العدد (10) ابريل 2024

بيت الفلسفة

قراءات في الفلســـفة العربية الوسيطة

كيف وعى العـــرب الفلسفة اليونانية؟

عودة الفكر المعاصر إلى التراث الفلسفيّ الإسلاميّ

القراءات الإيدلوجية للفلسفة العربية الوسيطة

الحدوس الفلسفية عند لوقيانوس

القولُ العربيُّ بالفَلْسفَةِ

اقرأ في هذا العدد

03 إفتتاحية

04 عودة الفكر المعاصر إلى التراث الفلسفيّ الإسلاميّ

- أحمد برقاوي

10 الترجمة من الفهم إلى التأويل

- باسل الزين

14 كيف وعى العرب الفلسفة اليونانية؟

- محمد مصباحي

18 القراءات الإيديولوجية للفلسفة العربية الوسيطة

- أنور مغيث

23 الاتّجاهات الأساسيّة في الفلسفة الإغريقيّة

- كارول خوري

28 انبعاث فينيق الفلسفة العربية

- على إسبر

32 مدرسة فرانكفورت «حكاية أجيال»

- معز حسن

37 إعادة الاعتبار للإجابة الفلسفية

- حسام درويش

41 اللغة الفنيّة في لفتة الانتباه الفلسفي

- مارلين يونس

44 حيل اليوميّ: مقالة في الفلسفة الثانية

- محمد أبو هاشم محجوب

53 الحُدُوس الفلسفيّة عند لوقيانوس السُّمِيْسَاطيّ

- ناريمان عامر

53 الذكاء الاصطناعي: المشكلة المرجعية والحلول الماورائية

- كلود فيشنو سباك

57 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

مدير التّحرير

باسل بديع الزين

الإخراج الفنيّ

سامي محجوب

للتواصـــل 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

الافتتـــاحيّة

هـا نحـن في العـدد العـاشر مـن مجلّـة بيـت الفلسـفة نُغِـذُّ الـسَّيْرَ إلى تأصيـل الفلسـفة في عالمنـا العـربيّ. ومـا التأصيـل هنـا إلا تـعينٌ الفلسـفة في خطـابٍ يتنـاول مشـكلات عالمنـا المعيـش وعيًـا وممارسـةً، إذ مـا زال الوعـي الفلسـفيّ العـربيّ يجعـل تـراثَ الأسلافِ الفلسـفيَّ موضوعًـا للنَّظـر والسّرد بـل والتسـاؤل.

وليـس في الأمـر مـا يُدهـش، ذلـك أنّـه مـا مـن أمّـة إلا وتجعـل مـن إرثهـا العـقليّ موضوعًـا للنظـر؛ غير أنّ النّظـر الفلسـفيّ الراهـن في مـاضٍ فلسـفيّ ليـس ترديـدًا ولا تمجيـدًا ولا افتخـارًا، إنمـا هـو حـوارٌ مـع الأسلاف، حـوارٌ ليـس انتقائيًّـا ولا تلفيقيًّـا ولا تبعيّـة، ولهـذا جـاء محـور العـدد العـاشر تحـت عنـوان « قـراءات في الفلسـفة العربيّـة الوسـيطة». ولسـنا نحتـاج إلى فـضّ مفهـوم القـراءة هنـا إذ صـار مـن المتَّفـق عليـه أنّ القـراءة نـوع مـن التأليـف الجديـد.

ومـن الحكمـة الفلسـفيّة أن نطـرح السـؤال الأهـم: مـا الـذي جعـل الفكـر الفلسـفيّ العـربيّ المعـاصر يعـود إلى التراث الفلسـفيّ العـربيّ؟ ومـا الصّـورة التـي عـاد بهـا إلى هـذا التراث؟ هـل هنـاك اسـتنطاقٌ يليـق بالتفلسـف؟ أم إنّ الأمـر يتعلّـق بمحاولـة إيديولوجيّـة تسـعى إلى تطويـع التراث الفلسـفيّ تطويعًـا تعسـفيًّا لما هـو إيديولوجـيّ، بـل وإلى مـا يُظَـنُّ أنّـه إغنـاء لوعـيٍ فلسـفيٍّ سـائد؟

ولعمـري أنّ نقـد «خطـاب التراث» الـذي سـاد في السـبعينيّات والثمانينيّـات مـن القـرن الماضي عتبـةٌ ضروريّـة للانـطلاق إلى قـراءات جديـدة لـلتراث، قـراءات تظـلّ في حقـل التفلسـف؛ وعندهـا فقـط يمكـن اجتراح أسـئلة جديـدة، بـل وأجوبـة جديـدة عـن أسـئلة قديمـة. فالفيلسـوف الأصيـل في التاريـخ يظـلّ منبعًـا ثـرًّا للتأويـل وللتـذكير بمـا هـو قـمين بالنّظـر. وسـيطّلع القـارئ في هـذا العـدد على زوايـا رؤيـا متعـدِّدة لعـدد مـن الفلاسـفة العـرب ذات ارتبـاط شـديد بالهاجـس الـذي سـبق ذكـره.

رئيس التحرير

عودة الفكر المعاصر إلى التراث الفلسفيّ الإسلاميّ

احمد برقاوي

كان من الطبيعيّ أن ترتبط عودة الفلسفة إلى العرب المعاصرين بالعودة إلى إرثهم الفلسفيّ الإسلاميّ. وآية ذلك أن الإرث الفلسفيّ الإسلاميّ يقدم للفيلسوف المعاصر إحساسًا بالاستمرار، أوّلًا، وشعورًا بالاعتداد ثانيًا، وقرابة بينه وبين الفيلسوف الإسلامي ثالثًا.

ولو تركنا جانبًا عودة فرح أنطون إلى ابن رشد عن طريق رينان [1]، واتجهنا إلى الدراسات الأكاديميّة حول الفلسفة الإسلاميّة، لَوَجَدنا أنّ الفلسفة في الجامعة المصريّة قد أفردت مقرّرًا خاصًّا بها، وهناك حتى الآن تقليد في كلّ أقسام الفلسفة في الوطن العربيّ تدريس الفلسفة الإسلاميّة بفروعها الثلاثة: علم الكلام، الفلسفة، التصوّف. ففضلاً عن الوظيفة المدرسيّة - التعرّف على الفلسفة الإسلامية، فإنّ الدراسات في الفلسفة الإسلاميّة تناولت مسألتين أوّليّتين: الدّفاع عن خصوصيّة الفلسفة الإسلاميّة ضد بعض المستشرقين الذين لم يجدوها إلا فلسفة يونانيّة في لغة عربيّة، وعرض الملامح الأساسيّة لهذه الفلسفة؛ كلّ وفق زاوية رؤيته الفلسفيّة.

فأغلب الكتب المشهورة التي أرّخت للفلسفة الإسلاميّة بدأت بدحض رأي بعض المستشرقين الذي يعتبر الفلسفة العربيّة الإسلاميّة فلسفة يونانيّة ليس إلّا. وذلك الرأي لا يقف عند حدّ نزع الأصالة عن الفلسفة العربيّة الإسلاميّة فحسب، وإنما ينفي أهليّة العربيّ في التفلسف، ويعتبر الإسلام كابحًا له. ولقد اشتهر اسم رينان بوصفه صاحب هذا الرأي، فلقد جاء في كتابه **التاريخ العامّ للغات السّامية ونسقها المقارن** أنّ السّاميين لا يمكن تعريفهم إلّا بالسّلب: فليست لهم – والعرب أصفى عناصرهم- علوم وفلسفات وشعور باللونيّات، وخيال خلّاق، وفنون تشكيليّة، وآداب ملاحم، وأساطير تبنى على التصوّر، وشعرهم رتيب وذاتيّ، وفكرهم ينقصه التطلّع، والمتناقضات لا تفعل فيه. ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلوًّا من كلّ تفكير مكتفيًا بأن يقول لك: إنّ الله على كلّ شيء قدير، كما أنّه في حالات الشّكّ بين المذاهب المتناقضة، يفرّ من حيرته بقوله والله أعلم. ومن غير الوارد أن تحتجّ للعرب بما لديهم من فلسفة، إنما هي تلفيقات منتزعة من الإغريق كُتِبَت بالعربيّة، وليس لها أصل في شبه جزيرة العرب، لأنّ العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب [2].

وهكذا صار دفاع الفلاسفة العرب المعاصرين عن الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وأصالتها دفاعًا عن العرب بالذات ودحضًا للتمايز بين الأعراق. في هذا السّياق، انبرى إبراهيم مدكور في كتابه الشهير **الفلسفة الإسلاميّة- منهج وتطبيق** لتبيان بطلان الدعوة العنصريّة هذه التي تستخلص صفات أيّ شعب، ومميّزاته الفكرية من بيئته الجغرافيّة، أو من الجنس الذي ينتمي إليه [3].

كما رأى أنّ الفلسفة الإسلاميّة ليست وليدة الفكر العربيّ وحده، فقد أسهمت في تكوينها شعوب أخرى مختلفة من فرس، وهنود، وأتراك، وسوريّين، ومصريّين، وبربر، وأندلسيّين. ولهذا يُنكر أن تكون هذه الفلسفة عربيّة بالمعنى العنصريّ، لأنّ الإسلام ضمّ تحت رايته شعوبًا شتى وأجناسًا متعدّدة، أسهمت جميعها في حركته الفكريّة، فضلاً عن أنّ إسلاميّتها لا تعني أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم "فهذا ما يناقض التاريخ أيضًا، لأنّ المسلمين تتلمذوا- أوّل ما تتلمذوا - لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمرّوا في نشاطهم العلميّ والفلسفيّ متآخين متعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين"[4]. انطلاقًا من هذا يرى مدكور أنها فلسفة إسلاميّة، امتازت بموضوعاتها وبحوثها، وبمسائلها ومعضلاتها، وبما قدّمت لهذه وتلك من حلول.

ففي الجزء الأول من كتابه المذكور يُعَدِّد خصائص الفلسفة العربيّة التي عالجت مشكلة الإله والعالم والإنسان بما يلي: أوّلًا: إنها فلسفة روحيّة تقوم على أساس من الدين، وتُعَوِّل على الروح تعويلًا كبيرًا، وإنها دينيّة في موضوعاتها؛ وهي ثانيًا فلسفة عقليّة، تعتدّ بالعقل اعتدادًا كبيرًا، وتُعوّل عليه التعويل كلّه في تفسير مشكلة الألوهيّة والكون والإنسان؛ وهي ثالثًا فلسفة توقيفيّة، تُوَفِّق بين الفلاسفة بعضهم وبعض. وبخاصّة بين أفلاطون وأرسطو، ناهيك بالتوفيق بين النقل والعقل؛ وهي رابعًا فلسفة وثيقة الصلة بالعلم[5].

ليس ثمّة حاجة إلى أن نعرض لكلّ الآراء التي دافعت عن أصالة الفلسفة العربيّة الإسلاميّة فجميعها تكاد تكون متشابهة. إذ ما من أحدٍ أنكرَ أثر الفلسفة اليونانيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، لكنّ أحدًا لم يوافق على أنها صورة طبق الأصل عن اليونانيّة. ولقد قُدِّمت كتب تاريخ الفلسفة الإسلاميّة بحسب تدرجها التاريخيّ، علم الكلام: المعتزلة والأشاعرة، والفلاسفة: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن باجه، ابن طفيل، وابن رشد. وإن ناقش كتاب ما الفلسفة الإسلاميّة فإنه يبدأ بعرض المشكلات محتفظًا بهذا التدرج. غير أنّ ميل الكاتب الفلسفي لا بدّ من أن يظهر بهذه الصورة أو تلك، وهو يؤرّخ للفلسفة الإسلامية.

فليس من الصعوبة أن تكشف عن نزعة أحمد أمين العقليّة وهو يعرض لعلم الكلام، من دون أن يصرّح بذلك مباشرة. وقس على ذلك محمود قاسم الذي يمتدح المعتزلة وابن رشد.

أمّا علي سامي النشّار فَيُعلن: "إنني كمفكّر أَشْعَرِيٍّ يرى أنّ عمله الأساسيّ في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأَشْعَريّ مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم، أُنْكِرُ كلّ الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسة. وهي أنّ المذهب المعتزليّ من ناحية والمذهب الرشديّ من ناحية ثانية، أقرب عقلاً لروح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنّني أرى أنّ الأشعريّة هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلاميّ الناطق باسم القرآن والسنّة، والمعبرِّ عنها في أصالة وقوّة ... ونحن في أشدّ الغنى عن تحجّر المعتزلة العقليّ كما أنّنا على بُعْدٍ كامل من تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو"[7]. فيما صارت مشهورةً نزعةُ الجابري العقليّة النّقديّة، وميله الواضح إلى الفلسفة الأندلسيّة وبخاصّة فلسفة ابن رشد قمة الفلسفة البرهانيّة.

وإذا كُنّا في مرحلة عودة الفلسفة الأولى أمام عمليّةٍ استهدفت التّأريخ لهذه الفلسفة، مهما يَكُنْ موقف مؤرّخ الفلسفة الإسلاميّة أمثال مصطفى عبد الرزاق، والنشّار، والطويل، وأبي ريدة، إلخ. .، فإنّنا في مرحلة السّتينيّات والسّبعينيّات نجد أنّ العودة إلى الفلسفة الإسلاميّة قد أخذت منحًى آخر، منحى توظيف التراث الفلسفيّ الإسلاميّ توظيفًا مباشرًا للدّفاع عن آراء معاصرة، والعبور من خلاله إلى تجديد الفكر العربيّ، أو إلى تغيير الواقع ذاته، أو إلى إحداث ثورة في الفكر والواقع.

حسبنا أن نستمع إلى الدعاوى الّتي أوردها العائدون إلى "التراث" الفلسفيّ العربيّ لنعرف المهمّة التي أُلقيت على هذا التراث لإنجازها. فها هو محمد عمارة –حين كان عقلانيًّا- يُصْدِر كتابه **التراث في ضوء العقل**، قائلاً: "إن الوعي بالتراث وإحياءه، لا يعني تقليده ولا أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا ونصبّهما في قوالب الأمس... ولكنه يعني أن نبصر جذور غدنا، الّذي نريده مشرقًا، في الصفحات المشرقة للتراث. وأن نجعل العدل الاجتماعيّ الذي نكافح من أجله الامتدادَ المتطوّر لحلم أسلافنا بسيادة العدل في حياة الإنسان، وأن نجعل قسمات العقلانيّة والقوميّة في تراثنا زادًا طيّبًا وروحًا ثوريّة تفعل فعلها في يومنا وغدنا، وبذلك يصبح تراثنا روحًا سارية في ضمير الأمّة وعقلها تَصِلُ مراحل تاريخها وتدفع مسيرة تطوّرها خطوات وخطوات إلى الأمام، وبذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعّالة، وليس "ركامًا" أو "أكفان موتى" كما يحسبه ويريده الكثيرون" [7].

ويرى الدكتور حسن حنفي: "أنّ التراث هو نقطة البداية كمسؤوليّة ثقافيّة وقوميّة، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدّي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتجديد، هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوّقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره" [8].

وبهذا المعنى أيضًا يقول الجابري: "اللغة والشّريعة والعقيدة السياسية... تلك هي العناصر التي تتكوّن منها المرجعيّة التراثيّة التي قلنا إنّه لا سبيل إلى تجديد العقل وتحديثه إلا بالتحرّر من سلطانها. وإذا كنّا ندعوها هنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبيّ وابن خلدون، فليس من أجل استنساخ أفكارهم استنساخًا، ولا من أجل تبنّي آرائهم تقليدًا وتبعيّة؛ كلّا، إنّ ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانيّة- التقدّميّة كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تجديدها أو الاغتراب فيها أو رفضها بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلّبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه" [9].

ويرى حسني مروة أنّ هناك ترابطًا بين المحتوى الثوريّ لحركة التحرُّر الوطنيّ العربيّة في مرحلتها الحاضرة، والموقف الثوريّ من التراث الفكريّ العربيّ- الإسلاميّ: إنّ ثوريّة الموقف من قضايا الحاضر تستلزم الانطلاق من هذا الموقف لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثوريّة. أي لبناء هذه المعرفة على أساس من أيديولوجيّة القوى الثوريّة نفسها في الحاضر" [10].

أمّا طيّب تيزيني فيُنهي رحلته الطويلة في كتاب **من التراث إلى الثورة** بالقول: "إن ممارستنا الاختيار التاريخيّ التراثيّ تجاه تاريخنا وتراثنا العربيّين على نحوٍ جدليّ تراثيّ وبغية تحويل الحصيلة الإيجابيّة إلى واحد من أبعاد الفعل الثوريّ المبدع في مرحلتنا القويّة النّاهضة من شأنها أن تسهم في تكوين وتعميق الشخصيّة القوميّة الأمميّة للقوى الثوريّة العربيّة. ودونما خوف من عقد التقازم أمام الآخرين والتعملق أمام الأهلين" [11].

يمكننا الاستمرار في عرض المبرّرات التي قدّمها المشتغلون بإعادة قراءة التراث، ولكن بما أنّ هدفنا هو الوقوف على أهمّ هذه المبرّرات لنكشف عنها، نكتفي بما عرضنا، معتبرين أنّ هذه المبرّرات هي النماذج الكبرى التي تُقَدّم عادة.

وتدقيقًا في ما سبق نجد أنّ الهدف المرجوّ من عودة كهذه ينحصر في النقاط التالية:

1- إيجاد الترابط بين الحاضر والمستقبل والماضي. وهذا يعني أنّ انقطاعًا قد حصل بين ماضي الفلسفة وحاضرها العربيّ، وإيجاد اللُّحمة مرَّة أخرى بين الحاضر والماضي من شأنه أن يفتح آفاقًا أفضل. ومن شأنه أيضًا أن يُعَيّن مفهوم الهويّة القوميّة بوصفها خطأً صاعدًا ينزع عنها التفتّت الحاصل الآن.

2- يُجمع التراثيّون على نقطة أساسيّة مفادها أنّ العودة إلى التراث لا معنى لها إلّا في حالِ الكشف عمّا فيه من عناصر قابلة للحياة وليس في حالِ تقديمه كما هو. فعمارة يريد من التراث قسمات "العقلانية والقوميّة، وحنفي "يسعى إلى المعاصرة استنادًا إلى الأصالة"، والجابري "يبحث عن النزعة العقلانيّة النقديّة" في التراث، وتيزيني يستقي من التراث المساهمة في تكوين الشخصيّة القوميّة والأمميّة. ومروّة يريد أن يجد في التراث "ثوريّة" تشتقّها "قوى الثّورة العربيّة المعاصرة". وأساسها تلك النزعات الماديّة الكامنة فيه.

إذًا المرجعيّة في دراسات التراث الكشف عن العقلانيّة والقوميّة أو الثوريّة والماديّة.

3- وكان الجميع قد انطلق من أنّ تأسيس هذه المفاهيم غير ممكن إلّا بالكشف عنها داخل الإنجاز الفكريّ-الفلسفيّ للتراث العربيّ. ومن ثمّ، فالمعرفة المعاصرة تُلْبِس التراث لبوسًا جديدًا ليبدو معاصرًا. وهذا يعني أنّ تأكيدهم رفض الانتقائيّة تأكيد زائف إذ ما داموا يريدون من التراث أشياء ولا يريدون أشياء أخرى، فهذا يعني أنّهم يريدون أن ينتقوا من التراث ما يُعَزِّز أفكارهم المسبَّقة، أو الأساس الفلسفيّ-الإيديولوجيّ الذي ينطلقون منه. وهذا ما يُفَسِّر لماذا يختلفون في ما بينهم حول التراث، وحول ما هو الأبرز في هذا التراث.

ولو نظرنا إلى تنوّع الآراء حول ابن رشد، لرأينا أنّ كلًّا منهم يريد من ابن رشد ما يريده الآن أصلاً. فعمارة ينظر إلى شروح ابن رشد على أرسطو على أنّها بداية امتلاك اللّغة العربيّة وفكرها الفلسفيّ لآراء أرسطو نقيّة وغير مشوبة بما اختلط بها من آراء أفلاطون ومن نظريّات الأفلاطونية المحدثة. والحقّ أنّ ابن رشد قدّم أكثر المحاولات جديّة وتوفيقًا في عقد صلات الزمالة والمؤاخاة بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة، انطلاقًا من الفهم العقلانيّ المستنير للدين، وبواسطة البرهان العقليّ ومن فوق أرض الفلسفة [12].

ويكتب الجابريّ "إقصاء العرفان" والفصل بين "البيان" و"البرهان"، وذلك هو الخطّ نفسه الذي ينتظم الخطاب الرشديّ الذي يستعيد مشروع ابن حزم عبر ابن تومرت وابن باجة على مستوى أغنى وأعمق [13]. كما يرى فيه إعادة بناء العلاقة بين البيان والبرهان بوعي أعمق وعقلانيّة واقعيّة أكثر نضجًا من تلك التي عند ابن حزم وابن تومرت وابن باجة [14]. بينما استطاع ابن رشد "عبر طرحه لمسألتي العلاقة بين المادّة والصّورة، ووحدة العالم الكونيّة الماديّة، أن يساهم بعمق في تطوير الفلسفة الماديّة الهرطقيّة والجدليّة إلى الأمام، وخصوصًا في تأكيده على العالم في وحدته الماديّة من طرف، ثم إبعاده لمفهوم "الإله" المُفارِق العلويّ من مذهبه الفلسفي حيث جعله جزءًا من الطبيعة من حيث هو عقلها أو قانونيّة وجودها" [15]، وهذا ما يراه تيزيني في ابن رشد.

ولو افترضنا أن ابن رشد يسمح باستنتاج كلّ ما سبق، فإنّ إبراز هذا الجانب أو ذاك في فلسفة ابن رشد عمليّة محكومة بما يراد من ابن رشد وما لا يراد منه. إنها عمليّة مشروعة جدًّا، وليست اتهامًا؛ إذ لا يمكن أن يكون الموقف من التراث الفلسفيّ إلّا انتقائيًّا.

وبعد، كيف نفهم بروز ظاهرة العودة إلى التراث بعامّة والتراث الفلسفيّ بخاصّة؟ ولو تركنا جانبًا الأسباب التي قدّمها التراثيّون، لواجهتنا الواقعة الآتية: إنّ معظم الكتب الأساسية التي ظهرت حول التراث قد صدرت في فترة السبعينيّات والثمانينيّات.

مشروع رؤية جديدة للفكر العربيّ في العصر الوسيط، العام 1971، **من التراث إلى الثّورة**، العام 1978 طيب تيزيني؛ **التراث والثورة** غالي شكري، 1973، **نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ**، 1980، **تكوين العقل العربيّ**، 1984، **بنية العقل العربيّ**، 1986، محمد عابد الجابريّ؛ **التراث والتجديد**، 1981، حسن حنفي؛ **نظرة جديدة إلى التراث**، 1979، **التراث في ضوء العقل**، 1980، محمد عمارة؛ **النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة** جزء 1،2، 1979، حسين مروّة.

صاحبت صدور هذه الكتب دراسات ونقاشات، أي لم تخلق هذه الكتب شهرة لأصحابها فحسب، بل خلقت كذلك مناخًا فكريًّا بدا أنّه يتميّز بالحيويّة. لكن ما الذي كان عليه الواقع حتى يفرض على المفكِّر العربيّ التفكير في إدخال التراث كعنصر مهمّ من عناصر التنوير وصنع المستقبل؟

يبدو لي أنّ السبعينيّات هي مرحلة ظهور الأزمة في سيرورة الحركة القوميّة العربيّة والماركسيّة العربيّة، أو ما اصطُلِح على تسميته بحركة التحرّر العربيّة، ومن ثمّ تصاعدها في الثمانينيّات من هذا القرن [16].

الترجمة من الفهم إلى التّأويل

باسل الزّين

عندما نتحدّث عن التّرجمة بعامّة، وعن التّرجمة الفلسفيّة بخاصّة، تحضرُنا من واقع خبرتنا التّرجمانيّة ومن واقعِ قراءاتِنا الكتبَ المترجمةَ ثلاثَ مراحلَ مُتزامنةً: الفهم والتّفسير والتّأويل.

أوّلاً: في الفهم

تتجلّى إشكاليّةُ الفهمِ في مستويينِ اثنين: المستوى الأوّل: الفهم الخاطئ، والمستوى الثّاني: الفهم المتعدِّد.

في ما يتعلّق بالفهم الخاطئ، غنيٌّ عن البيان أنّ الإلمام الفطِن بقواعد اللّغة الّتي نشأ فيها النّصّ شرطٌ ضروريّ تنعقِدُ عليه التّرجمة السّليمة. مع ذلك، لا يكفي الإلمامُ الفطِنُ هذا بقواعد اللّغة لكي تنفتحَ أبوابُ الفهمِ، ذلك بأنّ الالتباسَ في فهمِ المعنى قد ينشأ من صعوبةِ النّصِ المترجم نفسه أو من جُملةِ المفاهيم الملتبسة الّتي ينطوي عليها هذا النّصّ، وذلكم ما يُحيلنا إلى مستوى التّفسير الّذي سنتطرّق إليه بعد قليل.

أمّا المقصود بالفهم المتعدِّد فهو تعدُّد ترجمات الكتاب نفسه من جهة، ونقل المفهوم عينه بأكثر من عديلٍ عربيٍّ له من جهة أخرى. يكفي أن نُشير في هذا السّياق إلى أنّ كتاب هايدغر **الكينونة والزّمان** قد نُقِلَ إلى الفرنسيّة في ثلاث ترجمات مختلفة، وأنّ كتاب ديكارت **مقالة في الطّريقة** قد نُقِل إلى العربيّة في ثلاث ترجمات مختلفة أيضًا، وقل كذلك عن كلّ كتابٍ فلسفيّ أو أدبيّ طارت شهرتُه.

يـدلُّ تعـدُّدُ التّرجمات هـذه على اخـتلافٍ في الفهـم، وتبايـن في قـراءة النّـصّ، وإن عمـدَ بعـض المترجـمين في أحـايين كـثيرةٍ إلى رصـد أخطـاء الفهـم في نصوص مـن سـبقهم إلى نقـل الكتـاب نفسـه. لكـنّ تعـدّد الترجمات لا يُفيـد على الـدّوام سـوءَ الفهـم بقـدر مـا يُفيـد النّزعـة التّأويليّـة الّتـي سـنأتي على ذكرهـا في القسـم الأخير مـن المداخلـة.

لكـنْ، لا ريـبَ في أنّ الاسـتدخال المفاهيمـيّ يوجـب على المترجـم أن يُسـوِّغ اختيـاره، وأن يُبرِّر اسـتخدام المصطلـح على هـذا النّحـو وليـس ذاك. على سـبيل المثـال كتـاب كانـط الشّـهير **نقـد العقـل المحـض** الّـذي تُرجِـم مـن قبـل مـوسى وهبـه بنقـد **العقـل الخالـص**: حقيقـة الأمـر أنّ تعريـبَ مصطلـحِ Pure تـارّة بخالـص، وتـارّة أخـرى بمحـض تعريـبٌ لـه مُسـوّغاته الّتـي تُراعـي اللّسـانَ العـربيّ والـدّلالات الّتـي ينطـوي عليهـا.

