نقد جاك ماريتان للحداثة

د / وجدي خيري نسيم

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكلية الآداب ـ جامعة بورسعيد

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أثارت أطروحة الحداثة وما بعدها جدلا كبيرا في القرن العشرين، ولم يكن هذا الجدال حبيس أروقة الأفكار الفلسفية وحدها، بل امتد ليشمل شتى المجالات المعرفية الأخرى: الفنية والأدبية والجمالية. ولقد سبقت الحداثة في الفنون والعمارة والآداب الحداثة الفلسفية، وانتقلت منها بعد ذلك إلى الفلسفة.

وازداد الجدال في النصف الثاني من القرن العشرين حول جدوى وقيمة هذه الحداثة، هل كانت إنسانية بالفعل؟ أم أنها كانت سببا من أسباب تجريد الإنسان من إنسانيته الحقيقية؟ يعكس هذا السؤال حيرة الموقف الإنساني من الحداثة، فهي قضية محفوفة بالخلافات والصعوبات منذ فترة ليست بقريبة. ويعد التحديد الزمني لبدايتها ونهايتها واحدا من هذه الصعوبات.

فثمة خلاف على تحديد نقطة البداية الزمنية للحداثة الغربية التي يرجعها البعض إلى القرن السابع عشر، وبالتحديد إلى العقلانية الديكارتية الثائرة على الوصاية الأرسطية والدينية على العقل البشري، إذ يردون أصولها إلى الفكرة الديكارتية القائلة بأن المعرفة متأصلة في النفس الإنسانية، وما على الإنسان إلا أن يتبع منهجا محددا لبلوغ هذه المعرفة. وبهذا المعنى تكون الحداثة مرادفة للتحرر العقلي والمعرفي. لكن في الوقت الذي يرجع فيه كثيرون الحداثة إلى القرن السابع عشر، يُرجعها توماس فيرجيتش Thomas Vargish إلى أواخر القرن التاسع عشر، وبالتحديد إلى سنة ١٨٨٠ وتمتد، حسبما يرى، إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية [١].

يضاف إلى الصعوبة السابقة الخاصة بالتحديد الزمني، صعوبة وضع تعريف جامع مانع للحداثة، وذلك لامتدادها إلى شتي المجالات المعرفية. إذ يوجد لدينا الحداثة في الأدب، والحداثة في الفنون والعمارة، والحداثة الفلسفية ...، إلا أن القاسم المشترك بين كل هذه التيارات الحداثية هو القطيعة مع التراث الوسيط بمجمله، الذي كان شغل الإنسان الشاغل فيه هو نيل ملكوت السموات. لكن أصبح التحرر من الماضي وسلطاته هو الشعار الذي رفعته الحداثة منذ البداية.

وبقدر ما كانت الحداثة في حالة قطيعة مع التراث الوسيط، بقدر ما كانت في حالة تواصل واستمرارية مع عصر النهضة. إذ تعد الحداثة، حسبما نرى، نتاجا لتطور طويل

(1) Thomas Vargish, *Modernism*, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998. p.5571

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بدأ منذ عصر النهضة، مرورا بالإصلاح الديني والاكتشافات العلمية على يد كوبرنيقوس وجاليليو. فحداثة القرن السابع عشر ترجع أصولها إلى القرن الثالث عشر.

البعد الآخر المتفق عليه بين بعض المفكرين هو المنطلقات الأساسية للفكر الحداثي، حيث الإيمان المطلق بالعقل والعلم والإنسان. أما فيما يتعلق بالعقل، فقد أعلى الفكر الحداثي من شأنه، وجعله أعدل الأشياء قسمة بين الناس على حد تعبير ديكارت. وذلك على عكس التصورات التي كانت سائدة في العصور الوسطى والتي كان العقل فيها خادما أمينا للاهوت. فبعد أن كان دور العقل محصورا داخل نطاق الأنشطة اللاهوتية والدينية لمدة تقرب من عشرة قرون، أصبح مدعوا من الناحية العملية لاكتشاف أسرار الطبيعة للسيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان. وهذا ما نجده جليا لدى ديكارت الذي دعا لأن نستبدل بالفلسفة التأملية فلسفة عملية لكي نصير سادة الطبيعة وملاكها. وكذلك لدى بيكون الذي رأى أن المعرفة قوة تمكننا من اكتشاف أسرار الطبيعة لتسخيرها للإنسان. وهكذا أصبح للعقل الحداثي وظيفة عملية برجماتية تتمثل في تطلعه إلى تغيير الحياة الإنسانية المعيشة للأفضل دائما، بدلا من اختزال دوره في عملية التأمل المحض.

وارتبط تطور التفكير العقلي بتطور المناهج التجريبية الحديثة، وهو ما أدى حدوث التقدم العلمي الهائل في القرنين: السابع عشر والثامن عشر، والذي بلغ مرحلته المتقدمة في القرن التاسع عشر مع الثورة الصناعية واكتشاف الطاقة البخارية. فقد تم تفسير الطبيعة تفسيرا آليا ميكانيكيا، وتم التخلص من الفكرة الأرسطية والوسيطة المسماة بالغائية، والتي وقفت عقبة كئود ضد التفسيرات العلمية للطبيعة. فلم تعد الطبيعة أمام هذا التطور العلمي محاطة بالأساطير أو بالأسرار الإلهية والمقدسة، بل أصبحت معملا مفتوحا أمام البحث العلمي الحر الذي يكشف لنا كل يوم سرا جديدا من أسرارها لتحقيق سعادة الإنسان.

وكان من الطبيعي أن تساهم التطورات العقلية والعلمية الحديثة في تطور وعي الإنسان بإنسانيته وحريته، ومكانته الفريدة في الكون، ليس بوصفه مخلوقا على صورة الله ومثاله، بل انطلاقا من إدراكه لإرادته وقدرته على إعادة صياغة وتشكيل المجتمع والتاريخ من جديد، وفقا لأهدافه التي يحددها هو بنفسه ولنفسه. فقد أصبح الإنسان في هذا العصر هو القيمة الكبرى التي تخلع على سائر القيم كل ما لها من قيمة. وعزز الفكر العلماني من ثقة الإنسان بنفسه عندما فصل الدين عن السياسة، ودعا الإنسان إلى أن يعتمد على نفسه فقط في تشييد مؤسساته السياسية والاجتماعية، بعيدا عن الله والوحي

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ورجال الدين. ويشير ألان تورين Alain Touraine في كتابه نقد الحداثة إلى أن الخاصية المميزة للحداثة الغربية بأسرها هي استبعادها لأي تصور غائي من مجال الفاعلية الإنسانية، إذ يقول :" إن العلمنة وإزالة سحر الأوهام (...) اللتان تحددان الحداثة باعتبارها عقلنه، تبرزان القطيعة الضرورية مع الغائية الدينية"[١]. فلم تعد توجد سلطة خارجية تعلو على سلطة الإنسان في تشكيل تاريخه ومجتمعه، وأصبحت الذات الإنسانية الفاعلة وحدها وبدون معونة من قوى خارجية تتصدي للقيام بكل هذه المهام وعلى أكمل وجه، وتوجه التاريخ لتحقيق غايات لا تتجاوز الغايات الإنسانية.

لكن بعد هذه المسيرة الحافلة للحداثة بالإنجازات العقلية والعلمية والإنسانية... نجد أن ثمة سؤال يطرح نفسه منذ أكثر من نصف قرن تقريبا على هذه المسيرة التي امتدت لقرابة أربعة قرون: هل نجحت الحداثة في أن تفي بوعودها المنشودة؟ وهل استطاعت أن تحقق حلم الإنسان بالرفاهية والسعادة والمساواة والعدالة بين البشر؟ أم أنها استبدلت بالأنظمة القديمة نظاما جديدا يبدو ثوريا وتحرريا في مظهره، مستبدا وظالما في جوهره؟ وهل يستمتع الإنسان الحديث بإنسانيته الحقيقية؟ أو بتعبير آخر هل يتمتع بالصحة النفسية والعقلية؟ أم أن الحداثة سلبت منه أجمل ما فيه، وأحالته إلى مجرد شيء يشعر بالاغتراب عن ذاته وعن الآخرين ؟

إن التحذير من مغبات الحداثة قد أتى من داخل الفكر الحداثي نفسه، وبالتحديد مع ماركس الذي ينتمي إلى الحداثة فكريا وزمانيا، إذ يؤمن إيمانا شديدا بمقولاتها الأساسية: العقل والعلم والإنسان، لكنه رأى في هذه المقولات أماني بعيدة المنال في ظل المجتمع الرأسمالي الحديث، ولن تتحقق إلا في ظل المجتمع الشيوعي. لأن المجتمع الرأسمالي أوجد أشكالا جديدة للقمع والاضطهاد، إذ استبدل بطبقة الاقطاع طبقة البرجوازية المُستَغلة، وبطبقة الفلاحين طبقة البروليتاريا التي تتعرض لأبشع صور الاستغلال، وهو ما يعصف بكل القيم الإنسانية التي نادت بها الحداثة. وما الاغتراب الإنساني إلا نتاج لهذه الحداثة التي لم تكن شيئا سوى قناع يخفي وراءه الاستغلال والظلم والاستعمار، وهو ما عبر عنه ماركس قائلا:" إن أحط الدوافع – الجشع الخشن، والولع الفظ باللذائذ، والبخل القذر، والسعي الأناني إلى نهب الملك المشترك – هي التي تدشن المجتمع الحديث المتمدن، المجتمع الطبقي "[٢]. كانت الرأسمالية إذن سببا من أسباب انحراف المشروع

(1) ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة / أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، صـ ٢٩
(2) كارل ماركس، فردريك إنجلز، **منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ٢**، موسكو، دار التقدم، د.ت، صـ١٠١

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الحداثي عن صوابه، لأنها عززت قيم الاستغلال والأنانية والجشع المناهضة تماما لقيم الحداثة الإنسانية.

ويأتي نيتشه من بعد ماركس ليقوم بعمل تشريح للحداثة في كل مظاهرها وقيمها وفلسفتها، لينتهي إلى وسمها بالبربرية الحديثة، ويصل إلى حكم نهائي لا لبس فيه بخصوصها وهو" إن الحضارة الحديثة تأوي في ذاتها بذور الانحطاط وتحمل نوازع الضعف والوهن. فالدولة الحديثة دولة الغوغاء، والشخصية الحديثة فقدت عزة أناها وهمتها"[1]. وللتغلب على هذه الحالة المرضية يطالبنا نيتشه بأن نستبدل بالإنسان الحديث السوبرمان.

لقد دق كل من ماركس ونيتشه ناقوس خطر الحداثة في القرن التاسع عشر، وهو ما لفت انتباه بعض الفلاسفة والمفكرين في القرن العشرين، وخاصة بعد أن شهد هذا القرن العديد من الأحداث المأسوية، لعل أهمها الحربان العالميتان اللتان راح ضحيتهما ما يقرب من ثمانين مليون نسمة. وبجانب هذه الكوارث الإنسانية حدثت أيضا كوارث طبيعية كادت أن تعصف بالنظام الإيكولوجي، وبحياة الإنسان، بل وبالكوكب الذي نعيش عليه. لذلك تعالت صيحات التحذير من هذه المخاطر، وكان جاك ماريتان واحدا من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين تنبهوا لهذا المخاطر، إذ أكد على أن " الانتشار الهائل للقوة الوحشية على الأرض والذي عززته أوروبا تحت ذريعة التطور الصناعي، لم يكن شيئا سوى اغتصاب وانتهاك النظام الروحي. فبسبب تقدم العلوم الزائفة اعتقد البشر أنهم يحققون الهدف، وأنهم سادة ومُلاك الطبيعة والتاريخ وأنفسهم، لكنهم كانوا في الحقيقة يقتربون من الكارثة "[2]. يشير ماريتان هنا إلى ما يسمي بوهم التقدم العلمي الذي لم يحقق لنا تقدما إنسانيا حقيقيا، فبدلا من أن يصبح العقل والعلم الحداثيان سببا من أسباب تقدم الإنسان وتحقيق سعادته، أصبحا سببا لشقائه وبؤسه بسبب سوء الاستخدام، وأمام هذه الكوارث كان لابد من إعادة التفكير ومراجعة المشروع الحداثي برمته.

فظهر في منتصف القرن الماضي العديد من الحركات الفلسفية والسياسية والاجتماعية كرد فعل على مشروع الحداثة مثل: تيار ما بعد الحداثة، والبنيوية والتفكيكية، وتيارات مناهضة العولمة، والتيارات الإيكولوجية، ورغم اختلاف المنطلقات الفكرية بين كل هذه التيارات، إلا أنها تتخذ جميعها موقفا نقديا من الحداثة. ويتباين هذا

(1) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور غربي**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦، صـ٥٦

(2) Jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas*, New York, Meridian Books, 1958, p: 60

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الموقف النقدي من الحداثة إما بسبب افراطها في العقلانيـــة وإغفالهـــا لـــدور المـــشاعر والوجدان، وإما لأن العلم والتكنولوجيا الحداثيان يفرضان المزيد من الهيمنة والسيطرة.

هذه التيارات على تنوعها قدمت نقدا للحداثة بعيدا عن أي أفكار دينيـــة غيبيـــة أو ماورائية. لكن هذا لم يمنع وجود بعض التيارات الأخرى: الدينية والأخلاقية من أن تقـــدم رؤى مغايرة، إذ رأت أن الحضارة الغربية تعيش على شفا جرف هاو لخلوها مـــن القـــيم الدينية والأخلاقية، ولهذا دعت هذه التيارات إلى إحياء التفكير الديني والميتافيزيقي مـــرة أخرى. هذه الضرورة لإحيائها هي ما عبر عنها ماريتـــان قـــائلا :" وضـــحت الأحـــداث المأسوية في العقدين الآخرين أكذوبة النزعة التفاؤلية، وأصبحنا اليوم مواجهين بحقيقة أن الدين والميتافيزيقا هما جزأن جوهريان، ولا يمكن الاستغناء عنهما في حياة المجتمعـــات، ولا في الثقافة الإنسانية"[1].

ماريتان* والحداثة :

يضم التيار الديني الناقد للحداثة العديد من الفلاسفة مثل: إتيين جيلـــسون Etienne Gilson وكارل بارث Karl Barth ورودلف بولتمان Rudolf Bultman، ومارتن بوبر Martin Buber، وآخرين. لكن أبرز من مثل هذا التيار هو الفيلسوف الفرنـــسي جـــاك ماريتان Jacques Maritain، الذي يتسم نقده لها بالراديكالية، إذ يعلن منذ البداية وبدون موارية عن موقفه الكاره والرافض للحداثة. فهي، حسبما يصفها، مستعيرا مقولـــة البابـــا بيوس العاشرPius x، مصدرا يجب ضرورة درئه، وقد عبر ماريتان عـــن موقفـــه هـــذا قائلا :" أنا ضد الحداثة وروحها، لأنها صنعت تعارضا مـــع الإرث الإنـــساني، وكرهـــت

(1) jacques Maritain, *The Range of Reason*, New York, Charles Scribner's, 2007.

* هو فيلسوف فرنسي ولد في نوفمبر ١٨٨٢، تلقى تعليمه الأولي في الليسيه، ثم في السوربون. في سنة ١٩٠١ تقابل ماريتان مع ريسا أومانزوف Raissa Oumansoff وقد كانت طالبة في السوربون وأخت لأحد المهاجرين الروس. لقد خاب أملهما ـ ماريتان وريسا ـ بسبب جفاف وبؤس الحياة العقلية الفرنسية، وتعهد الأثنان بأن ينتحرا في غضون عام، إن لم يجدا جوابا على السؤال الخاص بجدوى الحياة الإنسانية، لكنهما وجدا في فلسفة برجسون إجابات على ما كان يريدانه آنذاك، فعدى عن فكرة الإنتحار. تزوجا سنة ١٩٠٤، وتحت تأثير أفكار ليون بلوي Leon Bloy تم تعميدهما في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وفي سنة ١٩٠٦ رحل ماريتان وريسا إلى هيدلبرج Heidelberg، حيث واصل ماريتان دراسة العلوم الطبيعية، وعادا إلى فرنسا سنة ١٩٠٨، وفي هذا الوقت ترك ماريتان البرجسونية وبدأ دراسة جادة لكتابات الأكويني. وفي سنة ١٩١٢ أصبح ماريتان أستاذا للفلسفة في الليسيه، وفي سنة ١٩١٤ أصبح أستاذا مساعدا في المؤسسة الكاثوليكية الملحقة بكرسي تاريخ الفلسفة الحديثة، وفي سنة ١٩٢١ أصبح أستاذا للفلسفة، وفي سنة ١٩٢٨ أصبح رئيس قسم المنطق والكوزمولوجي حتى سنة ١٩٣٨. وفي عمله الفلسفي المبكر (العلم الحديث والعقل) سنة ١٩١٠، والفلسفة البرجسونية سنة ١٩١٣، دافع ماريتان عن الفلسفة التوماوية ضد خصومها البرجسونيين والعلمانيين، وقد ركز كل أعماله الفلسفية للدفاع عن الكاثوليكية والفكر الكاثوليكي. وفي أواخر سنة ١٩٢٠ أتجه ماريتان إلى معالجة الموضوعات الاجتماعية والسياسية، وبفضل تشجيع صديقه الفيلسوف الروسي نيقولا بردياثيف وصديقه إمانويل مونييه بدأ ماريتان يطور مباديء النزعة الإنسانية المسيحية. ومن أشهر مؤلفاته: **عن القديس توما الأكويني، وعن الفلسفة المسيحية، وأحلام ديكارت، والإنسان والدولة، والنزعة الإنسانية التكاملية، وعن فلسفة التاريخ، والتعليم في مفترق طرق**. وتوفى ماريتان سنة ١٩٧٣. نقلا عن Stanford Encyclopedia of Philosophy

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

واحتقرت الماضي وأعجبت بنفسها. وأنني لأكره مثل هذه الكراهية، والاحتقار، وعدم النقاء الروحي الذي كان سمة من سماتها "[١]. تنبع كراهية ماريتان للحداثة من قطيعتها مع التراث الديني والروحي، ومع المعارف اللاهوتية التي كانت سائدة في العصر الوسيط. فقد تبدل الأمر مع الحداثة، وتلاشت مقولات الله والروح والإيمان ليحل محلها مقولات العقل والعلم والإنسان، وهو ما يرفضه ماريتان.

موقف ماريتان الكاره للحداثة قد اقترن لديه بتبني نزعة تشاؤمية تجاهها، فلم يعد يرى فيها شيئا قابلا للإصلاح أو الترميم، بل رأى ضرورة التخلص منها جملة وتفصيل، فهي لديه بمثابة " الثوب المهتريء الذي لا يجد المرء فيه أي شيء جديد ونافع "[٢]. وبالتالي، فإذا أردنا تصحيح المسار، أو إعادة وضع الأشياء في نصابها الصحيح، فلابد من البحث عن بديل حقيقي للحداثة. هذا البديل، كما سنرى لاحقا، هو الإيمان المسيحي الكاثوليكي، الذي يريد ماريتان أن يجعله الدعامة الأساسية التي ستقوم عليها ما يسميه بالحضارة المسيحية الجديدة في مقابل الحضارة الحديثة.

فالعقل الحديث، حسبما يراه ماريتان، قد ابتلته مجموعة من الأمراض لا شفاء منها، وهو بذلك يتفق مع كثيرين من نقاد الحداثة على تحميل المسئولية للعقل في كل ما وصلنا إليه من كوارث، رغم اختلاف المنطلقات الفكرية لدى كل منهم. فالمنطلق الماريتاني ديني ولاهوتي، أما المنطلقات الأخرى فتتسم حتى في نقدها للعقل الحديث بالمعايير العقلانية. ويرصد ماريتان أمراض العقل الحديث التي أوصلتنا إلى الأزمات الحضارية الراهنة، فيجد أنها تتمثل فيما يلي: [٣].

أولا: ثقة العقل المفرطة بنفسه، والاستغناء عن معرفة العلة الأولى (الله)، والحقائق غير المادية، إضافة إلى زيادة النزعة الشكية.

ثانيا: إنكار العقل للمتجاوز للدنيوي واعتباره شيئا مستحيلا، وكذلك إنكاره لفكرة النعمة الإلهية.

ثالثا: إيمان العقل بالتصورات الخاطئة عن خيرية الطبيعة البشرية، وهو ما ترتب عليه مطالبة الإنسان بالاكتفاء الذاتي والاستقلال المطلق في تشكيل التاريخ والمجتمع والحضارة.

---

(1) jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas*, op.cit., p: 19
(2) jacques Maritain, , p: 207
(3) jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas*, op.cit., 91

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نستنتج من النقاط السابقة أن الشك المنهجي الذي تبلور في نظريات المعرفة الحديثة لدي: ديكارت وكانط على سبيل المثال، وكذلك النزعة الإنسانية التي مجدت الإنسان، هي الأمراض التي تؤرق ماريتان وتجعله رافضا وكارها للحداثة. لأن ما يريده ماريتان ويؤمن به هو وجود علة أولى (الله) مقدسة وحكيمة لا يمكن الشك فيها، يركن إليها العقل ويعتمد عليها، وينطلق منها في بناء كل تصوراته عن التاريخ والإنسان ... بحيث تكون هذه العلة هي الغاية والوسيلة أو المنبع والمصب الذي نبدأ منه وننتهي إليه. والرافض لمثل هذا التصور يُصنف لدى ماريتان على أنه حداثي يهدف إلى تقويض الحضارة الإنسانية الحقيقية لأنه لا يؤمن بعمل الله أو الروح القدس في التاريخ.

لذا سعي ماريتان جاهدا لأن يقدم لنا في المقابل نموذجا معرفيا ودينيًا وإنسانيًا مستلهمًا كلية من فلسفة القديس توما الإكويني، وقد جعل من هذا البراديم مرشدا ونبراسا للحضارة الجديدة التي يريد تحقيقها، وهو ما سيتضح فيما بعد.

لكننا نعتقد أن إيمان ماريتان الكاثوليكي الذي انطلق منه لتقييم الحداثة وأوصله إلى كراهيته لها، كان سببا من أسباب عدم موضوعيته. لأن معظم تيارات الفلسفة الحديثة على كثرة تنوعها واختلافها، لم تكن بمنأى عن الاهتمام بالأفكار الدينية عامة، وبفكرة الله خاصة. وهذا ما نجده جليا في كتابات ديكارت وسبينوزا وكانط ... لكن الشيء الهام الذي يجب أن نضعه في اعتبارنا هو أن التصورات الحديثة عن فكرة الله كانت تواجه تحديا أساسيا، وخاصة في ظل التقدم العلمي الحادث في القرنين: السابع عشر، والثامن عشر، الذي قدم تفسيرا آليا يقوم على فكرة أن كل ما في الكون يسير وفقا لقوانين حتمية لا يمكن أن يحيد عنها. فأصبح السؤال عن دور الله في العالم مطروحا على الفلاسفة، وحاول بعضهم التوفيق بين التصورات العلمية الحديثة وبين فكرة الله. فجعله ديكارت ضامنا للمعرفة ولليقين ولوجود العالم، وجعله سبينوزا ضامنا لتحقيق السعادة، ورفض كانط الزج به في ميدان المعرفة النظرية أو في مجال العقل الخالص الذي لا يتجاوز عالم التجربة، لكن جعله في الوقت نفسه هو الضامن للحياة الخيرة والسعيدة.

ونعتقد أن عدم الزج بالله في عملية المعرفة وجعله الأساس لها، واختزال وجوده ودوره في الممارسات الإيمانية الشخصية هو في صالح فكرتنا عن الله أكثر مما يكون ضدها، وبخاصة بعد نظرية التطور التي اطاحت بنظرية الخلق التوراتية وبينت تهافتها، فالله موضوع للإيمان أكثر منه موضوع للعلم والمعرفة. لكن لا يهتم ماريتان بالنظريات والتطورات العلمية الحديثة، بل كان همه الأكبر عند نقده للحداثة هو تقديم بديل لها يحيي فكرة المحرك الأول، وفكرة العناية الإلهية الشاملة لكل شيء، كما سنرى.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

على أية حال، إن ما يجب أن نشير إليه هو أن نقد ماريتان للحداثة لا يبدأ من القرن السابع عشر، بل يمتد لأبعد من ذلك، إلى عصر النهضة الذي رأى فيه ماريتان بداية النهاية، وهذا ما سنجده جليا في نقده لمكيافيللي.

ماريتان ومكيافيللي:

يقترن اسم مكيافيللي دائما بعبارته المشهورة " الغاية تبرر الوسيلة " والتي اعتبرها ماريتان رمزا للا أخلاق والخداع والانتهازية السياسية، فوفقا لماريتان إننا " لا ندين لمكيافيللي فقط بلا أخلاقية رجال السياسة، لكنه علمنا أيضا أن اللا أخلاق هذه هي القانون الأساسي للسياسة، وهنا يكمن إفساده للعملية السياسية برمتها "[١]. هكذا لا تقتصر خطورة مكيافيللي بالنسبة لماريتان على آرائه النظرية فحسب، بل يحمله أيضا مسئولية الممارسات الخاطئة لرجال السياسة، معتبرا أن مكيافيللي هو المرشد الحقيقي لطرائق الاستبداد والهيمنة.

بالفعل هناك العديد من الشواهد التي تؤكد صحة الكثير من الاتهامات الموجهة إلي مكيافيللي، إذ ينصح مكيافيللي الحاكم في كتابه الأمير قائلا :" يجب على الحاكم العاقل ألا يحفظ عهدا يكون الوفاء به ضد مصلحته حين تنتهي الأسباب التي جعلته يرتبط بها. إن هذا المبدأ قد يكون شرا لو أن جميع البشر خيرين، لكن لما كانوا جميعا أشرار ولن يراعوا وفاءهم معك، فأنت لذلك في حل من أن تحفظ عهدك معهم "[٢]. يؤكد مكيافيللي في هذا النص إن الحنث بالوعود يعتبر مبدءا شريرا، لكن تأييده لهذا المبدأ الشرير ينبع من سوء الطبيعة البشرية التي تتسم، من وجهة نظره، بالجشع والطمع والأنانية، وتسعي إلى تحقيق مصلحتها الخاصة ولو على حساب مصالح الآخرين، أو على حساب مصلحة الوطن، وهو ما كان حادثا في إيطاليا في الوقت الذي عاش فيه مكيافيللي. فهو لم ينشد اللا أخلاق كغاية في حد ذاتها، أو كمبدأ أساسي في التعامل الدائم بين البشر. لا، بل هو يحذر من ذلك، إذ يرى أن " الخداع قد يكون في أي عمل من الأعمال كريها وممقوتا، إلا أنه في إدارة الحروب وسيرها أمر جدير بالثناء والتمجيد"[٣]. وهو ما يعني أنه يؤيد الممارسات السياسية اللأخلاقية في الحالات الضرورية والاستثنائية التي تمر بها الدول، كالحروب مثلا، لكنه الاستثناء وليس القاعدة في ظل الظروف الطبيعية. وليس أدل على ذلك من أن هناك

---

(1) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit.*

(2) نيقولا ماكيافللي، **الأمير**، ترجمة وتحليل وتعليق/ محمد مختار الزقزوقي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨، ٢٨٤

(3) نيقولو مكيافلي، **مطارحات مكيافلي**، تعريب/ خيري حماد، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، ١٩٦٢، صـ ٧٤٦

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نصوصًا كثيرة يتحدث فيها مكيافيللي عن أن أفضل النظم السياسية هو النظام الجمهوري الذي يقوم على رضى المحكومين، إذ يقول :" لا ريب أنها لحكومة سعيدة تلك الحكومة الشعبية التي تخرج رجلا حكيما يستطيع الناس أن يعيشوا في أمن ودعة في ظل القوانين التي يضعها له "[١]. ويطالب في موضع آخر بسيادة العدل بين المواطنين، إذ يقول : "إن المعاملة بالقسطاس ومن غير أن نضر بالآخرين يستحيل معها إرضاء النبلاء، بينما إرضاء العامة بهذه الطريقة أمر هين جدا، لأن هدف الشعب أشرف من غرض النبلاء، فهو لا يبغي سوى تجنب البطش، في حين أن النبلاء يرغبون في التعسف"[٢].

