أَخْبَارُ الفَلْسَفَةِ

العدد (9) من جريدة اخبـار الفلسفة

«الفلســـــفة والعلم»

عنوانًا لِـمُلْـتَقَى طلاب الفلسفة
لسنة 2024 ضمن فعاليات بيت الفلسفة

«أثر الفلسفة العربية الإسلامية في الفلسفة الغربية»

حوار مع البروفيسور محمد الشيخ, ضمن
فعاليات معرض الرياض للكتاب

شخصية العدد

فتحي التريكي

تصدر من بيت الفلسفة - إمارة الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة
بيت الفلسفة Philosophy house

«الفلســـــفة والعلم»
عنوانًا لِــمُلــتَقى طلاب الفلسفة لسنة 2024
ضمن فعاليات بيت الفلسفة

نظم بيت الفلسفة يومه 05 /10 /2024 فعالية فكرية هامة، إذ كان مسرحه على موعد مع تنظيم نسخة متميزة من ملتقى طلاب الفلسفة لسنة 2024 بعنوان الفلسفة والعلم، وقد شهدت هذه الفعالية مشاركة أساتذة متميزين من جامعات مختلفة، فضلا عن 90 طالب، من قبيل جامعة السربون أبوظبي، والجامعة الأمريكية في الشارقة، والجامعة الأمريكية في رأس الخيمة، وجامعة نيويورك أبوظبي.

ويأتي تنظيم هذه الفعالية كما جاء على لسان السيّد المدير التنفيذي لبيت الفلسفة الأستاذ أحمد السماحي وعيا من بيت الفلسفة بأهمية الخوض في القضايا التي تطرحها المعرفة العلمية من وجهة نظر فلسفية، ومرد ذلك إلى العلاقة الحميمة التي جمعت الفلسفة بالعلم على مر العصور، إذ دأبت الفلسفة على الوقوف بجانب العلم في عزّ أزماته، مزودة إياه بترسانتها النقدية، من أجل تجاوزها تلك الأزمات من جهة، وضمان تقدم المعرفة العلمية واستنهاض سيرورات خلقها وإبداعها من جهة أخرى.

لا ريب في أنّ الإنسان يحتاج إلى معرفة الواقع الذي يعيش فيه وفهمه، والكشف عن حقيقته وعن القوانين الّتي تتحكم فيه، وهذا ما يجعل الإنسان كائنا عارفًا Homo faber؛ وبذلك تشكل المعرفة بعدًا فاعليًّا وإبداعيًّا للإنسان، ومن ثم، يمكن القول إنّ المعرفة خاصية إنسانية، ترتبط بقدرة الذات على التعرّف على ذاتها والعالم الخارجي، انطلاقا من اعتماد منهجية محددة، فهناك ثلاث مكونات أساسية عند الحديث عن المعرفة العلمية؛ الذات العارفة، وموضوع المعرفة، والمنهج العلمي المعتمد في بناء المعرفة. من هنا شهدت الفلسفة انبجاس مبحث الإبّيستمولوجيا الذي يعنى بالدراسة النقدية للعلوم في مستوى مبادئها وأسسها ومناهجها وكذا نتائجها. هكذا احتلت المعرفة العلمية مكانة مرموقة في مجال التفكير الفلسفيّ، بحيث جعلت الفلاسفة في مواجهة عدة إشكالات من قبيل: إمكانات المعرفة العلمية، مصدرها، طبيعتها، قيمتها، معاييرها، وظيفتها، وكذا المناهج المعتمدة قصد بنائها والوصول إلى حقيقتها.

تنقسم المعرفة العلمية إلى نشاطين: نشاط عقلي يفضي إلى إنتاج أفكار تكون لها قيمة معرفية نظرية (النظريات العلمية)، ونشاط عملي تطبيقي يرتبط بالممارسة والتأثير في الواقع (التجارب العلمية). وبفضل اعتمادها على منهج علمي دقيق يقوم على الملاحظة والتجربة، حققت العلوم الدقيقة نجاحا منقطع النظير في الكشف عن القوانين المتحكمة في الطبيعة، إذ سينتقل الإنسان من عبدٍ للطبيعة وخاضع لها إلى سيّد عليها ومتحكّم فيها، ويبقى الرهان الأساسي لكل معرفة، هو البحث عن الحقيقة، ومن ثم، البحث عن الوسائل وتحديد منطلقات ومعايير بلوغ الحقيقة. وعلى الرغم من كل ما حققه الإنسان في هذا المجال، فإن المعرفة العلمية تظل دوما معرفة نسبية، وذلك بالنظر إلى الثورة العلمية التي ظهرت في العصور الحديثة، وكشفت بأن العلم لا حدود له، وذلك بحثًا عن حقيقة العالم من جهة، وحقيقة الإنسان الذي سعى إلى معرفة هذا العالم وفهمه من جهة أخرى. وذلك من خلال ضبط الوسائل والأدوات العلمية من نظريات وتجارب وتفسيرها والتنبؤ بتطوراتها، واستغلالها استغلالا عقلانيًّا، كما انتهى إلى تدقيق مفهوم الحقيقة نفسه، وربطه بالآليات الذهنية، والاختبارية التي تتدخل في تحديده. غير أنّ معرفة الإنسانة العلمية لم تنحصر في مجال الطبيعة فحسب، بل شملت الإنسان أيضا، إذ ظهرت علوم تبدي انشغالها بالتفكير في الإنسان وفي ظواهره وقضاياه، وبذلك سيصبح الإنسان ذاته موضوعا للدراسة والبحث والتقصي وقابلا للتجريب أيضا، إذ ستبدي العلوم الإنسانية تأثرها بمناهج العلوم الطبيعية، الأمر الذي سيطرح أمام الفلاسفة إشكالا شائكا يتصل بتداخل الذاتية والموضوعية، ونقصد مسألة علمية العلوم الإنسانية وقدرتها على إنتاج نظريات علمية قادرة على مسايرة التحولات والتغيرات الإنسانية والعلمية المتجددة.

«أثر الفلسفة العربية الإسلامية في الفلسفة الغربية»
حوار مع البروفيسور محمد الشيخ, ضمن فعاليات معرض الرياض للكتاب

من أهم الأنشطة ذات الصلة بالفلسفة التي احتضنها معرض الرياض للكتاب في نسخته الأخيرة الذي امتد من 25 سبتمبر إلى 5 أكتوبر 2024، تلك الجلسة النّقاشية المتميّزة الّتي جمعت جمهور المعرض بالأستاذ محمد الشيخ ـ المعروف لدى القراء السعوديين بكتاب الحكمة العربية. إليكم أهم لحظات هذا اللّقاء الذي أداره الصحافي السعودي أحمد الشمري.

1- سبق لك أن كنت أستاذا زائرًا بجامعة توبنجن بألمانيا. وقد ألقيت هناك محاضرة كان عنوانها مثيرا -وهو يدخل في صميم لقائنا هذا-"هل تنبغي إعادة قراءة فلاسفة الإسلام؟". هل لك أن تحدثنا عن موضوع هذه المحاضرة، وهل تركت صدى في الجامعة الألمانية؟

ترى من يجرؤ أن يقرأ الفلسفة العربية الإسلاميّة اليوم عدا بعض المختصين وأخص المختصين! والسبب في ذلك يرجع إلى سوء تقديم هذه الفلسفة إلى الجمهور. إذ قُدِّمت على طريقة المحدثين: صحاح ست (الكندي والفارابي وابن سينا مَشْرِقًا، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد مغربًا)، ولِهؤلاء "نُصوص كُبرى" تكاد تكون قُتِلَت بحثًا، و"نصوص أخرى" تدخل في باب تقليد "الفلسفة الشعبية" لا أحد يكاد يهتمّ بها؛ مع أنّها الأقرب إلى روح فلسفة عصرنا: مثلًا؛ كتاب الحيلة في دفع الأحزان للكندي أو رسالة في العشق لابن سينا... هو ذا تراثنا الفلسفي الّذي يمكن إعادة تقديمه في جامعات الغرب وفي جامعتنا على حد السّواء. وهو ما حاولت فعله في جامعة توبنجن، فكان من أثر ذلك بداية اهتمام خاص بالفلسفة الإسلامية في هذه الجامعة، وإنشاء قسم دكتوراه ذي إشراف مشترك بين ست جامعات غربيّة وجامعة الحسن الثّاني الّتي أنتمي إليها (...).