يقـول مـوسى وهبـه في تصديـره ترجمـة **مباحـث منطقيّـة**: "تلـك هـي إذًا المباحـث المنطقيّـة، وليـس مجـرّد الأبحـاث بـل مـا يتضمّـن هـذه الأبحـاث ومـا يذهـب تحتهـا و"يسـتنطقها" على غـرار مـا يفعـل المحقّـق." تُحيلنـا الاستشـهادات السّـابقة إلى جوهـر الفهـم المـزدوج: فهـم اللّغـة المنقـول عنهـا في سـياقاتها وتبايناتهـا وفروقاتهـا وتمييزاتهـا الدّقيقـة، وفهـم اللّغـة المنقـول إليهـا في قواعدهـا ونحوهـا ودلالاتهـا واشـتقاقاتها وصرفهـا. وذلكـم مـا يؤكّـد مجـدّدًا أنّ الفعـل الترجمانيّ يتجـاوز مسـألة فهـم النـصّ في مظاناتـه اللّغويّـة الأصليّـة على تطلّبـه، ليشـمل مراعـاة اللّغـة المنقـول إليهـا، وكيفيّـة الاسـتدخال المفاهيمـيّ الّتـي تتـبيّن خصوصيّـة هـذه اللّغـة وقـدرة مفرداتهـا على اسـتيعاب الوافـد الجديـد الغريـب عـن بنيانهـا، وجعلـه مـن ثـمّ اسـتدخالاً عربيًّـا بالـتّمام. لكـن مـا نعيبـه في هـذا السّـياق على الرّاحـل مـوسى وهبـه اسـتحداثه مصطلحـات مـن أمثـال دُغمائيّ وسِسـتام وترسـنداليّ (الّتـي عـدل عنهـا لاحقًـا)، وذلـك إيمانًـا منّـا بـأنّ اللّغـة العربيّـة قـادرة على تزويدنـا بمصطلحـات ذات بنيـة عربيّـة محضـة تـؤدّي المعنـى الهـجين عنهـا بلغتهـا وليـس بالتعريـب الحـرفيّ لنظيرهـا الأجنبـيّ. لـذا كان يمُكـن الاسـتعاضة عـن دغمائيّ بوثوقـيّ، وسسـتام بنسـق، وترسـنداليّ بمجـاوِز. وإن كان مـوسى وهبـه قـد نجـح في إيجـاد المعـادل اللّفظـيّ لترسـنداليّ فـكان بإمكانـه أن يجـد معـادلًا لسـائر المصطلحـات الأخـرى.

ثانيًا: في التّفسير

يقـرن شلايرماخـر الفهـم بالتّفسير، ويـرى أنّ التّفسير يحتـاج إلى قواعـد ثابتـة عامّـة. ومـن أهـمّ شروط التّفسير عنـده: "الإلمام الفطِـن بقواعـد اللّغـة الّتـي نشـأ فيهـا النـصّ ... ومعرفـة الكاتـب في خصوصيّـة سيرتـه الحياتيّـة، والإحاطـة بموضـوع التّفسير إحاطـة وافيـة مُنصِفـة ... وفي مـا اسـتثاره حولـه مـن تـأويلات أوضحـت مـن غوامضـه وأبانـت فيـه عـن طاقـات المعنـى الّتـي يكتنزهـا".

وهنـا نتسـاءل، هـل ينبغـي للمترجـم أن يُلِـمَّ بـكلّ تلـك الشّروط؟

لا نُغـالي إذا قلنـا إنّ المترجـمَ مُـفَسِّرٌ قبـل أن يكـون مُترجمًـا، بـل إنّ ترجمتـه لا تسـتقيم إلّا إذا ألمَّ إلمامًـا فطنًـا باللّغـة المنقـول عنهـا، وعـرف الكاتـب في خصوصيّـة سيرتـه الحياتيّـة، ووقـف على التّـأويلات الّتـي أوضحـت غوامـض النـصّ المترجـم وأبانـت فيـه الطّاقـات الّتـي يكتنزهـا. وعليـه، عندمـا نتحـدّث عـن فروقـات ترجمانيّـة، وتعـدّد تـرجمات كتـابٍ بعينـه، يُحيلنـا هـذا التعـدّد وتلـك الفروقـات إلى مسـألةٍ غايـة في الأهميّـة، عنيـتُ القـدرة على تفـسير النـصّ في مظاناتـه الأصليّـة وتعـدّد مسـتويات فهمـه.

والحال أنّ الفارق بين ترجمة وأخرى يكمن في تجنّب الترجمة الحرفيّة، ومراعاة سياق اللّغة الّتي نُقِل النصّ إليها، والأهمّ القدرة على الغوص على الفروقات الدّقيقة الّتي استحدثها الفيلسوف في نصّه، والأبعاد الّتي خطّها لمصطلحاته، ونقلها بأمانة تفسيريّة وجهد اشتقاقيّ ينمّ عن دراية واسعة واصطبار عظيم. إذا كان موسى وهبه نموذجًا يُحتذى في الترجمة الأمينة والحصيفة لجهة إعمال قواعد التّفسير الّتي خطّها شلايرماخر، وإذا كان من المترجمين القلائل الّذين وقفوا على الفروقات في المصطلحات وجهدوا في نحت مصطلحات عربيّة عديلة لها، شرحًا واشتقاقًا وتفسيرًا وإيضاحًا وأمانةً وعمقًا وتبصّرًا، فإنّ هذا الأمر لا يحول دون سؤالنا عن مدى مراعاته السّياق العربيّ لجهة الوضوح والانسيابيّة والمطواعيّة والأهمّ لجهة بناء النصّ المترجم بناء عربيًّا أصيلًا؟

حقيقة الأمر أنّ صعوبة النّصّ المترجم قد تجعل النصّ العربيّ في بعض الأحيان نصًّا غير مقروء، ويعود السّبب في ذلك إلى غموض النصّ الأصليّ، وصرامة بنيته، والتباس معانيه. بيد أنّنا نتساءل: ألا تُلقى على كاهل المترجم أيضًا مهمّة إضافيّة وأساسيّة تكمن في جعل النصّ العربيّ قابلًا الفهمَ، وسياقاته قابلة الإدراك، ومعانيه قريبة من التناول؟ ألا نقع في نصوص وهبه تحديدًا على تقعيرات كبيرة وغموض عظيم؟

الواقع أنّنا نميّز هنا بوضوح اللّغة المنقول عنها من اللّغة المنقول إليها. إذا كان الإلمام الفطن باللّغة المترجَم عنها شرطًا لا مناص منه في الترجمة، فإنّ التفقّه في اللّغة المنقول إليها شرط لا يقلّ شأنًا بل يتفوّق على شرط الإلمام باللّغة المنقول عنها. ينبغي للمترجم – في رأينا – أن يمتلك لغة الأديب وروح الفيلسوف وبلاغة اللّغويّ وبصيرة النّاقد. من هنا، مهما بلغ عتوّ النصّ الأصليّ، فمن شأن المترجم الّذي تتوفّر فيه الشّروط المذكورة أن يأتي بنصّ عربيّ محكَم البنيان، يؤدّي من خلاله المعاني الملتبسة والغامضة في نصّ الفيلسوف بلغة وضّاءة وهّاجة واضحة المعالم، ذلك بأنّ المترجم هنا يملكِ أفضليّة التّعبير بلغته، وأحقيّة تأدية المعنى الواضح إضافةً لا حذفًا، وصياغة لا تحويرًا، وتبسيطًا لا اختزالًا. وذلكم ما كان ينبغي لموسى وهبه، وما ينبغي لكلّ المترجمين الكبار أن يُقدموا عليه بجرأة، وأن يعنوا عناية وثيقة بصوغ عباراتهم صوغًا عربيًّا أصيلًا يراعي سبل الإيضاح والتبديل والشّرح والتفسير والإضافة والتصرّف المستحبّ.

ثالثًا: في التّأويل

يرى غادمر، في كتابه **الحقيقة والمنهج** أنّ "مهمّة المترجِم لا تختلف عن المهمّة التأويليّة العامّة التي يتطلّبها النّصّ [...] وأنّ حال المترجم تتماثل جوهريًّا مع حال المؤوِّل.[1]"

إذا تساءلنا مع غادامر عن مَأْتى هذا التّماثل، لأمكننا القول إنّه يكمن في تعريف التّأويل نفسه بوصف "صرف اللّفظ عن ظاهره إلى ما يُخالِف ذلك". وغنيّ عن البيان أنّ الترّجمة تتطلّب الغوص على المعاني المقصودة كما أسلفنا، ومن ثمّ ينبغي للمترجم أن يصرف اللّفظ عن ظاهره إلى ما يُخالف هذا الظّاهر. وعليه، لا نغالي إذا قلنا إنّ الترجمة تأويل، وإنّ تعدّد الترجمات يُفيد تعدّدًا في التّأويلات، لا سيّما عندما نتحدّث عن نصوص خالدة تُنقَل بدورها في قالب لغويّ خالد.

ويحضرنا هنا الألسنيّ الإيطاليّ إمبرتو إيكو الّذي افترض في كتابه: **أن نقول الشيّء نفسه تقريبًا** أنّ "التأويل ليس ترجمةً؛ لأنّ عالَمَ التأويل أوسعُ من عالم الترجمة. فهو يسبِقُ الترجمةَ بقراءة استقصائية تَنظُر في مختلف مستويات النّصّ، وبتحليل نصيّ يُسهم إسهامًا نقديًّا في فهم العمل المنويّ ترجمته. "

وعليه، يرى إيكو تكاملاً بين التأويل والترجمة، لكنّه يُعطي الأولويّة للتأويل ومن ثمّ للترجمة، إذ لا تصحّ الترجمة إلّا من بعد النّظر في مختلف مستويات النّصّ، وتحليله تحليلاً وافيًا.

مع ذلك، "تفترض الترجمةُ الحوارَ التأويليَّ؛ لأنها تأبى أن تتوقّف عند حدود التراكيب اللغويّة. فهي تتبع درب النصّ بانشغالها بمختلف عناصره التي تندرج في ثلاثة محاور: يتمثّل الأوّل في الكاتب الذي تتداخل في شخصيّته التأليفيّة مختلف الأبعاد اللّغويّة والأدبيّة والثقافيّة والاجتماعيّة ... ويتركّز الثاني على مضمون النّصوص ... ويدور المحور الثالث حول المنهج الذي يعتمده المترجمُ، وهو منهج ينبغي أن يندرج -وفق إيكو- تحت شعار التفاوض؛ لأنه بالتفاوض تتأتّى الحلول للمشكلات التي تعترض المترجمَ في مهمّته الشاقة ."

بهذا المعنى، يغدو التّفاوض تأويلاً في وجه من وجوهه، لا سيّما أنّ التفاوض اللّغويّ لدى إيكو يستلزم الوقوف على دلالات التراكيب بما تَتَضَمَّنُه من "حذفٍ وإضمارٍ وتقديمٍ وتأخيرٍ وكنايةٍ واستعارةٍ ومجازٍ". والحال أنّ وظيفة التحاور هاهنا وظيفة تأويليّة بامتياز، ذلك بأنّ التحاور مع النصّ يعني الوقوف على مظاناته التاريخيّة، وظروف تكوّنه اللّغويّة، ومكنوناته الثّقافيّة، والبيئات المجتمعيّة الّتي نشأ فيها، مع الحرص على عدم استخدام العنف التّأويليّ، ومنح النصّ أبعادًا أكثر ممّا يحتمل، أو إسباغ معانٍ عليه لم يرمها. لذا ينبغي للمترجم على الدوام أن يوازن بين النّشاط التفاوضيّ التحاوريّ التّأويليّ والأمانة والصّدق والموضوعيّة في نقل النّصّ.

كيف وعى العرب الفلسفة اليونانية

محمد المصباحي

انفتحت الحضارة العربيّة الإسلاميّة على الفلسفة اليونانيّة بمحض إرادتها ومن تلقاء نفسها، لا بإكراه من خارج كما هي الحال بالنّسبة لدخول الحداثة إلى مجتمعاتنا في الأزمنة الحديثة. كان الانفتاح في البداية سلسًا، لكنّه ما لبث أن صار متوتّرًا تختلف بشأنه المواقف وهو ما عبرّ عنه الفارابي بقوله «فأمّا الفلسفة فإنّ قومًا منهم حنوا عليها، وقومًا أطلقوا فيها، وقومًا ... سكتوا عنها، وقومًا ... نَهَوا عنها[1]»؛ وتسهيلاً لرصد حيثيات التلقي العربيّ للفلسفة، يمكننا أن نردّ المواقف الأربعة هذه إلى موقفين: موقف الرّافضين للفلسفة وموقف المنتصرين لها.

فقد أعلنت الأوساط المحافظة حربًا لا هوادة فيها على الفلسفة بعد أن عاينت مدى تأثيرها الشّامل في سائر العلوم والمباحث الإسلاميّة. اعتمدت هذه الأوساط في هجومها هذا على حيلة سفسطائيّة تتمثّل في التمييز بين نوعين من العلم: "العلم النافع" وهو العلم النَّقليّ المنذور لنيل سعادة الآخرة بمعرفة الله والعمل بما يرضاه وما يَكرَهه[2]، والطّريق إليه هو التقليد والاقتداء بالصّحابة والتابعين. و"العلم غير النافع" وهو العلم العقليّ كالحساب والفلك والطبّ والكيمياء والعلوم العربيّة إلخ. وهو علم مذموم وغير نافع، بل ضارٌّ لأنه يُلهي عن العبادة ويُفضي إلى البغي، لأنّ الطريق إليه هي البراهين العقليّة لا النّقليّة.

في مقابل ذلك انبرى الفلاسفة والعلماء للإشادة بالفلسفة التي أوصانا الكندي بأن لا »نستحيي من استحسان الحقّ، واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنّه لا شيء أوْلىَ بطالب الحقّ من الحق [3] « . أكثر من ذلك سيرفع ابن رشد الانفتاح على الآخَر إلى مرتبة "الواجب الشّرعيّ" بحكم أنّ حكمته ومناهجه وعلومه تؤهّلنا «للنّظر التام في أصل الشريعة[4]» ، وهو النظر البرهانيّ. يعترف هذان التصريحان ضمنيًّا بأنّه لا توجد »أمّة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين[5]« ، كما أنهما يُقرّان بضرورة تبنّي الأفق الفلسفيّ داخل الأفق الإسلاميّ على الرّغم من اختلافهما. ولعلّ إصرار الوعي العربيّ على استقبال "الفلسفة بما هي فلسفة" هو الذي حدا بالمترجمين والفلاسفة العرب إلى الاحتفاظ بلفظ الفلسفة اليونانيّ داخل كيان اللغة العربيّة وغضّ الطرف عن ترجمته رغبةً في الإبقاء على رنينها اليونانيّ داخل اللغة العربيّة.

بعد هذا المدخل ننتقل إلى تقصي أهمّ مظاهر وعي العرب (آخذ هذا الاسم هنا باشتراك الاسم) بالفلسفة اليونانية:

1. أول مظهر لهذا الوعي هو البحث عن مشروعيّة التحاق الفلسفة بالأفق العربيّ الإسلاميّ، فوجدها الكندي في كونها أعلى الصّناعات الإنسانيّة منزلةً، وأشرفها مرتبةً لأنّ غرضها إصابة الحقّ، والعمل بالحقّ. وهي تنظر في الحقّ أوّلًا من حيث هو »علّة وجود كلّ شيء وثباته الحقّ: لأنّ كلّ ما له أنّية له حقيقة، فالحقّ اضطرارًا موجود، إذن، الأنّيات موجودة«، وتنظر ثانيًا في الحقّ لأنّ موضوع الفلسفة الأولى هو »علم الحقّ الأوّل« الّذي هو علّة كلّ حقّ« تفحصه الفلسفة الثانية الّتي هي العلوم الطّبيعية والرياضيّة؛ لذلك» فبحقّ ما سُمّي علم العلّة الأولى "الفلسفة الأولى"، إذ جميع باقي الفلسفة مُنطوٍ في علمها [6]« ، علاوة على أنّنا « نَعلم كلّ واحد من المعلومات علمًا تامًّا، إذا أحطنا بعلم علّته [7]"».

إذن منذ البداية تمّ الاعتراف بوجود حقّ آخر غير حقّ الشّريعة، وبأنّه علّة وجود كلّ حق، كما تمّ الاعتراف بأنّ الفلسفة تنظر في الحقّ الأوّل الذي تنظر فيه الشّريعة، لكن من غير نيّة للمزاحمة معها، لأنها تنظر إليه من زاوية البرهان لا من زاوية التمثيل.

وإذا كان الكنديّ قد ربط مشروعيّة النّظر في الفلسفة في الحقل الإسلاميّ بالحقّ، فإنّ ابن رشد سيربطها بالوجود الأتمّ للإنسان. فالإنسان »يوجد على **أتمّ وجوده**، وإنّه **أفضل أفعاله**، لأنّه الفعل الذي يشارك فيه أفضل الموجودات[8] » . وهو ما دفعه أوّلًا إلى أن يُفتي في كتابه **فصل المقال** بواجب **الانفتاح المنهجيّ** على الآخر بغضّ النّظر عن اعتقاداته ما دامت آلة البحث محايدة لا شأن لها بالعقائد، وهو ما عبّر عنه أبو حيّان التوحيديّ بقوله إنّ المنطق: « آلة عند أربابه كالميزان يَزِنون به كلّ مختلَف فيه، ومتّفق عليه. وليس فيه كُفرٌ ولا جهلٌ، ولا دين ولا مذهب، ولا نِحلة ولا مقالة، وإنما هو تصفية المعاني، وتنقية الألفاظ [9] » ؛

ودفعه ثانيًا إلى الإعلان عن واجب **الانفتاح المعرفيّ** في كتبه الشّارحة لكتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس وبطليموس، لأنّ معرفةَ منافع جميع الموجودات الطريقُ إلى معرفة الله تعالى **المعرفة التامّة**، أي المعرفة البرهانيّة لا التمثيليّة [10] .

2. من زاوية تاريخ الفلسفة مَرّ الوعي العربيّ بالفلسفة بثلاث مراحل، مرحلة الجمع بين رأيَيْ الحكيمين مع الكندي والفارابي، ومرحلة الإعلان عن الابتعاد عن أرسطو والجنوح نحو أفلاطون والأفلاطونيّة المحدثة والسّماح لعناصر كلاميّة وصوفيّة بالتسرّب إلى باحة الفلسفة مع شهاب الدّين السُّهرودي وابن سينا، ومرحلة العودة إلى أرسطو وتخليص فلسفته من العناصر الأفلاطونيّة والكلاميّة والصوفيّة مع ابن رشد. معنى هذا أنّ الوعي العربي تعامل مع الفلسفة في البداية على أنّها واحدة في الجوهر وإن بدت متعدّدة في تشكّلاتها، ليدرك بعد ذلك الفروق الكبيرة بين نسقَيْ الحكيمين أفلاطون وأرسطو. مع ذلك، اتّسم الوعي العربيّ عمومًا باعتقاده أنّ الفلسفة كمُلت عند اليونان، وبخاصّة عند أرسطو، عِلمًا بأنّ الفكر الفلسفيّ العربيّ القديم أضاف الشيء الكثير إلى نظريّات الوجود والعقل والخيال والحركة الخ.

3 - السّمة البارزة للتعاطي العربيّ مع الفلسفة هي حرصه على استقلالها عن علم الكلام، وهذا ما لمَّح إليه الكندي أثناء كلامه عن "أهل الغربة عن الحق"، الّذين يمارسون "التجارة بالدّين وهم عُدماء الدين، لأنّ مَن تَجَر بشيء باعَه، ومن باع شيئًا لم يكن له، فمن تَجَر بالدين لم يكن له". في حين أنّ أهل الحقّ وهم الفلاسفة ينظرون إليها بوصفها "علم الأشياء بحقائقها الربوبيّة، وعلم الوحدانيّة، وعلم الفضيلة، وجملة علم كلّ نافع والسبيل إليه"، أي إنّها علم شامل يحيط بموضوعاتها وموضوعات الشّريعة معًا. من جهته أشار الفارابي إلى »أنّ صناعة الكلام في [الملّة] تكون معانِدة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها، على مقدار معاندة تلك الملّة للفلسفة [11]« . أمّا ابن رشد فقد رأى أنّ المتكلّمين لا ينظرون إلى الدّين »بحسب الأمر في نفسه [12]« ، وإنما يعمدون إلى "تغيير"، "الشّريعة الأولى"، وخلق أجواءٍ من التوتّر والتباغض وتمزيق الشّرع وتبادل تهم التبديع والتكفير بين الفرق. هذه المعارضة الشّاملة لعلم الكلام تدلّ على مدى غيرة الفلاسفة المسلمين على استقلال الفلسفة ورفضهم لأيّ تدخل خارجيّ لتحديد مصيرها.

وهذا ما صوَّره لنا بكيفيّة رمزيّة ابن طفيل في قصّته **حي ابن يقظان** حينما جعل حيًّا مكتفيًا بذاته قادرًا على أن يكتشف من دون وصاية دينيّة طريقًا مستقلًّا عن طريق الشّريعة لإثبات مبدإ الوجود، وصياغة أخلاق فاضلة وعبادة مستقلّة عن الوحي. وكان ابن باجة قد سبق ابن طفيل في الترويج لفكرة "المتوحّد" الذي يعيش خارج أنظمة المدينة والشّريعة عيشا فاضلًا.

هذا الوعي باستقلال الفلسفة عن صناعة الكلام هو الذي حدا ببعض مؤرّخي الفلسفة الأوروبيين المعاصرين (كجان جوليفيه J. Jolivet، ريمي براغ Rémi Brague، دي ليبرا A. De Libera ...) إلى الاعتراف بأنّ الفكر المسيحيّ اللاتينيّ اقتبس كلمة الفلسفة بمعناها المستقلّ عن الملّة من الفكر العربيّ الإسلاميّ لأنها احتفظت فيه بمعناها الحقيقيّ والأصليّ كما فهمها اليونان، وهو محبّة الحكمة، لا كما فهمتها بعض الأوساط البيزنطيّة بمعنى الممارسة الصوفيّة، ولا كما فهمتها الكنيسة بمعنى الخادمة للدين.

4. من جهة أخرى تصوَّر العربُ الفلسفةَ بوصفها فعلًا لإثبات العقل قاسمًا مشتركًا بين الذات البشريّة والوجود الطبيعيّ والشريعة الإلهية.

في ما يتعلّق بالإنسان، يُقدّم لنا الكندي تعريفًا طريفًا للإنسان يتكوّن من أقانيم ثلاثة: « من حي، ومن ناطق، ومن ميت [13] » . فكان أوّل فيلسوف يُدخل الموت-العدم في الحقيقة البشريّة، من دون أن يمنعه ذلك من الإقرار بأنّ قوّته العاقلة قريبة الشّبه من قوّة الإله إذا تجرَّدت عن البدن [14]، وهو ما ردّده أبو بكر الرازي « قائلاً إنّ الفلسفة هي التشبّه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان [15] » .

في السّياق نفسه، اعتبر الفارابي أنّ «الشيء الذي به صار [الإنسان] إنسانًا هو العقل [16] » ، لذلك وجّه نقدًا لاذعًا لِمن تخلّوا عن العقل في تعريفهم لماهيّة الإنسان[17]. أمّا ابن رشد فقد ربط عقلانيّة الإنسان بمعقوليّة الوجود عندما قال إنّ الإنسان يدرك ذاته متى أدرك العالَم، أي متى استعمل عقله لتحويل الموجود إلى معقول، ومعناه أنّ «المعقول كمال العاقل»، لكن بعد أن يُحوّل العاقلُ الموجودَ إلى معقول، ما يعني أنّ الذات تستكمل نفسها أثناء استكمالها للوجود بالعقل. هكذا أبت الفلسفة إلّا أن تعرّف الإنسان بالعقل لا بالشّهادتين (وحدانيّة الله والنبوّة المحمديّة).

5. نصل الآن إلى الشقّ الثالث من عقلنة الفلسفة وهو عقلنة الشّريعة. ذلك أنه لم يكن بُدٌّ للفلسفة من أن تفكّر في منأى عن الشّريعة. والطريق إلى ذلك هو التأويل البرهانيّ الذي يعمل على إحداث المناسبة بين الشّريعة والفلسفة، أي تعزيز الحكمة الإلهيّة بالحكمة الإنسانيّة. من هنا جاءت فكرة "الأخوّة في الرضاعة" بين الحكمة والشّريعة، أي الاشتراك في نفس الموضوع ونفس الغاية وهي البحث عن الحقّ والعدل والسّعادة الإنسانيّة.

يشهد تاريخ الفلسفة أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة من الحضارات القليلة التي استطاعت أن تتفاعل بقوّة مع الفلسفة اليونانيّة بأن تتبنّاها أفقًا يعيش بجانب أفقها الخاصّ من دون رغبة في تسخيرها للدّفاع عن الشريعة. ومثّل هذا الأفق تحديًا كبيرًا للشّريعة، إذ فيه تمّ الدفاع عن حقّ فلسفيّ مختلف عن الحقّ الشّرعي، وجرى فيه انتشال الوجود من التهميش والنسيان بالنّظر إليه مباشرة في ذاته من غير تكييف شرعيّ أو كلاميّ أو صوفيّ. وقد أمّن هذا الاحتضان للفلسفة تحقيق الكونيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، والبرهنة على أنّ الفلسفة ليست ميزة حصريّة بأمّة من دون أخرى. لكنّي أعتقد أنّ اللحظة الحاسمة في الوعي العربيّ بالفلسفة هو الإقرار مع ابن رشد بأنها موجودة في صميم الحقيقة البشريّة بعامّة، وأنها غير قابلة للفناء.

القراءة الإيديولوجيّة للفلسفة الإسلامية

أنور مغيث

يُشير تعبير "القراءة الإيديولوجيّة" للوهلة الأولى إلى نوع من القراءة المخِلَّة الّتي تودي بالباحث في نهاية المطاف إلى الكثير من مواطن سوء الفهم وانحراف التفسير. ويرجع هذا التصور إلى ذلك التعارض الذي أقامه ماركس بين العلم والإيديولوجيا حيث ينقل العلم الواقع الحقيقيّ في صورة نظريات تُعَبِّر عنه تعبيرًا صادقًا؛ أمّا الإيديولوجيا فهي قناع يحجب الواقع ويُقَدِّم صورة زائفة عنه، صورة تتشكَّل بفعل معتقدات الفرد ومصالحه وأوهامه. وعليه، إذا شرعنا في قراءة نصّ من النصوص ونحن نُسقِط عليه وعينا الزائف، فسوف تختفي عنّا مراميه الحقيقية أو نُحَمِّله أكثر مما يحتمل.

ثمّة تقابل آخر فى تاريخ الفكر بين الإيديولوجيا والفلسفة، بحيث تشير الأولى إلى منظومة من الأفكار والمعتقدات الجاهزة التي ينحاز إليها الفرد ويتبنّاها. أمّا الفلسفة فهي تأمُّل حرٌّ طليق، وجهد عقليّ مُتفتِّح على ما يؤدّي إليه التأمّل من نتائج حتى وإن خالفت معتقداته. ومن ثمّ فالفلسفة تدفع الفرد باستمرار إلى مراجعة أفكاره. يضاف إلى ذلك أنّ مصطلح إيديولوجيا يُطلق بشكل عام على الأحكام المسبَّقة والشّائعة والمسلَّمات التي يتمّ قبولها بلا دليل أو برهان.