لكننا نعتقد إن نقاد مكيافيللي عامة، وماريتان صاحب التوجه الكاثوليكي خاصة لا يلتفتون إلى هذه النصوص، ولا إلى الظروف والأحداث السياسية التي عانت منها إيطاليا الممزقة في القرن السادس عشر، ويركزون فقط على أن مكيافيللي قد فصل السياسة عن الدين والأخلاق، وأن هذا الفصل قد ترتب عليه نتائج كارثية، وهذا ما يوضحه ماريتان عندما يقول : "إن بؤس مكيافيللي يكمن في أنه أستبعد الأخلاق والميتافيزيقا واللاهوت من مجال المعرفة السياسية"[٣].

يستنكر ماريتان في هذا النص أن تكون السياسة مبتورة الصلة بالأخلاق واللاهوت لأنهما يضفيان عليها، حسبما يرى، بعدا روحانيا وإنسانيا ساميا، لن تكون بدونه سوى استبداد وطغيان وفساد. فما لا يرتضيه ماريتان هو أن تكون السياسة علما وضعيا ينطلق مما هو كائن ولا علاقة له بما ينبغي أن يكون، لأن هذا سيترتب عليه تجريدها من أي قيم ومثل عليا تضفي عليها البعد الإنساني والأخلاقي، وسيكون الاستحواذ على السلطة هو غاية السياسة الأسمى. هذا المنطلق هو ما جعله يقدم توصيفا سلبيا للسياسة المكيافيللية قائلا :" إن السياسة الناجحة لدى مكيافيللي هي فن الانتصار والاحتفاظ بالسلطة بأي وسيلة مهما كانت، طالما أنها تحقق النجاح "[٤]. لكن يرفض ماريتان أن يكون معيار تقييم السياسات الناجحة هو تحقيق انتصارات على أرض الواقع بغض النظر عن الوسائل التي تتحقق بها هذه الانتصارات. ولا يقف ماريتان عند حد تحذيرنا من مغبات تحقيق غايات سياسية ناجحة بواسطة وسائل شريرة، بل إنه يحذرنا أيضا من النتائج المترتبة على جعل الاستبداد غاية في حد ذاته، لأن الاستئثار بالسلطة وعدم تداولها ديموقراطيًا سيجعل "الحرب هي مصدر القوة في الدولة" [٥].

---

(1) المرجع السابق، صـ ٢١٦
(2) نيقولا ماكيافللي، **الأمير**، مرجع سبق ذكره، صـ٢٤٢
(3) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit*
(4) jacques Maritain, *Man and The State,* Chicago, Phoenix Books, 1957, p: 56
(5) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit*

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الخطر الأكبر الذي يراه ماريتان لا يكمن في فصل السياسة عن الأخلاق فحسب، بل فصلها أيضا عن الدين. إذ يرى ماريتان أن خطأ وخطيئة مكيافيللي تتبلور في أنه لم يتعامل مع الدين على أنه حقائق إلهية موحى بها ترشد الإنسان في تحقيق الخير والكمال والخلاص، بل تعامل معه على أنه أداة نفعية في يد الحاكم، يستخدمها لتحقيق أغراض سياسية كالدعاية والحشد، أو في تحقيق شكل من أشكال التماسك الاجتماعي بين المواطنين، ولا يزيد الأمر لديه عن هذا، وهو ما يرفضه قائلا :" رغم أن المطارحات تؤكد على الأهمية السياسية للدين في الدولة، إلا أن الدين هنا يعد وسيلة من وسائل خداع البشر (...) لكن هذا يمثل إفسادا للدين " [١]. يشعر القارئ لهذا النص أن لدى ماريتان ميلا لفصل السياسة عن الدين، لأن الربط بينهما يفسد الدين على حد تعبيره، لكن ما ينشده ماريتان على العكس من ذلك تماما. فهو يرى ضرورة المزج بينهما، لكن في ظل شرط محدد وواضح وهو أن يخضع السياسي للديني ويستمد منه قيمه ومثله كما سنرى.

نعم لقد أكد مكيافيللي ليس في المطارحات فحسب، بل في الأمير أيضا على أن الدين يمثل أداة أو وسيلة يستخدمها الحاكم إيديولوجيا في إدارة الشئون السياسية للدولة، لما للدين من تأثير شديد على نفوس البشر " فلم يكن هناك مُشرع واحد جاء بقوانين غريبة إلى شعب من الشعوب، ولم يلجأ إلى القول بأن الله هو الذي أمر بها "[٢]. إننا نجد أنفسنا أمام هذا النص بصدد مفارقة، وهي أنه إذا كان الدين يلعب دورا هاما في تحقيق وحدة الدولة، فكيف يطالب مكيافيللي بفصل الدين عن السياسة؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نميز لدى مكيافيللي بين الدين والمؤسسة الدينية المتمثلة في الكنيسة. فما يتضح من نصوصه هو أنه لم يناصب الدين يوما العداء كما يشاع عنه، أو كما يدعي ماريتان بأنه كان ملحدا، بل العكس هو الصحيح، إذ يقول مكيافيللي :" لا دليل أصدق على انحطاط أي بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الإهمال وعدم الاكتراث"[٣]. يحذر مكيافيللي هنا من إن إهمال الممارسات والطقوس الدينية يؤذن بأفول الدولة، فهي مهمة في حد ذاتها، ومهمة في تأمين سلامة الدولة، كما يرفض مكيافيللي أيضا ألا يكون للدولة دين، بل يرى ضرورة وجود الدين للإنسان والدولة. ويضيف ما يؤكد هذا قائلا :" لو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية، لكانت دول المسيحية وجمهوريتها في وضع أكثر اتحادا، وأكثر سعادة مما هي عليه الآن"[٤].

---

(1) *ibid.,*

(2) نيقولو ميكيافيللي، **مطارحات ميكيافيللي**، مرجع سبق ذكره، صـ٢٦٢
(3) المرجع السابق، صـ٢٦٥
(4) المرجع السابق، صـ ٢٦٧

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكن عندما يتعلق الأمر بالمؤسسات الدينية سنجد لمكيافيللي رأيا آخر يوجزه قائلا :" (...) الكنيسة هي التي جزأت إيطاليا وما زالت تحافظ على تجزئتها. ومن الحق أن يقال إن أية بلاد لا تشعر بنعمة الوحدة وبالسعادة، إلا إذا كانت كلها تحت سيطرة حكم جمهوري واحد أو أمير واحد، كما هو الحال في فرنسا وإسبانيا. ولا ريب في أن السبب في عدم وجود مثل هذا الوضع في إيطاليا يعود حتما وإطلاقا إلى الكنيسة"[١].

ما يرفضه مكيافيللي إذن هو تدخل رجال الدين في الشئون السياسية، لأن هذا التدخل قد ترتب عليه نتائج كارثية. فالبابوات هم من برروا الحق الإلهي المقدس للملوك الذي كرس لكل معاني الاستبداد والهيمنة. والبابوات هم من روجوا لفكرة صكوك الغفران للمتاجرة بمشاعر الإنسان الدينية من أجل تكوين ثروات هائلة. والبابوات هم من دعوا لشن الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت. ونرى في عصرنا الراهن النتائج المترتبة على تدخل الدين في السياسة جليا في الإيديولوجية الصهيونية التي تستلهم كل ايحاءاتها السياسية من التوراة، حيث الحلم بالأرض الموعودة التي تمتد من النيل إلى الفرات، وشعورهم بالسمو الديني لأنهم شعب الله المختار، هذه التصورات الدينية لديهم هي ما تبرر كل أفعالهم العدوانية الغاشمة. ولهذا يرجع الفضل لمكيافيللي الذي بفصله للسياسي عن الديني مهد الطريق للعلمانية، وحرر السياسة من هيمنة واستبداد رجال الدين التي هي أكثر خطورة من الاستبداد السياسي، لزعم رجال الدين أن ما يفعلونه موحى به من عند الله، وبالتالي، فلا يجرؤ أحد على معارضته.

لكن بعد أن استقرت العلمانية في تاريخ الفكر السياسي الغربي منذ القرن السادس عشر، يعود ماريتان ليطالب بربط السياسة بالدين والأخلاق مرة أخري، فيقول :" تعد السياسة فرعا من الأخلاق. فالحياة الإنسانية لها غرضان أساسيان: الغاية الأسمى في النظام الدنيوي وتهدف إلى تحقيق الخير العام الدنيوي، والغاية الأسمى المطلقة والمتمثلة في بلوغ المتعالي والخالد، ويجب أن تقوم السياسة على خضوع الأولى للثانية "[٢]. يريد ماريتان أن يحيى المفهوم الأرسطى عن الأخلاق، والذي يجعل منها علما أعم وأشمل يضم تحته السياسة التي يعد غرضها الأساسي إعداد المواطن الصالح والخَير. ورغم ذلك فالأخلاق لدي ماريتان ليست هي الأخلاق بمعناها الفلسفي العام كما هو الحال لدى أرسطو، لكنها الأخلاق بمفهومها الديني المسيحي الذي يختزل دور كل الممارسات الإنسانية في التوجه نحو المطلق والخالد والمتعالي. وهو ما سيترتب عليه أن رجال الدين

(1) المرجع السابق، صـ ٢٦٨

(2) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 62

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

سيكونون الجهة المناط إليها تحديد الأفعال التي ستوصلنا إلى طريق بلوغ المتعالي، باعتبارهم وحدهم المهتمين بالشأن الديني، وهو ما يعني في النهاية خضوع الحكام والشعوب لرجال الدين مرة أخرى.

لكن في الوقت الذي يدعونا فيه ماريتان إلى ربط السياسة بالأخلاق مرة أخرى، يحذرنا مارتن وايت Martin Wight من هذا الربط بينهما، مشيرا إلى فضل مكيافيللي في هذا، فما فعله مكيافيلي يمثل نقلة نوعية جديدة في الفكر السياسي الحديث الذي تخطى التصورات السياسية العقيمة في العصرين: القديم والوسيط، يقول وايت :" لقد انقطع مكيافيللي مع المناهج المدرسية، وأدخل فكره الإنساني الجديد إلى المجال السياسي "[١].

لكن ماريتان يواصل هجومه المعتاد على مكيافيللي واصفا إياه بأنه الشيطان الأعظم، ويحمله مسئولة ما لحق بالعالم من دمار، إذ يرى أن النزعات الشمولية المعاصرة التي عاصرها هو بنفسه في القرن العشرين لم تكن شيئا سوى امتداد للمكيافيللية في مجال الممارسة السياسية، إذ يصفها قائلا :" دعمت المكيافيللية الأنظمة الشمولية التي قامت على الشيء الأكثر قسوة وهو التكنيك القمعي، والتجسس، وإقصاء الجماهير"[٢]. لقد عاصر ماريتان ظهور الأنظمة الشمولية والاستبدادية في القرن العشرين مثل النازية والفاشية والشيوعية، ورأى ما خلفته هذه الأنظمة من قضاء على الحرية والديموقراطية ودمار للإنسانية برمتها، وهو ما جعله يرفض كل التصورات السياسية الحديثة معتبرا أنها ولدت من رحم المكيافيللية، لذا انتهى به الحال إلى الكفر بالحداثة السياسية : الليبرالية والاشتراكية، ورأى أن الحل يكمن في العودة إلى الماضي.

السبيل الوحيد، لدى ماريتان، للقضاء على المكيافيللية ونتائجها الكارثية يكمن في إحياء التراث الفلسفي : الأرسطي والوسيط كما ذكرنا، إذ يقول :" تتأسس الفاعلية السياسية ليس على الطموح الطفولي والأنانية والسيطرة، بل على الوعي بالاحتياجات الأكثر إلحاحا للبشرية، وعلى المتطلبات الحقيقية للحب والسلام والطاقات الروحية والأخلاقية للإنسان. وهذا ما نجده جليا في أفكار أرسطو، وفلاسفة العصور الوسطى"[٣]. هكذا يريد ماريتان أن يستلهم من الفلسفة الأرسطية وفلسفة العصور الوسطى حلولا يواجه بها التحديات المفروضة على الإنسان المعاصر. ففلسفة الإكويني لديه هي الفلسفة الوحيدة

(1) Martin Wight, *Four Seminal Thinkers in International Theory:Machiavelli,Grotius, Kant, Mazzini,* Oxford, Oxford University Press, 2005, p:5
(2) jacques Maritain, *Man and The State,* op.cit., p: 58
(3) *ibid.,* p: 59

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التي قدمت تصورا صحيحا لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الفرد بالدولة والسلطة. وسنرى كيف أن مقاربة ماريتان الفلسفية تقترب في شكلها ومضمونها من فلسفة العصر الوسيط أكثر مما تقترب من أي فلسفة حداثية أخرى.

اختزال ماريتان للفكر السياسي الحديث في مكيافيللي وحده يتسم، من وجهة نظرنا، بالمحدودية وعدم الموضوعية. لأنه لا أحد يستطيع أن ينكر إسهامات الفلاسفة المحدثين من أمثال: هوبز، ولوك، وروسو، مونتسكيو، وكانط ... في تمجيد الحرية الإنسانية أكثر مما فعلت المسيحية نفسها. إذ قدم لنا هؤلاء الفلاسفة فكرة أن الشعب هو مصدر السلطات، والثورة على الحق الإلهي المقدس للملوك، وفكرة الفصل بين السلطات لضمان أكبر قدر من الحرية للأفراد، والمطالبة بالحرية والعدالة والمساواة ... لكن ماريتان لا يرى في كل هذه الفلسفات التحررية سوى انحراف وضلال، لأنها ابتعدت عن جوهر وروح المسيحية الكاثوليكية القائمة على فكرة النعمة الإلهية، التي لا يكون لأي شيء قيمة بدونها. هذا الابتعاد عن مفهوم النزعة الإلهية هو ما جعله يتهم الفلسفات الحديثة بأنها لم تتطرق إلى فكرة السعي لتحقيق الصالح العام الذي يعد الغاية الأساسية في المجال الدنيوي. وهذا الإهمال للصالح العام نابع بدوره من كون الفلسفات الحديثة قد أهملت فكرة التوجه نحو الغاية المطلقة القصوى المتجاوزة للدنيوي، إذ يقرن ماريتان بينهما قائلا :" يتضمن الخير العام الدنيوي مرجعية للغاية القصوى المطلقة والتي هي الحياة الأبدية "[١]. وهكذا يريد ماريتان أن يجعل للسياسة الدنيوية غاية دينية تعمل في ضوئها، وتتجه صوبها، وهذه هي ميزة النظام السياسي المسيحي الجديد لدى ماريتان.

لكن إذا كان ماريتان ينفي عن الفلسفات الحديثة عامة، وعن مكيافيللي خاصة، فكرة الاهتمام بالخير العام قائلا : " أي نوع من الخير العام تستطيع المكيافيللية أن تجلبه للبشرية؟!!"[٢]. فإننا نجد، في المقابل، أن المفكر الإيطالي ميريزو فيرولي Maurizio Viroli يرد الاعتبار إلى مكيافيللي، ويؤكد على أنه ملهم الحداثة الذي كان شغله الشاغل هو الدفاع عن النظام الجمهوري الحر، والسعي الدؤوب إلى تحقيق الخير العام للوطن، نافيا عنه بكل حماس القراءات المتسرعة والخاطئة التي تراه مؤيدا للاستبداد، وفي هذا الصدد يقول فيرولي :" لكي يكون الشعب حرا، فهذا يعني بالنسبة لمكيافيللي ألا يكون معتمدا على إرادة الآخرين، وأن يعيش في ظل القوانين التي اختارها بنفسه (...) فنظرية مكيافيللي عن الحرية والجمهورية لا يمكن فهمها بمعزل عن الوطن، فحب الوطن لديه

(1) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit*
(2) ibid.,

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هو العاطفة التي تحرك المواطنين لمتابعة الخير العام. وبدون أن نعتبر الحرية والخير العام هما أساس تفكير مكيافيللي، فهذا يعني أننا نقاربه على نحو لا يتسم بالمعقولية "[١].

لكن لا يلتفت ماريتان إلى مثل هذه القراءات ويصدر حكما نهائيا لا لبس فيه على مكيافيللي قائلا :" إن المكيافيللية تُحمل البشرية عبئا بالشرور المتزايدة باستمرار، إضافة إلى التعاسة والكوارث"[٢].

على أية حال، لا يقف نقد ماريتان للقرن السادس عشر عند مكيافيللي، بل امتد أيضا إلى أطروحة أخرى بدأت في القرن الثالث عشر، وبلغت أوج ازدهارها في القرن السادس عشر، ولا زالت تمثل توجها أساسيا ودافعا كبيرا لكثير من تيارات الفكر الغربي المعاصر، رغم معارضة البعض لها. وهي أطروحة النزعة الإنسانية Humanism.

ماريتان والنزعة الإنسانية :

يشير نيقولاس بيونين Nicholas Bunnin في قاموس الفلسفة الغربية إلى اقتران مصطلح النزعة الإنسانية بتلك " الحركة الأدبية التي ازدهرت في القرن الثالث عشر، وانطلقت من دراسة النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، وإحياء التراث اليوناني والروماني"[٣]. تكمن قيمة هذه الحركة في أنها قدمت نموذجا مغايرا عن النموذج الذي كان سائدا في العصور الوسطى، والمتمثل في دراسة علوم الإلهيات والأدبيات الدينية. وهي بهذا قد ساهمت في تغيير محور اهتمام الدراسات، إذ توجهت نحو الإنسان أكثر من توجهها نحو الله.

ويضيف جون س. لويك John C. Luik في موسوعة الفلسفة مجموعة من الأبعاد الأخرى التي تجعل من النزعة الإنسانية مشروعا تحرريا وثوريا على كافة الأصعدة، إذ يرى أنها قامت على الإيمان بما يلي[٤]:

- بدور العقل والشك والمنهج العلمي باعتبارها الوسائل المناسبة لتأسيس المجتمع البشري.
- بمقولة الذات الإنسانية واستقلالها الأنطولوجي والمعرفي.

---

(1) Maurizio Viroli, *Machiavelli: Founder of Modern Political and Social Thought,* Oxford, Oxford University Press, 1998, p: 5,6
(2) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit*
(3) Nicolas Bunnin, Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy.* Oxford, Blakwell, 2004, P:313
(4) John C. Luik, *Humanism,* in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p:3672

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- رفض فكرة أن يكون للعناية الإلهية دورا في تشكيل الوجـود البـشري، فالحيـاة الإنسانية والمجتمع يتأسسان وفقا لقواعد العقل وحده.
- بقدرة العقل على تحرير الأفراد من الأنظمة المستبدة، فالعقل لا يتوصل إلى الحقيقة فقط، بل أيضا إلى العدالة والمساواة.

وحتى لا يتم اقتران النزعة الإنسانية بالنزعات الإلحادية ينبهنا تيد هونـدريك Ted Honderich إلى أن استقلال الإنساني عن الإلهي في عصر النهضة لم يكن يحمـل أيـة دلالة سلبية من الناحية الدينية، فالنزعة الإنسانية لم تقم في جوهرها على الرفض المطلـق لله، أو إقصائه عن المشهد الإنساني برمته، بل كان غرضها هو تـسليط الـضوء علـى الإنسان، وإفساح المجال أمامه لاكتشاف الكون عن طريق البحث والمعرفة العلمية، ولذلك " فقد بقي الله كخالق هو السلطة الأسمى، وبقي الكون محكوما بواسطة القـوانين العامـة التي هي من صنع الله " [١].

لكن في الوقت الذي يحتفي فيه لويك وهوندريك بالارتقاء بمكانة الإنسان في عصر النهضة، وينفيان عنه تهمة الإلحاد، ينسب اليه ماريتان في المقابل الكثير من التهم وأولهـا تهمة الإلحاد، إذ يقول :" إن التجلي الأكبر للنزعة الإنسانية هو الإلحاد "[٢]. يعود رفـض ماريتان للنزعة الإنسانية المرتكزة على الإنسان وحده إلى اعتقاده بأنها فـصلت الإنـسان فصلا تاما عن كل ما هو مقدس وديني، ونسبت إليه وحده كل فاعلية، ونست فضل النعمة الإلهية عليه، ورسخت للاعتقاد بأنه مكتف بذاته ولا شيء يتجاوزه أو يسمو عليه، وهو ما اعتبره ماريتان إزاحة لله من الطريق الإنساني. في حين يرجع ماريتان مسيرة تقدم العقـل والمجتمع والتاريخ إلى فضل العناية الإلهية، وهي الفكرة التي أهملتها النزعـة الإنـسانية فآلت إلى التردي والانحطاط. يقول ماريتان في هذا الصدد :" تكمن رذيلة النزعة الإنسانية في أنها ارتكزت على الإنسان وحده، كشيء مغلق على ذاته يرفض مساعدة أي شيء من الخارج"[٣]. لم يرد ماريتان يوما التقليل من شأن الإنسان أو إنكار فاعليتـه علـى كافـة المستويات، لكن ما أراده هو ربط الإنساني بالإلهي مرة أخرى، متصورا أن هـذا الـربط سوف يجعل الإنسان أكثر خيرية وسعادة، لأن إيمان الإنسان بفعل الله ومعونته في التاريخ

(1) Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 1995, p:376
(2) jacques Maritain, *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom,* op.cit., p: 34
(3) Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics,* Translated by: Mortimer J. Adler, Chicago, University of Chicago Press, 1938, p: 3

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

سيجعله يتوجه صوبه، ويشيد مؤسساته وأنظمته وفقا للمعايير الإلهية، وهو ما اعتبره ماريتان في صالح الإنسانية.

لكننا نعتقد، على عكس ما يعتقد ماريتان، باستقلالية الذات الإنسانية الفاعلة، وقدرتها على إحداث تغيرات في شتى المجالات، وبأنها لا تعمل تحت إرشاد أو وصاية من العناية الإلهية أو من رجال الدين. فلا يجب تقليص دور الإنسان لكي يتماشى مع التصورات المسيحية عنه، وكذلك لا يجوز أن نرفض، كما رفض ماريتان، التصورات العلمية، أو السياسية، أو الاقتصادية، والاجتماعية لمجرد أنها مخالفة للتصورات الدينية، لأن هذا كان سببا للتردي والانحطاط الحقيقي لمدة تقرب من عشرة قرون في العصور الوسطي. والتاريخ خير شاهد على هذا، فعندما قال جيوردانو برونو بآراء معارضة للكنيسة فقد قامت بحرقه، وتمت محاكمة جاليليو وحرق مؤلفاته بعد نجاته من الإعدام. فكل الفظائع التي ارتكبتها محاكم التفتيش كانت باسم الدفاع عن الإيمان الديني الصحيح الذي كانت ترعاه في ذلك العصر العناية الإلهية!!

لكن لم يقتصر نقد ماريتان للقرن السادس عشر على مكيافيللي وعلى مفهوم النزعة الإنسانية فحسب، بل أمتد ليشمل أيضا حركة الإصلاح الديني التي اعتبرها ماريتان أكثر خطورة على الإنسان، لأنها عززت من شعوره بالثقة والاعتماد على نفسه فقط، عندما تركته وحيدا في مواجهة مصيره وعالمه.

ماريتان والإصلاح الديني:

يُنظر إلى حركة الإصلاح الديني على أنها من أهم حركات التحرر في تاريخ البشرية، فبفضلها تمت الإطاحة بسلطة رجال الدين المستبدة، وتحرر الإنسان من هذه السلطة، وهو ما ترتب عليه تقويض فكرة الوساطة (الشفيع) بين الإنسان والله، والتي استغلها رجال الدين في جمع ثروات طائلة تحت اسم صكوك الغفران، وكذلك لم تعد مسألة خلاص الإنسان مخولة للسلطات الدينية، بل أصبحت في يد الإنسان نفسه. فبفضل ترجمة لوثر للإنجيل لم تعد المعرفة الدينية حكرا على رجال الدين، بل أصبح من حق كل إنسان أن يقرأ الإنجيل بالطريقة التي تروق له، ويفهمه دون وصاية من أحد على عقله، وهو ما عزز من ثقة الإنسان بنفسه وحريته في العبادة.

ويبرز تيموثي ف. لول Timothy F.lull فضل لوثر في الإعلاء من شأن النزعة الإنسانية قائلا :" ضد هؤلاء الذين يقللون من قيمة الاستقلال الإنساني، والمقتنعون بأن رجال الكنيسة يعرفون الأفضل دائما بالنسبة للبشر، يعد لوثر مؤيدا قويا للحرية المسيحية،

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وضد أي اختزال لهذه الحرية في فئة بعينها"[١]. لكن في الوقت الذي يعلى فيه لـــول مـــن نزوع لوثر الثائر على السلطات الدينية، يقلل ماريتان من قيمة هذا النـــزوع، إذ يـــرى أن خطورة الإصلاح الديني تكمن في تمجيده لاستقلال الإنسان عن السلطات الروحية التـــي يبجلها هو أيما تبجيل، ويعزو إليها طابع القداسة في كثير من الأحيان، فرجال الدين لـــدى ماريتان هم محققو الكمال الديني والدنيوي، وهو ما يؤكده عندما يقول :" يتحقق الخير العام بفضل الاتحاد مع رجال الدين القديسين "[٢]. ولا يعد الموقف النقدي من رجال الدين هـــو سبب عدائه الوحيد للإصلاح الديني، بل يضيف إلى ذلك موقف البروتستانتية من مـــسألة الخلاص الإنساني. إذ تقوم البروتستانتية في جوهرها على فكرة أن الخلاص هـــو فعـــل إلهي محض لا علاقة له بالإنسان، وهو ما يتضح من نص لوثر الـــذي يقـــول فيـــه " إن مسألة خلاصي من اختيار الله، فليس لي فيها أي دور، فلقد وعدني الله أن يخلصني لـــيس بفضل أفعالي، بل بفضل نعمته ورحمته "[٣]. وهو ما ترتب عليـــه، مـــن وجهـــة نظـــر ماريتان، تمزق أواصر الصلة بين الإنسان المتروك لنفسه وبين العناية الإلهية. فالإنـــسان وفقا للتصور البروتستانتي " قد فسد بسبب الخطيئة الأولى، وما زال فاسدا حتى في وجود النعمة الإلهية "[٤]. لكن يرفض ماريتان هذه الفكرة البروتستانتية المتشائمة عن الطبيعـــة الإنسانية التي فسدت بسبب الخطيئة الأولى، لأنها تغفل مصالحة الله مـــع هـــذه الطبيعـــة الفاسدة في فداء المسيح له، وهي العقيدة المعروفة في الكاثوليكية باسم الفداء والصلب.

وفي مقابل هذه التصورات البروتستانتية عن الإنسان يسعى ماريتان دائما إلى إعادة إحياء التصور الكاثوليكي الذي كان سائدا عن إنسان العصر الوسيط. معتقـــدا أن إنـــسان العصر الوسيط وحده هو الذي تحققت فيه المصالحة بين الإنساني والإلهي، أو بتعبير آخر المصالحة بين الطبيعة والنعمة. وقد أبرز ماريتان فضل مسيحية العصر الوسيط في هـــذا قائلا :" جسدت المسيحية الكاثوليكية في العصر الوسيط نزعة إنسانية حقيقية، تبلورت في رؤيتها بأن الإنسان يمتلك مبادرة حرة في كل أفعاله الخيرة، لكنها مبادرة ثانيـــة وليـــست أولى. الله وحده هو صاحب المبادرة الأولى، وكل أفعالنا الخيرة تنبـــع مـــن الله باعتبـــاره العلة الأولي، ومن الإنسان باعتباره العلة الثانية"[٥]. إن ما يشدد عليه ماريتان هنـــا هـــو

(1) Timothy F. lull (ed), *Martin Luther's Theological Writings*. Minneapolis, Fortress Press, p:5
(2) Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, op.cit., p:225
(3) Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Edited by: Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, p: 220
(4) jacques Maritain, *Intergral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 17
(5) ibid., p: 19

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عجز الطبيعة الإنسانية عن تحقيق الخير بمفردها وبدون المعونة الإلهية، فالإنسان المتروك لنفسه آثم وشرير، لكنه يتغير بفضل عمل النعمة الإلهية فيه، وإستجابته هو لعمل هذه النعمة. وبالتالي، يكمن الفرق بين اللاهوت البروتستانتي والكاثوليكي، حسبما يرى ماريتان، موقفهما من مسألة الخلاص وفي رؤيتهما للطبيعة الإنسانية، فهي فاسدة بالنسبة للاهوت البروتستانتي ولا زالت تتسم بالفساد. أما بالنسبة للاهوت الكاثوليكي فهي كانت خيرة، ثم فسدت بفعل معصية آدم، ثم أصبحت خيرة مرة أخري بفضل الفداء والنعمة. ومن يعزو لها أي خيرية بعيدا عن النعمة الإلهية فهو، من وجهة نظر ماريتان الكاثوليكية، آثم، لأنه ينكر بذلك الحاجة إلى وجود المسيح. لأنه إذا كانت الطبيعة الإنسانية خيرة بطبعها، فما الحاجة إذن إلى وجود المسيح الفادي والمخلص؟

تصورات ماريتان هذه عن الطبيعة والنعمة ترجع إلى تأثره الشديد بآراء القديس أوغسطين الذي وضح العلاقة الجدلية بينهما في كتاب له بنفس الاسم **الطبيعة البشرية وعمل النعمة** بين فيه أن " الطبيعة البشرية لا تستطيع بدون المسيح الذي ظهر في الجسد أن تكمل في البر (...) فبدون نعمة المسيح لا يخلص طفل ولا أشيب بأي حال من الأحوال"[1]. فما يؤكده القديس أوغسطين أيضا أن الخلاص الإنساني عمل إلهي محض، فالنعمة الإلهية يهبها الله للبشر دون أي استحقاق منهم، فهي، كما ذكرنا، هبة إلهية لا علاقة لها بالإنسان.