2 - من يطّلع على مَسارك الفكري يُلاحظ لا شك أنّك دائم المراوحة بين الفلسفة الغربية والفلسفة العربية، لدرجة أن من يقرأ ما كتبته عن أقطاب الفلسفة الغربيّة الحديثة يكاد يجزم أنك لا تعرف إلّا الفلسفة الغربية، ومن يقرأ ما كتبته في كتاب المبهج في الفلسفة الإسلامية يعتقد أنّك لا تعرف إلا الفلسفة العربية الإسلامية. ترى، ما سر هذا السفر بين الفلسفتين؟

المفكرون العرب المعاصرين إما هواهم شرقي، بحيث لا يكادون يعرفون إلا تراث الشّرق، أو هواهم غربي يُكنّون لتراث الشّرق احتقارًا منكرًا. وكلا الموقفين إلى مأزق: ينتهي أهل الموقف الأول إلى العجز عن فرض نفسه في الغرب، اللّهم إلّا نادرًا، وبالمثل ينتهي أصحاب الموقف الثّاني إلى العجز عن نقل ذخائر الشّرق إلى مستوى العالمية. والحال أنّ على المفكر العربي الأصيل اليوم أن يرفع شعار القبيباتي: استلهامي زيتونة أصيلة لا شرقية الشرق ولا غربية الغرب، بل بالأحرى شرقية وغربية معًا. هناك دومًا جسور وصل بين الثقافات. مثال ذلك: سُؤال التّوحيدي وقد طرح قضية قتل المرء نفسه (الانتحار): ترى من القاتل في هذه الحالة ومن المقتول؟ وتساؤل كانط حول تثني الذّات: إذا لاحظت أنني حزين، فمن ذا الحزين يا ترى ومن ذاك الذي يُلاحظ أنّه حزين؟ (...)

3- قمت بجولات في الفلسفة الغربية مُتتبّعًا أثر فلاسفة الإسلام فيها. ما هي الصّعوبات الّتي تواجه من يريد القيام بمثل هكذا استكشاف؟

ثمة صُعوبات جمة: منها الجهل باللّغات، ومنها الأفكار المسبقة، ومنها الكسل عن التنقيب. خذ، مثلًا، أهمّ كتاب كتبه العرب في داء الحزن ـ كتاب الماليخوليا لإسحاق بن عمران ـ تجد أنّ صاحبه ظلم حيا ومَيّتًا: ظُلم حيًّا بأن صلبه حاكم عربي متسلّط، وظلم ميّتًا بأن أغار على كتابه الّذي ظلّ مرجعا في علاج السويدائية بالغرب لمدة ستة قرون مترجم هو قسطنطين الإفريقي ونسبه إلى نفسه (...)

أقوال مأثورة

" إنّ عجزنا عن الاستدلال لا تقدر على تجاوزه أية نزعة دغمائية، وعلى العكس، إنّ الفكرة التي نملكها عن الحقيقة لا تزعزعها أية نزعة شكية".

باسكال

أقوال مأثورة

"الدغمائية هي تمشي العقل المحض الذي لم يقم بنقد مسبّق لقدراته الذاتية".

كانط

4- من بين كشوفاتك في مجال أثر الفلسفة العربية الإسلامية في الفلسفة الغربية أن أحد الكتب المؤسسة لمفهوم كرامة الإنسان - هذا المفهوم الذي أمسى أحد مرتكزات الحداثة الغربية - إنّما افتتح باقتباس من فيلسوف مسلم لا نكاد نعرف شيئًا عنه. وهذه سابقة غير معروفة لا في العالم الغربي ولا في العالم الإسلامي. حدثنا عن هذا الاكتشاف وعن أبعاده.

كانت قد أثارت انتباهي ترويسة افتتح بها الفيلسوف الإيطالي النهضوي بيكو الميرندولي كتابه المؤسس لفلسفة الكرامة بخاصّة وللنّزعة الإنسانية في الفكر الغربي بعامة: "آباءنا المبجّلين الكرام، قرأت في كتابات العرب أن عبد المسلم، لما هو طُلب منه التحدّث عن المنظر الأكثر جدارة بالإعجاب في هذا الضرب من المشهد الذي هو العالم، ما كان منه إلّا أن أجاب أنه لا يوجد، في ما يرتئيه، شيءٌ أكثر مدعاة لإعجاب من الإنسان". وكان أن تساءلت: ترى من يكون "عبد الله المسلم" هذا؟ وكانت ثمرة تنقيبي أنه هو "أبو محمد عبد الله بن عبد الله الترجمان الميورقي" الّذي اهتدى إلى الإسلام، وفرّ إلى تونس، وكتب كتابًا في الردّ على النّصارى، وكان قد كتب من ذي قبل رسالة باللّغة الكتلانية في فحص أين تكمن كرامة الإنسان، وفيها ذكر ما أحال عليه الفيلسوف الإيطالي بيكو، وتحقّق أنه سلخ فكرتها من رسالة إخوان الصفا: تداعي الحيوان على الإنسان! (...)

5 - أثناء قيامك بدراسة فكر الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، عثرت على عبارات رددها في كتاباته توحي بأن أصولها حاضرة في الفلسفة العربية الإسلامية. هل لك أن تقدم لنا مثالًا على ذلك؟

أذهلني أن قرأت في تذييل سبينوزا على مبادئ فلسفة ديكارت، وفي رسالة له إلى أحد أصدقائه: veritas veritati non repugnat (الحقيقة لا تعارض الحقيقة)، فكان أن تذكرت قول ابن رشد: والحق لا يضاد الحق... ترى من أين يا ترى استمدّ اسبينوزا قوله هذا؟ يعتقد الجمهور أنّه استمده من ابن ميمون، ولا كما اعتقد الجمهور، بل إن تنقيبي في مكتبة اسبّينوزا قادني إلى وجود 150 كتابًا فيها، منها نسخة من كتاب إلياه ديلمديغو الفيلسوف اليهودي الرّشدي الّذي نقل فصل المقال إلى العبرية، وألف كتاب "فحص الدّين" ذكر فيه الفكرة وصمت عن صاحبها مخافة الرّقابة. من هنا أوتي اسبينوزا ! (...)

6- ما هي أوجه "حداثة" الفكر الفلسفي الغربي التي نجد لها إرهاصات أولى وأفكارًا جنينية في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي؟

هي عدّة أوجه. منها؛ التّمييز بين "الوعي" و"الوعي بالوعي" الّذي نجد إرهاصه الأوّل في كتاب مباحثات ابن سينا مع تلامذته وتمييزه البديع بين "الشعور" - وهو مشترك بين الإنسان والحيوان، ولربما النبات - و"الشعور بالشعور" الذي هو خاص بالإنسان. ومنها؛ بوادر الفصل بين الأخلاق والدّين التي دشّنها التوحيدي في سؤاله الشّهير: لِمَ نجد الدّهري والزنديق ينهض إلى فعل الخير وهو لا يرجو ثوابا ولا يخشى عقابا، والقضية تنعكس؟ وهو ما تحقق في فلسفة كانط بعد ذلك بقرون مديدة. ومنها؛ لئن عد قمة النّظر في الغير، عند الغربيين، قول الفيلسوف ليفناس: "الغير مسؤوليتي"، فإن ابن عربي ما قصّر هذا "الغير" على الإنسان وحده، كما فعل ليفناس، بل جعله حيوانًا، بله نباتًا: "الشّجرة مسؤوليتي"؛ إذ من استظلّ بظل شجرة ساعة فقد صحبها، وهذه الصحبة ملزمة: أن يتعهّدها ويسقيها، أكان لها مالكًا أم لا، وأكانت مثمرة أم لا. هي ذي بعض إرهاصات حداثة الفلسفة العربية الإسلامية التي قيض لها ألا تبلغ مبلغها، وأن تزدهر عند غيرنا ازدهارها المعروف...

