العدد (8) أكتوبر 2023

# بيت الفلسفة

## ما الحقيقة

مشكلة الحقيقة | شخصية العدد: ابن رشد | ما العلاقة بين الحقيقة و المصلحة؟ | امتدادات الفلسفة العربيّة في عصر النهضة

بيت الفلسفة
Philosophy house

# القولُ العربيُّ بالفَلْسفَةِ

## اقرأ في هذا العدد


03 إفتتاحية

04 مشكلة الحقيــقة
- أحمد برقاوي

11 الحقيقة بنت الزّمان: في مفارقات تاريخيّــة العلم
- بَسكال لُــود

17 ما العلاقة بيــن الحقيقة والمصلحة؟
- مجدي عبد الحافظ صالح

20 الحقيقة الموضوعيّة والحقيقة النسبيّة في الخطاب الفلسفيّ المعاصر
- الزواوي بغورة

25 الفلسفة والشّكّ
- هيثم توفيق العطواني

30 امْتدادات الفلسفة العربيّة في عصر النهضة
- جيرار جهامي

35 عقلانيّة ابن رُشْدٍ - الأثَرُ العالميُّ للخِطابِ الفلسفيّ العربيّ
- سليمان الضاهر

42 الكارثة وشروط إمكان التفـــلسف
- باسل ف. صالح

47 الأفلاطـــــونيّة المحدثــة - تصوّراتها وأبرزُ فلاسفتها
- كارول الخوري

53 منطقُ الحقيـــــــــقة العابرُ الثقافات
- جاك بولان

69 قائمة المصادر والمراجع



بيت الفلسفة
Philosophy house

**رئيس التحرير - أحمد برقاوي**

**أعضاء الهيئة الاستشارية**
- أنور مغيث
- باسل الزّين
- حسن حماد
- خالد كموني
- الزواوي باغورة
- فتحي التريكي
- محمد محجوب
- محمد المصباحي
- مشير عون
- مليكة بن دودة
- موسى برهومة

تحرير وتدقيق
**باسل بديع الزين**

تصميم وإخراج:
**سامي محجوب**



للتواصــل مع مجلة بيت الفلسفة:
Magazine@philosophyhouse.ae



جميع المعلومات المنشورة في مجلة بيت الفلسفة هي لأهداف علمية فقط, مجلة بيت الفلسفة لا تتحمل المسؤولية عن أي خطأ او إغفال ورد في المجلة .

جميع الحقوق محفوظة 2023


# الافتتــاحيّة

تُـرى مـا الّـذي يجعـل مـن الحقيقـة مشـكلةً حـاضرةً في كلّ الأزمـان، وأمـام كلّ الأجيـال، وعنـد جميـع الفلاسـفة مـن دون اسـتثناء، فضـلًا عـن حضورهـا في العلـم والمعرفـة الإنسـانيّة كلّهـا؟

هـل هـذا يعنـي أن لا حـلّ منطقيًّا أو واقعيًّا لسـؤال مـا الحقيقـة؟ وهـل الحقيقـة مجـرّد فكـرة في الذّهـن اخترعهـا العقـلُ مـن دون أيّ علاقـة بالواقـع؟ أم إنّ الحقيقـة ثاويـة في الواقـع نفسـه ولكنّهـا عصيّـة عـلى الكشـف؟

منـذ الفيلسـوف اليونـانيّ الأوّل وحتّـى الآن، تتنـوّع الخطابـات حـول هـذه المشـكلة. فمنهـم مـن يراهـا مشـكلة أنطولوجيّـة، ومنهـم مـن يراهـا مشـكلة معرفيّـة، ومنهـم مـن يراهـا مشـكلة إبسـتيمولوجيّة. هـل نُعلّـق الحكـم حـول الحقيقـة بوصفهـا شـيئًا في ذاتـه كانطيًّـا (نومـين) لا سـبيل إلى معرفتـه يقـع خلـف الظاهـرة (الفينومـين)؟ هـذه الأسـئلة تطـرح علينـا دائمًـا العـودة إلى جعـل الحقيقـة موضوعًـا للتفكـير. وتـزداد أهميّـة البحـث الفلسـفيّ في الحقيقـة في تنـوّع صُعُـدِ المعرفـة، ذلـك بـأنّ الفيلسـوف يتسـاءل: هـل الحقيقـة الموضوعيّـة ممكنـةٌ في العلـوم الإنسـانيّة، وهـي العلـوم الّتـي تتعلّـق بعـالمٍ متنـوّعٍ متغـيّرٍ مختلـفٍ، ومـا معنـى أصـلًا أن تكـون المعرفـة موضوعيّـة؟ هـل تنفـي نسـبيّة المعرفـة موضوعيّتهـا؟ أم إنّ نسـبيّة موضوعيّتهـا تجعلنـا في بحـث دائـم عنهـا؟

قالـت العـرب يومًـا في تعريـف الحقيقـة إنّهـا "مطابقـة مـا في الأذهـان لمـا في الأعيـان"، وهنـا يُطـرح السّـؤال: مـاذا لـو كان هنـاك تناقـض بـين مـا في الأذهـان ومـا في الأعيـان؟ فـما في الأذهـان ليـس بالـضّرورة أن يتطابـق مـع مـا في الأعيـان، ومـا في الأعيـان أغنـى بكثـير مـمّا في الأذهـان. ولهـذا، فـإنّ الأجوبـة عـن هـذه الأسـئلة كلّهـا لا يمكـن أن يتـمّ إلّا بالاسـتناد إلى أمريـن اثنـين: المنطـق بـكلّ أشـكاله مـن جهـة، والمنهـج مـن جهـة أخـرى. والتمييـز بـين المنطـق والمنهـج أمـر عـلى قـدر كبـير مـن الأهميّـة، فنحـن لا نسـتطيع أن نفكّـر إلّا تأسيسًـا عـلى أشـكال التفكـير الصّحيـح، ولا يمُكـن أن يحسـنَ تفكيرنـا إلّا تأسيسًـا عـلى معرفـةٍ تحوّلـت إلى طريقـة في التفكـير، وبهـذا نقبـض عـلى الحقيقـة في شـكلها ومضمونهـا.

وأخـيرًا، لمّـا كان العالَـم مـن حولنـا، العـالم الّـذي نعيـش فيـه، صـيرورة، ولمّـا كنّـا لا نسـتطيع أن نسـتحمّ في مـاء النّهـر نفسـه مرّتـين، فـإنّ هنـاك تاريخًـا للحقيقـة. وهنـا يصـدق قـول باسـكال: "إنّ الحقيقـة مـا قبـل جبـال البيرينيـه خطـأ مـا بعدهـا".

**رئيس التحرير**

# مشكلة الحقيـقة

أحمد برقــاوي


## ملخّـــص المقـــالة

أن نجعـلَ مـن الحقيقـة مشـكلة فلأنّهـا حَمَلَـتْ كثـيرًا مـن الفلاسـفة عـلى أن يُجيبـوا إجابـاتٍ مُتعـدِّدةً عـن سـؤال مـا الحقيقـة؟ وكلّ سـؤال تتعـدّد الإجابـات عنـه يتحـوّل إلى مشـكلة. مـا الّـذي يحمـل النّـاس عـلى أن يجعلـوا مـن تصوّراتهـم وخيالاتهـم الّتـي لا أسـاس واقعيًّـا لهـا حقائـق؟


**الكلمات المفتاحيّة:** مشكلة الحقيقة – الوعي – الأذهان والأعيان – الحقيقة النّسبيّة والمطلقة والموضوعيّة – المنطق الصوريّ.

ما الذي لم يُقَلْ بعد في مفهوم الحقيقة؟ إنّ طرح مشكلة الحقيقة ينجّينا من تكرار سؤال ما الحقيقة لكنّه لا ينفي أن يكون تعريف الحقيقة جزءًا من مشكلة الحقيقة. الحقيقة بوصفها مشكلة تُدْخِلُنا في عدم استنفاد القول فيها، وهذا من سمة المشكلة. ولمّا كانت الفلسفة مشغولة بالماوراء، لم تُطِلِ التفكيرَ بالوعي العامّ بالحقيقة. فالقول إنّ الحقيقة تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان، لا يضيف شيئًا جديدًا إلى وعي راعي الأغنام. فالرّاعي لا يرى الكبش أسدًا مثلًا لأنّ صورة الكبش في الذهن لا تتطابق مع واقعة الأسد. الواقع أنّ الحواسّ ليست كافية لوعي الحقيقة،كمثال ذاك الذي ضرب على انكسار القضيب في كأس الماء. حسب المرء أن يخرج القضيب من الماء ليدرك أخطاء الحواسّ، ولكن إذا كانت الحقيقة تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان، فما الذي يحمل الناس على الاعتقاد بحقيقة لا تنتمي إلى تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان؟ ها نحن أمام أهمّ صورة من صور مشكلات الحقيقة.

ليس من شيمة الفلسفة الهروب من الواقع المعيش إلى المشكلات الزائفة، وليس من شيمة الفلسفة التخلّي عن شجاعة قول الحقيقة، وليس من شيمة الفلسفة ترديد المعروف والمعهود والمألوف، وليس من شيمة الفلسفة ممالأة العقل العاميّ انتهازيةً وتفاديًا للخطر، وليس من شيمة الفلسفة توسّل اللغة المخاتلة إرضاءً لأعدائها. الفلسفة شجاعة قول الحقيقة.

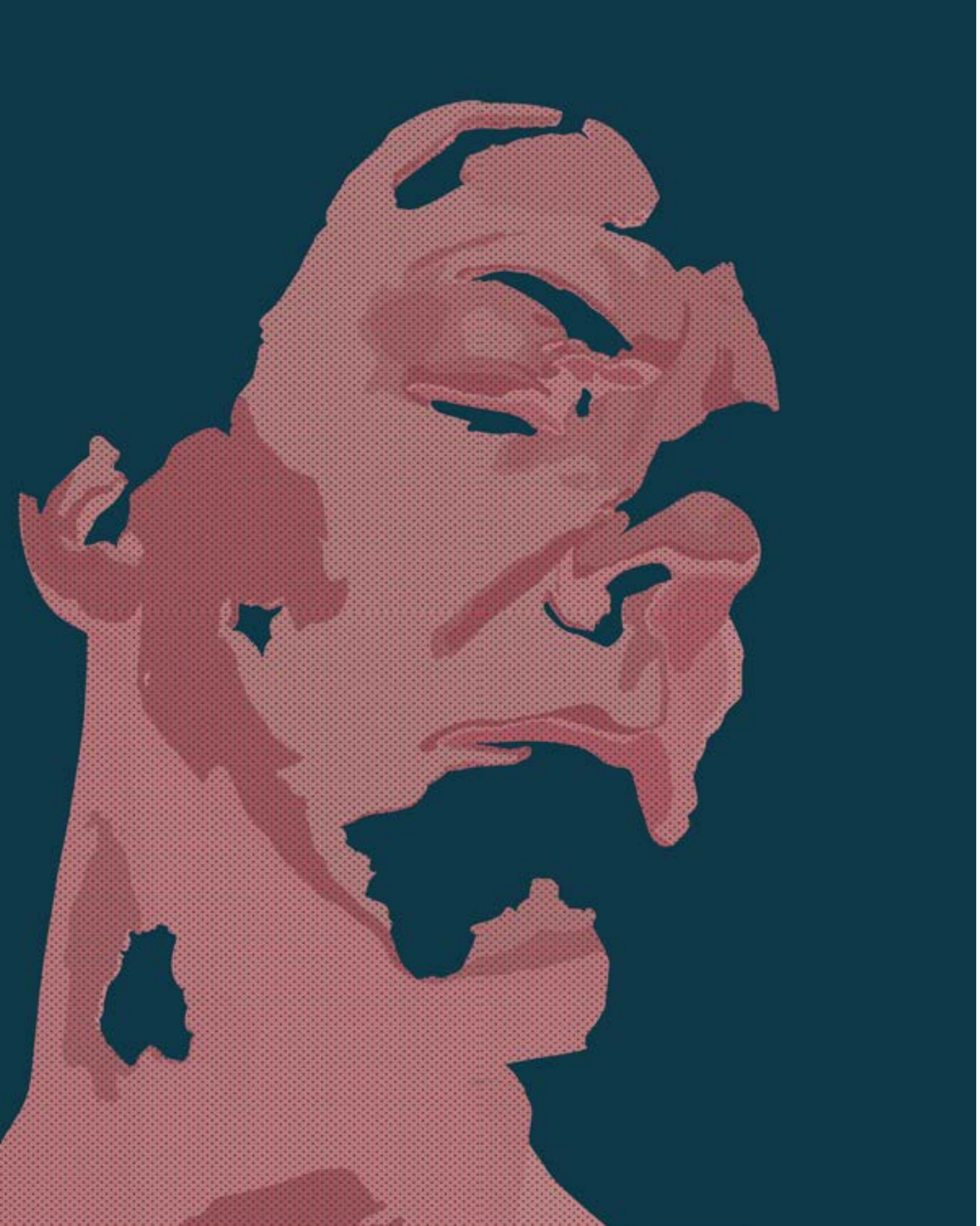
لكنّ الحقيقة مشكلة تطرح علينا جملة من الأسئلة غير تلك الأسئلة التقليديّة المرتبطة بالخوف من قول الحقيقة، أو بالفارق بين الحقيقة النسبيّة والحقيقة المطلقة والحقيقة الموضوعيّة، إلخ. تواجه الفلسفة مشكلة من أصعب المشاكل ألا وهي: هل الحقيقةُ حقيقةٌ بالنسبة إلى صاحبها، أي إلى من يؤمن بها؟ وهل يكون شجاعًا ذلك الذي يُعلن الحقيقة كما يؤمن بها؟ وهلِ الوقائع المتخيّلة هي بحسب المؤمن بحدوثها، بمعزل عن تناقضها مع نواميس الطبيعة ومنطق العقل، حقائق؟ وهل الأطاريح الإيديولوجيّة من مثل الأطاريح الشّيوعيّة والنّازيّة والفاشيّة والصهيونيّة هي بحسب المؤمنين بها حقائق؟

الواقع أنّ خطر الحقائق المتخيّلة هذه كبير جدًا لأنها تنتج سلوكًا نافيًا المختلفَ. فهل من الشجاعة تحويل هذه الإيديولوجيات إلى منبع من منابع الصراع مع المختلف؟

### 1- الحقيقة بين التصوّر والمفهوم:

لنقل -بداية- إنّ الإنسان لا يستطيع أن يفكّر تفكيرًا سليمًا من دون أن يفكّر وفق قواعد المنطق، بل إذا قال قولًا خارج قواعد المنطق فإنّه لا يفكّر أصلًا. لكن يجب أن نضيف أنّه ليس كلُّ تفكيرٍ مستندٍ إلى المنطق الصوريّ تفكيرًا سليمًا بالضّرورة، وأقصد بسليم هنا صحّةَ أحكامِنا المنطقيّةِ الواقعيّةَ. وغالبيّة الناس لم يدرسوا المنطق الصوريّ ولا يعرفون قواعده، لكن ما من إنسان يقول: أنا موجود الآن وغير موجود الآن، أو إنّ الماء الحارّ باردٌ، أو إنّ التفاحة حبّة كرز. بل ما من إنسان عاديّ يخرق قواعد القياس في حياته إلى الدرجة التي يبدو فيها أحمق. فليس لأحد أن يقول: كل إنسان مائت/ عمر إنسان/ إذًا عمر غير مائت.

هذا كلام عادي يعرفه القاصي والداني، قدّمنا به للمشكلة، أو لشرح الأطروحة الآتية: المنطق الصوريّ ليست صوريًّا فقط، بل إنّه كذلك منطق واقعٍ.



وإذا قلت إنّه منطق واقع فلكي لا أقول إنّه منطق الواقع بالإطلاق، فليس كلّ واقعٍ يندرج تحت قواعد المنطق الصوريّ. يُعَرَّف المنطق الصوريّ أنّه أشكال التفكير الصّحيح. والحكم كي يكون صادقًا يجب أن يكون واقعيًّا، فنسبة محمول إلى موضوع لا تكون صحيحة إلا إذا كان الموضوع والمحمول يشيران إلى ما هو واقعيّ. وهذا معنى الحقيقة تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان. فالحكم: الإنسان ناطق، قول صحيح لأنّ الإنسان ناطق فعلًا. لكن لو قلت الإنسان حيوان مجنّح، فهذا الحكم خاطئ، ليس لأنّه خرق قواعد المنطق، ذلك بأنّ النِّسبة الصوريّة صحيحة، بل لأنه لا وجود لإنسان مجنّح واقعيًّا.

إذًا يمكن أن يلتزم العقل شكلَ التفكير وقواعدَ المنطق الصوريّ، بمعزل عن الواقع، ولكنه في هذه الحال لا يكون صادقًا. ونقد المنطق الصوريّ تمّ وفق هذه الفكرة. غير أنّ نقد المنطق الصوريّ لا يقود إلى خرق قواعده، ولا يمكن أيّ إنسان طبيعيّ ملتزم بقواعد العقل أن يطيح بقواعد المنطق الصوريّ.

والمفهوم، بوصفه أساس الحكم، لا يكون مفهومًا إلا إذا كان واقعيًّا مهما كان مجرّدًا. ولا تكمن واقعيّة المفهوم المجرَّد في أنّ دلالته قائمة في الواقع الحسيّ وحسب. فالحجر والهويّة مفهومان مجرّدان/ واقعيّان (الحجر: جسم صلب موجود في الطبيعة مادّته صخريّة بركانيّة، إلخ.، وتراه بالعين وتلمسه. الهويّة لا وجود حسيًّا لها. لكنها ذلك الوعي الموجود لدى البشر بأنهم يحوزون صفاتٍ تميّزهم من غيرهم. وهذا الوعي موجود ويُعبرَّ عنه باللّغة. جميع مفاهيم العلم بهذا المعنى مفاهيم واقعيّة بالضرورة، وإلا لما استطاع العلم أن يتحوّل إلى وقائع تقنية. وهنا لا مشكلة. تكمن المشكلة في التصوّرات. والمقصود بالتصوّرات الوقائع المتخيّلة تلك التي يتصوّرها عقلنا، ويحوّلها إلى أداة معرفيّة.

ويظنّ بعضهم أنّ التصوّرَ الذي عبرَّتْ عنه كلمة هو مفهوم. وهنا تكمن المشكلة. وأنا لا أتحدّث عن تصوّر الشيء بعد غيابه المرتبط بالذاكرة، ولا تصوّر صورة هندسيّة لبيت ما قبل إنشائه، بل عن تخيّل موجودات لا وجود لها، ومع ذلك أخذت صورة المفهوم من دون أن تتوافر لها طريقة صياغة المفهوم بوصفه كلمة مجرَّدة تشير إلى وقائع . وثمّة فرق كبير بين المفاهيم التجريبيّة والمفاهيم النظريّة.

## 2- ما التصوّرات الوهميّة؟

قلنا إنّ المفهوم كلمة مجرّدة تعبرّ عن وقائع متشابهة، أو ذات صفات جوهريّة متشابهة. أضف إلى ذلك أنّ العقلَ يصوغه استنادًا إلى عمليّتَي التجريد والتعميم، ضاربًا صفحًا عن الصّفات غير الجوهرية. يكون التصوّر زائفًا وهميًّا إذا كان ناتجًا عن تركيب صفات واقعيّة لمتخيَّل غير واقعيّ. وبالأصل لا يمكن العقل أن يتصوّر مفاهيم من دون وقائع. فالغول مثلًا تصوّر، أي كلمة تشير إلى وجود كائن له صفات مخيفة. الغول لا وجود واقعيًّا له، لكنّه تركيب من جسم هائل وأسنان كبيرة بارزة وأظفار طويلة وشعر كثيف.

كلّ هذه الصفات مستقاة من الواقع، وراح العقل يركّبها، وأطلق عليها اسم الغول. فالجسم والسنّ والأظفار والشّعر والحجم مفاهيم حسّيّة واقعيّة، راحت المخيّلة تجمع بينها في صورة ما، وأطلقت على هذا التركيب المُتَخيَّل كلمة غول. ولهذا قالت العرب: المستحيلات ثلاثة: الغول والعنقاء والخلّ الوفيّ. إذا تركنا الخلّ الوفيّ جانبًا بوصفه مصطلحًا يشير إلى خيبة الأمل بوجود صديق وفيّ، فإنّ الغول والعنقاء متخيّلات لا وجود واقعيًّا لها. ومع ذلك قد يتعامل الوعي الشّعبيّ معهما كحقيقتين.

## -قالت العرب: المستحيلات ثلاثة:الغول والعنقاء والخلّ الوفيّ

**إذا تركنا الخلّ الوفيّ جانبًا بوصفه مصطلحًا يشير إلى خيبة الأمل بوجود صديق وفِيّ، فإنّ الغول والعنقاء متخيّلات لا وجود واقعيًّا لها. ومع ذلك قد يتعامل الوعي الشّعبيّ معهما كحقيقتين.**

**أحمد برقــاوي**



هناك المفاهيم الواقعيّة التي لا يمكن أن نشير إليها حسيًّا، لكنّ وجودها الواقعيّ قائم في صفات مركّبة أي إنّ العقل يركّبها، مع العلم أنّ هذا التركيب موجود واقعيًّا. خذ مثلًا مفهوم الحرية: لا وجود في الواقع لجسم اسمه الحرية، الموجود بشر يسلكون سلوكًا ما. بيد أنّ السّلوك الحرّ ينتج عن وعي صاحبه بأنّه حرّ في الاختيار والتفكير والسّلوك من دون أن يكون مقصود السّلوك إيذاء الآخر. ونحن نستطيع أن نعرّف نقيض هذا السّلوك بالعبوديّة، التي تعني أنّ هناك كائنًا بشريًّا يتصرّف دائمًا وفق أوامر سيّدٍ له، سواء كان هذا السيّد واقعيًّا أو متخيّلًا. والحقّ أنّ التمييز بين المفهوم والمتصوَّر المتخيَّل شرطٌ ضروريّ للتفكير الواقعيّ والمنطقيّ الّذي يهدف إلى كشف الحقيقة.