بهذا المعنى يمكن القول إنّ الفلسفة الإسلاميّة فى العصر الوسيط وقعت ضحيّةَ صنوفٍ مختلفة من القراءات الإيديولوجيّة. يمكننا أن نلاحظ مدى الانزعاج من تلك القراءات إذا نظرنا في كتابين من أوائل الكتب الّتي ألَّفها باحثون عرب عن الفلسفة الإسلاميّة وهما: **في الفلسفة الإسلاميّة: منهج وتطبيقه** للدكتور إبراهيم بيومي مدكور و**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة** للشّيخ مصطفى عبد الرازق، بحيث يخصِّص كلّ واحدٍ منهما بداية بحثه للردّ على الأحكام الجائرة فى حقّ الفلسفة الإسلاميّة والتي راجت في أوروبا في القرن التاسع عشر.

يستهجنُ مصطفى عبد الرازق وجهة نظر فيكتور كوزان التي ترى أنّ المسيحيّة كانت مهد الحريّة، وبعثت العلوم، ومهَّدت للفلسفة الحديثة، بينما تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحرّ لذلك لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة. "ماذا أخرجت المسيحيّة وجماعة المسيحيّين للنّاس؛ أخرجت الحريّة الحديثة والمجالس النيابيّة[...] وماذا أنتج الدين البرهميّ والدين الإسلاميّ وسائر الأديان التي لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض؟ أنتج بعضها انحلالاً موغلاً وبعضها أثمر استبدادًا ليس له مدى [...] المسيحيّة هي أصل الفلسفة الحديثة" [1].

ويغضب إبراهيم بيومي مدكور من نظرة إرنست رينان الذي يميّز بين الجنس السّامي والجنس الآريّ. العقل السّامي الذي ينتمى إليه العرب "لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيّات والمفردات المنفصلة بعضها عن بعض [...] فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف.

أمّا العقل الآريّ فعلى عكس ذلك يؤلّف بين الأشياء"[2]. ولهذا فإنّ ما يُسمّونه فلسفة عربيّة ليست، في نظر رينان، سوى محاكاةٍ لأرسطو وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانيّة كُتِبت باللّغة العربيّة. ويحقّ لمدكور أن يعجب من كون الفرنسيّين خصومًا للعنصريّة السياسيّة، بينما يبذرون "بذورَ عنصريّة علميّة وفلسفيّة امتدّت بعض آثارها إلى القرن الحاضر" [3].

تقف في وجه التصوّر السّلبيّ هذا للقراءة الإيديولوجيّة اعتراضات وجيهة، ذلك بأنّه تصوّر يُكرّس وهمَ القراءة البريئة، بحيث يطلب من القارىء أن يتخلّص منذ البداية من أيّ خلفيّة فكريّة أو هموم معرفيّة، ومن ثمّ، فهو مطلب غير واقعيّ. وعلاوة على ذلك أصبحت الانحيازات الإيديولوجيّة أمرًا شائعًا ومقبولًا؛ فهناك من ينحاز إلى الإيديولوجيا القوميّة أو الليبراليّة أو الاشتراكيّة من دون أن يمثّل ذلك طعنًا في شرعيّته كقارىء أو كباحث، بل ومن حقّه أن يُحييَ زيارة تراثه الفكريّ باحثًا عمّا يطمئنه إلى انحيازاته الفكريّة أو يدفعه إلى مراجعاتها. وعلى النقيض تمامًا من التصوّر السّلبيّ نجد من يعتقد بأنّ القراءة الإيديولوجيّة تمثّل طوق النّجاة الذي من شأنه أن يضمن الحياة لتراثنا الفلسفيّ.

المثال على ذلك الدكتور محمد عابد الجابري فى كتابه نحن والتراث. يميّز الجابري في تراثنا الفلسفيّ المضمون المعرفيّ منَ المضمون الإيديولوجيّ، ويشير إلى الطريقة التى سعى بها الفيلسوف المسلم من خلال ما ألّفه من كتب إلى الاشتباك مع مشكلات عصره. المضمون الأوّل ميت ولا سبيل إلى إعادة الحياة إليه. أمّا الثاني فهو حيّ وقابلٌ الاستلهامَ، بل يُعَدّ نقطة الوصل الوحيدة بين محاولاتنا المعاصرة في النهضة والتقدم."إنّ المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلاميّة، بل في كلّ فلسفة سابقة لفلسفتنا المعاصرة يشكّل في معظمه مادّة معرفيّة ميتة غير قابلة للحياة من جديد. أما بالنسبة لمضمون الإيديولوجيا فالأمر يختلف. [...] المضمون الإيديولوجيّ إيديولوجيا، والإيديولوجيا زمانها "مستقبل" فهي تعيش مستقبلها في حاضرها ولكن في صورة الحلم" [4]. يبدو أنّ الجابري باستدعائه فكرةَ الحلم يسعى إلى التقريب بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، رغم أنّ ما يشيع في تاريخ الفكر هو تضادهما، وما يجمع بينهما هو أنّ كليهما فكرٌ منافٍ للواقع.

لكن كيف يمكننا توظيف القراءة الإيديولوجيّة هذه التي يطالب بها الجابري عند تناولنا الفلسفة الإسلاميّة؟ يمكن أن ننطلق من انشغال الفلاسفة المسلمين بمحاولة التوفيق بين مبادىء الدين الإسلاميّ الذي يؤمنون به ويعيشون في كنفه، والفلسفة اليونانيّة التي يعتقدون بصحّة أفكارها ويعكفون عليها شرحًا وتلخيصًا. لو ذهبنا إلى النصوص مباشرة لحقَّ لنا أن نحكم عليها بأنها محاولة عبثيّة أو جهد ضائع وغير مقنع. ولكن لو قرأنا هذه النصوص في ضوء السّياق الفكريّ والاجتماعيّ الذى عاش فيه الفيلسوف لتبدّى لنا واقعه حلبةَ صراعٍ انخرط فيه ساعيًا إلى حسمه في اتجاه معين. هنا نجد أنفسنا أمام نصّ نابض بالحياة وعميق الدلالة.

مثل هذا التناول يبرز عيوب القراءة أكثر مما يبرز مزاياها. فهي تهمّش مضمون النّصّ وتحوّله إلى مجرّد ذريعة للقاء بين إيديولوجيّتين: إيديولوجيا القارىء وإيديولوجيا المؤلّف. وهي قراءة لا تهتمّ بما قاله الفيلسوف، ولكن ما يهمّها هو كيف قاله ولماذا قاله. مثل هذه القراءة قد تساعدنا في تحليل العصر وإبراز ملامحه، لكنّها لن تساعدنا في فهم معنى النصّ. ولو سرنا على هذا المنوال واكتفينا عند قراءتنا أعمالَ أفلاطون وأرسطو بالكشف عن موقفهما الإيديولوجيّ في صراعات عصرهما لتوقّفنا عن قراءتهما منذ زمن طويل.

انتهت قراءة الجابري لتراثنا الفكريّ إلى إحداث قسمة بين النزعة الإشراقيّة والصوفيّة في المشرق ويمثّلها ابن سينا، والنزعة العقلانيّة فى المغرب ويمثّلها ابن رشد. وقد اعتمد في قسمته هذه على علوم البيان والفقه والفلسفة، لكنه استبعد العلم تمامًا من مجال النّشاط الفكريّ، رغم أنّ إسهام المشرق فيه كان كبيرًا. وقد يحتوي النّصّ المقروء على موضوعات ثريّة مثل التأمّلات في اللّغة والموسيقى والفنون، لكنّها لا تفيد كثيرًا في تحديد الموقف الإيديولوجيّ للمؤلِّف، لذا يجري تهميشها وعدم الالتفات إليها. في النّهاية تؤدّي هذه القراءة إلى إفقار النصّ لأنها تنطلق من مسلّمة مفادها أنّه يستحيل أن يكون هذا النصّ مفيدًا من الناحية المعرفيّة.

عندما تقوم الإيديولوجيا بتوجيه القراءة فإنّها تحوّلها إلى عمليّة تفتيش يكون القارىء فيها مهتمًّا بالبحث عن الشّواهد القليلة التي تُعزّز انتماءه الفكريّ، ومن ثمّ يغفل عن الكثير الذي لا يحقّق له هذه الغاية. سوف نضرب مثلاً على قراءتين تنطلق كلتاهما من موقف إيديولوجيّ متناقض: الأولى قراءة حسين مروّة لتراثنا الفكريّ في كتابه **النّزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة** التي تستلهم الماركسيّة، والثانية لطه عبد الرحمن في كتابه **فقه الفلسفة** ذات النزعة السّلفيّة.

في القراءة الأولى يُطبّق حسين مروّة منهج الماديّة التاريخيّة الذي بلورته الفلسفة الماركسيّة على التاريخ الإسلاميّ فى العصور الوسطى بوجه عامّ، وعلى نصوص الفلسفة الاسلاميّة بوجه خاصّ. وكان الفيلسوف جورج لوكاتش قد أشار إلى أنّ هذا المنهج الذي ظهر بعد سلسلة من التطورات التاريخيّة والاجتماعيّة يفيد في تفسير المجتمع الرأسماليّ لكنّه يكون قاصرًا عندما يُطبّق على الفترات التاريخيّة السابقة. "في تطبيق الماديّة التاريخيّة على حقب ما قبل الرأسماليّة يبرز الشّعور بصعوبة منهجيّة جوهريّة وفي غاية الأهمية لا تظهر عند نقدها للرأسماليّة" [5] .

تتّسم الماديّة التاريخيّة في صيغتها الشّائعة بالحتميّة الأحاديّة التي تردّ كلّ شيء إلى الاقتصاد، وبالنزعة الغائيّة التي ترى أنّ للتاريخ غاية محدّدة يتّجه إليها، الأمر الّذي نجده متمثّلاً بشكل كبير في قراءة مروة. ذلك بأنّه ينطلق من اعتقاده بأنّ الفلسفة الماركسيّة تمثّل ذروة تطوّر الفكر العالميّ: "ولسنا نطمع في أن يتيح مستوى العلوم التجريبيّة في عصر الكنديّ للفكر الفلسفيّ ما أتاحته مستويات هذه العلوم في العصور المتأخّرة، وفكرنا الحاضر بالأخصّ، الذي يُعدّ الفكر الماركسيّ ذروة تطوّره المتقدّم [...] ولكن نطمع بالحدّ الأدنى لتجاوز المواقف الأرسطيّة"[6]. هكذا تحوّلت الماركسيّة إلى معيار تتمّ على أساسه قراءة نصوص الفلاسفة المسلمين، إلى حدٍّ صار معه الاقتراب في هذه النّصوص من أطروحات الماركسيّة اقترابًا من الحقّ، والابتعاد عنها توجّهًا إلى الوعي الزائف. وهذا ما نلاحظه في قراءة حسين مروّة فلسفةَ الكنديّ إذ يحرص على بيان أنّ الكنديّ يهتمّ إلى جانب معالجة المسائل الفلسفيّة بمسائل كلاميّة أو لاهوتيّة، ويردّ هذا الأمر إلى طفولة البدايات، ويعدّ اقتصاره على القضايا الفلسفيّة علامة على النضج، ويعتبر عودته إلى الاهتمام بعد ذلك بالقضايا اللاهوتيّة نكوصًا، وينظر إلى أطروحة خلق العالم من عدم على أنها تراجع. أمّا فكرة قِدَم العالم التي تبنّاها الفارابي فهي في مقدّمة الأفكار الثوريّة. ومع الفارابي تحقّق الفلسفة استقلالها عن اللاهوت. يُعلّق مروّة: "هذا كله يعارض التفسير الإقطاعيّ الرسميّ الذيّ يمثّل إيديولوجيّة الدولة"[7]. ويفسّر مروّة انحياز ابن سينا إلى فلسفة أرسطو الواقعيّة في تفسيره الطبيعيّات ومناهج البحث والعلوم، ومن ثمّ تبنّيه المعرفة الإشراقيّة بأنه موقف يُعبرِّ عن إيديولوجيّة الطبقة التي انحاز إليها. وهكذا تحاصر المصطلحات الماركسيّة الحديثة النصّ الفلسفيّ القديم.

وبعد، ثمّة ميلانِ شائعانِ وقاصران في كلّ قراءة إيديولوجيّة وهما: إهمال النصّ نفسه والاهتمام بالسّياق الذي ظهر فيه، وما يتضمّنه ذلك من اعتبار الفكر مجرّد إفراز أو انعكاس للوضع الاجتماعيّ. والميل الثاني هو النظر إلى الفيلسوف بوصفه رائدًا حملت نصوصه إشارة إلى مذهب أو نظريّة سوف تتبلور بعد ذلك مثل الدياليكتيك أو المذهب التجريبيّ أو النزعة الماديّة، وهو ما يجعل الفيلسوف سجينًا في مستقبله.

النموذج الثاني قراءة الفيلسوف المغربيّ طه عبد الرحمن، وهي قراءة سلفيّة بالمعنى الإيديولوجيّ المعاصر للسّلفيّة الدينيّة. يهدف عبد الرحمن من وراء هذه القراءة إلى ردّ الاعتبار إلى موقف الغزالي في حملته لتكفير الفلاسفة. ولا يتبنّى عبد الرحمن صراحة دعوة لرفض الفلسفة وإخراجها من مجالنا الفكريّ المعاصر، لكنه يقرأ التاريخ بحثًا عن إمكانيّات كان من شأنها أن تتيح لنا أن ننتج فلسفة لا تتعارض مع الدين وفي نفس الوقت تمثّل إبداعًا أصيلًا لنا نحن المسلمين. لقد وقف الفلاسفة والمتكلّمون فى الحضارة العربيّة الإسلاميّة طويلًا أمام التعارض بين العقل والنقل، وانحاز بعضهم إلى النّقل وبعضهم الآخر إلى العقل، وبعضهم الثالث حاول التوفيق بينهما. وكان يمكننا، في نظر طه عبد الرحمن، أن نتخلّص من هذه الحيرة لو تخلّصنا من أسر مفهوم العقل عند فلاسفة اليونان وانطلقنا من المبدأ النابع من ثقافتنا ومفاده أنّ الشرّع يشمل العقل والنقل معًا[8].

سار الفلاسفة المسلمون في طريق ضلالٍ منذ البداية بسبب الترجمة، إذ قام المترجمون بنقل الفكر اليونانيّ من دون مراعاة العقائد الدينيّة في الثقافة المستقبِلَة، ومن دون تمكّن من قواعد اللّغة العربيّة، وذلك لأنّ المترجمين كانوا من السّريان، فجاءت نقولهم على قدر من الرّكاكة في العبارة، وكانوا مسيحيّين "على ألفة بمعتقدات توافق مضامين النقول، فلا يرون الفروق كما يراها غيرهم ولا يشعرون بآثارها في النفوس كما يشعر بها من عداهم"[9].

ومن خلال التأمل فى ظاهرة الترجمة الفلسفيّة سعى طه عبد الرحمن إلى وضع أسس معرفيّة لقراءته الإيديولوجيّة السّلفيّة، لذا نراه يقسم الترجمة ثلاثة أنواع: تحصيليّة وهي النقل الحرفيّ للنصّ الأصليّ، وتوصيليّة وهي تدخُّل المترجم بالحذف والإضافة إذا اقتضى الأمر، وتأصيليّة وهي الترجمة بما يتوافق مع العقائد الرّاسخة في الثقافة المستقبِلة، والترجمة الأخيرة هذه هي التي افتقدها تراثنا العربيّ، وأدّى غيابها إلى جعل فلسفتنا العربيّة تبدو تقليدًا ونسخة شاحبة من الفلسفة اليونانيّة. كان على المترجمين أن يراعوا العقائد الراسّخة في المجال التداوليّ للثقافة المستقبِلة ليتفادوا تكفير الفلسفة. ولكن كيف يتمّ ذلك؟ يجيب طه عبد الرحمن: "ما دام المترجم التوصيلي يجتهد في أن يكون نقله لا نقلاً آليًّا كالنّقل التحصيليّ، [...] فلو أنّ هذا الصنف من المترجمين وُجِد عند نقل الفلسفة اليونانيّة إلى العربية، لقاموا بإسقاط الأصول اليونانيّة المصادمة ... للمعتقد الإسلاميّ ... نحو: "الآلهة متعددة" و"العقول آلهة" و"المادّة قديمة"، وتجنبوا بذلك كلّ الأسباب التي أدت إلى ما نعلمه من مظاهر التكفير والتبديع للمشتغلين بالفلسفة" [10].

المترجم التأصيليّ يحقّ له أكثر من الاسقاط. فإذا كنّا بصدد ترجمة نص لأفلاطون يتحدّث فيه عن الإله الصانع، "إذا كان المنقول يتكلّم عن معنى "صنع العالم"، بانيًا على التسليم بوجود آلهة كثيرة متعاونة فيما بينها، فإنّه يجوز حينئذ للمترجم أن يخلّص هذا الكلام من هذه المسلمة، ويستبدل بها "وحدانيّة الإله" متى كانت ثقافة اللّغة المنقول إليها تردّ ردًّا فكرة تعدّد الآلهة المدبرة للكون" [11]. ألا يُعدّ هذا الأمر تزويرًا؟

يحاول عبد الرحمن أن يطمئننا منبّهًا إيانا أنّ الأصل اليونانيّ سوف يظلّ كما هو. ويستنكر إدخال الأحكام الأخلاقيّة الخاصّة بالخيانة والأمانة في مجال الترجمة..

نموذج دالّ يُقدِّمه لنا المؤلِّف على الترجمة التأصيليّة من خلال نقد الترجمات العربيّة للكوجيتو الديكارتيّ "أن أفكر إذًا أنا موجود". وبعد تحليل صبور على مدى عشرات الصفحات لدلالات المفردات الفرنسيّة والعربيّة والأبعاد الميتافيزيقيّة والوجوديّة للعبارة ينتهي طه عبد الرحمن إلى أن يقترح علينا الترجمة الآتية: "أُفكِّر، إذًا أُوجدني فاعل غيري ليس كمثله شيء".

إلى هذا المدى أوصلتنا القراءة السّلفيّة. إذا أسقطنا من أفلاطون ومن أرسطو كلّ الأفكار التي تخالف الإسلام فهل من سبيل إلى التمييز بينهما وقد أدخلهما المترجمون التأصيليّون في دين الاسلام؟ أليس الأكرم للفلسفة العربيّة أن تنقل آراء فلاسفة اليونان بأمانة ثمّ تبحث بعد ذلك عن سبل الإبداع؟ أليس من حقّ الفيلسوف العربيّ الحرّ أن يقول بخلق العالم كما قال الكندي أو بقِدَم العالم كما قال الفارابي؟

الاتّجاهات الأساسيّة في الفلسفة الإغريقيّة

كارول الخوري

تطوّرت الفلسفة الإغريقيّة منذ القرن السابع ق.م. حتّى القرن الثالث ب.م.، ولو أنّه يجب الاعتراف بأنّها بلغت أوج ازدهارها خلال القرن الرابع ق.م. مع كلٍّ من أفلاطون وأرسطو خصوصًا. تطرح هذه المقالة الإشكاليّات الرئيسة التي عالجتها الفلسفة المتميّزة العريقة هذه، وقد مرّت بمراحل شتّى، تَضمّنت كلُّ مرحلة منها تيّاراتٍ واتّجاهاتٍ متقاطعة حينًا، ومتباينة حينًا آخر.

1- مرحلة ما قبل سقراط

وُسِمت هذه المرحلة على وجه الخصوص بالاهتمام بالمسائل الكونيّة، والبحث في أصل الوجود، ومحاولة إيجاد حلول لمفهوم "الكثرة" الذي كان يسبّب قلقًا لدى القدماء، والتحرّر من حال التشتّت الفكريّ الخاصّ بوجود الانسان وتكوينه وعلاقته بالكون. فبرز بدايةً الحكماء الطبيعيّون في المدرسة الميليسيّة يحاولون وضعَ أساس مادّيّ أنطولوجيّ في تفسير أصل الوجود. فانبرى طاليس (-624 546 ق.م.) يَعُدَّ أنّ الأشياء، على الرغم من تنوّعها واختلافها، إنمّا تتكوّن من مبدأ واحد هو الماء، في حين ذهب تلميذه أناكسيماندر (نحو546-610 ق.م.) إلى طرح مبدأ اللامحدود أو اللامتعينَّ أو اللامتناهي، إذ إنّ البداية، في رأيه، كانت كتلةً لانهائيّةً غير محدودة، لم تخضع للتقادم أو التلاشي. أمّا أناكسيمان (نحو 525-585 ق.م.) فعَدَّ الهواء المادّة الأوّليّة لكلّ شيء، إذ إنّه، عن طريق التكثيف، يصبح مرئيًّا على شكل ضباب أو سحاب، ثمّ على شكل ماء ثمّ تراب، كما يصبح نارًا عن طريق تخفيف الكثافة. بعد ذلك، برز فيثاغوراس (-580نحو495 ق.م.) الذي جمع، بحذاقة العالِم في الفلسفة والرياضيّات وعلوم الفلك، بين اتّجاهات ثلاثة تبدأ من الإنسان وتلج كلَّ مسألة تتعلّق به، خلال حياته وبعد "رحيله". فكانت مدرسته التي قامت على قواعد قاسية طُبّقت بصرامة على الطلّاب، وكان قوله بالتقمّص وعودة الروح إلى الحياة في جسد جديد مرّات عدّة، كما كان تأليهه الأعدادَ التي تمثّل جوهر الأشياء.

إلى ذلك، برز فيزيائيّو القرن الخامس ق.م.، فحاولوا استكمال البحث في ألغاز الكون، كلّ على طريقته. أدخل أمبدوكل (نحو-492نحو432 ق.م.) مفهومَي المحبّة والكراهية لتفسير الوحدة والتفرّق بين عناصر هذا الكون الأربعة، في حين اتّجه أناكساغور (نحو-500نحو425ق.م.) إلى العقل الخالص منتفضًا في وجه أيّ منحى خرافيّ لاعقلانيّ، وأتى لوسيبوس (نحو 370-460 ق.م.) وديموقريطس (نحو-460نحو357 ق.م.) يبتدعان نظريّةً جديدة تعتمد على الذرّية في قالب مادّيّ بحت.

الواقع أنّ الانشطار الأوضح كان بين هيراقليطس (نحو480-540 ق.م.) فيلسوف الصيرورة والتحوّل المستمّر، وبارمنيدس (نحو450-515 ق.م.) فيلسوف الوجود الواحد والثابت. وهذا ما مهّد الطريق سريعًا إلى بروز السوفسطائيّين الذين تميّزوا بالتملّص من الارتكاز على عقائد بالمعنى التقليديّ، وبالذهاب إلى ابتكار طرُق خاصّة في التدريس ضمن مسلك يعتمد النسبويّة والذاتانيّة وينصّب الإنسانَ مقياسًا لكلّ شيء.

2. سقراط (399-470 ق.م.)

بفضل سقراط اشتعلت في الفلسفة ثورةٌ استثنائيّةٌ انبعثت أوّلًا من حياته العابقة بخلق الأفكار وأبرزها "المفهوم" (concept)، والدفاع عنها بشراسة وسلاسة في آن واحد، وصولًا إلى قبوله الحكمَ بالموت بشجاعة الفيلسوف الحقّ الذي لم يتخلّ يومًا عن أيّ من مبادئه حتى آخر لحظاته في الحياة، كما وصفها أفلاطون في كتابه فِدون.

ما برحت حواراته النقديّة تؤثّر اليوم في ذهنيّة طلّاب العِلم الذين يرفض أسرَهم داخل جدران مدرسة بالمعنى التقليديّ للكلمة. فإذا به يعلّمهم الخير والفضيلة التي وصفها بالعلم والعدالة، وذلك بلغة الذي يستحثّ الآخر على استنباط الحقيقة من داخل ذاته («اعرف نفسك بنفسك»، القاعدة المكتوبة على معبد دلفس). ومن ثمّ، أنشأت فلسفتُه في علم الأخلاق أساسًا ومنطلقًا لأبرز مَن أتى بعده من فلاسفة وما برز بعده من تيّارات فلسفيّة.

3- أفلاطون (348-428 ق.م.)

تأثّر أفلاطون بتعاليم أستاذه سقراط، من بعد أن أحبطه ظلمُ الحُكم على المجاهر بالحقيقة والمجاهد الدائم في سبيلها، بعيدًا من أيّ تردّد. فإذا به ينطلق في رؤية جديدة في عالم الفكر دفعته إلى تحويل ما يختلج في ذاته من تساؤلاتٍ إلى نظريّاتٍ تُظهِر القيَم الإنسانيّة العليا في عمليّة تأصيلٍ بَناها على قاعدة التمييز بين عالمَين:

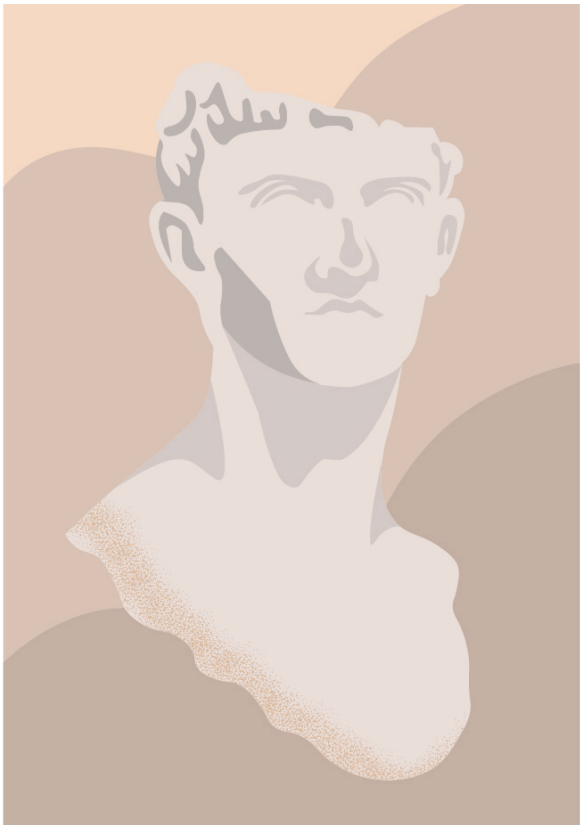
عالم المحسوسات الغارق في ظلمة أهل الكهف، وعالم المثُل المحتضن الحقائقَ الكلّيّة الثابتة. كان معظم ما بناه من نظريّاتٍ بعد ذلك ضمن حواراته مجدولاً، بطريقة أو بأخرى، على فكرة عالمه المثاليّ المبتدَع الذي لا يتغيّر ولا يندثر: من جدليّة المعرفة إلى نظريّة التذكّر، والحبّ والارتقاء، والنفس في أجزائها وفي إثبات خلودها، وصولاً إلى الدولة أو الجمهوريّة الفاضلة التي ينبغي أن يحكمها الفيلسوف، وهي الفكرة الأقرب إلى الأُطوبيا التي يصعب على أيّ نظام بلوغها، حتى في النظام الأرستقراطيّ وحكم النخبة الذي فضّله أفلاطون.

4- أرسطو (322-384 ق.م.)