"تعليم الفلسفة في العالم: التجربة الفرنسية"

عنوان ندوة فكرية من تنظيم الجمعية الفلسفية المصرية

نظمت الجمعية الفلسفية المصرية ممثلة في مجلس إدارتها برئاسة الدكتور مصطفى النشار ندوة فكرية بعنوان: "تعليم الفلسفة في العالم: التجربة الفرنسية"، يومه الأحد 13 أكتوبر 2024، بمدينة أعضاء هيئة التدريس جامعة القاهرة بولاق الدكرور، الجيزة.

وقد شهدت الندوة مشاركة الدكتور مجدي عبد الحافظ والدكتور أنور مغيث وهما أستاذا الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان بمصر. وأدار الجلسة الدكتور حسن حماد وهو أستاذ الفلسفة وعميد سابق لكلية الآداب بجامعة الزقازيق.

انطلقت مداخلة الدكتور مجدي عبد الحافظ من سؤال مفاده: كيف تبنى الأوضاع وكيف تبنى الحضارات؟ وكيف تصاغ؟ بادئا بالمحن التي نعيشها بسبب هذه القرارات المتعسفة التي اختزلت الفلسفة في التعليم الثانوي. وقد ركزت مداخلته على الفلسفة في البيئة الفرنسية، بحيث اعتبر الفلسفة منبعًا لبناء فكر نقدي في أي بلد. وقد أعطى مثالًا بالمدرسة التي تدرّس الفلسفة، والتي تغرس في طلابها تقبل الاختلاف، ويرى أن كل العلوم لها فلسفتها الخاصة: فلسفة التاريخ، وفلسفة الجغرافيا، وفلسفة الطبيعة وغير ذلك. وقد عاد إلى التاريخ الفرنسي الطويل، الذي كان ينبثق من فكرة أساسية، وهي: كل أشكال التعليم في الدولة سواء العام أو الخاص، لا بد وأن تضع الدولة يدها عليه، ويعود نمط هذا التعليم إلى القرن 18 في فرنسا. بعد ذلك اتخذ تدريس الفلسفة في فرنسا شكلًا خاصًا، مركزًا على قيم المواطنة، إذ ارتبط بثلاثة محددات يراها أساسية في مشروعه التعليمي، وهي: العلمنة والحرية والاستقلال، بذلك تم رفع الوصاية على عقول الطلاب ليفكروا من دون أي تدخل لأي سلطة بأي شكل من الأشكال، كما يجب أن يكون التعليم مجانيًا لأنه يعتبر من الخدمات العامّة، وهذا النّظام المدرسي يعلم التلاميذ كيف يأخذ قراره الشّخصي بحرية.

وهذا ما لم يتحقق بعد في العالم العربي أو المصري بشكل خاص، إذ يعاني التعليم أزمة، مثلما الدكتور مجدي في انقسامه إلى تعليم حكومي وتعليم ديني، وهكذا أصبحت مؤسسات التّعليم في منظوره، مؤسسات بلا استراتيجية وبلا هوية وبالتالي أمسى التعليم يخضع إلى ضرب من العشوائية.

إلى جانب ما أشار إليه المتدخل الأول، ركزت مداخلة الدكتور أنور مغيث على تعريف التعليم في جوهره، إذ لا يرتبط بالنسبة إليه بالكائن البراغماتي، وإنما يجدر بالتعليم أن يكون مستقلًّا بذاته عن أي مؤسسة قد تمارس عليه الوصاية، إذ يقر بأننا نتعلم من أجل العلم، وليس باعتبار العلم وسيلة من أجل شحن عقول الأجيال بما يخدم جهات معينة. وهذا الأمر جعله يشير إلى مسألة مهمة، تمثلت في دور المؤسسة التي تتخذه في العادة، وهو دور يمكن تقسيمه إلى قسمين: دور انضباطي ودور عقابي، ويرى أن اعتماد هذين الأمرين في المدرسة، أو منطلق المؤسسة في علاقتها بالتلميذ، سيخلق لنا عيّنة من الناس يعانون من القهر، إلا أنه قد شدد على أن يتم قبول الدور الانضباطي الذي تتخذه المؤسسة في شكله الرّحب، كما أشار إلى النموذج الفرنسي في تدريس المقرر الفلسفي، متعمدة على استراتيجية نموذجية في التدريس، وهو الأمر الذي تعتمده كل من تونس والمغرب.

الـــــترجمة ومجتـــــــمع الغد

نظم معهد تونس للتّرجمة، بمناسبة اليوم العالمي للترجمة الموافق لـ30 سبتمبر من كل سنة، ندوة دولية بعنوان: الترجمة ومجتمع الغد، في الفترة الممتدة ما بين 30 شتنبر و1 أكتوبر، بمدينة الثقافة الشاذلي القليبي. ركز المدير العام لمعهد تونس للترجمة توفيق قريرة في الكلمة الافتتاحية لهذه الندوة الدولية التي شهدت مشاركة باحثين من تونس وليبيا والأردن وفرنسا وبلجيكا وإيطاليا وروسيا، على أربع نقط أساسية:

- لا يمكن بناء المجتمع دون الاعتماد على الترجمة
- الترجمة ستكتسب أهمية أكبر في مجتمع الغد
- تعتبر الترجمة عنصرًا أساسيًا في قطاع السفر والرحلات
- لا يمكن للذكاء الاصطناعي أن يعوّض الذكاء البشري

وقد جاء في بيان وزارة الشؤون الثقافية بمناسبة هذه الندوة الدولية ما يلي:

"تحت شعار "الترجمة فن يستحق الحماية" تحتفل بلادنا مع سائر دول العالم باليوم العالمي للترجمة الذي أقره الاتحاد الدّولي للمترجمين منذ سنة 1991 وصادقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 2017. وذلك اعترافًا بالأهمية البالغة لهذا النّشاط الفكري المعرفي المسهم في بناء الجسور بين الثّقافات والشّعوب. كما يهدف هذا الاحتفال إلى تَسليط الضّوء على أهميّة التّرجمة في العصر الحالي، ودورها في نقل المعرفة وتطوير الفكر.

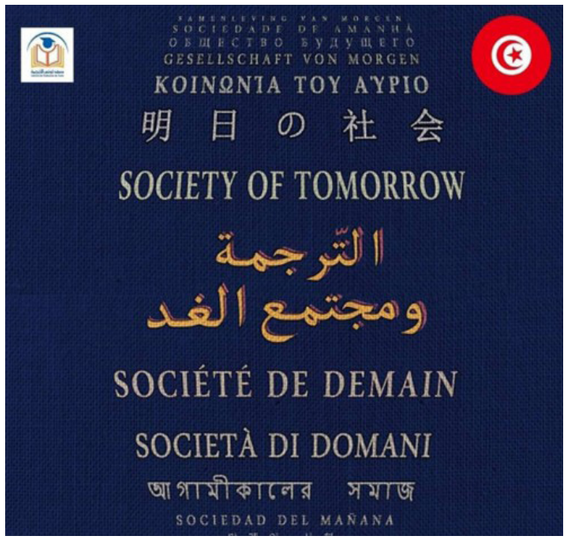
وإن وزارة الشّؤون الثّقافية تؤكد على أهميّة مساهمة المترجم في إثراء المشهد الثّقافي والدّور الجوهري الذي تضطلع به التّرجمة في حياة الأمم والشّعوب.

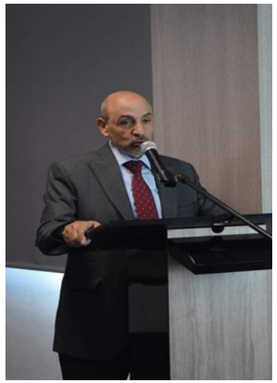
والاحتفال بها اليوم هو شهادة على أنّ المترجم وسيط مُبدعٌ في نقل الثّقافة والحضارات والإبداع بكلّ أمانة، وأنّه عنصر فاعل في إثراء الفكر.