ومن الأسئلة المهمّة المتعلّقة بالتفكير المنطقيّ السّؤال الآتي: هل قوانين العقل هي نفسها قوانين الواقع أم إنّها سابقة عليها، أي موجودة وجودًا فطريًّا في الدماغ البشريّ؟

لنأخذ ما يُسمّيه بعض الباحثين مبادئ العقل: مبدأ السّببيّة، ومبدأ الغائيّة، أو مبادئ المنطق، مبدأ الهويّة، والثالث المرفوع وعدم التناقض. لا شكّ في أنّ السببيّة علاقة ترابطيّة حقيقيّة واقعيّة بين حدّين أو أكثر. والصورة السّاذجة للسببيّة (وهي صحيحة): لكلّ نتيجة سبب. ها أنا أمام حكم كليّ، لكن كيف توصّلت إلى هذا الذي سُمّيَ مبدأ؟ لنأخذ الاحتراق. كلّ مادة قابلة للاحتراق تحترق إذا كان هنا ما يسبّب احتراقها، كالنار أو الشّرارة. إذًا، الاحتراق واقعة يجب أن يتوافر من أجل تحقّقها سببان: قابليّة الاحتراق، وهذا سبب ذاتيّ، وسبب خارجيّ هو مادة إشعال. ما جعلني أصل إلى حكم كليّ يقول: كلّ جسم قابل للاحتراق، هو الاستقراء، وقدرة عقلي على التعميم. وهكذا صار لديّ في عقلي طريقة تفكير تقوم على وجود ترابطات سبَّبته. لكن هذا الذي سُمِّيَ مبدأ السببيّة هو مبدأ الواقع أصلًا وليسَ مبدأ في العقل، إنه مبدأ واقع صار مبدأ في العقل عبر فاعليّة العقل .

الآن، هل يكون التفكير واقعيًّا بالضرورة، إذا انطلقت من "مبدأ السّببيّة"؟ بالطبع لا. لقد حافظ اليونانيّ القديم والسوريّ الآراميّ على مبدإ السّببيّة حين ردّ نزول المطر إلى وجود إلهٍ للمطر. لكنّ نزول المطر، واقعيًّا، ليس سببه وجود إله متخصّص في إنزال المطر. فالحكم القائل إنّ سبب نزول المطر وجود إله المطر يحافظ على الصحّة الصوريّة لمبدأ السببيّة، لكنّه لا يحافظ على الصحة الواقعيّة. هنا على وجه الخصوص نطرح مسألة المعرفة من حيث واقعيّتها. ونؤكّد من جديد أنّه ليس كلُّ ما هو صادر عن العقل واقعيًّا، وحين يصدر الواقعيّ عن العقل نقول: كلّ الواقعيّ هنا عقليّ. فماذا يعني هذا؟ ينطوي الواقع على ما نسمّيه مبادئ العقل، ولو لم ينطوِ الواقع على مبادئ العقل لما كان في العقل مبادئ، لكنّه لا ينطوي عليها إلا من حيث هي وقائع جزئيّة تحوّلت بفضل فاعليّة العقل إلى أحكام كلّيّة. أضف إلى ذلك أنّ مبادئ المنطق الصوريّ وقواعده ما كانت لتكون هكذا إلا لأنها واقعيّة. لذلك يمكن القول إنّ كلّ منطقيّ واقعيّ وكلّ واقعيّ منطقيّ. لكن ما هو المنطقيّ؟ وبمَ يتميّز من العقليّ؟ أوّلًا: كلّ منطقيّ عقليّ، وليس كلّ عقليٍّ منطقيًّا. كلّ إنسان فانٍ، حكم كليّ، ينطوي على مفهومين: الإنسان والفناء. هذا الحكم صحيح لأنّ كلّ إنسان فانٍ فعلًا، فإذا كان سقراط إنسانًا - وهو إنسان - فهو إذًا فان. تخيّل لو قلت: كلّ إنسان خالد، سقراط إنسان، سقراط خالِد. سيقول قائل: إنّ القياس صحيح صوريًّا.

لكنّ القياس لكي يكون صحيحًا صوريًّا يجب أن تكون المقدّمات صحيحة والكلمات صحيحة أي واقعيّة، ولهذا ظلّ المنطق الصوريّ جزءًا من الفلسفة بسبب طرحه الأنطولوجيّ. لا شكّ في أنّني لم أصل إلى هذا الاستنتاج إلّا بفضل العقل، فالعقل المنطقيّ هو عينه العقل الواقعيّ. الآن إذا حَسِبتُ حقائقَ الواقعِ التي صارت حقائق عقليّة مبادئَ للتفكير المنطقيّ، فإنّ هناك وحدة بين الفكر والوجود .

### 3- الحقيقة والموضوعيّة:

يمكن القول بكلّ اطمئنان إنّ الموضوعيّة تعني أن تصدر أحكامك حول الواقع منزّهة عن الرغبة والهوى، ومن ثمّ، يمُكن القول إنّ الموضوعيّة صفة للأحكام حول الواقع، وليست صفةً للواقع، لأنّ الواقع موضوع مستقلّ عن الذات. ولكن هيهات في عالم السياسة والجمال والأدب والفكر أن يصل الإنسان إلى حالٍ يكون فيها موضوعيًّا، لأنّ كلّ هذه العوالم تخضع لموقف ذاتيّ. من هنا نرى الأحكام المتناقضة حول واقعة واحدة، وحدث واحد. ومع ذلك لا يستطيع العقل أن يحطّم تحطيمًا كليًّا الموضوعيّة في وصف الحوادث والوقائع وفهمها، وإلا فقد الإنسان علاقته بالواقع وصار أقرب إلى الحمق منه إلى التفكير. وإذا ما سادت حالٌ كهذه في ثقافة مجتمع ما فاقرأ على هذا المجتمع السّلام.

وإذا كان صحيحًا أنّ خرق مبدأ الموضوعيّة ظاهرة لا ينجو منها أحد لا في الغرب ولا في الشّرق، إلّا أنّ هذا الخرق ذاع صيته على وجه الخصوص في فهم الوقائع السيّاسيّة، حتى إنّ المرء ليندهش من الحدّ الذي وصلت إليه الإطاحة بالموضوعيّة. والصورة الأكثر خبثًا في قتل الموضوعيّة تبرز في نفي الأسباب وتجاهلها، والحديث عن نتائجها فقط. عندئذٍ يصبح الحديث عن النتائج مدخلًا إلى تبرئة الشّروط التي أنتجتها.

### 4- الحقيقة و العائق الإيديولوجيّ:

الإيديولوجيا نمط من الوعي يعكس الأهداف العمليّة للفئات والطبقات الاجتماعيّة أو الأمم، وتتحوّل إلى محرِّضة للسّلوك الاجتماعيّ-السياسيّ. بعبارة أوضح، غالبًا ما تختفي مصالح البشر الآنيّة وراء الإيديولوجيا، ذلك بأنّ لغة الخطاب هنا لا تتطابق بالضّرورة مع المصالح، وإن كانت تعبرّ عنها، علاوة على أنّ هناك علاقة مباشرة تجمع في بعض الأحيان بين الإيديولوجيا والمصلحة. وعليه، لا تُعَدّ الحقيقة مطلبًا من مطالب الإيديولوجيا، وإن كانت الإيديولوجيا تتحوّل إلى حقيقة مطلقة في نظر معتنقيها. ولهذا يجمع الخطاب الإيديولوجيّ كلّ تناقضات الوعي، إذ تجتمع فيه النزعات العقلانيّة واللاعقلانيّة، والبرهان والإيمان، والعاطفيّ والمنطقيّ، والأسطوريّ والتاريخيّ.

حقيقة الأمر أنّ الإيديولوجيا تستعير مادتها المعرفيّة من العلم والدين والفلسفة والتاريخ. لكن عندما تكون حاجتها إلى الفلسفة كبيرة لكي تعطي لنفسها طابعًا كليًّا عامًّا، تأخذ من الفلسفة بعض مفاهيمها من بعد أن تفقِدَها دلالتها الفلسفيّة، وتحوّلها إلى وظيفة إيديولوجيّة. هذا ما فعلته الفاشيّة عندما أخذت فلسفة الدولة من هيغل، وهذا ما فعلته النازيّة عندما استعارت مفهوم الإنسان الأسمى من نيتشه. هذا يعني أنّ الإيديولوجيّ بحاجة إلى الفيلسوف لكي يعزّز أطاريحه الإيديولوجيّة بفكرة فلسفيّة كلّيّة، لكن بعد أن يقتلعها من سياق الفلسفة، ويسكنها منظومته الإيديولوجيّة.

# الحقيــقة بنت الزّمان:

## في مفارقات تاريخيّــة العلم

بَسكال لخُّــود

ملخّـــص المقـــالة

عمِل برنيني (1598-1680) على منحوتتِه "الحقيقة بنت الزمان" بين العامَين 1645 و1652، وكانت النتيجة امرأة فينوسيَّة الحسن، تغطّيها جزئيًّا غلالة يفترض أن يمُسك بطرفِها الزّمان. لكن لا زمان في المنحوتة. بقي الفنّان حتّى العام 1665 يعِدُ بإتمام العمل بأن يضيف شخصيَّة الزمان المفترضة، ولم يفِ، لِتصلَنا "حقيقتُه" تحفة في البلاغة، تقول بِلااكتمالها ما أرادت أن تقوله - وما لم تكُن لتقوله بهذه القوَّة - لو هي اكتملت. إذ كيف يكونُ الزمان؟ وكيف تكتمل حقيقة هي بنت الزمان قبل أن ينفَدَ الزمان؟ وهل تقبع الحقيقة فوق الزمان أو في نهايته في سرمديّة ساكنة بحيث لا يستطيع سوى أن يكسوَها أو يكشفها؟ هل هي بنت الزّمان بمعنى انبنائها في الزّمان؟ أتراها تنبلِجُ منه تدريجيًّا، كأن تنقشع بعد تلبُّد، أو هو يلهو بها تركيبًا وتفكيكًا وتبديدًا وبعثًا؟ تقتفي المقالة تبدّيات هذه الإشكالية في علوم العلوم في القرن العشرين.

**الكلمات المفتاحيّة:** الحقيقة بنت الزّمان – تاريخيّة العلم – النظريّة الشّاملة الواحدة – تاريخ العلوم – المجتمع العلميّ – علوم جينيالوجيّة – الواقعيّة العلميّة - واقعيّة البنى.

## 1- كيف تمثّلتِ العلومُ الحقيقةَ؟

عندما أراد باریاس (1841-1905) تجسيد "الطبيعة منكشفةً للعلم"، تصوَّرها ترفع حجابَها بنفسها، وثوبُها على وشك الانزلاق عن جسدها، لكأنَّ الفنّان يُرينا إيّاها في اللّحظة التي تسبق انكشافها النهائيَّ ووصول العلم إلى نهايته.

في الواقع، ظنَّ علماء كُثُرٌ عبر التاريخ أنَّهم يعيشون اللحظة النهائيَّة المرجوَّة تلك. فكان أن عبّر كيلفن (1824-1907) عن شفقته على الفيزيائيِّين الذين سيأتون بعده لأنَّهم، برأيه، لن يحظَوا بشيء جدير بالاهتمام يدرسونه ذلك بأنّ الفيزياء وصلت، مع جيلِه، إلى خواتيمها. وفي عشرينيّات القرن الماضي، قال ماكس بورن (1882-1970) لطلّاب أتَوا يزورونه في غوتنغن، إنَّ الفيزياء كما نعرفها ستكتمل في مهلة ستَّة أشهر.

ولكن إذ تبيَّن، خيبةً بعد خيبةً، أنَّ نهاية العلم لا تنفكُّ تبتعد، وأنَّ الزمان لا ينفكُّ يكذِّب ما ظنّاه الحقيقة، انكسر في ستينيات القرن الماضي، الوهم السعيد القائل بأنَّ العلوم، على عكس الفلسفة مثلاً، تسير صعودًا من حقيقة إلى حقيقة أشمل على الدرب المؤدِّي حُكمًا إلى النظريَّة الشاملة الواحدة التي تقولُ جوهرَ الكون. فلقد كانت الوضعيَّة والبوبريَّة، على تناقضهما، تفترضان هذه الترسيمة. في كلتا النظريَّتين تتراكم الحقائق، فتنبني بعضها على بعض، وتزداد دقَّة وعموميَّة وخصبًا تفسيريًّا وقدرة على التوقُّع واقترابًا من النظرية الصحيحة الموحَّدة حول الكون.

ولكن هل هذا ما يحصل حقًّا في تاريخ العلوم؟ هل يمكن القول إنَّ داروين أكملَ أرسطو أو إنَّ نظرية هارفي طوّرت أفكار جالينوس؟

## 2- بنت الزمان وفريسته

شهدت ستينيّات القرن الماضي ما اصطلح على تسميته بالانعطافة التاريخية في فلسفة العلوم، إذ أسهمت أعمال توماس كون (1922-1996) وإمري لاكاتوس (1922-1974) وبول فييرابند (1924-1994) وآخرين في إلقاء الضوء على تاريخ العلوم الفعليّ، بتوتُّراته وانقطاعاته واستعصاء تأويله، وعلى عمل المجتمع العلميّ الفعليّ بلامثاليّته وخضوعه لاعتبارات اجتماعيَّة ونفسيَّة وصراعات لا يمكن بأيّ شكل أن نردّها إلى الغيرة على الحقيقة، بعدما كان دأب الفلسفة بناء نظريّات ناظمة تحدِّد خصائص العلم الصحيح وطريقة ممارسته المثلى. هكذا حلَّت محلَّ المسعى المعياريّ هذا الذي وسم الإبستمولوجيا، علوم "جينيالوجيّة"، وحلَّ محلَّ التاريخ المتجانس التصاعديّ، تاريخ من الأزمات والثورات والانقلابات. فقد بيّن توماس كون أنَّ النظريّات المتعاقبة في تاريخ الفيزياء ليست تعديلات أو تصحيحات داخل عالم نظريّ واحد، ولا يمكن القول إنَّها "تصف" واقعًا واحدًا، لذا لا يتشارك نظاما كوبرنيكوس وبطليموس أيَّ شيء، ولا حتى مفهوم العلم نفسه، أو تصوّر الواقع نفسه. لأنَّ الانتقال من "براديغم" إلى آخر يجعل العلماء يرَون الأشياء داخل ميدان بحثهم بطريقة مختلفة جذريًّا. وما داموا لا يدركون العالم إلّا من خلال ما يرَونه ويمارسونه (أي "البراديغم" الذي ينتمون إليه)، بإمكاننا القول إنَّهم، غداة ثورة علميَّة، يتفاعلون مع عالم آخر غير ذاك الذي كانوا يتعاملون معه في السابق، عالمٍ جديدٍ كلِّيًّا لا علاقة له بالعالم السابق. فعلى سبيل المثال، تتمثَّل الميكانيكا الكلاسيكيَّة العالمَ بوصفِه مجموعة من الأشياء المنفصلة، في حين تراه فيزياء الكمّ عالمًا من الحالات المتداخلة.

وإذا كانت البراديغمات العلميَّة رؤى مختلفة للكون ينسف بعضها بعضًا، وتتعاقب في إطار صيرورة ثوريَّة لا تُبقي فيها النظريّات الجديدة شيئًا ممّا سبقها، أفلا يمكن الاستنتاج أنَّ ما يبدو صحيحًا اليوم سوف تدحضه نظريّة لاحقة من دون أن تكون صحيحة هي الأخرى، وأنَّ تاريخ العلوم كان وسيبقى مسلسلاً من النظريّات الخاطئة التي تخطّئ كلُّ واحدة فيها سابقتها؟ أليس تلك حال نظام بطليموس في الفلك، وفيزيولوجيا الأخلاط الأربعة في الطبّ، ونظرية الأثير في البصريّات؟ الواقع أنّها بدَت عقلانيّة ومقنعة في فترة معيّنة، ونجحت تطبيقيًّا إلى حدٍّ معيّن، وحازت إجماعًا أو شبه إجماع، قبل أن تدخل ما يسميه كون "أزمة" انتهت باستبدالها بنظريّات أخرى لم تبقِ شيئًا منها. ألا يتيح ذلك الاستنتاج أنَّ نظرياتنا الحاليَّة لا تتمتَّع بحصانة الحقيقة؟

## 3- الحلّ ومشكلته

يخيِّل للنّاظر إلى المأزق المنطقيّ الذي تولَّد من فكرة اللاتقايُس، أنَّ اللاوقعيّة العلميَّة هي الحلّ، والحقّ أنّها كذلك على مستوى معينَّ. فالأدواتيَّة (instrumentalisme) تجعل من النظريّات أدوات توقُّع للظواهر لا تدّعي وصف الواقع أو كشف بناه الحميمة. لذا ينبغي النظر إلى مفاهيمها المجرَّدة التي لا تحيل مباشرة إلى وقائع ملموسة (كالكتلة، أو الطاقة أو الجزيئات المختلفة)، على أنَّها مجرّد تراكيب نظريَّة لا مدلولات أنطولوجيَّة لها. وما دام قبول نظرية علميَّة لا يستدعي تصديقها، بل الإقرار بعملانيَّة أدواتها وحسب، فإنَّ الانتقال من علبة أدوات إلى أخرى مسألة عملانيّة بحتة.

فقد رأى بوانكاريه أنَّ المفاضلة بين الهندسات المختلفة (الإقليديَّة واللاإقليديَّة) لا تتمّ على أساس مدى مطابقتها الواقع. ذلك بأنّها تنطلق من مسلّمات مختلفة لا يمكن برهان أيّ منها، وتختلف من ثمّ في تمثّلها المكان، ولا تجربة أمبيريّة بإمكانها حسم موضوع طبيعة المكان. عندما تمتلك نظريّتانِ القدرةَ التفسيريّة نفسها، ولا إمكان للمفاضلة بينهما على أساس موافقتهما الوقائعَ، يغدو الخيار اصطلاحًا مقودًا بعاملَـي البساطة والعملانيّة .

## 4- إبستمولوجيا الأعجوبة!

لكنّ التخفُّف من الحقيقة ليس حلًّا. ليس لأنَّ العلم يعتاش من "ريع الحقيقة"، ويتمتّع بالموقع الذي له في المجتمعات الحديثة بحكم ما يدّعيه من قوامة عليها فحسب ، بل لأنَّ الخروج من الواقعيَّة العلميَّة محفوف هو الآخر بالمآزق المنطقيَّة والإبستيميَّة. لأنّنا إن سلّمنا جدلاً بأنَّ معيار المفاضلة بين النظريات العلميَّة المتعارضة ليس الحقيقة، وأنَّ المفاهيم النظريّة لا سماكة أنطولوجيَّة لها، وإن هي إلّا أدوات يخترعها العقل البشريّ، فكيف نفسّر نجاح هذه الاصطلاحات والأدوات في التنبُّؤ بالظواهر والتحكُّم بها؟

صحيح أنَّ الواقعيَّة العلميَّة، أي الموقف الفلسفيّ الذي يقول بوجود واقع خارجيٍّ مستقلٍّ عن تمثُّلاتنا وأنَّ النظريّات العلميَّة إنمَّا تقول شيئا صحيحًا عن العالم الواقعيّ، لا تمتلك تفسيرًا مقنعًا لتضارب الأنطولوجيات المختلفة التي تفترضها النظريات المتعاقِبة، لكنَّ "حجّتها الحاسمة"، وفق تعبير فان فراسن، تكمنُ في أنّها لا تجعل من نجاح العلم معجزة .

## 5- نحو واقعيَّة جديدة

لا مفرَّ إذًا من الاعتراف بأنّ النظريّات العلميّة تقول شيئًا صحيحًا عن العالم. فكيف نسترجع الحقيقة، بعدما "أضاعها العلم في الطريق"؟ وهل يكون مفهوم الاقتراب التدريجيّ من الحقيقة كما بلوره بوبر، مثلاً، هو الحل ؟ فقد رأى أنَّ النظريّة التي تدحض أخرى، لا تنسفها بالمطلق، بل تتفوَّق عليها من حيث نسبة الحقيقة التي تنطوي عليها، أو من حيث مدى شبهها بالحقيقة(verisimilitude) .

ولكن كيف تكون نظريّة خاطئة أقرب إلى الحقيقة من نظريّة خاطئة أخرى؟ وكيف تنجح نظريّات ليست متناقضة فحسب، بل غير قابلة للمقارنة والمقايسة، في تقريبنا من الحقيقة؟ لنأخذ مثلاً تاريخ البصريّات. بعدما كنّا ننظر إلى شعاع الضوء بوصفه دفقًا من الجُزيئات، انتقلنا إلى عَدِّه موجة، ثمَّ شيئًا لا هو جزيئة ولا هو موجة ...كيف يكون ذلك اقترابًا من الحقيقة؟ أليس أقرب إلى أن يكون دليلاً على صوابيَّة الاستدلال التشاؤميّ القائل إنَّنا لا نراكم سوى النظريّات الخاطئة، وأن لا مبرّر منطقيًا يسمح بالقول إنّ مستقبل العلم سوف يكون مختلفًا عن تاريخه؟

أو لعلّ ما يستمرّ عبر النظريّات المختلفة ليس محتوى معيّنًا بل بنية رياضيّة صوريّة؟ هذا ما تقول به "واقعيّة البنى" التي تبنّاها ماكسويل (1970) ومن قبله بوانكاريه وشليك وكارناب وسواهم، ومفادها أنّ جلّ ما يستطيع العلم إدراكه هو العلاقات بين الأشياء، وخارج هذه العلاقات ليس من واقع بإمكاننا أن نُدرِكه. ينبغي أن نكون "واقعيين" بشأن البنى الصوريّة والمعادلات، من دون أن نأخذ بالحسبان الأثاث الأنطولوجيّ الذي تفترضه.

هكذا طَبع النقاش بين الواقعيّة واللاواقعيّة النصف الثاني من القرن العشرين، وراكم الطرفان الحجج والحجج المضادة.

لذا رأى بوتنام أن لا مجال للتقدّم في ما يعني هذه المسألة إلا بالاعتراف أنّ كلا الموقفين غير مرضٍ، داعيًا إلى "واقعية منفتحة" تأخذ بالحسبان أنّ المراجعة المستمرّة لا تشمل نظريّاتنا فحسب، بل تشمل كذلك مفهومنا عن الواقع أيضًا، وهي مع تسليمها بأنّ العالم قائم بذاته، تعيد التذكير بأن لا سبيل إلى معرفة الواقع من خارج الذهن البشريّ.



## 6- الزمان حَكَمًا!

أمّا المخرج الآخر، فيقضي بالتخلّي عن فكرة النظريَّة المعياريَّة الناظمة، وترك الصيرورة العلميَّة على غاربها، لأنَّ ما نظنُّه صيرورة متشظِّية نحاول أن نتبيّن فيها معقوليَّة ما، له معقوليَّته المحايثة التي تعمل من خلف ظهور العلماء والفلاسفة.