صحيحٌ أنّ أرسطو اختار أن يكون تلميذًا لأفلاطون، لكنّ نظرته الثاقبة في الفكر الفلسفيّ والاتّجاه الفكريّ الجديد الذي اتّبعه، دفعاه إلى اختيار الانفصال عن المدرسة الأفلاطونيّة، إذ إنّه، بعد أن أيقن أنّ الثنائيّة المتجذّرة في فلسفة أفلاطون بعيدة كلّ البعد من المنطق الذي ارتأى اعتمادَه، قرّر تجاوز هذه الثنائيّة مُطلِقًا حكمَه السلبيّ الصارم على عالم المثُل، قائلًا بعالم واحد بعيدًا من الافتراضيّة التي لم تُقنعه يومًا. فجاءت غالبيّة مؤلّفاته ونظريّاته تجسّد الواقع الانفصاليّ هذا، سواءٌ في كُتب المنطق، أو في المِتافيزياء أو "الفلسفة الأولى" كما سمّاها تحديدًا، وتحليله أفكارَ الجوهر والعرض، والقوّة والفعل، والمادّة والصورة والعلَل الأربع، ووصفه المحرّكَ الأوّل وخصائصَه، وكذلك النفس وأقسامها. أمّا السعادة التي تجلّت هدفًا ساميًا في أنظومته، فربطها ربطًا وثيقًا بالعقل المستقيم وباتّباع الفضيلة. وأصرّ، في شرحه أنواعَ الفضائل، على نقطتَين مركزيّتَين: حرّيّة الانسان، وامتلاك الفضيلة وممارستها عمليًّا وعدم الاكتفاء بمعرفتها، كما كانت الحال في فكرِ سقراط وأفلاطون.

5- الرواقيّة

بدءًا من مؤسِّس المدرسة الرواقيّة زينون الكيتيونيّ (نحو334 - نحو 262 ق.م.) حتى ماركوس أورليوس (121-180 ب.م.)، تفنّن الرواقيّون بِوَضْلِهِم الإبداعيّ بين علوم المنطق والطبيعة والأخلاق، ولئن كان لكلّ فيلسوف رواقيّ موقفه الخاصّ من مسألة الصدارة التي ينبغي أن تمُنح أحدَ هذه العلوم في ترتيب أهمّيّتها. إلّا أنّ ما جمعهم وحوّل مدرستهم إلى تيّار فلسفيّ آسر وأخّاذ إنّما هو التأمّل في بلوغ الإنسان مرحلةَ السلام الداخليّ الخالص الحقّ ووضع هذا البلوغ في منزلة هدف نظريّاتهم الأساسيّ.



كذلك ربطوا بين إيمانهم بحتميّة وقوع الأحداث وقبول الفرد إيّاها بكامل إرادته وحرّيّته، والدعوة الملحّة إلى أن يحيا الفردُ نفسَه وفقًا لما تمليه عليه الطبيعة، بعيدًا من الأفكار والتخيّلات والعواطف التي يمكن أن تُبعده من جادّة القانون الطبيعيّ، وغايتهم من خلال هذا الربط الوصولُ بالإنسان إلى مرتبة اللامبالاة إزاء اللذّة والألم، وتخطّي أزمة الخوف من الموت. ذلك بأنّ الموت تبدُّلٌ في العناصرِ المكوِّنةِ الإنسانَ والعودة إلى ما كان عليه قبل وجوده بحسب إبيكتاتوس (نحو -50 130 ب.م.) حتّى تكون ذاتُ الإنسان منسجمةً مع نظام الكون. رأى بعضُهم في الرواقيّة استسلامًا لمسار الأحداث وتسليمًا به على وجه الإطلاق، في حين اعتقد بعضُهم الآخر أنّ في ثباتهم وتزهّدهم قوّةً استثنائيّة.

6- الإبيقوريّة

أتت فلسفة إبيقورس (270-341 ق.م.) تكرّس مسألتَين مركزيّتَين لا فصل بينهما: تقوم الأولى على تأكيد أنّ الموت عدمٌ، بحيث ينبغي للإنسان أن يتحرّر من خوفه أمام الموت لأنّه عندما يكون على قيد الحياة لا يكون الموت، وحين يأتي الموت فلن يكون حيًّا. شرح إبيقورس هذا الأمر في إطار فلسفته الذرّية المتأثّرة بمذهب ديموقريطس، إذ وصف الذرّات بأنّها غير منقسمة، وتكلّم على أشكالها وأوزانها وعددها اللامتناهي. واستفاض في شرح مذهبه في الذرّية ليحثّ الإنسان على التخلّي أوّلًا عن فكرة الخوف من الآلهة التي تسكن ما بين العوالم ولا سلطة لها على البشر، والإعراض من ثمّ عن الرغبة غير المنطقيّة في الخلود.

كان ذلك كلُّه بمنزلة المقدّمة التي بنى عليها المسألة الثانية المتمثّلة بفلسفته الأخلاقيّة القائمة على تحديد اللذّات بأنواعها الثلاثة: الطبيعيّة والضروريّة، الطبيعيّة وغير الضروريّة، غير الطبيعيّة وغير الضروريّة. فدعا الإنسان إلى اعتماد النوع الأوّل تعزيزًا لصحّة النفس والجسد معًا بعيدًا من الاضطراب، وإلى التفكّر في النوع الثاني تفكّرًا يجعله يسعى إلى اللذّات أو يُعرض عنها بحسب ما تمُلي عليه رويّته. أمّا النوع الثالث فينبغي تجنّبه لأنّه ليس ضروريًّا لا لبقاء الانسان حيًّا ولا لتحقيق سعادته. أمّا الأحكام التي أُطلقت في حقّ إبيقورس، فإنّها مجحفةٌ لأنّه، ولئن وضع السعادة في لذّة الجسد، رسم للأمر حدودًا ولم يتخلَّ عن التشديد على أهمّيّة الفلسفة في شقّها العمليّ، عادًّا إيّاها السبيلَ الوحيد إلى تحرير النفس من الألم وتحقيق توقها إلى حال الصفاء في الذهن والاعتدال في طريقة الحياة.

7- الشكوكية أو الريبيّة

من الثابت أنّ معظم تيّارات الفلسفة الإغريقيّة، على اختلافاتها الخجولة حينًا والجذريّة حينًا آخر، ذهبت، منذ مرحلة ما قبل سقراط، إلى الاستماتة في تأكيد ما قالته وقدّمته.

أمّا الشكوكيّة فطُبعت بمحاولة استدراج النزعة الارتيابيّة في النفوس والعقول، بحيث صرَّح بيرون (نحو 275-365 ق.م.)، وكان أبرز الشكوكيّين الإغريق، بأنّ تعليق الحكم شرطٌ "لازمٌ" لبلوغ الحياة الهانئة بعيدًا من أوهام الآراء والعلوم. استُكملت نظريّته في طرح "الاحتماليّة" ضمن الأكاديمية الحديثة مع كلّ من أرسيزلاس (نحو241-316 ق.م.) وكارنيادس (نحو-215نحو129 ق.م.) في وجه دوغمائيّة الرواقيّين، وصولًا إلى أنيسديموس (نحو-80 10 ق.م.) المتأثّر ببيرون والرامي إلى بلوغ حالة الأتاراكسيا (السلام الداخليّ) فكريًّا وعمليًّا.

ومن ثمّ، يحقّ لنا أن نتساءل: هل ولوج الفكر المنطقيّ واليقينيّ موقفُ قوّةٍ؟ وهل الارتماء في حضن الفكر الشكوكيّ إلى حدّ اللامبالاة المطلقة موقفُ ضعفٍ؟ أعتقد أنّ هذه الإشكاليّة ستظلّ معلّقةً إلى ما لا نهاية، ما دام الإنسان يشعر بأنّ ما هو مؤكّد إنمّا يحمل في طيّاته بذورًا مختلطة من الشكّ واليقين.

8- الأفلاطونيّة المحدثة

يمكن القول إنّ السمة الرئيسة التي طبعت حياة أفلوطين (270-205 ب.م.) الشخصيّة كانت في عنوانها الأبرز انعتاقًا من تأثيرات الجسد واتّجاهًا إلى تطهير النفس بالزهد والتأمّل. بتأثيرات الفكر الهنديّ القديم وفلسفة كلّ من فيثاغوراس وبرمنيدس وأفلاطون وأرسطو وصولاً إلى الرواقيّين، وكذلك بتأثيرات تعاليم أستاذه أمونيوس ساكاس (242-175 ب.م.)، دفعته السمة ذاتها هذه إلى استكمال هذا الانعتاق ضمن تجسيد فكريّ عمليّ في فلسفته المنعقدة على الفيض والموسومة بالاهتداء إلى "الواحد".

من "الواحد"، علّة وجوده بذاته وعلّة كلّ ما في الكون، ينبثق "العقل" الذي يتفكّر في ذاته وفي عالم المثُل، ومن العقل تنبثق "النفس الأولى" أو نفس العالم، ومنها تخرج نفسٌ ثانية هي الطبيعة. أمّا المادة فهي العدم ومصدر الشرّ. فإذا بغاية الإنسان الأسمى تحريرُ النفس من الجسد لأنّ وجودها فيه سببُ الشرّ. كيف السبيل إلى ذلك؟ بالفضيلة، وبعشق العالم المثاليّ، وباتّباع المسار التأمّليّ، وصولاً إلى مرتبةٍ عليا من التحرّر ومن الغرق الإراديّ التلقائيّ في العودة إلى الواحد.

قد يكون الدرب الذي سلكه أفلوطين بعيدًا من المنطق بالمعنى الأساسيّ للكلمة. لكنّ ما دفعه إلى ذلك أمران: الأوّل التحرّر من أيّ استفسار مبنيّ على الرؤية المنطقيّة للأشياء، والثاني ولوج عالم التفسيرات المائلة إلى الروحانيّات بلغة الشعر والإحساس، وهذا تحديدًا ما ميّزه من سائر مَن سبقه من فلاسفة.

يمكن الاستنتاج أخيرًا أنّ ألَقَ الفلسفة الإغريقيّة، مُزدانًا بعمق طروحاتها، كان حاضرًا بقوّة في جميع اتّجاهاتها الفكريّة هذه. على الرغم من الاختلافات البسيطة حينًا والخطيرة حينًا آخر بين هذه الاتّجاهات، إلّا أنّ ذلك لم يمنع وحدة الهدف الأسمى الذي اعتمده معظمُ فلاسفة الإغريق، ألا وهو الغوص الصادق في أعماق الذات الإنسانيّة، من أجل معرفة الفضيلة وممارستها وتحقيق الاستجابة الوجوديّة لبحث الإنسان المتواصل عن السعادة الداخليّة الحقّ. لا ريب، والحال هذه، في أن تُقبِل الفلسفة العربيّة الوسيطة على تراث الإغريق الفلسفيّ هذا، تَنهل منه عناصرَ التفكير الأساسيّة التي ساهمت عصرَذاك في بناء الأنظومات الفلسفيّة العربيّة.

انبعاثُ فينيق الفلسفة العربيّةِ القديمةِ من رمادِهِ

علي محمد اسبر

أجمع غالبيّة مؤرِّخي الفلسفة، غربيًّا وعربيًّا، على أنَّ البَدْء الفلسفيّ العالميّ كان مع الفلاسفة اليونانيين، تحديدًا مع طاليس الملطي Thales of Miletus (نحو 624 ق.م546- ق.م) الّذي يُعَدُّ مؤسّس المدرسة الأولى في تاريخ الفلسفة، وأعني بها المدرسة الملطيّة أو الأيونيّة. لكنّ هؤلاء المؤرّخين أنفسهم لم ينظروا إلى الفكر الشرقيّ القديم الّذي ظهر قبل الفلسفة اليونانية، سواء أكان ظهوره في الشّرق الأدنى أم الشرق الأقصى، إلّا بوصفه فكرًا أسطوريًّا رمزيًّا لا يرقى إلى مستوى التفكير المفاهيميّ البرهانيّ. وسادت هذه النظرة إلى يوم الناس هذا، وضرب مؤرِّخو الفلسفة صفحًا عن أيّ محاولة لإعادة قراءة البَدْء الفلسفيّ العالميّ إلا في أُفق البَدْء اليونانيّ.

ولقد تحدّث أرسطو عن هذا البْدء، موضِّحًا وصول طاليس إلى المبدإ الأول للأشياء: "... يقول طاليس مؤسِّس هذا النوع من الفلسفة: إنَّه الماء (وهو يصرِّح بذلك). (الأرض ترتكز على الماء) وقد فهم هذا الفهم -على ما أعتقد- لأنه رأى أنَّ الرطوبةَ غذاءُ الكائنات كلّها، وأنَّ الدفءَ نفسَهُ يتولّدُ من الرطوبة ويستمرّ فيها (فالّذي منه تنبع جميع الأشياء هو المبدأ الأوّل لها)؛ وتمَّ استخلاص هذه الفكرة أيضًا من أنَّ بذور جميع الكائنات ذوات طبيعة رطبة، إذ إنَّ الماء هو المبدأ الأول لطبيعة ما هو رطب."

" Thales, the founder of this sort of philosophy, says that it is water (accordingly he declares that the earth rests on water), getting the idea, I suppose, because he saw that the nourishment of all beings is moist, and that warmth itself is generated from moisture and persists in it (for that from which all things spring is the first principle of them); and getting the idea also from the fact that the germs of all beings are of a moist nature, while water is the first principle of the nature of what is mois ". [1]

لكن لم يكن طاليس أوّل من وصل إلى المبدإ الأوّل للأشياء ليؤرِّخ بصفته الفيلسوف الأول. وما يُسوِّغ كلامنا العثور على مقاطع أو شذرات نادرة أوردها المؤرِّخ الكنسيّ يوسابيوس القيصريّ (265م339-م) في كتابه **التحضير للإنجيل** Preparation for the Gospe ويقصد يوسابيوس تحضير الشّعوب الوثنيّة للإيمان بالعهد الجديد وترك وثنيّتهم، وهو في هذا الكتاب يعرض عقائد الوثنيين ويردّ عليها. ومن بين هذه الشّعوب يعرض يوسابيوس نظريّة الفينيقيين في تكوين العالم. الحقّ أنّ يوسابيوس استقى معلوماته عن الفينيقيين من الفيلسوف الأفلاطونيّ المُحْدَث ذي الأصل الفينيقيّ فرفوريوس الصُّوريّ 233) Porphyry of Tyre م304-م)، وعلى وجه التحديد من مؤلَّف لفرفوريوس عنوانه **موقف بإزاء المسيحيّين** [2]. ولم يبق من هذا الكتاب إلا أجزاء، لكن يبدو أنَّ يوسابيوس كان على اطّلاع عليه وتعرّف من خلاله على فلسفة الفينيقيّين؛ لكن ثمّة قضيّة تستحقّ الاهتمام وهي أنَّ يوسابيوس يوضّح أنَّ مصدر معلومات فرفوريوس نفسِهِ هو فيلون الجُبيليّ Philo of Byblos (نحو 64 م141- م) وفيلون هذا كاتب فينيقيّ اشتُهر بترجمته كتابًا أحدث تأثيرًا هائلًا في الدراسات الكتابيّة وفي تأريخ الفلسفة، وهذا الكتاب هو **تاريخ فينيقيا** [3] ، وقد تَرجم فيلون الجبيليّ كتاب **تاريخ فينيقيا** من اللّغة الفينيقيّة إلى اللغة اليونانيّة. أمّا مؤلِّف تاريخ فينيقيا فهو كاتب فينيقيّ يُدعى سانخونياثون البيروتي San-chuniathon of Berytus. ويُورد يوسابيوس شذرة مهمّة جدًّا لفرفوريوس عن سانخونياثون. إذ قال فرفوريوس كما روى يوسابيوس: "وسانخونياثون هو الّذي جمع التاريخ القديم من سجلّات المدن المختلفة ومن سجلات المعابد وكتب باللّغة الفينيقيّة بحبٍّ للحقيقة، عاش في عهد سميراميس ملكة الآشوريين Semiramis, the queen of the Assyrians ، وقد تمّ تأريخه على أنّه عاش قبل حرب طروادة أو في تلك الأوقات بالذات. وتُرجمت أعمال سانخونياثون إلى اللّغة اليونانيّة على يد فيلون الجبيليّ."

And Sanchuniathon, who made a complete collection of ancient history from the records in the various cities and from the registers in the temples, and wrote in the Phoenician language with a love of truth, lived in the reign of Semiramis, the queen of the Assyrians, who is recorded to have lived before the Trojan war or in those very times. And the works of Sanchuniathon were translated into the Greek tongue by Philo of Byblos " [4]

وإذا كان حصار طروادة قد وقع نحو 1259 ق. م - 1179 ق.م، فإنَّ تاريخ سانخونياثون يرجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد؛ لكن ما يلفت الانتباه هنا هو أنَّ كتاب **تاريخ فينيقيا** لا يتضمّن آراء سانخونياثون نفسه، بل يعرض فيه سانخونياثون عقائد الفينيقيّين عن تكوين العالم، أي إنَّ تاريخ العقائد الفينيقيّة هذه يرجع إلى مرحلة مُوغلة في القِدَم.

غير أنَّ ما يعنينا في هذا المقام هو ما نقله يوسابيوس، سواء أكان ذلك عن فرفوريوس أم عن فيلون الجُبيليّ، أي ما يتعلّق برؤية فلاسفة فينيقيّين أورد سانخونياثون آراءهم عن تكوين العالم في كتابه **تاريخ فينيقيا**، وذلك على النحو الآتي:

" المبدأ الأوّل للكون يفترض أنّه كان الهواء المظلم مع السّحاب والرّياح، أو بالأحرى انفجار الهواء الغائم، والفوضى العكرة المظلِمة مثل إريبوس a turbid chaos dark as Erebus؛ وكانت هذه خارج حيّز أي تعيينات لها ولم تكن لها حدود لعصور طويلة. ولكن عندما أصبحت الرّيح مفتونة بوالديها became enamoured of its own parents ، كما يقول، وحدثَ خليطٌ، سُمِّي هذا الارتباط بالرّغبة.

هـذه كانـت بدايـة خلـقِ كلِّ شيءٍ، وأمّـا الرّيـح نفسـها فلـم يكـن لهـا علـم بتكوينهـا الخـاصّ. ومـن صلاتهـا تكـوّن مـوت Mot، الّـذي يقـول بعضهـم إنّـه طين، ويقـول بعضهـم الآخـر إنّـه عبارة عـن عفـن مـن مركّـب مـائيّ؛ ومـن هنـا جـاءت كلّ جرثومـة الخليقـة وتوليـد الكـون. فكانـت هنـاك حيوانـات معيّنـة ليـس لهـا إحسـاس، ونشـأت منهـا حيوانـات ذكيّـة، وكانـت تُسَـمّى "زوفاسـمين Zophasemin "، وتعنـي "مراقبـي الـسّماء" وكانـت على شـكل بيضـة. كما انفطـر مـوت Mot متحـوِّلاً إلى النّـور، والشّـمس، والقمـر، والنجـوم، والأبـراج العظيمـة."

The first principle of the universe he supposes to have been air dark with cloud and wind, or rather a blast of cloudy air, and a turbid chaos dark as Erebus; and these were boundless and for long ages had no limit. But when the wind, says he, became enamoured of its own parents, and a mixture took place, that connexion was called Desire. This was the beginning of the creation of all things: but the wind itself had no knowledge of its own creation. From its connexion Mot was produced, which some say is mud, and others a putrescence of watery compound; and out of this came every germ of creation, and the generation of the universe. So there were certain animals which had no sensation, and out of them grew intelligent animals, and were called "Zophasemin," that is "observers of heaven"; and they were formed like the shape of an egg. Also Mot burst forth into light, and sun, and moon, and stars, and the great constellations." [5]

نكتشـف مـن هـذا النـصّ أنَّ المبـدأ الأول لتكويـن العـالم كان انفجـارًا كونيًّـا هـائلًا نقـل الوجـود مـن الفـوضى إلى النظـام، وعمليـة الانتقـال مـن الفـوضى إلى النّظـام اقتضـت-كما هـو ظاهـر في النصّ-تفاعـلَ العنـاصر الأربعـة (الـطين والماء والهـواء والنّـار). وانبثـق مـوت Mot -الـذي هـو قـوّة كونيّة-نابعـة مـن الـطين أو مـن تعفُّـن مـائيّ ومنـه ظهـرت كائنـات حيّـة بدائيّـة وتطـوّرت عنهـا كائنـات حيّـة أذكى أسـموها "زوفاسـمين Zo-phasemin " أو مراقبـي الـسماء، ومنهـا تولّـدت الحيـوات الواعيـة ومـن بينهـا الإنسـان. وانبثقـت مـن مـوت الـسماوات بمـا تحتويـه مـن أفلاك ونجـوم وكواكـب، فاكتمـل تكويـن العـالم.

إنَّ مـا يحتويـه هـذا النـصّ مـن أفـكار يُعَـدّ أعمـق بكـثير مما تحتويـه الأفـكار الباقيـة مـن شـذرات طاليـس الملطـيّ بخاصّـة، وشـذرات أتبـاع المدرسـة الملطيّـة أو الأيونيّـة بعامّـة، حتـى إنَّ بـذور نظريّـة التطـوّر موجـودة -كما هـو ظاهـر تمامًـا - في نـصّ سـانخونياثون الّـذي ترجمـه فيلـون الجُبـيليّ. حقيقـة الأمـر أنّـه لا يمكـن الطعـن في صحـة هـذا النـصّ؛ فقـد أوضـح الباحـث المتخصـص بي بي آر فوريـس P. B. R. Forbesأنَّ الألـواح المكتشـفة في مدينـة رأس شـمرا (أوغاريـت القديمـة) العـام 1929م "أثبتـت على نحـو قاطـع أنَّ سـانخونياثون شـخصيّة حقيقيّـة مـن دون أيّ شـكّ بسـبب التطابقـات الموجـودة بينـه وبين مـا ورد في نصـوص هـذه الألـواح المكتشـفَة حديثًـا."

« proved conclusively that Sanchuniathon is doubtless a verity in view of the many correspondences between him and these fresh texts[6] »

والحقيقة أنَّ ما سبق يثبت أيضًا صِدقَ يوسابيوس في نقله عن فرفوريوس وفيلون الجُبيليّ. أضف إلى ذلك أنَّ تأثير الفلسفة الفينيقيّة في مسار ظهور الفلسفة اليونانيّة لا يقف عند هذا الحدّ، فقد أكّد المؤرخ الرومانيّ بليني pliny أنَّ النظريّة الذريّة لديموقريطس الفيلسوف اليونانيّ الشّهير مأخوذة في معظمها من داردانوس الفينيقيّ Dardanus of Phoenicia الذي نُبِشَ قبره في سبيل البحث عن كتبه. كما إنَّ الفيلسوف السّوريّ الرّواقيّ بوزيدونيوس ذهب إلى أنَّ نظريّة الذرّات عند ديموقريطس مأخوذة أيضًا من فيلسوف فينيقيّ آخر من أصحاب الاتّجاه الذريّ هو موخوس الصيدونيّ Mochos of Sidon. [7]

إلى ذلك، حاول الباحث جوزيف عزيزي Azize Joseph في مؤلَّفه **اللّاهوت الشّمسيّ الفينيقيّ** أن يقوم بتحديد الأبعاد الفلسفيّة في ما يتعلّق برأي الفينيقيّين في الشّمس كما عُثر عليه في ترنيمة الإمبراطور جوليان (٣٣١ م-٣٦٣ م) للملك هيليوس[8] Julian's Hymn to King Helios. وكان جوليان إمبراطورًا بيزنطيًّا ارتدَّ عن المسيحيّة واعتنق عقائد الفينيقيين الفلسفيّة، ووجد فيها الحقيقة.

ويؤكّد جوزيف عزيزي أنَّ المفهوم الرّئيس للرؤية اللاهوتيّة الشمسيّة عن تمثيل الشّمس للعقل mind كان موجودًا في فينيقيا منذ زمن بعيد قبل جوليان. تمَّ العثور على هذا الدليل في تصريح موخوس Mochos بأنَّ أولوموس Oulomos كان الإله الأوّل الذي يمكن العقل أن يدركه، وربما كان عقلًا غير مختلط unmixed mind. [9]

ولا شكّ في أنَّ فكرة الربط بين العقل الكونيّ والشّمس كانت موجودة في الفلسفة اليونانيّة، تحديدًا في فلسفة أرسطو الذي كان يقارن بين فعل العقل الفعَّال وفعل الضوء، شاهدنا في ذلك تأكيد أرسطو أنَّ هناك نوعًا واحدًا من العقل قابلٌ كلَّ الأشياء، وأنّ هناك نوعًا آخر فاعلٌ كلَّ الأشياء، وذلك بوصفه ضربًا من حالٍ إيجابيّة kind of positive state، من مثل الضوء light، لأنّه بطريقةٍ مُعَيّنة يجعل الألوان التي تكون بالقوّة potentiality ألوانًا بالفعل actuality. وهذا العقل مُفارِق وغير منفعل وغير مختلط، إذ إنّه موجود في ماهيّته بالفعل. ذلك بأنَّ ما يفعل يكون دائمًا أشرف مما ينفعل، كما هي الحال في ما يتعلّق بالمبدأ الأول first principle وبالمادّة matter. [10]

وعليه، تكشف النّصوص الموثوقة المُكتشفة عن فلسفة الفينيقيّين أنَّ البَدْء الفلسفيّ لم يكن يونانيًّا على الإطلاق، وإنما كان فينيقيًّا، واسم الفينيقيّين هو اسم أطلقه اليونانيّون على الكنعانيّين الّذين انتشروا في مختلف أنحاء الوطن العربيّ، ولا يوجد دليل على عروبة الكنعانيّين أكثر من أبجديّتهم المكتشفة في أوغاريت. الحقّ أنّ هذه الأبجديّة تُعَدّ أقدم أبجديّة في العالم؛ ذلك بأنَّ المقارنة بين الأبجديّة الكنعانيّة والأبجديّة العربيّة تكشف على نحو حاسمٍ ونهائيٍّ أنَّ الكنعانيّين شعبٌ عربيّ أصيل، وتُقوّض كلّ المزاعم التي تنفي عروبتهم. فإذا كان البَدْء الفلسفيّ العالميّ قد انطلق مع الكنعانيّين العرب قبل قرون عديدة من البَدْء الفلسفيّ اليونانيّ، فألا يُعدّ واجبًا حضاريًّا الآن إعادة بعث الفينيق الفلسفيّ العربيّ من رماده؟

مدرسة فرانكفورت «حكاية أجيال»

معاذ حسن

التنوير روحُ الفلسفة، إذ إنّ المدارس والتيّارات الفلسفيّة على اختلاف عصورها، وظروف نشأتها، حملت ذات الهاجس في تحرير الإنسان ورفع قدره. نحاولُ في هذا المقال أن نلقي الضوء على إحدى أهمّ مدارس الفلسفة في العصر الحديث (مدرسة فرانكفورت) والتي قدّمت إسهامًا حاسمًا في نقد المجتمعات الجماهيريّة الحديثة. ما يجعل مدرسة "فرانكفورت" على هذا القدر من الخصوصيّة معاصرتها كلّ منعطفات القرن العشرين وتقلّباته، ذلك بأنّ المدرسة الفلسفيّة هذه طوّرت أدواتها وذهنيّة النهج البحثيّ؛ منذ توليّ الفيلسوف "ماكس هوركهايمر" إدارة معهد البحوث الاجتماعيّة العام ١٩٣٠ (مقرّ مدرسة فرانكفورت) التابع لجامعة غوته، وهو من الجيل الأوّل - أي من الفلاسفة المؤسّسين - وحتى الجيل الرابع في يومنا هذا.