وبهذه المناسبة نؤكد حرص الوزارة على إيلاء الترجمة الأهمية القصوى وذلك من خلال المجهودات المبذولة من قبل معهد تونس للترجمة والذي يعتبر مركزا للإعلام والتكوين والتعريف والإصدار في فن الترجمة وعلومها لمزيد التعريف بالإنتاج التونسي عن طريق ترجمة أفضل ما فيه إلى اللّغات الأجنبية وتعريب ما يصدر منه بلغات أجنبية ولتمكين القراء التونسيين والعرب عمومًا من الاطلاع بلغتهم على أفضل ما أنتجته لغات العالم. فضلًا عن إقامة النّدوات الدولية والتّظاهرات.

وتؤكد الوزارة دعمها للمترجمين الشّبان لمزيد الابتكار بما يحملون من كفاءات ومبادرات وحسن استغلال ما توفره التقنيات الحديثة من إمكانيات واسعة لتطوير مهاراتهم وملكاتهم ولفتح آفاق تشغيلية أرحب أمامهم. وتندرج في هذا السياق مسابقة المترجمين الشبان وهي مبادرة مهمّة تجسّد حرص معهد الترجمة بإشراف الوزارة على ربط الصلة بين المترجمين من مختلف الأجيال والفئات وفرصة متميّزة لطلبة الماجستير من أجل القيام باختبار تطبيقي لما تلقوه من معارف نظرية بمختلف لغات العالم. وندعو في هذا المجال كافة المؤسسات الثقافية للحرص على بعث نوادٍ للترجمة تعزيزا لحضور هذا النشاط المعرفي لدى الناشئة والشّباب ليساهم في تحصين العقول وبناء فكر مستنير.

كلّ عام والفاعلين في مجال الترجمة يألف خير ليكون هذا النشاط النبيل الذي يجمع بين إنتاج المعرفة من جهة والإبداع والابتكار من جهة ثانية مسهما رئيسيا في حضور الثقافة الوطنية التونسية في المشهد الثقافي العالمي وللتعريف بهويّتها ولإثراء الذاكرة الوطنية والانفتاح على الثقافات في ظل حوار متكافئ".





الذات وشهوة الحضور

أحمد برقاوي

د. أحمد برقاوي

تنتقل الذّات التي تحررت من هم بقائها البيولوجي إلى فائض نشاط يحملها على العمل من أجل الحضور. من أين نشأ هذا الميل لدى الذّات، أو هذه النزعة التي أسميتها شهوة الحضور؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال: أتوقف عند شهوة الحضور هذه محاولاً تحديدها. حضور الذّات احتلال مكان داخل الجماعة بوصفها سلطة معترفاً بها، فالحضور حضور في بنية اجتماعية صغرت أم كبرت بمعزل عن حجم هذا الحضور وشكله، كل حضور تعيّن ما لسلطة، الحضور سلطة، وممارسة سلطة، وحقل السلطة هو الجماعة، كل ذات دون استثناء تسعى لنمط من الحضور – لامتلاك سلطة ما، لاعتراف بمكانة، من حضور الأب إلى حضور الزّعيم وما بينهما من أشكال حضور متعددة ومتنوعة.

تحديد كهذا للحضور يسمح لنا بأن نصل إلى إجابة عن السؤال المتعلق بأصل شهوة الحضور وفصلها. إنّ لشهوة الحضور أصلاً بيولوجيا – ووراثياً وقيمياً- اجتماعياً. إذا كانت شهوة الحضور شهوة امتلاك سلطة ما – وهي كذلك – فلا يمكن فهم شهوة الحضور دون فهم الجسد. تحملنا فرضية الأصل البيولوجي لشهوة الحضور على العودة إلى مفهوم الطّبيعة البشرية الذي يحتل مكاناً بارزاً في الفلسفة الحديثة. لا عودة السرد لما قبل بل القيام بعملية استغلال جديدة.

إنّ قول جان جاك روسو الشّهير: إن الإنسان قد تخلى عن حريته الطبيعية لقاء حصوله على حريته المدنية، يسمح لنا بأن نجعله نقطة انطلاق في تحليل قضية ما زالت تشغلنا منذ كتاب "الأنا" أقصد ذلك الاختلاف والتوافق والتناقض بل، والتضاد بين طبيعتين للإنسان، الطبيعة الأصلية بوصفه كائناً حياً بيولوجياً ذا دماغ ويقيم علاقة نفعية وجمالية مع العالم وعلاقة اجتماعية مع الآخرين، والطّبيعة الثّانية الثّقافية المكتسبة من البنية الاجتماعية بكل أبعادها. ولا شك أنّ الذّات هي تركيب كيفي بين هاتين الطّبيعتين، فعندما يتخلّى الإنسان عن وجه من وجوه طبيعته البشرية لقاء وجه جديد من طبيعته الثّقافية يتحول إلى ذات جديدة كل الجدة.

هذه الذّات الجديدة الأكثر تعقيداً من الكائن الأصلي تطرح علينا السّؤال التّالي: هل تجد الطّبيعة الأصلية في الطّبيعة الثّقافية حقلاً لتأكيد حضورها الذي يكمن في الطبيعة الأصلية؟ أم أنّ الثّقافة هي الّتي تغري بشهوة الحضور؟

إنّ ترابطاً ديالكتيكياً يقوم بين الحدين، وهذا الديالكتيك هو الذي يمنح الذّات تعقيدها عبر التّاريخ. قلنا إن شهوة الحضور ماهي إلّا احتلال مكانه داخل الجماعة البشرية ضاقت هذه الجماعة أم اتسعت. وكل احتلال مكانة امتلاك لسلطة ما، وكل سلطة ما سلطة على كائنات أخرى، وكل سلطة نمط من السيطرة.

كل نزوع نحو السّيطرة هو نزوع طبيعي، يمتّ إلى الطبيعة الطبيعية للإنسان، والأصل في حقل السيطرة قائم في التّنافس الأصلي –الحيواني، والطّبيعة الطبيعية هذه ذات تاريخ من الطّبيعة ثابتة. وإذ نقول إنها ذات تاريخ من الطّبيعة الثابتة فإنّما نقصد أن أشكالها تتغير مع الاحتفاظ بماهيتها.

بين الطبيعة الطبيعية بوصفها أصلاً والطبيعة الثقافية بوصفها اكتساب حركة من وإلى، هذه الحركة دائمة وأبدية، إذا ما ظل الإنسان على وجه الأرض إلى الأبد. فلقد انتقلت الذّات من السيطرة الحيوانية إلى السّيطرة الثّقافية، حيث السيطرة الحيوانية تقوم على مفهوم الكبش بالمعنى الدقيق للكلمة، والكبش البشري لا يختلف كثيراً عن الكبش الحيواني في الأصل، الكبش ذو جسد قوي، يحوز على خضوع القطيع، آمر، يزهو أمام الأنثى. فولادة الكبش البشري هي أوّل ولادة للذّات في التّاريخ، الكبش البشريّ تعيّن القوة لطبيعة طبيعية. لكن الفرق بين الكبش الحيواني والكبش البشري أن هذا الأخير يُقيم علاقات سلم أو حرب مع أكباش قطعان أخرى، هذه العلاقات بين الأكباش المختلفة أساسها الاعتراف بالذّات من قبل الذّات. ومن شيمة الطبيعة الطبيعية أن شهوة الحضور كبشاً تخلق التنافس والصراع والقتل.

فإذا كان الصّراع في عالم الحيوان يقوم مثلاً بين ثورين قويين على قيادة القطيع، واحتكار الممارسة الجنسية مع البقرات صراعاً بين كبشين فقط دون تدخل من القطيع، والقطيع يستسلم للمنتصر ويلملم المغلوب جراحه ويمضي منهزماً، فإنّ الكبش البشريّ يخوض صراعه مع الكبش الآخر عبر معركة تشترك فيها القطعان من كل جانب لأن السيطرة في الاجتماع البشري سيطرة أداتية بامتياز في مرحلة الذّات الطبيعية والتي سيطرت بفضل طبيعتها الطبيعية. السيطرة الأداتية سيطرة تأكيد حضور وممارسة الحضور، تلك المهمة اللّاحقة لتحقيق شهوة الحضور هي استمرار الحضور. واستمرار الحضور يحتاج إلى أدوات سيطرة متنوعة ومستمرة، وسيطرة على أدوات السيطرة، تتوحد السيطرة والسيطرة الأداتية لتحوُّل الذّات إلى ذات مهيمنة، والميزة الأساسية، أو ماهيّة حضور الذّات في مرحلة الطبيعة الطبيعية لشهوة الحضور هي السيطرة المادية المباشرة ووجود نزاع مادي مباشر بين الذّوات على السيطرة المباشرة، ولهذا تأخذ الصراعات طابعاً دموياً. صراعات تقود فيها الذّات المنفتحة قطيعاً من الذّوات الغافلة، وانتقال الطبيعة الطبيعية للكائن – الذّات إلى الطبيعة الثّقافية ولدت أشكالا متعددة من شهوة الحضور مؤسسة على النزوع الطبيعي.