يرى فان فراسن مثلاً أنَّ النظريّات العلميَّة تخضع في صيرورتها لمنطق انتخابٍ داروينيٍّ بحيث تستمرُّ النظريات الأكثر صحَّة أو الأقلّ خطأ في تفسير أكبر عدد من الظواهر بأقلّ عدد من المبادئ. ولا يستبعِد فان فراسن أن تدخل عوامل أخرى، لا علاقة لها بالبحث عن الحقيقة، في هذا الصراع، كالتنافس بين الفرق البحثيَّة وبين الدول، والطموح الشخصيّ، واتِّجاهات الرأي العام. لكنّ النتيجةَ بقاءُ النظريّة الفضلى. فكما تُبقي الطبيعةُ الأجسام الأكثر كفاءة، يُبقي الزمّن النظريّات الأكثر قدرة . ويندرج موقف راي في السّياق نفسه، إذ يرى أنَّ أيَّ عالِم لن يضيّع وقتًا طويلاً على نظريّة لا تتيح تنبُّؤات دقيقة. وعليه، فإنَّ كل النظريّات التي يتداولها العلماء لديها القدرة على النجاح. العلماء الذي يعملون على نظريّات غير ناجحة نادرون ندرة الفئران التي لا تهاب القطط، وقدر هؤلاء وأولئك الاندثار.

لذا رأى بوتنام أن لا مجال للتقدّم في ما يعني هذه المسألة إلا بالاعتراف أنّ كلا الموقفين غير مرضٍ، داعيًا إلى "واقعية منفتحة" تأخذ بالحسبان أنّ المراجعة المستمرّة لا تشمل نظريّاتنا فحسب، بل تشمل كذلك مفهومنا عن الواقع أيضًا، وهي مع تسليمها بأنّ العالم قائم بذاته، تعيد التذكير بأن لا سبيل إلى معرفة الواقع من خارج الذهن البشريّ.

## خاتـــــــــمة

عند هذا الحدّ، بإمكاننا أن نُعاينَ وجهًا آخر من الانقلاب الجذريّ الذي أحدثته الانعطافة التاريخية، وهو انطباق قوانين الطّبيعة على العلم نفسه، وتحوُّل تاريخ العلم صيرورة لاغائيَّة يحكمها قانون البقاء للأنسب.

ربمّا يعترض المتأمِّل في تعقيدات النقاشات الفلسفيَّة التي أوجزنا جزءًا ضئيلاً منها أعلاه: هل يحتاج العلم إلى طرح هذه الأسئلة؟ هل منعتُه أسئلة فلسفة العلوم يومًا من التقدُّم؟ صحيح أنَّ اللاتقايُس ينسف الأساس المنطقيَّ لفكرة التقدُّم، لكنَّنا عمليًّا نعرف أنَّنا اليوم أكثر تحكُّمًا بالطبيعة مما كنَّا عليه في القرون الوسطى، ونعاين نتائج هذا التوسُّع في المعارف والقدرات في الميادين كلِّها من الفيزياء النانويّة إلى الفضاء مرورًا بالطبِّ والتواصل ومحاكاة الذكاء البشريّ والمادَّة الحيَّة وسواها.

مع ذلك، لا شيء يضاهي جسامة ما بتنا نستطيعه، سوى ضآلة ما نعرفه عن كيفيَّة معرفتنا لما نعرف. والطّريف أنَّ "أفضل" النظريّات في تفسير "أعجوبة" تواؤم معارفنا مع العالم هي تلك التي تجعل منّا تخييلات في لعبة محاكاة افتراضيّة كبرى.

مُخيفٌ أن يرسل الإنسان المقارِبَ والمسابير الجبّارة لكي يستكشفَ بها طفولة الكون، وأن يشكَّ، في الوقت عينه، في أنّه موجود فعلاً، بالمعنى الأصليّ الذي قامت عليه مقولة الذات العارفة، وفي أنّه موجود في العالم الواقعيّ بالمعنى الأصليّ الذي قامت عليه مقولة الواقع.

تنفتح ههنا، تحت قدمَي العلم والفلسفة معًا، هوَّة سحيقة رهيبة... لكنّها رهبةٌ مباركة من شأنها أن تحافظ على احتياطيّ الخيال داخل الممارسة العلميَّة. ولعلَّ وعد برنيني الذي لم يصدُق، وانتظار بارياس سقوط ثوبٍ لم يَسقط، وتلهُّف كيلفن وبورن لملاقاة نهاية لم تأتِ، إشارات إلى واحدة من أطرف مفارقات الحقيقة وأخطرها، ومفادها أنَّ الشّهادة لها تمرُّ حكمًا بالاعتراف بمحدوديَّة معرفتنا بها، وأنَّ "شجاعة الحقيقة" هي أحيانًا شجاعة التفرُّس بالفراغ الممسك بغلالتها.

# ما العلاقة بيــن الحقيقة والمصلحة؟

مجدي عبد الحافظ صالح

ملخّـــص المقـــالة

نتحدّث كثيرًا عن الحقيقة، وندافع عنها ونحترمها ونُجِلُّها ونُقَدِّرها، ونحاول دومًا الوصول إليها والتعريف بها، بل والجهر بها على الملأ إن أمكن، لكن قلّما نفكّر بنفس القدر في ماهيّة الحقيقة! وقلّما نسأل أنفسنا السّؤال الأهمّ: ما الحقيقة؟ وما قلناه عن الحقيقة يُقال من باب أولى عن المصلحة. لذلك سنسعى في هذه المقالة إلى تبيُّن ماهيّة الحقيقة وماهيّة المصلحة وماهيّة العلاقة التي تربطهما.

**الكلمات المفتاحيّة:** الحقيقة – المصلحة – علاقة وظيفيّة تبريريّة – سُلطة – كانط – هيغل – الرّازي – الغزالي.

إذا عدنا إلى معاجم اللغة لوجدنا أنّ الحقيقة بالمعنى العام، تشير إلى ما هو حقيقيّ وواقعيّ. وبالمعنى المنطقيّ تُعَبِّر عمّا هو حقيقيّ، ذلك بأنّ الحقيقيّ يشير إلى اتّفاق الفكر مع ذاته. وإذا انتقلنا إلى الفلسفة والميتافيزيقا، لرأينا أنّ الحقيقيّ يعني مطابقة الفكر لموضوعه. يُعَرِّف القديس توما الإكوينيّ الحقيقة أنّها مطابقةُ الذّهنِ الواقعَ، فمعرفة هذه المطابقة تساوي -في نظره- معرفة الحقيقة[1]، ويرى الفيلسوف الفرنسيّ مالبرانش أنّ الحقيقة ليست إلا علاقات واقعيّة قابلة الفهم[2]، ويقسم هيوم الحقيقة إلى نوعين يتضمّن الأوّل اكتشاف علاقات الأفكار كما هي، ويتمثّل النوع الثاني في تطابق أفكارنا عن الأشياء مع الأشياء كما هي في الواقع[3]، ويُعبرّ هيغل عن معنى الحقيقة بكلمات أخرى، إذ يرى أنّ الحقيقةَ توافقُ التصوّر مع موضوعه، ذلك بأنّ مجال الحقيقة يكمن في حكمنا، عندما يبدأ تصوّرنا هذا لموضوعه[4]. وينفي نيتشه وجود حقيقة من الأصل، إذ يرى أنّ الحقائق مجرَّد أوهام نسينا أنّها كذلك، واصفًا إياها بأنّها استعارات كانت قد استُخْدِمت وفقدت قوّتها الحسّيّة[5].

تنطلق أغلب هذه التعريفات من أنّ معيار الحقيقة يكمن في تطابق ما نقوله مع الواقع، أو تطابق تصوّرنا أو فكرتنا مع موضوعها. إلا أنّ تعريف نيتشه ضربَ بعرض الحائط كلّ هذه التعريفات، ذلك بأنّه نفى وجود أيّ حقيقة، مؤكّدًا أنّ ما حسبناه حقائقَ ما هو إلا وهم تعوّدنا عليه. الحقّ أنّ تعريف نيتشه يجعلنا نتساءل بالفعل عمّا نعدّه حقائق. بعبارة أوضح، ما نعرفه أنّ الحقيقة نسبيّة ترتبط بالزّمان والمكان، ذلك بأنّ لكلّ زمان حقائقَه، ولكلّ مجتمع مطالبه الجديدة وحاجاته المستجدّة. ومن ثمّ، لا يمكن أن نتصوّر وجود حقيقة نهائيّة أو مطلقة صالحة لكلّ زمان ومكان، لا سيّما أنّ التغيّرات التي تعتري حياتنا شديدة السّرعة والتطوّر. الواقع أنّ النظريّات والقوانين العلميّة ليست ثابتة، ذلك بأنّ سمة القانون العلميّ الأساسيّة قابليّته التعديل والتغيير والتجاوز، وذلك تبعًا لتقدّم التقنيات والمناهج وتطوّرها.

لكن ماذا عن المصلحة؟ المصلحة أو الفائدة، بشكل عام، كلّ ما هو مفيد ونافع للفرد أو لمجمل الأفراد. وإذا تفحّصنا بعض تعريفات الفلاسفة، لوجدنا كانط يُعَرِّف المصلحة أنّها ما يجعل العقل يصبح عقلًا عمليًا، بمعنى يصبح قضيّةً مُحَدِّدة للإرادة[6]، بينما يُعَرِّفها هيغل أنّها ما يجعل الفرد يجد في شيء ما إجابة قد أُعطيت من قبل عن سؤال: هل كان ينبغي التصرف، وهل كان هناك ثمة شيء يمكن القيام به؟[7]. أمّا فخر الدين الرازي فيرى أنّ المصلحة هي ما يوافق الانسان تحصيلًا وإبقاءً، ويبيّن أن معنى التحصيل هو جلب المنفعة، ومعنى الإبقاء هو دفع المضرّة[8]، ويتّفق أبو حامد الغزالي مع الرازي في تعريف المصلحة، لكنّه يضيف إليها تحديدًا آخرَ يؤطّرها، ويجعلها تسير وفاقًا لمصلحة النّاس، مؤكّدًا أنّها لا تختلف عما يقصده الشّرع، موضّحًا أنّه لم يكن يعني ما فُهم من عبارته. بعبارة أوضح، يرى أنّ غايةَ المصلحةِ المحافظةُ على مقصود الشّرع[9].

لعلّ فهم الغزالي المصلحةَ على هذا النّحو يندرج في إطار المصلحة العامّة. إلا أنّ ثمة مصلحة أخرى شخصيّة ترتبط بالمصالح الفرديّة، ونعني المصلحة الخاصّة، أي ما يتعلّق بأفراد معيّنين أو بمصالح فئة اجتماعيّة معيّنة من دون غيرها. أمّا المصلحة العامّة فتعني كلّ ما يتعلّق بمصالح كلّ أفراد المجتمع وفئاته.

ولا ننسى أنّ المصلحةَ العامّةَ أساسُ السُّلطةِ في أيّ مجتمع، ذلك بأنّها تمنح سُلطةَ الحكمِ شرعيَّتَها. ويمكن أن نطلق على المصلحة العامّة "الخير العام"، إذ إنّها تهدف إلى أن يعيش كلّ فرد في المجتمع حياة أفضل، والحقّ أنّ مؤسسات الدولة جميعها تتكاتف من أجل تحقيق هذا الهدف.



تجدر الإشارة هنا إلى أننا لا نستطيع أن نُقَدِّم تعريفًا جامعًا مانعًا لمفهوم المصلحة العامة، وذلك لصعوبة تحديد ماهيّة الصّالح العام الذي يختلف بطبيعة الحال تبعًا لاختلاف المجتمعات، والسّلطات الحاكمة، والزمان، والمكان.

وبعد، غالبًا ما يحدث تداخل أو تعارض بين الأفراد والأحزاب والسُّلطات حول طبيعة الصالح العام وكيفيّة اختياره. لذا نجد أنّ كلّ فريق، سعيًا منه إلى إخفاء ما وراء مطالباته من مصلحة خاصّة تتعارض والمصلحة العامة، يُشدّد في دفوعاته على أنّ مطالباته ليست إلا دفاعًا شرعيًّا عن الحقيقة. الواقع أنّنا نُعاين هذا الأمر عندما يعمد كلّ فريق إلى الدّفاع عن مصالحه الخاصّة باسم الحقيقة، أو باسم الصالح العامّ. من هنا تصبح الحقيقة مطيّة لكلّ من أراد أن يجسّد من خلالها مصالحه الشخصيّة، من دون أن يزعج المعارضين أو المناوئين له من جهة، وفي محاولة أيضًا لتضليل الرأي العام وكسب مؤيّدين له من جهة أخرى.

وعليه، تصرّ المجتمعات الحديثة على أن تعطي في تعريفاتها المصلحة العامّة حيويّة تؤكّد عدم الوقوع في شراك الخلط الذي نعاينه هذه الأيام بين المصلحة العامّة والمصالح الخاصّة. وردَ في تقرير لمجلس شورى الدولة الفرنسيّ تعريفٌ دقيق حاول أعضاء هذا المجلس من خلاله أن يضعوا حدودًا فاصلة وواضحة بين المصلحتين. جاء في التّعريف أنّ المصلحة العامّة هي قدرة الأفراد على التّعالي على انتماءاتهم، ومصالحهم، ليُكوّنوا معًا مجتمعًا سياسيًّا[10].

وهنا يمكن القول إنّ ثمّة علاقة وهميّة يقيمها المرء عادة مع الحقيقة، عندما يخلط بينها وبين ملاحظاته وأفكاره ومعارفه، أي عندما يخلط بين الحقيقة وآرائه الشخصيّة، وإيديولوجيّته السياسيّة أو الدينيّة، مؤكّدًا أنّ هذه الآراء صحيحة على الدوام، ولا يمكن أن يعتريها الخطأ على الإطلاق. وغالبًا ما يكون أصحاب الحقيقة المطلقة هذه مُتطرّفين في كلّ مكان ومجال، كأتباع التيارات الدينيّة المتشدّدة أو شديدة التطرّف في اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام[11].

على المقلب الآخر، لا نعدم وجود توظيف مصلحيّ للحقيقة لدى أطراف أخرى غير دينيّة، وبخاصّة عندما تستخدم بعض سلطات الحكم في بعض البلدان شعارات مختارة لتثبيت وضع أو تغيير سياسة، أو التوجيه ناحية موضوع محدّد، أو شخصيّة معيّنة. حقيقة الأمر أنّ هذه السُّلطات تشغل الجماهير عن الانخراط في الأمور السياسيّة، وتجعلهم يوجّهون اهتمامهم وتفكيرهم إلى أمور سطحيّة، وتافهة.

ختامًا، نؤكّد أنّ العلاقةَ بين الحقيقة والمصلحة علاقة وثيقة العُرى وشديدة التّداخل. علاوة على ذلك، ينزع كلّ انسان إلى استخدام هذه العلاقة من أجل تبرير ما يقوم به من أفعال، أو ما يقوله من آراء، أو ما يقترفه من عنف، باسم الدّين، أو باسم المبادئ السّامية، أو باسم العدالة، أو باسم حقوق الإنسان، أو باسم القانون، إلخ. رأس القول أنّ العلاقة بين الحقيقة والمصلحة علاقة تلقائيّة، ووظيفيّة وتبريرية في آنٍ معًا.

# الحقيقة الموضوعيّة والحقيقة النسبيّة في الخطاب الفلسفيّ المعاصر

الزواوي بغورة


## ملخّـــص المقـــالة

قـد لا أُجانِـب الصّـواب كثـيرًا، إذا قلـت إنَّ مفهـوم الحقيقـة مُربـك، ويـزداد إربـاكًا أكـثر في الفلسـفة مقارنـة بغيرهـا مـن فـروع المعرفـة العلميّـة الإنسـانيّة المختلفـة، رغـم أنَّ الفلسـفة تتحـدَّد، كـما نعلـم، بالبحـث عـن الحقيقـة، وبالنظـر إلى هـذا المعطـى الأوّليّ، إلّا أنّنـي أرى أنَّ أفضـل مقاربـة لمناقشـة هـذا المفهـوم مناقشـة منهجيّـة مناسـبة ومفيـدة، هـي المقاربـة السّـياقيّة والتاريخيّـة، أو بتعبـير آخـر، المقاربـة عـبر مثـال تاريخـيّ، في محاولـةٍ لحـصر النقـاش الفلسـفيّ الـذي يتّسـم بكثـير مـن التشـعّب والعموميّـة في هـذا الموضـوع، ومـن ثـمّ اسـتخلاص أهـمّ السّـمات الأساسـيّة لمفهـوم الحقيقـة بعامّـة، والحقيقـة الموضوعيّـة والنسـبيّة بخاصّـة. وهـذا يعنـي أنَّنـي سـأحاول أن أُظهِـرَ جانبًـا مـن جوانـب تجربـة الحقيقـة عنـد الفلاسـفة المعاصريـن، مقارنـة بالفلاسـفة القدمـاء، وبخاصّـة لجهـة وصفنـا الحقيقـة بأوصـاف كثـيرة، وتقسـيمها إلى أنـواع مختلفـة، وترتيبهـا في مجـالات متعـددة، بحيـث صرنـا نتحـدث، عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر، عـن الحقيقـة الموضوعيّـة والذاتيّـة، والحقيقـة المطلقـة والنسـبيّة، والحقيقـة العامّـة والخاصّـة، والحقيقـة الجزئيّـة والكُلّيّـة، ونُخضـع الحقيقـة لجملـة مـن العلاقـات التـي لم يهتـمّ بهـا القدمـاء، ومنهـا علاقتهـا بالسُّـلطة، والمنفعـة، والسّـوق، والممارسـة والفعـل والتطبيـق، إلـخ.


**الكلمات المفتاحيّة:** الحقيقة الموضوعيّة – الحقيقة النّسبيّة - الخطاب الفلسفيّ المعاصر – جاك بوفراس – فوكو.

تعدُّ المناقشة الفلسفيّة التي افتتحها الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر جاك بوفراس JacquesBouveresse 1940-2021 في كتابين من كتبه الكثيرة، وهما: نيتشه ضد **فوكو، حول الحقيقة والمعرفة والسُّلطة،(2016)**[1] **،وصواعق نيتشه وعماء التلاميذ (2021)**[2]، مثالاً نموذجيًّا لمقاربة الحقيقة مقاربةً سياقيّة وتاريخيّة، ذلك بأنَّها تتوجَّه مباشرة إلى مسألة الحقيقة. قل كذلك عن مسألة الحقيقة النسبيّة أو الذاتيّة التي نقرؤها في كثير من نصوص الفلاسفة المعاصرين، وعلى رأسهم ميشيل فوكو (1926-1984) الذي يُعَدّ قُطبًا من أقطاب الخطاب الفلسفيّ هذا، وذلك بحكم استحداثه واستعماله عبارات جديدة سواء في وصف الحقيقة أو في ربطها بجملة من العلاقات، كقوله: (إرادة الحقيقة)، و(سياسة الحقيقة)، و(نظام الحقيقة)، و(تاريخ الحقيقة)، و(إنتاج الحقيقة)، و(الحقيقة-السُّلطة)، و(ألعاب الحقيقة)، إلخ.

وبعد، كيف نظر جاك بوفراس إلى هذه العبارات، وهو أستاذ فلسفة اللغة والمعرفة في الكوليج دو فرانس لأكثر من عقد (1995-2010)، قدَّم خلاله المحاضرات التي كوَّنت جزءًا من الكتابين المشار إليهما سابقًا في هذه المؤسّسة التي استقبلت عددًا كبيرًا من الفلاسفة والعلماء الذين اهتمّوا بالبحث عن الحقيقة في مختلف فروع المعرفة الإنسانيّة، ومنهم ميشيل فوكو في الفترة الممتدة من العام 1971 إلى العام 1984. لكن قبل ذلك كيف طرح ميشيل فوكو مسألة الحقيقة؟.

يقول فوكو :"لا أعني بالحقيقة مجموعة الأشياء الصّحيحة التي يجب اكتشافها أو جعلها مقبولة، بل مجموعة القواعد التي بها نفرّق بين الصحيح والخطأ، ونلحق بالصحيح آثارًا سُلطويّة نوعيّة"[3]. وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول إنَّ موضوعه المركزيّ ليس الحقيقة، بل سياسة الحقيقة. يقول: " إنَّ مشكلتي هي سياسة الحقيقة."

فالمسألة لا تقتصر على الفصل داخل الخطاب بين ما هو علميّ وحقيقيّ، وما هو غير ذلك، لأنَّنا نلاحظ كيف يتمّ، على مستوى التاريخ، إنتاج انعكاسات للحقيقة داخل الخطاب، لا تكون في حدّ ذاتها صحيحة أو خاطئة[4].

وبهذا الطرح يختلف تحليل فوكو عن تحليل أستاذه لويس ألتوسير(Louis Althusser):(1918-1990) الّذي يفصل بين العلميّ والإيديولوجيّ، والصّحيح والخاطئ، والحقيقيّ والباطل، وذلك ضمن الابستيمولوجيا التاريخيّة التي أسّسها غاستون باشلار (Gaston Bachelard):(1884-1962).

يظهر مفهوم الحقيقة عند فوكو في مجموعة من التحليلات التاريخيّة حول تجارب إنسانيّة معيّنة من مثل تجربة الجنون أو المرض أو الانحراف أو الجنس التي تثبت أنّ ثمة نظامًا للحقيقة يرتبط بكلّ تجربة من هذه التجارب. حقيقة الأمر أنّ ثمّة خطاباتٍ علميّة تمثّل الحقيقة، وثمّة مؤسّسات اجتماعيّة واقتصاديّة تُنتِجها، ناهيك بأنّ السُّلطة تستعملها في تسيير السُّكّان، وتعمل على توزيعها ونشرها من خلال المؤسّسات التربويّة والإعلاميّة وغيرها، وبذلك تتحوّل الحقيقة بما هي لعبة إلى موضوع رهانات اجتماعيّة، وصراعات سياسيّة، يصطلح عليها في الغالب بـ"الصراع الإيديولوجيّ".

الحقّ أنّ النّاظر في نصوصه الأخيرة، يدرك بيسر رغبته في تأويل فلسفته كلّها وفاقًا لعبارة "ألعاب الحقيقة"، وقد عبّر عن ذلك بشكل صريح في الجزء الثاني من كتابه تاريخ الجنسانيّة، وعنوانه: استعمال المتع. يقول: "بعد دراسة ألعاب الحقيقة في علاقات بعضها ببعض، من خلال مثال معيّن من العلوم التجريبيّة في القرنين السّابع عشر والثامن عشر، ثمّ دراسة ألعاب الحقيقة في علاقات السُّلطة من خلال مثال الممارسات العقابيّة، كان هنالك عمل آخر يبدو أنّه يفرض نفسه ألاّ وهو دراسة ألعاب الحقيقة في علاقة الذات بالذات"[5]. من الواضح أنّ فوكو يريد أن يقدّم فلسفته كلّها سواء في مستواها المعرفيّ أو السيّاسيّ أو الأخلاقيّ باسم ألعاب الحقيقة، مستفيدًا من نظريّة الألعاب اللغويّة التي عرضها الفيلسوف النمساويّ لودفيج فيتجنشتاين(Ludwig Wittgenstein):1889-1951 في كتابه: بحوث فلسفية(1945).