نشأت هذه المدرسة في ظلّ المتغيّرات بعد الحرب العالميّة الأولى من صراع الأنظمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وتقلّبات المرحلة (الفاشية، الرأسماليّة، الشيوعيّة)، ليتجذّر عماد مشروعها الفلسفيّ في نقد المجتمع الغربيّ الحديث، وفي جعل التغيير الاجتماعيّ هدفًا مركزيًّا لها. علاوة على ذلك، يتعلّقُ أحدُ أهمّ الدوافع الرئيسة لنشأتها بإشكاليّة تحوُّل التفكير المستنير الّذي وعد الناس بالتحرُّر من قوى الطّبيعة والخرافات إلى بربريّة الأنظمة الاجتماعيّة السّائدة.

عُقدت ندوةٌ العام ١٩٢٤ في أحد فنادق مدينة "فرانكفورت"، تحت عنوان "إحياء الماركسية"، وجمعت حينها أكثر من عشرين مفكّرًا من بينهم (ماكس هوركهايمر، جورج لوكاش، فريدريك بولاك، كارل أوغست؛ وغيرهم). نوقِشَت آنذاك عدّة قضايا من مثل أزمة العلوم الإنسانيّة واستقلاليّتها النسبيّة، وأزمة المجتمع الرأسماليّ، والماركسية والفلسفة، وغيرها من قضايا. من هنا بدأت ملامحُ ولادة نظريّة جديدة نقديّة للمجتمع بالظّهور. فبعد انتهاء الندوة، تعاقبت اجتماعاتُ عددٍ من الفلاسفة المشاركين من أجل صياغة مشروع فلسفيّ عُرفَ باسم "مدرسة فرانكفورت" لاحقًا.

اعتمدت مدرسة "فرانكفورت" على تعاضد العديد من العلوم الإنسانيّة في تقديمها النّظريّة؛ والحقّ أنّها استخدمت منهج التغطية الشاملة في نقدها المجتمعات الجماهيريّة الحديثة، وتقديم رؤية جديدة على أساس الرّبط الفكريّ العلميّ بالواقع والممارسة.

نذكر بعض النّخبةِ من أعلام هذه المدرسة:

1- في الفلسفة (ماكس هوركهايمر_ ثيودور أدورنو _ والتر بنيامين _هربرت ماركوزه).

2- في علم الاجتماع (سيغفريد كريكور، فريدريك بولوك، فرانز نيومان، ليو لوفنتال).

3- في علم النفس (إريك فروم).

4- في الاقتصاد والسياسة (كلاوس أوف، هنريك غروسمان).

بالعودة إلى النّظريّة النقدية -جوهر مشروع مدرسة فرانكفورت- يمكننا القول بأنّ التسمية تعود إلى مقالةٍ برنامجيّة بعنوان النظريّة التقليديّة والنقديّة، كان قد نشرها "هوركهايمر" العام ١٩٣٧ في Zeitschrift für sozialforschung مجلّة البحوث الاجتماعيّة التابعة لمعهد البحوث. الواقع أنّ "هوركهايمر" انتقد في هذه المقالة تاريخ السّمات الأساسيّة للنشاط العلميّ في مفهوم النّظريّة الكلاسيكيّ، منذُ الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" (1596_ 1650) حتى تاريخهِ في ذاكَ الوقت.

طالما كانت شكوى "هوركهايمر" تدورُ حول أَنّ التخصّص العلميّ ("العلم كمهنة") يؤدي إلى فصل النظريّة، كمجالٍ فكريّ بحت، عن الممارسة الاجتماعيّة. مثّلت النظريّة النّقديّة حجر الأَساس لمدرسة "فرانكفورت"، وكانت تُسَمّى أيضًا بالماركسيّة الفرويديّة، إذ إنّها تقاطعت بشكلٍ كبير مع نقد "كارل ماركس" الاقتصاد السياسيّ، والتحليل النّفسي "لسيغموند فرويد".

ولو حاولنا اختصار جوهرها أو التعريف بها، من دون أَن نقع في فخّ الاختزال، لأَمكننا القول إنّها محاولةٌ لفهم العالم ومتغيّراته، وَلِتَبَيُّنُ تطوّر العقل النقديّ الّذي تستحوذُ عليهِ ثقافةُ السّؤال والإبداع، والكشف عن مكامن القوةِ والضّعف في النفس الإنسانيّة.

ركّزت غالبيّة مقالات «ماكس هوركهايمر»، في ثلاثينيّات القرن العشرين، على تمييز النظريّة النّقديّة من منافِساتها الفلسفيّة، وتوضيح الكيفيّة التي خانت بها الرأسماليّةُ اللّيبراليّةُ وعدَها الأساسيَّ المُتمثّل بخلق أُسس نفسيّة وعِرْقية وسيّاسيّة للشّموليّة.

إذ تزامنت هذه المرحلة مع صعود نجم النازيّة ووصولها إلى الحكم برئاسة "أدولف هتلر" ألمانيا العام ١٩٣٣، إذ ذاك تمّ إغلاقُ المركز، بالنّظر إلى إيديولوجيّته الماركسيّة، وانتماءِ أغلبِ روّادهِ إلى اليهودية. انتقل المركزُ إلى جنيف بسويسرا، ومن ثمّ إلى جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك الأمريكيّة العام 1934. بعد أفولِ نجمُ النازية، أُعيدَ افتتاح المعهد في العام 1951 في فرانكفورت تحت إشراف "فريدريك بولوك".

لكن قبل ذلك، عمِلَ هوركهايمر، أثناء إقامته في الولايات المتحدة، مع الفيلسوف "تيودور أدورنو" على أهمّ إصدارات هذا الجيل، كتاب **جدليّة التنوير**.

تصدّر هذا الكتاب أهمّ إنجازات المدرسة في حقبة الأربعينيّات، وعلى الرّغم من تناولهِ مفهومَ التنوير ونقده، إلّا أنّه بَقِيَ يبحثُ في فكرة التخلّص من الخوف والتحرّر من المأزق الّذي يقعُ به العقل في أَسطرة التنوير. لكنّ الفصل الأَبرز من الكتاب والّذي أحدث جدلًا واسعًا، هو كيفيّة تناول الباحثين مفهومَ الأسطورة الإغريقيّة من خلال ارتباطها بالتأويل وعلاقتها بالتضحية والضّحية، وبالجسد والعقل. الحقّ أنّ هؤلاء الباحثين حاولوا تقديم عقلنة جديدة للمفهوم، فهم يصفون هذا التطوّر بشكل مثير للإعجاب، وذلك بتحديد الأَثر الميثولوجيّ الموغِل في القِدَم الّذي يحملُ دلالاتٍ سارية المفعول إلى العصر الحديث في النّفس البشرية. في هذا السّياق، يعتقدون أَنّهُ في العالم الأَسطوري لـ "أَوديسة هوميروس"، (وفقاً "لأدورنو وهوركهايمر") ، يتميّز الإنسانُ بآليّةٍ تحكمُ سلوكيّاته. (تأَكيد الذات من خلال إنكار الذات، والتبادل، والمكر، والاغتراب) وهي سلوكيّات ضرورية لإتقان الطّبيعة العقلانيّة.

ولا يمُكننا أن نغفل الإشارة إلى المؤلّفات الأخرى لجيل الروّاد الكبار في مدرسة "فرانكفورت"، من مثل كتاب **العقل والثورة**، **الحبّ والحضارة** للفيلسوف "هربرت ماركوزه".

أَمّا عن إسهامات الجيل الثاني للمدرسة، فنستطيع أن نجزم بأنّه كان أَكثر تعدُّدًا في نهجهِ، بل لعبَ دورًا بارزًا في التغيير الاجتماعيّ وفي شكل الثقافة آنذاك، من دون أن نغفل أثره الواضح في ثورات الطلّاب في نهاية الستينيّات من القرن الماضي التي أَفضت إلى تغييراتٍ جذريّة كبيرة في السياسة والثقافة والواقع الاجتماعيّ. نذكر من فلاسفة الجيل الثّاني: الفيلسوف وعالم الاجتماع "يورغن هابرماس" (رائد الجيل الثاني). من أهمّ مؤلّفته **نظريّة الفعل التواصليّ**، **التحوّل الهيكليّ في المجال العام**، **المعرفة والمصلحة**. الفيلسوف "كارل أتو أبل"، ومن أهمّ مؤلّفاته: **تحوّل الفلسفة**، **السميوطيقا المتعالية كفلسفة أُولى**، **أَخلاق المناقشة**. عالِم النّفس الأَلماني "إريك فروم"، ومن أهمّ مؤلّفاته: **الهروب من الحريّة**، **المجتمع العاقل**، **تشريح التدميريّة البشريّة**. نجدُ أَيضًا القانونيّ وعالم الاجتماع "فرانز نيومان" مؤلِّف **بنية الاشتراكيّة القوميّة**، **النازيّة وممارساتها**. والجدير بالذّكر هنا أنّ جهود هذا الجيل انصبَّت على تقدير الفرد في المجتمعات الليبراليّة الّتي تنعت نفسها بالتّقدّميّة. أمّا عن الإضافة الأَهمّ لهذا الجيل في إثراء مدرسة "فرانكفورت"، فتمثّلت في استكشاف الأُسس التواصليّة لأَساسيّات العقل. والحقّ أنّ إسهامات الفيلسوف الاجتماعي "يورغن هابرماس" (فيلسوف معاصر من مواليد 1929) كانت الأَبرز في هذا النطاق. وضع "هابرماس" قانون "منحنى التواصل"، إذ رأى أنّ اللّغة هي العامل الرئيس في تعيين درجات الوعي والمعيار الأَخلاقيّ للبشر. وانطلاقًا من تشريح أسس العقل التّواصليّة، وارتباطها الوثيق باللغة، نستطيعُ الوصول إلى قوانين ونظريّات جديدة من شأنها أن تُفضي إلى وفاق اجتماعيّ.

بحيثُ تمَثّل بيانات كلّ متكلّمٍ ادّعاءات بالصحّة، يتعينّ على محاوريها الاعتراف بها في إجراءاتهم التواصليّة؛ وعلى أساس الاعتراف الذاتيّ هذا، يمكنُ الجهات الفاعلة الفرديّة أن تتّفق على القضايا الخلافيّة وأن تتوصّل إلى توافق اجتماعيّ معقول. حقيقة الأمر أنّ إغناء النظريّة النقديّة من الجيل الثاني جاء عبر قانون منحنى التواصل وأثر التبادل اللّغويّ، إضافة إلى تشريح بنية المجتمعات الليبراليّة والإحاطة بقوانين عمليّة التغيير الاجتماعيّ.

اغتنت مدرسة فرانكفورت بروافد هذا الجيل المعرفيّة، وكانت مصدرَ إلهامٍ للجيل الثالث، الذي حمل رايته لاحقًا الفيلسوف "أكسل هونيث"، مواليد 1949 (تولّى إدارة معهد البحوث من العام 2001 حتى 2018).

الحقّ أنّ النّظريّة النقديّة الّتي وضعها الجيل المُؤسِّس وتابعها الجيلُ الثاني، هي اليوم أَكثر تطوّرًا بفضل مجهود الجيل الثالث، بحيثُ نستطيعُ من خلال قراءة كتاب **باثولوجيا العقل** للفيلسوف "هونيث" أن نفهم آليّة تحديث النّظريّة النّقديّة وتطويرها باتجاهٍ أَخلاقيّ يخدمُ الغرض الذي ولدت من أَجلهِ هذه النظرية. ثمّة كتابٌ آخر لهونيث يخدم ذات الغرض، وُسِمَ بـ: **أمراض العقل على تراث** ...النظريّة النقديّة (إصدار 2009). يقفُ إلى جانب الفيلسوف "أكسل هونيث"، سيلا بن حبيب وهارتموت روزا في تمثيل الجيل الثالث. إلى جانب تطوير النظريّة النّقديّة، عمل هؤلاء على صياغة معالم نظريّةٍ فلسفيةٍ جديدة.

إنها فلسفةُ الاعتراف، أَبرز إسهامات الجيل الثالث. وهي فلسفةٌ اجتماعيّة تختلف عن السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية، بالنّظر إلى تميّزها بالمقاربة الأَخلاقيّة للمسألة الاجتماعيّة. تأتي النّظريّة الاجتماعيّة الجديدة هذه لتسمح بتأسيسٍ معياريٍّ لنقد المجتمع من خلال بحث أَسئلةٍ من مثل: لماذا تخترقُ حركاتٌ اجتماعيّةٌ متنوّعةٌ المجتمعَ الواحدَ؟! كيف نحقّقُ السّلامَ الداخليّ مع ذواتنا والسّلام الخارجيّ مع الآخرين؟ ما شروطُ الحياة الطيّبة؟ للإجابة عن تساؤلات كهذه يقترحُ الفيلسوف "هونيث" العودة إلى سؤال ما المجتمع أَساسًا؟ وبهذا تكوَّنت البذورُ الأَولى لنشوء فلسفة الاعتراف، عبر المبحث الآتي: "الصراع من أَجل الاعتراف، قواعدُ الصّراعِ الاجتماعيّ الأخلاقيّةُ". تُعَدّ هذه الفلسفة من أَبرز المحطات التي رسمت ملامح مرحلة الجيل الثالث.

ثمّة إسهام أيضًا يتمثّل في الانتقال من نقد الاقتصاديّ السيّاسيّ إلى نقد العقل الأداتيّ، وهو إسهام يُنْسَب إلى" سيلا بن حبيب" (مواليد تركيا العام ١٩٥٠) الّتي انتسبت إلى هذا الجيل من خلال مصادفةٍ جمعتها برائد الجيل الثاني "يورغن هابرماس" عندما تتلمذت على يديه في مؤسسة (Max Planck) في شتارنبيرغ من بعد أن حصلت على منحةٍ دراسيّة إلى أَلمانيا العام ١٩٧٩. تتمحور أعمالها حول صلاحيّة الانتقال إلى العقلانيّة التواصليّة، والرّوابط مع العالم الخارجيّ، وتذكر أَنّ الفضل في هذا يعودُ لـ "هابرماس" فهو من قام بنحت مفهوم العقلانيّة التواصليّة.

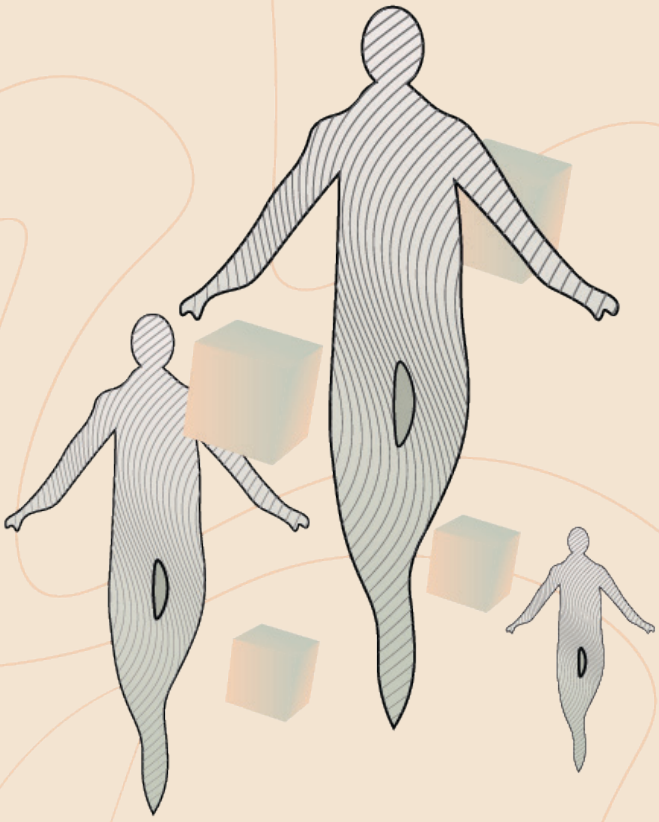
أَمّا الفيلسوف "هارتموت روزا" (مواليد 1910) فَيُعَدّ في نظر العديد من المتخصّصين ممثّلًا للجيل الرابع بعد "أكسل هونيث"، مع العلم أَنّهما عَمِلا سويًّا إذ ليس ثمّة فرقٌ كبير في السّن بينهما. يمُكننا أن ننعتَ روزا بأنّه رائدُ التسارع الاجتماعيّ الذي صاغ من جديد النّظريّة النّقديّة وفق متغيّرات عالمنا الحاليّ.

فالتسارعُ التقنيّ، وتسارعُ التغيير الاجتماعيّ بما يتناسب مع وتيرة الحياة الاجتماعية، جَعَلَا اهتمام «هارتموت روزا» ينصبّ على فهم التطوّرات الاجتماعيّة المعاصرة ودراستها.

يقـول "هارتمـوت روزا" في حـوار أَجْرَتْـهُ معـهُ مجلـة Herder Korrespondenz الألمانيّـة العـام 2017: "لقـد أَنشَـأْنا هيـاكل اجتماعيّـة تفـرضُ علينـا طريقـة تكويـن العـالم مـن جديـد، فـإذا لم نسـتطع التعامـل مـع السّرعـة والتسـارع القـائمين، فسـوف يكـونُ الاغتراب حـاضرًا حتـى في تنـاول الفطـور مـع العائلـة. ففـي عملنـا اليومـيّ نحـن مُـجبرون على أَن تكـون لدينـا علاقـة صامتـة مـع العـالم مـن أَجـل الـتصرّف بـأَسرع مـا يمكـن وبكفـاءةٍ عاليـة، ناهيـك بـاغتراب الإنسـان في عملـهِ الّـذي تـزدادُ وتيرتـهُ في عصرنـا هـذا.

عمـل "روزا" على مؤلَّـف بعنـوان: **الاسـتلاب والتّسـارع: نحـو نظريّـة نقديّـة للحداثـة المتأخِّـرة**، كان بمثابـة صياغـة جديـدة للنّهـج الّـذي بـدأَه الجيـلُ الأَوّل، لكـن بمـا يـتماشى مـع إشـكاليّات المرحلـة الرّاهنـة وروحهـا.

خلاصـة القـول أنّ مدرسـة "فرانكفـورت" كانـت تُعَـدُّ لِقَـرنٍ مـن الزّمـن المدرسـة الأَبـرز والأَكثر تـأَثيرًا في المجتمعـات الأوروبيّـة. ذلـك بأنّهـا فلسـفة اجتماعيّـة وجّهـت سـهام نقدهـا إلى المفاهيـم والقيـم والقـوانين التـي حكمـت سير هـذه المجتمعـات، فكانـت حجـر الزاويـة في عمليّـة التغـيير الاجتماعـيّ، وبتـوالي أَجيالهـا الأَربعـة تمّـت مواكبـة أزمـات كلّ مرحلـة وهمومهـا بعقـل خلّاق ومُتَجـدِّد لم يَجِـدْ عـن غايتـه في التنويـر والارتقـاء.

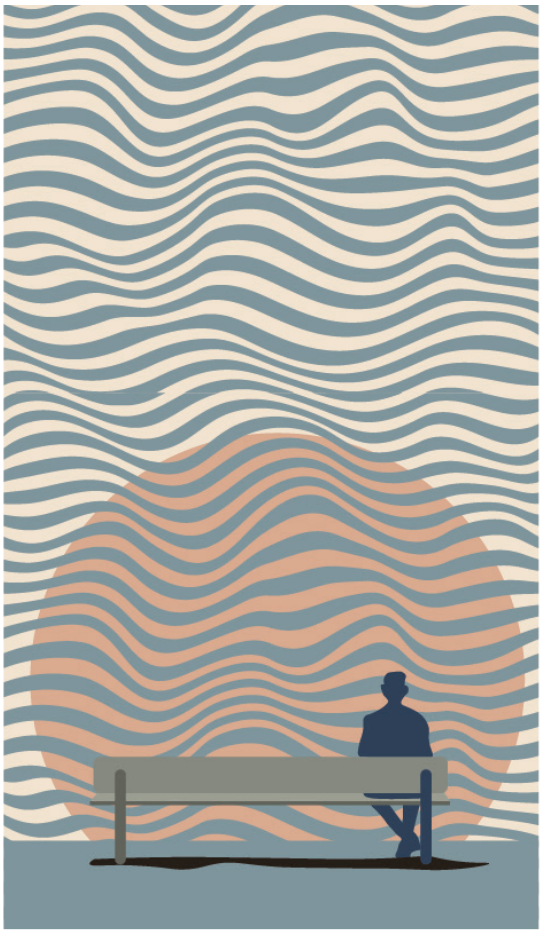


إعادة الاعتبار للإجابة الفلسفية

حسام درويش

من الشّائع عمومًا، وفي الثقافة الفلسفيّة العربيّة خصوصًا، الحديث عن أولويّة السّؤال في الفلسفة، وعن كونه أكثر أهميّة من الإجابة الفلسفيّة، ناهيك بأنّه العنصر الأهمّ في الفلسفة. والقول بتلك الأولوية، ينطوي، صراحةً أو ضمنًا، على تقليلٍ من أهميّة الإجابة أو الإجابات الفلسفيّة الّتي قُدِّمت فعلًا أو الّتي يمكن أن تُقدَّم، من حيث المبدأ، في التفاعل مع التساؤل الفلسفيّ. وأودّ، في هذا النّصّ أن أُعيد الاعتبار للإجابة الفلسفيّة. ولا تهدف هذه المحاولة إلى التقليل من قيمة التساؤل الفلسفيّ، وإنما تهدف إلى تحديد بعض سمات الإجابة الفلسفيّة، والتشديد على العلاقة الجدليّة بينها وبين التساؤل الفلسفيّ، والمحاجّة بأنها لا تقلّ أهميّة التساؤل المذكور.

لوقتٍ طويلٍ، بدا أنّ الفلسفة، عمومًا، تتحدّد بالأسئلة التي تطرحها أكثر من تحدُّدِها بالإجابات التي تُقَدِّمها. بل إنّ تأريخ الفلسفة يجعلُ طرحَ أسئلةٍ معينةٍ بدايةً للفلسفة ذاتها. ووفقًا لهذا التأريخ، فإنّ الفلسفة قد انبثقت مع طرحٍ إغريقيٍّ لأسئلةٍ عن الماهيّة، من قبيل "ما الكينونة؟، ما العدالة؟، ما الحقيقة؟ إلخ. على سبيل المثال، السؤال عن ماهيّة العدالة، في محاورة الجمهورية لأفلاطون [1] ، يقود المتحاورين إلى السّؤال عن ماهياتٍ أُخَرٍ كثيرةٍ، متعلّقة بالطبّ، والهندسة، والسّياسة، إلخ. أمّا قبل الطّرح الإغريقيّ هذا، فإنّ تناول هذه المواضيع، في مصر وبلاد الرافدين، كان يقتصر، بالدّرجة الأولى، على عباراتٍ من مثل، أنا لا أسرق، لا أكذب، لا أزني، إلخ.، أو أسئلةٍ من نوع "لمَ هذا الظلم؟"، أو يتّخذ صيغة الوصايا اليهوديّة "لا تسرق، لا تكذب، لا تزنِ، إلخ".



في القرن العشرين، ومع فريجه ونشوء ما يُسَمّى بالفلسفة التحليليّة، أصبح هناك توجهٌ فلسفيٌّ جديدٌ يعطي الأولوية للقضايا، أي للجمل الخبريّة، ولا يهتم كثيرًا بالعبارات، ومنها تلك التي تتضمن أسئلةً أو تساؤلاتٍ. بيد أنّ روبن كولينغوود أعاد إظهار أهميّة الأسئلة، وتحدّث عن أهمية السؤال وضرورة أخذه في الحسبان، بوصفه عنصرًا منهجيًّا حاسمًا في الفلسفة والمعرفة الإنسانيّة عمومًا [2]. وذهب غادامر، في كتابه **الحقيقة والمنهج** [3] ، إلى أبعد من ذلك، وشدَّد على أولويّة السؤال وأسبقيته.

ومع الإقرار بأهميّة التساؤل الفلسفيّ أو التساؤل في الفلسفة، أرى ضرورة التشديد على أهمية الإجابة الفلسفيّة أو الإجابة في الفلسفة، وذلك من خلال إبراز بعض خصائصها ومضامينها.

التساؤل الفلسفيّ ليس مجرّد سؤالٍ، والإجابة الفلسفية ليست مجرّد جوابٍ. فالتساؤل الفلسفيّ استفهاميٌّ معنيٌّ بالحصول على إجابةٍ، مع افتراضِهِ بأنها ممكنةٌ، وإدراكِهِ تعدُّدية الإجابات الممكنة. والإجابة الفلسفيّة استجابةٌ للانهمام المحايث للتساؤل بالحصول على إجابةٍ، ولِسَعْيِهِ إلى سبر الإجابات الممكنة عن ذلك التساؤل. وكما أنّ التساؤل الفلسفيّ الباحث عن إجابةٍ يتميَّز من السؤال الاستنكاريّ أو الاستهجانيّ أو الخطابيّ أو البلاغيّ أو الّذي لا يبحث عن إجابةٍ، لأنّه يفترض أنها معروفةٌ أو لا حاجة لها أصلًا، فإنّ الإجابة الفلسفيّة تتميز بتقديمها معرفةً أو رؤيةً جديدةً، وعدم الاقتصار على التعبير عن الانفعالات أو استحضار معارف جاهزة واجترارها. فإمكانيّة الإجابة عن السؤال واستثارة التفكير فيه، والبحث عن الإجابة، شرطٌ من شروط عَدِّ السّؤال سؤالًا فلسفيًّا. وبهذا المعنى، تكون إمكانيّة الإجابة أو الإجابة الممكنة شرطًا من شروط عَدِّ أيّ سؤالٍ أو تساؤل سؤالًا أو تساؤلًا فلسفيًّا.

والسّؤال عمومًا، والتساؤل الفلسفيّ خصوصًا، ينطلق من معرفة الجهل أو عدم المعرفة. وبهذا المعنى، نفهم القول المشهور المنسوب إلى سقراط "كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف". وتتضمّن الإجابة الفلسفيّة هذه النّزعة المضادّة للدوغمائيّة/العقائديّة وإقرارًا بالجهل وبإمكانيّة الاختلاف فيها وعنها. فالإجابة الفلسفيّة تتّخذ عمومًا شكل "نعم وكلا"، كما قال وبحقّ صادق جلال العظم [4]. فهي تثبت شيئًا، لكنّها ترى أنّ هناك حدودًا لهذا الإثبات، أو للحقيقة التي تتضمّنها وتؤكّدها. ولهذا تكون السّمة المنظوريّة أو التأويليّة محايثةً للفلسفة. فكما هي الحال في السّؤال الفلسفيّ، تتضمن الإجابة الفلسفية اعترافًا، صريحًا أو ضمنيًّا، بالنقص وبالمحدوديّة.

وفي هذا الاعتراف، تحديدًا أو خصوصًا، يكمن كمالها الفلسفيّ. وهذا النقص، أو بالأحرى الكمال الفلسفي، يبدو حاضرًا وواضحًا في الإجابة الفلسفية بقدر ما تفتح تلك الإجابة آفاقًا لتساؤلاتٍ إضافيةٍ وإجاباتٍ متنوعةٍ.