وهكذا نرى، رغم التعارض الذي يظهره ماريتان بين الكاثوليكية والبروتستانتية، عدم وجود اختلاف بين آراء أوغسطين ولوثر في رؤيتهما للخلاص، فالخلاص لدى كل منهما فعل إلهي محض لا دخل للإنسان به، فالله هو من يهب المختارين لهذه النعمة. وبالتالي، فالفكرة التي ينتقدها ماريتان لدى لوثر، والخاصة بأنه ليس للإنسان دور في تحقيق خلاصه تنسحب على آراء أوغسطين أيضا. إدراك ماريتان لهذا هو ما جعله يقلل من حدة هذه الفكرة عندما أكد على أن للإنسان دورا ثانويا في تحقيق خلاصه. لكن رغم ذلك يبقى لرجال الدين والقديسين في الكاثوليكية دور بارز في الوساطة بين الإنسان والله على عكس البروتستانتية. وهو ما اعتبره ماريتان سببا من الأسباب الرئيسة لسيادة النزعة الإنسانية الحقيقية.

(1) أوغسطين، **الطبيعة البشرية وعمل النعمة**، ترجمة / الأنبا إيساك، الإسكندرية، مكتبة سبورتنج، ١٩٩٧، صـ ١٠، ١٢

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكن ما ينبغي أن نؤكد عليه، بالتعارض مع ماريتان، هو أنه لم يكن هناك أي ملمح من ملامح النزعة الإنسانية التي تؤمن بالإنسان وحريته في العصر الوسيط. لقد كان إنسان هذا العصر مجرد منفذ أمين لمخططات العناية الإلهية التي يعلن عنها الله من خلال رجال الدين. فإذا ما تطرقنا إلى الأوضاع الاقتصادية، على سبيل المثال، سنرى كيف كان مجتمع العصر الوسيط مرادفا لحالة العبودية التي لم تعط للإنسان الحق حتى في اختيار عمله، فكل شيء كان مفروضا عليه من أعلى، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الألماني إريك فروم قائلا :" إن سمة العصر الوسيط هو الغياب التام للحرية، فقد كان كل إنسان مقيدا بدوره في النظام الاجتماعي، ولم يكن لديه الفرصة لأن ينتقل من طبقة إلى أخرى"(١). فكل شيء كان محددا سلفا ولا يجوز التذمر عليه، لأنه سيكون تذمرا ضد المشيئة الإلهية. وهو ما أكده أيضا الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه **فلسفة العصور الوسطى** عندما قال:" كان العقل الإنساني مستعبدا لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير (...) وكانت المعرفة تستهدف هدفا واحدا هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كله، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة والاستفادة منها، وإنما تُطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية"(٢). يلخص الدكتور بدوي في نصه هذا مجمل الحالة الفكرية السائدة في العصر الوسيط، والمتمثلة في شعار: المعرفة للخلاص.

لكنني أعتقد – في ظن يكاد يقترب من اليقين – إن ماريتان نفسه كان مدركا لهذا النزوع غير الإنساني في العصر الوسيط، لكنه لم يعلنه، ربما لكي لا يقلل من شأن التصورات الكاثوليكية المتمثلة لدى أعظم فلاسفتها : أوغسطين والإكويني، أو ربما لموافقته وتأييده لقرارات البابا والكنيسة، حيث " أصدر ليون الثالث عشر سنة ١٨٧٧ منشورا جعل فيه الفلسفة التوماوية هي الفلسفة الرسمية للمسيحيين، وقد مثل هذا التيار في فرنسا جاك ماريتان وجيلسون"(٣). وقد تبنى ماريتان هذا المنشور فيما بعد، ورأى أن الفلسفة التوماوية هي الوحيدة القادرة على إنقاذنا من أخطاء العصر الحديث.

إدراك ماريتان لإلغاء اللاهوت الأوغسطيني لدور الإنسان في نيل خلاصه هو ما دفعه إلى إدخال بعض التعديلات عليه، ليرد للإنسان جزءا من الاعتبار في نيل خلاصه، وهو عكس التصور الذي كان سائدا في العصر الوسيط. فالإنسان، لدي ماريتان، لم يعد مجرد متلق سلبي لعمل النعمة الإلهية، كما اعتقد أوغسطين، بل أصبح مشاركا في اكتمال

---

(1) Erick Fromm, *Escape from Freedom*, New York, Rinehart& Company, 1941, p: 41
(2) عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩، صـ ز
(3) المرجع السابق، صـ ٤٥

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

حركة النعمة، وتفعيلها في حياته الخاصة والعامة، وإن كان ذلك يعود إلى الفضل الإلهي أيضا، فالإنسان، لدى ماريتان، يحتل دائما المكانة الثانية والثانوية بعد الله، يقول ماريتان: "إن الديناميكية الروحية الفاعلة في الحياة الإنسانية تتضمن حركتين: حركة الهبوط، الحركة التي يهبط بواسطتها الكمال الإلهي الذي هو المصدر الأول للوجود إلى الواقع الإنساني لكي يتخلله ويحيه، حيث يغرس الله في كل مخلوق الخيرية والقابلية للحب والوجود. وبعد ذلك هناك حركة الصعود التي هي استجابة الإنسان، والتي بواسطتها تأخذ الموجودات الإنسانية المبادرة الثانية، والتي من خلالها تكثف طاقتها للتوجه نحو الله. لكننا يجب أن ندرك أن المبادرة الأولي هي الأكثر أهمية "[١]. يشير ماريتان هنا إلى أن النعمة والطبيعة، أو جدلية الله والإنسان، هي حركة ثنائية يشترك فيها الطرفان معا، فإذا ما استجاب الطرف الثاني للأول تحقق الخير والكمال، ونال الإنسان خلاصه. وفي حالة عدم الاستجابة يحدث الشر، ويكون الإنسان وحده مسئولا عنه لأنه رفض المبادرة الإلهية للخير.

وينطلق ماريتان من فكرة التعاون والتكامل بين المبادرتين: الإلهية والإنسانية، ليؤسس نزعة إنسانية جديدة تقوم على أنقاض النزعة الإنسانية الكلاسيكية، التي لم يرى فيها شيئا سوى قمحًا فاسدًا، وعيشًا متعفنًا، وسببا رئيسا من أسباب بؤس وشقاء الإنسانية. عداء ماريتان للنزعة الإنسانية المرتكزة على الإنسان وحده هو ما دفعه لأن يكرس كل كتاباته لمحاربتها، لتحرير البشرية والحضارة من شرورها. يقول ماريتان :" إن المهمة التي تفرض نفسها الآن هي إنقاذ الحقائق الإنسانية التي تم تشويهها لمدة أربعة قرون من قبل أنصار النزعة الإنسانية الكلاسيكية (...) إنها مسألة الانتقال إلى حقبة جديدة للحضارة"[٢].

ويطلق ماريتان على نزعته الإنسانية الجديدة اسم النزعة الإنسانية التكاملية، أو النزعة الإنسانية المسيحية، وهي عنده لا تقوم على مركزية الإنسان، بل على مركزية الله theocentrism " فالنزعة الإنسانية الحقيقية هي المرتكزة على الله. وهي تقوم على فكرة أن الله هو المركز الذي يجب أن ينجذب نحوه الإنسان، وتقوم أيضا على احترام الكرامة الإنسانية وتفعيل العدالة، إنها موجهه إلى تحقيق مبادئ الإنجيل في الحياة الدنيوية "[٣]. نستنتج من نص ماريتان السابق ما يلي :

---

(1) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit*
(2)jacques Maritain, *Intergral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 71
(3) ibid., p:7

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- إنه لا تعارض لديه بين النزعة الإنسانية والمسيحية
- إن تطبيق مبادئ الإنجيل في العالم الدنيوي كفيل بأن يضمن للإنسان تحقيق حريته وكرامته، لأنه المخلوق الوحيد على صورة الله ومثاله.
- وبالتالي سيكون الكتاب المقدس هو الطريق الوحيد الذي يجب أتباعه لتأسيس الحضارة المسيحية الخالية تماما من كل شرور الحضارة الحديثة.
- وبناء على ما سبق سوف تتأسس مدينة الله على الأرض.

لكن لم تتحقق هذه الأماني بالنسبة لماريتان في العصر الحديث، لأن العصر الحديث قد فصل بين اللاهوت وسائر العلوم، ويحمل ماريتان ديكارت مسئولية هذا الفصل رافضا إياه، محاولا رد الاعتبار مرة أخرى للاهوت عندما طالب بتربعه على عرش العلوم جميعها.

ماريتان وديكارت:

يقول هيجل لفيكتور كوزان واصفا عظمة الفلسفة الديكارتية :" لقد عملت أمتكم للفلسفة عملا جليلا حين أعطتها ديكارت"[١]. ويتحدث جون كوتنجهام عن أثر فلسفة ديكارت في الفكر الحديث قائلا :" إن ديكارت واحد من الفلاسفة الذين غيرت أفكارهم توجهات البشرية"[٢]. يشير كل من هيجل وكوتنجهام إلى أهمية الفلسفة الديكارتية رغم اتفاقهما أو اختلافهما معها، فلقد استكمل ديكارت ما بدأه أنصار النزعة الإنسانية من تعزيز لثقة الإنسان بنفسه عندما أسس كل فلسفته على الأنا، وجعل من الذات المفكرة الضامن الأساسي لوجود الله والعالم، مخالفا بذلك كل التصورات التي كانت سائدة في العصر الوسيط، والتي كانت تبدأ من العالم لتستدل منه على وجود الله.

لقد أحدث ديكارت نقلة نوعية في تاريخ الفكر الفلسفي عندما جعل الأنا المفكرة هي المركز الذي تدور حوله كل الأشياء، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يحظى بوجود النفس العاقلة المفكرة، وكل ما عداه يخضع لقانون المادة : الامتداد. فما يجب على الفلسفة وسائر العلوم الأخرى أن تفعله هي أن توجه أنظارها إلى الإنسان وسبل رفاهيته وسعادته، وهكذا فقد سحبت الديكارتية البساط رويدا رويدا من تحت أقدام العالم المتجاوز للدنيوي، وهو ما سنراه في رؤية ديكارت للعالم والفيزياء.

---

(1) عثمان أمين، **ديكارت**، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٧٦، صـ ٢٣

(2) John Gottingham (ed), *Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p:1

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكن في الوقت الذي يعلي فيه البعض من قيمة الفلسفة الديكارتية، يقلل ماريتان من شأنها، ويحملها مسئولية انحلال وتفسخ العصر الحديث، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يصفها بالخطيئة الكبرى التي تولدت عنها كل الخطايا والأخطاء المعاصرة، وهو ما عبر عنه قائلا :" إن الديكارتية هي الخطيئة الفرنسية الكبرى في التاريخ الحديث"(١).

إذ يصف ماريتان الفلسفة الديكارتية بمجموعة من السمات السلبية، أولها أنها فلسفة منحولة وليست فيها أي جدة أو ابتكار. فالفكر الديكارتي، من وجهة نظره، يعمل على مادة تقليدية، وليست لديه البداية الجديدة الخاصة به. ويشير إلى هذا قائلا :" لا يوجد في العالم العقلي شيء مثل الجيل العفوي أو التلقائي، فأفول واحد يكون مصحوبا بميلاد الآخر، وهذا ما ينطبق على العلاقة بين ديكارت وأسلافه"(٢). يشير ماريتان في نصه هذا إلى أن ديكارت لم يأت بجديد، فالمشكلات الفلسفية نفسها التي تعرض لها مثل: الإنسان والعالم والله، هي المشكلات نفسها التي كانت مطروحة على بعض فلاسفة العصور الوسطي، بل قدم هؤلاء، حسبما يرى ماريتان، فلسفة أكثر اتساقا ومعقولية، من تلك التي قدمها ديكارت في تناوله لهذه المشكلات.

في الحقيقة تثير علاقة ديكارت بأسلافه الكثير من التساؤلات، ولقد كانت تصريحات ديكارت نفسه سببا من أسباب هذه الحيرة، وخاصة أنه يصرح في كل كتاباته أن فلسفته لا تتعارض مع الإيمان المسيحي التقليدي في شيء، وأن الله هو الضامن لكل حقيقة، وحتى الحقائق الرياضية التي لا يتطرق إليها الشك. إضافة إلى أن معظم مراسلاته وكتاباته كانت تتم بينه وبين بعض أباء الكنيسة، وهو ما حدا بالبعض إلى اعتبار أن فلسفته تمثل امتداد صريحا لفلسفة العصور للوسطى. وقد أشار إتيين جلسون إلى هذه الصلة الموصولة بين ديكارت وأسلافه قائلا :" علينا أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أوغسطين، بل وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة (...) وربما يكفي أن نشير إلى أن المذهب الديكارتي بأسره يقوم على فكرة إله قادر على كل شيء، خلق جميع الحقائق الأبدية (...) وهذا يعني أن ديكارت اعتمد على التراث المسيحي وعلى تراث الكتاب المقدس"(٣). ما يريد أن يقوله جيلسون هنا هو وجود خيط موصول بين فلسفة العصور الوسطى والحداثة الديكارتية، وكأنه يريد أن ينسب

(1) Jacques Maritain, *The Dreams of Descartes*, Translated by: Mabelle L. Andison, New York, Philosophical Library, 1944, p: 181
(2) ibid., p: 34
(3) إتيين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق / إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، صـ٣٦

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفضل في ظهور الفلسفة الحديثة إلى الإرهاصات التي قدمها فلاسفة العصر الوسيط، والتي لولاها ما رأى العصر الحديث النور.

لكن قراءة ماريتان وجلسون المتعلقة بتأثر ديكارت الكبير جدا بفلسفة العصور الوسطى ووجود انعكاسات لها في فلسفته، لدرجة اتهامهما له بالتقليد واللا تجديد، لا تلغي وجود قراءات أخري تؤكد على أن فلسفة ديكارت برمتها قد قامت على القطيعة مع تراث العصور الوسطى ورفضه لها. إذ يرى روجر أريو Roger Ariew في فلسفة ديكارت "رد الفعل الصريح ضد الفلسفة المدرسية التي كانت مسيطرة على المناخ العقلي في أوروبا حتى بدايات القرن السابع عشر"[١]. وبالطبع لا يمكن الانقطاع عن الفلسفة المدرسية دون القطيعة مع الفلسفة الأرسطية.

بالفعل، لقد كان ديكارت مدركا منذ البداية أن تقدم الفلسفة والعلوم لن يتم إلا بتقويض الوثن الأرسطي الذي طالت عبادته في العصر الوسيط، ولقد أخذ ديكارت على عاتقه تحقيق هذه المهمة، إذ أعلن في كتابه **مقال في المنهج** عن عدم جدوى متابعة العلم والفلسفة الأرسطيين قائلا :" إني لواثق أن أكثر متابعي أرسطو حماسا الآن يرون أنفسهم سعداء لو أن لهم من العلم بالطبيعة ما كان له، حتى بشرط ألا يتجاوزوا قدرا من علمه. إنهم مثل اللبلاب الذي ليس مستعدا لأن يرتفع إلى ما فوق الأشجار التي تسنده. بل وكثيرا ما يهبط بعد أن يبلغ ذروتها. ويبدو لي أن هؤلاء يهبطون، أي أنهم يرون أنفسهم أقل علما"[٢]. ما يشدد عليه ديكارت هنا هو أن أقصى طموح لفلاسفة العصر الوسيط لم يكن في محاولة تجاوز الفلسفة الأرسطية القديمة إلى آفاق فلسفية أوسع، بل في محاولة اللحاق بهذا المثال المعرفي الأسمى الذي لن تضاهي معرفته أي معرفة أخري مهما كانت. لكن تكمن قيمة ديكارت الحقيقية، حسبما نرى، في أنه قد استطاع أن يحرر الفلسفة في القرن السابع عشر من سلطة أرسطو وفلسفته الطبيعية، ليفتح المجال أمام التصورات العلمية الجديدة في هذا القرن، وما تلاه من قرون.

لكن لما كان ماريتان واعيا بمدي وثاقة الصلة بين أرسطو وفلاسفة العصر الوسيط عامة، وبينه وبين الإكويني خاصة، فأدرك أن أي تهديد للفلسفة الأرسطية سيكون له نتائج ضارة على فلسفة الأكويني، التي يؤيدها كلها ويحذو حذوها، لذا كان لزاما عليه الدفاع

---

(1) John Cottingham (ed), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p: 58

(2) رينه ديكارت، **مقال عن المنهج: لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة وتقديم / محمود محمد الخضيري، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر، ١٩٣٠، صـ٢٨

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عن أرسطو، لأنه حائط الصد الأول والمنيع للدفاع عن فلسفة العصر الوسيط، وفلسفة الإكويني. ولهذا السبب يحذرنا ماريتان دائما من مغبة وخطورة هذه المؤامرة الديكارتية التي حملت على أرسطو قائلا :" لقد كان كل طموح ديكارت هو أن يستأصل أرسطو ويحل محله، فلم يكن يرى فيه سوى دجالا. رؤيته هذه لأرسطو قد ترتب عليها سعيه لأن يقوض كل اللاهوت المدرسي الذي تبنى فلسفته، وطالب بمحوه قبل أي شيء"(١). إدراك ماريتان لقيمة أرسطو بالنسبة للفلسفة المسيحية في العصر الوسيط هو ما دعاه إلى استكمال مهمته النقدية على شتى جوانب الفلسفة الديكارتية التي قوضت الفكر الأرسطي، وبخاصة تصورات ديكارت عن الميتافيزيقا، واللاهوت، والفيزياء، فهي التصورات التي قدمها ديكارت عوضا عن التصورات الأرسطية. لقد كان هم ماريتان الدائم هو أن يرد الاعتبار مرة أخرى للفكر الأرسطي والوسيط في مقابل الفكر الحديث.

لقد اقترنت الفلسفة في القرن السابع عشر لدى ديكارت ونظيره الإنجليزي فرنسيس بيكون بالإعلاء من شأن العمل في مقابل الفلسفات التأملية، فقد رأى هؤلاء الفلاسفة أنه يجب أن يكون للفلسفة مردود عملي في الواقع يتجلى في صورة إنجازات مادية ملموسة تفيد الإنسان وتحقق سعادته ورفاهيته، هذه الدعوة للعمل هي ما عبر عنها ديكارت قائلا :" بدلا من الفلسفة النظرية التي تُعلم في المدارس، فإنه يمكن أن نجد عوضا عنها الفلسفة العملية، (...) وبذلك نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة، وهذا جدير بأن يُرغب فيه لابتداع ما لا يحصى من المصنوعات التي تجعل المرء ينعم بدون جهد وبكل ما فيها من أسباب الرفة، بل ولأجل حفظ الصحة أيضا"(٢). إن محاولة توجيه الفلسفة والعلم لخدمة الواقع الإنساني كان يمثل دافعا كبيرا وراء تطوير المناهج التي أدت إلى تطور العلوم في هذا القرن. وهذا ما وجدناه جليا في قواعد المنهج الديكارتي، والأورجانون الجديد لبيكون، ورسالة في إصلاح الذهن لسبينوزا. والشيء المشترك بين هؤلاء الفلاسفة هو إدراكهم أن التقدم لن يحدث إلا من خلال العلوم العملية التي لا تتأمل الطبيعة، بل تسعى لاكتشاف قوانينها من أجل تسخيرها لخدمة الإنسان.

لكن في الوقت الذي أعلى فيه فلاسفة القرن السابع عشر من قيمة الفلسفة العملية، يقلل ماريتان من شأنها، ويعلي في المقابل من شأن الفلسفات التأملية مرة أخرى، وذلك لأنه يرى فيها الوسيلة المثلى التي تقربنا من إدراك العالم المتجاوز للطبيعي. فالحقيقة هي

---

(1) Jacques Maritain, *The Dreams of Descartes*, op. cit., p: 83, 90

(2) رينه ديكارت، **مقال عن المنهج: لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٢٥

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أن معرفة العالم الطبيعي بغرض تقدم البشرية ما كان ليشغل اهتمام ماريتان، بقدر ما يشغله كل ما هو متجاوز للطبيعي، إذ يقول : "إن الأنشطة التأملية هي الأسمى، إنها تربط الإنسان بالأشياء الإلهية (...) ولهذا فخير وغاية العقل التأملي أسمى من خير وغاية العقل العملي. وأسمى من كل خير عام مهما كان، لأن العقل التأملي يوجه نفسه تجاه الغبطة الكاملة"[١]. هذه الفكرة التي يطرحها ماريتان عن سمو الأعمال التأملية هي ما طرحها الإكويني في كتابه **الخلاصة اللاهوتية**، وبالتحديد في معرض حديثه عن التعليم المقدس وسائر العلوم، والتي تبني فيها أيضا التفرقة بين العلوم العملية والنظرية، لينتهي إلى سمو حياة التأمل والنظر، لأنها أشرف في الدرجة المعرفية لكونها موجهه نحو إدراك الإلهي الذي هو غاية في حد ذاته، ويقول الإكويني في هذا الصدد" هذا العلم – العلم الإلهي – يفضل سائر العلوم النظرية (...) لأن العلوم العملية فأشرفها ما ليس وراءه غاية أخرى يتجه إليها"[٢]. وهكذا نلاحظ مدى التطابق بين أراء ماريتان والإكويني فيما يتعلق بتفرقتهما بين العلمين: العملي والنظري.

لكننا لا ينبغي أن نتسرع وننسب إلى ماريتان صيغة من صيغ الرفض المطلق للعلوم العملية، فهو وإن كان يضعها في مرتبة أدنى من العلوم التأملية، فهذا لأنه يريد للعلم أن يعمل تحت إرشاد اللاهوت والحكمة الإلهية، حتى لا ينحرف عن غاياته الإنسانية الحقيقية التي تتحدد، حسبما يرى، وفقا لتعاليم الكتاب المقدس ورجال الدين. فاستقلال العلم، لدى ماريتان، قد ترتب عليه نتائج سلبية. ويحمل ماريتان ديكارت مسئولية انفصال العلم عن الحكمة اللاهوتية وما ترتب على ذلك من آثار، فيقول: "بفضل نجاح الثورة الديكارتية تفوق العلم على الحكمة، وخضع العالم الإنساني للثروة المخلوقة باعتبارها الغاية النهائية، وتحول القلب الإنساني إلى الرغبة والاشتهاء والاستحواذ على الأشياء بواسطة التحكم العقلي والمادي"[٣]. يشير ماريتان في نصه هذا إلى أن انفصال العلم عن الحكمة قد ترتب عليه سيادة الأبعاد اللا أخلاقية الناجمة عن التقدم العلمي والتقني في العصر الحديث، والتي بسببها تحول الإنسان إلى موجود همه الأكبر هو تحقيق الثروات المادية فقط، ونسى أنه موجود روحي وأخلاقي هدفه بلوغ خلاصه.

---

(1) Jacques Maritain, " The Person and The Common Good " in *The Review of Politics*, pp: 419-455

(2) توما الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول**، ترجمة / بولس عياد، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٨٨١، ص١٦

(3) Jacques Maritain, *Science and Wisdom*, London, Geoffrey Bles, 1954, p: 30

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكننا وإن كنا نتفق مع ماريتان في توصيفه هذا لإنسان العصر الحديث، إلا إننا نختلف معه في تحميل المسئولية لديكارت وللتقدم العلمي عن هذا التدهور الأخلاقي. فلم يكن ديكارت يوما مؤيدا أو نصيرا للجشع والطمع، أو لما ينافي الأخلاق، بل كان من المطالبين دائما " بمجاهدة النفس وقمع أهوائها وشهواتها"[١]. فقد كان همه دائما هو تحرر الإنسانية وتحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته. أما عن العلم والتكنولوجيا فهما، حسبما نرى، محايدان في حد ذاتهما، لكن بسبب الاستغلال الإنساني السيئ لهما، تحولا إلى إيديولوجيا تهدف إلى تكريس علاقات الهيمنة والسيطرة بين من يملكونهما ومن يفتقرون إليهما. وسوف يتحولان إلى وسائل إنسانية تحقق غايات البشرية عندما يتخلى القائمون عليهما عن أطماعهم وسوء استخدامهم لهما.

لكن لا تروق مثل هذه الآراء لماريتان الذي يصر على أن ديكارت هو سبب أزمة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، ويمضي ماريتان ليحدد بداية هذه الأزمة الحقيقية في الفكر الديكارتي نفسه، فيجد أنها تمثلت في اللحظة التي فصل فيها ديكارت اللاهوت والإيمان عن الفلسفة والعلم.

يقول ديكارت في مستهل كتابه **تأملات في الفلسفة الأولي** الذي يهديه لعمداء وعلماء كلية أصول الدين المقدسة :" لقد كان رأيي دائما أن مسألتي الله والنفس من أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة فلسفية خيرا من أن تبرهن بأدلة اللاهوت. ذلك وأنه إن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلها، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، لكن لا يبدو لي في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل، إن لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل"[٢]. يتحدد هدف ديكارت في هذا النص بأنه ينوي تقديم أدلة عقلية، وبراهين فلسفية على وجود الله وخلود النفس للرد على الشكاك والملاحدة الذين يرفضون قبولهما انطلاقا من مبررات اللاهوتيين التي تتسم في أحيان كثيرة بالشطحات اللاعقلية. فما يريده ديكارت إذن هو تأسيس لاهوت عقلي متميز عن اللاهوت المدرسي لإقناعهم بالمسيحية، فركن إلى العقل باعتباره القاسم المشترك بين الناس جميعا، يقبلون معاييره وأحكامه. وهو ما لا ينطوي، في تصورنا، على أي خروج عن الإيمان الحقيقي. إذ يتماشى، مع مقولة أتعقل كي أؤمن التي لا تمثل خطرا على الإيمان في شيء، بل على العكس تقويه وتثبت دعائمه.

---

(1) عثمان أمين، **ديكارت**، مرجع سبق ذكره، صـ ٢٢٥
(2) ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة وتقديم / عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١، صـ ٣٥

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكن يرفض ماريتان هذا التصور، وما يثير حفيظته من موقف ديكارت من اللاهوت التقليدي أو الوسيط هو اعتقاده بأن ديكارت قد قلل من شأن اللاهوت لصالح الفلسفة، وجعل الفلسفة بمناهجها العقلية أقدر من اللاهوت علي إثبات حقائق الإيمان.