استعاد فوكو نظرية الألعاب ليوظفها على مستوى الحقيقة. الواقع أنّ مواضيع "ألعاب الحقيقة" تحضر بشدّة في تحليلاته التاريخيّة التي لا تهتمّ بالكشف عمّا هو حقيقيّ، بل بتشخيص قواعد عمل الحقيقة، كما يستعمل مفهومي التحقّق (véridiction)، والجاهزيّة (dispositif) بغرض تحديد انبثاق أشكال الخطابات المسمّاة حقيقيّة، أو المنظور إليها على أنّها حقيقيّة.

لا تمثّل العناصر السّابقة مفهوم الحقيقة الشّامل عند ميشيل فوكو، بقدر ما تمُثّل جانبًا مُهِمًّا منها، حاول جاك بوفراس مناقشته في الكتابين المذكورين أعلاه، بهدف تعيين حدودها من خلال جملة من العناصر، أهمّها:



**1-** تأكيد أهميّة التحليلات التاريخية التي قدَّمها فوكو، إذ إنّها سمحت لنا بأن نتعلّم عددًا من الأشياء الجديدة والأساسيّة حول بعض مؤسّساتنا وممارساتنا المعاصرة، وذلك من خلال البحث عن كثب في الحقائق التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة ذاتها، بدلاً من التصوّرات التي يبنيها الفلاسفة. وعليه فإنّ النقد الذي يُوَجَّه إليه لا يصدر عن تعاطف أو كراهية، بل يصدر عن اهتمام بالصرامة. والمشكلة التي تهمّه هي: إلى أيّ مدى نجح فوكو في التفكير بشكل مختلف في أشياء من مثل الحقيقة والموضوعيّة والمعرفة والعلم ؟ [6].

**2-** يُعَدّ ميشيل فوكو من الفلاسفة المعاصرين القلائل الذين أسهموا في مناقشة الحقيقة، والتجديد في بعض جوانبها، ولكن كذلك في "تشجيع نمط من التفكير السّفسطائيّ الذي حقّق ولا يزال يحقّق، للأسف، نجاحًا كبيرًا بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع"[7]. وهذا يعني، بحسب بوفراس، أنّ ثمّة خطرًا على البحث العلميّ، لأنّه مهما عدَّد فوكو عباراته حول الحقيقة، فإنّها لا تخرج عن مفهوم الحقيقة النسبيّة بما هي حقيقة ذاتيّة، تختلف عن الحقيقة الموضوعيّة بما هي توافق الفكر مع الواقع، أو مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان (adaequatio rei et intellectus)، كما يقول القدماء، أو مطابقة الحكم العقليّ للواقع كما يقول المحدثون.

**3-** إذا كان جاك بوفراس لا يتردَّد في تصنيف مفهوم الحقيقة عند فوكو ضمن الحقيقة النسبيّة، مُسْتَدِلاًّ على ذلك بالعبارات التي يستخدمها فوكو نفسه كقوله تاريخ الحقيقة، وإرادة الحقيقة، ونظام الحقيقة - وهي عبارات مُستَمدّة من فلسفة فريدريك نيتشه(Friedrich Nietzsche):(1844-1900) - فإنّ ما يشدّد عليه ضرورة التمييز بين ما يمكن أن نَعدّه صادقًا أو حقيقيًّا أو صحيحًا (le tenir pour vrai)، والحقيقة، ذلك بأنّ عدم التمييز بينهما أدَّى إلى خلط خطير بين إرادة الحقيقة والحقيقة ذاتها، وإلى اختزال الحقيقة في ما يمكن أن نعدّه صادقًا أو حقيقيًّا، ومن ثمّ تحويلها إلى مجرد تأثير السُّلطة البشريّة في الحقيقة. ويرجع هذا التمييز بين ما هو صادق والحقيقة إلى الفيلسوف والمنطقيّ الألماني غوتلوب فريجه(Gottlob Frege):(1848-1925)، أمّا جاك بوفراس فيستعمله ويُوَظّفه في سياق مناقشته أطروحات فوكو حول الحقيقة [9].

**4-** إذا كان فوكو قد حلّل الآليّات والقواعد، والظروف، والسياقات التاريخيّة والاجتماعيّة التي تؤدي إلى إنتاج الحقيقة، فإنّه استنتج منها نتائج غير دقيقة حول الحقيقة نفسها. لماذا؟ لأنّه بحسب بوفراس، لا نستطيع أن نتحدَّث بكلّ صرامة ودقّة عن إنتاج الحقيقة، ولا عن تاريخ الحقيقة، ولا عن إرادة الحقيقة، إذ جُلّ الذي يمكننا الحديث عنه هو إنتاج معرفة، أو مناهج المعرفة في دراسة الحقيقة، أو تاريخ الاعتقاد أو الإيمان بالحقيقة. أمّا الحقيقة ذاتها فمنزّهة عن الإنتاج أو التاريخ، وبخاصّة إذا فكّرنا في الحقائق العلميّة كما تُقدِّمها لنا العلوم الصّوريّة والطبيعيّة. علاوة على أنّ اعتماد فوكو في تحليلاته على ما سمّاه كارل بوبر(Karl Popper):(1902-1994) بـ"شبه العلوم أو العلوم الكاذبةpseudo-science"، وبخاصّة علم النفس، والطب النفسيّ، وعلم الجريمة، يشي برغبته في التخلّص من مفهوم الحقيقة الموضوعيّة بما هي حقيقة مبرهنة وقابلة الإثبات بطرائق ومناهج علميّة موضوعيّة ودقيقة. وعليه، إذا كان الرّبطُ بين الحقيقة والسُّلطة يمكن ملاحظته في حالة الطبّ النفسيّ، فإنّ هذه العلاقة لا يمكن إثباتها في حالة الرياضيات أو العلوم الطبيعيّة، اللّهم إلاّ من الجهة الاستعمالية.

**5-** ثمة ملاحظة منهجيّة تفرض نفسها على التحليل النقديّ هذا الذي قدَّمه الفيلسوف جاك بوفراس - وهو المختصّ في فلسفة فيتجنشتاين، إذ قضى سنوات تدريسه في الكوليج دو فرانس شارحًا فلسفة اللغة أو بالأحرى الفلسفة اللغويّة التي أرسى دعائمها الفيلسوف النمساويّ هذا - تتمثّل في عدم اهتمامه بعبارة ألعاب الحقيقة، واكتفائه بما يتقاطع بين تصوّرِ نيتشه الحقيقةَ وتوظيف هذا التّصوّر من قِبل فوكو. كما لم يلتفت إلى ما قدَّمه فوكو في دروسه الأخيرة حول الفلسفة اليونانيّة باسم الاهتمام بالذات وتأويلها وتبيان علاقتها بالحقيقة، وبخاصّة دراسته مفهوم الحقيقة عند أفلاطون أو الرواقيّين أوالكلبيّين على سبيل المثال لا الحصر، وهذا يعني أنّ كلّ ما كان يهمّ بوفراس الصّلة بين فوكو ونيتشه أوّلًا، وصلة بعض الفلاسفة الفرنسيّين بنيتشه ثانيًا، وذَلِكُم ما يظهر جليًّا في كتابه الثاني الذي ينتقد فيه ما يُسمّيه تأويل الفلسفة اليساريّ، وذلك كلّه بغرض إقرار فكرة يزعم فيها أنَّ مفهوم الحقيقة عند نيتشه أوسع من ذاك الذي استعمله فوكو، وأنَّ هذا الأخير اكتفى بنصّ كتاب: جنيالوجيا الأخلاق. رأس القول أنَّ بوفراس يحاول تقديم تأويل جديد لفلسفة نيتشه.

**6-** إذا كان فوكو لم يهتمّ بالحقيقة في مجال العلوم الصوريّة والطبيعيّة – الأمر الّذي لم ينكره - فإنَّ ما قدَّمه في مجال العلوم الإنسانيّة عمومًا، والتاريخ خصوصًا، يحتاج في تقديري إلى المناقشة والنقد، وتحديدًا مناقشة مسألة الحقيقة في المجال المعرفيّ الشائك هذا. وبعد، كان بإمكان الملاحظات النقديّة التي قدّمها بوفراس أن تكون منتجة أكثر لو ركّزت على مسألة الحقيقة في التاريخ عند فوكو على سبيل المثال، ولكنّه احتمى بالحقيقة الموضوعيّة في العلوم الطبيعيّة، وترك جانبًا مشكلاتها في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وبخاصّة في التاريخ، في حين أنَّ سؤالَ الحقيقةِ في الكتابة التاريخيّة عند فوكو السؤالُ الذي يستحقّ المناقشة، وعلى ضوئه يمكن البتّ في مفهوم الحقيقة أو الحقائق التي توصَّل إليها في بحوثه التاريخية والفلسفية على حدّ سواء.

# الفلسفة والشّكّ

هيثم توفيق العطواني

**ملخّـــص المقـــالة**

تشير تجربة الإنسان المعقّدة عبر التاريخ إلى أهميّة الشّكّ ودوره في الفلسفة، لأنه محايث الوجود الإنسانيّ والمعرفة الإنسانيّة نفسها. الواقع أنّ هذا المفهوم كان مثارَ خلافات فكريّة في تاريخ الفكر البشريّ، وسوف يظلّ كذلك مادام الإنسان يطرح على نفسه أسئلة متعلّقة بوجوده وبالكون. وعليه، سنُبيّن في هذه المقالة كيف يتيح الشّكّ للإنسان أن يتّخذ موقفًا نقديًّا من كلّ المُسلَّمات واليقينيات والأفكار القطعيّة السائدة والمألوفة.

**الكلمات المفتاحيّة:** الشّكّ – التّفكير – ديكارت – الشكّ المنهجيّ – الكوجيتو – المنهج.

هل يستطيع الإنسان الوصول إلى اليقين عندما يبدأ بالشّكّ؟ هناك من يرى أنّ نزعة الشكّ هذه تنطوي على معنى سلبيّ قد يؤدي إلى التوقّف عن الحكم، بينما يرى آخرون أنّ تجربة الشّكّ مدخل ضروريّ للوصول إلى اليقين. لكن هل يوصلنا هذا الشك إلى اليقين الذي لا يمكن أن نشكّ فيه؟ وما معيار اليقين؟

## 1- معنى الشك:

شكّك: الشّكّ خلاف اليقين، وقد شكّكت في كذا، وتشكّكتُ، وشكّكني فيه فلان.

الريبيّة، الشّكيّة، الشكوكيّة، "مذهب الشّكّ Skepticism من اليونانيّة Skeptikos، المتمعّن، المتحرّي" [1].

ولهذا، صَنَّفَ سكستوس أمبريكوس الشُكّاك من بين الفرق الفلسفيّة الّتي تُواصل البحث والتحرّي في مقابل أرسطو والأبيقوريّين والرّواقيين الذين "يعتقدون أنّهم اكتشفوا الحقيقة"[2]. ظهرت الريبيّة منذ الفلسفة اليونانيّة، حيث كان بيرون أنيسيديموس يمثّلها، ولقيت صياغتها على يدي سكستوس أمبريقوس. وتقوم الريبية على جُملة دعائم أبرزها الشّكّ في يقينيّة المعرفة الحسّيّة، والمبالغة في نسبيّة المعارف البشريّة. الحقّ أنّ الريبيّة أتت ردًّا على دوغمائيّة الإنشاءات الفلسفيّة المفرطة في التجريد.

يختلف معنى الشّكّ باختلاف مجال الدراسة، "فمعناه في علم النفس حالة من التردّد في قبول القضايا المتناقضة حين تكون هناك أسباب وجيهة لقبول كلّ منها وأسباب وجيهة أيضًا لرفضها، ومعناه في العلوم الطبيعيّة أنّ كلّ معرفة هي موضوع اختبار وفحص وتحليل، ومعناه في الفلسفة إنكار القضايا التي اتّفق المفكّرون من قبل على قبولها وتصديقها".

وللشكّ الفلسفيّ صلة بنظريّة المعرفة على اعتبار أنّه يُبنى على افتراض عجز العقل البشريّ عن تحصيل المعرفة في كلّ شيء "وأن العلم ليس مقدورًا للإنسان[2]. وهو "التردّد بين نقيضين لا يرجّح العقل أحدهما على الآخر لوجود أمارات متساوية في الحُكمين، أو لعدم وجود أية أمارة فيهما"[3] . والشكيّة Scepticism "مذهب يشكّك في وجود معيار للحقيقة"[4].

إذًا، يتخذ مذهب الشّكّ Scepticism صورًا عدّة، فيرى بعض الشُكّاك أنّ العقل الإنسانيّ عاجز عن إقامة معرفة موضوعيّة مطلقة، ويؤكّدون أنّ كلّ معرفة إنّما هي ذاتيّة نسبيّة، بينما يرى بعضهم الآخر أنّ العقل قادر على إصدار أحكام موضوعيّة مطلقة في بعض المجالات، من مثل الخبرات الذاتيّة النّفسيّة المباشرة، لكنّ العقل عاجز عن إقامة البرهان الدقيق على وجود الموجودات القابعة في خارج الذات. ومن الضروري في هذا السياق الإشارة إلى تجربة ديكارت، لما لها من أهمية قصوى.

## 2- الشّكّ المنهجيّ

المعرفة الموضوعيّة، بحسب أنصار هذا الاتجاه، ممكنة، ذلك بأنّ المعرفةَ بالمعنى الدقيق – في رأيهم - هي المعرفةُ اليقينيّةُ الثابتةُ التي لا تختلف من شخص إلى آخر، فضلًا عن أنّ العقل ينطوي على قدرات للوصول إلى اليقين. لكنّ بلوغ اليقين يبدأ بالشّكّ في كلّ الموروثات، والحذر من قبول ما اتّفق عليه الفلاسفة السّابقون. والشّكّ، بحسب هذا المنظور، فعل من أفعال الإرادة، "فهو ينصبّ على الأحكام لا على التصوّرات والأفكار، لأنّ التصوّرات من غير حكم لا تسمّى صادقة ولا كاذبة"[5].

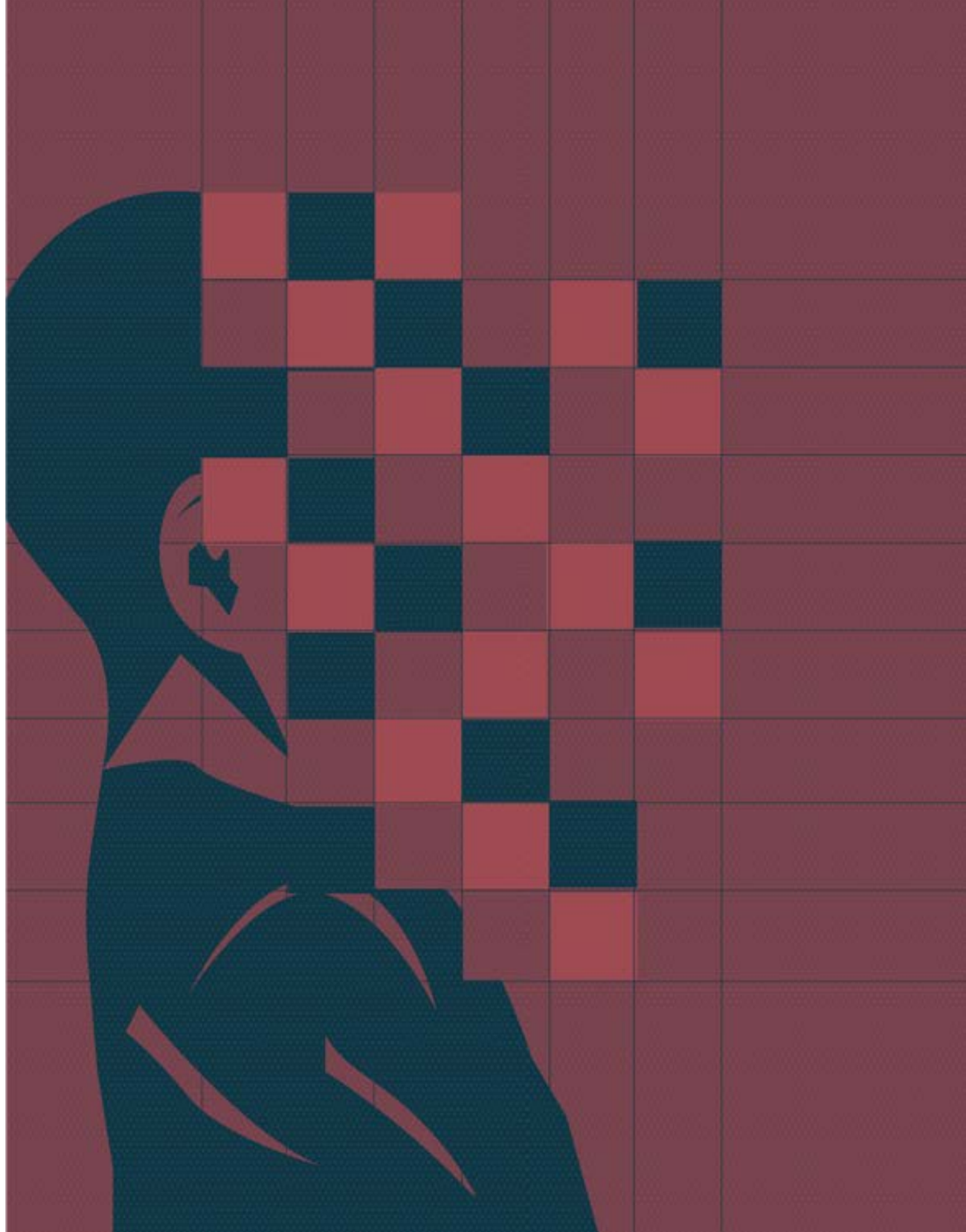
والشكّ المنهجيّ هو الطّريقة الموصلة إلى اليقين، ولا بدّ من تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سمّاه السّابقون مبادئ أوّليّة حتى نصل بدورنا إلى مبادئ أوّليّة جديدة نبني عليها قضايا يقينيّة أخرى.

## 3- ديكارت (1596-1651)

التصق منهج الشكّ التصاقًا وثيقًا بفلسفة ديكارت العقلية التي انسجمت مع روح عصره، وتأثّرت بالظروف الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة، إذ تميّزت تلك الفترة بالاستقرار والهدوء النسبي، ممّا ساعده في إرساء قواعد النّظام في الفكر الفرنسيّ. وعليه، كان نتاجُ ديكارت مؤشّرًا على ولادة عهد جديد غير مألوف فرنسيًا وأوروبيًا، لا سيّما أنّه سعى إلى البحث عن المعرفة اليقينيّة بتوسّل السّبيل الّتي يضمن من خلالها صحّة هذه المعرفة وصدقها وتميّزها. والحال أنّه وجد في منهج الرياضيّات اليقين والدّقّة اللّذين ينشدهما، وطبّقه على الميتافيزيقا كي يضمن يقينها. وقد أحدث منهجه تحوّلاً في مسار الفكر آنذاك، إذ كانت منظومته الفلسفيّة تأسيسًا للعقلانيّة الحديثة التي تطوّرت لاحقًا على يد سبينوزا، وهيجل، وليبنتز، وغيرهم.

شرح ديكارت ميتافيزيقاه في ثلاثة مواضع: **مقال عن المنهج (مقالة الطّريقة)، القسم الرابع، والتأمّلات، ومبادئ الفلسفة**، الكتاب الأول، واتّبع دومًا الترتيب نفسه: الشكّ في وجود الأشياء الماديّة، وتأكيد يقين الكوجيتو الذي لا يتزعزع: "أنا أفكر، إذًا أنا موجود".

فالميتافيزيقيا تمضي، إذًا، من الشكّ إلى اليقين، أو بالأحرى من حكم أوّل يقينيّ متضمَّن في الشكّ بالذات، إلى أحكام يقينيّة متزايدة أكثر فأكثر، ذلك بأنّ اليقين وحده الذي يمُكن أن يولّد يقينًا.



انطلق ديكارت من أسباب الشكّ في المحسوسات وبنى عليها شكّه، ففي أوهام الحواسّ تتراءى لنا الأشياء كما لو أنّها حقيقيّة، لكن لا نلبث أن نحكم عليها بأنّها كاذبة، وهذا سبب كافٍ للارتياب في حواسّنا التي ضلّلتنا من قبل.

اهتمّ ديكارت بمسائل العلم وتابع تطوّراته وعرض آراءه على علماء عصره، إذ كان هدفه بلورة منهج علميّ، وتشييد فلسفة تُجاري تطوّر العلم، وتعمل على نهضته في سبيل مصلحة الإنسان وخدمته. أمّا الشكّ الذي أراده ديكارت فلا يعدو كونه وقفة عقليّة، يحاول فيها الذهن تنقية أفكاره وتمثّلاته.

إذًا، انطلق ديكارت من فكرة الشكّ في وجود كلّ الأشياء وفي صحّة كلّ المعارف، حسيّة كانت أو عقليّة، لكنّه كان متيقّنًا من أنّه يشكّ، والشكّ فكر، والفكر وجود. لقد "أراد أن يؤسّس الفلسفة الحديثة على العقل وحده، وبقيت هي العلم الكليّ الشّامل، وهي ليست مجموع المعارف الجزئيّة أو العلوم الخاصّة، بل هي علم المبادئ الأولى، وتمثّل أسمى وأشرف ما في العلوم جميعًا، والفلسفة عنده نظرية وعمليّة معًا، لكنّ النّظر لا يُطلب من أجل النّظر، بل النّظر الذي يمدّنا بأسس العمل"[6] . تجدر الإشارة إلى أنّ ديكارت شبّه الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها علم الطّبيعة أو الفيزياء، وفروعها الطبّ والميكانيكا والأخلاق.

ويرى ديكارت أنّ أوّل إصلاح فكريّ يجب على الفيلسوف أن يقوم به هو الظفر بطريقة توصله إلى المعرفة الحقيقيّة، ولو ظفر الفلاسفة السابقون بهذه الطريقة لما خبطوا في مباحثهم خبط عشواء.

وبعد، جعل ديكارت العلم والفلسفة لاحقين لمرحلة التفكير النقديّ التي يهتم فيها الفيلسوف بدراسة المنهج وتحديد خطوات البحث العلميّ. ولذلك كرّس جانبًا من دراسته لوضع قواعد المنهج، حتّى جاء منهجه رياضيًّا يقوم على الحدس والاستنباط، مستندًا إلى الوضوح والتميُّز بوصفهما المعيارين الأساسيَّينِ لصحّة الاستدلال. أمّا قواعد المنهج الّتي وضعها فهي: قاعدة اليقين: تعني تجنّب التهوّر والتسرّع في الحكم قبل النظر؛ قاعدة التّحليل: تعني تقسيم المشكلة التي تُدْرَس إلى أجزاء بسيطة بحسب الحاجة؛ قاعدة التّركيب: تعني التدرّج في المعرفة من البسيط إلى المركّب؛ قاعدة الإحصاء: تعني القيام بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة للتأكُّد من أن الباحث لم يغفل شيئًا.