فالثقافة الموضوعية – الثقافة بالمعنى الأنتروبولوجي –خلقت معايير جديدة للمكانة والإحساس بالسلطة والسيطرة، والتي بدورها أثرت المجتمع بعدد أكبر من الذّوات المنفتحة والتي حققت شهوة حضورها، فالحاكم والمالك والحكيم والكاهن والشّاعر والطبيب والقائد العسكري والشّيخ والعالم المختار والزعيم والسيد... إن كل هذه الأنماط من الذّوات هي معايير قيمية – ثقافيّة، إنّها ذات شأن في حقل الثقافة – هذه المهن الرّمزية والحالات وسواها أصبحت موضوع إغراء وآمال وأحلام ومستقبل. أجل هذه المهن والحالات هي رمزية بامتياز، لأنها ترمز إلى حضورٍ ما للذّات لا يتوافر لغيرها، صحيح أن كل شهوة حضور محدودة بالذّات وبشروطها المعيشة وخياراتها المسوّرة، غير أنّ الثقافة قادرة على خلق شهوة الحضور على نحو جديد يتجاوز غريزة البقاء.

قلنا إنّ شهوة الحضور بانتقالها من الطبيعة الطبيعية إلى الطبيعة الثقافية تحدد معنى الذّات، الذّات من حيث هي وجود مطلق. ها قد تعيّنت الذّات وجوداً مطلقاً متجاوزاً لحظة حب البقاء متجاوزاً غريزة البقاء ليؤسس لذاته وجوده على ما يجب أن يكون انطلاقاً من شهوة الحضور لذات ذات طبيعة ثقافية تتذكر في حالات الخطر غريزة البقاء. الذات – وجوداً مطلقاً- الذات التي تنطوي وتخلق إمكانيات لا تنفد أبداً. ها قد وصلنا إلى تعيين للذّات، ذات الخيارات المسورة وذات الإمكانيات التي لا تنفد أو قل الذّات المسورة والذّات المطلقة. غير أنّ وعي الذّات لذاتها كما سأبيّن هو دائماً وعي بأنها مطلق، إذ تكفي أن تتجّدد إمكانية واحدة على نحو دائم حتى تعي الذّات أنها مطلقة، فالإمكانية التي لا يُستنفد تحققها مدى العمر هي إمكانية لا تتحقق.

أقوال مأثورة

"والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه".

ابن خلدون

أقوال مأثورة

"لا شيء أخطر على المعلم من تعاليه (...) إنه يهرم من دون أن يتفطن إلى ذلك، وأفكاره تتصلب مع تصلّب شرايينه. وعندما تراه يعلم الشك، لا يخامره الشكّ هو ذاته، ويصبح المنهج النقدي بين يديه منهجًا دغمائيًا".

غيهينو

الحداثة وأطياف اللامتناهي

المهدي مستقيم

ثمة عدة مؤشرات تدل على هيمنة ضروب الخطاب الفلسفي على مفهوم اللّامتناهي، مقارنة بخطابات أخرى؛ على أنّ الخطاب الفلسفي لا يني يوجّه تمفصلاته صوب المفهوم توجيهًا مباشرًا ومن دون توسّط: "إنه يلتفّ عليه بشراسة من أجل إنطاقه"، واستنطاقه وفحصه وإخضاعه لمحكي النقد والشك. ومن المرجّح أنّ السّبب في ذلك إنّما يعود إلى العقل "الذي ربما أيضا وفي سياق احتذائه بالعقل الأول، يرى أنّ مسؤوليته الأولى والأخيرة تتمثل في تكميله، في تحيينه، وفي تجليته"(رشيد المومني، شعرية الكتابة باللامتناهي، منشورات باب الحكمة، تطوان، المغرب، 2023، ص8). في حين يُراهن الإبداع على إدراج المفهوم ضمن دائرة التّجربة، إذ أن المفهوم لا يتوقف عن إبداء حاجته إلى غير قليل من الشطط الشّعري الّذي من شأنه أن يفتحه على دلالات مغايرة: "إن الشّعر خاصة، قد يتخذ من المفهوم أداة تعبيرية يتمكّن خلالها من فتح مسالك لا متوقعة في أرض المفاهيم، وفي أراضي الكتابة ككل، مسكونا بمتعة تقليبها على مختلف وجوهها، من أجل ملء ما يتخللها من بياضات، أو من أجل تحويل وجهاتها الدلالية، كي تفرح بمصائر جديدة لم تكن حاضرة من قبل في ذاكرتها" (المرجع نفسه).

لا ريب في أن خوض غمار إعمال النّظر في سيرورات اللّامتناهي إنما تحيل في المقام الأول على جماع "الأصوات الخفيضة التي تندرج ضمن الإيقاعات المركزية للكينونة" (المرجع نفسه، ص13)، غير أنّ هذه الأصوات ما انفكت تُعاني ضمن سياقنا العربي الإسلامي، من تهويل اللّفظ، من قبل سائر الخطابات السّائدة، مما أسفر عن الزج بها في غياهب المسكوت عنه واللّامفكر فيه، إنّ الأمر شبيه إلى حد ما "بقصة حي بن يقظان، حيث تعيش العامة حياتها منفصلة تمامًا عن المعقولات، وأسيرة كلية للمحسوسات. وهي الوضعية ذاتها المعيشة حاليًّا بالنسبة لإشكالية اللّامتناهي، في مرجعيّته الإبداعية والفكرية، عربيًّا، بفعل خضوعه لسلطة الحظر الّتي تَطَالُ الجسد والرّوح" (1المرجع نفسه).

ليس من شأن سيرورات الحظر التي تحيط بأصوات الكينونة الخفيضة سوى الإسهام في توسيع مسالك الوثوقية العقدية من جهة، وتكوثر الخطابات الظلامية المسيجة بالأسلاك الدغمائية الشائكة من جهة أخرى؛ ونقصد جماع الخطابات المتخفية في حجاب متناه يبيح الثابت ويحرم المتحول، مما يسفر عن تبديد خيوط اللّامتناهي وتشتيت أسسه. ومن هنا، مأتى الحاجة إلى الانفتاح على مساعي الإبداع، ذلك أنّ "الإبداع المختلف والمغاير هو التّرجمة الفعلية للأصوات الخفيضة التي تتخلّص من الوثوقية العمياء، في تعاملها مع اللّامتناهي، بحثًا عن تواصل حر ومنفتح على شعرية متوجة بقراءة ذاتيتها. إنّ الأمر هنا يتعلق بكتمان يشبه الجهر، كتمان يتمتع بجمالية تلكئه التي لا تني تجدد رؤيتها لهوية الطريق، للوسائل كما للغايات، عبر مراوحة فرحة ومكابدة، بين نزوة الشك وحتمية اليقين" (المرجع نفسه).