لكن يمثل هذا التصور الديكارتي، من وجهة نظر ماريتان، تهديدا كبيرا على العقيدة المسيحية، إذ يرى ماريتان أن ديكارت قد سعى لتأسيس العلوم الدينية على العقل وحده ووفقا لقواه فقط، وبعيدا عن نور الإيمان واللاهوت. وهو ما ترتب عليه أن " أصبحت الحقيقة منفصلة عن النواحي الروحية التي هبطت عليها من أعالي الروح"[١]. لكن ما يريده ماريتان هو أن يستنير العقل ويهتدي بنور الإيمان. والإيمان الذي يقصده هنا هو الإيمان بما لم تراه عين، وما لم تسمع عنه أذن. فحقائق الإيمان أولية بديهية تسمو على مستوى تفكيرنا العقلي، مما يستعصي البرهنة عليها عقليا وفلسفيا. فالإيمان واللاهوت لدى ماريتان أسبق من العقل والفلسفة في إدراكهما للحقيقة بشتى صورها، وهو ما أكده قائلا :" في الحقيقة تتلقى الفلسفة من الإيمان واللاهوت مساعدة من دونها قال اللاهوتيون إنها لن تكون قادرة على إدراك طبيعتها الحقيقية، وقد تخفق الفلسفة في أن توجد كمعرفة عقلية إن لم تدرك حقائق اللاهوت"[٢]. ولا يقف ماريتان عند هذا الحد، بل يمضي لأبعد من ذلك، حينما يريد أن يرد الاعتبار للاهوت مرة أخرى ويضعه على قمة العلوم جميعها، إذ يقول: "للاهوت نطاق سلطة على العلوم كلها، وإن سلطته يجب أن تمتد إلى موضوعات الإثنولوجيا والسسيولوجيا والسياسة، كما يجب أن تمتد إلى تأويل كل التاريخ الدنيوي"[٣]. اللاهوت، حسبما يراه ماريتان، أسمى من كل العلوم العقلية لأن موضوعه إلهي، ولهذا يجب أن يتسيد عليها وينيرها بنوره الذي بدونه لن تكون شيئا سوى علومًا زائفة.

تكمن المشكلة لدى ماريتان في عدم تمييزه الواضح بين الله وعلوم اللاهوت؛ وهي العلوم التي تدرس الله، والتي هي منتج بشري في المقام الأول والأخير. لقد ساوى ماريتان بينهما من حيث درجة يقينهما، معتقدا بمعصومية اللاهوتيين واللاهوت من الخطأ. لكن هذه الهفوة هي ما تداركها ديكارت في كتابه **مبادئ الفلسفة** حينما ميز بينهما تمييزا واضحا عندما قال : " (...) إن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعادله أي يقين آخر. فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك، وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله. أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل، فليس مما

(1) Jacques Maritain, *Science and Wisdom*, op.cit., p:35
(2) Jacques Maritain, Distinguish to Unite: The Degree Of Knowledge, Translated by: Gerald B. Phelan, New York, Charles Scribner's Sons, 1959, p: 262
(3)Jacques Maritain, *Science and Wisdom*, op.cit., p: 43

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس أكثر من اطمئنانه لما يقتضي به العقل الناضج"[١]. يشير ديكارت في هذا النص إلى أن حقائق الكتاب المقدس لا يعتريها الشك، فهي تتسم بالدقة واليقين، وأن أي تعارض بينها وبين العقل معناه قصور في العملية العقلية الاستدلالية التي يجب أن تذعن في النهاية ليقين الوحي والكتاب المقدس. لكن فيما عدا ذلك يطالبنا ديكارت بإخضاع كل الحقائق لقاعدة الوضوح والبداهة التي تنص على أنه "ألا أعتبر شيئا على أنه يقيني ما لم يتبدى لي في وضوح وتميز أنه كذلك"، ولم يستثن ديكارت من هذه القاعدة شيئا حتى اللاهوت، داعيا بذلك إلى أن نستبدل باللاهوت الديني لاهوتا عقليا فلسفيا.

دعوة ديكارت هذه لتطبيق قاعدة الوضوح والبداهة على اللاهوت هي ما جعلت ماريتان يرفض الديكارتية، إيمانا منه بأن حقائق الإيمان واللاهوت ليست كحقائق الرياضيات، فهي حقائق صوفية تتضمن بعدا وجدانيا غامضا. وبسبب تطبيق هذه القاعدة على اللاهوت، عانى اللاهوت كثيرا في فلسفة ديكارت، وتجرد من كل سماته العلمية التي كانت تُعزى إليه فيما سبق. وهو ما ترتب عليه انفصال الفلسفة عن علم وحكمة اللاهوت انفصالا تاما، فديكارت، حسبما يراه ماريتان، لم ينشد خلاص الإنسان عن طريق الوحي واللاهوت، بل " قصد إلى نيل خلاص البشرية بواسطة العقل وحده"[٢].

لم يقف الخلاف بين ماريتان وديكارت عند الموقف من الفلسفتين : التأملية والعملية، ولا عند الموقف من اللاهوت فحسب، بل امتد ليشمل أيضا الميتافيزيقا والفيزيقا الديكارتية. وتتمثل الميتافيزيقا الديكارتية في اليقين الأول: وجود الأنا المفكر وخلود النفس. وفي اليقين الثاني: وجود الله وصفاته، والذي يعد بدوره الأساس لوجود كل يقين آخر، وبالتحديد في وجود العالم المادي.

يشبه ديكارت في كتابه **المبادئ** الفلسفة بشجرة " جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى هي الطب، والميكانيكا، والأخلاق"[٣]. عندما شرع ديكارت في تأسيس نسقه الفلسفي فقد جعل الميتافيزيقا هي الأساس الذي سيشيد عليه هذا البناء، فهي الأصل أو الجذر الذي ستقوم عليه الفيزيقا. ولم يهتم ديكارت بالفصل بين الميتافيزيقا والفيزيقا من حيث درجة اليقين أو التدرج المعرفي، أو أن إحداهما أسمى من الأخرى، بل أقام بينهما

(1) ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة وتقديم / عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، صـ ١٠٧
(2) Jacques Maritain, *The Dreams of Descartes*, op. cit., p: 178
(3) ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٤

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

حبلا موصولا، فاليقين الميتافيزيقي الذي مصدره الله يتحول مع ديكارت إلى يقين فيزيقي مصدره القوانين المادية التي هي أيضا من صنع الله.

لكن ماريتان المتأثر كثيرا بفكرة هيراركية العلوم عند أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، يرى أن الميتافيزيقا تتسم بالسمو والأفضلية على الفيزيقا، وبالتالي فلا يجب أن تكون علما مساعدا لها، بل يجب أن تكون غاية الفيزيقا هي بلوغ الميتافيزيقا التي تتحدد لديه في الإدراك لما هو متجاوز للطبيعة. ولهذا فليس من المستغرب أن ينتقد ماريتان الموقف الديكارتي من الميتافيزيقا قائلا :" يصر ديكارت على جعل الميتافيزيقا الجزء الأول وليس الأخير، البداية وليست النهاية، القاعدة وليست القمة (...) فديكارت قد اهتم بالميتافيزيقا لصالح الفيزيقا، وإنه وإن كان مهتما بالكمالات الإلهية المقدسة، فهذا لكي يشتق منها القوانين الأولى للمادة، إنه يهبط من الله إلى الأشياء"[١]. إن ما يريده ماريتان هو أن تكون الميتافيزيقا غاية في حد ذاتها وليست وسيلة لبلوغ اليقين الفيزيقي، فهما لديه علمان متمايزان: علم أدني وهو الفيزيقا، وعلم أعلى وهو الميتافيزيقا، والهيراركية المعرفية توجب توجه الأدني نحو الأعلى.

لكن الخطر الأكبر للميتافيزيقا الديكارتية، من وجهة ماريتان، لا يكمن في انفصالها عن العلم فحسب، بل في أنها قد اختزلت الإله المسيحي؛ إله النعمة والمحبة والتضحية والفداء، في التصور الوظيفي له، الذي يجعل منه ضامنا لوجود العالم، والحقيقة، واليقين فقط، لذا يرى ماريتان أن ديكارت قد دمر الميتافيزيقا بتصوراته هذه، وهو ما عبر عنه قائلا: " لقد أعد ديكارت للفساد الأخير للميتافيزيقا، فهدفه هو أن يهجر إله الميتافيزيقا المتجاوز للدنيوي ويبتعد عنه"[٢].

لقد آمن ديكارت، على العكس من ماريتان، بوحدة العلوم، وأنها جميعها مفتاحها واحد، لذا أتت الفيزيقا لديه مرتكزة على الميتافيزيقا، ومكملة لها ومترتبة عليها داخل نسقه الفلسفي، وهذا ما عبر عنه برنارد وليمز Bernard Williams قائلا :" لم يفصل ديكارت الفلسفة يوما عن العلم، بل هو يؤمن أن الفلسفة ينبغي أن تكون في استمرارية دائمة مع العلم"[٣].

(1) Jacques Maritain, *The Dreams of Descartes*, op. cit., p: 91, 93
(2) ibid., p: 96
(3) Bernard Williams, *Descartes : The Project of Pure enquiry*, London, Routledge, 2005, p: 20

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عندما سأل نابليون عالم الرياضيات والفلكي لابلاس عن الله ودوره في تفسير حركة الكون والكواكب، أجاب لابلاس بأن هذا الافتراض لست في حاجة إلى اللجوء إليه. صحيح أن نظريات العلم الحديث لم تعد في حاجة إلى وجود افتراضات وأسس ميتافيزيقية لتبرر صدقها ومشروعية وجودها، بل أصبحت تعتمد في وجودها على مدي قابليتها للتحقيق، وتظل افتراضا قائما إلى أن تأتي نظرية أخرى تكذبها. لكننا رغم ذلك لا نستطيع أن ننكر الدور الذي ساهمت به فيزياء ديكارت المرتكزة على الميتافيزيقا في القرن السابع عشر في تقدم العلوم الطبيعية آنذاك.

ولكي نضع أيدينا على الجديد الذي أضافه ديكارت، فلابد أن نعرف أولا أن تصور العصر الوسيط لمفهوم الطبيعة كان ينظر إليها ولقوانينها على أنها فاعلية إلهية تسير وفقا لقوانين العناية الإلهية، " فالعالم الفيزيقي بنفسه الذي خلقه الله من أجل مجده يتجه بلون من ألوان الحب الأعمى تجاه خالقه، بل إن كل وجود، وكل عملية في أي وجود، تعتمد في كل لحظة على إرادة قادرة على كل شيء، تحافظ عليه"[1]. هذه التصور الوسيط المتوارث من فلسفة أرسطو يقوم في تفسيره للطبيعة على فكرة أن كل ما فيها يتجه ناحية الله في حالة من العشق والشوق. ولهذا فقد تم تفسير الطبيعة ليس وفقا لقوانينها الخاصة، بل وفقا لفكرة الغائية الأرسطية، التي ترى أن كل ما في الطبيعة يعمل وفقا لغاية محددة قدرها لها الله. وهو ما نتج عنه أن بعض الظواهر الطبيعية مثل: الزلازل والبراكين قد تم تفسيرها على أنها عقاب إلهي ضد البشر الآثمين. كذلك ساد اعتقاد أن في الطبيعة نفسًا حية مصدرها إلهي، وهي مصدر التطور والنماء الحادث بداخلها.

لكن أعاقت هذه التصورات تقدم وتطور العلوم الطبيعية آنذاك، وظل الوضع على ما هو عليه، حتى نبهنا ديكارت وبيكون إلى ضرورة استحداث مناهج جديدة لتفسير الطبيعة تفسيرا علميا. فانطلق ديكارت، رغم إيمانه بأن الطبيعة مخلوقة لله، من فكرة أننا لا يمكن أن نتعامل معها إلا وفقا لقانون المادة: الامتداد. فشأنها شأن سائر الأشياء المادية خالية من الروح أو النفس، ولا تخضع إلا للعد، والقسمة، والتجزئة. ولعل اختراع ديكارت للهندسة التحليلية قد أفاد كثيرا في تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا آليا وميكانيكيا، فكل ما في الطبيعة يعمل وفقا لقوانين المادة الحتمية التي لا يمكن أن يحيد عنها، باستثناء الجوهر المفكر وحده، فكل الأجسام آلات وتخضع للقوانين نفسها، وهو ما عبر عنه ديكارت قائلا :" هذا الجسم آلة، لكنها لما كانت مصنوعة بأيدي الله فهي إلى حد يجل عن

(1) إتيين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، مرجع سبق ذكره، صـ ٤٠٤

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المشابهة خير نظاما"[١]. وقد أشار جون لويس إلى أهمية هذه النقلة النوعية التي بدأها ديكارت في القرن السابع عشر في التعامل مع الطبيعة قائلا :" لقد حققت الثنائية الديكارتية غرضا من الناحية التاريخية بإعطائها حرية كاملة للعلم الفيزيائي، في عالم كان ما يزال يصر على الإيمان بالأرواح، والنفوس، والله، والمقاصد الإلهية"[٢]. فالفيزيقا الديكارتية لم تكن تصورا خاطئا عن العالم، كما يظن ماريتان، بل كانت قاعدة صلبة انطلق منها العلم الحديث.

لكن ماريتان بنقده الدائم لديكارت قد رفض هذه النظرة الآلية الميكانيكية للطبيعة، ولا ينبع رفضه لها من إيمانه بأن للطبيعة قيمة في حد ذاتها، أو أن لها نفسًا حية تعمل باستقلالية عن الإنسان ويجب احترامها، بل ينبع من اعتقاده بأنها مخلوقة لله وهو الذي يسير شئونها، وتصوره هذا للطبيعة مطابق للتصور القديم والمسيحي نفسه عنها، ومعارض في الوقت نفسه للتصور العلمي الذي أرسى ديكارت بذوره الأولى، يقول ماريتان: "لقد تعامل ديكارت مع الطبيعة بعنف، وبدد كل شيء يربط الأشياء بالروح، وهذا لكي نصير سادة الطبيعة وملاكها. لكن هذه السيطرة العملية قد أصبحت الهدف النهائي للحضارة، وأدت إلى أعظم الشرور"[٣]. ينوه ماريتان هنا إلى أزمة الحضارة الغربية الناتجة عن تطور التكنيك، وأثره في الإنسان والطبيعة، فالشر الأعظم يكمن لديه في تفوق العلم على الحكمة، والحكمة لديه يختزلها في الحكمة المسيحية الكاثوليكية فقط، وليست في الحكمة الإنسانية.

في الحقيقة لم يكن ماريتان يوما معاديا للتطور التكنولوجي الذي بدأ بفضل تطور النظرة الآلية والميكانيكية للعالم، بل كل ما أراده هو أن يسير هذا التطور تحت إرشاد المبادئ والقيم المسيحية. إذ يقول في هذا الصدد :" التكنيك والآلة أشياء جيدة، لكنهما إن لم يتم التحكم فيهما بحيث يخضعان بالقوة لخير الإنسان، أي، للأخلاق الدينية والزهدية، فإن الحضارة الإنسانية سوف تنهار"[٤].

لم يقتصر نقد ماريتان لديكارت عند حدود نزعته الآلية الميكانيكية بشكل عام، بل امتد ليشمل أيضا منهجه الرياضي الذي قامت عليه هذه النزعة. وتكمن خطورة المنهج

---

(1) رينه ديكارت، **مقال عن المنهج: لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٢٠

(2) جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة / أنور عبد الملك، بيروت، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨٣، صـ ٨٦

(3) Jacques Maritain, *The Dreams of Descartes*, op. cit., p: 177, 178

(4) ibid., p: 183

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الرياضي، حسبما يرى ماريتان، في أنه يتعامل مع الأشياء، بمنطق التكميم والحساب فقط. ويغض الطرف عن ربط الأشياء بعلتها الأولى المقدسة، وهو ما يجعل معرفتنا بها تتسم بالسطحية، ولن نتوصل إلى معرفة حقيقية بماهية هذه الأشياء " فالعلم الديكارتي يهدف إلى تحويل الظواهر القابلة للملاحظة إلى صيغ رياضية ملموسة، لكنه لن يعلمنا شيئا عن جوهر العالم المادي في كلية وجوده"(١).

لقد اهتم معظم فلاسفة العصر الحديث بالمنهج الرياضي، إذ رأوا فيه سبيلا للتقدم العلمي. فمالبرانش، على سبيل المثال، كان شغوفا بالرياضيات، ولم يتعرض له ماريتان بالنقد، لأنه رد كل شيء في النهاية إلى الله في مذهبه عن المناسبتية. فما ينتقده ماريتان لدى ديكارت ينسحب على آخرين مثل: مالبرانش وبسكال. وهو ما يجعلنا نعتقد أن سبب عداء ماريتان لديكارت لم يكمن في نظرته الآلية إلى الطبيعة، ولا في منهجه الرياضي، بقدر ما يكمن في أن فلسفة ديكارت الجديدة قد قوضت الفلسفة المدرسية التي يتبناها ماريتان، ويظن أنها الفلسفة الوحيدة الصحيحة. ولهذا ينتهي ماريتان من قراءته لديكارت بالتوصل إلى حكم حاسم لا لبس فيه، وهو أن ديكارت قد " بدد كل طرق التصالح الأعظم، ورفض كل طرق الاتفاق والمصالحة التي كانت تحل بها الفلسفة المدرسية تناقضات الواقع، فلقد ضل طريقه بسبب بعده عن الحقائق الأبدية"(٢).

ولهذا لم يكن غريبا بالنسبة لنا أن يقدم ماريتان في النهاية الفلسفة التوماوية باعتبارها بديلا عن الفلسفة الديكارتية، فهو يرى أنها لا تنطوي على تناقضات الثنائية الديكارتية: النفس والجسد، والعقل والمادة ... إضافة إلى أنها أقدر على معالجة الأزمات والتحديات التي تفرضها علينا الحضارة المعاصرة، وذلك لكونها تجمع بين القطبين: المادي والروحي في وحدة واحدة منسجمة، " فالفلسفة التوماوية تتضمن تأويلا نسقيا نستطيع من خلاله أن نجد حلا لكل المشكلات التي نشأت بسبب تطور النظرة الديكارتية للعلوم الطبيعية والرياضية"(٣). فهي وإن كانت تدرك الاحتياجات المادية للإنسان، إلا أنها تدرك أيضا أن الغاية الحقيقية للإنسان ليست هنا، بل هناك في الحياة الأبدية. ففلسفة الإكويني جامعة لكل القيم المعرفية، والإنسانية، والدينية. ولقد أبرز ماريتان قيمة الفلسفة الموسوعية للإكويني قائلا : "لقد دافع الإكويني عن حقيقة النظام الطبيعي، وعن قيمة العقل، وعن الحقائق الموحى بها وحقائق الإيمان (...) لقد كانت المشكلة الكلية للحضارة

(1) ibid., p:101
(2) ibid., p: 45
(3) Jacques Maritain, Distinguish to Unite: The Degree Of Knowledge, op.cit., p: xii

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وللنزعة الإنسانية هي ما تشغله. فالنزعة الإنسانية الحقيقية ممكنة بشرط أن تكون غايتها هي الاتحاد بالله، فغاية العقل هو الخضوع للروح القدس. وبغير ذلك، سوف ينزلق نحو تدمير الإنسانية والفساد العالمي"[١]. الفلسفة التوماوية إذن، وكما يراها ماريتان، هي التي ستمكننا من القضاء على كل الفلسفات الفاسدة والشريرة مثل: المكيافيللية والديكارتية .... التي أضرت بالإنسان والإنسانية والحضارة

فالإكويني، من وجهة نظر ماريتان، رسول العقل، وطبيب الحقيقة، ومجدد النظام العقلي، فهو لم يكتب للقرن الثالث عشر، بل لعصرنا. وكأن الزمان قد ادخر فلسفته لنا لتكون بمثابة الملهم والمساعد فى حل مشكلاتنا المعاصرة. عقلانية وروحانية الإكويني وموسوعيته هي ما جعلت ماريتان يقتدي به دائما، ويرفض رفضا مطلقا أن يُطلق عليه من مجددي التوماوية، أو أنه ينتمي إلى التوماوية المحدثة، إيمانا منه بأن فلسفة الإكويني لا تحتاج إلى أي تجديد أو تحديث، لأننا لو اقتفينا أثرها، فلن نضل السبيل في بلوغ الحقائق عامة، والمقدسة منها خاصة. وهو ما يؤكده قائلا :" لست توماويا محدثا على الإطلاق، بل بالأحرى توماويا قديما، وهذا كل ما أتمناه"[٢].

رأينا كيف أن فلسفة الإكويني كانت ملهمة بالنسبة لماريتان، وبخاصة تصوراته عن الإنسان والعالم والميتافيزيقا. فهل ستكون أيضا ملهمة له في جانبها السياسي؟ هذا ما سنعرفه من خلال مقاربة ماريتان لروسو، وكيف أنه يرى أن تصورات الإكويني السياسية قد قدمت لنا نموذجا رائعا عن تداول السلطة، وتحقيق الديموقراطية أكثر من تلك التي قدمتها فاسفة روسو.

ماريتان وروسو:

تعد فلسفة روسو من أكثر الفلسفات إلهاما للعديد من الحركات التحررية في العالم، فلقد اتخذت الثورة الفرنسية من آرائه في الحرية والمساواة شعارا لها، لدرجة أن تمجيده للحرية الفردية تمجيد كبير حدا بالبعض لأن يطلقوا عليه أبو الحرية الحديثة. فهو يبدأ كتابه العقد الاجتماعي بعبارة: "ولد الإنسان حرا، ولكنه في كل مكان مكبل بالأغلال "[٣]. الإنسان لدى روسو مفطور على الحرية، لكنه فقد هذه الحرية الطبيعية بسبب الحضارة الصناعية، والتنظيمات الاجتماعية التي أصبحت تفرض عليه أنماطا محددة من الأفعال.

---

(1) Jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas*, op. cit., p: 46
(2) Jacques Maritain, *Existence and Existent*, New York, Image Books, 1957, p: 11
(3) جان جاك روسو، **المختار من العقد الاجتماعي**، ترجمة / عبد الكريم أحمد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، صـ ٥٥

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وما كل فلسفة روسو إلا محاولة منه لرد هذه الحرية مرة أخرى إلى الإنسان، لكنها لن تعود حرية طبيعية، بل حرية مدنية.

ويشير ماثيو سيمبسون Matthew Simpson إلى أهمية ومركزية فكرة الحرية السياسية عند روسو وأثرها في الفكر السياسي المعاصر، فيقول :" لم يكن روسو مهتما بالمشكلة الميتافيزيقية لحرية الإرادة، بل كان كل همه هو أن يعرف كيف يمكن للبشر أن يقيموا مجتمعا سياسيا حرا، وأن يبقوا أحرارا دائما؟ ولهذا أتمنى أن يقتفي كل المنظرين السياسيين اليوم أثر آرائه عن الحرية والالتزام والعقد الاجتماعي، بحيث تكون مرشدا لنا في عالمنا المعاصر"(١). لكن إذا كان سيمبسون يشدد على فكرة الحرية باعتبارها الفكرة المحورية في فلسفة روسو، فإن زيف ترتشتنبرج Zev M. Trachtenberg يركز على أبعاد أخرى يراها الأهم، مثل البعدين الثقافي والتربوي اللذين تقوم عليهما هذه الحرية. ويرى أن لروسو فضلا كبيرا في ربط السياسة بالثقافة والتربية، وهو ما يوضحه قائلا :" أراد روسو أكثر من أي فيلسوف آخر أن يكون للثقافة دور أساسي في الحياة السياسية. فهي التي تشكل الاتجاهات الأساسية للأنظمة السياسية، وبفضلها تنجح مجهودات الأفراد التعاونية. إنها تصنع المواطن"(٢).

لكن هذه القراءات التي تحتفي بفلسفة روسو وترى فيها معيناً لا ينضب من الأفكار التقدمية والتحررية، تقف في وجهها العديد من الشواهد والقراءات الأخرى، إذ يرى جاك ماريتان أن فلسفة روسو قد انطوت بداخلها على بذور النزعات الشمولية التي تطورت بعد ذلك إلى الديكتاتوريات المعاصرة مثل: النازية والفاشية. إذ يصف ماريتان فلسفة روسو قائلا :" إنها فلسفة تنتهي إلى الشمولية، حيث إنها تحمل بذور التحلل الكامل لمبدأ السلطة الحقيقية العادلة لصالح السلطة المطلقة"(٣). ويتفق برتراند رسل مع جاك ماريتان، رغم اختلافهما ايديولوجيا، في موقفهما النقدي من روسو، إذ يقرن رسل أيضا بين روسو والأنظمة الشمولية والديكتاتورية المعاصرة قائلا : " يعد هتلر خلفا لروسو"(٤).

وينطلق ماريتان في نقده لفلسفة روسو السياسية من نقد المفاهيم الأساسية فيها مثل : السيادة، والإرادة العامة، والسلطة السياسية. وفيما يتعلق بتصوره لمفهوم السيادة

---

(1) Matthew Simpson, *Rousseau's Throry of Freedom*, London, Continuum, 2006, p: ix
(2) Zev M. Trachtenberg, *Making Citizens : Rousseau Political Theory of Culture*, London, Routledge, 1993, p: 1
(3) Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, op.cit., p: 96
(4) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة / محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، صـ ٢٨٨

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نجده يتطرق إليه، ليس عند روسو فحسب، بل منذ بدايات ظهور هذا المصطلح عند جـــان بودان Jean Bodin في القرن السادس عشر، مشيرا إلى أن بودان هـــو أبـــو النظريـــة الحديثة في السيادة، والتي صاغها ليبرر بها السلطة المطلقة للملوك.

نعم، لقد دافع بودان عن السلطة المطلقة للملوك، معارضا بها توغل سلطات البابـــا في المجالات الدنيوية، وفي سن القوانين المدنية، راسما بذلك فصلا جديدا مـــن فـــصول الإطاحة بالسلطة الدينية، وممهدا الطريق للنزعات القومية الناشئة حديثا. ويعرف بـــودان السيادة بأنها " السلطة الدائمة والمطلقة الموجودة في الكومنولث، والتي تتجسد في شخص صاحب السيادة"[١]. يشير بودان هنا إلى أن صفة الدوام تعني أن السلطة يجب أن تكـــون لصيقة بصاحب السيادة دائما، ولا يمكن أن تنتزع منه، لأن من يُعزى إليه سلطة مؤقتة لا تتصف بالدوام مثل: الموظفين الرسميين فهم ليسوا أصحاب سيادة على الإطـــلاق، لكـــنهم عوامل مساعدة لصاحب السيادة. ولصاحب السيادة الحق في منح السلطة أو اســـترادادها من هذه العوامل المساعدة كيفما يشاء. ومن العبث، حسبما يرى بـــودان، أن نتـــصور أن صاحب السيادة عندما يفوض الموظفين للعمل والإدارة فهو يتنازل عن سلطته لهم.

ولكي تكون السلطة مطلقة، يرى بودان أنه يجب أن يتنازل الشعب عن سلطته كلية، وينقلها إلى صاحب السيادة، ويجعلها فى حوزته وملكيته، بالضبط مثلما يفعل الإنسان الذي يتنازل عن حق ملكيته لآخرين. لكن إذا خول الشعب هذه السلطة لأحـــد بالإنابـــة، أي إذا أعطاها له مؤقتا، فإنه في هذه الحالة لن يكون صاحب السيادة، بل موظف. ويتمتع صاحب السيادة عند بودان بأنه الآمر الناهي، فلا يخضع لأي أوامر من الآخرين، وهو وحده الذي يستأثر بسلطة سن القوانين، وإبطال القوانين الموجودة، وتعديل القوانين القائمة[٢].

إن فكرة تنازل الشعب عن سلطته كلية، ونقلها إلى صاحب السيادة هو ما يرفـــضه ماريتان، معتبرا أن هذا الفعل للتنازل الكلي هو سبب وجود الأنظمة المطلقـــة والمـــستبدة التي تضع الملك فوق النظام السياسي، فلا تجعله يخضع لقانون أو لمساءلة، وبهذا تختفـــي كل ملامح الحرية والمسئولية في مثل هذه الأنظمة، ويقول ماريتان فـــي هـــذا الـــصدد :" طالما أن الشعب قد حرم وجرد نفسه بشكل مطلق من سلطته الكلية، ونقلها إلى صـــاحب السيادة، فلن تعد السيادة جزءا من الشعب. ويصبح صاحب السيادة كلا منفصلا ومتعاليـــا

(1) Jean Bodin, *Six Books of The Commonwealth*, Translated by: M. J. Tooley, Oxford, Alden Press, p: 25
(2) ibid., p: 26

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

على الشعب"[١]. إن ما يرفضه ماريتان هنا هو أن يكون الملك صاحب السيادة أعلى من الجسد السياسي ومستقلا عنه، فهو يرى أن الملك صاحب السيادة وإن كان يمثل قمة الجسد السياسي، إلا أنه لا يعلو عليه، ولا يستقل عنه، فما ينطبق على الكل ينطبق عليه باعتباره جزءا ممثلا لهذا الكل.