علاوة على ذلك، "يرى ديكارت أنّ من أسباب الخطأ: الاندفاع، واستباق الحكم. والاندفاع مردّه إلى عدم الرويّة في الحكم، وعدم استقصاء الأوجه المختلفة للظاهرة ... وقد تدفعنا الحاجة العمليّة الملحّة إلى عدم التروي وإكمال الاستقصاء، ومن هنا يكون الاندفاع. أمّا استباق الحكم فيرجع إلى ما يرثه الإنسان ويتلقّاه في بيئته وتربيته من أحكام لم يصل إليها بنفسه وعقله، وإنمّا تسلّمها بالقبول والتقليد من الأبوين أو المعلّمين أو عامة الناس، فيجعل منها معيارًا لأحكامه"[7].

إذًا، من خلال المنهج والنظام، يمكن بناء المعرفة على أسس ثابتة. والنّظام الصحيح في الفلسفة يتطلّب البدء بأكثر الحقائق وضوحًا وبساطة، والحقائق التي تتضمن أبسط المدلولات فقط، ومن ثمّ التقدّم خطوة خطوة نحو أعقد الحقائق، واثقين من أنّ كل خطوة في البرهان غير قابلة للجدال.

# امْتدادات الفلسفة العربيّة في عصر النهضة

جيرار جهامي

**ملخّـــص المقـــالة**

من يظـنُّ أَنَّ الفكـر النهضـويّ مُنسـلخٌ عـن ماضيـه، مرتسِـمٌ مـن خَـواء لَهُـوَ واهِـم. فللـماضي الـتراثيّ، ولا سـيّما الفلسـفيّ، رؤًى مُسـتقبليّة مُمتـدّة عـبر تاريـخ الفكـر والعِلـم، كـما للحـاضِر رؤًى ماضويّـة مـا زالـت تنعكـس عـلى اللاوعـي الجماعـيّ والوعـي الفكـريّ. الواقـع أنّ حاضِرَنـا الملتبِـس يشـكو مـن تَوَهـان أَصـابَ النهضـة، ومـن امتـدادات فلسـفيّة أَعاقَـت مسـارها القويـم. لـذا نـرى لزامًـا علينـا إيجـاد مسـاحة مشـتركة تربـط بـين المـاضي والحـاضر، أو بـين حضوريّـة المـاضي النسـبيّة وسَريانـه في نهضـة الأمـس واليـوم. لكننـا نحـصرُ المقاربـةَ بينهـما فلسـفيًّا وفكريًّـا، مـن دون الغـوص في الحُقـول التاريخيّة-الجغرافيّـة وإلّا لطـالَ البحـث وتجـاوز أُطُـرَ المقـال.

**الكلمات المفتاحيّة:** الفكر النّهضويّ – عصر الأنوار – الرّشديّة – العقل – الكنديّ – امتدادات الفلسفة العربيّة.

إنّ منهجيّة النّظر في الامتدادات تقتضي أُصولًا ومبادئَ نتجنّب فيها إحياءَ ما بادَ من فكرٍ وانغمس في ماضيه، وَنَقْبَلُ ما فتئ فاعِلًا وظيفيًّا يُكَوِّن جزءًا من الراهن. لم تَعُدْ نظريّة العقول والأفلاك مثلًا تؤسِّس للمذهب الفلسفيّ، أو تقعّد لمبادئ معرفيّة بعدما استردّ العقل الفلسفيّ دوره في هاتين العمليّتين، مُنْسلخًا عن الماورائيّات التي انتقدها ابن خلدون أصلًا وكانط في الفكر الحديث وعصر الأنوار. نريد أن نترك الباب مفتوحًا أمام تأويلات إبستمولوجيّة موضوعيّة يصحّ استخلاصها من فلسفة الأمس البعيد، متحرّرين من الأحكام المسبقة. الحقّ أنّ آفاق الرشديّة فسيحة غنيّة في هذا السّياق، إذ نُدرك تمامًا كيفيّة امتداد الفكر الرشديّ في الغرب اللاتينيّ واللاهوتيّة المسيحيّة والعبريّة، ومن ثمّ في الحداثة؛ ذلك بأنّه فكرٌ أَسَّسَ لتطوير الأرسطيّة ودَعَمَ دعوة الشَّرع الصريحة إلى إعلاء شأن العقل، والنظر في الخلق والمخلوقات[1].

هنا علينا التنبّه إلى مسار الخطّ الفلسفيّ الذي قطعه الفكر العربيّ الوسيط عبر مراحل النّهضة، وكيفيّة جَرَيانه دفقًا قويًّا في البدايات، لكنّه أَخَذَ ينخسف شيئًا فشيئًا مع ترسيخ هندسة معرفيّة جديدة في ضوء الفكر العلميّ والنقديّ بنوع خاصّ.

## 1- امتدادات وانسيابات

حَصَرَ المؤرّخون النّهضة جملةً بأربعة اتّجاهات: الاتّجاه المحافِظ منها على التقليد والفكر الدينيّ (محمّد بن عبد الوهاب، حسن البنّا، سيّد قطب)؛ والتوسّطي الجامع الموفِّق (رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، عبد الرحمن الكواكبي)، والمسترسِل مع الحياة العصريّة الغربيّة وحضارتها مقابل تلك الشرقيّة (ميخائيل نعيمه، جبران خليل جبران، نجيب الريحاني)؛ والعلمانيّ العقليّ التطوّريّ (سلامه موسى، مالك بن نبي، زكي نجيب محمود)[2].

بذا حافظت النّهضة الأولى (1870-1940) على إحياء مفاهيم فلسفيّة قديمة كلاسيكيّة، اتّصالاً ووصلاً، مع طغيان الأصالة الدينيّة على ذهنيّتها. فقد عَمِلَ العقل المسألي كما نسمّيه على بحث طروحات فلسفيّة ودينيّة في زيّ السّرد الإخباريّ والتحليل المبدئيّ الذي ينسجم مع طابع الفلسفة العربيّة وأطُر مسائلها، بانبناء كلاميّ – عقيديّ جامد وإن ساورته خروقاتٌ وتبدّلاتٌ نسبيّة طرحها الفارابي وابن سينا وابن رشد في ضوء المشّائيّة الأرسطيّة: عقلٌ ونَقْلٌ، علوم أصيلة ودخيلة، حكمة وشريعة، منطق صوريّ - فقهيّ ومنطق تجريبيّ، نهجٌ دينيّ ومنهجيّة فلسفيّة، الماديّ والروحيّ، إلخ. الواقع أنّ الأسلاف من فقهاء ومتكلّمين وفلاسفة عالجوا القضايا الدينيّة والفكريّة، منهجيًّا ومضمونًا معرفيًّا، تحت عنوان المسائل ، وإن مالَ المشّاؤون إلى تبنيّ العقلانيّة على طريقة المعتزلة، لكنّ الإطار العام والأهداف بقيت أسيرة العقيدة والأصول.

تجفّفت مفاصل الفلسفة العربيّة بالمعيار الدينيّ نظرًا إلى أنّ الكلام الربّاني الحقّ يكتسبه الإنسان من عقل فعّال إلهيّ المصدر. فانكمشت الحقيقة وجمدت لقرون في مذاهب وعقائد ومبادئ ثابتة، وتقلّصت في مقولات وأفاهيم جزءٌ منها يونانيّ والآخر إسلاميّ عربيّ أو فارسيّ. لقد دارت دوائرها في نظام فكريّ شامل وَصَلَ إلى النهضويّين في البدايات (1700-1890) على علّاته، ووجدوا فيه مِفتاحًا لإثبات مواقفهم من الحضارة العربيّة والهويّة الذاتيّة. لكنهم طرحوا قضايا هذا النّظام فيما بعد (1890-1940) بوساطة العقل المشكليّ بحثًا عن مسائل ذات أبعادٍ جدليّة من مثل التقدّم والتأخّر، الشّرق والغرب، التمدّن والتخلّف، إلخ.، وقد تخضّبت وتواءمت مع الفكر الأوروبيّ. فتمّ المزج بين الموروث والحادث، مدموجَيْن بالفكر التجديديّ التحديثيّ كما عالجه الإصلاحيّون أمثال محمّد عبده ومحمّد رشيد رضا. والعقل هذا رابطٌ كاشِفٌ ما انبنى من علاقات بين السُّلطتَيْن الروحيّة والمدنيّة، بين الحريّة الفرديّة والحرّيات العامّة في العالم الإسلاميّ. استحالَ الماضي لديهم مادّة صالحة لمجابهة الحاضر. فالعقل عند الإمام الغزالي، كما رآه عبّاس محمود العقّاد، هو "العقل في شرعنة الإسلام"، كلاهما عقلٌ يبتغي الحقيقة[3]. وكأننا عُدنا معهم إلى طرح مسألة العقل والنّقل الكلاميّة-الفلسفيّة التي تحوّلت مشكلةً للحلّ والتّنفيذ، كما بانت مثيلتها عبر مشكلة مواجهة الشّرق للغرب، وتغلغل الحضارة الغربيّة في صُلب الحضارة الشرقيّة.

## 2- امتدادات وانزياحات

استساغَ الكنديّ، وبعده بقرون ابن رشد، فكرَ الآخَر (اليونانيّ)، فاسْتقيا منه الحقيقة ضمن عمليّة التلاقُح الفكريّ والتثاقُف. فانتقد ابن رشد الانغلاق الفكريّ الذي كرّسه الغزالي في أكثر من مؤلَّف، ولا سيّما في التهافت. هكذا فَعَلَ النهضويّون في مسرى أبحاثهم عندما تبنّوا منهجيّة العلوم الإنسانيّة في الغرب، وطبّقوها في دراسة المسائل الفلسفيّة على طريقة محمّد أركون. عند هذا المفترق انتقل العقل النهضويّ من المسألي والمشكليّ ليُمسي عقلًا إشكاليًّا. فاستحالت القضايا الفلسفيّة إشكاليّات ملتبسة، تتنافر حولها الآراء والمواقف والمعالجات، وطَبَعت بذلك منهجيّاتها الرّفضيّة والجدليّة.

فانزاحَ هذا العقل عن التقليد والتبعيّة العقيديّة، طارِحًا النّقد مِفتاحًا للتجديد الفعليّ.



وهذا ما أسماه ناصيف نصّار "النهضة العربيّة الثانية" مميّزًا إيّاها من الأولى التي كَرّست ماضي الفلسفة في طروحاتها ورؤاها[4]. مما استدعى ويستدعي قراءةَ النّصوص في أصولها ثانية وثالثة، وتفسيرها إشكاليّاتٍ في ضوء اللامفكّر فيه أو المستحيل التفكير فيه. وجرى في هذا السياق نقدُ التماهي مع الفكر الماضويّ، والتزام الحقيقة بمعايير علميّة-موضوعيّة وذاتيّة، والتأسيس لمبادئ معرفيّة مُستنيرة بالعلوم المستجدّة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ محاولة ابن خلدون الفريدة في دراسة العلوم ضمن إطارَي التاريخ والعمران على نوعيه قد يصحّ اِسْتلافها وتطبيقها في هذا السّياق[5].

طَرَحَ الفكر النقديّ إشكاليّةَ العقل بحدّ ذاته، مساراته وأبعاده، الإيمان واللاإيمان، الأصوليّة والعلمانيّة، نقد التعصُّب والتخلُّف، هَدْم المذهب وجمود العقائد، إلخ.، وكلّها إشكاليّات منفتحة على النّقاش والإبداع والاستقلال الفكريّ. وهذا التوجّه جعل الفلسفة العربيّة الأصيلة محصورة تاريخيًّا بزمانها إذ حَدَّ من سطوتها وامتداداتها.

تتطلّب رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر، إذًا، روحًا نقديّة بدأت تترسّخ منذ عقود ما وراء امتدادات الفكر الفلسفيّ الوسيط. وأهمّ ما فعله ابن رشد قديمًا في هذا التوجُّه، بحسب محمد المصباحيّ، كان "إرساء العقل النظريّ في قلب الشّريعة"[6]. ونحن بدورنا نطالب اليوم بتحويل البحث الفلسفيّ، بمنهجيّته الخاصّة ومنطقه، وتحريره من كل سلطة تطغى على طرحه بأفق مسدود وعقل مُنغلق. فالرّوح الفلسفيّة تتجاوز المُكَرّسات، شقًّا لباب التأويل والتفسير، ذلك بأنّها عمليّة إعادة نظر دائمة في النّصّ، واقتحام الجديد والمستجدّ. هي فلسفةٌ نقديّة يجب أن تطرق مجاليَ النّظر والفعل، والانتقال من النّصّ إلى الواقع، من الفلسفة العالِمَة إلى الفلسفة العامِلَة[7].

تكمن المشكلة الكبرى التي يواجهها النقّاد وأهل التحديث في سيطرة الغيبيّات على العقل الفلسفيّ الماضويّ. والغيبيّات، كما هو معلوم، لا تُشبع العقل العلميّ. والوضعيّة كما مَوْضَعها أوغوست كونت عبر مراحل الفكر الإنسانيّ، حوّلت السؤال الفلسفيّ الوضعيّ من "اللِّمَ" إلى "الكيف". فبات العقل يفتّش عن العِلَل القريبة المباشرة علميًّا، مُسْقِطًا العِلَل البعيدة. وهكذا فكَّكَ العقل الفلسفيّ لاحقًا المذهب الفلسفيّ المتكامل، وحوّله أسئلةً ومسائلَ وإشكاليّاتٍ متفرّعة الجوانب. فتهاوت رؤية التراث المتحجّرة، لتحلّ مكانها رؤية إنسانيّة علميّة تتجاوز العوائق التي حدّت من امتداد العقل الماضويّ وانسيابه في مباحث العقل الراهن وهمومه.

إنّ امتدادات الفلسفة العربيّة تبقى فاعلة كنماذج فكريّة ومنهجيّات تصلح وسائل بحثيّة ومواقف فكريّة، كالطريقة التفاضليّة (مفاضلة العقل على النقل)، والطريقة التمايزيّة (تمايُز العلم من اللاعلم). والطريقة البرهانيّة (استعمال البرهان المنطقيّ)، والواقعيّة الوضعيّة كما مهّد لها ابن خلدون. وبذلك تمثّل هذه الامتدادت مرحلة طبعت النهضة جزئيًّا ضمن إشكاليّة التراث ككلّ.

## انتقد ابن رشد الانغلاق الفكريّ الذي كرّسه الغزالي في أكثر من مؤلَّف

**ولا سيّما في التهافت. هكذا فَعَلَ النهضويّون في مسرى أبحاثهم عندما تبنّوا منهجيّة العلوم الإنسانيّة في الغرب، وطبّقوها في دراسة المسائل الفلسفيّة على طريقة محمّد أركون.**

**جيرار جهامي**

# عقلانيّة ابن رُشْدٍ
## الأثَرُ العالميُّ للخِطابِ الفلسفيِّ العربيّ

سليمان الضاهر

**ملخّـــص المقـــالة**

يُعَدُّ ابنُ رُشْدٍ أحدَ أشهرِ المفكّرين العرب، فهو الفيلسوف والعالِم والفقيه، وصاحب المكانة البارزة في الأدب والطبّ والشّريعة والرياضيّات والفلسفة والمنطق والقضاء، وكانت أفكاره عقلانيّة تنويريّة في أساسها وأهدافها، وكُتِبَ لها الدوامُ والخلودُ وتَجاوُزُ القوميّات، فاستحقّ أن يُوصَف بأنّهُ عالميٌّ وبأنّه "الفيلسوف العربيُّ بروحٍ غربية"[1].

كلمات مفتاحيّة: قاضي قرطبة – الفقه – الفلسفة وعلم الكلام – النّظر الفلسفيّ – الشّرع – التنوير الأوروربيّ – الرشديّة اللاتينيّة.

## أولاً- حياة ابن رشد ومؤلَّفاته:

### 1- حياته:

هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن رُشْد، وقد عُرِفَ في الفكر الأوروبيّ في العصور الوسطى باسم "Averroes"، وُلِد في العام 1126م لأسرةٍ لها شأن عظيم في الفقه والسّياسة والقضاء، إذ كان جدُّه قاضيَ قُرْطُبة، وأحدَ كبار الفقهاء المالكيّين، وشغَلَ أبوه أيضًا منصب قاضي قرطبة.

درس ابن رشد في قرطبة الفقهَ، والطّبَّ، وعِلْمَ الكلام، وعلم الطبيعة، والرياضيّات، والفلسفة التي أخذها عن ابن باجة (1138م) وابن طُفَيل (1185م)، وقدّمَه الأخيرُ في مُراكِشَ إلى الخليفة المُوَحّديّ المنصور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كان محبًّا للفلسفة، فحثَّه على الاشتغال بتفسير أرسطو[2]، ونال حظوة عنده فولّاه منصب قاضي إشبيليّة، ثمّ قاضي القضاة في قرطبة، ثمّ صار طبيبَه الخاصّ.

وعندما تولىّ المنصور الخلافة (1184م) قرّب إليه ابن رشد كثيرًا، فوشى به الحاقدون وأوغروا صدرَ الخليفة عليه، واتّهموه بالزّندقة لاشتغاله بالفلسفة، فنفاه إلى (أليسانة)، من بعد أن أَمَرَ بإحراق كتبه وكلّ كتب الفلسفة، وحظَرَ الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم عامّةً[3].

### 1- مؤلَّفاته:

انكبّ ابن رشد على تلخيص مؤلّفات أرسطو وشرحها. الواقع أنّه عُرِفَ بسببها بلقب "الشّارح الأكبر" في أوروبا، نذكر من هذه المؤلّفات: تفسير ما بعد الطبيعة، وتلخيص كتاب النفس وتلخيص السّماع الطبيعيّ وتلخيص كتاب الكون والفساد،إلخ.

أمّا مؤلَّفاته الخاصّة فقد تنوّعت بين المنطق والجدل الفلسفيّ والفقه وعلم الكلام والطبّ، ومن أشهرها: تهافت التهافت، وفصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكلّيّات في الطبّ،وغيرها[4].

## ثانيًا – فلسفة ابن رشد:

### 1- العلاقة بين الدّين والفلسفة[5]:

تُعدّ قضيّة العلاقة بين الفلسفة والدِّين من القضايا الأساسيّة الّتي كانت مثار جدل وخلاف في الفكر العربيّ الوسيط، إذ اشتغل بها معظم الفلاسفة العرب، وكان ابن رشد من أبرزهم. حاول الكشف عن السّبب الحقيقيّ للاعتقاد بتعارض العقل والنّقل، وبالتضاد القائم بين الخطاب البرهانيّ الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدليّ الذي ناهض المتكلّمون به الفلسفة وأنكروها. وبعد، يقرّر ابن رشد في الردّ على إنكار الفلسفة ومناهضتها أنّ التّفلسف لا يخرج عن "النّظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[6].

**-الشّرع يوجب ضرورة النّظر الفلسفيّ:** يؤكّد ابن رشد أنّ الدّعوةَ إلى نكران الفلسفة وتجنّب النظر في كتب القدماء دعوةٌ باطلة، إذ ذهب معشر المسلمين إلى أنّ النظر البرهانيّ لا يخالف الشرع، لأنّ كليهما يهدف إلى الحقّ، والحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له؛ فلا خلاف بين الشّريعة والحكمة لأنّ الشرع يأمر بالنظر العقليّ ويحثّ عليه، كما في قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} [الحشر الآية 2].

**-التأويل موضوع للاجتهاد وليس موضوعًا للإجماع:** ذهب ابن رشد الى أنّ للشّرع ظاهرًا وباطنًا، فإذا جاء الظاهر موافقًا لما أدّى إليه البرهان أُخِذَ به، وإن كان مخالفًا طُلِبَ تأويله، والتأويل عنده هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة"[7].

وهذا هو منهج الفقهاء في كثير من الأحكام الشرعيّة، فلا تثريب إذًا على صاحب علم البرهان أن يعمل به، شريطة ألّا تُحمل ألفاظ الشّرع كلها على التأويل، ومن ثمّ لا موجب للإجماع عليه لأنّه ليس أكثر من الاجتهاد في طلب الحق، وهذا يقتضي ألّا يُسمَح بالتأويل للجمهور، بل يجب أن يختصّ به أهلُ البرهان أو الفلاسفة "الراسخون في العلم" وحسب. وعليه، تكون "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة (...) وهما المصْطحِبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة"[8].

## 2- الفلسفة الطبيعيّة

سار ابن رشد على خُطى أرسطو في فلسفته الطبيعيّة، وعرّف الطبيعة أنّها مبدأ التغيير في الأشياء المتغيِّرة نفسها، بمعنى أنّ مبدأ التغيير ناجمٌ عن فاعلٍ مُحرِّكٍ داخليٍّ فيها بالذّات لا بالعَرَض[9].. كما ذهب إلى أنَّ كلَّ جسمٍ طبيعيٍّ (يقبل التغيّرَ ) مؤلَّفٌ من المادّة والصّورة بوصفهما مبدأيْنِ ذاتيَّين للجسم. فالصّورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودًا. وللصورة ضربان من الوجود: معقول إذا تجرّدت من المادّة، ومحسوس إذا كانت في مادّة.

أمّا المادّة فموجودة بالقوة دائمًا، ومن اتحاد المادّة والصورة يصير الشيء موجودًا بالفعل. والمادّة على ثلاث مراتب: الهيولى الأولى، والعناصر الأربعة، والمادة المحسوسة[10]؛ أمّا الجسم المحسوس فمركّب من المادّة والصورة، وتكون وحدته من جهة الصورة، وأمّا كَثرته فمن جهة المادة. وبناءً عليه تكون الصُّورةُ السَّببَ في كون الشيّء معقولًا، والمادّةُ السَّببَ في كونه محسوسًا.

أمّا العدم فيعني نهايةَ صورة وبداية صورة أخرى، أي الاستعداد لِقَبول الصورة؛ ولذلك تتضمّن كلُّ مادة عدمًا بوصفه مبدأً لِكَوْنِ الشيء. فالتمثال، على سبيل المثال، عبارة عن موجود بالقوّة في النحاس[11]. وبذلك ينتهي فيلسوفنا إلى "أنّ الطبيعة لا تفعل باطلًا"[12]، وأن الكون محكوم بالسّبب الغائيّ.