ولا تستنفدُ الإجابةُ الفلسفيّةُ التساؤلَ، لكنها، بدورها، لا تُستنفد في أيّ تساؤلٍ أيضًا. فهي لا تستنفد التساؤل، لأنها لا تغلقه، ولا تستطيع أن تغلقه، ولا تسعى إلى هذا الإغلاق أصلًا. فالتساؤل الفلسفيّ يبقى مثيرًا للتفكير فيه وبه، وفي الإجابات المقدَّمة عنه، وبها، ولتقديم إجاباتٍ جديدةٍ تتجاوز الإجابات السابقة، وتستند إليها، وتتضمّنها، في الوقت نفسه. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، لا تُستنفَد الإجابات الفلسفيّة بالتساؤلات الّتي تنطلق منها، بل تصل نفسها بالضّرورة بتساؤلاتٍ وإجاباتٍ فلسفيةٍ أخرى، وتجعل ذاتها نقطة انطلاق نقاشاتٍ فلسفيةٍ إضافيّةٍ.

ومثلما هي الحال في كل جوابٍ، تبدو الإجابة الفلسفية تاليةً زمنيًّا على التساؤل الفلسفيّ. وانطلاقًا من ذلك، تبدو هذه الإجابة، لوهلةٍ أو أكثر، تابعةً للسّؤال، وثانيةً أو ثانويّةً مقارنة به. ما يغيب عن هذه الرؤية أنّ التساؤل الفلسفيّ لا ينبثق من العدم، بل يستند إلى معارف وإجاباتٍ فلسفيةٍ سابقةٍ عليه. وينبغي للفلسفة ذاتها، بأسئلتها وإجاباتها، أن تثير تساؤلًا عن ماهيّة الفلسفة، كما يقول كولينغوود، في حديثه عن المنهج الفلسفي[5]. وفي الفلسفة خصوصًا، يحضر التاريخ، عمومًا، وتاريخ الفلسفة خصوصًا، بأسئلته وإجاباته، أو يمكن استحضاره في كل تساؤلٍ فلسفيٍّ. فعلى العكس من العلم الذي ينتقل – كما بيَّن توماس كون، في كتابه **بنية الثّورات العلميّة** – من نموذجٍ إرشاديٍّ إلى نموذجٍ إرشاديٍّ آخر، ويتأسّس فيه النموذج الجديد من خلال إنجاز قطيعةٍ عن النموذج القديم [6]، فإنّ الفلسفة بأسئلتها واستمرارها لا تقطع حبل السّرّة بماضيها وتاريخيها، بل تحرص غالبًا على صلة الأرحام.

وعند مناقشة أيّ تساؤلٍ فلسفيٍّ، يصعب تناول ذلك التساؤل، وهضمه، وفهمه، والسّعي إلى تقديم الإجابات عنه، من دون فهم الإجابات التي يستند إليها مسبّقًا وسابقًا، ومن دون فهم الإجابات المتنوّعة والمختلفة إلى درجة التناقض غالبًا الّتي قُدِّمت للإجابة عنه. فتاريخ الفلسفة ليس تاريخًا للأسئلة فحسب، بل هو أيضًا تاريخٌ للإجابات عن هذه الأسئلة. ولا يتمايز الفلاسفة بطرحٍ أسئلةٍ جديدةٍ فحسب، بل يمُكنهم أيضًا أن يتمايزوا بتقديم إجاباتٍ مختلفةٍ عن الأسئلة ذاتها. ولو أنّ الفلسفة تتحدّد بالأسئلة التي تطرحها، فقط أو بالدّرجة الأولى، لفقدت تاريخيّتها وبعدها الفلسفيّ. فالإجابات هي التي تصنع تاريخًا للتساؤلات الفلسفيّة، ومن ثمّ، تُكوِّن مع التساؤلات ماهيّة الفلسفة.

ويمكن الحديث عن وجود جدلٍ دائمٍ بين التساؤل والإجابة في الفلسفة. وهذا الجدل ليس سلبيًّا، كما هي الحال عند أدورنو ، على سبيل المثال، بحيث لا يفضي إلى أي تركيبٍ بين الطرفين، بل هو جدلٌ إيجابيٌّ يسمح بتجاوزهما إلى تساؤلاتٍ وإجاباتٍ جديدةٍ. ويتخذ هذا التجاوز صيغةً هيغليةً، بحيث لا يتضمن التركيب الجديد إلغاءً أو إقصاءً كاملًا للسابق. وفي المقابل، لا يفضي الجدل الفلسفي بين التساؤل والإجابة إلى الوصول إلى مطلق المعرفة أو المعرفة المطلقة، كما هي الحال في الجدل الهيغليّ. وفي كل الأحوال، يبقى المطلق الفلسفي نسبيًّا، ومستندًا إلى منظورٍ ما، بدون أن يكون قادرًا على الهيمنة، وفرض رأيه وحيدًا، وإنتاج أحاديةٍ معرفيةٍ كتلك التي تكون سائدةً، غالبًا، في الدين، والأيديولوجيا، وحتى في العلم.

وتستجيب الإجابة لنداء التساؤل الفلسفي وماهيّته، وتجسّدها في مساءلته، ونقده، وإعادة صياغته، وإبراز فرضيّاته المسبّقة، ومناقشة آفاقه المحتملة. ففي كلّ إجابةٍ فلسفيةٍ تساؤلاتٌ فلسفيّةٌ، وفي كلّ تساؤلاتٍ فلسفيةٍ استنادٌ إلى إجاباتٍ فلسفيّةٍ سابقةٍ، وتأسيسٌ لإجاباتٍ فلسفيّةٍ لاحقةٍ. وعلى هذا الأساس، نرى أن لا مجال للفصل بين التساؤل الفلسفيّ والإجابة الفلسفيّة، ولا معنى لإعطاء أحدهما قيمةً، من خلال التقليل من قيمة الآخر. فكلٌّ منهما يحتوي الآخر، ويدخل معه في علاقةٍ تكامليّةٍ، حتى حين يظهر أنهما متناقضان. والتناقض شرط التكامل وليس نفيًا له بالضّرورة.

اللّغة الفنيّة في لفتة الانتباه الفلسفيّ

مارلين يونس

نعيش على وقع بنية الاختيارات القائمة بين الفطرة والفطنة، بين النسق الحرّ المتفلّت من القيود والنّسق الإخباريّ المكلَّف به. وكلّ تصنيف لغويّ ينطوي على نوع من الإرغام (ordo) على حدّ قول جاكوبسون، والفروسيّة اللغويّة هذه الّتي تمثّل موضوعًا للمنع تثير خلافًا بين اعتبار اللّغة كحصنٍ للمعنى، أو كوسيلة عاجزة عن مسايرة الفكر. وبالرّغم من أنّ التفكير الفلسفيّ هو من أكثر أنماط التفكير اعتناء بالدّلالة وأقدرها على إنتاج الفصل الماهويّ، غير أنّه ليس له أيّ معنى حَدِّي، وتكمن مشكلة الفلسفة في ثرائها الدّلاليّ حيث يتعذّر علينا أن نختار منطوقًا دلاليًّا محدَّدًا. والجواب يملي علينا أنّ ما ينتج الحقائق هي مقامات الأفكار المتعدّدة الأبعاد وفضاءاتها المركبّة المنسلّة في العلم والفنّ والدّين والسياسة. وهذه المفاهيم، وتحديدًا الفنّ، يشترط وجودَها حضورُ الفلسفة التي تشغلها الكثرة والتعدّديّة (pluralité)، وهي تعمل على استعادة المعاني من فضائها اللّامتناهي. واقع الأمر أنّ إشكاليّة اللّغة تترنّح بين الرغبة التفكّريّة في الفاهمة والذائقة الجماليّة في فوضى الأخيلة. بمعنى آخر بين الوضعيّة الأنطيقيّة (positivité ontique[1]) حيث نستلقي في رحاب الادّعاءات والغلوّ المطاوع للشيء الموضوع (reposita) ، وبين الوضعيّة الخاصّة بالخلق (positivité thétique [2]).

1 - اضطراب الحافز اللغويّ بين المعيار والانزياح

بين من يهب السّؤالَ الفلسفيَّ الحكمةَ والحُكم ومن يمنح فنَّ السّؤالِ الدّهشةَ، تظهر رغبةُ الحكمة الفلسفيّة في توليّ مهمّة صناعة المنطق لتقويم الذّهن لكي لا يعقل إلّا الصواب. غير أنّ التباين في أداء الاحتمالات يبقى مشرّعًا على عدّة إشكاليّات قد لا تتحدّد في تأويل واضح. وهذا الأمر نصادفه أحيانًا في تضارب المذاهب الفلسفيّة العائد إلى تباين الألفاظ[3]، كما نصادفه في شتّى صنوف الظواهر العلميّة الّتي نثبت حقيقتها من خلال الحلّ المتاح، أو"المعرفة بالاعتياد". ذلك أنّ ما يتراءى لنا يحرفنا أحيانًا عن الماهيّة ليُعلي من شأن رموز السّياقات اللغويّة الّتي تُلْزِمنا بشروطها. وقد وجّه هايدغر التحليل الفلسفيّ للبحث عن نوع من أنواع اللّغة، فأوقف اللّغة إزاء حدودها الأنطولوجيّة بغية الكشف عن الحقيقة.

لا ريب في أنّ الفنّ هو لغة المجاز، والمجاز محاولة لجواز ماورائيّات العالم الماديّ هذا الّذي يتعاطى مع النّاجز. لكن إذا كانت المادّة الجماليّة جامحة وترفض نقلنا إلى حيث نريد أن نذهب، وإذا كان تحكيمُ الصّوابِ بين المعبرَّ واللامعبرَّ عنه أمرًا كيفيًّا، فهل نحن بحاجة إلى لغة ترانسندنتاليّة لتنظيم جنوح الانفلاش الفنيّ؟

2- استبطان البعد الفلسفيّ في لغةِ الفن

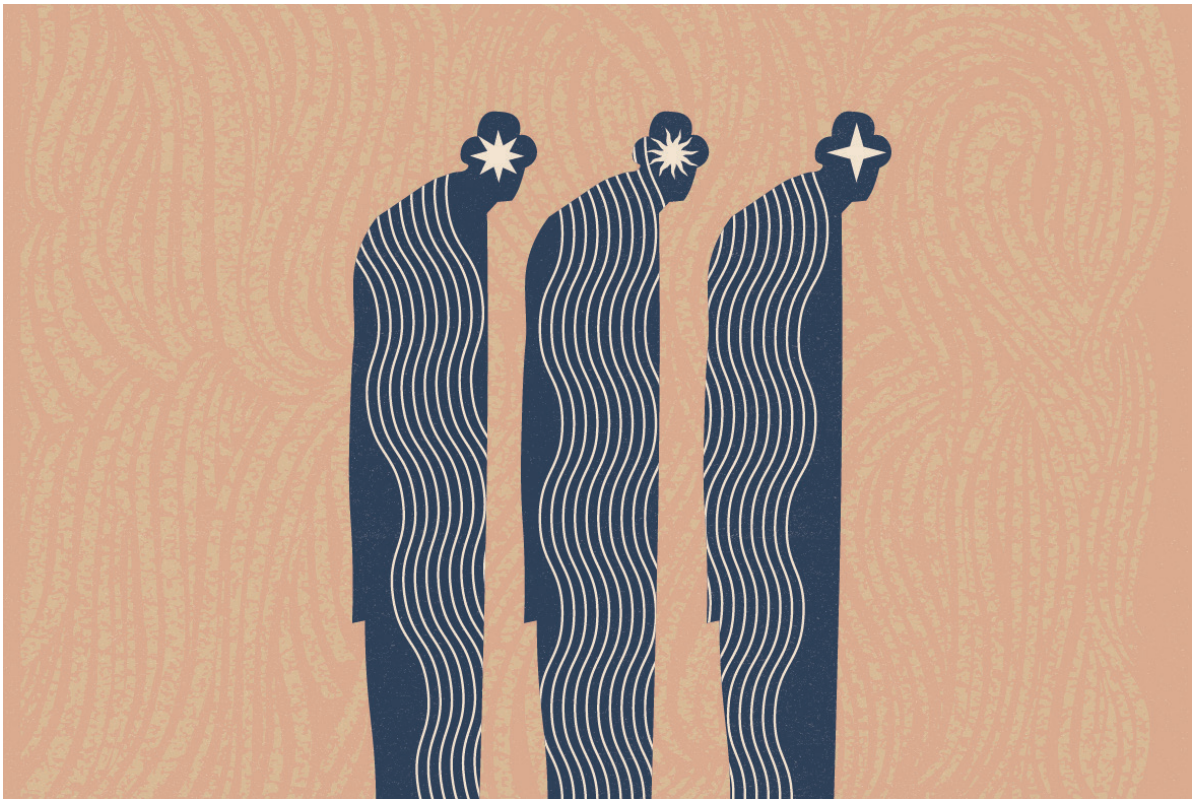
ترتكز فلسفة اللّغة على دراسة التفكير بناء على الرموز اللغويّة الّتي يُكوِّنها العقل المعادِل للّغة (تشومسكي) [4] . فالعالم مصنوع من إشارات، وعوز الإشارات عوز دالّ، حيث لا توجد واقعة بذاتها بل علينا الاهتمام بإدخال معنى لكي تكون ثمّة واقعة (نيتشه). وعندما تتدخّل اللّغة تتحدّد الواقعة بزيادة اللّفظ على أصل المعنى. وهذه الزيادة لا تحمل فائدة دلاليّة، وقد بيّن أبو حيّان التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة** وفتغنشتاين في **رسالة منطقيّة فلسفيّة** أنّ كلّ المشاكل الفلسفيّة وبخاصّة الميتافيزيقيّة ناجمة عن سوء استخدام اللّغة وعدم دقّتها.

وبالمقابل تغدو الفلسفة من دون لغة مجرّد خواطر، لكن بإمكانها ضبط حيثيّاتها المتباينة، وما لا يمكن توضيحه يتمّ تجاوزه والصّمت عنه، وهذا ينطبق على موضوع الجمال الذي لا يُعطي أيّ معنى لعلامات قضاياه. فبين "الفنون صلة رَحم وإن اختلفت الوسائط، والفنون هي من ثمار استنطاق الذات للغة الإحساس، وموضوع اللّقاء بينها لا يتمّ وفقًا للكيفيّة بل للعلامة، والفنّ ليس كائنًا حسيًّا بل كينونة الحسيّ، وليس المعطى بل ما به يكون المعطى مُعطى" [5]. والجمال كفكرة أو صوت أو معنى أو صورة، يمكن أن يكون الحسَّ السليم للمعنى (جانكلفيتش)، أو الأورغانون والوثيقة الوحيدة للفلسفة (شلينغ) أو حالًا معرفيّة تدركها الذّات بعد التخلُّص من تطلّبات الإرادة (شوبنهاور). وقد يدخل الفنّ والرّسم والسّينما في لعبة تطوّر الفكر والمعرفة على اعتبار أنّ صورة الفكر تُشيَّد قبل الفكر(دولوز)، وهي تحفّز لغة الإشارات والتماع المعنى (miroitement du sens) والتشكيل الداخليّ (endogenèse) للحدث الإستطيقيّ المتفلّت من الموضوع. وهذا التشكيل بحاجة إلى لغة تستقي أهميَّتها من غائب ما هو حاضر ومن الكيفيّة التي تُسْتَثمر بها، تمامًا كالموسيقى التي عَدَّها جانكلفيتش وشوبنهاور لغة الكشف عن الإرادة الكونيّة والإلهيّة. أو الجميل الّذي عَدّه سقراط في محاورة كراتيليوس لأفلاطون أنّه القوّة، وهذه القوّة هي العقل الذي يمنح الاسمَ للأشياء وينجز الأعمال التي نسمّيها جميلة وتسبّب لنا السرور. لكن ربما يكون العقل السبب في إشكاليّة اللّغة (ديكارت)، وقد تتعرّض العقلنة بمدلولها الاستدلاليّ إلى النقد، فيغدو ما نظنّه تعيينًا اختلافًا. فكيف تعبرّ لغة العقل عن مواجيد النفس؟

3- الاستدراك الفنيّ في فلسفة ما يخالفه

نتذمّر من إمبرياليّة العقل ومن قحط اللّغة، ومن عمليّة تحرير الأشياء من التأويل الميتافيزيقيّ، ومن قيود النّحو والمنطق الّتي تكشف عنها كتابات هايدغر السّاعية إلى انزياح اللّغة عن المفهوم التقليديّ بغية الكشف عن مكنوناتها الإبداعيّة. والانزياح المبدع هذا للغة وما يحيط بها من تفرّد، هو في حالِ إطلاقٍ دائم، بحيث يُنفى الإنسان في خيال اللّغات وارتحالها وتغيرّها.

ومن المعلوم أنّنا لا نستطيع تعريف الكلمة المنطوقة من دون النّظر إلى الغرض المقصود منها، لكن على الرغم من اعتبار اللّغة بنية عقليّة عظمى[6]، فهي تتخلىّ أحيانًا عن محمولات الموضوع. في هذا السّياق رأى هيغل أنّ كلّ شيء يزيد كثيرًا عن حاله الفعليّة، فالفِكرُ مثلًا أكثرُ من موضوعاته، ولغةُ الفِكر زائدةٌ عن لغة الواقع لأنّها تنظر إلى إمكانات الأشياء الكامنة فيها. كما اعتبر كانط أنّ الطّبيعة تعمل بوصفها عقلًا في الإنسان، وهي ملكة توليد الأفكار الجماليّة، وصور هذه الأفكار مجاوزة مفهومَ الفكر المجرّد.



إذًا تُقال الكلمة بلغة الأشياء وتُفهم بلغة أخرى. وقد لا تفيدنا في التعبير عن الأشياء (فاليري). ذلك أنّ تقرير الحقيقة ليس دائمًا هو غرض القول. وربّ قائل يقول إنّ اللغة تمكّننا من إخفاء أفكارنا. كما إنّ هناك حواسّ يمكن تنبيهها وفقًا لقانون الاعتياد أو وفقًا لاستنتاجات مكثّفة، وهذا ما يسمّى "حالات اعتقاد". ولكي نتّقي شرّ السّقوط في مسالكِ المعرفة الجاهزة نلجأ إلى المسار السلبيّ (voix négative)، والسّلبُ هو ما نَسلبُ عنه ما لا يمكن أن يكون، "الماليس هو". والحال أنّنا نحتاج إلى أن نستكشف هذا السّلب في غير ما يستكشفه الفكر، ذلك أنّ قاعدته المُطلق ومادَّتَه الوهب الانعكاسيّ. كما نلجأ إلى الفلسفة الأبوفاتيكيّة (apophatique) التي تعني الارتقاء إلى لطف فضاء السرّ وإبطال مفاعيل المكِيدة الأونطيقيّة (conspiration ontique).

قد تتقاطع في الفنّ الإيتوبيّات، وتَطرحُ البدائلَ لقضايا متعارضة بغية إقامة حقائق جديدة تتمدّد بعيدًا من مجال دلالاتها، ومنها تتشكّل يوتوبيا موسيقى المعنى. واقتدار اللّغة الفنيّة يسيطر على العالم بالرؤية واللّسان ويطوّعه لصورته الفنيّة، على عكس اللّغة الفلسفيّة التي لا تعكس سوى نظام الثّقافة كما تقول (Marina Yaquello). وهذه اللّغة الإستطيقيّة المالكةُ كلَّ خصائص اللّغات في كلّ حقولها المعرفيّة، تتكئ على اعتقاد ضمنيّ تعتمل في داخله الحركة التي تتبلور في التّخليّ عن الثابت من أجل الدّخول في المتحوّل حيث تَنشط الحركاتُ باسم الذوق الفنيّ الّذي يُدخل العقل في التأمّل والرؤيا فيصبح لغة الحدس والإشراق، وعندها يصبح الما لايُفكَّر فيه قابلًا التفكير.

حيل اليوميّ: مقالة في الفلسفة الثانية

محمد أبو هاشم محجوب

فكرة هذه الورقة هي أنّ الفلسفة تقُوم وتستقرّ بموجب ضرب من التّعالي على اليوميّ: رفعًا لكثرته إلى وحدة مثاليّة (سقراط في المحاورات)، أو تكذيبًا لدعواه باسم جوهريّة ما (أفلاطون وأرسطو) أو تمثّلًا له وفق شبكة رياضيّة أو فيزيائيّة (ديكارت ضمن كتاب **أهواء النفس**)، أو استكناهًا لحقيقته ضدّ مظهره البادي والمباشر (ماركس - فرويد)، أو تأويلًا لمعناه الذي لا ينتهي (التأويليّات بمختلف تلويناتها). إنّ كلّ هذه المواقف تحدّد الفلسفة بأنها "ماوراء" اليوميّ (méta-quotidien)، وتضع علامة تحقّقها في مغادرة هذا المظهر، أو هذه العبارة الّتي هي اليومي، نحو ضرب من الأساس هو تحديدًا هذا الماوراء.

ثمة إذًا ضرب من الصّراع الصّامت بين جزئيّة اليوميّ، ومباشريّته، ومغالِطيّته، وجوهريّة الفلسفة، وكلّيتها، وتفسيريّتها أو تأويليّتها. وفي هذا الصّراع، مثلما هو الشّأن في كلّ صراع، ثمّة ضربان من الخطاب: أحدهما خطاب ظاهر، مهيمن، هو خطاب الفلسفة، والثاني خطاب لا يقبل الانسحاب تمامًا، ويُعبرِّ عنه نفسه تعبيرًا عرضيًّا، هو نوع من الحضور الّذي يغالط هيمنةَ القول الفلسفيّ، ويتسلّل تسلُّلًا إلى السّطح، ويتحيّل تحيّلًا على رقابة المفهوم (censure du con-cept). على أنّه حتى في هذه الصّورة، وحتى عندما يراوغ اليوميُّ الفلسفيَّ، ليحضر إلى المشهد، فإنّه لا يتمكّن من تسجيل حضوره إلا بضرب من الفلسفة الثانية، الفلسفة الأخرى، الّتي تقتصّ له من إرادة نسيانه وكبته، وتتولىّ التّعبير عنه بوصفها حالًا من حالات حدود الفلسفة: الخطاب الثاني هذا هو مقصود هذه الورقة تمثيليًّا، أعني من خلال تقديم مثال أو مثالين، تبدو فيه الفلسفة وكأنها تُعَدِّل نفسها، باعترافها بهذا المكبوت، بهذا المنسيّ التقليديّ الّذي نُسمّيه اليوميّ، أو بساطة اليوميّ. بيد أنّنا نستطيع من دون حرج أن نسمّيه «الواقع»، أو «تجربة الوجود البسيطة»، إلخ. هذا المعنى هو الذي نقصده كلّما تحدثنا عن الفلسفة الثانية. ليست الفلسفة الثانية مذهبًا فلسفيًّا، ولا موقفًا جديدًا ذا مضمون معيَّن، وإنما هي منهجيًّا إيماءات عديدة يمكن أن نذكر منها إيماءات التكذيب، والاستدراك، والتذكير، والتحييث، إلخ.، وكلّ ذلك يتعلّق باليوميّ الذي باسمه يتمّ رفع هذه الإيماءات جميعًا.

ولما كنتُ في الوقت الحاضر لا أريد صوغَ موقفٍ كليّ عام، فإني أقترح أن تكون سبيلنا سبيل التمثيل بأمثلة يمكن لاحقًا استجماع دروسها.

المثال الأول: التوحيدي ومسكويه. وهنا أستأنف، مع بعض التعديلات، نصًّا سابقًا:

كتاب **الهوامل والشّوامل** كتاب اشترك فيه أبو حيان التوحيدي (-923(1023) ومسكويه (932-1030)، وهو كتاب احتوى أسئلة من التوحيدي سمّاها "الهوامل"، إلى مسكويه الذي أجاب عنها في ما سماه التوحيديّ نفسه: "الشّوامل".

ذهب بعضهم في تأويله إلى أنّ التوحيديّ أراد بأسئلته أن يحرج مسكويه في ضرب من امتحان معرفته الفلسفيّة، تلك المعرفة التي سيقول عنها في الليلة الثانية من الإمتاع والمؤانسة إنها معرفة متأخِّرة لكون صاحبها انشغل عنها طويلًا بالكيمياء، فلمّا جاء إلى الفلسفة لم يكن إلا شاديًا (محاكيًا ومقلِّدًا وآخذًا بالأطراف)، وذهب بعضهم الآخر (أركون مثلًا) إلى أنّ الكتاب قد جمع بين أسئلة الوجدان الثائرة والملحّة، وبرود الحكمة و"موضوعيّتها" ومدرسيّتها. لقد كان التوحيدي مفكِّر الاستنكار والإحراج والتحدّي واستهجان كلّ البداهات، كان مفكّر **مأساة اليوميّ** الذي يطاول **العبثيّ** دونما خجل ولا توقير، ولا يتخلّف عن أيّ فرصة تتيحها له الأسئلة ليتسلّل إلى السّطح فيفضح سكوت العقل البارد عن مظالم الحياة، وقيام العلم على ضرب من تهميش العيان، وازدراء اليوميّ، وإعلاء العبرة المجرَّدة.

ليس هذا مجالًا للتوسّع في تأويل لقاء التوحيديّ بمسكويه، ولا في رسم ملامح شخصيّة كلّ منهما. إنّ حدسنا الرئيسيّ ضمن هذا المقال "المضغوط" هو أنّنا مع جدل التوحيديّ ومسكويه، هذا الجدل الذي ذهب أركون إلى حدّ التلميح، ولكنه تلميح لا يقوم على حجّة، بأنه قد يكون محاكاة للمحاورة الأفلاطونيّة، وأنّنا بمحضر جدل بين تقليد سقراطيّ ضمن الثقافة العربيّة، وتقليد أفلاطونيّ أرسطيّ: سنكتفي هنا بأن نخصّص التقليد السّقراطيّ بالنّظر إلى كونه تقليدًا غير نسقيّ، لا ينتمي بعد إلى تقاليد الفلسفة النسقيّة، بل هو أقرب إلى ضرب من "الإيثيقا الجدليّة" كما سيقول غادامير، في حين نخصّص التقليد الأفلاطونيّ الأرسطيّ بالنّظر إلى كونه تقليد الفلسفة النّسقيّة الّتي تتحدّد كلّ أجزائها بحسب مبدإ يتحكّم فيها وتكون هي مُسْتَنْتَجة منه. وحدسُنا أنّ التوحيدي هو الذي يمثّل التقليد السّقراطيّ هذا الذي تنخرط ضمنه وجوه فلسفيّة سنأتي إلى الكشف عنها لاحقًا، وأنّ مسكويه هو الّذي يمثّل التقليد الأفلاطونيّ الأرسطيّ، أعني تقليد الرَّفع (sublimation) الفلسفيّ لليوميّ ضمن المفهوم.

الواقع أنَّ أسئلة التوحيديّ صادرة عن نفس ثائرة لا تتردّد في رفع التناقضات وفضحها وكشف تفاصيلها، وفي تسمية الشّرّ شرًّا من غير مداورة، فليس من ذلك في حدّ ذاته حرج أمام الفلسفة. فمهمّة الفلسفة تحدّدت دومًا في عدم التهرّب من الأسئلة. ولكنّ الحرج يكون حقيقيًّا عندما يعمد الناطقون باسمها إلى التخفّي وراء ضرب من "الإلغازيّة" العامّة التي تعمد كما قال ميرلوبونتي محيلًا في **التقريظ** على برغسون، إلى إعلاء "الحكمة الإلهيّة التي تجعل من الشرّ خيرًا أدنى". إنّنا هاهنا أمام إشكاليّة مركزيّة في الفلسفة: هي إشكاليّة العدل الّذي ليس فقط عدلَ مجازاةِ الأفعال على قدر الإذاية، وليس إنصافَ الناس بحقوقهم فحسب، بل هو كذلك صورة العدل النّموذجيّة، أعني العدل الإلهيّ، أعني عدالة الإعطاء مقابلًا للفضيلة، والحرمان مقابلًا للنّقص.