فالخطأ الأساسي الذي وقع فيه بودان، حسبما يرى ماريتان، هو أنه تغاضي عن مصطلح مهم، وهو مصطلح الوكالة أو النيابة Vicariousness الذي يعزوه ماريتان إلى مفكري العصر الوسيط، والذي يعطي للشعب الحق في أن يكون شريكا في العملية السياسية على غرار ما هو سائد في الأنظمة الديموقراطية الحديثة والمعاصرة، ويعطي للشعب أيضا الحق في أن يحكم نفسه بنفسه، وقد أبرز ماريتان خطأ بودان في هذا قائلا: "إن الخطأ الأساسي لمنظري السيادة هو أنهم نسوا مصطلح النيابة، واستبدلوا به مصطلح الانتقال المادي. إن الوكيل عن الشعب يمتلك هذا الحق فقط بالمشاركة مع الشعب، ويجب أن نتذكر دائما أنه طالما أن الملك مفوض عن الشعب، فيعتبر مشاركا في السلطة بالثقة التي خولها له الشعب، وهذه الفكرة بعيدة كل البعد عن فكرة السلطة التي تُقتلع كلية من جذورها وتنتقل إليه"[٢]. في الحقيقة نستشعر من هذا النص أن ماريتان يحاول تجميل الصورة السياسية للعصور الوسطي، فهو يقدمها وكأنها عرفت شكلا حقيقيا من أشكال الديموقراطية التي تقوم على اختيار الشعب لمن يحكمه ويمثله سياسيا. إذ يدعي أن فكرة الوكالة أو النيابة كانت سائدة لدى مفكرى العصر الوسيط، ولكننا لا نجد لديه ذكرا لاسم فيلسوف أو مفكر قد تحدث عن هذه الفكرة. لقد قام النظام السياسي الوسيط، كما هو معروف جيدا، على فكرة الحق الإلهي المطلق للملوك، تلك الفكرة المقيتة التي بررت كل هيمنة واستبداد وظلم باسم الدين، من أجل تقاسم السلطة والثروات بين البابوات والملوك.

لكن رغم ذلك يبقى نقد ماريتان لفكرة السيادة المطلقة وما ينتج عنها من ممارسات استبدادية هو شيء جدير بالاعتبار، لكن هل يعني تأييده السياسي للتفويض أو التمثيل الشعبى دليلا واضحا على انحيازه للديموقراطية والحرية؟! على أية حال، لقد كرس ماريتان كثيرا من مجهوداته للمطالبة بضرورة أن تتخلص الفلسفة السياسية من مصطلح السيادة نهائيا وإلى الأبد، وأن تستبدل به مصطلحا آخر هو مصطلح التفويض أو الوكالة، وإن لم تفعل ذلك، فمصيرنا هو وصول الأنظمة الاستبدادية إلى الحكم، وهو ما سيترتب عليه نتائج كارثية. فلكي " نفكر في الفلسفة السياسية بطريقة عقلانية ينبغي أن نطرح

(1) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 34
(2) ibid., p: 35

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مصطلح السيادة المرادف للاستبداد والشمولية"[١]. وهو ما دعاه إلى استكمال مهمته النقدية على روسو باعتبار أن مفهوم السيادة هو مفهوم جوهري في فلسفته.

لكن السيادة عند روسو ليست كنظيرتها عند بودان، إذ لا تُختزل في شخص واحد بعينه، وإلا ستكون مرادفة للمَلكيَة المطلقة. بل إن الشعب بمجمله هو صاحب السيادة، فهو يتنازل بمحض إرادته عن حريته لصالح المجموع الذي يسميه روسو الإرادة العامة. حيث " كل واحد منا يسهم في المجموع بشخصه، وكل ما لديه من قدرة، تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، ونلتقي كذلك في جسد المجموع كل عضو بوصفه جزءا لا يتجزأ من الكل"[٢]. يعد الفرد عند روسو جزءا من الكل (الإرادة العامة)، والكل لديه في خدمة الفرد وتحقيق مصالحه. لكن هذه العلاقة بين الكل والفرد هي ما أثارت العديد من الصعوبات والتساؤلات في فلسفة روسو. فماذا يحدث عندما تتعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الكل؟ فأيهما نغلب المصلحة الفردية أم المصلحة العامة؟ يجيب روسو عن هذا السؤال قائلا :" إن الإرادة العامة وحدها هي التي تستطيع توجيه قوى الدولة نحو تحقيق الهدف من إنشائها، وهو الخير المشترك، لأنه إذا كان تعارض المصالح الخاصة هو الذي جعل إنشاء المجتمعات ضروريا (...) فإن المصلحة المشتركة هي وحدها ما ينبغي أن يقوم به حكم المجتمع على أساسها"[٣]. ينطلق روسو في نصه هذا من إعطاء الأولوية لفكرة الصالح العام أو الخير العام المشترك على المصلحة الفردية، بحيث إذا حدث تعارض أو تناقض بين العام والخاص، وجب أن نغلب المصلحة العامة على الخاصة لضمان استمرار وجود المجتمع المدني.

لكننا لا ينبغي أن نتسرع وننسب إلى روسو صيغة من صيغ الرفض المطلق للحرية الفردية في مقابل حقوق المجتمع، فلا تعني المصلحة العامة لديه التخلي عن حرية الفرد وذوبانها في الإرادة العامة، كما يرى البعض، بل على العكس. لقد كان شغل روسو الشاغل هو الحفاظ على حرية الأفراد، وما العقد الاجتماعي إلا وثيقة للمحافظة على هذه الحرية. لكننا يجب أن نميز لدى روسو بين مجالين: المجال الخاص، وهو منطقة محرمة تخص الفرد وحده، ولا يجوز للفرد فيها أن يطغى على حقوق المجتمع التي تخص ليس فردا بعينه ولكن تخص الجميع، مثل حق المجتمع في فرض التجنيد الإجباري على المواطنين، فهذا مما لا يجوز للفرد رفضه بحجة أنه يتعارض مع حريته

---

(1) ibid., p: 49

(2) جان جاك روسو، **المختار من العقد الاجتماعي**، مرجع سبق ذكره، صـ ٧٢

(3) المرجع السابق، صـ ٨٧

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفردية الخاصة، فما للفرد للفرد وما للمجتمع للمجتمع. ويشير أندرو ليفين Andrew Levine إلى الفكرة نفسها، حيث يرى أنه يمكننا التعامل مع إنسان روسو انطلاقا من مستويين متمايزين: الفرد والمواطن، ولا يرى ليفين بينهما تعارضا أو تناقضا، بل يرى أنهما متكاملين، إذ يقول :" إن المصلحة العامة قد تكون هي مصلحة الفرد بوصفه مواطنا، والمصلحة الخاصة هي مصلحته بوصفه فردا"[١]. وبالتالي، فالصالح العام عند روسو كما يقدمه ليفين هو محاولة للتوفيق بين الاقتضائين: العام والخاص، ولا تحمل أي توجه نحو الأنظمة الشمولية أو الديكتاتورية.

لكن رغم ذلك، لا يرى ماريتان في فكرة الإرادة العامة سوى مظهر من مظاهرًا الاستبداد والشمولية، إذ يقول :" هناك فكرة عبثية موجودة في قلب فلسفة روسو وهي فكرة الإرادة العامة والتي هي إرادة الشعب، وهي تتسم بأنها كلية، وغير قابلة للتجزئة، وتنبع من الشعب باعتباره وحدة واحدة. وهي عبارة عن السلطة المتعالية والمنفصلة للملوك وقد انتقلت إلى الشعب في الوقت التي احتفظت فيه بالانفصال والتعالي"[٢]. ما يريد ماريتان أن يقوله في هذا النص هو أن مفهوم روسو عن الإرادة العامة يعد امتدادا طبيعيا لمفهوم السيادة عند بودان، فلا فرق لديه بين المفهومين. لكن في الوقت الذي يعزو فيه بودان السيادة إلى فرد واحد هو الملك المطلق، يعزوها روسو إلى الشعب بمجمله. وهو ما سيترتب عليه من وجهة نظر ماريتان أن ممثلي الشعب سوف يكونون مجردين من حقهم في ممارسة أي سلطة، لأنهم لا يمتلكون أي سلطة فعلية، طالما أن السلطة الكلية غير القابلة للتجزئة موجودة في الإرادة العامة التي يمثلها الشعب بمجمله.

لكن هذا التصور الماريتاني يغض الطرف عن تسليط الضوء على الآلية الهامة التي يضعها روسو لممارسة مهام السيادة والسلطة، وتسيير عمل المجتمع وتحقيق الصالح العام. هذه الآلية هي الدولة ممثلة في سلطتها التنفيذية : الحكومة، والتي يعهد إليها روسو بالحفاظ على الحريات. فالحكومة بحسب تعريف روسو لها هي " هيئة متوسطة تنشأ لتكون وسيلة للاتصال بين الرعايا ومعقد السيادة، ويعهد إليها بتنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية. وأعضاء هذه الحكومة يُطلق عليهم الموظفون أو الملوك، أي، الحكام"[٣]. الشعب لدى روسو هو مصدر السلطات، وهو يحكم نفسه بنفسه من خلال ممثليه: الملك والموظفين الذين يختارهم، ويخول إليهم السلطة لتحقيق حريته وعدالته

(1) Andrew Levine, *The General Will : Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p: 20
(2) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 44, 24
(3) جان جاك روسو، **المختار من العقد الاجتماعي**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٣٤

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ورفاهيته. ويحق للشعب من خلال مبدأ الرقابة الدستورية على الحكام أن يطيح بهؤلاء متي أخلوا ببنود العقد الاجتماعي وشروطه، وهذه هي القيمة الحقيقية للممارسة الديموقراطية التي نجد أصولها في كتاب روسو : العقد الاجتماعي.

ولا يقف الأمر مع كيفين أنستون Kevin Inston عند حد توصيف مجتمع روسو بالمجتمع الديموقراطي فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك، حينما يجعله مرادفا للمجتمع المفتوح، الذي يقوم على الإيمان بالقيم الديمقراطية الحقيقية والذي لا يختزلها في عملية التمثيل السياسي فقط، بل يؤمن أيضا بالتعددية، والنقد الذاتي للأخطاء، وهو ما يدفع بالمجتمع دائما إلى الأمام، ويجنبه خطر الوقوع في الدوجمائية بكل أشكالها، وهو ما يشير إليه عندما يقول :" يعتمد المجتمع الذي ينشأ عن العقد الاجتماعي عند روسو على مواطنين أصحاب عقول ديمقراطية، قادرون دائما على إضفاء طابع حيوي على الروابط المشتركة بينهم. ولتحقيق هذا يجب خضوع الذات والمجتمع للنقد الدائم"[١].

لكن أمام كل هذه النصوص التي تؤكد إيمان روسو بالديمقراطية ينتهي ماريتان من قراءته له بأنه لا يختلف عن هوبز ونزعته الاستبدادية المطلقة في شيء " فدولة روسو ليست شيئا سوى تنين هوبز متوجا بالإرادة العامة"[٢]. يساوي ماريتان هنا بين روسو المُنظر للديمقراطية، وهوبز المُنظر للاستبداد في درجة إيمانهما بالنزوع الاستبدادي. رغم أن كل الشواهد والنصوص السابقة تؤكد عكس ذلك. لكن لم يشر ماريتان إلى وجه التشابه الحقيقي بينهما، وهو أن الشعب لدى كليهما هو مصدر السلطات. إذ يعد الاستبداد المطلق لدى هوبز نتاجا للإرادة الشعبية التي تقرر بمحض إرادتها وجود حاكم مطلق للقضاء على حالة حرب الجميع ضد الجميع. فالشعب عند هوبز هو من يقرر التنازل عن كل سلطاته، ويختار ممثله ويعهد إليه بسلطات مطلقة للتخلص من حالة الفوضى. وكذلك الحال عند روسو الذي خول للشعب الحق في اختيار ممثليه، لكنه لم يعهد إليهم بهذه السلطات المطلقة كما فعل هوبز. لكن لم ينظر ماريتان يوما إلى فلاسفة العقد الاجتماعي على أنهم من منظري الديمقراطية في القرن الثامن عشر.

على أية حال، لم يقتصر نقد ماريتان لهذه الحقبة على الأنظمة السياسية فحسب، بل امتد ليشمل أيضا نقد الأنظمة الاقتصادية في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر، ربما بسبب سعيها إلى تحقيق مصلحة طبقة بعينها على حساب باقي الطبقات الأخرى.

---

(1) Kevin Inston, *Rousseau and Radical Democracy*, New York, Continuum, 2010, p: 143
(2) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 46

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ماريتان والرأسمالية :

يقوم النظام الرأسمالي في جوهره على فكرة السوق الحرة القائمة على المنافسة المفتوحة بين الأفراد، وكذلك على تشجيع الإنتاج والاستهلاك إلى حدهما الأقصى، وهو ما ينتج عنه فكرة البقاء للأقوى اقتصاديا. وبالتالي يكون إقصاء الفقراء وحرمان غير القادرين خارج حلبة المنافسة الاقتصادية هو نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق. فبسبب السعي الدائم إلى تحقيق الربح والمصلحة الخاصة على حساب الآخرين، سادت قيم الأنانية والجشع والاستغلال. ولقد نبهنا ماركس مبكرا إلى المخاطر الاجتماعية والأخلاقية المترتبة على هذا النزوع غير الأخلاقي للرأسمالية عندما قال :" إن العجلات الوحيدة التي يحركها الاقتصاد السياسي الرأسمالي هو التعطش للثروة والحرب بين الأطماع المتنافسة"[١].

في الحقيقة إذا ما تطرقنا إلى موقف ماريتان النقدي من الرأسمالية، سنجده لا يخرج عن الإطار الماركسي العام، حيث كراهيته أيضا للاستغلال والظلم والقمع والإفقار. ورغم التباين الإيديولوجي الهائل بين ماريتان وماركس، والذي تتضح بعض معالمه في أن رفض ماركس للرأسمالية ينبع من تحليله العلمي للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الظالمة التي تشهدها الطبقة العاملة، ومطالبته بالثورة للقضاء عليها، إضافة إلى اتخاذه موقفا نقديا حادا من الدين باعتباره مبررا لترسيخ الأوضاع الاقتصادية القائمة آنذاك، نجد أن رفض ماريتان لها ينبع من منطلقات دينية مسيحية مستلهمة في أغلبها من الإنجيل ومن كتابات القديس توما الإكويني. وهو ما يعني أن الرأسمالية قد وحدت بسبب ممارستها غير الإنسانية الكثير من التيارات المختلفة، بل والمتعارضة في التصدي لها. وهذا ما سيتضح عندما نتعرض تفصيليا لموقف ماريتان النقدي منها.

في مستهل نقده للرأسمالية أدرك ماريتان جيدا أن ثمة تعارضا بين الرأسمالية والفقر، فالرأسمالية تقوم، كما ذكرنا آنفا، على زيادة الإنتاج والاستهلاك واستمرار دوران رأس المال لتحقيق المزيد من الأرباح، وهو ما لا يتحقق إلا في ظل وجود طبقات غنية لديها القدرة الشرائية الكبيرة، حتى لا يحدث شكل من أشكال الركود والكساد الاقتصادي، ولقد لخص ماريتان هذه الحالة قائلا :" إن روح الرأسمالية هي روح كراهية الفقر واحتقار الإنسان الفقير "[٢].

---

(1) كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية**، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤، ص ٦٨

(2) Jacques Maritain, *Intergral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 115

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ولا يقف نقد ماريتان عند إبراز السمات اللا أخلاقية للرأسمالية فحسب، بل يمضي ليوضح أيضا الأبعاد السيكولوجية والسوسيولوجية المترتبة على فكرة الاستغلال، وهي الفكرة المعروفة في الفلسفة الماركسية بالاغتراب، يقول ماريتان :" يوجد الإنسان الفقير كوسيلة للإنتاج ولتحقق الفوائد فقط، وليس كشخص. ويوجد الإنسان الغني كمستهلك فقط، وليس كشخص. ومأساة هذا العالم هو أنه يحافظ على تطوير هذا الاقتصاد القائم على الربا"[١]. لقد تعاملت الرأسمالية، حسبما يرى ماريتان، مع الإنسان على أنه وسيلة لا غاية في حد ذاته، وأحالته إلى مجرد ترس صغير في آلة الإنتاج والاستهلاك الضخمة، واختزلت دوره في خدمة هذه الآلة، إما منتجا أو مستهلكا، وتحولت كل العلاقات الإنسانية من جراء ذلك إلى علاقات المصلحة والفائدة، وغابت الأبعاد الإنسانية عن الإنسان، فشعر بالاغتراب عن نفسه وعن الآخرين، وبالاغتراب عن عمله بسبب سيادة وهيمنة الآلة عليه.

وهنا نلاحظ مدى التأثر الكبير لماريتان بأفكار ماركس عن الاغتراب. فلقد كان ماركس أول من نبهنا إلى أضرار الرأسمالية في هذا المضمار حينما قال :" حيثما استولت البرجوازية على السلطة، لم تُبقي على صلة الإنسان بالإنسان إلا المصلحة الجافة والدفع الجاف، وأغرقتها في مياه الحساب الجليدية المشبعة بالأنانية، وجعلت من الكرامة الشخصية مجرد قيمة تبادل لا أقل ولا أكثر " [٢].

نلاحظ فيما سبق، أن نقد ماريتان للاغتراب الناتج عن ممارسات الرأسمالية لا يتجاوز النقد الماركسي لمفهوم الاغتراب، لكن يضيف ماريتان إلى ماركس أن الاغتراب لا يقتصر على الطبقة العاملة وحدها، بل إن المستهلك أيضا هو إنسان مغترب. وبالتالي فالرأسمالية قد أوجدت حالة عامة للاغتراب لا فرق فيها بين البروليتاريا والبرجوازية. كما نلاحظ أيضا أن ماريتان قد قدم في نصه السابق مصطلحا جديدا يصف به الإنسان الذي يريده هو، وهو الإنسان المسيحي المؤمن بعمل الله فيه وفي التاريخ والمجتمع، وهذا المصطلح هو مصطلح الشخصانية personalism الذي سنتعرض له في حينه.

لكن تبقى النقطة الأهم في نقد ماريتان للرأسمالية، والتي شغلت حيزا كبيرا من اهتمامه وكتاباته، هي إغفالها لفكرة الخير العام common good، يقول ماريتان في هذا الصدد: "يتمتع الإنسان في ظل النظام الرأسمالي الليبرالي بوجود حياة سياسية واجتماعية، لكنها حياة بدون خير عام مشترك " [٣]. يقرن ماريتان في نصه هذا بين الرأسمالية

---

(1) ibid., p: 115
(2) كارل ماركس، فردريك إنجلز، **بيان الحزب الشيوعي**، لا يوجد اسم المترجم، موسكو، دار التقدم، د.ت، صـ ٤٠
(3) Jacques Maritain, *The Range of Reason*, op.cit.,

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والفلسفة الليبرالية، ويرى أنهما قد أوليا كل اهتماماتهما إلى تحقيق الصالح الخاص على حساب الصالح العام. ولا سبيل إلى التخلص من كل شرور الرأسمالية وما نتج عنها من تفاوت اقتصادي واجتماعي هائل إلا برفض الفلسفات الليبرالية التي أعطت الأولوية للمصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وأيضا برفض السعي إلى تحقيق مصالح طبقة على حساب باقي الطبقات الأخرى.

لكننا نلاحظ هنا خلطًا بين الرأسمالية والليبرالية، فالرأسمالية كنظام اقتصادي يقوم – كما ذكرنا آنفا – على المنافسة، والمبادرة الحرة للأفراد، ويطالب برفع يد الدولة عن التدخل في المنظومة الاقتصادية، وتركها لآليات السوق الحرة إعمالا لمبدأ آدم سميث "دعه يعمل دعه يمر". ويرى المدافعون عن منطق النظام الرأسمالي أن المنافسة والطمع والأنانية ما هي إلا فضائل مطلوبة في حد ذاتها لترقية رفاهية الأفراد، فمن خلال سعي كل فرد إلى تحقيق مصلحته ورفاهيته، سيتحقق الصالح العام.

أما الليبرالية كنظام سياسي فهي تقوم على الإيمان بالفرد وحريته وحقوقه التي لا يجب المساس بها مثل: الحق في الحياة، والحرية، والملكية. ولا ترادف الليبرالية الفوضى، بل على العكس، يقول بعض الليبراليين إن حرية قبضة يدك تقف عند أنف جارك، وهو ما يعني أنه ليس للفرد حق التعرض لحريات الآخرين بأي أذى. كذلك لا تقوم الليبرالية عند مؤسسيها الأوائل: لوك، ومل، وكانط، ولا عند الليبراليين المعاصرين مثل: رسل وبوبر ... على فكرة نزع يد الدولة عن التدخل في الشئون الاقتصادية والاجتماعية، بل إن الدولة لديهم هي الضامن لتحقيق حرية الأفراد الرشيدة، ولها دور مهم في تقنين الممارسات الاقتصادية، حيث تتصدى لسياسة الاحتكارات، وينـاط إليها بمحاولة تحقيق العدل الاجتماعي الذي لا يترك أبدا لمبادرات الأفراد.

لقد تعامل ماريتان مع الاثنين على أنهما مترادفان، واعتبر أن الليبرالية هي النظام السياسي الحاضن للرأسمالية الفجة التي تترعرع بممارستها اللا إنسانية في حضنه، فساوى بينهما في المساوئ والعيوب. ورأى أن ما ينسحب على الرأسمالية ينسحب على الليبرالية أيضا، فهي لديه مصدر للشرور، لأنها لم تضع في اعتبارها لا العدالة الاجتماعية ولا الصالح العام.

لكن يتسم هذا التصور الماريتاني، من وجهة نظرنا، بأنه مجانب للصواب، لأن الرأسمالية لم تستطع أن تجدد نفسها وتحافظ على استمراها إلا بفضل مراعاتها للأبعاد الاجتماعية التي شدد عليها بعض الفلاسفة الليبراليين، والتي تدعو إلى تدخل مؤسسات

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الدولة لتحقيق التوازن بين الملكيات الخاصة والخير العام، وهو المذهب المعروف فلسفيا باسم مذهب التدخل interventionism والذي تجلى بوضوح لدى أبرز ممثلي التيار الليبرالي المعاصر: برتراند رسل، وكارل بوبر.

على أيه حال، يعد سؤال الخير العام سؤالا قديما جديدا ومطروحا على الفلاسفة منذ القدم وحتى عصرنا الراهن، ويتبلور هذا السؤال فيما يلي: في حالة تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع فأيهما نُغلب مصلحة الفرد أم مصلحة المجموع ؟ يرى ماريتان أن هذا السؤال كان سؤالا جوهريا ومطروحا بإلحاح على الفلسفتين: القديمة والوسيطة اللتين حاولتا إيجاد شكل من أشكال التوفيق بين الفرد والمجتمع. لكننا، من وجهة نظر ماريتان، نعدم وجوده في الفلسفة الحديثة، وبخاصة في القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر، بسبب سيادة النزعات الليبرالية المتزمتة التي يطلق عليها ماريتان فلسفة الحريات الفوضوية. هذا التناقض بين الفلسفتين القديمة والوسيطة من جهة، والحديثة والمعاصرة من جهة أخرى، بخصوص مكانة الخير العام هو ما أبرزه ماريتان قائلا :" لا يوجد أحد قد أكد على أهمية وأسبقية الخير العام بقدر ما فعل الإكويني الذي أكد بدوره على مقولة أرسطو بأن خير الكل أكثر أهمية من خير الأجزاء (...) في حين عايش القرن التاسع عشر أخطاء النزعة الليبرالية الفردية المتطرفة "[١].

حقا، لقد اهتم أرسطو ومن قبله أفلاطون بمسألة الصالح العام، لكن المُلاحظ أنهما لم يحققا توازنا بين العام والخاص، بل غلبا الصالح العام للمدينة على مصالح الأفراد الخاصة والجزئية، للدرجة التي أعلن فيها أفلاطون، ومن بعده أرسطو أن صلاحية الفرد لا تتحدد إلا بمدى مقدار خدمته للدولة التي تقرر بنفسها ماهية هذا الصالح العام. بل ويحق للدولة، لديهما، أن تتدخل حتى في أبسط الحقوق الفردية وتقمعها وقتما تريد. وهو ما عبر عنه أفلاطون في محاورة **الجمهورية** قائلا :" إنك خُلقت من أجل الكل، وليس الكل هو الذي خُلق من أجلك"[٢]. المعني نفسه بالصياغة نفسها تقريبا هو ما أكده أرسطو في كتابه **السياسي** عندما قال :" لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء، ما دام أنه متى فسد الكل، فليس بعده من جزء"[٣].

ولا نجد اختلافا كبيرا لدى الإكويني عن أسلافه اليونانيين عامة، وعن أرسطو خاصة في مناقشته لمسألة الصالح العام وعلاقته بالخاص، فيقول : "إن الصالح الخاص لا

---

(1) Jacques Maritain, " The Person and The Common Good " in *The Review of Politics*, pp: 419-455

(2) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة وتقديم / فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، صـ ٣٣٨

(3) أرسطو، **السياسة**، ترجمة / أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، صـ ٩٦

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للملكة (...) وبما أن الإنسان جزء من الدار، ومن المدينة فعليه أن يعتد بما يصلح له من خير"[١]. وهو ما يعني أن الإنسان يجب أن يُكيف مصالحه الخاصة مع مقتضيات الصالح العام، ولا يجب عليه أن يتجاوز هذا الإطار العام. ولا يقف الإكويني عند هذا الحد، بل يمضي ليطابق بين إرادة الفرد وإرادة الدولة، مطالبا بانصهار الإرادة الفردية في الإرادة الكلية للدولة لما في ذلك من نفع للاثنين، للفرد وللدولة. ولقد لخص إيف كاتان Yves Cattin علاقة الفرد بالدولة لدى الإكويني قائلا :" الفرد والدولة لدى الإكويني متطابقان تطابقا نسبيا. وليست العملية السياسية إلا الفعل الذي به يتعرف كل إنسان على ذاته في الدولة (...) وعلى هذا النحو فإن إقرار كل فرد بالدولة هو إقرار بذاته، ولكنه كذلك إقرار لما في ذاته من اقتدار على تجاوز يُلزم بالخروج من مجال الحياة الخاصة، وبابتغاء ما تبتغيه الدولة، أي المصلحة المشتركة"[٢]. نلاحظ في هذا النص مدي التقارب الشديد بين تصورات الإكويني وتصورات هيجل الذي رأى أيضا أن الفرد لا يحقق ذاته إلا في الدولة وبواسطة الدولة، فالدولة (الكل) لدى كل منهما هي الفكرة المقدسة على الأرض.

آثرنا عرض آراء هؤلاء الفلاسفة الذين استشهد بهم ماريتان واعتبرهم أفضل من مثلوا الاهتمام بالصالح العام وأعطوه السبق والأولوية على المصلحة الفردية. لكننا، بالخلاف لماريتان، لم نرى في نصوصهم سوى مظهر من مظاهر النزعات الجمعية collectivism التي لا تضع في اعتبارها وزنا لحريات الأفراد الخاصة، والتي يجب الإطاحة بها متى اقتضى الأمر ذلك. وليس أدل على ذلك من أننا لا نجد في فكر أي واحد منهم حديثا عن الحرية خارج الإطار الميتافيزيقي المتعلق بالإرادة فقط، بل وحتى عند التطرق لأفكارهم السياسية نجدها تبرر اللامساواة باعتبارها مطلبا طبيعيا بين السادة والعبيد عند أفلاطون وأرسطو، وبين المسيحيين والوثنيين عند أوغسطين والإكويني.