## 3- الفلسفة الإلهية (أو الميتافيزيقا):

تندرج الفلسفة الإلهيّة عند ابن رشد في إطار نظريّته الأساسيّة في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وتدور بخاصّة حول وجود الله، وصفاته، وعلاقته بالعالم.

### - إثبات وجود الله:

برهن ابن رشد على وجود الله برهنةً شرعيّةً وأُخرى فلسفية. حقيقة الأمر أنّه استنباط دليلين على وجود الله، بناءً على تفسيره الآيات القرآنية، وهما: دليل العناية، فالعالم بكلّ ما فيه من نظام وترتيب مخلوقٌ لأجل الإنسان[13]؛ ودليل الاختراع القائم على اختراع جواهر الأشياء والموجودات، من مثل اختراع الحياة في الجماد، والعقل في المخلوق الحيّ. ويقوم هذا الدليل على أصلين: الأوّل أنَّ موجودات العالم مُخترَعة، والثاني أنّ كل مُخترَع له مُخترِع، و"لذلك كان واجبًا على مَن أراد معرفة الله حقَّ المعرفة، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات"[14]؛ ويؤكّد ابن رشد أنّ الأدلّة الشّرعيّة هذه القائمة على روح القرآن الكريم هي الأقرب إلى أفهام الجمهور.

أمّا الدليل الفلسفيّ فهو دليل الحركة؛ ومفاده أنّ الحركة قديمة، وأنّ جميع أجناس الحركات ترتقي إلى الحركة في المكان، وأنّ الحركة في المكان ترتقي إلى متحرِّكٍ علَّةُ حركتِه مُحرِّكٌ أوّل غيرُ مُتحرِّك أصلًا، إذ لا يمكن أن توجد مُحرِّكاتٌ إلى ما لا نهاية له، ومِن ثَمّ لا بدَّ من وجود محرِّكٍ أول أزليّ غيرِ متحرِّك[15].

### - صفات الله:

يرى ابن رشد أنّ الله في جوهره واحد، وأنّ الوحدةَ أخصّ ما فيه. إلى ذلك، يميّز ابن رشد صفات الله الشّرعيّة كما وردت في القرآن الكريم، وهي خاصّة بالجمهور والعوامّ، مثل (العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام)، من الصِّفات الفلسفيّة الخاصّة بأهل البرهان، وهي: أنّه واحدٌ وحدةً مطلقة، وبسيط في ذاته، وفِعْلٌ محضٌ، و"معنى واجب الوجود أنّه لا علةَ له أصلًا، لا في ذاته ممّا بها قِوامه، ولا من خارج [ذاته]"[16].

### - علم الله:

يرى ابن رُشْدٍ أنّ المقصودَ بعلمِ اللهِ قولُه تعالى: {لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ}[17] ؛ فالله عالِمٌ بالأشياء من جهة صدورها عنه، لا من جهة أنّه موجود فقط.

## 4- النفس:

حدَّد ابنُ رشد طبيعةَ النفس وجوهرَها بعد أرسطو بأنّها استكمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، ثُمّ درَسَ أجناسَها، فكانت خمسة أجناس مرتَّبة بحسَب التقدُّم الزمانيّ، وهي: النفس النباتيّة، والحاسّة، والمتخيِّلة، والناطقة، والنزوعيّة.

وفي مسألة حدوث النفس ووحدتها رفض ابن رشد قول الفلاسفة بحدوث النفس حدوثًا حقيقيًّا، وأكّد أنّها قديمة من جهة أنّها واحدة لكلّ البشر، وأنّ تعدّد أفراد البشر واختلافهم إنّما يكون بالفرديّة الناشئة عن البدن، أي إنّ نفسَ زيدٍ وعمرو وسواهما واحدةٌ من جهة وكثيرةٌ من جهة، كأنّك قلت: واحدة من جهة الصّورة، وكثيرة من جهة الحامل لها؛ أي البدن[18]. أمّا مسألة خلود النّفس فبرهنَ عليها استنادًا إلى تشبيه الموت بالنوم. بعبارة أوضح، إذا كانت حال النّفس في الموت كحالها في النوم فهي خالدة، وسرمديّة، ولا يُتَصوَّر فناؤها بفناء البدن، تمامًا كما أنّ فساد الآلَةِ لا يُوجِب فسادَ مُستعمِلِها.

## ثالثًا -ابن رشد في التنوير الأوروبيّ:

كان ابن رشد فيلسوفًا موسوعيًّا، ولذلك احتلّ مركزًا بارزًا في تاريخ الفلسفة العالميّة، ومثّل مصدر إلهام لكثير من الفلاسفة بعده، وكان له أثر واضح في فلسفات عصر التنوير الأوروبيّ، إذ صار له أتباع من المفكّرين والفلاسفة اللّاتينيّين من بداية القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن السادس عشر الميلاديّ؛ ويمكننا رصد أثره في التنوير الأوروبيّ في عوامل عدّة نوجزها في ما يلي:

### 1- الترجمة:

تُعدّ الترجمة أحد أبرز العوامل التي ساعدت في انتقال فكر ابن رشد إلى الغرب، ولا سيّما ما ترجمه اليهود الذين كانوا سندًا حقيقيًّا له حين استقبلوه في محنته واطّلعوا على فلسفته، واحتفظوا ببعض كتبه بلغته الأصليّة، وترجموا الأخرى. وتُعَدّ ترجمات موسى بن ميمون استمرارًا لفلسفة ابن رشد[19]، فضلًا عن أنّ ميخائيل سكوت ترجم فلسفة أرسطو نقلًا عن شروح ابن رشد، فكان أوّلَ من أدخل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا[20].

ثمّ صارت إسبانيا المركز الرئيسيّ للترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، إذ ضمّت الترجمات فيها المؤلّفات اليونانية وشروحات الفلاسفة المسلمين لها، ولا سيّما التي كتبها ابن رشد[21]. ويُعزى إقبال المفكّرين اللاتينيين على فكر ابن رشد إلى شعورهم بالحاجة إليه، وإلى رغبتهم في مجاراة النمو والتقدّم العربيّ الإسلاميّ في المعارف العقليّة[22].

### 2- الرشديّة اللاتينيّة:

واجه فكر ابن رشد عند وصوله إلى أوروبا المسيحيّة جملةً من العقبات، منها معارضةُ اللاهوتيين فلسفتَه، وتحريم قراءةِ كتبه والاشتغالِ بها، لأنّها تخالف عقيدةَ المسيحيّةِ الرّسميّةَ، إلّا أنّ ذلك لم يمنع من انتشار أفكاره بين فئة من الفلاسفة المسيحيّين الذين كَوّنوا تيّارًا فلسفيًّا عُرِفَ في تاريخ الفلسفة المسيحيّة باسم الرُّشْديّة اللاتينيّة* يقوده سيجر دي برابان.

كما ظهرت الرشديّة في جامعة باريس بين الأساتذة الذين رأوا أنّ شروحَ ابن رشد وتأويلَه "مذهب أرسطو أصدَقُ صورةٍ له، وأكمل مَظهر للعقل"[23]، وقد دعا الرشديّون الجدد إلى ضرورة استعمال العقل في مقابل الجدل الذي يعتمده اللاهوتيّون؛ ومن ثمّ صارت مؤلفات ابن رشد وشروحها المراجعَ الفكريّة المعتمدة في جامعات أوروبا، ولا سيّما في الجامعات الفرنسيّة والإيطاليّة. واقع الأمر أنّ جامعة باريس كانت من أكثر الجامعات تأثّرًا بفكره وفلسفته[24]، وتحديدًا في الفترة الّتي درّسَ فيها سيجر دي برابان تأويلَ ابن رشد فلسفةَ أرسطو في جامعة باريس (1266 إلى 1277 م).

وواصلت الرشديّة في جامعة باريس نشاطها الفكريّ في القرنين الرّابع عشر والخامس عشر، وانتقلت إلى جامعة بادوفا الإيطالية، إذ عَدَّ الرشديّون فكرَ ابن رشد المصدر الأساسيّ للفلسفة؛ ومِن أهمّ الرشديّين في بادوفا الإيطاليّة: جياتا نودي:( 1387-1465م)[25] الذي كرّس جلّ اهتمامه من أجل إيصال الفكر الرشديّ إلى جميع أنحاء أوروبا، وتشيزاري كريموتيني نيني الذي يُعدّ آخر ممثّلي الرشديّة في إيطاليا[26].

## كان ابن رشد فيلسوفًا موسوعيًّا

**ولذلك احتلّ مركزًا بارزًا في تاريخ الفلسفة العالميّة، ومثّل مصدر إلهام لكثير من الفلاسفة بعده، وكان له أثر واضح في فلسفات عصر التنوير الأوروبيّ، إذ صار له أتباع من المفكّرين والفلاسفة اللّاتينيّين من بداية القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن السادس عشر الميلاديّ.**

سليـــــمان الضاهر

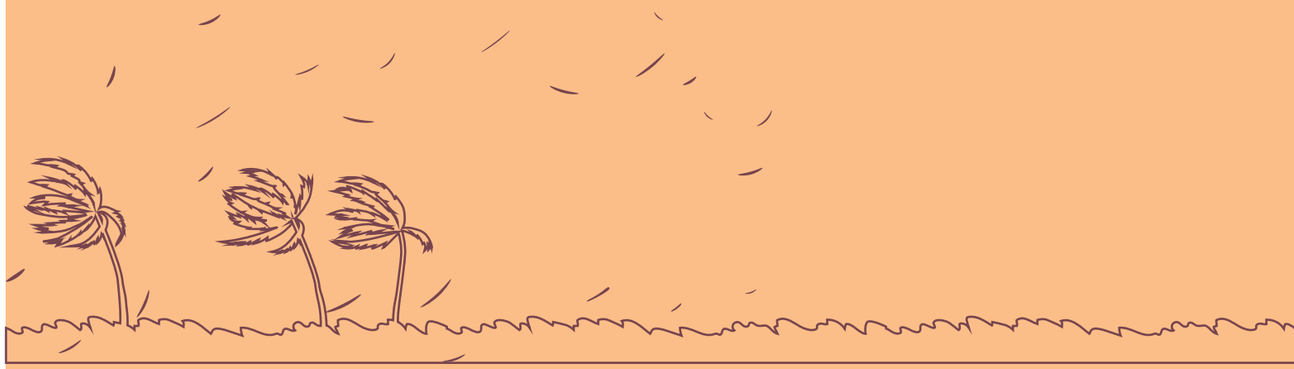
# الكارثة وشروط إمكان التفلسف

باسل ف. صالح

**ملخّص المقالة**

يرتبط التساؤل الفلسفيّ عن الكارثة بالبحث عن بقاء من يطرح السؤال الفلسفيّ، أي بقاء من يتناول الإمكان الفلسفيّ، ذلك بأنّ الكارثة تطيح بالسّائل والسؤال وموضوع التساؤل. لكن قبل ذلك، ينبغي القول إنّ الفلسفة، بحدوث الكارثة، تتجوهر بوصفها مسعًى من خارج بنيَتَي السّؤال والجواب المعتادين، أي من خارج إمكانات الوضعيّ والعلمويّ.

الكلمات المفتاحيّة: الإمكان – الكارثة – الما يرامية – الوضعيّ – العلمويّ – الأخلاق – القيم.



يندرجُ السّؤالُ عن قدرة الفلسفة على تناول مشكلة الكارثة في خانة التساؤل الذي يتخطّى مجال التفلسف، لأنّ الكارثة تطيح بالفلسفة وسؤالها، لا سيّما بعد أن صادر العلم في القرنين السابقين مهمّاتها المتخيلة. أو لنقل، وبكلام آخر، يندرج سؤالُ إمكان الفلسفة من الكارثة في ميدان يندرج بدوره في أحد ميادين "الفلسفة بالقوّة". إذا أردنا التوسّع والتعمّق يمكن أن يتخطّى التساؤلُ عن إمكانات الفلسفة من الكارثة كلَّ دفاعات مباحث "الكوسمولوجيا" و"الأكسيولوجيا" و"الإيتيقا"، فتسارع الفلسفة في عودتها إلى موضعها العصيّ على التعيّن، ذاك الموقع الذي لا يفقهه العلم وبقية المباحث، وأعني الموقع الذي يُعيد موضعة الوجود، وموضعة العلم في العالم وفي الإدراك الإنسانيّ، وموضعة الحدث نفسه بمعزل عن طبيعته الكارثيّة. لا سيّما أنّه يستحيل على فعل التفلسف، في تلك اللحظة، أن يُقارِبَ العلم إلّا بعد أن يحيله خرابًا، أي أن يحيله "جثّة سهلة الهضم"، ومادّة خامًا طيّعة قابلة لإعادة التعريف والتّشكيل.

في تلك الليلة المشؤومة، ليلة الزلزال الذي ضرب الشّمال السوريّ (6 شباط \ فبراير 2023)، وتسبّب في وفاة أكثر من خمسين ألف شخص، لم تشهد البشريّة - ولو بشكل غير معلن - مجرّد إطاحة بالبشر والحجر فحسب، بل شهدت كذلك إعادة تفكير في تعاريف جديدة للإطاحة، والكارثة، والمصيبة، علاوة على إعادة تعريف حدود كلّ مفاهيم عائلتَي الخير والشرّ، بكلّ تدرّجاتهما، بكلّ ميادينهما ومستوياتهما. ذلك بأنّ الزلزال كان - على عكس جائحة كورونا - أكبر حدث طبيعيّ مؤرّخ مرّ في تاريخ البشريّة الحديث، في كثافة تتخطّى الزلزال الذي ضرب العاصمة البرتغالية لشبونة منذ حوالى ثلاثة قرون خلت.

أمّا المسألة فهي أعقد من ذلك بقليل، ذلك بأنّ حيّز التفلسف لا يندرج في سياق المفاضلة بين هذه الكارثة وتلك، أو حتّى في تقييم كارثيّة الكارثة بوصفها حدثًا، بل تندرج وطأته في مجال خلخلة آليّات التفكير ومنطلقاته، وقصف المخيّلة. ساعتئذٍ يضرب الزلزال، ويتبعه فعل التفلسف ليضرب عميقًا في محاولةٍ لإحالة الحدث الجديد إلى اختلافٍ كيفيٍّ، بحيث يتخطّى كونه مجرَّد تعديل طفيف على الحدث القديم، كما يتخطّى ما يفرض نفسه على مستوى آليّة التفكير وقواعده. فعندما تتكثّف الكارثة لا يقتصر أثرها على بعثرة المكان والزمان والموجودات حصرًا، بل يمتدّ كذلك ليضرب عميقًا في عالم التصورات. والحال أنّ الكارثة لا تُسقِط نظرتنا إلى العالم فحسب، بل تُسقط كذلك العالم نفسه.

حقيقة الأمر أنّ مقاربة الزّلزال الّذي ضرب لشبونة العام 1755 لم ترسف عند حدود كارثيّة الحدث، ولم تتناول آثاره المدمّرة من مثل تعداد الضحايا وحصر أعدادها وصولًا إلى تقطّع السّبل وانفكاك المدن والقرى بعضها عن بعضها فحسب، بل تخطّت كلّ ذلك لتصل إلى مساءلة المسلّمات التي كانت سائدة يومها. مساءلة المعتقد والطّبيعة والخير والشّرّ والقيم. حقيقة الأمر أنّ للكارثة وَقْعًا خاصًّا على الفلسفة، وقعًا لا يجعل البحث يقتصر على دورِ الله في حفظ الكون، بوصفه كليّ القوّة والقدرة، والخير الأسمى، بل يتخطّى ذلك ليصل إلى النّظرة التي تحيط بسلوك الإنسان وبفهمه الكونَ وبالمبدأ الذي تقوم عليه الحياة نفسها. لا سيّما أنّ المجادلات التي دارت في تلك الحقبة بين ثلاثة من أبرز فلاسفة الحداثة، أعني الفيلسوف الفرنسيّ فولتير، والفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط، والفيلسوف الفرنسيّ جان جاك روسو، قد افتُتِحَتْ حين همَّ فولتير

على وقع الزلزال، بالسّؤال عن التفاؤليّة المطروحة في نظريّة الفيلسوف الألمانيّ غوتفريد ليبنتز، أي النظريّة التي يمُكن أن نختصرها في معادلة "إنّنا نعيش في أفضل العوالم الممكنة"، واستُكْمِلَت من خلال إعادة التفكير في الأسس التي تقوم عليها نظريّات الخير والشّرّ. كأنّ تلك المجادلات تصرّح، بشكلٍ علنيّ، أنّنا سنشهد عند كلّ منعطف كارثيّ رجّةً في تلك البديهيّات والمصادرات الميتافيزيقيّة التي شرّعت نظريّات الإنسان المشيّدة على اللُّطف والـ "ما - يرام" في هذا الكون. الحقّ أنّ هذه المجادلات تضع فرضيّات جديدة لعلّها تُفلِح في ما أخفقت فيه الفرضيّات القديمة.

الواقع أنّ التشاؤمية التي ضربت عميقًا في نص فولتير، لا سيّما عند مساءلته الغايةَ من معاقبة الأطفال والنّساء والورعين، بخاصّة أنّ الزلزال ضرب لشبونة في يوم عيد جميع القدّيسين. عبّدت هذه التشاؤميّة الطريق أمام سهام الشّكّ عند فولتير، الّذي أعادنا إلى أنّ تأكيدَ ركونِ الحياةِ إلى الـ "ما - يراميّة"، كنظريّة، موضعُ مساءَلةٍ تقضي الكارثة عليها بشكل مباغت وسريع وحازم، من دون أي عناء يُذكر. ذلك بأنّ الواقع أكثر خطرًا واختلافًا، وأشدّ إيلامًا، من الفرضيّات التي تحاول تصويره مُسالِمًا ومتناسقًا ومُحايدًا. عند حصول الكارثة تتحطّم كلّ تفاؤليّة تحيل حياتنا في هذا العالم إلى رحلةٍ، وكلّ تفاؤليّة تحاول أن تصوّرنا كأنّنا في حديقة يمتلئ مسارُها بالفراشات والأزهار من كلّ حَدْبٍ وصوب. في مقابل هذه المساءلة، تأتي مقاربَتا كانط وروسو لتُحقِّقا نوعًا من التوازن، ولِتَجتاحا ميادين تفسير جديدة، أو أقلّه لِتُعيدا إحياءَها وتكثيفها. تطرح مقاربة كانط ضرورة البحث عن الأسباب الطبيعيّة للكارثة، بعيدًا من تأثيرات النجوم، ومن كلّ تفسير روحانيّ ومسعى أخلاقيّ. أمّا مقاربة روسو فترتكز على مسؤوليّة الإنسان نفسه. بعبارة أوضح، يدحض روسو كلّ شكّ في الأسباب الطبيعيّة للزلازل، ويؤكّد أنّ أسبابَ تدميريَّةِ العصفِ الكارثيّ تعود إلى تكثيف الأبنية التي يسكنها البشر في المكان، أي إنّها تعود إلى أسباب هندسيّة، بالإضافة إلى الأسباب الطبيعيّة، وهذا يعني أنّ الإنسان مسؤول عن تحقيق ماهيّة الكارثة بإحداث الآثار الكارثيّة هذه كنتائج عَرَضيّة لنتائج الزلزال التهديميّة الطبيعيّة.

في المقاربتين الأخيرتين هاتين يمُكن أن نَلمسَ الحياديّة إزاء الكوارث والشرّ، وذلكم ما يفسح في المجال أمام مقاربة جديدة للكارثة لا تأخذ بالحسبان أسئلة الخير والشرّ. إنّها الطّبيعة، أو ما لا يمكن مقاربته بما يجب أن يكون، بل بواقع الحال، وبالسّعي إلى تفسير علميّ يتخطّى العلم نفسه، وبمحاولة التفكير على منوال كارل بوبر حين تمثّل السّعي إلى تفادي كارثيّة الحدث، مؤكّدًا أنّ العلم لا يعمل على تفادي الزلازل بل يمكنه أن يأتي بنتائج استثنائيّة على مستوى تدعيم أبنية أكثر مقاومة للتداعي والتدمير.

الواقع أنّ التفسيرات الواردة أعلاه ليست مجرّد احتمال نظريّ بل مباحث ومقاربات منهجيّة تأسيسيّة بأشكال مختلفة، أشكال تعيد موضعة المسؤوليّات وتعيينها. لذا لا نُبالغ إذا قلنا إنّ المسؤوليّات تؤسّس انتقالًا شبيهًا بانتقال التفسيرات الأخلاقيّة واللاهوتيّة لكلّ شيء في العصور الوسطى ، إلى تفسيرات خارج الأخلاق وخارج اللاهوت، أي إلى نظريّات علميّة محايدة وواقعيّة. في ما يتعلّق بالكوارث الطبيعيّة، يجب أن نُقدِّم تفسيرات أرضيّة لأحداث أرضيّة بدورها، أحداث لا يمُكن أن نُسقِط كلّ تفصيلات العقل القيميّ والأخلاقيّ والدينيّ عليها، ذلك بأنّها كائنة بمجرديّتها الحدثيّة.

يبقى أنّ الكارثةَ بوصفها إحالة إلى فراغ، وتأسيسَ الصِّفر، ومسحَ المكان والزمان والذاكرة، النّشاطُ الجيولوجيُّ الذي يمكن أن يضرب الفلسفة نفسها، على منوال "تكون "الكارثة" فلا تكون "الفلسفة"" ولا يكون "العالم"، ولا تكون "الذاكرة" و"الأفكار" و"التجريدات". بل لعلّ الكارثةَ مجرَّدُ إحداثِ فراغٍ، وظلامٍ شاملَيْنِ وتامَّيْنِ، وأعني فراغًا وظلامًا يطبِقان في لحظة استثنائيّة على الكون، وعلى كل ما يمتّ إلى الإنسانيّة بِصِلة. فهل الكارثة إحالة إلى فراغ الفلسفة؟ أم إنّها إحالة إلى استحالتها؟ أم إنّها مجرّد تصفير يفسح في المجال أمام إعادة ملء الصّفرية بالإمكان، ذاك النّشاط الذي لا يمكن أن تقوم به إلا الفلسفة، ذلك بأنّها ليست مجرّد نشاطٍ، بل هي، قبل كلّ ذلك، شرط أوّليّ لكلّ نشاط؟

إنّ محاولات الإجابة عن هذا النّوع من الأسئلة لا تندرج ضمن إطار الفلسفة فحسب، بل تتوقف كذلك على من يطرحها: هل سيشهد الكارثة، أم إنّ الكارثة ستكون الحدث الذي يشترك فيه فلا يبقى بعده ليحاول أن يجيب؟

**عندما تتكشّف الكارثة لا يقتصر أثرها على بعثرة المكان والزمان والموجودات حصرًا**

**بل يمتدّ كذلك ليضرب عميقًا في عالم التصورات. والحال أنّ الكارثة لا تُسقِط نظرتنا إلى العالم فحسب، بل تُسقط كذلك العالم نفسه.**

**باسل ف. صالح**

# الأفلاطـــونيّة المحدثـة
## تصوّراتها وأبرزُ فلاسفتها

كارول الخوري

**ملخّـــص المقـــالة**

منذ بدايات الفلسفة الإغريقيّة في القرن السابع ق.م.، ومع بلوغ أوج ازدهارها في القرن الرابع ق.م. بفضل أعمال أفلاطون وأرسطو، كان لا بدّ لهذه الفلسفة من أن تُتوَّج بمدرسة فلسفيّة متميّزة، وإنْ كانت في الكثير من محطّاتها تحمل تأثيرات وانعكاسات واضحة المعالم من كلّ التاريخ الفلسفيّ الإغريقيّ السابق. إنّها الأفلاطونيّة المحدثة: نهاية التاريخ الإغريقيّ العريق؟ طبعًـا لا، بل بدايةُ نشر بذور فكريّة جديدة موسومة بالماضي ومفتوحة على تأثيرات المدارس الفلسفيّة اللاحقة، وقد أنشأت، منذ القرن الثالث، محطّةً تألّق فيها عددٌ من الفلاسفة الذين سنختار بعضًا منهم في مقالتنا، ساعين، بعد تعريف الأفلاطونيّة المحدثة، إلى التعرّف على فكر كلٍّ واحد منهم.