لقد أبانت الحداثة وما بعدها عن عجز ووهن صارخين أثناء محاولتها درء اللّامتناهي، رغم سعيها الحثيث إلى " توظيف الكائن في عملية بنينتها لذاتها وبلورتها لإواياتها، عبر إغراقه في حمأة الاستهلاك العنيف للعابر والمتناهي" (المرجع نفسه، ص15)، ذلك أنّ أطياف اللّامتناهي المتعددة تحيط بها من كل حدب وصوب. لذا، أكبت الحداثة وما بعدها على مباشرة مناوراتها القاضية "بتحجيب اللّامتناهي، على حساب تكريس سلطة العابر فقط، وتكريس جمالية المؤقت والمتلاشي، وإشاعة ثقافة المحو بالمعنى المبتذل والمجاني للكلمة" (المرجع نفسه). مُناورات تستند إلى منهجية "تستمد قوتها الإجرائية، من تفجير الأسئلة المغلوطة التي تستفيد منها الحداثة الهمجية، في تعميم الرّوح الإلكترونية التي تفتح المجال للّامتناهي التقني، يقع الآن خارج اهتمام هذه المقاربة، بفعل ما يطرحه من إشكالات ليس هنا مجالها"(المرجع نفسه).

لا تخلو خطابات الإنسان المبكرة من تهجّس بمسالك اللّامتناهي، فسؤال "اللّامتناهي قديم، قدم دهشة الكائن أمام الظّواهر الطبيعية بتعدد مستوياتها وإيقاعاتها"(ص15). وهو الأمر الذي تفصح عنه سائر النّصوص التأسيسيّة الّتي ظلّت عالقة في ذاكرة الثّقافات الكونية والإنسانية. لا سيّما أنّ اللّامتناهي "يخص تلك الخطابات المنفتحة على محتملها. كما يخص الخطابات المنذورة باستمرار لفهم حقائق الوجود، والتي ينسخ بعضها البعض الآخر دونما انقطاع" (المرجع نفسه).

لا تتوقف تلك الجاذبية التي تُمارسها قضايا اللّامتناهي (=القضاء والقدر، الأسماء والصّفات، البعث والعدم... إلخ) عن ضخ روحٍ جديدة في الإشكالات المترتبة عنها، ونقصد "استمرارية البحث فيها بكلّ اللّغات، وبكلّ المنهجيات وفي كل العقائد دونما استثناء" (المرجع نفسه). ومردّ ذلك إلى "كون تقمص صوت اللّامتناهي هو أقصى ما يطمح الإبداع إلى تجسيده قديمًا وحديثًا، بغاية ملء الفراغات والتقاطعات الّتي تَطال إرادة الفهم والتمثّل البَشري. ومن المؤكّد أنّ تَفاقم الاتجاهات الدّاخلية لدى الكائن، هي رُدود أفعال طبيعيّة على تراكم الفراغات والبيَاضات الّتي يستشعرها جرّاء تمنّع اللّامتناهي على الفهم والتأويل" (المرجع نفسه).

أقوال مأثورة

"ينبغي أن نرحّب بكل ما يساعد على تطوّر الدّين، حتى لو كان باطلا؛ وإنّا ندرك طبيعة هذا الوجوب بقدر ما نكون حكماء وعارفين للطبيعة البشرية".

ماكيافيل

ما معنى أن تكون فيلسوفًا

باسل بديع الزّين

ثمّة تناقض فجّ بين الفلسفة بوصفها تفكيرًا مُنعتقًا من الأُطُر المحدودة والأحكام القَبْليّة، والإيديولوجيا بوصفها نسقَ اعتقاداتٍ راسخًا ذا طابعٍ اختزاليّ وإقصائيّ في آنٍ معًا. والحال أنّ هذا التّناقض يُحيلنا إلى تناقض آخر بيِّن بين الفيلسوف بوصفه مُفكِّرًا مُنعتقًا من الأُطر المحدودة والأحكام القَبْليّة، والمؤدلَج بوصفه تابعًا فكريًّا لمتبوعٍ اعتقاديٍّ يُماثِل في تزمّته وتعنّته أعتى الإيديولوجيّات الغيبيّة وأوفرها تطرّفًا.

وإذا كان بدهيًّا أن تنعقد الفلسفة في قيامها على التحرّر التّامّ من كلّ صُوَر الإيديولوجيا، فإنّ الأمر يبدو بخلاف ذلك عند الحديث عن مجتمع الفلاسفة. وهنا نتساءل: ما معنى أن تكون فيلسوفًا؟

الحقّ أنّنا نُميِّز في هذا السّياق ثلاثة مستويات من التّفلسف: طلّاب الفلسفة، وأساتذة الفلسفة، والفلاسفة.

على المستوى الأوّل، قد يبدو طرحُنا مغاليًا قليلًا، لكنّه في العمق طرح تأسيسيّ يُجنّبنا ميلادَ إيديولوجيّين مُتفلسفين. بعبارة أوضح، ينبغي أن يخضع الرّاغب في الانتساب إلى قسم الفلسفة إلى اختبارات تُبيِّن أهليّته خوضَ التّجربة الفلسفيّة من عدمها. والحال أنّ الطّالب الّذي يحتكم مُسبّقًا إلى جملة آراء ثابتة وأحكام قطعيّة لا يُمكن أن يجد له مكانًا تحت شمس الفكر الإشكاليّ، والشكّ الجذريّ، والبحث الطّلْق. ينبغي ألّا يفهمنّ أحد بأنّنا نُصادِر هنا على حقّ أيّ شخص في المعرفة، لكن كما يجدر بالعالِم أن ينزع عباءة الذّاتيّة والأحكام المسبّقة قبل دخولِهِ مُختبره، كذلك يجدر بطالب الفلسفة أن يخلع عباءة الأفكار المسبّقة والاعتقادات الرّاسخة قبل أن يُقدم على خوض تجربة التفلسف الجريئة.

على المستوى الثّاني، من العار أن نعهد بتثقيف العقول، وتنمية قدرتها على التفلسف إلى ثلّة من الأساتذة قد يكونون راسخين في العلم، لكنّهم في الآن عينه عاطلون عن الفهم. يُحتّم علينا الإنصاف أن نؤكّد أنّ الشّروط القاسية الّتي نفرضها من أجل قبول طلّاب الفلسفة شروطٌ واهنةٌ ما لم تقترن بوجود أساتذة مُتحرّرين من كلّ صور الإيديولوجيا وضروبها. والحديث عن الإيديولوجيا هنا أبعد ما يكون من صور الفهم الدّينيّ أو الطّقسيّ، ذلك بأنّ الإيمان الحقّ لا يُعَتِّم أن يُقَدِّس الاختلاف، ناهيك بأنّه ينعقد في قيامه على تصوّر خلاصيّ يرتبط بعالَمٍ آخر، وينسحب في الوقت عينه على العالم الأرضيّ؛ أي إنّ الطّرحَ الماهويَّ لأبنية الفعل الدّنيويّ طرحٌ موقّتٌ معقود على تصوّر خلاصيّ بحت، ومُرتبط بما وراء هذا العالَم. في حين تنعقد الأنساق الإيديولوجيّة الأخرى (قوميّات، ماركسيّة، شيوعيّة، علمويّة، إلخ.) في قيامها على تصوّرات خلاصيّة ترتبط بعالمنا المعيش حصرًا. وعليه، لا يستقيم أن تجتمع الذّهنيّة الفلسفيّة والإيديولوجيّة معًا في شخصيّة الفيلسوف أو أستاذ الفلسفة أو طالب الفلسفة. لذا، يجدر بأستاذ الفلسفة أن يتفلّت تفلّتًا تامًّا من إسَارِ أيّ طرح إيديولوجيّ يُحكِم إغلاقَ أبوابِ الفكر، ويُخضِعُ تابِعَهُ لتصوّرٍ مُنجزٍ وتامّ ونهائيّ عن الحقيقة، والواقع، والرّهانات، والتطلّعات. لكنّ الأنكى من ذلك كلّه أن ينبري فيلسوف للدّفاع عن معتقدات إيديولوجيّة، أو أن يتبنّى طروحات فكريّة جاهزة ونهائيّة. الحقّ أنّ مهمّة الفيلسوف تكمن في فضّ حجب الخطاب، واستنطاق المسكوت عنه في النّصوص، وامتهان النّقد الفلسفيّ، إلخ.