لكن يبقى لنا أن نقارب تصورات الفلاسفة المحدثين عن فكرة الخير العام، لنعرف مدى صحة ما ينسبه إليهم ماريتان، وسوف نتطرق إلى هذه الفكرة لدى اثنين من أئمة الفلسفة الليبرالية: جون لوك، وجون ستيورات مل، لاستجلاء حقيقة اتهام ماريتان لليبرالية بأنها غضت الطرف عن فكرة الخير العام، أم أنها استطاعت تقديم مقاربة حقيقية للتوفيق بين مقتضيات الخير العام والمصالح الفردية؟ يقول جون لوك في كتابه "مقالتان في الحكم المدني": "أعني بالسلطة السياسية حق سن الشرائع، وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من

(1) إيف كاتان، **علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الإكويني**، ترجمة وتقديم / أحمد على بدوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣، صـ ١٧٧
(2) المرجع السابق، صـ ٢٩٣

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عقوبات للمحافظة على الملكية الخاصة، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد، وكل ذلك من أجل الخير العام وحسب (...) ولا يعقل أن تمتد سلطة المجتمع إلى أبعد مما يقتضيه الخير العام"[١]. يشير لوك في هذا النص إلى أن وظيفة السلطة السياسية تتحدد ليس في حماية الملكية الخاصة للأفراد فحسب، بل أيضا في حماية حق المجتمع نفسه من تجاوزات من يهددون صالحه العام، فالسلطة مطلوبة لحماية الفرد والمجتمع. لكن يحذرنا لوك في الوقت نفسه من توغل السلطة على حقوق وحريات الأفراد باسم حماية الصالح العام. وليبرالية لوك بهذا تعطي للمجالين: العام والخاص الضمانات التشريعية التي تكفل حقوق كل منهما، بحيث لا تتوغل واحدة منهما على الأخرى. وهو ما يعني أن ليبرالية لوك لم تغفل يوما الصالح العام من أجل حماية المصالح الخاصة للأفراد، كما يزعم ماريتان.

ولا يقف الأمر مع الفيلسوف الليبرالي البراجماتي: جون ستيورات مل عند حد التوفيق بين الخيرات الخاصة والعامة، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يقرر أن مصلحة المجموع تتضمن مصلحة كل فرد من أفراده، ونادى أيضا بضرورة أن يتخلى الفرد عن مصلحته وسعادته في سبيل الآخرين، متى كفل هذا التصرف سعادتهم وحقق مصالحهم. رافضا بذلك آراء والده جيمس مل، وصديقه جيرمي بنتام اللذين طالبا بإعلاء المصلحة الخاصة على العامة. لقد حدد مل الخطوط الفاصلة بين حق الفرد وحق المجتمع، أو بتعبير آخر الخط الفاصل بين الخاص والعام، فيقول :" إن ما يخص الفرد وحده هو من حقوقه، وما يخص المجتمع فهو من حق المجتمع. لكن طالما أن الفرد يعيش في رحاب المجتمع ويتمتع بحمايته، يرى نفسه مدينا له، ومُطالبا بسلوك معين إزاء أفراده، وبناء على ذلك فعليه أن يتحاشى الإضرار بمصالح الغير، وعليه أن يتحمل نصيبه من التضحية التي يتطلبها المجتمع، كحمايته من الأذى ودفع العدوان عنه، وإن أهمل ذلك حق عليه عقاب المجتمع عن طريق القانون"[٢]. يؤكد مل هنا على أن للمجتمع حقوقا عامة يجب على الفرد أن يلتزم بها ولا يتخطاها، ومتى حاول الفرد تجاوز الحق العام، وجب عليه عقاب المجتمع بتهمة انتهاك الصالح العام. وهو ما يعني أيضا أن فلسفة مل لم تخلو من اهتمامه بالصالح العام، كما يدعي ماريتان، بل أنه كان مهموما همّا كبيرا بحقوق المجتمع. ولهذا لا ينبغي علينا أن نُحمل أخطاء الرأسمالية وممارساتها الفجة إلى الفلسفة الليبرالية كما ذهب ماريتان.

---

(1) جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة / ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩، صـ ١٣٨، ٢١٥

(2) جون ستيورات مل، **عن الحرية**، ترجمة / عبد الكريم أحمد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، صـ ٤٧، ٤٨

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فرض علينا نص ماريتان السابق المتعلق باختزال الخير العام في الفلسفة القديمة وفلسفة الإكويني وحدهما، واستثناء القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر من أي فلسفة للخير العام إلى الاستفاضة بعض الشيء لتوضيح مصداقية حكم ماريتان في تعامله مع الفلسفة الليبرالية، والتي حَمل عليها ماريتان كثيرا بسبب نزوعها غير المسيحي. ولقد تبين لنا من خلال ما سبق أن رواد الفلسفة الليبرالية مثل: لوك ومل لم يتعرضا لأطروحة الخير العام في ضوء مصطلحات الكل والجزء، وأسبقية وأولوية الكل على الأجزاء المكونة له، كما هو الحال لدى أرسطو والإكويني. بل تعرضا لها في ضوء مصطلحات الحقوق والواجبات التي تحدد مجال اختصاص وعمل كل منهما، وتضمن عدم تعدي الواحد منهما على الآخر. كما نلاحظ أيضا أن الخير العام لديهما يشمل الخيرات المادية، ولا علاقة له بالخيرات المتجاوزة للدنيوي، وهو ما يرفضه ماريتان كما سنرى.

ويجب أن نضع في اعتبارنا إن نقد ماريتان لليبرالية بدعوى أنها تُعلي من الخير الخاص على الخير العام، لا تعني أنه يطالب بسلب حقوق وحريات الأفراد الخاصة من أجل تحقيق الخير العام، فهذا المطلب من سمات النظم الشمولية والاستبدادية التي تضحي بالفرد من أجل الكل، وهو ما انتقده ماريتان في النظام الاشتراكي. إن ما يريده ماريتان هو عدم التضحية بحق طرف على حساب الطرف الآخر، وقد رأى تحقق هذا بصورة كاملة في العصرين القديم والوسيط فقط.

الخير العام لدى ماريتان يختلف اختلافا جذريا عن نظيره في النظامين: الليبرالي والاشتراكي. فهو لا يختزله في حفظ النظام العام، أو في حفظ أمن وسلامة المجتمع، ولا في توفير السلع والخدمات المادية والترفيهية، بل يتجاوز ذلك إلى المقومات الأخلاقية والروحية. فهو يضم، بحسب توصيف ماريتان له " ليس فقط مجموعة السلع المادية، والخدمات، والطرق، والموانئ، والمدارس، والقوة العسكرية للدولة، ومنظومة القوانين العادلة (...) الخير العام يشمل كل هذا وأكثر. إذ يشمل أيضا التكامل الاجتماعي، والفضائل السياسية، والثراء الروحي، والقيم الأخلاقية، والشعور بالصداقة والسعادة. فضمان تحقيق هذه الأشياء يضفي على الشخص طابع الكمال والحرية الحقيقية "[1]. إن توسيع ماريتان لمفهوم الخير العام وجعله يضم إثراء الجوانب الروحية والدينية والأخلاقية، يضيف للدولة وظائف أخرى غير الوظائف التقليدية المتعارف عليها والمتمثلة في ممارستها لسلطاتها، ويجب عليها تأديتها، إذ ستصبح الدولة لديه هي الضامنة لتحقيق

(1) Jacques Maritain, " The Person and The Common Good " in *The Review of Politics*, pp: 419-455

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الكمال الروحي والأخلاقي لمواطنيها. وهذا التصور مستلهم بدوره من التصورات اليونانية عامة، ومن التصور الأرسطي خاصة، والذي يرى أن الإنسان لن يمكنه تحقيق فضائله وكمالاته إلا في الدولة ومن خلالها، وهو ما يؤكده أرسطو قائلا :" فلا يكفي أن تقوم المدينة بتوفير الوسائل المادية من شق الطرق والمصارف، وإنما ينبغي أن تهيئ لمواطنيها طريق الفضيلة وتحقيق السعادة"[١].

ولتحقيق هذا الغرض يطالب ماريتان المؤسسات التعليمية والتربوية بممارسة دورها ومضمونها الإنساني والتحرري والتنويري الذي لا يختزل التعليم في عملية التوجيه السياسي والإيديولوجي فقط، بل، يجب أن يكفل التعليم أيضا تحقيق السعادة والفضيلة للمواطنين باعتبارهما عنصرين جوهريين من عناصر الخير العام. فالتعليم، حسبما يراه ماريتان " يجب أن يساهم في تحقيق الخير العام، لأنه مرتبط بالوعي وبالشعور بالمسئولية تجاه المجتمع ككل"[٢].

ولا يقف ماريتان عند حد ربط الخير العام بالسعادة والفضيلة الدنيوية ليكون مرشدا لسلوك الإنسان في المجتمع وفي علاقته بالآخرين فحسب، بل يتجاوز ذلك بكثير حينما يقرر أن الهدف النهائي للخير العام هو أن يسمو بالإنسان إلى نيل الخيرات المطلقة والأبدية، وأن يكون وسيلة له في نيل وتحقيق خلاصه الأخروي. وهو ما عبر عنه قائلا: "طالما أن الأشخاص يتجاوزون النظام الاجتماعي ويتوجهون نحو المتعالي، فإن الخير العام بجوهره يجب أن يساعد في تقدمهم تجاه الخيرات المطلقة التي تتجاوز المجتمع السياسي وتتعالى عليه"[٣]. في هذا النص يعيد ماريتان إنتاج صياغة القديس أوغسطين نفسها بأن الإنسان ينتمي إلى مملكتين: المملكة الأرضية والمملكة السماوية. وأن الهدف النهائي للإنسان هو بلوغ مملكة السماء، حيث مجتمع القديسين والمختارين، لذا فإن الحياة في المدينة الأرضية يجب أن تتكفل بتهيئة كل السبل، لتمكن الإنسان من بلوغ المملكة السماوية. ولا يختلف الأمر لدى ماريتان كثيرا، فهو مؤمن بالأطروحة الأوغسطينية نفسها، ويسعى جاهدا إلى إعادة تشكيل وتأهيل الإنسان والمجتمع وفقا للتصورات المسيحية الكاثوليكية لبلوغ هذه الغاية، وهو ما سيتضح لاحقا في أفكاره عن الحضارة المسيحية الجديدة.

---

(1) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥، صـ ٢٩

(2) Jacques Maritain, *Education at Crossroads*, New York, Yale University Press, 1960, p: 99

(3) Jacques Maritain, " The Person and The Common Good " in *The Review of Politics*, pp: 419-455

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بناء على تصورات ماريتان هذه للخير العام، وبتحديد الهدف النهائي له بأنه يتجاوز الدنيوي، نصل إلى نتيجة حاسمة وهي أنه لا الرأسمالية ولا الفلسفة الليبرالية يمكن أن تساعد الإنسان في تحقيق ما يصبو إليه ماريتان وينشده. ويكون السؤال ماذا عن الاشتراكية؟ التي رأي فيها ماريتان كثيرا من العناصر المشتركة مع المسيحية، فهل ستستطيع بفضل العناصر المسيحية الموجودة فيها – حسبما يرى مارثيان – أن تقدم شيئا في طريق الخلاص الإنساني؟

ماريتان والاشتراكية :

نزعة ماريتان المسيحية قد تنبئ مقدما عن موقفه من الاشتراكية الماركسية، فالشائع هو العداء الشديد بين الماركسية والدين بسبب رؤية ماركس للدين بأنه وعي زائف، يبعد الإنسان عن وعيه الحقيقي بعالمه ومشكلاته الأرضية، فهو بحسب توصيف ماركس له يمثل زفرة الخليقة المضطهدة، وقلب عالم لا قلب له، وروح عالم لا روح له. إضافة إلى رؤية الماركسية بأن الدين قد لعب دورا مهما في تكريس الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية آنذاك، فقد " كيُفت أفكار المسيحية اليوم بحيث تبدو أن السماء تحرس نظام المجتمع البرجوازي"[١].

ورغم هذا العداء الواضح بين الماركسية والدين، والذي يدركه ماريتان جيدا، إلا أنه يرى أن هناك أواصر قربى تجمع بينهما، وهي ما أشار إليها ماريتان قائلا :" توجد بين العناصر الأولية للشيوعية العديد من التصورات المسيحية مثل فكرة المشاعية communion التي أعطت الشيوعية قوتها الروحية، والتي سعت الشيوعية إلى أن تحققها في الحياة الاجتماعية"[٢]. يؤكد ماريتان هنا على أن الشيوعية بمعناها الماركسي، قد ضمت بين طياتها العديد من الأفكار المسيحية، وهو ما جعل ملايين البشر يلتفون حولها ويؤمنون بمبادئها، وكأن لسان حاله يقول إن ما أعطى للشيوعية قيمتها وقوتها كفلسفة تحررية هي هذه العناصر التي استلهمتها من المسيحية.

القاسم الآخر الذي يراه ماريتان مشتركا بين المسيحية والشيوعية هو موقفهما الإنساني من الفقراء. كانت المسيحية في بدايتها ديانة للفقراء والمعوزين والعبيد، ولقد قال السيد المسيح :" طوبى للفقراء لأنهم يرثون ملكوت السموات"، " وسعداء أنتم أيها الفقراء

(1) موريس كورنفورث، **مدخل إلى المادية الجدلية : نظرية المعرفة**، المجلد الثالث، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١، صـ٩٣

(2) jacques Maritain, *Intergral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 39

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لأن مملكة السماء لكم". الأمر نفسه نجده لدي ماركس الذي كرس كل مجهوداتـــه للـــدفاع عن العمال الفقراء والمهمشين والمضطهدين، لكن لا ليرثوا السماء، بـــل ليحققـــوا العهـــد الألفي السعيد هنا على الأرض بتحقيق الشيوعية، لقد وصف ماريتـــان الـــشيوعية بأنهـــا "تحمل مبدأ الإخلاص للفقراء، لقد أحبت الفقراء"[١].

لكن هذه القواسم المشتركة لم تلغي وجود اختلافات جذرية بينهما جعلـــت ماريتـــان يرفض الشيوعية رفضا مطلقا، بل ويعتبرها أخطر من البدع والهرطقات على المـــسيحية. فهي، حسبما يراها، فلسفة إلحادية ترفض وجود الله وفعله رفضا صريحا ومطلقا، إذ فرغت رسالتها الإنسانية من أي مضمون مسيحي، واستبدلت بالإله المـــسيحي الإلـــه التـــاريخي والاقتصادي، فلقد أكدت الشيوعية، حسبما يرى ماريتان، على " رفض الله رفضا مطلقـــا باسم الديناميكية التاريخية للنزعة الجماعية التي من خلالها تصل البـــشرية إلـــى تحقيـــق كمالها"[٢]. يرفض ماريتان هنا المادية التاريخية التي تؤكد على أن العامل المحدد والحاسم في تطور المجتمعات هو وسائل الإنتاج، كما يرفض أيضا فكرة أن استيلاء البروليتاريـــا على وسائل الإنتاج بغرض تحقيق العدالة الاجتماعية سوف يرتقي بالإنسان إلـــى تحقيـــق كماله، فالكمال لا معنى له، حسبما يرى ماريتان، خارج الإطار المسيحي الكاثوليكي.

وينبع هذا الرفض الماريتاني لمفهوم الكمال بمعناه الماركسي من اختلاف رؤية كل منهما للإنسان. فماركس لا يرى الإنسان إلا في واقعه الاقتصادي والاجتماعي المعـــيش، وقد ارتبطت نظرته هذه للإنسان بالتصورات العلمية القائمة علـــى التحليـــل الاقتـــصادي والاجتماعي بغية القضاء على ما فيهما من شرور لبلوغ هذا الكمال، وهو ما سيتحقق في المجتمع الشيوعي. يقول ماركس:" إن الشيوعية باعتبارهـــا التخطـــي الإيجـــابي للملكيـــة الخاصة وباعتبارها التملك الحقيقي للماهية الإنسانية هي أيضا عودة الإنسان الكاملة إلـــى ذاته ككائن اجتماعي (...) إنها الحل الحقيقي بـــين الإنـــسان والطبيعـــة، وبـــين الإنـــسان والإنسان، إنها لغز التاريخ وقد حُل، وهي تعرف نفسها باعتبارها هذا الحل"[٣].

أما نظرة ماريتان للإنسان فتقترن لديه دائما، ليس بأوضاعه المعيشة كما هو الحال لدى ماركس، بقدر ما تقترن لديه بعلاقته بالله المقدس والمتعالي الذي يعمل فـــي الإنـــسان والمجتمع والتاريخ. فإنسان ماريتان، كما ذكرنا من قبل، يحمل ميراث الخطيئة الأصـــلية، لكنه تحرر بفداء السيد المسيح له. إذن، تحدث عملية التحرر الإنساني لدى ماريتان بفضل العناية الإلهية التي يجب أن يستجيب لها الإنسان.

---

(1) ibid., p: 88
(2) ibid., p: 52
(3) كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية**، مرجع سبق ذكره، صـ٩٦

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

اختلاف نظرة ماركس وماريتان حول الماهية الإنسانية أدى إلى اختلاف رؤية كل منهما لمفهوم الخلاص الإنساني وكيفية بلوغه. فالخلاص لدى ماركس لا يحمل أي مقاربة دينية، بل هو مرادف لديه للتحرر من قيود المجتمع البرجوازي، ولن ينال الإنسان خلاصه إلا عندما تستولي البروليتاريا على السلطة وتحطم الدولة البرجوازية، وبعدها ستذبل الدولة من تلقاء نفسها، وتنتهي ديكتاتورية البروليتاريا التي ما هي إلا مرحلة انتقالية لبلوغ المجتمع الشيوعي الذي ينتفي منه كل أشكال الظلم والاستغلال والصراع "فبمجرد أن تستولي البروليتاريا على السلطة الاجتماعية، وبواسطة هذه السلطة تحول وسائل الإنتاج الاجتماعية المنزلقة من أيدي البرجوازية إلى ملكية المجتمع بأسره (...) ويبدو الناس في آخر الأمر أسياد كيانهم الاجتماعي، وبهذا يصبحون أسياد الطبيعة، أسياد أنفسهم، أحرارا"[1]. وهو ما يعني أن الخلاص أو التحرر عند ماركس هو فعل إنساني خالص لا معونة فيه من قوى خارجية، ووسيلته هي الثورة والاستيلاء على وسائل الانتاج الرأسمالية، وغرضه هو بلوغ العهد الشيوعي السعيد الذي يرفع شعار: "لكلٍ حسب حاجته ولكلٍ حسب طاقته".

لكن يرفض ماريتان بالطبع هذه الرؤية الماركسية للخلاص، ويرى خلف منها وشائج خفية تهدف إلى تدمير الإنسان أكثر مما تهدف إلى تحرره، إذ يتساءل متعجبا "كيف يحدث هذا التحرر والخلاص؟ إنه من خلال البروليتاريا، وبواسطة الحرب الطبقية التي بدت لماركس مثل الوحي! لكن ما يجب أن نضعه في اعتبارنا هو أن الدور الأهم ليس للاقتصاد، لكن للنواحي الإنسانية العميقة، وبالأخص النواحي الروحية، فرفض الله كغاية للحياة الإنسانية والأخلاقية هو البداية الأبسط لكل خطيئة مميتة"[2]. يرفض ماريتان في هذا النص فكرة أن البروليتاريا هي حاملة رسالة الخلاص الإنساني، فهي لم ترنو، حسبما يرى، إلا إلى تحقيق الخيرات الدنيوية فقط، في حين أن للخلاص الماريتاني معنىً صوفيا أعمق مرتبطاً بصفاء الروح والاتحاد بالله، ولا يتحقق هذا الخلاص إلا من خلال الله وبواسطته.

انطلاقا مما سبق يصل ماريتان إلى نتيجة هامة وهي أنه لا يوجد فرق بين النظامين: الرأسمالي والشيوعي في موقفهما من الإنسان. فليس من الصحيح، من وجهة نظر ماريتان، أن الشيوعية قد سعت إلى تحقيق الجوهر الإنساني الحقيقي الذي كان

(1) كارل ماركس، فردريك انجلس، **منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء ١**، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١، صـ ١٧٤

(2)jacques Maritain, *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 51, 63

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مغتربا في المجتمعات الرأسمالية، بل كان كل همها هو تحقيق الوفرة المادية للإنسان في المجتمعات الاشتراكية أسوة بالمجتمعات الرأسمالية، فانجرت مثل نظيرتها الرأسمالية إلى عبادة التكنولوجيا والسيطرة عليها باعتبارها الوسيلة الأهم لخلاص الإنسان، ونسيت العنصر الإلهي في الإنسان المتمثل في الروح. فأصبح الإنسان في النظامين مجرد مستهلك للتكنولوجيا، وتسيطر عليه دون وعي منه. وهو ما أدى إلى حالة من حالات الاغتراب الشامل التي لا فرق فيها بين الرأسمالية والشيوعية، "تمت التضحية بالإنسان لصالح النزعة الصناعية التي أصبحت بمثابة الإله للمجتمع الصناعي"[١].

لكن رغم كل جوانب الضعف التي أشار إليها ماريتان في معرض حديثه عن الاشتراكية، إلا أنه يقدر لها أنها كانت صاحبة الفضل الأول في التمرد على، والثورة ضد، الأوضاع المستبدة والظالمة التي انتزعت من الإنسان إنسانيته، فلا أحد يستطيع أن ينكر أهميتها في إثارة الوعي وتنبيهه إلى أخطار الرأسمالية. لقد قدمت الاشتراكية محاولات دءوبة لرد الاعتبار مرة أخري للإنسان، وإن جانبها الصواب في تحقيق الصواب لبعدها عن الطريق المسيحي الصحيح، إذ يقول :" مهما كانت فداحة أخطائها، فقد كانت الاشتراكية في القرن التاسع عشر بمثابة احتجاج الضمير الإنساني ضد الشرور. لقد كانت عملا عظيما لأنها أسست محاكمة الرأسمالية، وأيقظت الشعور بضرورة العدالة وبكرامة العامل"[٢].

والسؤال المطروح على ماريتان هو إذا كان النظامان الرأسمالي والشيوعي متساويين في العيوب، فكيف يمكن حدوث التغيرات الاجتماعية والانتقال من نظام إلى آخر؟ أو كيف ستتحقق الحضارة المسيحية التي ينشدها هو؟ هل سيتم هذا بالإقناع أم بالمؤامرة أم بالثورة ؟ يجيب ماريتان عن هذا السؤال قائلا :" من المستحيل بلوغ المجتمع المسيحي بواسطة الثورات أو بأي طريقة أخرى (...) إن إعادة التجديد الاجتماعي المسيحي سيكون عملا من أعمال القداسة وإلا فلن يكون شيئا"[٣]. وهو ما يعني إن التغيرات السياسية والاجتماعية التي يأمل ماريتان في حدوثها والتي يتحقق بفضلها الكمال الإنساني مستقلة لديه تمام الاستقلال عن الإرادة الإنسانية، فهي عمل من أعمال العناية والتدبير الإلهي اللذين لا يملك الإنسان تجاههما شيئا سوى انفتاح عقله وقلبه وروحه لتلقي عمل الروح القدس فيها، وهذا وحده كفيل بحدوث التغير.

---

(1) jacques Maritain, *The Range of Reason,op.,cit.*
(2) jacques Maritain, *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 88
(3) ibid., p: 120

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ولا يرى ماريتان إستحالة في حدوث هذا، لأنه قد تحقق بالفعل وعلى أكمل وجه في العصر الوسيط، "فمسيحية العصر الوسيط هي النموذج الذي تميز باستجابة الإنسان لحركة الروح القدس، فقد كان كل شيء يحدث بفضل المقدس، وكان موجهًا تجاهه ومحميًا بواسطته، فكان هناك عمل إلهي تم تنفيذه بواسطة الروح القدس"[١]. يتضح من هذا النص وما سبقه أن ماريتان لم يتخلى يوما عن استلهام تصوراته السياسية من فلاسفة العصر الوسيط، فشأنه شأن أوغسطين يرى أن التاريخ مسرحية يؤلفها الله ويمثلها الإنسان، فكل شيء في المجتمع والتاريخ محدد مسبقا، وما على الإنسان إلا تأدية دوره المرسوم له.

ويكون هناك سؤال آخر مطروح على ماريتان هو أنه إذا كان كل شيء يحدث بفضل العناية الإلهية، فما هو سر انهيار العالم المسيحي الوسيط الذي سار تحت رعاية الرب وعنايته على حد تعبير ماريتان في نصه السابق؟ في الحقيقة لا نجد لدى ماريتان إجابة عن هذا السؤال سوى تحميل المسئولية للإنسان، حيث إنه هو الذي أصم أذنيه عن سماع صوت الروح القدس وعملها فيه وفي المجتمع والتاريخ. كما أننا لا نجد لدى ماريتان أيضا تفسيرا لاستمرار وتقدم وتطور الحضارة الغربية التي انسلخت عن أصولها المسيحية منذ أفول العصر الوسيط وحتى الآن، والتي مازالت تتقدم بعيدا عن عمل وعناية الروح القدس.

نعم، لقد تعرضت الحضارة الغربية للكثير والكثير من النكبات والأزمات الإنسانية مثل: الحروب والكوارث الطبيعية، لكنها استطاعت تجاوزها ومضت في طريقها قدما إلى الأمام بفضل أفكار الإنسان المبدعة وأفعاله الخلاقة التي يحددها بنفسه ولنفسه دون معونة خارجية من السماء. ولم نجد فيلسوفا أو مفكرا يطالب بما طالب به ماريتان من عودة لإحياء الأفكار الوسيطة مرة أخرى، حيث هيمنة وتحكم الديني في الدنيوي، وإعادة تغليب التفسيرات الدينية للتاريخ مرة أخرى. فلقد تحدث البعض مثل توينبي فيلسوف الحضارة ومؤرخها الشهير، وكذلك شبنجلر عن ضرورة الاهتمام بإثراء الجوانب الروحية والدينية وخاصة في عصر الحضارة المادية، لإحداث شكل من أشكال التوازن داخل الإنسان نفسه بين ما هو مادي وما هو روحي، " فكل تقدم فكري لا يصاحبه تسام روحي ينذر بالخطر"[٢]. لكننا لا نجد لدى أي منهما مطالبة بالارتداد إلى حضارة العصور الوسطى مرة أخرى.

---

(1) Jacques Maritain, *Science and Wisdom*, op.cit., p: 76

(2) أحمد محمود صبحي، **محاضرات في الايديولوجيات وفلسفة الحضارة**، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥، صـ١١٤

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لقد سعي ماريتان شأنه شأن كثيرين إلى محاولة التوفيق بين الاقتضائين المادي والروحي، لكن باستخدام مصطلحين جديدين هما: الشخصانية personalism والفردانية individualism، لكن غلب على هذه المحاولة الإعلاء من شأن الروحي على حساب المادي، معتقدا أن هذا يعد مطلبا ضروريا لتهيئة الإنسان المعاصر لتحقيق المدينة السماوية على الأرض.

الفردانية والشخصانية لدى ماريتان:

يعرف جيه بي J. BI في قاموس كامبريدج الفلسفة الشخصانية بأنها حركة اجتماعية تقترب من الاشتراكية المسيحية، وتؤكد على الفاعلية الاجتماعية، والمسئولية الشخصية. ويرى أنها بدأت بالتحديد مع إمانويل مونييه Emmanual Mounier سنة ١٩٣٠ الذي تأثر كثيرا بوجودية كيركيجارد الدينية، وقد قامت في الأساس بمعارضة الفاشية، كما طالبت باتحاد العمال، وضمت الكثير من المفكرين مثل هنري ديوميري Henry Dumery ومارسيل Marcel وماريتان[1]. يقدم جيه بي في تعريفه هذا الشخصانية على أنها مذهب فلسفي واحد يضم كل المفكرين المطالبين بالإعلاء من حرية الشخص المقرونة بالمسئولية، يستوي في ذلك كافة المفكرين: المؤمنين وغير المؤمنين، كما لا نجد لدى جيه بي تمييزا دقيقا وواضحا بين سمات الشخصانية ونظيرتها الوجودية رغم تمايزهما.