الكلمات المفتاحيّة: الواحد، العقل، النفس، الفيض، الانعتاق، الاهتداء، الاتّحاد.

## 1- تعريف الأفلاطونيّة المحدثة

نستخدم كلمة "نيو" للدلالة على بعض المدارس الفلسفيّة، وتحديد ارتباطها بمدرسة سابقة تُكمل بعضًا من مساراتها[1]. من هنا كانت تسمية "الأفلاطونيّة المحدثة" التي يمكن تعريفها بأنّها نظامٌ فلسفيٌّ نشأ في الإسكندريّة في القرن الثالث، واستمرّ تدريسه حتّى القرن السادس. يُرجِع بعضُهم التعبير إلى المترجم الإنكليزيّ توماس تايلور (1758-1835) في ترجمته تاسوعات أفلوطين العامَ 1787. تلاقت في هذه المدرسة تأثيراتُ فلاسفة الإغريق العقلانيّة، ولا سيّما فيثاغوراس (580- نحو495 ق.م.) وأفلاطون (428-348 ق.م.)، وتأثيراتُ الصوفيّة ذات الجذور الهنديّة واليهوديّة. فأنتج هذا التلاقي محاولةً اجتهدت في بناءِ تفسيرٍ شاملٍ للكون، وتحديد مكانة الفرد فيه، اجتهادًا خرج عن المألوف على مستويَي المنهج والفكر، بحيث بلغ مرحلةَ الدمج بين الخطّ الفلسفيّ البحت والخطّ الأدبيّ الرامي إلى الانعتاق، بطريقة أو بأخرى، من جمود العقائد الفلسفيّة السابقة.

## 2- أبرز فلاسفة الأفلاطونيّة المحدثة

أمّونيوس سكّاس (175-242) Ammonius Saccas: فيلسوفٌ أفلاطونيٌّ وُلد في الإسكندرية وتوفيّ فيها. علَمٌ كبيرٌ في الأفلاطونيّة المحدثة لسبَبين: الأوّل أنّه شرح فلسفته من دون أن يخطّ كلمةً واحدة، تمامًا كما كانت حال سقراط، وكان معروفًا بحكمته؛ والثاني أنّه، في مدرسة الإسكندريّة التي أسّسها، أشرف على تدريس أفلوطين مدّةً تقارب عشر السّنوات، فأطلق لنا في الفلسفة مفكّرًا ما زال مُلهمًا الكثيرين إلى اليوم. كان والداه مسيحيَّين. ومع أنّ فرفوريوس الصوريّ ذكر أنّه ارتدّ عن مسيحيّته، إلّا أنّ مراجع أخرى تنفي هذه الردّة. يمكن أن نَعدّ عقيدتَه نوعًا من "الانتقائيّة" التي تقف موقفًا فلسفيًّا يختار من بين عدّة فلسفات العناصرَ الأهمّ في بناء نظام خاصّ متكامل من أجل التوفيق بين التيّارات الفكريّة. هذا ما فعله أمّونيوس في إطارٍ نقديٍّ في ما خصَّ فلسفة كلٍّ من أفلاطون وأرسطو. وكانت هذه من المهمّات الأصعب، إذ إنّ الأمر يتعلّق، على ما هو بَيّنٌ، بتيّارَين فلسفيَّين مختلفَين في الكثير من الأصول والفروع.

كانت لأمّونيوس نظرتُه الخاصّة في مسألة العلاقة الوحدويّة بين النفس والجسد. فالاتّحاد بينهما لا يعني "تلوّث" النفس لأنّ النفس، في رأيه، هي الحياة. ولكن إذا أصابها أيّ تغيّر بسبب اتّحادها بالجسد، فإنّها، من دون شكّ، تصبح شيئًا آخرَ، ولا يصحّ تسميتها بالحياة. أسّس أمّونيوس مدرسته، ولم يعلّم في الشوارع كما فعل سقراط، إلّا أنّ وجه الشبه بينهما كان تأثيرهما المباشر في تلامذتهما، موالين لأفكارهما كانوا أم معارضين ومنشقّين!.

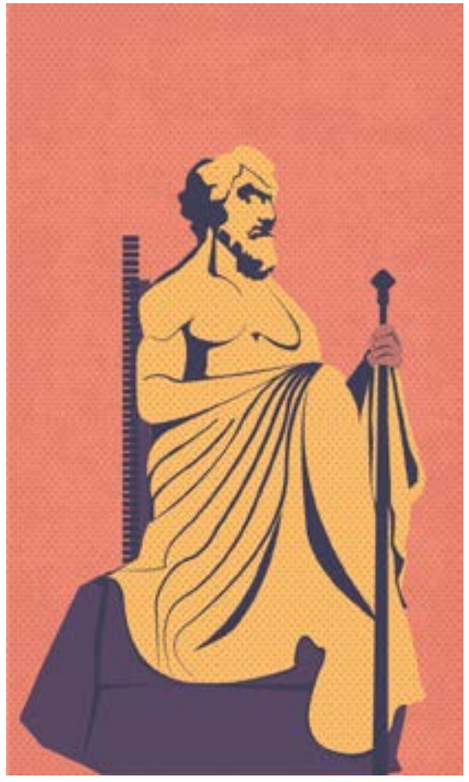
أفلوطين (205-270Plotin): مؤسّسُ الأفلاطونيّة المحدثة الحقيقيّ. كانت ولادته في ليكوبوليس (أسيوط اليوم) في مصر، ووفاته في كامبانيا في إيطاليا. يرتسم أمامنا في تاريخ الفكر فيلسوفٌ وفيٌّ لأفكار أفلاطون، وفي الوقت نفسه، مجتهدٌ اجتهادًا حثيثًا في طبع فكره الخاصّ المتميّز، لا سيّما من خلال المدرسة التي أسّسها في روما العامَ 244.في هذه المدينة تجمّع حوله تلامذةٌ شُغفوا بفلسفته، وبحلمه الذي لم يتحقّق على أرض الواقع في بناء "مدينة الفلاسفة"، وقد أرادها انعكاسًا للمدينة المثاليّة التي سعى إليها أفلاطون عبر حواراته، وخصوصًا في كتاب الجمهوريّة.

أبرزُ ما يمكن استقاؤه من معلومات حول أفلوطين، أتانا، في الواقع، من خلال كتاب فرفوريوس الصوريّ حياة أفلوطين الذي أنشأه العامَ 301، إذ أدخلنا في تفاصيل المنهج الذي اعتمده أستاذه في تلقين طلّابه الفلسفةَ، وكذلك من خلال تدوين أفكار أستاذه في ما يُسمَّى بالتاسوعات. نظريّاتٌ ثلاث رئيسة طبعت فكر أفلوطين، وأنشأت قاعدةً صلبةً لا يمكن الحياد عنها لمن يرغب في التعرّف إلى فيلسوفٍ تألّق بفرادته في طريقة الحياة عمليًّا، وفي التفكّر فيها فلسفيًّا. تمثّلت أولى هذه النظريّات في إطلاقه مفهومَ الأقانيم الثلاثة: الواحد، العقل، والنفس. أمّا الغاية فالانعتاقُ الأخيرُ من المادّة وصولًا إلى الاتّحاد بالواحد، المصدر الأسمى لكلّ ما في الكون وممثّل وحدته الأوّل. في هذا الإطار، وصف الفيلسوف الفرنسيّ إميل برهييه (1876- 1952) الواحد "بأنّه الأوّل، سابقٌ لأيّ حقيقةٍ أخرى، وبأنّه الواحد مبدأٌ جامعًا، وبأنّه الخير غايةً أساسيّةً ونهائيّةً"[2] ، كلّ ذلك عبر عمليّةِ فيضٍ أو انبثاقٍ يتمّ من خلالها فيضُ العقل عن الواحد، والنفس عن العقل. وهو انبثاقٌ مرتبطٌ في شكلٍ وثيقٍ بمفهوم "التحوّل" نحو الواحد، على معنى الاهتداء الذي يُفضي إلى تلقّي الإشراق من المصدر الأساسيّ للوجود.

أمّا النظريّة الثانية فتجسّدت في تمييز أفلوطين ثلاثة مبادئ (أو ثلاث قدرات) للنفس: النفس اللاعاقلة ذات الطبيعة "الحيوانيّة"، وهي الأولى التي تتطوّر في الانسان على مستوى العلاقة الحسّيّة بالأشياء؛ النفس العاقلة الموسومة بالقدرات الفكريّة لدى الإنسان؛ والعقل القائم على الحال التأمّليّة في الحقائق الكبرى، عبر الفكر الحدسيّ المرتبط بالعلم والحكمة. تُتوِّج النظريّةُ الثالثةُ، في رأينا، الفكرَ الأفلوطينيّ تتويجًا حقيقيًّا، إذ ينظر أفلوطين في علاقة النفس بالجسد، فيميّز بدايةً بين النفس العاقلة، وهي الجزء المنفصل عن الجسد الذي يَعدّه مجرّدَ أداةٍ، والنفس اللاعاقلة، وهي الجزء الملتصق بالجسد والمنحدر إلى مستوى الأداة. بناءً على ذلك، يجزم أفلوطين بضرورة فصل النفس عن الجسد، لأنّ هبوطها في الجسد-المادّة هو المصدر الأساس لتفشّي الشرّ الأخلاقيّ. ومن ثمّ، يجب على الانسان أن يتحرّر من هذا الشرّ عبر عدّة مراحل تقوده في النهاية، على صعوبةٍ في المسار، إلى العودة الطوعيّة إلى الواحد، بحيث يختبر التحرّرَ من لوثة المادّة والغوص التأمّليّ في مصدر الوجود، وذلك عبر اتّباع الفضيلة والتزهّد في حياة الجسد قبل مرحلة الانعتاق.

يُشار إلى أنّ كلّ المسار الإنسانيّ التحرّريّ هذا لا يستقيم ولا يدرك الاكتمال إلّا عبر الفلسفة التي تُعلّمنا كيف نقوم بعمليّةِ نحتٍ لما نحن عليه، بهدف التخلّص من كلّ ما يُبعدنا عن النورانيّة الإلهيّة ويحطّ بنا في حالٍ من التيقّظ المتكامل بعد سُباتٍ طويلٍ بين طيّات الجسد.

فرفوريوس الصوريّ (234- 305) Porphyre de Tyr: كما في تاريخ الفلسفة على وجه العموم، والفلسفة الإغريقيّة على وجه الخصوص، يَبرز مرّةً أخرى عاملٌ أساسيٌّ يَطبع فكرَ الفلاسفة بطابع خاصّ مؤثّر في حياتهم وفي تفكّراتهم: إنّها العلاقة الفكريّة الوثيقة بين الأستاذ والطالب. هذا ما كان عليه فرفوريوس الصوريّ الذي وُلد في صور، ودرس في أثينا، إلى أن اكتسب غناه الفكريّ العميق حين أصبح تلميذًا لأفلوطين في روما من العام 263 حتّى العام 268، وقد دفعته الفلسفة، بآفاقها اللامتناهية، إلى الكتابة في حقولٍ شتّى من المعرفة، فألّف سبعةً وسبعين كتابًا في الفلسفة والنحو والبلاغة والرياضيّات والهندسة، إضافةً إلى علم النفس وعلم النبات والموسيقى.





بفضله تعرّفنا على تاسوعات أفلوطين، وهي في الأصل أربعة وخمسون مقالًا جمعها فرفوريوس بعد وفاة أستاذه، وبفضله اطّلعنا على حياة أفلوطين، وحياة فيتاغوراس، وعلى إيساغوجي أو مدخل مقولات أرسطو، إلى جانب مؤلّفات أخرى. رأى فرفوريوس أنّ الديانة المسيحيّة تنطوي على مفاهيمَ للألوهة بعيدة كلّ البعد من العقلانيّة. من هنا كان هجومه على المسيحيّة من خلال كتابه ضدّ المسيحيّين. من جهةٍ أخرى، ناصر مبدأ "النباتيّة"، ووضع كتابًا عن التقشّف وجّهه إلى صديقٍ له تخلّى عن مسلكه النباتيّ؛ وكذلك دافع بحزمٍ عن حقوق الحيوانات رافضًا أذيّتها.

في هذا السياق، يجدر بنا التوقّف عند إشكاليّةٍ تخصّ حالَ فرفوريوس النفسيّة، وقد ذكر أكثر من مرجع أنّه عانى الاكتئاب خلال فترةٍ من حياته، ما دفع أفلوطين إلى حثّه على الارتحال، وقد فعل ذلك حين قصد صقلّية. حين نحلّل الحال الاكتئابيّة هذه تحليلًا موجزًا، يمكننا أن نشير إلى أنّها تنطوي على ازدواجيّةٍ تَفصل بين طبعٍ مكتئبٍ نتفهّمه لدى الإنسان -فكم بالأحرى لدى فيلسوف باحث عن الحقائق-، وفكرٍ حرٍّ منطلقٍ إلى المعارف المتنوّعة استنادًا إلى الفكر الفلسفيّ. هل من تناقض بين الطبع المكتئب والفكر المتحرّر؟! في تعريف علم النفس، الاكتئاب اضطرابٌ في المزاج يترافق مع شعور بالحزن وعدم تقدير الذات. ومن ثمّ، فالتناقض قائمٌ بالفعل، إذ يناقض ثراءُ فرفوريوس الفكريّ ما يتضمّنه هذا التعريف، فيبيّن أنّ الاكتئاب قد يكون في بعض الحالات، ولا سيّما لدى كبار الفلاسفة، من مثل فرفوريوس، دافعًا إلى العطاء وإلى محاولة الخروج من الانطوائيّة السلبيّة إلى الانفتاح الإيجابيّ على حرّيّة الفكر والنقد.

بروكلوس (412- 485) Proclus: فيلسوفٌ يونانيٌّ وعالمٌ في الرياضيّات. وُلد في القسطنطينيّة وتوفيّ في أثينا. مفكّرٌ توافقيٌّ ذو شأن كبير في الأفلاطونيّة المحدثة، وقد وُسمت حياته الاجتماعيّة والسياسيّة والمهنيّة بطابع العطاء المتواصل، وتكوّنت فلسفته من شروحاتٍ جليلةٍ تناولت العديدَ من مؤلّفات أفلاطون، ومن أبرزها شرحه كتاب طيماوس وكذلك كتاب بارمنيذيس، إذ ذهب إلى أنّ الواحد فائقُ الوصف، يمكننا ذكرُ ما ليس هو عليه، لأنّ أيّ صفة لا تناسب مقامه.

بنى بروكلوس منهجًا خاصًّا في المِتافيزيقيا، بحيث عَدَّ الواحد سببَ جميع الأشياء التي نراها واحدة: في القمّة هناك الواحد، في مرتبة أدنى تكون سلسلة الوحدات، تليها نزولًا سلسلة العقل، ثمّ الحياة، ثمّ النفس. في رأيه أنّ كلّ سلسلة في ذاتها عالمٌ كلُّ موجودٍ فيه يتضمّن، على طريقته، جميعَ الحقائق الممكنة. استخدم تعبير "الهينادس" (hénades)، مُستلًّا إيّاه من نصوص أفلاطون (Philèbe)، وهي كياناتٌ وحدويةٌ رسمت في فلسفته حلًّا لمعاجة المسائل التي طالما أقلقت الفكر الفلسفيّ: كيف تكون البدايات؟ كيف تصدر الكثرة انطلاقًا من الواحد؟ كيف نَعدّ الواحدَ المطلقَ وحدةً خالصةً؟ تشير الكيانات الوحدويّة هذه إلى الواحد الإلهيّ، فتجسّد حقيقتَه تجسيدًا متنوّعَ الهيئات أو الكيفيّات. كلُّ كيانٍ وجهٌ من وجوه الواحد. لذلك يمكننا القول إنّ نظريّة "الهينادس" هذه تروم أن تصون التنوّع الأصليّ في سياق الوحدة الإلهيّة. وعليه، حاول بروكلوس تنظيم علم الكونيّات في فلسفة أفلوطين، وكان اهتمامه مركّزًا على رفع النفس البشريّة لكي تتّحد بأصولها الإلهيّة، كما ناصر مبدأ التيورجيا (théurgie-)، أي الفعل الإلهيّ الرامي إلى إيقاظ الجانب الإلهيّ في النفس.

## خاتمة

بين الأساطير والخيالات التي عبقت بها مؤلّفاتُ أفلاطون، والتي أخذتنا إلى عوالم يمتزج فيها التخيّل بالمنطق، والروح الشرقيّة المنعقدة على الوحي والإلهام، انبثقت الأفلاطونيّة المحدثة مدرسةً فكريّةً متميّزةً استلهمت من رؤية أفلاطون إلى الكون والحياة، وعدّلت في بعض تصوّرات هذه الرؤية وفق منهج ومحتوى محدثَين. من أكاديمية أفلاطون في أثينا، وصولًا إلى مدرسة أفلوطين في روما، كثيرةٌ هي التيّارات الفكريّة التي نحتت الفلسفة الإغريقيّة نحتًا مُغنيًا. غير أنّ الأفلاطونيّة المحدثة، ولا سيّما مع أفلوطين، كانت ولا تزال منعقدةً على فكرة اهتداء الانسان إلى "الواحد"، بلوغًا إلى حال التحرّر القصوى من المادّة والانسياب في حالةٍ تأمّليّةٍ. لا شكّ في أنّه كان للأفلاطونيّة المحدثة أثرُها الواضح في الفلسفة العربيّة الوسيطة. وهذا حقلٌ فلسفيٌّ جليلٌ يستحقّ أن يكون له مبحثٌ آخرُ.

# منطقُ الحقيـــــــقة العابرُ الثقافات

جاك بولان


### ملخّـــص المقـــالة

تسعى هذه المقالة إلى تبيان أهميّة استخدام اللّغة استخدامًا جديدًا وأصيلًا في آنٍ معًا من أجل التغلّب على كلّ انقطاعٍ عن العالم، وتجاوزُ كلّ عدمِ تناغمٍ معه، ومع الآخرين، ومع أنفسنا. ولهذه الغاية، كان لزامًا علينا أن نُبيّنَ كذلك طابعَ الحقيقةِ الحواريَّ، انطلاقًا من أنّ كلَّ فعلٍ من أفعال كلامنا يعتمد على استجابة مخاطَبينا، ولا يمنحنا أيَّ سلطةٍ لكي نفرض عليهم أيَّ إجماع في أيّ شكلٍ من الأشكال.


الكلمات المفتاحيّة: منطق الحقيقة – المنطق العابر الثّقافات – الأنتروبولوجيا البيولوجيّة – التّناغم السّمعيّ الصوتيّ -الموضوع والمحمول – منطق الحقيقة الحواريّ.

## 1- المنطقُ العابرُ الثقافاتِ في الإدراك

من خلال تتبّع ديناميّات التواصل، بوصفها أساسَ جميع التجارب، أظهرت أنتروبولوجيا اللغة المعاصرة أنّ الكائنَ البشريَّ، كائنَ الإخفاق المزمِن، يجب أن يجعل العالم يتكلّم من أجل أن يتمكّن من العيش. من جرّاء أنّه لم يتكوّن تكوّنًا بيولوجيًّا جيّدًا، إذ مقارنةً بالثدييّات ذاتِ التعقيد المماثل يولد سنةً قبلها ولادةً مبكّرةً، فإنّه مفطورٌ على الغرائز الخاصّة بجنسه (الغريزة الغذائيّة، والجنسيّة، والدفاعيّة). لذلك يحتاج إلى اختراع إدراكاته البصريّة، وأفعاله البدنيّة، وأفعاله الاستهلاكيّة من خلال استطلاع التناغم بين الأصوات التي يُصدرها ويستقبلها في علاقاته بالعالم، وبزملائه البشر، وبنفسه. أَطلق ويليام فون هومبولت[1] على استخدام اللغة هذا اصطلاحَ "prosopopoeia" (تشخيص أو تجسيد) يوضِح به أنّ الطريقة التي يجعل بها الشعراءُ العالمَ والحجارةَ والينابيعَ والحيواناتَ تتحدّث في قصائدهم لا تُنشئ عمليّةً فنّيّةً فحسب، بل تتجلّى كذلك استخدامًا أصليًّا للّغة، ومصدرًا للحوار.

يعيش الطفلُ هذا التناغمَ بطريقة إحيائيّة من خلال استخدامه الأصواتَ، بسبب عدم قدرته على تمييز الفرق بين الأصوات التي يُصدرها، وتلك التي يسمعها بعد ذلك. كذلك يُعير الأصوات التي يسمعها العالمَ الذي يتماهى به للسبب نفسه. أكّدت الأنتروبولوجيا البيولوجيّة عند أرنولد جيلين الفرضيّة اللغويّة هذه[2]. التناغم السمعيّ-الصوتيّ هذا يمنح قانونَه الخاصَّ ديناميّاتِ مخيّلتِنا، وفكرنا، ورغباتنا على النحو التالي: يجب التغلّبُ على كلّ انقطاعٍ عن العالم وتجاوزُ كلّ عدمِ تناغمٍ معه، ومع الآخرين، ومع أنفسنا، وذلك بواسطة استشرافِ شكلٍ جديدٍ من التناغم الأصليّ مع العالم، ومع الآخرين، ومع أنفسنا. وبما أنّنا نُنشئ بواسطة السماع إنشاءً عفويًّا أصليًّا التناغمَ بين الأصوات التي نُصدرها، والأصوات نفسِها التي نحاول سماعها، نُناغم مناغمةً أصليّةً بين إدراكاتنا وأفعالنا ورغباتنا، والاستجابات الأنسب التي نتوقّعها من العالم، ومن الآخرين، ومن أنفسنا.