نعرف جيّدًا أن هذا المبحث مبحث تقليديّ، وأنّ هذا السؤال لم يُثَرَ فقط بين التوحيديّ ومسكويه، بل هو كذلك سؤال العدل لدى فيلسوف لم يقبل حتّى أن يستمع إلى صرخة محاوره التي لا تخفى وجاهتها على أيّ عقل.

قال التوحيدي في المسألة 88 من الهوامل والشّوامل مخاطبًا صديقه مسكويه الفيلسوف ما نختصره في هذا المقطع:

"حدِّثني عن مسألة **هي ملكة المسائل** والجواب عنها **أمير الأجوبة**، وهي الشَّجا في الحَلق، والقَذى في العين، والغُصّة في الصَّدر، والوقْر على الظَّهْر، والسُّلُّ في الجسم، والحسرةُ في النفس ... (وهذه المسألة) هي **حرمانُ الفاضل وإدراكُ الناقص**؛ ولهذا المعنى خَلع ابن الراوندي رِبْقة الدّين وقال أبو سعيد الحصيري بالشّك، وأَلْحَد "فلان" في الإسلام، وارتاب فلان في الحكمة..."

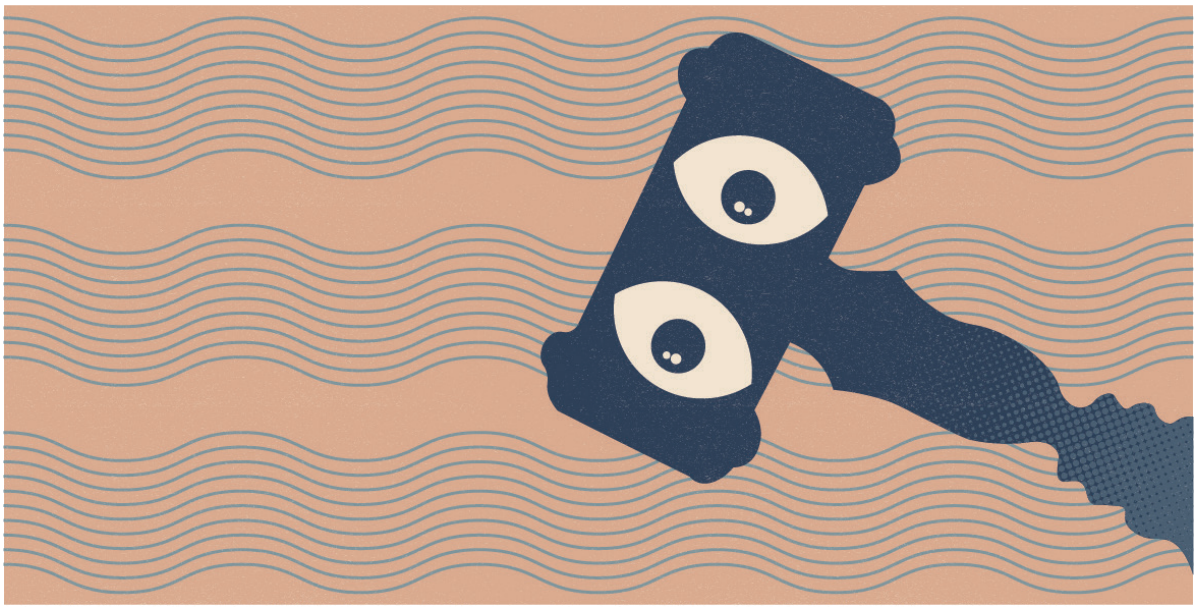
ويضرب التوحيدي مثال أبي عيسى الورّاق، منتهيًا إلى أنّ "البحث في هذا السرّ واجب، فإنّه باب إلى روْح القلب وسلامة الصّدر، وصحّة العقل ..."

ويعلّق محمد أركون على هذا المقطع تحديدًا بأنه يحمل جرأة التوحيدي، وبحثه اللامحدود عن فائض روح وفائض حقيقة. ولكنّ جرأة التوحيدي في رأينا لا تقف عند هذا الحدّ: إنها تتمثّل بخاصّة في تأهيل الموضوعات اليوميّة لتكون موضوعات تأمّل فلسفيّ: لذلك لا يمكن أن نهمل سؤاله مثلًا عن استنكار بعضهم انتقال الإنسان من مذهب إلى مذهب، بل واستقراره في حالٍ من عدم الحقيقة واليقين، ولا يمكن أن نهمل سؤاله (في المسألة 82) عن الحكمة من اعتبار الناس من جهة متساوين في الشّرف مع أنهم من جهة ثانية متباينون: أليس يلجئنا هذا التباين إلى الاعتراف بأنهم إمّا مقهورون أو جهلة؟ ولا يمكن أن نتغافل عن سؤاله (المسألة 142): لم صار الحظْر يثقل على الإنسان؟ أو عن سؤاله (المسألة 65) عمّا يدفع الإنسان إلى قتل نفسه بسبب الإخفاق أو الحاجة والعجز أو عدم مؤاتاة ما يجِدُ لما يطلب ...

كلّ تلك أسئلة لا تنطلق من كتب الفلاسفة، وليس من عادتهم الخوض فيها. إنّ ما يجدّ مع أبي حيان هو دخول الوعي اليوميّ إلى أسئلة الفلسفة على نحو محرِج: هي أسئلة محرجة للملّة، وللأخلاق، ولكنّها محرجة بخاصّة للفلسفة لأنها غير تقليديّة فيها. لقد ترسّخت الفلسفة على أن تجيب عن أسئلتها؛ بيد أنّها لم تتعوّد بعد أن تجيب عن أسئلة لا هي تستطيع أن تنكر إمكانها، ولا هي تستطيع أن تجيب عنها إلا بمداورات كبرى. إنّ هذه المداورات هي الّتي نريد أن نجرّبها على المسألة 88 التي تطرح قضيّة العدل كإنصاف، وتفترض أنه مطلوب بحسب معيار الفضيلة أن نُجيب: كيف يمكن أن يكون الفاضل محرومًا ؟ والناقص مدركًا مبسوطًا؟

إنّ الاضطلاع الفلسفيّ الّذي ننتظره من مسكويه اضطلاع مخيِّب للانتظار: فهو أوّلًا يحيل كلّ خوض فيها على "الكلال" و"السّآمة". وهو ثانيًا يعتذر بأنّه لا يعرف في هذه المسألة "كلامًا مبسوطًا" لمن سبق من المتقدّمين. وعندما يمرّ مسكويه إلى جواب المسألة يحيل على ما تشترك فيه الموجودات من ترتيب كلّ منها وفق غاية وكمال، لينتهي إلى أنّ غاية وجود الإنسان ليست "الاستكثار من القنية والتمتع بالمآكل والمشارب"، وإنما غايته تحصيل العلوم والمعارف، وإعمال الرّويّة والفكر واختيار الأفضل، أي ما تكتمل به صورة الإنسانيّة لبلوغ المنازل الشّريفة التي لا يباح بها لغير أهلها. ممّا يجعل القُنيات الّتي شخّص التوحيدي حالَ الحرمان في عدم تحصيلها لا تكون من جوهر الغاية التي لأجلها كُوِّن الإنسان.

إنّ إجابة مسكويه تبرِّر إذًا حرمان الفاضل بكون ما يطلبه ليس من شأنه، وإدراك الناقص بكون ما يحصّله هو من طبيعته وجوهره المخصوص. لا حاجة بي إلى أن أستقرئ مدى اقتناع التوحيدي بجواب مسكويه. هل العدالة أن لا ينال الإنسان بحسب ما يستحقّ؟ وإذا كان الاستكثار من القنيات والتمتّع بالمآكل والمشارب خارجًا عن جوهر الإنسان فَلِمَ جعل الله جزاء الآخرة يكاد ينحصر فيها؟



تلك أسئلة لا يطرحها التوحيديّ لأن الهوامل والشّوامل كتاب أسئلة وأجوبة وليس، كما ظنّ أركون، شبيهًا بحوار من الحوارات السقراطيّة التي تقفز فيها الأسئلة ضدّ الأجوبة وضدّ أجوبة الأجوبة. إنّنا هاهنا داخل بنية فلسفة تقوم على الإجابة المبكّتة لا على استئناف السؤال.

رُبَّ عدالة يراد لنا أن نستأنف بها أنفسنا، عدالة يقوم جوهرُ رسالتها على أنّ الذين يملكون إنما شأنهم أن يملكوا، وأنّ الذين لا يملكون إنما أجرهم على الله. لا أعرف إن كانت هذه الأجوبة ترضي الجموعَ المحرومة والشّباب الهادرين يوميًّا، هؤلاء الشّباب الّذين بات يومُهم حارقًا فأجبناهم بفلسفة محروقة. سأعود إلى مسكويه: لقد اجتهد أركون في أن يستنبت في **الهوامل والشوامل** تيَّارَي منزعٍ إنسانيٍّ عربيٍّ يمكن الرجوع إليه استئنافًا لأنفسنا: لم ير أركون أنّ المنزع الإنسانيّ لم يكن منزعًا يتقاسمه مسكويه والتوحيدي. فقد كان التوحيدي يمثّل اليوم المفعم بالأسئلة، والوعي المعترض على كلّ ما لا ينضبط إلى العقل السليم. أمّا مسكويه فلم يكن يرى أبعد من حكمة الخير الكليّ التي لا شيء يمنعها من أن تتجاوز مشهد شرّ الحيثيّات الصغيرة باسم ذلك الخير الكليّ: تلك الحيثيات الصّغيرة التي تحمل فاقد الأمل على أن ينتحر، والفاضل على أن يتحمّل "الكسيرْة اليابسة والبقيْلة الذاوية، والقميص المرقَّع..." (**الإمتاع**، الليلة 40).

وبعد، ما المنزع الإنسانيّ؟ لنفهم مرة واحدة أنه ليس فقط منزع السّؤال عن الإنسان (وحتى هذا فقد برع فيه التوحيدي ولم يبرع فيه مسكويه: **الهوامل والشوامل**، 68)، بل هو أيضًا القرار الفلسفيّ الحاسم بأنّ الإنسان هو الّذي يتمثّل العالم ويريده ويحدِّد القيم فيه، لأنّه هو مركزه.

لن نذهب إلى أيّ حداثة حضاريّة ولا سيّاسيّة ولا اجتماعيّة ولا ثقافيّة، لن نذهب إلى كلّ ذلك بفلسفة تبرِّر ما يوجد باسم عدالة عليا، وخير كليّ، وطبيعة مرسومة في الأشياء والموجودات. سنذهب إلى تلك الحداثة وإلى تلك المركزيّة الإنسانية بإحراج تلك العدالة العليا، وإقلاق ذلك الخير الكليّ، وزحزحة ذلك المعنى الجاثم، أعني باستنباتها في الإنسان بعد أن طال مقامها خارجه. مثل تلك الأسئلة هي الّتي طرحها أبو حيان ولم يطرحها مسكويه الذي كان مشغولاً فقط بإطفاء الحرائق.

... "عاتب **برمانيدس** سقراط على تردّده في أن يجعل لكلّ شيء مثالًا بما في ذلك الشّعرة والقمامة والطين، فقال: ذلك أنّك لا تزال شابًّا يا سقراط، ولم تتمكّن منك الفلسفة بعدُ مثلما أحسَب أنها ستفعلُ يومًا ما، حين لن تستخف بأيٍّ من هذه الأشياء. وأمّا الآن فأراك، بسبب سنّك، كثير التّوقير لآراء النّاس..." (برمانيدس، 130 ه).

ما الذي يجعل شيئًا ما فلسفيًّا؟ ما الحدُّ الفاصل بين "فلسفيّة" هذا الشيء و"لافلسفيّة" الشيّء الآخر؟ هل يمكن أن نُعَيِّن للفلسفة موضوعات تكون بحسب طبيعتها منتمية إليها، وموضوعات أخرى تستبعدها الفلسفة ولا تعترف بها ولا تتناولها؟

للفلسفة، أعني للميتافيزيقا التي هي الاسم الآخر لها، موضوعاتُها التّقليديّة. حدّدها الفلاسفة منذ نطق ما قبل السّقراطيين بعبارات اللّوغوس، والنّوس، والكوسموس ... ثم جعلها أفلاطون وأرسطو موضوعات غرضيّة للتفكير. لا يتعلّق الأمر إذًا بأن ننكر على الفلسفة موضوعاتها التقليديّة، ولكنه لا يتعلّق كذلك بأن نعاود سرد مقالاتها، أعني مقالات الفلاسفة حول هذه الموضوعات التقليديّة. ما نودُّ الخوض فيه عوضًا من ذلك هي تلك الحصاة الّتي حمَلتها أولى رشقات انتفاضة المقهورين، والّتي حملت رمزيّة الكسب والخسران الفرديّين في ألعاب الصّبية، والتي لم تلتفت إليها الفلسفة دائمًا بعد أن دسّها التحليل النفسيّ في خزّان اللّاوعي، والتي روى بعضهم أنّ هيغل نظر إلى أكداسها متراكمة في جبال الألب مستعظمًا تلك الجبال ومُطَمئِنًا نفسه أنّها لا تمثّل أي مكسَب للنّظر الجدليّ. ولكنّ هيغل عاد في الاستتيقا ليرى في الدوائر التي يحدثها الطفل برميها في الماء عملًا يجد فيه انعكاسًا لنفسه وإعادة إنشاء لها، تمامًا كما عاد مرلوبونتي في تقريظ الحكمة إلى الاستدراك من خلال برغسون بأنّنا لئن لم نكن تلك الحصاة، فإنّنا "حين نراها توقظ في جهازنا الإدراكيّ أصداء، فينكشف إدراكنا إلى نفسه كسليل من تلك الحصاة ... وكاستنقاذ منّا لذلك الشيّء الأخرس الذي ما إن يدخل علينا حياتنا حتى يشرع في نشر وجوده الضمنيّ، ذلك الشيّء الأخرس الّذي ينكشف إلى نفسه عبرنا نحن". فإذا بهذا "الذي كنّا مطابقةً ظننّاه، معايشةً وجدناه".

نريد إذًا أن نتحدث عن الحصاة. لا عن الحصاة بعينها، وإنما بوصفها براديغما المهمَل في الفلسفة، وأنموذج اليوميّ الّذي تحدّدت الفلسفة دائمًا بالقطيعة عنه. ونريد في مقابل ذلك التفلسف في هذا المهمل المنسيّ، ورفعه إلى منهج التأمل والاعتبار الفلسفيّين.

خلاصة القول أنيّ سأعتبر الفلسفة لا من جهة ما هي خطاب عن المهمل يُستخلص مما قد يكون الفلاسفة قد قالوه هنا أو هناك، وإنما من جهة ما هي إيماءة وأسلوب. وبالنظر إلى الأفق الذي نظرت إليه، يمُكنني القول بأنّ الشيّء الفلسفيّ هو أوّلًا شيء لافلسفيّ، لأنّ الفلسفة لا تعي نفسها جوهريًّا كفلسفة أشياء، بل هي لا تعي نفسها كذلك إلّا في معنى ثانٍ لعلّه من بين مقصودات ما أسمّيه "فلسفة ثانية".

الحُدُوس الفلسفيّة عند لوقيانوس السُّمِيْسَاطيّ

ناريمان عامر

في ألقه كان الفرات حينما شهدت مدينة سُمِيْساط السّوريّة الواقعة على ضفته الغربيّة العام 125 م ولادة أحد أكبر الأُدباء-الفلاسفة في مرحلة الاحتلال الرومانيّ لـ"سوريا" التي بدأت العام 64 م، بعد أن قام القائد الرومانيّ بومبي بإنهاء حكم السَّلوقيّين اليونانيّين، وتحويل سوريا إلى مقاطعة رومانيّة. وكانت سوريا قد خضعت لحكم السَّلوقيين العام 312 ق.م، وقد فرض السَّلوقيون اللّغة اليونانيّة على أبناء سوريا فتطبّعت سوريا بالثّقافة الهلّينيّة وأصبحت نموذجًا للحضارة الهلينستيّة الناجمة عن تمازج الحضارة اليونانيّة مع الحضارة الشرقيّة بعد فتوحات الإسكندر الكبير في آسيا.

نشأ لوقيانوس في بلاد طغت عليها لغة اليونانيين وثقافتهم، وحكمها الأباطرة الرّومان. عاصر منذ ولادته إلى موته العام 180 أزمنة أربعة أباطرة رومان: هادريان (117-138 م)، وأنطونيوس بيوس (138-161 م)، ولوسيوس فيروس (161-169 م) وأخيرًا الإمبراطور والفيلسوف الرواقيّ ماركوس أوريليوس (169-180 م). وتكاد تكون حكمة بالغة أن يموت لوقيانوس وهذا الإمبراطور الرواقيّ معًا في عام واحد، ليخسر الفكر الإنسانيّ آنذاك أكثر الكُتّاب السّوريّين ألمعيّةً وأكثر الأباطرة الرومان إنسانيّةً.

كتب لوقيانوس باللّغة اليونانيّة، واستغرقته ميثولوجيا اليونانيين وملاحمهم وفلسفاتهم. ولا يمكن أن نفهم ما كتبه لوقيانوس باللّغة اليونانيّة إلا بوصفه تقويضًا لفكر اليونانيّين ذلك بأنّه قرأ التّراث الفلسفيّ اليونانيّ بحدوسٍ ثاقبة ورؤى بعيدة المدى، فرفضَ أن يكون مِطواعًا لهذا التُّراث، لذا انكبَّ على تحويلِهِ إلى مادّةٍ لضربٍ ساخر من النّقد.

رحل لوقيانوس العام 165 إلى أثينا وكان أغلب استقراره فيها إلى حين وفاته، وهناك تعرّف على تيارات فلسفيّة متنوِّعة، من فيثاغوريّة وأفلاطونيّة ومشائيّة وشكّيّة ورواقيّة وأبيقوريّة وغيرها، وشهد الصراع الهزليّ -لهذه الكثرة الكاثرة من الفلاسفة- على الوصول إلى الحقيقة،

تُعَدّ ثيمة الموت من الثّيمات المركزيّة في فلسفة لوقيانوس. ولقد استطاع توظيف دلالة الموت الأنطولوجيّة توظيفًا بارعًا. فَبِسَبب الموت يسقطُ الأنا الإنسانيّ في هاويةٍ لا قرار لها، وتتلاشى الشّخصيّة الإنسانيّة بآمالها وأحلامها ومطامحها، فيتحوّل كبرياء الإنسان إلى غبار تذروه الرّياح.

اختار لوقيانوس في مؤلَّفه **مسامرات الأموات** فيلسوفين ينتميان إلى المدرسة الكلبيّة ليخوضا حوارًا عن اللّاجدوى من الحياةالتي كان اليونانيّون شغوفين بها إلى أقصى حدّ. ويبدأ الفيلسوف الأول –وهو كراتيس-حديثه الموجّه إلى الفيلسوف الثاني –وهو ديوجين-عن أحد الأغنياء اليونانيّين الكبار – وهو ميريخوس الكورنتي- وعن ابن عمٍّ له هو الآخر فاحش الثراء اسمه أريستاس، فيُخبر كراتيس أنَّ الرَّجلين الثّريّين هذين لقِيَا حتفهما من دون أن يأخذا معهما ممّا جمعاه من حطام الدُّنيا غير السُّمعة السيئة.

وهنا يوجِّه لوقيانوس الحوار ببراعة فنيّة عالية، مستحضرًا أسماء أعلام وأماكن من المُناخ اليونانيّ، ومبتدئًا بردّ ديوجين على ما أخبره به كراتيس، على النحو الآتي:

"ديوجين: هات النتيجةَ يا كراتيس فإنّها جديرةٌ بأن تُسمع.

كراتيس: لقد توفِّيا في يوم واحد. فبينما كانا مُبْحِرَين من سيكيون إلى كيراس صدمتهما جانبًا ريحٌ غربية في منتصف الطريق فأغرقتهما وانتقل ميراثهما إلى نسيبيهما أونوميوس وثيراسكليس اللّذين لم يخطر لهما قطّ في بال أنَّ الأمور ستجري هذا المجرى.

ديوجين: لقد أَحْسَنا صنعًا، فأمّا نحن عندما كنّا أحياء لم نفكِّر قطّ في أشياء كهذه، فأنا لم أتمنّ موت إنتيستينوس لأرِثَ عصاه (...) وأعتقد أنّك أنت أيضًا يا كراتيس لم تَشْتَهِ أن ترث بعد موتي البرميل الذي أملكه (...).

كراتيس: لم يكن بي ولا بك أيضًا حاجة إلى مثل هذه الأشياء يا ديوجين لأنَّ الأشياءَ الضروريّةَ ورَثتها عن إنتيستينوس وأنا ورثتُها عنك، وهي أشرف وأعظم بكثير من مملكة الفُرس.

ديوجين- عمَّ تتكلّم؟

كراتيس-عن الحكمة (...) [1] "

يُظهر نصّ هذا الحوار حدْس لوقيانوس العميق لمعنى حياة الطبقة الأرستقراطيّة اليونانيّة، فمآلها الأخير إلى الزّوال. ولا تعدو الزخارف التي تتمسّك بها هذه الطبقة أن تكون أضغاث أحلام؛ لكنَّ اختيارَ لوقيانوس فلاسفةً من المدرسة الكلبيّة كان مقصودًا ودقيقًا؛ ذلك بأنَّ إنتيستينوس (445 -365 ق.م) الوارد ذكره في الحوار هو مؤسِّس المدرسة الكلبيّة، ويُعَدّ من الفلاسفة الّذين يُسمّون صغار السّقراطيّين، وهو أستاذ ديوجين الكلبيّ (323-421 ق.م) الّذي عاش حياته في برميل، وديوجين أستاذ كراتيس (-365 285 ق.م). يجمع الكلبيّون- وهذا هو سبب اختيار لوقيانوس لهم في حواره- على احتقار المجتمع اليونانيّ والثّقافة اليونانيّة. لذلك جعلهم شهودًا وحاكمين على دخول مختلف طبقات المجتمع اليونانيّ في بوّابة الموت والعدم والعبث المطلق. ومن هنا يكون لوقيانوس قد اختار صنفًا من الفلاسفة اليونانيّين يمثّلون النقيض التّامّ للحضارة اليونانيّة! وبذا نكتشف مدى عمق السّخرية المريرة التي يوجّهها لوقيانوس في صورة حدْس كاشف لمثالب شعب زُعِمَ على مدار التاريخ أنّه صاحب معجزة معرفيّة على جميع المستويات.

في حواريّته **مذاهب في المزاد**، يستحضر لوقيانوس آلهة الأساطير اليونانيّة والفلاسفة الّذين يَحتفل بهم اليونانيّون والأوروبيّون إلى الآن، علاوة على استحضاره شخصيّات يقتضيها مسار نصّه المسرحيّ. كما سعى بمنهجيّة تقوم على استشرافات وجدانيّة عميقة إلى هدم دعائم الميثولوجيا اليونانيّة وما تبعها، تاريخيًّا، من تطوّرات أدّت إلى ظهور المذاهب الفلسفيّة الأساسيّة، إذ يُظهر النّصّ آلهة اليونانيّين تبيع فلاسفتها في مزاد علنيّ كالآتي:

"هرمس: اهبطا أنتما الاثنان إلى وسط القاعة... والآن فإنيّ أقدّم للبيع خير حياتين، وأعلنُ في المزاد عن بيعِ أعظم حكيمين.

الشَّاري: إنيّ لأعجب يا زيوس، فأحدهما لا ينفكّ ضاحكًا، بينما يبدو الآخر وكأنّه في حِداد على فقيد، وقد فاضت حقًّا دموعه..ما بك أنت؟ وما يضحكك؟ (...)

ديموقريط: (...) ليس من شيءٍ جِدّيٍّ فيما تعملون، فكلّه فراغ، وحركة ذرّة، ولامتناهٍ.

الشَّاري: بل أنت الفارغ، والأحمق. ويا للوقاحة متى تكفُّ عن الضّحك...أما أنت يا صاحبي فما الذي يبكيك؟ (...)

هيرقليط: ذلك لأنيّ أيُّها الغريب اعتبر أنَّ جميع أعمال البشر تستدعي النّحيب والبكاء، إذ ليس فيها شيء إلّا معرَّض للفناء (...)

الشَّاري: لذا فلن يشتريك امرؤ ذو حسٍّ رفيع."[2]

يُظهر هذا النصّ المنهجيّة النقديّة في طريقة تفكير لوقيانوس الّذي يستحضر في مشهد مسرحيّ ساخر أكبر فيلسوفين في مرحلة الفلسفة ما قبل سقراطيّة، وهما ديموقريط الذي كان يُسمّى الفيلسوف الضّاحك، الضّاحك بسبب عبثيّة حياة البشر، وهيرقليط الذي كان يُسمّى الفيلسوف الباكي، أي الباكي على البشر بسبب صيرورتهم إلى

بيد أنّ لوقيانوس بَيَّنَ بمهارة نقديّة عالية أنَّ طرحَ كلٍّ من هذين الفيلسوفين لا يساوي شيئًا عند آلهة الأساطير اليونانيّة -ويرمز لها هنا في النصّ زيوس وهرمس – لأنها باعتهما من دون مبالاة بقيمة فلسفتيهما، غير أنَّ الشَّاري المُشار إليه في النّص رفض شراءهما؛ لأنَّ أفكارهما لم تعجبه، ففقد هذان الفيلسوفان قيمتهما، ميتافيزيقيًّا وسوسيولوجيًّا. كما سخر من آلهة الأساطير اليونانيّة؛ لأنها باعت الحكماء، وعرّى المجتمع اليونانيّ الذي رفض حكماءه، فاستطاع بذكاءٍ عالٍ أن يوجّه سهام سخريته في كلّ اتّجاه.

وكان نقد التاريخ المكتوب الشّكل الأوضح لحدوسه النّقديّة، ففي مؤلَّفَيه **التّاريخ الحقيقيّ؛ كيف يُكتب التّاريخ؟** أراد لوقيانوس مقابلة الإلياذة والأوديسة لهوميروس، فهو في المؤلَّف الأول ينتقد مؤرّخي عصره بتهكُّمٍ بالغ، ويذكر كيف أنّ التاريخ يتبرَّجُ بالشِّعر بما لا يليق، فالمديح الذي يكيله المؤرِّخون للمنتصِر يثير الغثيان لدى المبصرين، وتحكُّم الأهواء بالسّرد يجعل التاريخ المكتوب أقرب إلى مسرحية لا تُقنع حتى السُّذَّج. وينتقد هوميروس الذي جعل للآلهة انفعالات مثل البشر، وأظهر هرقل وكأنّه يرتدي أزياء فتاة!