لكن قد تدارك دريس ديوير Dries Deweer هذه السلبيات عندما وضح لنا كيف أن الشخصانية الفرنسية التي سك شرل رينوفيه Charles Renouveir (١٨١٥ ــ ١٩٠٣) معناها في بداية القرن العشرين، قد وُلدت في مجال الممارسة السياسية والاجتماعية من رحم حزب الفعل الفرنسي the Action Francaise الذي أسسه تشارل ميورا Charles Maurras والذي ضم العديد من مفكري النخبة الكاثوليكية. فلقد حاول ميورا المعروف بميوله الإلحادية دمج المفكرين الكاثوليك ضمن تحالفه الذي ضم المؤمنين والملاحدة لمحاربة الفاشية.

لكن إدانة البابا بيوس الحادي عشر Pius xi سنة ١٩٢٦ لهذا الحزب قد وضعت نهايته، لأنه دعا للفصل بين السياسي من جهة، والإيمان والأخلاق من جهة أخرى. وانقسم المفكرون بعد إدانة البابا للحزب إلى معسكرين : معسكر التوماوية الحديثة من

(1) Robert Audi (ed) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p: 331

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

جهة، والمعسكر التحرري من جهة أخرى. وقد رأى أنصار المعسكر الأخير أن الشخصانية معنية في المقام الأول بالبحث عن معنى للإنسان في المجتمع الحديث، وهي تقوم على التعارض مع الإيديولوجيات المسيطرة مثل الشيوعية والفاشية والرأسمالية البرجوازية. فالشخصانية طريق ثالث بين الليبرالية المفرطة والشمولية الاستبدادية، وتهدف لأن تعزو للإنسان دورا أخلاقيا واضحا في ظل هذه الحضارة. لقد تطلع الشخصانيون التحرريون إلى رسم تصور تكاملي عن الإنسان، التصور الذي يدرك الشخص البشري في كليته وشموله، بدلا من أن يختزله إلى عنصر منتج، أو مواطن في أمة ما، أو في أي جزء تابع. كما طالبوا بدمج البعد الروحي مع البعد المادي في الإنسان، وقد مثل مونييه هذا التيار خير تمثيل.

أما معسكر التوماوية المحدثة، فرغم إيمانه بالأفكار التي آمن بها أنصار المعسكر التحرري، إلا أنه قد مال لفكرة أن الفلسفة الوسيطة هي الفلسفة المسيحية الأصيلة، وهي وحدها الكفيلة بإيجاد معنى وغرض للإنسان المعاصر، لذا فقد طالبوا بضرورة أن تكيف الفلسفة الحديثة والمعاصرة نفسها مع الفكر الوسيط، فهو الفكر الوحيد الذي سيمكننا من التغلب على أزمات الحضارة المعاصرة. ويعد ماريتان أفضل من مثل هذا التيار[١].

أما عند تعرضنا لمقاربة ماريتان لفكرة الشخصانية فنجده يتطرق إليها على المستوى الميتافيزيقي ويتدرج بها وصولا إلى المستوى الاجتماعي. إذ نجده يميز بين مستويين وجوديين في الإنسان: الأول هو مستوى الوجود الفردي، ويشير به إلى الجانب المادي في الإنسان. والآخر هو مستوى الوجود الشخصي ويشير به إلى الجانب الروحي في الإنسان، ويوضح ماريتان خصائص كل منهما قائلا: " المادة هي الأصل الأول للفردانية وتتسم بالوجود الضيق، ومهددة دائما. أما الشخصانية فهي متأصلة في الروح وتشهد لوفرة الوجود الإنساني ومبادئه الروحية"[٢]. نلاحظ في هذا النص أن ثنائية الفردانية والشخصانية لدى ماريتان تشبه الثنائية الديكارتية بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، لكنه اختلاف في المصطلحات فقط، ربما يكون هذا راجعا إلى أن موقفه النقدى من الحداثة الديكارتية قد فرض عليه التخلي عن استخدام المصطلحات نفسها حتى وإن كان يقصد المعني نفسه. لكن الملاحظ هو أنه كما تتسم النفس لدى ديكارت بالخلود

(1) Dries Deweer, " The Political Theory of Personalism: Maritain and Mounier on Personhood and Citizenship " in *International Journal of Philosophy and Theology, 2013*, pp: 1-19
(2) Jacques Maritain, , p: 106

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

واللاتناهي والاستقلال عن الجسد، فكذلك الحال أيضا لدى ماريتان الذي يقر بخلود وأفضلية الجانب الشخصاني الروحي على الفرداني المادي في الإنسان.

لكن تتجاوز ثنائية: الشخص – الفرد لدى ماريتان إطار الثنائية الميتافيزيقية، لتُسبغ بسبغة وجودية تعبر عن رغبة عميقة لدى الإنسان في أن يكون هو ذاته الحقيقية الأصيلة وليست المغتربة كما هو الحال في المجتمعات المعاصرة، إذ يشدد ماريتان في تعريفه للشخصانية دائما على أنها " معايشة المرء لذاته العميقة، والعمل على نمو ذاته الداخلية. وبقدر ما تتحكم ذاته هذه في الغرائز والرغبات الحسية، بقدر ما تتجه الشخصية نحو الكمال والحب"[١]. نلاحظ في هذا النص أنه بقدر ما تبتعد وجودية ماريتان عن الوجودية المعاصرة التي احتفت بالجسد احتفاءً بالغا، والموسومة لديه بالوجودية الملحدة، بقدر ما تقترب مما يسميه ماريتان نفسه وجودية القديس توما الإكويني، والتي هي في رأيه الوجودية الوحيدة الأصيلة. فوجودية الإكويني، حسبما يراها ماريتان، تسعي إلى تأكيد الذات على عدة مستويات، أهمها المستويين: الصوفي والأخلاقي المرتبط لديه بحب الله وحب الآخرين، إنها ترتكز على" التأكيد على أسبقية الوجود، لكنه الوجود الذي يتضمن ويحفظ الماهيات (...) لأنك لو ألغيت الماهية أو الجوهر، فأنت بذلك تلغي الوجود"[٢]. عداء ماريتان الصريح للوجودية الملحدة جعله يصر دائما على قلب المقولة الوجودية الشهيرة " الوجود يسبق الماهية "، والمقصود بها أن الإنسان يوجد أولا ثم تتحدد ماهيته بعد ذلك بناء على أفعاله وقراراته. فالإنسان في الوجودية ليس شيئا سوى مشروعه الخاص المفتوح الذي لا يمكن أن تحده ماهية مسبقة، إذ يضيف وجوده في كل فعل من أفعاله الحرة والملتزمة الجديد والجديد لماهيته. أما تصور ماريتان، فهو على العكس من ذلك تماما، إذ نجده يشدد دائما على فكرة أن الماهية أو الجوهر هي الضامن الحقيقي للوجود، وهي التي تحدد وجود الموجودات، مقتفيا بذلك أثر أرسطو والإكويني.

هذه الماهية لدى ماريتان هي ما ينزع إليها الشخص باعتباره روحا ويستمد منها شعوره بالحب والكرامة، إنها الماهية الإلهية أو الجوهر الإلهي الذي نفخ في الإنسان روحا يستطيع أن يدرك بها ويتصل بواسطتها مع هذا الوجود الإلهي. وعلى طريقة الشبيه يدرك الشبيه يعرف الإنسان الحياة الإلهية ويشارك فيها بواسطة روحه، ففيها قبس من الروح الإلهية، وهو ما عبر عنه ماريتان قائلا :" إن الحالة الأكثر عمقا لكرامة الشخص

(1) Jacques Maritain, *Education at Crossroads*, op.cit., p: 34
(2) Jacques Maritain, *Existence and Existent*, op.cit., p: 13

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تتبع من تشابهه مع الله، إنه على صورة الله ومثالـــه. وطالمـــا أن الله روح، فالـــشخص الإنساني يتوجه إليه بامتلاكه روحا قادرة على الحب والمعرفة"[١].

وللشخصانية لدى ماريتان مستوى ثالث تتخارج فيه الروح عن ذاتها وعلاقتها بـــالله إلى المجال الاجتماعي، محاولة نقل الشعور بالحب والكرامـــة والأخـــوة إلـــى مـــستوى الممارسات الاجتماعية، حيث حياة الشخص مع الآخـــرين. ويـــصف ماريتـــان النـــزوع الاجتماعي للشخصانية قائلا: " تهدف الشخصانية إلى الاجتماع. فالمجتمع الحقيقـــي هـــو المجتمع المؤلف من الأشخاص الذين يسعون إلى أن يعيشوا معا بغرض تحقيق كمالاتهم، وكذلك الإلحاح الداخلي للحب والمعرفة اللذين يتطلبان علاقة للـــشخص مـــع الأشـــخاص الآخرين"[٢]. إن ما يريده ماريتان هو تأسيس مجتمع شخصاني، لا مجتمع الفردانية الـــذي هو مجتمع الذرات المنقسمة الذي يعيش فيه الإنسان لذاته فقط، ويسعى بداخله إلى تحقيـــق مصلحته واحتياجاته المادية ولو على حساب الآخرين. فما يريده ماريتان هو بلوغ مجتمع يتمكن الإنسان من خلاله إلى تحقيق كمالاته الروحية قبل الماديـــة، وأن يتحقـــق بداخلـــه الاتصال الإنساني الحقيقي القائم على الحب، والكرامة، والاحترام بين الذوات الإنـــسانية، حتى لا يتملك الإنسان الشعور بالاغتراب والقلق المعاصرين.

ويعد المجتمع الشخصاني الذي ينشده ماريتان غاية ووسيلة في الوقت نفـــسه، فهـــو غاية بالنسبة للشخص في حياته الدنيوية، حيث يرى فيه ماريتان المجتمع الأمثل للقـــضاء على مساوئ النظامين: الرأسمالي والاشتراكي، فهو يبتعد عن النزعـــة الفرديـــة الأنانيـــة المحضة، كما يبتعد أيضا عن النزعات الجمعية التي تصهر وتذيب إرادة الفرد فـــي إرادة المجموع. لتؤكد النزعة الشخصانية لدى ماريتان في المقابل على قيمة الإنسان وحريتـــه وكرامته واتصاله مع الآخرين عن طريق الحب. وهذه هي أســـمى صـــور التجمعـــات الإنسانية من وجهة نظر ماريتان.

وهو وسيلة لبلوغ غاية أبعد وهي تحقيق المدينة السماوية هنا على الأرض، وهو ما جعل ماريتان يطالب بالإعلاء دائما من شأن القيم الدينية والروحية، معتقدا أنهـــا الـــسبيل الذي سوف تتحقق بواسطته المدينة السماوية هنا على الأرض.

ولقد أشار دريس ديوير إلى أهمية الدور الذي لعبته العوامل الدينية والروحانية فـــي تشكيل النزعة الشخصانية لدى ماريتان، والتي جعلت كاثوليكية ماريتان تميز نفسها عـــن

(1) Jacques Maritain, " The Person and The Common Good " in *The Review of Politics*, pp: 419-455
(2) Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, op.cit., p: 68

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الكاثوليكية القومية التي طالبت بالفصل بين الديني والدنيوي قائلا : " إن إدانة البابا بيوس الحادى عشر لحزب الفعل الفرنسي (...) قد جعلت ماريتان يبتعد عن ميورا، ويؤسس نزعته الشخصانية على عالمية المسيحية ورفعها فوق أي حضارة أخرى. فقد رفض ماريتان الفصل بين الإيمان والعالم الذي كان سمة من سمات إيديولوجيا ميورا. فلدى ماريتان المجالان الروحي والسياسي متمايزان، لكنهما ليسا منفصلين. فالله وحده هو صاحب السيادة، وللمسيحيين مهمة دنيوية يسعون لتحقيقها"[١]، الجمع بين الديني والدنيوي هو السمة الأساسية والبارزة في نزعة ماريتان الشخصانية، ومهما يدعي ماريتان تمايز الدنيوي عن الديني، فإنه في النهاية يجعل الدنيوي خاضعا للديني ويعمل تحت وصايته وإرشاده، وليس أدل على ذلك من أنه قد طالب في المجال المعرفي بجعل كل العلوم تخضع لعلم اللاهوت، كما طالب في المجالين السياسي والاجتماعي بسمو الكنيسة وأسبقيتها على الدولة، بل وبضرورة أن تتوجه كل الأنظمة الدنيوية إلى الغاية المطلقة القصوى: الله، وهو ما ستكشف عنه النقطة التالية.

مقاربة ماريتان للحضارة الجديدة :

بعد أن أنتهى ماريتان من نقد الحداثة وأنساقها المعرفية والاقتصادية والسياسية، ووضح جوانب النقص التي تعتريها، شرع في بناء تصور جديد عن الحضارة يقوم على أنقاض التصور الحديث لها، وإن كان هذا لا ينفي، من وجهة نظره، وجود بعض الجوانب الإيجابية والبناءة في الحضارة الحديثة، مثل الديمقراطية التي يقول عنها :" ربما تكون الديمقراطية الغربية مليئة بالعيوب، لكنها في النهاية هي الطريق الوحيد الذي تمر من خلاله الطاقات التقدمية للبشرية"[٢]. وبالتالي، ستكون المهمة الملقاة على عاتق ماريتان هي تحقيق المواءمة والتوازن بين إيجابيات الحضارة الحديثة ومقتضيات الحضارة الجديدة التي ينشدها، والتي تقوم في جوهرها على الإيحاءات المسيحية المستلهمة من الإنجيل، ويطلق عليها ماريتان مصطلح الحضارة المسيحية الجديدة تمييزا لها عن الحضارة المسيحية الوسيطة. لكن هل سينجح ماريتان بالفعل في الإبقاء على المنجزات الإيجابية للحضارة الحديثة ويدمجها في حضارته المسيحية الجديدة أم أنه سيجد نفسه مدفوعا بسبب نوازعه الدينية إلى رسم تصور حضاري لا يختلف عن حضارة العصور الوسطى في شيء سوى في الاسم فقط؟ سنحاول فيما يلي مقاربة هذه الأسئلة.

---

(1) Dries Deweer, " The Political Theory of Personalism: Maritain and Mounier on Personhood and Citizenship " in *International Journal of Philosophy and Theology, 2013*, pp: 1-19

(2) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 60

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يقر ماريتان منذ البداية، وكما ذكرنا من قبل، بأن سبب إخفاق الحضارة الحديثة يرجع إلى تخلي الإنسان عن الإيمان بعمل الله والروح القدس في الحضارة، إذ أسند إلى العقل وحده مهمة تشييدها، وهو ما نتج عنه حدوث كل الكوارث التي أشرنا إليها من قبل، والتي كان أخطرها هو تدمير الإنسان والحضارة في الحربين العالميتين، ويصف ماريتان هذا الوضع قائلا :" صُنع في العصر الحديث العديد من المحاولات لتأسيس الحضارة والمجتمع الدنيوي على العقل وحده، لكنه العقل المنفصل عن البشارة والإنجيل، فأصبح بسبب انفصاله هذا عاجزا عن تحقيق وحدة البشرية"[١]. الداء الحضاري لدى ماريتان سببه الابتعاد عن تفعيل التصورات المسيحية المستلهمة من الكتاب المقدس في المجالات السياسية والاقتصادية. والعلاج، من وجهة نظره، لن يكون إلا برد الاعتبار مرة أخرى لهذه الإيحاءات الدينية الإنجيلية وتفعيل دورها في مجال الممارسة بشتى أشكالها. وهو ما سيطالب به في الحضارة المسيحية الجديدة التي يريدها.

وبالطبع، سيكون السؤال الآخر المطروح على ماريتان عن الكيفية التي سيتحقق بها هذا الانتقال من المجال الديني إلى الدنيوي؟ وأيضا عن كيفية تحقيق شكل من أشكال التعاون بينهما، خاصة في ظل دول وأنظمة استقرت فيها العلمانية استقرارا لا يمكن أن تبرحه بسهولة؟

في الحقيقة، ورغم صعوبة التحدي المفروض، يجد ماريتان سبيله إلى التوفيق والمصالحة بين الديني والدنيوي أولا باستدعاء وإحياء التصور الأوغسطيني عن انتماء الإنسان إلى مملكتين: مملكة الله، ومملكة العالم. وهو التوصيف نفسه الذي يصادق عليه ماريتان، وإن كان باستخدام مصطلحين آخرين: العالم الدنيوي والعالم المتجاوز للدنيوي، أو الجسد السياسي والكنيسة. فهو يؤكد، على عكس التصورات العلمانية التي ترسخ لانفصال واستقلال كل منهما عن الآخر، أن الكنيسة والجسد السياسي لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما، لأن الاثنين يشتركان معا في تحقيق مهمة واحدة وهي بلوغ الكمال الإنساني بأبعاده الروحية والمادية المتنوعة، وهذه الضرورة للاتحاد بينهما هي ما عبر عنها قائلا :" طالما أن الشخص عضو في الكنيسة وعضو في المجتمع السياسي، فلابد من التعاون بينهما"[٢]. إذن تحقيق كمال الشخص هو ما يملي على ماريتان حتمية هذا التعاون بين الديني والسياسي.

---

(1) ibid., p: 109
(2) ibid., p: 153

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكن ألا ينتاب ماريتان تخوفا من توغل إحدى السلطتين في اختصاصات الأخرى؟ وخاصة أن الأحداث والتجارب التاريخية سواء في العصر الوسيط أو في العصر الحديث قد علمتنا أن هناك إستحالة حقيقية في التعاون بينهما، فالحضارة الغربية لم تشهد تقدما حقيقيا على كافة المستويات إلا بعد انفصال السياسي عن الدنيوي. هنا سيحاول ماريتان تقديم تصور يتماشى مع رؤيته للحضارة المسيحية الجديدة التي ينشدها، مؤكدا أنه سيتلافى فيه الأخطاء التي وقعنا فيها في العصر الوسيط.

فمن وجهة نظر ماريتان لم يعد الغرض الأساسي من التعاون بين السياسي والديني في الحضارة المسيحية الجديدة هو تحقيق الوحدة الدينية، أو تشييد الإمبراطورية المقدسة، لكن تحقيق كمال الإنسان ورقيه، كما ذكرنا. وهكذا يصبح تحقيق الكمال الإنساني، من وجهة نظر ماريتان، هو الغاية الأساسية من وجود المؤسسات السياسية والدينية في تصوره الجديد للحضارة، ويقول في هذا الصدد :" ليست الوحدة الدينية هي المطلوبة من التعاون بين النظامين السياسي والديني، كما كان الحال في العصر الوسيط، لكن أصبح المطلوب هو وحدة وكمال الشخص، فبينما كان إنسان العصر الوسيط يعيش في الدولة، إلا أنه لم يكن مواطنا إلا من خلال الكنيسة ومن خلال عضويته فيها، أما الآن فلم تعد وحدة الدين شرطا مسبقا للوحدة السياسية، فالمواطن الحديث يتمتع بحقوقه المدنية سواء كان عضوا في الكنيسة أم لم يكن"[1]. نستنتج من هذا النص ما يلي:

- إن ماريتان، على حد قوله، لم يعد يجعل من المسيحية الكاثوليكية ضامنا لنيل الحقوق السياسية والمدنية مثلما كان الحال في العصر الوسيط.
- ونستنتج من هذا النص أيضا أن توجه ماريتان هنا أقرب إلى الفكر الحديث الذي ترسخ بعد الثورة الفرنسية والذي أقر بمبدأ المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات بغض النظر عن العرق واللون والدين. وهو التوجه الذي أيده ماريتان بنفسه في تقديمه لكتاب حقوق الإنسان الذي صدر عن اليونسكو UNESCO سنة ١٩٤٨ والذي طالب فيه بضرورة السمو على التفكير القومي الضيق من أجل تبني مفهوم الإنسانية العالمية، عندما قال:" إن البشر المختلفون إيديولوجيا ودينيا وحضاريا، وحتى متعارضين في اتجاهاتهم الروحية يمكنهم الاتفاق بخصوص الحقوق الإنسانية لكن بشرط: وهو التخلى عن طرح سؤال لماذا هذا دون ذاك؟

(1) ibid., p: 161

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لأنني أرى أن هدف اليونسكو هو هدف عملي"[١]. ما يريده ماريتان هنا هو البعد عن الجدل النظري الذي لن يؤدي من وجهة نظره إلا إلى جلب المزيد من الشقاق والاختلاف بين المدارس الإيديولوجية المتنوعة. فالغاية لديه هي الاتفاق على تحديد الأهداف الإنسانية العالمية، كالحق في الحياة والحرية وغيرهما.... بغض النظر عن التصور الإيديولوجي لمفهوم الحرية أو الحياة أو تفسير الاشتراكية أو الليبرالية لهما. ولكن الجدير بالذكر لدى ماريتان هو أنه لن يتحقق بلوغ هذه الاهداف الإنسانية العالمية بطريقة صحيحة إلا بتعاون السياسي والديني معا.

أما عن كيفية حدوث هذا التعاون بين السياسي والديني في الحضارة المسيحية الجديدة، فيؤكد ماريتان على أنه لن يتم على طريقة العصر الوسيط التي جعلت من السياسي ذراعا دنيويا للكنيسة، أو بجعل الملوك ينفون الهراطقة، أو باستخدام حقوق السيف للاستيلاء على الشئون الدنيوية بحجة تحقيق بعض الأهداف الروحية. فإذا كان من الممكن قبول هذه الطرق في العصور الوسطى، فلا يمكن قبولها في عصرنا الراهن. ففي عصرنا هذا " ستخول للكنيسة الوظائف الأسمى للتنوير الأخلاقي حتى عندما تتعلق بالمبادئ السياسية والاجتماعية، إذ ستحرك السلطة الأخلاقية للكنيسة الوعي والضمير الإنساني، ليس انطلاقا من الضغط على السلطة الدنيوية، بل بفضل التنوير الروحي الممتد لأرواح المواطنين، حينئذ سيكون للكنيسة دور في توجيه الأشخاص نحو تحقيق كل خير سياسي"[٢]. يحاول ماريتان في نصه هذا أن يشير إلى أن النظام المسيحي الجديد الذي يريد تحقيقه يتجنب ممارسات العصر الوسيط التي اتسمت بالسلبية في التوفيق بين الديني والدنيوي، إذ تبنت طرقا عنيفة وغير مقبولة، وهو ما أدى إلى فشلها، فسلطة الكنيسة لديه روحية وأخلاقية فقط.

لكن ما الذي يقصده ماريتان في نصه السابق بأن يكون للكنيسة دور تنويري وأخلاقي في الموضوعات السياسية والاجتماعية؟ وهل هذا الدور دور استرشادي يقتصر على تقديم الرأي والمشورة فقط، أم أنه يريد أن يعزو لها سلطة تطبيق الرأي ولو بالقوة؟! وألا يتعارض هذا مع فكرته السابقة عن تمايز الديني عن الدنيوي واستقلالية عمل كل منهما؟ وهل نقده السابق لحقبة العصر الوسيط نابع من إيمان حقيقي بأنه كان بالفعل عصرا مظلما؟ وإن كان ذلك كذلك، فكيف نفسر إعجابه وولعه الشديد بهذه الحقبة

(1) Unesco (ed), "Human Rights: Comments and Interpretation with Jacques Maritain", in *PHS3*, 1948, July, pp: i, ix
(2) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 164

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وفلاسفتها، للدرجة التي رأى معها أن الحل لمعضلات حضارتنا الراهنة لن يتسنى لنا إلا بأن ننهل من فلسفة القديس توما الإكويني في عصرنا الراهن؟ " فالإكويني هو مرشدنا في إعادة تأسيس الحضارة المسيحية الجديدة"[١]. وهل معنى هذا أنه يظهر عكس ما يبطن، بمعنى أن نقده الظاهري للعصور الوسطى كان لتجنب اتهامه من قبل كثيرين بأنه يريد أن يرجعنا مرة أخرى إلى العصور الوسطى؟ أم أنه كان مشبعا بحب هذه الحقبة حتى النخاع؟ سنجيب عن هذه الأسئلة المتعلقة بموقفه الحقيقي من حقبة العصور الوسطى، لكن بعد أن نتعرض لسمات الحضارة المسيحية الجديدة لدى ماريتان، لنضع أيدينا على أهم ما يميزها عن الحضارة الوسيطة والحديثة.

يضع ماريتان مجموعة السمات التي يسم بها مثال "المملكة المسيحية الجديدة"، وأول سمة من هذه السمات هو أنه مثال واقعي قابل للتحقيق، فكونه مثالا لا يعني لديه أنه مرادف للتصورات الطوباوية التي لا تتحقق إلا على المستوى الفكري، وبعيدا عن الواقع ومقتضياته. قابلية هذا المثال للتحقيق هي ما عبر عنها ماريتان قائلا :" إنه ليس مجرد وجود على مستوى العقل فقط، لكنه مثال قابل للتحقيق، ويتطلب وجوده شروطا تاريخية محددة، (...) ولأنه يتضمن ارتباطا حقيقيا بالوجود المتعين، فهو يقدم إطارا ومسودة تحضيرية لتصبح فيما بعد مُحددة للمستقبل"[٢]. إذن مهمة هذا التصور الذي يقدمه ماريتان هو الإعداد للمستقبل، فالتغيير المسيحي المنشود لن يكون على المدى القريب، بل على المدى البعيد.

السمة الثانية لمثال المملكة المسيحية الجديدة التي ينشدها ماريتان هي أنها تقوم في جوهرها على التعددية بكافة أشكالها، حتى يضمن أكبر قدر من الحرية للأشخاص، وهذه المهمة يناط بتحقيقها للجسد السياسي المستلهم من المسيحية، إذ يقول :" ستكون البنية العضوية التي تتضمن التعددية المتطورة والمتميزة عن العصر الوسيط سمة من سمات المملكة المسيحية الجديدة"[٣]. والتعددية لدى ماريتان مفهوم عام يضم تحته العديد من المفاهيم الفرعية مثل: التعددية الاقتصادية والروحية.

أما عن نمط النظام الاقتصادي الذي ينشده ماريتان في مملكته المسيحية الجديدة فهو يقوم لديه على تقديم تصور مغاير عن النظامين: الرأسمالي والاشتراكي، وإن كنا نميل

---

(1)jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas*, op.cit., p: 87
(2) jacques Maritain, *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 128
(3) ibid., p: 163

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إلى الاعتقاد بقربه من الاشتراكية، حيث يقول: " تتطلب مصالح الأشخاص في الاقتصاد الصناعي بالعهد الجديد جماعية الملكية (...) فبدلا من الاقتصاد الرأسمالي دعنا نفترض ضرورة وجود نظام تكون بنيته الاقتصادية والروحية في انسجام مع التصور المشاعي والشخصاني للحياة الاجتماعية. ومن جهة أخرى، ستعاد مكانة الاقتصاد الزراعي الذي يهدف إلى تجديد وإحياء الاقتصاد العائلي، والملكية العائلية"[١]. يقدم ماريتان تصورا لنموذج اقتصادي يتعامل مع الإنسان على أنه غايته الأسمى، فليست الفائدة وتراكم رؤوس الأموال هي الغاية بالنسبة له، ولا يهدف هذا النموذج لديه إلى ترقية الجوانب المادية فحسب، بل إنه يجب أن يساهم أيضا في ترقية الجوانب الروحية للإنسان. وإن كان ماريتان يتركنا دون أن يوضح كيفية ترقية الجوانب الاقتصادية للجوانب الروحية.

لكن ألا تتعارض المشاعية التي تقوم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج مع فكرته عن الملكية الزراعية، أم أنه الحنين مرة أخرى إلى إعادة إحياء النظام الاقطاعي الذي كان سائدا في العصور الوسطى؟ وهل اتسم رفض ماريتان للملكية الخاصة بأنه رفض بات قاطع تماشيا مع فكرته عن المشاعية، أم أن فكره يتذبذب بين تأييد الملكية وإلغائها؟ في الحقيقة يتسم موقف ماريتان من مسألة الملكية الخاصة بالتناقض، إذ نجده يرفض في نصه السابق الملكية الخاصة. لكننا نجده يؤكد في نصوص أخرى كثيرة على أهميتها بالنسبة للإنسان، إذ يعدها دافعا أصيلا لفاعلية الإنسان العملية، ويقول ماريتان في هذا الصدد مقتفيا أثر الإكويني :" إن الخيرات المادية يجب أن تكون خاصة فبدونها تُعاق الأنشطة الفاعلة للشخص، لكننا لا ينبغي أن ننسى أنها يجب تخدم أيضا الخير العام (...) فعلاج إساءة استخدام الملكية الخاصة لا يجب التماسه في إلغائها، فالملكية الخاصة ليست شرا، لكن يكمن الشر عندما تُختزل مزاياها في عدد قليل من الأشخاص"[٢]. إن ما يرفضه ماريتان في هذا النص هو وجود التفاوت الطبقي الهائل بين من يملكون ومن لا يملكون، لكنه لا يرفض الملكية الخاصة في حد ذاتها.