وهذه المهمة تستوجب عدم الرّكون إلى منهج بعينه، وعدم تبنّي نسقٍ بإطلاق. بهذا المعنى، ينبغي للفيلسوف أن يُسائِل خلاصاته، ويفحص مُسلّماته، ويُعدّل مساراته، ويشجب يقينيّاته؛ فكيف له أن يركن إلى الأفكار الجاهزة، والتصوّرات الثّابتة، والأحكام الرّاسخة؟ ومن ثمّ، ما همّنا أن يكون الفيلسوف مقتدرًا معرفيًّا، مُتقنًا لغات عدّة، سابرًا أغوار الأنساق الفلسفيّة، إلخ. إذا لم يكن بمقدوره أن يخرج من قمقم الأطر الإيديولوجيّة مع كلّ ما تنطوي عليه من عصبيّة، وتطرّف، واحتكار الحقيقة، واستنفاد سبل الكشف المستمرّ، والمعاينة الدّائمة؟ لا مراء في أنّ الفلسفة خطاب يتجدّد باستمرار من داخله، وأيّ ركون إلى فكرة بعينها يجعل القدرات العقليّة تتحوّل إلى مياه راكدة وآسنة. التفلسف نهرٌ، والفيلسوف الحقّ من "لا يستحمّ في النّهر نفسه مرّتين"!

أقوال مأثورة

"الدين هو معرفة جميع واجباتنا بوصفها أوامر إلهية".

كانط

الغير في التراث العربي

محمد رزيق

حين يخالجك السؤال التالي: «من أنا؟» فإنّك لا تهتدي إلى جواب حتى تستحضر «الغير». يحضر «الغير» أمامك لتقف عمّا يجعلك تتشابه معه أو تختلف عنه. ولاستجلاء بعض ما يتعلق بموضوع «الغير» في التراث العربي، يحسن العودة إلى كتاب «ديوان الحكمة العربية: دليل التراث العربي إلى العالمية» للدكتور محمد الشيخ. من خلال اطلاعه الموسوعي على هذا التراث؛ لقد صنّف الغيرية إلى ثلاثة أوجه:

الوجه الأول، وهو ما اصطلح عليه بالاستلحاق الأحادي؛ أي أنّ «الأنا» تنزع إلى استلحاق «الغير» استلحاقاً يصل إلى الاسترقاق والاستعباد مما لا يحفظ «للغير» غيريته، سواء أكان هذا «الغير» صديقاً أم حبيباً أم قريباً. وتلك درجة تميل فيها «الأنا» إلى تقمّص غيرية «الغير» وإذابتها في إنّيتها الإذابة الكاملة؛ مما يتأصّل على هذا النوع «استعباد «الغير» كائناً ما كان: عاطفياً أم اجتماعياً أم ثقافياً أم سياسياً أم دينياً» (ص96). وقد تكون الحال معكوسة إذ تُسقط «الأنا» أناها على الغير، «فيكون هو بلا هو، وأنا شلبت منها أناها. لسان حاله -إن هو بقي له من لسان ومن حال- يقول: «أخذْتَني منّي، ولم تبقني علي، فها أنا بلا أنا» (ص97). ومثال ذلك أيضاً أنه قيل لقيس: من أنت؟ قال: ليلى قيل له: من ليلى؟ قال: ليلى ؛ حلّ قيس في ليلى فصار هو هي.

الوجه الثاني، يتحدّد من خلال علاقة تبادلية بين «الأنا» و«الغير»، أي «بما يفيد امّحاء «الأنا» في «الغير» وانطماس «الغير» في «الأنا» حدّ أن تصير «الأنا» و«الغير» واحدا» (ص97)، ويصير البيْن مرفوعاً بين «الذات» و«الآخر» ولسان حال هذا النوع ما قال أحد الحكماء العرب «كن لي كما أريد، أكن لك كما تريد» (ص98)؛ أي أنهما يصلان إلى درجة عبّر عنها الزاهد السرّي السقطي: «لا تكمُل المحبة بين اثنين حتى يقول كل للآخر: يا أنا» (ص98). فشرط المحبة الموافقة، وشرط العداوة المخالفة؛ إذ المحبة تنحو إلى «الموافقة في جميع الأحوال» حتى تصل هذه العلاقة إلى مرتبة السوية التي تصير فيها «الأنا» و«الغير» سواء.

الوجه الثالث، وقد اصطلح عليه بـ«التحرير المتبادل أو التحارُر». يُرجع المفكرون العرب هذا النوع من العلاقة إلى عدم وجود التماهي والشّبه المطلق بين «الأنا» و«الغير». فالحال هذه ليست تقوم على الاستلحاق أو الاسترقاق ولا على الانمحاء أو الانمحاق؛ فهناك حفظ للغيرية يقوم على حفظ الاختلاف بين «الذات» و«الآخر». فالتباين يتأسس على الاختلاف المنغرس في جوهر الإنسان؛ يقول أبو حيان التوحيدي: «قلّما يُرى شخصان يتشاكلان في الظاهر إلاّ يتباينان في الباطن» (ص101)، كما يؤكد أبو الحسن العامري أنّه: «كلما كان الاشتباه أشدّ كان الفرق ألطف»، مما يجعل الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق إذ الاختلاف بشريّ.

لقد نظر التراث العربي إلى «الغير» من حيث طبيعتُه، فميز الأسلاف بين «الغير البشري» و«الغير غير البشري». على التحقيق «أننا نجد هنا نبعاً من ينابيع الحكمة العربية القديمة عظيماً. وهو نبع يمتح من مبدأ جليل من مبادئ حضارة الإسلام: مبدأ تتحقق فيه الدعوة إلى الإحسان إلى الناس، كائنين ما كانوا» (ص103)؛ فالإنسان هو أخ في الدين أو نظير في الخلْق والإنسانية؛ وبالتالي نجد أنفسنا أمام غيرية قريبة تنبني على الأخوة في الدين، وغيرية بعيدة تقوم على المشابهة والمشاكلة. الحال الأولى، تتأسّس على رابطة الملّة الواحدة -الإسلام-؛ لم تكن دائماً تتماهى مع ما تنص عليه تعاليم الدين مما يدفعنا إلى القول بأنّها لم تكن سمحاء بالمطلق؛ ذلك أنّه حصل في تاريخ الإسلام ما يؤكّد معاملة الملّيين بنوع من التشديد والخناق، مثلما طال هذا التشديد والتضييق غير المليين. فكان اللجوء إلى تُهم جاهزة ما تزال حتى يوم الناس هذا، تمثّلت في: التفسيق أو التبديع أو التكفير، مع التعامل بجفاء وغلظة من قبيل عدم رد السلام أو الصلاة معه أو تشييعه بل حتى دفنه في مقابر القوم... وما ذلك إلا للاختلاف في المذهب أو الرأي. وأما الحال الثانية، فالتضييق بلغ من التعصب حدّاً أكبر مما هو عليه في «الغيرية القريبة».

ومع ذلك، يحفظ لنا التاريخ الإسلامي وقائع وأحداث من معاملة «الغير» معاملة ليس لها مثيل. حضرت هذه المعاملة عند المتصوفة الذين عاملوا «الغير» بمبدأ المعروف والإشفاق؛ يقول ابن عربي: «ارحم من وافق الحق ومن خالفه رحمة له، فإن ذلك قسمه [...] الكل خلق (الله) ومضاف إليه. فتعظيم خلقه تعظيمه. فطوبى لمن رحم خلقه» (ص112). ومن المشاهد التي تشي بالتسامح مع «الغير» أنه «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يُعرَف مثله: [سنيّ، رافضيّ، تنويّ، صفريّ، خليع ماجن، زنديق، يهودي، نصراني متكلم، مجوسي، صابئي] فيتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً» (ص116).