استخدامُ اللغة هذا يجعل كلَّ الإدراكات ممكنةً، لأنّ بنية التوافق الناشط في القضيّة بين الموضوع (الذات) والمحمول قد أُسقِطت إسقاطًا عليهما لكي يجري الإقرارُ بأنّ الواقع المشار إليه في هذه القضيّة إنّما يدلّ قيامُه، إذا ثَبت، على أنّه فعليًّا ما نُحرزه منه باستخدامنا محمولَ القضيّة، أي بتعريف هذا الغرض أو ذاك بواسطة خاصّيّته التي يدلّ عليها المحمولُ. في المثال الأكثر استخدامًا من قِبل المنطقيّين "الثلج أبيض"، يحوّل الفكرُ الذي تحمله هذه القضيّة أو استخدامُها التعبيريُّ الإحساسَ الخاصَّ إلى إدراكٍ موضوعيٍّ، لأنّ تحديد الشيء المسمَّى "ثلجًا" يحصل فيه بواسطة ما نُدركه منه، وهذا يعني بواسطة خاصّيّته وباستخدام المحمول "أبيض".

إنّ التناغم الأصليّ المعرفيّ والمنطقيّ الذي يَسند القضايا التي بواسطتها نمُوضِع الإدراكاتِ والأفعالَ والأفكارَ والمشاعرَ والرغبات إنّما هو التناغمُ عينُه على الدوام: إنّنا غيرُ قادرين على التفكير في قضيّةٍ من القضايا من دون أن نحسب أنّ هذه القضيّة صحيحة. عبّر تشارلز ساندرز بيرس بكلماته عن ذلك قائلاً: "كلُّ قضيّةٍ تُثبِت حقيقتَها الخاصّة" [3]. تجدر الإشارة هنا إلى أنّه في القضيّة التي تمُكّننا من عرض الإدراك الذي أتينا على ذكره سابقًا، يَضطرّنا من ثمّ الإصغاءُ إلى الأصوات المستخدَمة إلى أن نبتّ هذه المسألة:



هل الحقيقة الترانسندنتاليّة الاقتضائيّة هذه (كانط) التي أفصحت عنها كلماتُنا أو انطوى عليها فكرُنا يُثبِتها، أو لا يُثبِتها، ارتباطُ الأصوات بالواقع الذي يتضمّنه التلفّظُ الصوتيُّ أو تتضمّنه القضيّةُ التي نفكّر فيها؟

## 2- منطق الحقيقة الحواريّ

عندما نتعرّف على الديناميّات المعرفيّة التي تفترضها إبداعيّتُنا الحواريّة، يصبح من السهل علينا أن نفهم أنّه لا يمكننا أن نتحدّث إلى مستمعينا إلّا من خلال إسقاط ديناميّات البروسوبوبيا [prosopopoeia] في استخدام أفعال الكلام. لا يمكننا التحدّث إلى المخاطَب من دون أن نأخذ في الحسبان وجهةَ نظره (أو وجهةَ نظرها). على هذا النحو، نأتمر بقانونٍ سبق فأنشأ لنا قاعدةَ استخدام اللغة والمخيّلة الحواريّة. وهو قانونٌ يأتمر به المتخاطبون ائتمارَهم بالبنية الأصليّة، إذ لا يستطيعون أن يتصرّفوا بخلاف هذه القاعدة. ذلك بأنّ الحوار يمنحنا، نحن المتخاطبين، القدرةَ على الحُكم حُكمًا موضوعيًّا على التناغم الذي نخلقه في هذا المجال بوصفه تناغمًا مع الآخرين ومع أنفسنا. كلُّ فعلٍ من أفعال كلامنا يجعلنا نعتمد على استجابة مخاطَبينا، ولكنّه لا يمنحنا أيَّ سلطةٍ لكي نفرض عليهم أيَّ إجماع في أيِّ شكلٍ من الأشكال.

إنّ ما تعلّمناه من تطبيق التوافق هذا على أفعال الكلام عينها، يمكننا أن نطبّقه على التوافق الإجماعيّ بشأن الحقيقة. خلافًا للمنحى الاصطلاحيّ التقليديّ والتداوليّ الذي اعتمده جون ل. أوستن[4] في وصف ديناميّات الحقيقة المتعلّقة بالحوار، وخلافًا للمنحى الاختزاليّ الذي أفضى بجون سيرل إلى عَدِّ هذه الديناميّات وعودًا تعاقديّةً[5]، من الضروريّ أن نحملها على محمل الجدّ بما هو أفضلُ ممّا يفعلان. الواقع أنّهما يحدّدان أفعال الكلام بوصفها أفعالًا فريدةً يكفي تعيينُها لكي تُصبح فاعلةً في أدائها، أي إنّهما يمنحانها خصائصَ سحريّة وانعكاسيّة (تفكّريّة) يستمدّانها من معناها المستخرج من مرجعيّتها الذاتيّة. بيد أنّ ديناميات البروسوبوبيا تُجبرنا على أن نعترف، خلافًا لذلك، بأنّ أفعال الكلام هذه يجب ويمكن أن يُعاد وصفُها بأنّها تأكيداتٌ. عندما نقول: "أؤكد أنّ ق صحيحةٌ"، يمكنني إعادة بناء هذا البيان على هذا النحو: "ق صحيحةٌ على قدر ما أعلن أنّها صحيحةٌ، وأنّ الواقعة المبيَّنة في ق موجودةٌ". إنّ طابع المرجعيّة الذاتيّة الذي يتّصف به القولُ البيانيُّ هذا إنّما يكشف كشفًا حصريًّا عن الحُكم التقديريّ الذي أطلقناه على مضمون هذا القول، أي باختصار على موضوعيّته.

# يحتاج الكائن البشريّ إلى اختراع إدراكاته البصريّة

**وأفعاله البدنيّة، وأفعاله الاستهلاكيّة من خلال استطلاع التناغم بين الأصوات التي يُصدرها ويستقبلها في علاقاته بالعالم، وبزملائه البشر، وبنفسه.**

**جاك بولن**



إنّ طابع المرجعيّة الذاتيّة الذي تتّصف به أفعالُنا الكلاميّةُ يخضع للمنطق عينه الذي يخضع له الاعترافُ التقديريُّ. على سبيل المثال، يمكننا ويجب علينا أن نُعيد وصفَ وعودنا بالطريقة نفسها التي نعتمدها إذا كنّا نرغب في إيضاح ديناميّات الحقيقة والموضوعيّة التي تَكمن فيها. "أعدك بأن آتي غدًا" يعني بالفعل: "صحيحٌ أنّني سآتي غدًا بقدر ما أقول ذلك، وبأنّه، عن طريق قولي هذا، أحكمُ بأنّه يتعيّن عليّ أن آتي غدًا". يُبيّن تعبيري هذا أنيّ أعترف بالضرورة الموضوعيّة التي تَضطرّني إلى القيام بفعلٍ مُعينٍ، فضلًا عن أنّه يُبيّن أنيّ أعترف بأنّه يجب أن أقوم بهذا الفعل من خلال تأكيدي الحُكمَ الصحيحَ الذي أقوم به هنا والآن. يُعبرّ حُكمي التفكّريُّ والتوافق الذي أتوقّعه من مخاطَبي عن الرغبة المشتركة في أن يراني غدًا آتيًا إليه، وعن الحُكم الحاسم الذي يُفصح عن تأكيد قدومي غدًا تأكيدَ الحدثِ المتبادلِ المشتركِ الذي سيقع وقوعَ الفعلِ الموضوعيّ المستندِ إلى هذا البيان.

يُعبرّ بيانُ الحقيقة هذا عن رغبةٍ مشتركةٍ في الفوز بالحقيقة بشأن الفعل الذي أشير إليه بواسطة كلماتي، وفي الوقت نفسه يَفي بالرغبة هذه في الحقيقة، بوصفها تجربةً فعليّةً أُنتجها أنا ويمكن مخاطَبي وحدَه أن يُكمِلها ويَفي بها بواسطة الموافقة عليها. إنّ استباق هذه الموافقة يُعبرّ عنه الكلامُ هنا المستخدَم في صيغة المضارع: "أَعِدُ بأن آتي غدًا" قولٌ يُصدِر حُكمًا موضوعيًّا يمنح المخاطَبَ فرصةَ قبولِ هذه الحقيقة، وكذلك قبولِ العلاقة الموضوعيّة التي أستبقها بيننا، بوصفها واقعَنا المتبادلَ الناشطَ في العلاقة الحواريّة هذه.

في الفعل الكلاميّ هذا، يجري تأكيدُ حقيقةِ قدومي غدًا، ويجري الاعترافُ بهذا القدوم اعترافًا فلسفيًّا، بوصفه عملًا مفترضًا بشكل مشترك، بمجرّد أن يَنشط هذا التأكيدُ بواسطة اعتماد منهجيّة المرجعيّة الذاتيّة، فيَسمح ليومنا الحاليّ بأن يكون قدومي غدًا حدثًا مُفترضًا بشكل مشترك. إنّ الاعتراف الداخليّ هذا بكلّ فعلٍ كلاميٍّ إنمّا يدلّ دلالةَ المرجعيّة الذاتيّة على بُعده الفلسفيّ من خلال التأكيد المزدوج هذا، وقد أُوضِح وشُرِح على هذا النحو. بحسب الطرُق عينها هذه، يجب إعادة وصف البيانات والأوامر وتعابير المشاعر والمعتقدات، إذ إنّها جميعًا تُنشأ بواسطة أفعال الكلام التي يتعيّن علينا صوغُها صوغًا حواريًّا من خلال تحديد العناصر الموضوعيّة التي يَزخر بها العالم العقليّ والعالم الاجتماعيّ؛ وكذلك لأنّنا نطالب بها مطالبةَ الضرورة الحياتيّة على قدر ما نعترف بها فعليًّا على هذا النحو. قوانينُ منطقِنا الحواريِّ الموضوعيّةُ هذه تحكم أيضًا كلَّ استخدامٍ من استخدامات اللغة واقترانها بالحواسّ الخمس. إنّها متضمَّنةٌ في تعابيرِ جميع اللغات الطبيعيّة، أي إنّها عابرةُ الثقافات، على الرغم من أنّ الاتّفاقات الحواريّة المتعلّقة بالحقيقة يجب أن يُعبرَّ عنها بلغاتٍ طبيعيّةٍ مختلفةٍ يبدو أنْ ليس لديها شيءٌ مشتركٌ.

1- See H. Poincaré, 'Les géométries non euclidiennes', *Revue générale des sciences*, vol. 2, pp. 769-774.
2- See Ulrich Beck, *La société du risque: Sur la voie d'une autre modernité,* Paris, Flammarion, 2008.
3- See H. Putnam, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers,* vol. 1, London, Cambridge University Press, 1975.
4- See Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge, 1963.
5- See v. Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
6- See Brad Wray, *Resisting Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

## المراجـــع:

1- BECK, Ulrich (2008), *La société du risque: Sur la voie d'une autre modernité,* Paris : Flammarion.
2- BOYD, Richard (1984), "The Current Status of Scientific Realism", in Jarrett LEPLIN, (ed.), *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, 41-82.
3- CHALMERS, Alan F., (1976) *What is this Thing Called Science? An Assessment of This the Nature and Status of Science and its Methods.* St Lucia: University of Queensland Press.
4- GRELL, Chantal. et STANIC, Milovan, (2002) (éd.), *Le Bernin et l'Europe. Du baroque triomphant à l'âge romantique.* Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
5- HACKING, I. (1981) (ed), *Scientific Revolutions.* Oxford University Press, 1981.
6- Klein, É. (2000), *L'unité de la physique.* Paris : Presses Universitaires de France.
7- KUHN, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University Press.
8- LAUDAN, Larry (1981), "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science,* 48:19-48.
9- LEPLIN, Jarrett (1997), *A Novel Defense of Scientific Realism.* New York: Oxford University Press.
10- MUSGRAVE, Alan (1988), "The Ultimate Argument for Scientific Realism", in Robert Nola (ed.), Relativism and Realism in Science. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 229-252.
11- POINCARÉ, H. (1891), « Les Géométries non euclidiennes », *Revue générale des sciences*, t. 2, p. 769-774.
12- POPPER, Karl R. (1963), Conjectures and Refutations. London: Routledge and Kegan Paul.
13- PUTNAM, Hilary (1975), Mathematics, Matter and Method. *Philosophical Papers,* Vol. 1. London: Cambridge University Press.
14- (1999), The Threefold Cord: Mind, Body, and the World, Cambridge: Cambridge University Press.
15- SMART, J. J. C. (1968), Between Science and Philosophy. New York: Random House.
16- VAN FRAASSEN, Bas C. (1980), The Scientific Image. Oxford: Clarendon Press.
17- VASSELIN, Martine (2008), « Le corps dénudé de la Vérité », *Rives nord-méditerranéennes,* 30 : 77-91.
18- WRAY, Brad (2018), Resisting Scientific Realism. Cambridge: Cambridge University Press.

# قائمة المـصادر والمراجــع

## ما العلاقة بين الحقيقة والمصلحة؟

مجدي عبد الحافظ صالح


1- Somme théologique, in J. Rassam, St. Thomas, l'être et l'esprit, Ed. P.u.f, p 74.

2- Malebranche, *Méditations chrétiennes*, Méditation 4, Ed. Aubier, p. 57.

3- Hume, *Traité de la nature humaine*, Ed. Aubier, p. 561.

4- Hegel, *Propédeutique philosophique, doctrine du concept*, 13, Ed. Minuit, p 143.

5- Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Ed. Aubier- Flammarion, p. 183.

6- Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs,* 3e section, note, Ed. Delagrave, p. 204.

7- Hegel, *La phénoménologie de l'esprit,* La raison, t. 1, Ed. Aubier, p. 328.-8 فخـر الديـن الـرازي، **المحصـول في علـوم الفقـه**، ج2، ط1، دار الكتـب العلميـة، بـيروت، 1988، ص 219.

9- أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم أصول الفقه**، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 286.

10- Rapport public du Conseil d'Etat de 1999, France.

11- Voir : Pierre Conesa, La violence au nom du Dieu, in *Revue Internationale et stratégique*, No. 57, 2005, pp. 73- 82.


## الحقيقة الموضوعيّة والحقيقة النسبيّة في الخطاب الفلسفيّ المعاصر

الزواوي بغورة


1- Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault, sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Agone, 2016.

2- Jacques Bouveresse, *Les foudres de Nietzsche et l'aveuglement des disciples*, Hors d'atteinte, 2021.

3- Michel Foucault, 'Entretien', in *Dits et écrits*, vol. 3, Gallimard, 1994, p.142.

4- Michel Foucault, 'L'asile illimité', in *Le Nouvel observateur*, No. 646, 1977, p. 67.

5- Michel Foucault, *The Usage of Pleasure*, trans. R. Hurley, Vintage, 1990, p. 8.

6- Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, op.cit., p. 5.

7- Ibid., p. 60.

8 Ibid., p. 35.




## الفلسفة والشّكّ

هيثم توفيق العطواني


1- **المعجم الفلسفي المختصر**، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدّم، موسكو، 1986، ص246.

2- عبد الرّحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص17.

3- معن زيادة وآخرون، **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، المجلّد الأول: الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربيّ، ط1، بيروت، 1986، ص523.

4- أرفلد كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط3، القاهرة، 1955، ص281.

5- جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، د.ت، ص705.

6- ناتاليا يفريمونا، **معجم العلوم الاجتماعيّة**، روسي- إنكليزي- عربي، ، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدّم، موسكو، 1992، ص399.

7- جميل صليبا، مرجع سابق، ص705.

8- زكريا إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، د.ت، ص27-28.

9- عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص138.


## امْتدادات الفلسفة العربيّة في عصر النهضة

جيرار جهامي


1- زينب الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، بيروت، دار التنوير، ط2، 1985، الباب الأول.

2- راجع هذه الاتجاهات ومصطلحات أعلامها في: **موسوعة مصطلحات الفكر العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر** في الجزء الأول (1700-1890) سميح دغيم؛ الجزء الثاني (1890-1940) رفيق العجم، الجزء الثالث (1940-2000) جيرار جهامي. بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2002.

3- **موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، م.س.** ص1244.

4- **موسوعة مصطلحات الفكر النقديّ العربيّ والإسلاميّ المعاصر**، (جزآن) جيرار جهامي، سميح دغيم، رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الجزء الثاني، ص2260.

5- **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2002، ص616-617. يقول الفارابي في كتاب الحروف: "الملّة إذا جُعلت إنسانيّة فهي متأخّرة بالزمان عن الفلسفة... الملّة على الجهتين إنمّا تحدث بعد الفلسفة..." الموسوعة ص131 و154.

6- محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص35.

7- راجع معالم هذه الفلسفة في مقدّمة **موسوعة مصطلحات الفكر النقديّ العربيّ والإسلاميّ المعاصر، م.س**. الجزء الأول.

## عقلانيّة ابن رُشْدٍ - الأثَرُ العالميُّ للخِطابِ الفلسفيِّ العربي

سليمـــان الضاهر


-1 محمد عاطف العراقي، ابن رشد "**فيلسوفًا عربيًّا بروح غربية** "، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص3.

-2 محيي الدين المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، مكتبة محمود توفيق، ط1، 1914، ص173.

-3 زينب محمود الخضيريّ، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، 1983. ص16-ص17.

-4 للاستزادة حول **مؤلفات ابن رشد** يُرجَع إلى كتاب الأب جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن رشد، مؤسسة هنداوي، طبعة جديدة، 2020، ص93 – ص258، وانظر أيضًا: عاطف العراقيّ، **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، دار المعارف: القاهرة، 1968. ص328-ص332.

-5 انظر: ابن رشد، **فصل المقل في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1997. ص50.

-6 ابن رشد، **فصل المقال**، ص85.

-7 ابن رشد، **فصل المقال**، ص62 وص97.

-8 ابن رشد، **فصل المقال**، ص125.

-9 انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت "انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار"**، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت،1998.ص 506 -ص508 . وراجع أيضًا: ابن رشد، **رسالة السّماع الطبيعيّ**، تعليق: رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني: بيروت، 1994. ص38.

-10 انظر: ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق أحمد الأهواني، القاهرة، 1950. ص4 – ص6.

-11 حسن مجيد العبيدي، **فلسفة الجسم عند ابن رشد**،، دار الأمان: بيروت، 2018، ص202 – ص208.

-12 ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعيّ**، ص41.

-13 ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، المكتبة المحمودية التجارية: القاهرة، 1935. ص65 – ص66.

-14 ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص66 – ص67.

-15 للاستزادة انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص100، وراجع أيضًا: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية في الشرق والغرب، ج2، ص445 – ص446.

-16 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص٣٤٩.

-17 سورة سبأ، الآية 3.

-18 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص١٣٤.

-19 حين ضُرِبت فلسفة ابن رشد وظُنّ أنّها انتهت بوفاته بُعِثت حيّةً مع ابن ميمون في **كتابه دلالة الحائرين** الذي اعتمد فيه على فلسفة ابن رشد فبحث في مسألة التوفيق، ووحدة الحقيقة، وعلاقة الدين بالفلسفة؛ انظر: زينب الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، ص185 – ص207.

-20 انظر: محمد فتحي عبد الله، **مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور**، دار الوفاء للطباعة والنشر: الإسكندرية، 2003، ص213؛ وراجع أيضًا: كمال اليازجي، **معالم الفكر العربي في العصر الوسيط**، دار العلم للملايين: بيروت، 1996. ص350.




## عقلانيّة ابن رُشْدٍ - الأثَرُ العالميُّ للخِطابِ الفلسفيِّ العربي

سليمـــان الضاهر


-21 زينب الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، ص44.

-22 انظر: إدوار دبروي، **تاريخ حضارات العالم "القرون الوسطى"**، ترجمة: يوسف أسعد داغر، وفريد داغر، عويدات للنشر والطباعة: بيروت، 2003، مج4، ص326.

* الرشدية اللاتينية averroisme: مذهبٌ ابن رشد الذي يقوم على التوفيق بين الحكمة والشريعة، فيقرّر أنّ الحقيقة النقليّة لا تُعارض الحقيقةَ العقليّة، وإنِ اختلفت طريق الوصول إليهما. وهي مذهب يقول بخلق العالَم وإنْ كان قديمًا في الزمان، وبأنّ علمَ الله مصدرُ وجوده وحِفْظِه؛ وللرشدية أثرٌ واضح في الفكر المسيحيّ واليهوديّ، وقد امتدّ طويلًا فلُوحِظَ لدى القدّيس توما الإكويني في العصر الوسيط ولدى اسينوزا في العصر الحديث؛ انظر: إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفيّ**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية: القاهرة، 1983، ص91.

-23 يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة، طبعة جديدة، 2012، ص107.

-24 انظر: ماجد فخري، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، دار المشرق: بيروت، 2009، ص18؛ وراجع أيضًا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر لوسيط. ص103 – ص107.

-25 انظر: زينب الخضيري، **أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى**، ص82 – ص83.

-26 انظر: جورج زيناتي: **رحلات داخل الفلسفة الغربيّة**، دار المنتخب العربي: بيروت، ط2، د.ت، ص27-28.


## الأفلاطونيّة المحدثة تصوّراتها وأبرزُ فلاسفتها

كارول الخوري

1- Cf. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, Puf, 1986, p. 680.

2- Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, Paris, Puf, Quadrige, 1987, p. 401.

## منطقُ الحقيقة العابرُ الثقافات

جاك بولَن

1- Humboldt von W., *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence over the Mental Development of the Human Species,* Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1999.

2- Gehlen A., Man: *His Nature and Place in the World,* New York, Columbia University Press, 1988. But this anthropobiology remained pragmatic (See Poulain J., De l'homme. Eléments d'anthropobiologie

لكنّ الأنتروبولوجيا البيولوجيّة هذ ظلّت براغماتيّة. انظر:

3- philosophique du langage, Paris, Cerf, 2001).

4- Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

5- Searle J. R., *Speech Act: An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

نُرحّب بمشاركات الفلاسفة العرب للنشر في مجلّة بيت الفلسفة.

ملاحظة: تخضع المقالات للتقويم، ولا تُعاد إلى أصحابها في حال عدم النشر.

**Magazine@philosophyhouse.ae**

بيت الفلسفة
Philosophy house