لكن كيف نفسر هذا التناقض الحاد بين التأييد للملكية تارة والرفض لها تارة أخرى؟ نعتقد من النص السابق ومن مجمل النصوص التي وردت في سياق فلسفة ماريتان أنه لم يكن رافضا للملكية الخاصة، بقدر ما كان رافضا للظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الناتج عن إساءة استغلال الملكية، وليس أدل على ذلك من تأييده وترديده الدائم لأقوال البابا بيوس الحادي عشر Pius xi فيما يتعلق بحقوق الإنسان، والذي يعد حق الملكية فيها حقا

(1) ibid., p: 165
(2) ibid., p: 185

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أصيلا، إذ يقول :" حقوق الأشخاص كما حددها البابا بيوس هي الحق في الحياة والسلامة الجسدية (...) والحق في الملكية وحرية استخدام هذه الملكية"[١]. المعنى نفسه هو ما أشار إليه في موضع آخر عندما قال :" يمتد الاتحاد في مشروع واحد ليس فقط إلى رأس المال المُستثمر، لكن أيضا للعمل والإدارة. وأن تكون كل الأشخاص مشاركة بشكل أو بآخر في الملكية والإدارة. هذه العملية ليست هجوما على الملكية الخاصة، بل هي امتداد لها"[٢]. ما يريده ماريتان إذن هو المشاركة الجماهيرية العريضة في إدارة العملية الإنتاجية على المستويين: الإداري والرأسمالي. وهو قد تحقق بالفعل في الأنظمة الرأسمالية المعاصرة، ومعروف باسم المشاركة في الأرباح، حيث ينال العاملون بمشروع ما أو شركة ما جزءا من أرباح هذا المشروع.

ونعتقد أن إدماج ماريتان لمقولة المشاعية في النظام الاقتصادي لمملكته المسيحية الجديدة، كان بمثابة مراوغة ماريتانية لسحب البساط من تحت أقدام الشيوعية السوفيتية التي انجذب إليها ملايين العمال في أوروبا، وآمنوا بها وبمبادئها، والتي لم يرى فيها ماريتان شيئا سوى كفر وإلحاد بيَّن. فلذلك سعي ماريتان إلى تقديم البديل المسيحي لها، إذ يتفق هذا البديل مع الشيوعية في إلغاء الملكية الخاصة وتحقيق طموحات الطبقة العاملة في المساواة الاقتصادية بين كل البشر، ويختلف معها في أنه نموذج مسيحي مؤمن، يجمع بين مزايا الديني والاقتصادي، ولا يضحي بأحدهما لصالح الآخر، وهذا هو ما نستنتجه من نصه الذي يقول فيه :" لقد ابتعدت الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر عن المسيحية، لذا يجب علينا أن نفكر في إعادة دمجها هي والجماهير مرة أخرى"[٣].

على أية حال، لا تقتصر مملكة ماريتان المسيحية على التعددية الاقتصادية فقط، بل الأهم هي التعددية الروحية التي يعدها ماريتان سمة جديدة وفريدة لم تكن موجودة في العصر الوسيط. التعددية الروحية في المملكة المسيحية الجديدة ليست موجودة فحسب، بل مكفولة ومضمونة أيضا بواسطة القوانين المدنية، ويصف ماريتان هذه التعددية قائلا: "في ظل الحضارة المسيحية الجديدة يعيش المؤمنون وغير المؤمنين معا، ويشتركون في تحقيق الخير العام الدنيوي، وإن التشريعات والقوانين يجب أن تضمن هذه الحريات الروحية. فالجسد السياسي المسيحي يجب أن يتسامح بداخله - وليس يوافق - مع طرق

(1) Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, op.cit., p: 112
(2) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 22
(3)jacques Maritain, *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 229

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

للعبادة ابتعدت عن الطريق القويم"[1]. بالفعل لم تكن التعددية الدينية والروحية موجودة في العصر الوسيط، إذ كان يتم حرق المهرطقين وهم أحياء، ولم يجرؤ أحد ليس فقط على المجاهرة باعتقاد مخالف للاعتقاد الكنسي الرسمي، بل حتى على الإدلاء برأي مخالف لرأي الكنيسة الرسمي.

لكن الملفت للانتباه هو أن ماريتان يقارن دائما بين مملكته المسيحية الجديدة، ومسيحية العصر الوسيط. وكأن علينا أن نختار ما بين هذا وذاك، دون وجود طرح ثالث. متناسيا أن هذه التعددية التي يدعو إليها في مملكته المسيحية الجديدة في القرن العشرين موجودة ومتحققة فعلا منذ القرن الثامن عشر ومستمرة حتى الآن بفضل إسهامات وكتابات الفلاسفة، أمثال: لوك ومل وفولتير ... وآخرين، فمنذ ذلك القرن لم تعد تتدخل الدول أو تفرض على ضمائر الأشخاص وعقولهم نمطا معينا من الممارسات والعبادات، وهذا متحقق فعلا منذ عدة قرون دون الحاجة إلى تأسيس نموذج مسيحي جديد كالذي ينادي به ماريتان.

وفي النهاية يمكننا أن نجمل سمات مملكة ماريتان المسيحية الجديدة بحسب تصويره لها فيما يلي:

١- إنها مستلهمة من الإيحاءات الإنجيلية والمسيحية، وتقوم في جوهرها على المحبة والتسامح.
٢- ورغم ذلك فإنها تقوم على التمايز بين الديني والدنيوي وليس على الانفصال بينهما.
٣- إنها قابلة للتحقيق لو ساد الوعي المسيحي بأهميتها، لكنها قد تتحقق على المدى البعيد.
٤- ولأنها تؤمن بالشخصانية فهي تسعى إلى ترقية الجوانب الروحية للإنسان، وتربطه بالمتجاوز للدنيوي.
٥- ورغم ذلك فهي لا تهمل الجوانب الدنيوية والمادية، وتسعي لتحقيق الخير العام الدنيوي.
٦- إنها تقوم في جوهرها على الحرية والتعددية وبخاصة في المجالات الروحية

آثرنا هنا عرض تصور ماريتان كاملا للحضارة المسيحية الجديدة، وبينا أهم سماتها لديه حتى لا نسلط الضوء على جانب ونغفل الجانب الآخر، رغم أننا لم نرى في

(1) ibid., p: 167

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

حضارته هذه سوى مناورة لإدخال بعض التعديلات الطفيفة على العصور الوسطى حتى تتماشى مع المفاهيم السائدة عن الحرية والديموقراطية المعاصرة، فهناك شواهد كثيرة تجعلنا نميل إلى انحياز ماريتان للسلطة الدينية على حساب أي سلطة أخرى، وكذلك انحيازه لحقبة العصور الوسطى على أي حقبة أخرى، كما سنرى.

لكن في الحقيقة، سوف يتهاوى تصور ماريتان عن الحضارة المسيحية المنشودة، وتنهار التعددية والحرية، وكذلك التمايز بين الديني والدنيوي الذي نادى به، عندما نجده يوسع من مجال عمل السلطة الكنسية ويقحمها في اختصاصات عمل السلطة الدنيوية ويخول لها دورا رقابيا كبيرا على الأفكار والعقول، بل ويجعل منها وصية على سلوك الأفراد وممارستهم، وهو ما يؤكده قائلا :" لن تترك الكنيسة الإنسان لنفسه، لأنها لو فعلت ذلك، فسوف تخفق في تحقيق مهمتها الإيمانية، وفي المحافظة على أرواح الأشخاص. لكنها ستتدخل لتواجه الفلسفات الخاطئة، وستمارس سلطتها المقدسة على الفلسفة، فالكنيسة مدعوة بواسطة الله لحماية سلامة العقل والنظام"[١]. هكذا يقدم ماريتان ضمن تصوراته عن الحضارة المسيحية الجديدة إيديولوجيا جاهزة لتبرير وجود محاكم تفتيش معاصرة تكون مهمتها هي الرقابة، والمصادرة، والحجر على الأفكار، ومنع تطور وتقدم العلوم، بحجة أن هذا يتعارض مع رؤية الكنيسة ورجال الدين المدعوين من الله لتنفيذ هذه المهمة. فما يريده ماريتان، من وجهة نظرنا، هو حكم رجال الدين، وأن يكون للبابا وللكنيسة الكلمة الأولى والأخيرة في كل شيء يخص الإنسان والمجتمع والحضارة.

وتتهاوي لديه أيضا فكرتا التعددية الدينية والتسامح الديني اللتان طالما تغنى بهما في تصوره للحضارة المسيحية الجديدة، حينما ينظر إلى الكاثوليكية على أنها الديانة الوحيدة الحقيقية، لأنها الوحيدة المولودة من قلب الروح القدس، في حين يقلل من قيمة كل ما عداها من ديانات. مؤكدا على أن الديانات الأخرى هي نتاج لتطور تاريخي وثقافي وليست ديانات سماوية حقيقية، " فكل الديانات الأخرى غير الكاثوليكية هي أجزاء مكملة لثقافات معينة، وتتحدد وفقا لمناخ عرقي وتشكلات تاريخية. لكن الكاثوليكية وحدها هي التي أتت إلينا من قلب الله، لذا فهي وحدها المتعالية، والمتجاوزة للعنصري والأممي"[٢]. لا تختلف هذه الفكرة الماريتانية عن فكرة شعب الله المختار في شيء، لكن ماريتان استبدل باليهود الكاثوليك. فالله، لدى ماريتان، قد اختار الديانة الكاثوليكية وحدها لتتبع من روحه المقدسة، وتكمن خطورة هذه الفكرة، حسبما نرى، في أنها تقدم للكاثوليك تبريرا

(1) jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas*, op.cit., p: 127
(2) ibid., p: 81

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

للشعور بالسمو على أصحاب الديانات الأخرى، وهو ما قد يكون له نتائج بالغة الخطورة في مجال الممارسة.

قناعات ماريتان هذه هي التي لم تجعلنا نتردد عندما طرحنا، فيما سبق، السؤال - الاستنكاري - الخاص عن كيفية التمايز وعدم الانفصال بين الديني والدنيوي، فماريتان الذي يطالب بالرقابة الدينية على الفلسفات والعلوم، وبأفضلية الكاثوليكية على كل الديانات الأخرى، لن يتوان في حالة حدوث تعارض بين السلطتين : الدينية والدنيوية إلى حسم المسألة لصالح الأولى على حساب الثانية. بل إنه يمضي في تطرفه لأبعد من ذلك حينما يعطي للكنيسة حقا بالتدخل في الشئون الدنيوية، فهذه، من وجهة نظره، رسالة مقدسة موحى بها لإصلاح أحوال البشرية، في حين أنه يُحَرم على السلطات الدنيوية أن تتدخل في أي شيء يتعلق بالكنيسة المقدسة، إذ يقول :" للكنيسة حرية تطوير مؤسساتها الخاصة، وأن تحكم نفسها بنفسها دون أي تدخل من الجسد السياسي (...) فهي ليست جزءا من الجسد السياسي، بل هي الكل، إنها مملكة عالمية مطلقة تمتد فوق العالم وفوق أي جسد سياسي"[١]. وبالتالي، ستكون كل الشئون الدنيوية، لدى ماريتان، في مرتبة أدنى من مرتبة الكنيسة وسلطاتها، وهو ما يترتب عليه توجيه كل الجوانب الدنيوية لبلوغ هدف محدد وهو خدمة الجوانب الدينية المقدسة التي تحددها الكنيسة بنفسها للحضارة بأسرها. فالمتجاوز للدنيوي هو الغاية الحقيقية، وما الدنيوي إلا وسيلة لبلوغ هذا الهدف، وهو ما يؤكده قائلا :" يعرف المسيحيون أن هناك خيرا يتجاوز العالم الدنيوي، ويعرفون أيضا أن الغاية الأسمى للشخص هو الله (...) وكذلك يعرفون أن خضوع الجسد السياسي للقيم المتجاوزة للدنيوي يهدف إلى بلوغ الغاية الأسمى المتعالية. فنظام الحياة الأبدية أسمى من الحياة الدنيوية والعرضية"[٢]. كل هذه الشواهد وغيرها تجعلنا نرجح كفة الاعتقاد الذي افترضناه فيما سبق، وهو أن تفكير ماريتان أقرب إلى العصور الوسطى منه إلى أي عصر آخر، حتى ولو ادعى ماريتان غير ذلك. وسوف نتعرض فيما هو آتٍ لموقفه التفصيلي من هذه الحقبة.

كنت قد طرحت فيما سبق سؤالا عن مكانة العصور الوسطى في تفكير ماريتان، وهل تعامل ماريتان بالفعل مع هذه الحقبة على أنها من رفات الماضي الذي لا يجب نسيانه فحسب، بل وتجاوزه إلى آفاق إنسانية أرحب كما يصرح هو أحيانا كثيرة بذلك، عندما يقول :" أصبحت العودة إلى حقبة العصور الوسطى شيئاً من المستحيل تصوره مرة

(1) jacques Maritain, *Man and The State*, op.cit., p: 152
(2) ibid., p: 149

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أخرى"[١]. أم أن هذه الحقبة لديه تمثل أزهى عصور التاريخ التي بلغت فيها القداسة الدينية حدا جعل ماريتان يرفض أي اتهام لها بالظلامية، بل وكان يتمنى من كل قلبه أن نعود إليها مرة أخرى، ولذلك اتخذ موقفا نقديا من كل الفلسفات التي ناصبت العصر الوسيط العداء. إذ يقول :" تخطيء الفلسفات المعاصرة عندما تصر على أن المبادئ التي تم تطبيقها في العصور الوسطى من المستحيل تطبيقها اليوم بأي شكل من الأشكال، بدعوى أنها مبادئ خاطئة وفاسدة، ويجب أن تتلاشى بسبب تطور الأفكار والمجتمعات. لكن مثل هذا الموقف هو موقف خاطئ (...) لأنها مبادئ صحيحة ويجب أن يتم تطبيقها بطرق أخرى في عصرنا الراهن"[٢]. نحن إذن أمام نصين على طرفي نقيض بخصوص موقف ماريتان من العصور الوسطى، يشير في نصه الأول إلى استحالة العودة إليها مرة أخرى، بينما يطالب في نصه الثاني بتطبيق مبادئ هذه الحقبة، وهو ما يعكس إيمانه الكامل بهذه المبادئ.

لكن ما يجب أن نشير إليه هو أن موقف ماريتان الفلسفي برمته كان مكرسا لإبراز أفضلية العصر الوسيط على سائر العصور الأخرى. فهو لديه العصر الوحيد الذي تحققت فيه المصالحة الكاملة بين الإنسان والله، عندما أدرك الإنسان عمل مواهب الروح القدس فيه، فجعل من عقله وقلبه وروحه أرضا خصبة لنمو هذه الروح وعملها فيه. فقد أدرك إنسان هذا العصر أن كل ما يفعله إنما هو تحقيق للمشيئة الإلهية. ويصف ماريتان الوضع في هذه الحقبة قائلا :" عرف مسيحيو العصر الوسيط أن العالم قد أصبح جسدا، وأن الروح القدس قد هبطت على هذا الجسد"[٣]. إن ما يشدد عليه ماريتان في هذا النص هو وإن إنسان العصر الوسيط قد حدد غايته القصوى بالخلاص، وقد عرف الطريق الصحيح لبلوغ هذا الخلاص عندما ترك تشكيل عالمه ونفسه للإرادة والمشيئة الإلهية تسيرهما نحو الخير والكمال كيفماء تشاء. فقد آمن إنسان هذا العصر، حسبما يرى ماريتان، إيمانا مطلقا بأن المبادرة الأولى للخير والكمال تأتي من الله، وما على الإنسان إلا أن يستجيب لهذه المبادرة، وهو ما قد تحقق لديه بالفعل في العصر الوسيط.

إيمان هذا الإنسان بوجوده في العالم الذي أصبح مقدسا بفضل حلول الروح القدس فيه، قد جعله ينظر إلى كل الأشياء الدنيوية على أنها وسائل مساعدة لنيل الخلاص، لهذا عمل على خضوعها إلى السلطات الروحية، هذه الفكرة هي ما يطالب ماريتان بتحقيقها،

---

(1) ibid., p: 108
(2) ibid., p: 180
(3)Jacques Maritain, *Science and Wisdom*, op.cit., p: 21

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويحتفي بها قائلا :" في العصر الوسيط رغم أن أشياء قيصر كانت متميزة عن الأشياء التي تنتمي إلى الله، إلا أنها كانت وسائل نفعية وتمهيدية لبلوغ الحياة الأبدية"[١]. ولتأكيد الفكرة السابقة يضيف عبارة أكثر وضوحا فيقول :" في العصر الوسيط كانت الغاية العامة التي يكرس الجسد السياسي نفسه من أجلها هي تأسيس البنية القانونية والاجتماعية لخدمة الأغراض الروحية"[٢]. لقد كان ماريتان مؤمنا، شأنه شأن إنسان العصر الوسيط، بضرورة خضوع الدنيوي للسلطات الدينية والروحية لتحقيق الكمالات الروحية للبشرية. وما فكرة التمايز بينهما لديه سوى أطروحة لمسايرة الأفكار الحديثة، لكن تقف في وجه هذه الأطروحة العديد من الشواهد والنصوص التي تطرقنا إليها، والتي تؤكد عكس ذلك.

خضوع الدنيوي للديني لدى ماريتان له مظاهره الإيجابية التي تجلت على المستويين: السياسي والاقتصادي. أما عن المستوى السياسي فقد نجح هذا الخضوع في تحقيق شكل من أشكال التلاحم والتماسك السياسي بين الحكام والمحكومين، وهو ما تجلى في قيام الحكومات البطريركية التي تقوم على فكرة أن الحاكم مثل الأب لكل المحكومين، وهو يتعامل مع كل أبنائه من الرعية انطلاقا من مباديء المساواة والعدالة، وقد أعلى ماريتان من قيمة هذه العلاقة قائلا :" كانت الوحدة بين الحاكم والرعية سمة أساسية من سمات العصر الوسيط، فالسلطة السياسية كانت قد تأسست على مصطلحات الأبوة والعائلة، وأضفى عليها الإيمان المسيحي سموا لتماشيها مع فكرة الأبوة العالمية لله "[٣]، في الوقت الذي كرس فيه جون لوك كثيرا من مؤلفاته السياسية مثل: رسالة في التسامح، ومقالتان في الحكم المدني لنقد وتفنيد مفهوم السلطة الأبوية لما ينتج عنه من ممارسات استبدادية تطيح بحقوق المحكومين في الممارسة السياسية، بحجة أن الحاكم (الأب) هو صاحب السلطة المطلقة على المحكومين (الأبناء) لأنهم من وجهة نظره قصر، فهو يعرف أكثر منهم، ويقرر بالنيابة عنهم، وبالتالي فلا يجوز مخالفته أو التمرد عليه. لكن يأتي ماريتان في القرن العشرين ليعلي من قيمة السلطة الأبوية مرة أخرى، فالحكام المسيحيون، حسبما يراهم ماريتان، سوف يعاملون محكوميهم بالعدالة والمساواة والمحبة بسبب إيمانهم الكاثوليكي، فيتكون لدينا المجتمع المتحد سياسيا بين الحكام والمحكومين. وهي الفكرة نفسها التي دافع عنها السير روبرت فيلمر في كتابه "بطرياركيا"، وتصدى لها جون لوك.

---

(1)jacques Maritain, *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom*, op.cit., p: 149
(2) ibid., p: 153
(3) ibid., p: 151

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أما على المستوى الاقتصادي، فيرى ماريتان أن خضوع الدنيوي للديني، والإعلاء من شأن الروحي قد نجح في إخضاع الاقتصاد للمقولات اللاهوتية والدينية، وهو ما ترتب عليه تحقيق شكل من أشكال التقارب والمودة والرحمة بين أصحاب الأعمال والعمال، فلم تقم العلاقات الاقتصادية بينهما على الجشع والطمع والاستغلال، كما هو الحال في الاقتصاد الرأسمالي. كذلك لم يشعر الإنسان في هذا العصر بالاغتراب عن نفسه أو عن الآخرين، لأنه لم يكن وسيلة يستغلها الآخرون لتحقيق الثراء، بل ساد التصور المشترك بين أصحاب الأعمال والعمال بأن الأنشطة الاقتصادية ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة يستخدمها الإنسان لنيل خلاصه، وقد عبر ماريتان عن هذا عندما قال :" كانت الطائفة العمالية تضم أصحاب الأعمال والعمال، ورغم وجود أغنياء وفقراء، إلا أنه لم يحدث أبدا اختزال العمال إلى مجرد أدوات، لقد كانت العصور الوسطى قائمة على التكامل العضوي"(١).

وينتهي ماريتان من تقييمه لحقبة العصر الوسيط بعبارة شديدة الإيجاز وشديدة الدلالة ولا لبس فيها، توضح إلى أي مدى كان إعجابه وانحيازه الحقيقي ينتمي لهذه الحقبة، إذ يقول:" لقد تحققت المملكة المسيحية الحقيقية في العصر الوسيط"(٢). وما يريده ماريتان هو أن يستنسخ هذه المملكة بكل تفاصيلها في عصرنا الراهن، حتى ولو تم ذلك على حساب كل ما حققته البشرية من إنجازات خلال العصرين الحديث والمعاصر.

وأخيرا، نرى أنه رغم تعدد جوانب النقص والقصور التي شابت قراءة ماريتان للحداثة، والتي ترجع بقدر كبير إلى منطلقاته الدينية التي أوصلته إلى رفض كل ما يتعارض مع الإيمان الكاثوليكي، وأوصلته أيضا إلى الارتماء في أحضان العصر الوسيط بكل تشكلاته، لدرجة التمني للعودة إليه مرة أخرى. إلا أنه يبقى لهذه القراءة بعض الجوانب الإيجابية والبناءة مثل نقده للرأسمالية وما نتج عنها من ممارسات غير أخلاقية، وكذلك مطالبته بضرورة خضوع العلم لنوع من الحكمة حتى لا ينحرف عن تحقيق أهدافه الإنسانية الراقية، وحتى لا يتحول إلى أداة للقمع والهيمنة والسيطرة.

---

(1) ibid., p: 152
(2) Jacques Maritain, *On The Philosophy Of History*, Edited by: Joseph W. Evans, New York, Charles Scribner's Sons, 1957, p: 157

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

قائمة المصادر والمراجع

أولا المصادر الأجنبية :

1- Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics,* Translated by: Mortimer J. Adler, Chicago, University of Chicago Press, 1938.

2– id., *The Dreams of Descartes,* Translated by: Mabelle L. Andison, New York, Philosophical Library, 1944.

3- **id.,** *Science and Wisdom,* London, Geoffrey Bles, 1954.

4- **id.,** *Man and The State,* Chicago, Phoenix Books, 1957.

5- **id.,** *Existence and Existent,* New York, Image Books, 1957.

6- **id.,** *On The Philosophy Of History,* Edited by: Joseph W. Evans, New York, Charles Scribner's Sons, 1957.

7- **id.,** *St. Thomas Aquinas,* New York, Meridian Books, 1958.

8- **id.,** Distinguish to Unite: The Degree Of Knowledge, Translated by: Gerald B. Phelan, New York, Charles Scribner's Sons, 1959.

9- **id.,** *Education at Crossroads,* New York, Yale University Press, 1960.

10- **id.,** *Creative Intusion in art and Poetry,* New York, Meridian Books, 1960.

11- **id.,** *Integral Humanism:Temporal and Spiritual Problems of a New Christendoom,* Translated by: Joseph W. Evans, New York, Scribner, 1973.

12- **id.,** *The Range of Reason,* New York, Charles Scribner's, 2007.

13- **id.,** " The Person and The Common Good " in *The Review of Politics,* pp: 419-455

ثانيا المراجع الأجنبية :

1- Audi Robert (ed) *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

2- Bodin Jean, *Six Books of The Commonwealth,* Translated by: M. J. Tooley, Oxford, Alden Press.

3- Bunnin Nicolas, Yu Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy.* Oxford, Blakwell, 2004.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

4- Deweer Dries, " The Political Theory of Personalism: Maritain and Mounier on Personhood and Citizenship " in *International Journal of Philosophy and Theology, 2013.*
5- Fromm Erick, *Escape from Freedom,* New York, Rinehart& Company, 1941.
6- Gottingham John (ed), *Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
7- Honderich Ted, *The Oxford Companion to Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 1995.
8- Inston Kevin, *Rousseau and Radical Democracy,* New York, Continuum, 2010.
9- Levine Andrew, *The General Will : Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
10- Luik John C., *Humanism,* in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.
11- lull Timothy F. (ed), *Martin Luther's Theological Writings.* Minneapolis, Fortress Press.
12- Simpson Matthew, *Rousseau's Throry of Freedom,* London, Continuum, 2006.
13- Trachtenberg Zev M., *Making Citizens : Rousseau Political Theory of Culture*, London, Routledge, 1993**.**
14- Vargish Thomas, *Modernism,* in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.
15- Viroli Maurizio, *Machiavelli: Founder of Modern Political and Social Thought,* Oxford, Oxford University Press, 1998**.**
16- Wight Martin, *Four Seminal Thinkers in International Theory:Machiavelli,Grotius, Kant, Mazzini,* Oxford, Oxford University Press, 2005.
17- Williams Bernard, *Descartes : The Project of Pure enquiry*, London, Routledge, 2005**.**

ثالثا المراجع العربية :

١- أحمد محمود صبحي، **محاضرات في الايديولوجيات وفلسفة الحضارة**، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥.
٢- أرسطو، **السياسة**، ترجمة / أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

٣- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة وتقديم / فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.
٤- أميرة حلمي مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥.
٥- الأكويني توما، **الخلاصة اللاهوتية، المجلد الأول**، ترجمة / بولس عياد، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٨٨١.
٦- أوغسطين، **الطبيعة البشرية وعمل النعمة**، ترجمة / الأنبا إيساك، الإسكندرية، مكتبة سبورتنج، ١٩٩٧.
٧- تورين ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة / أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.
٨- جلسون إتين، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق / إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٩- ديكارت رينه، **مقال عن المنهج: لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة وتقديم / محمود محمد الخضيري، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر، ١٩٣٠.
١٠- ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة وتقديم / عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١.
١١- ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة وتقديم / عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
١٢- رسل برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة / محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
١٣- روسو جان جاك، **المختار من العقد الاجتماعي**، ترجمة / عبد الكريم أحمد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
١٤- عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩.
١٥- عثمان أمين، **ديكارت**، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٧٦.
١٦- كاتان إيف، **علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني**، ترجمة وتقديم / أحمد على بدوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣.
١٧- كورنفورث موريس، **مدخل إلى المادية الجدلية : نظرية المعرفة**، المجلد الثالث، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

١٨- لوك جون، **في الحكم المدني**، ترجمة / ماجد فخـري، بيـروت، اللجنـة الدوليـة لترجمة الروائع، ١٩٥٩.
١٩- لويس جون، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة / أنور عبد الملك، بيـروت، دار الحقيقـة للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
٢٠- ماركس كارل، إنجلز فردريك، **منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجـزء ٢**، موسكو، دار التقدم، د.ت
٢١- ماركس كارل، **مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية**، ترجمة / محمد مـستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤.
٢٢- ماركس كارل، إنجلز فردريك، **بيان الحزب الشيوعي**، لا يوجـد اسـم المتـرجم، موسكو، دار التقدم، د.ت
٢٣- محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظـور غربي**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٦.
٢٤- مكيافللي نيقولا، **الأمير**، ترجمة وتحليل وتعليق/ محمد مختار الزقزوقي، القـاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨.
٢٥- مكيافلي نيقولو، **مطارحات مكيافلي**، تعريب/ خيري حماد، بيروت، منـشورات دار الأفاق الجديدة، ١٩٦٢.
٢٦- مل جون ستيورات، **عن الحرية**، ترجمة / عبد الكريم أحمد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com