أما معاملة «غير البشري»، فأساسها مبدأ الرحمة والإحسان الداعي إلى الشفقة على جميع خلق الله ناطقاً كان أو صامتاً. هناك وجهان للإحسان إلى غير الإنسان: نظري وعملي. نظرياً، ليس لك أن تحدث في جميع الحيوان حدثاً من نقض أو نقص أو إيلام ما دمت لا تملك النشأة، ولا يمكنك تعويضه، كما أورد ذلك الجاحظ في كتاب الحيوان ج1 ص 162. ويمكن أن نُلمح إلى مفهوم الصحبة في التعامل مع «الغير غير البشري» كما ثبت عن ابن عربي الذي يشير على الإنسان الذي استظل إلى شجرة فإن رآها «ذابلة لاحتياجها إلى الماء، [...] وهو قادر على الماء، فتعين عليه رعي حق الصحبة أن يسقيها لذلك» (الفتوحات المكية: مج3، ص 334) (ص118). وأما عملياً، كان أحمد بن أبي الحسن الرفاعي يقول: «لا يحصل للعبد صفاء الصدر حتى لا يبقى فيه شيء من الخبث لا لعدو، ولا لصديق، ولا لأحد من خلق الله عز وجلّ» (ص118)؛ إذ كل ما سوى «الأنا» هو أخ بالجنس وشريك بالآدمية «لا هو مملوكك، ولا أنت مالكه. وكل من خالفك بتركيبك فهو ملحق بجنسك، حقُر أو عظُم، وأنت ملحق بجنسك. فاعرف حدّك ولا تبق وحدك. حاجتك ملزمة لك، وحاكمة عليك بالانضمام إلى بني جنسك، والاستئناس بهم، وقاضية على طبعك بالأدب مع صنوف أجناس الأشياء ذوات أرواح وجمادات، بارزات ومطويات، علويات وسفليات...» (النظام الخاص لأهل الاختصاص، الرفاعي. ص 64)، (ص 119).

مجمل القول ما قاله شمس الدين التبريزي: «كن أنت الشخص الذي تود مقابلته».

صدر للشاعر والفيلسوف الفلسطيني-السّوري أحمد نسيم برقاوي أربع مجموعات شعرية، الأولى بعنوان: **أحمد**، والثانية بعنوان: **إله الريح**، والثالثة بعنوان: **أحوال النهر**، والرابعة بعنوان: **آيات "ذو الشرى"**، عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت-لبنان 2024.

صدرت الترجمة العربية لمصنف الفيلسوف الألماني بيتر تلوترداياك الموسوم بـ: **ذرية الحداثة المرعبون، في الحداثة تجريبيًا جنيالوجيًا مضادًا**، بقلم المترجم التونسي ناجي العونلي، عن منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2024.

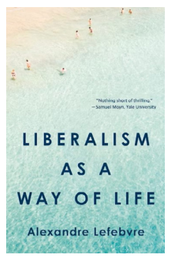
صدر للفيلسوف والشاعر الفلسطيني-السوري أحمد نسيم برقاوي مصنف جديد بعنوان: **أسئلة الناس**، عن منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت-لبنان 2024.

صدر للباحث الجزائري محمد شوقي الزين مصنف جديد بعنوان: **عاشت الحرية، فلسفة الوردة البيضاء**، عن منشورات الروافد الثقافية ناشرون، ومنشورات ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2024.

صدر للفيلسوف السينغالي سليمان البشير ديان مصنف جديد بعنوان: **إضفاء طابع الكونية، الإنسانية بوسائل الإنسانية**، عن منشورات ألبان ميشيل Albin Michel الفرنسية، 2024.

صدر للمفكر الفرنسي جيلبير سيموندون مصنف جديد بعنوان: **الوجود على طريقة الأشياء التقنية**، عن منشورات شون إيساي Champs essais الفرنسية، 2024.

صدرت ترجمة إنجليزية جديدة لمصنّف الفيلسوف الدانيماركي سورين كيركغارد المعنون بـ: **الخوف والرعشة**، بقلم المترجم ألكسندر جيش Alexander Jech، عن منشورات هاكيت كونباني Hackett Publishing Company Inc، 2024.



صدر للفيلسوف الكندي أليكساندر لوفيفر Alexandre lefebvre مصنف جديد بعنوان: **الليبيرالية أسلوبًا للعيش**، عن منشورات هارد كوفر Hardcover، 2024.

شخصـــية العدد

فتحي التريكي (1947 -)

ولـد المفكّـر التّونسـيّ فتحـي التريكـي سـنة 1947 بمدينـة صفاقـس التّونسـيّة، حصـل علـى شـهادة الدّكتـوراه فـي الفلسـفة السّياسـيّة مـن جامعـة السّـوربون بفرنسـا، وعلـى شـهادة دكتـوراه الدولـة فـي الفلسـفة مـن كلّيـة العلـوم الإنسـانيّة والاجتماعيّـة بتونـس، شـغل منصـب عميـد كليّـة الآداب والعلـوم الإنسـانيّة بصفاقـس فـي الفتـرة الممتـدّة مـا بيـن سـنة 1990 وسـنة 1996، وعيّـن أسـتاذا لكرسـيّ اليونسـكو بالوطـن العربـيّ سـنة 1997، كمـا عيّـن أسـتاذا زائـرا بجامعـة ديّـوك فـي الولايـات المتّحـدة الأمريكيّـة، وبجامعـة باريـس 8 فـي فرنسـا. ألّـف مـا يزيـد عـن 30 كتابـا باللّغتيـن العربيّـة والفرنسـيّة، مـن بيـن أهمّهـا نذكـر علـى سـبيل المثـال لا الحصـر: "الفلاسـفة والحـرب"، "قـراءات فـي فلسـفة التنـوّع"، "الـرّوح التّاريخيّـة فـي الحضـارة العربيّـة الإسلاميّـة"، "الفلسـفة الشّـريدة"، "فلسـفة الحداثـة"، "مقاربـات حـول تاريـخ العلـوم العربيّـة"، "اسـتراتيجيّة الهوّيـة"، "فلسـفة العيـش سـوّيا"، "العقـل والحرّيـة"، "أخلاقيّـات العيـش المشـترك"، "الذّاكـرة والمصيـر، مذكّـرات فـي سـيرتي الذّاتيّـة".

لا يمكـن الحديـث، بحسـب فتحـي التريكـي، عـن حيـاة مشـتركة تسـعى إلـى حفـظ كرامـة الإنسـان، مـن دون الحديـث عـن مفهوميـن أساسـيّين، وهمـا: الحرّيـة والمسـاواة. لهـذا، يعمـل فتحـي التريكـي علـى فحـص عبـارة العيـش المشـترك مـن أجـل تخليصهـا مـن الـدّلالات السـطحيّة التـي ألصقهـا بهـا السيّاسـيّون، الذيـن يرغبـون فـي الدّفـاع عـن فكـرة مـن دون أخـرى، ونظـام مـن دون أخـر، يعتقـدون أنّـه ضـروريّ لمجتمعهـم. كمـا يحـذّر فتحـي التريكـي مـن خطـورة تحـوّل عبـارة العيـش المشـترك إلـى فـخّ يـروّج صـورة غيـر واقعيّـة للمجتمـع، مـن خلال إخفـاء الصّراعـات والمواجهـات وأشـكال العنـف المنتشـرة فـي كلّ مجتمـع مـن المجتمعـات **(فتحـي التريكـي، أخلاقيـات العيـش المشـترك**، ترجمـة زهيـر المدنينـي، الـدار المتوسـطية للنشـر، 2021 ، ص 23).

ويعتمـد فتحـي التريكـي فـي تعريفـه لعبـارة العيـش المشـترك علـى أفـكار الفيلسـوفة حنّـة أرنـدت، التـي تصـف الجمهـور بالعالـم الـذي نشـترك فيـه؛ وتقصـد العالـم المتّصـل بالنشـاط الإنسـانيّ وفعاليّتـه، تقـول حنّـة أرنـدت: "مـا يعنيـه العيـش المشـترك فـي العالـم بالأسـاس هـوّ أن يمسـك أولئـك الذيـن يشـتركون فيـه بعالـم مـن الأشـياء مثـل طاولـة تتوّسـط أولئـك الذيـن يجلسـون حولهـا: فالعالـم مثلـه مثـل أيّ شـيء يصـل ويفصـل فـي الآن نفسـه بيـن النّـاس" **(أورده فتحـي التريكـي المرجـع نفسـه)**؛ وتقصـد أنّ العالـم المشـترك شـكل مـن أشـكال العيـش معـا يصـل ويفصـل بيـن النّـاس فـي الآن نفسـه.

أقـوال مأثورة

"مأساة الأنظمة الدّيمقراطية المعاصرة أنّها لم تنجح في تحقيق الدّيمقراطية".

جاك ماريتان