في التاريخ الحقيقيّ يذكر لوقيانوس أن لا تاريخَ حقيقيًّا مكتوبٌ، وجُلّ ما يُكتب أكاذيب، ويعدنا بسماع سرديّة تاريخ جديد، وينقلنا في تاريخه الحقيقيّ إلى جملة أسفارٍ ومغامرات تُعَدُّ في جُملتها خياليّةً، لكنّه كتبها بأسلوب أدبيّ فاتن. ولعلّ أكثرَ ما يَفْتِنُ في كتابته دقّةُ وصفِهِ كائناتٍ متخيَّلة. هذا، ويُرْجِعُ العديد من النقّاد الفضل لهذا الكتاب في ظهور أدب الخيال والخيال العلميّ (رحلات غاليفُر)، بينما نجده في مؤلَّفه **كيف يُكتب التاريخ؟** بالِغَ الجِديّة والصّرامة في ذكر صفات المؤرخ الحقّ، وبالغَ الهزلِ أثناء التدليل على مؤرخي عصره.

أراد لوقيانوس أن يشير إلى أنّ كتب التاريخ المعتمدة لدى اليونان تشبه كتب الخيال، ذلك بأنّه ابن حضارة سُلب تاريخها وشُوِّه واختُزِل، إلى درجة جعلت الآلهة تبدو كدمى. نتيجة لذلك بحث بشكل شخصي في تاريخ آلهة بلده وخرج بمؤلَّف: الآلهة السّوريّة ذكر فيه أنّ ما يرويه هو ما شهده بعينيه وما سمعه بأذنيه. سرد لوقيانوس تاريخ الآلهة بعيني مستكشفٍ ليقول: إنّني أكتب كسوريّ، وما سأرويه لكم قد تأتّى لي من مشاهداتي الخاصّة من جهة، ومن الكُهَّان من جهة أخرى، حول الحوادث القديمة التي سبقت زمني. وبعد، أشار لوقيانوس إلى أنَّ أوَّل من ابتدع فكرة الآلهة وشيّد لها المعابد وأقام لها النُذر هم المصريّون والسّوريّون، "وليست معابد سوريا أقلّ قدمًا من معابد مصر، ولقد زرت شخصيًا أكثرها، بخاصّة معبد هرقل في صور، وهرقل هذا هو غير هرقل اليونان فهو أبعد منه في القدم وهو بطل من أبطال صور." [3]

وبذا يكون لقيانوس قد كشفَ أنَّ أصل الميثولوجيا التي صدّرها اليونانيّون للعالم أصلٌ سوريّ فينيقيّ، ومن ثمّ عدّد المعابد وأوصافها وطقوس كهنتها في شمال شرق سوريا وجُبيل وصور أو كما يدعوها فينيقيا، ونرى أنّه أراد أن يدحض أنساب الآلهة لـ"هيسيود" التي سُرقت من وطنه فينيقيا، وهو القائل في غير مكان لو أعادت اليونان ما أخذت لكانت حضارةً تموت من الجوع.

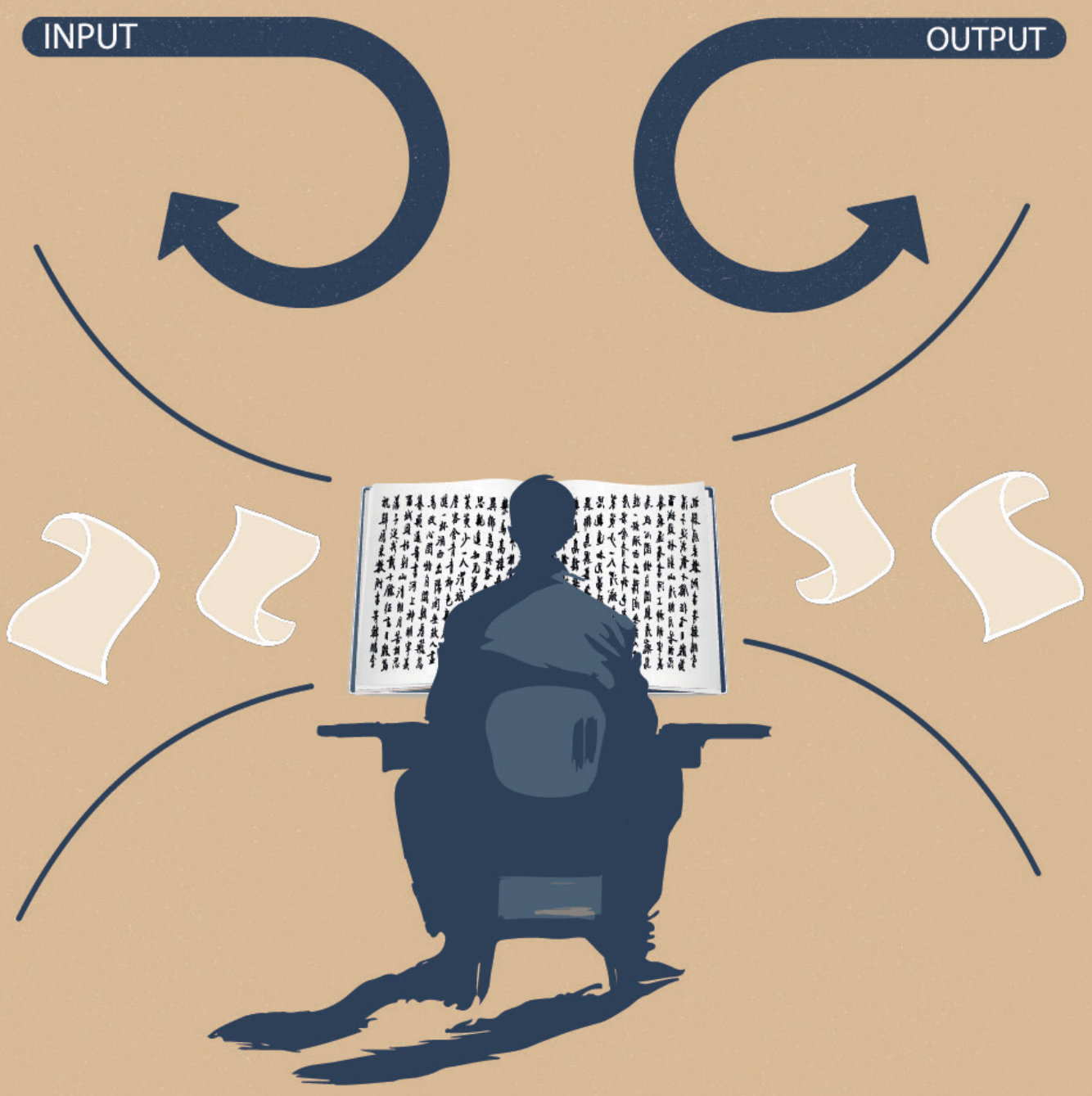
يستحقّ لوقيانوس اهتمامًا كبيرًا، تحديدًا في عصرنا الراهن، من أجل العودة إلى ينابيع نقيّة من الفكر، تسهم في إعادة الدّفق إلى ينابيع الثقافة العربيّة الأصليّة، ولا يمكن فصل لوقيانوس حتى لو كتب باليونانيّة عن مناخه الحضاريّ العربيّ بذريعة أنّه تابعٌ لثقافة أخرى، بل لا بدّ من الحفر أعمق وأعمق في طبقات متراكمة ومتكلّسة حجبت الحقيقة طويلًا. لم يكن لوقيانوس شخصية تاريخيّة-فكريّة مريحة للمفكّرين الأوروبيين؛ لأنّه واجه الفلسفة اليونانيّة التي تُعَدّ، تاريخيًّا، أساس تفوّقهم الحضاري بحُدوس كاشفة دفعته إلى تجاوز فكر اليونانيّين بحثًا عن ذاته وفكره الشخصيّ الإبداعيّ.

الذكاء الاصطناعي: المشكلة المرجعية والحلول الماورائية

كلود فيشنو سباك

كتب دانييل دينيت مقالاً في عام 1984 مخصصًا للذكاء الاصطناعي، وبشكل أكثر تحديدًا حول 'مشكلة إطار الذكاء الاصطناعي' (في إشارة إلى جون مكارثي وباتريك هايز اللذين أشارا إليها لأول مرة في عام 1969). يبدأ المقال بمثال فكاهي، وهو روبوت R2D2 من حرب النجوم. فقبل أن يصبح هذا الروبوت الذكي جاهزًا للعمل، يتخيل ديني الإصدارات [النسخ] السابقة، والتي عانت جميعها من مشكلة الإطار، مما يجعل أسلاف R2D2 أغبياء تمامًا. ففي بداية الأمر كان هناك نموذج R1 ، والذي طُلب منه إزالة بطارية من غرفة كانت فيها قنبلة على وشك الانفجار. رصد R1 البطارية على عربة ودفع العربة إلى خارج الغرفة، على الرغم من أنه رأى بوضوح أن القنبلة كانت أيضًا على العربة، لكنه لم يتمكن من استنتاج النتيجة الحاسمة المتمثلة في انفجار القنبلة الموجودة على العربة خارج الغرفة. ثم جاءت نسخة أفضل، R1D1، الروبوت القادر على إجراء استنتاجات حول عواقب أفعاله. لكن هذا لم يؤد إلى أي شيء: لم يكن روبوتنا الجديد قادرًا على التصرف لأنه قضى وقته في حساب جميع العواقب المحتملة لأفعاله المختلفة، وبحلول الوقت الذي انفجرت فيه القنبلة أخيرًا، كان R1D1 لا يزال يفكر فيما إذا كانت إزالة البطارية ستؤدي إلى تغيير في لون جدار الغرفة. ثم جاء R1D2، الروبوت القادر على تصنيف العواقب إلى فئتين: تلك ذات الصلة والأخرى غير ذات الصلة. لكننا نريد ذكاءً اصطناعيًا قادرًا على اتخاذ القرار الصحيح في الوقت المناسب ويأخذ في الاعتبار المعلومات ذات الصلة، وليس آلة تصنف المعلومات إلى فئات إلى ما لا نهاية لها. وهكذا، تشير مشكلة الإطار بالتالي إلى صعوبة تكيف الذكاء الاصطناعي مع نفس النوع من المواقف العادية التي نواجهها باستمرار، حيث نتصرف في السياق، مجهّزين بالأدوات التي نستخدمها، وقادرين على صياغة شكل عملنا بسرعة عن طريق اختيار العناصر اللازمة لتحقيق أهدافنا، ومعرفة كيفية إعادة تقييم تصرفاتنا عند حدوث أحداث غير متوقعة، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا أن مثل هذه الظروف غير المتوقعة، حتى لو كانت صغيرة، تحدث بشكلٍ دائم. ومثلما كتب دينيت:

للتلخيص: (...) يجب على الجهاز الذكي أن ينخرط في تخطيط سريع حساس للمعلومات لكي يكون له تأثير في إنتاج توقعات موثوقة ولكن ليست مضمونة لتأثيرات أفعاله. ويشهد على هذه التوقعات، والتي عادة ما تتوفر لدى المخلوقات الذكية، رد الفعل المذهل الذي تظهره عندما يتم إحباط توقعاتها. ويشير هذا إلى طريقة تصويرية لوصف الهدف الأدنى الذي يمكن أن يؤدي إلى مشكلة الإطار: نريد أن يفاجأ الروبوت الذي يصنع الوجبات الخفيفة في منتصف الليل بطبق الخدعة، والمايونيز المتصلب غير القابل للدهن، وحقيقة أننا قمنا بلصق (...) القدح على الرف. فلكي تتفاجأ عليك أن تتوقع شيئًا آخر، ولكي تتوقع شيئًا آخر صحيحًا، عليك أن تمتلك وتستخدم الكثير من المعلومات حول الأشياء في العالم.


INPUT
OUTPUT

ومع ذلك، هل المفاجأة تعمل بهذه الطريقة حقًا؟ لكي نتفاجأ، يقول دينيت، لا بد أننا تنبأنا أو توقعنا شيئًا آخر، وهو أمر صحيح بالتأكيد، خاصة بالنسبة لعلماء الظواهر، حيث يتشكل الوعي البشري بالنسبة لهم قصديًا، وبالتالي يبسط قبضته على العالم، مستهدفًا الأشياء وفقًا لتوقّعات معيّنة والتي يمكن أن تتحقق أو تخيب. ومع ذلك، فإن دينيت هنا لا يتحدث عن القصدية، ولا شك أن غياب هذا المفهوم مقصود في هذه الحالة، عندما يعلم المرء أنه قبل سنوات قليلة، في عام 1980، كتب جون سيرل مقالاً مدوياً عن الذكاء الاصطناعي (العقول والأدمغة والبرامج) في مجلة العلوم السلوكية والدماغية ، 1980، 3 [3]، ص 457-417). في هذا المقال، استخدم سيرل تجربة فكرية شهيرة (تجربة الغرفة الصينية حيث يستطيع رجل محبوس في غرفة إنتاج نصوص مكتوبة باللغة الصينية على الرغم من أنه لا يفهم شيئًا منها، وذلك ببساطة عن طريق اتباع تعليمات دقيقة أو "خوارزميات") . لقد أظهر جون سيرل أن ما ينقص الذكاء الاصطناعي، والذي سيظل مفقودًا دائمًا (ما دام يُقَدِّم نفسه كجهاز كمبيوتر رقمي يعالج البيانات المشفرة بشكل منفصل عن طريق خوارزمية معقدة)، هو القدرة القصدية على إعطاء معنى للرموز التي يتعامل معها، ليرتفع فوق المستوى النحوي المجرد للمعالجة الشكلية للرموز . فالدخول إلى مجال المعنى، بالنسبة لسيرل، يحدث من خلال حدث ناشئ، حينما يستيقظ الوعي في الدماغ، وهذا الحدث هو على وجه التحديد حدث القصدية العامل في جميع جوانب الحياة العقلية.

وهكذا فإن دينيت، حاليًا، على خلاف تام مع سيرل: القصدية هي مجرد مادة ميتافيزيقية سحرية يفترضها سيرل. بالنسبة لدينيت، فإن آلة الذكاء الاصطناعي، تشبه إلى حد كبير العقل البشري (الذي هو ليس أكثر من آلة بيولوجية معقدة من وجهة نظر دينيت)، تدور حول التحكم في البيئة الخارجية، من أجل التطور داخلها بشكل مناسب، وبغرض الحفاظ على سلامتها وتطوير فائدتها. ومن هنا تأتي أهمية تصور دينيت لذكاء اصطناعي قادر على حل مشكلة الإطار. ولكن كيف يمكن للذكاء الاصطناعي أن يتفاجأ بأحداث غير متوقعة تنشأ في موقف معين، إذا كان يتوقع شيئًا آخر، دون وصف هذا التوقع من حيث الفهم المتعمد المسبق للموقف؟ دعونا نتذكر إجابة دينيت: «لكي تتفاجأ عليك أن تتوقع شيئًا آخر، ولكي تتوقع شيئًا آخر صحيحًا، عليك أن تمتلك وتستخدم الكثير من المعلومات حول الأشياء الموجودة في العالم».

ومع ذلك، فإن حقيقة امتلاك واستخدام الكثير من المعلومات حول العالم لا تستلزم منطقيًا تطوير التوقعات، إلا إذا كان لدينا بالفعل مطلب مقصود بشأن ما يجب أن يكون عليه العالم من حيث المبدأ وإلّا إذا كانت أسئلة الواقع مبنية على أسئلة الشرعية الوجودية. لكن دينيت يرفض كلًّا من القصدية والبنية الماورائية بالمعنى الكانطي. لذلك يجب على دينيت أن يتمسك بفكرة هيوم القائلة بأن مجرد أن الشمس تشرق كل صباح حتى الآن، ليس من الضروري أن تشرق غدًا. ومن المؤكد أن هناك استجابة هيومية لمشكلة الاستقراء هذه، وهي القول إنه كلّما لاحظنا تكرارًا للأحداث، قادتنا ترابطات الأفكار إلى توقع استمرار حدوثها بنفس الطريقة . ومن هنا المفاجأة التي نشعر بها إذا لم تتكرر الأمور في المستقبل كما اعتدنا عليها. ومع ذلك، بالنسبة لهيوم، على وجه التحديد، فإن هذه الآلية النفسية، المبنية على البنى البشرية الطبيعة ، ليست آلية عقلانية؛ إنّها تعتمد إلى حد كبير على خيالنا، وعلى الميل إلى الإيمان بمسار موحد للطبيعة. ومن وجهة نظر هيوم، فإن الكائن الذكي حقًا (الذي يعمل فقط عن طريق استخدام العقل)، مثل الذكاء الاصطناعي، لا ينبغي أن يتفاجأ بالتغيير؛ وينبغي أن يتبنّى موقفًا محايدًا

عليه أن يبني توقعاته على استخدام النماذج الإحصائية: على سبيل المثال، إذا كان احتمال عدم وجود الحليب في الثلاجة هو 5٪ (استنادًا إلى تحليل البيانات المخزنة)، فهل يجب أن يتبين أن الحليب مفقود حقًا، الكمبيوتر، غير متفاجئ، سوف يستنتج ببساطة أن الوضع الذي يواجهه يندرج تحت فئة 5٪، وفوق ذلك، سيتعين عليه حتى أن يفترض احتمال أن بنية العالم، في شكلها الحالي، ربما تغيرت ولم تعد قابلة للتفسير من خلال نماذج إحصائية تتعلق أساسًا بالماضي (مثل هذا الاحتمال بأن العالم قد تغير فجأة ليس استحالة غير منطقية). لكن في هذه الحالة، وبالنظر إلى ما يخبرنا به دينيت، كيف يمكن لمثل هذا الذكاء أن يتصرف في العالم؟ ألن يقع في نهاية المطاف في حالة من التردد، إذ لا شيء يضمن له أن مسار الطبيعة سيستمر بنفس الطريقة؟

وهذا هو بالضبط السبب الذي يجعل دينيت، إذا كان يؤمن بإمكانية الذكاء الاصطناعي القادر، مثل الذكاء البشري، على حل مشكلة الإطار، من خلال القدرة على المفاجأة عندما لا تسير الأمور كما هو متوقع، لا يمكن أن يبقى في الإطار المعرفي لهيوم. إذا كانت معلوماتنا عن العالم تمنحنا حقًا، وهو حق نسبي بالطبع، قابل للتعديل دون أدنى شك، ولكنّه لا يزال حقًّا (والأكثر من ذلك: حق عقلاني)، أن نتوقع أن العالم سيستمر في التصرف بطريقة معينة ذلك لأننا مارسنا بالفعل فهمًا صحيحًا له، وهو مفهوم مبرر ومرتكز على أسس معرفية. هذه هي النقطة التي يثيرها كانط بالطبع في فلسفته الماورائية. لذلك، أصل في الختام إلى الفرضية التي أود دعمها هنا: 1) يجب أن تفترض مشكلة إطار الذكاء الاصطناعي مسبقًا وجود فهم مقصود للعقل لهذا العالم، والذي بدوره يحدد سلوكنا تجاه العالم. . وبسببه فقط يمكن أن تنشأ ظاهرة المفاجأة عندما لا يظهر المعطى وفقًا للتوقع المقصود. 2) حقيقة أننا نستطيع الاعتماد على تماسك العالم، أو على حقيقة أنه إذا تغير العالم من يوم إلى آخر، فإن مثل هذا التغيير لا يمكن أن يحدث بأي شكل من الأشكال، دون تقديم تفسير منطقي وعلمي لذلك. هذا التغيير (باختصار، أن العالم لا يمكن أن يغرق فجأة في الفوضى)، هذه الحقيقة ترتكز على الفلسفة الماورائية. 3) إن الميزة الفلسفية العظيمة للذكاء الاصطناعي لا تتمثل في أنه يُظهر ما هو ميكانيكي بالفعل في الذكاء البشري (أننا روبوتات بيولوجية ستتم محاكاتها يومًا ما بواسطة أجهزة الكمبيوتر)، ولكن في تذكيرنا بأن العقلانية ليست حكرًا على البشر، فهي ليست مَلَكَة للبشر. فالذكاء الاصطناعي يسمح لنا بتجاوز النسبية الأنثروبولوجية: العقل هو بنية عالمية غير مستقرة في الوعي البشري، بل هو الوعي البشري، وربما في يوم من الأيام، الذكاء الاصطناعي، الذي يستقر في البنية العقلانية الماورائية للعالم، والتي تفتح أبوابها، في نطاق الفلسفة المتسامية.

قائـــــــمة
المصـــادر و المـراجع

عودة الفكر المعاصر إلى التراث الفلسفيّ الإسلاميّ

أحمد برقاوي

---

[1] في عام 1886 كتب ديمتري خياط في المقتطف، آب 1986 مقالاً بعنوان ابن رشد وفلسفته، يقرّظ فيه ابن رشد.

[2] انظر حكمت هاشم، الفكر الفلسفيّ واللّغة العربيّة، **مجلّة المجمع العلميّ العربيّ**، دمشق، ص/ 2/م/ 38/ نيسان 1963، أورده محمد كامل الخطيب في: قضية الفلسفة، مرجع سابق، ص 305.

[3] انظر إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيق**، ج1، ط3، القاهرة 1976، ص21.

[4] إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص23.

[5] انظر، إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ج2، ص-154 160.

[6] انظر علي سامي النشّار، **نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام**، ط6، القاهرة 1975، التصدير.

[7] محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل**، بيروت، 1980، ص5.

[8] حسن حنفي، **التراث والتجديد**، بيروت، 1981، ص11.

[9] الجابري، **بنية العقل العربيّ**، بيروت، 1986، ص572.

[10] حسين مروّة، **النزعات الماديّة في الفلسفة الإسلاميّة**، بيروت، 1970، ج1، ص16.

[11] طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، دمشق، بلا تاريخ ص1014 ((المقدمة الثالثة للكتاب مؤرخة في عام 1979)).

[12] انظر محمد عمارة، **نظرة جديدة إلى التراث**، بيروت/ 1979، ط2، ص41.

[13] الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، بيروت، 1985، ط2، ص316.

[14] المرجع نفسه، ص322.

[15] طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق، بلا تاريخ، ط5، ص388. يشير الدكتور طيّب تيزيني في مقدمة الطبعة الخامسة إلى أنّ الطبعة الأولى صدرت العام 1971.

[16] انظر بهذا الصدد كتابنا **العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ**، دمشق، 1995.

الترجمة من الفهم إلى التّأويل

باسل الزّين

---

[1] أُنظُر: https://www.alfaisalmag.com/?p=33954

[2] المرجع نفسه.

كيف وعى العرب الفلسفة اليونانية

محمد المصباحي

---

[1] الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، تح. محسن مهدي، بيروت 1961، -152 153.

[2] انظر الحافظ بن رجب الحنبلي، **بيان فضل علم الخلف على السلف**، تحقيق محمد بناصر العجمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2003، 73.

[3] الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ط 2، 1978، 33.

كيف وعى العرب الفلسفة اليونانية

محمد المصباحي

---

[4] عن وجوب النظر في كتب القدماء انظر ابن رشد، ابن رشد، أبو الوليد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ا. ناذر، ط5، بيروت، دار المشرق، 1986، 28.

[5] أبو بكر بن زكريا الرازي، **رسائل فلسفية**، ج 1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982، 107.

[6] الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ط 2، 1978، 31.

[7] الكندي، **الفلسفة الأولى**، 30.

[8] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، ط2، بيروت ، دار المشرق، 1973،ص 1653.

[9] أبو حيان التوحيدي، **رسالة في العلوم**، الظاهر، مكتبة الثقافة الدينية، ب. ت.، ص 24.

[10] ابن رشد، أبو الوليد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، ط2، 1964، 151.

[11] الفارابي **كتاب الحروف**، -152 153.

[12] ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ط2، بيروت، دار المشرق، 1987، 466.

الكندي، **الفلسفة الأولى**، 16؛ انظر نفسه، 7.

[13] عن وصفه قوة النفس العاقلة بأنها قريبة الشبه بقوة الإله، انظر الكندي، **القول في النفس**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، ج2، 278؛ وكذلك ص 275.

[14] أبو بكر بن زكريا الرازي، **رسائل فلسفية**، ج 1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982، 42.

[15]الفارابي، أبو نصر، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**، بيروت، دار المناهل، 1985، 78.

[16] عن انتقاد الفارابي لأهل زمانه بصدد تعريف الإنسان انظر كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق البير ناذر، بيروت، ط3، 1973، ص 167.

القراءة الإيديولوجيّة للفلسفة الإسلامية

أنور مغيث

---

[1] مصطفي عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، مؤسسة هنداوي، 2021، ص 14.

[2] ابراهيم بيومي مدكور، **في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947، ص 11.

[3] المرجع السابق، ص 19.

[4] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ط 6، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 48.

[5] Georg Lukacs, Histoire et Conscience de classe, Quebec, http ://classiques.uqac.ca/ p. 291

[6] حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**،المجلد الرابع، ط2، بيروت، دار الفارابي، 2008، ص 79.

[7] المرجع السابق، ص 171.

[8]طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، الجزء 1، الترجمة والفلسفة، بيروت، المركز الثقافي الغربي، 1995، ص 213.

[9] المرجع السابق، ص 84.

[10] المرجع السابق ، ص 333.

[11] المرجع السابق، ص 366.

انبعاثُ فينيق الفلسفة العربيّةِ القديمةِ من رمادهِ

علي محمد اسبر

[1] - Aristot.Met.I 3.983b17 ff.

[2] -See: Porphyry›s Against the Christians. Edited and Translated with an Introduction and Epilogue by R Joseph Hoffman, Oxford University, 1994.

[3] -See: Baumgarten, Albert I.,THE PHOENICIAN HISTORY OF The Phoenician History of PHILO OF BYBLOS A Commentary, LEIDEN, E. J. BRILL,1981.

[4] - Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel). Tr. E.H. Gifford (1903)- Preface to the online edition- https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2016/12/ [4] thales_frag_final.pdf. Chapter IX.

[5] - Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica, Capter X.

[6]- Forbes, Peter Barr Reid, "Philon of Byblos" in The Oxford Classical Dictionary, New York, New York.: Oxford University Press, 1991, p.823

[7] -See: ENCYCLOPAEDIC DICTIONARY OF PHOENICIAN CULTURE I HISTORICAL HARACTERS, Edited by ANDREA ERCOLANI and PAOLO XELLA In collaboration with UMBERTO LIVADIOTTI and VALENTINA MELCHIORRI, PEETERS LEUVEN-PARIS-BRISTOL,CT, 2018,P.66.

[8] -الملك هيليوس: إله الشمس في الأساطير اليونانيّة.

[9] -See: Azize, Joseph, The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hyman to King Helios, Gorgias Press, 2005.

[10] - Aristotle, De Anima, Book 3, Chapter 5, 430a, 10-25

إعادة الاعتبار للإجابة الفلسفية

حسام درويش

[1] انظر، أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء، 2004.

[2] Cf. Robin Georges Collingwood, An Autobiography, Oxford: Oxford University Press, 1939, pp. 29-43.

[3] هانز جورج غادامير، ا**لحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، طرابلس الغرب: دار أويا، 2007، ص 502-483.

[4]صادق جلال العظم، **دفاعًا عن الماديّة والتاريخ (مداخلة نقديّة مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)**، بيروت: دار الفكر الجديد، 1990، ص 73.

[5] ر. ج. كولينجوود، **مقال في المنهج الفلسفي**، ترجمة: فاطمة إسماعيل، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 145.

[6]توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، مجلة عالم المعرفة، العدد 168، 1992.

[7] Cf. Theodor Adorno, Negative dialectics, translated by E. B. Ashton, London and New York: Routledge, 2004.

اللّغة الفنيّة في لفتة الانتباه الفلسفيّ

مارلين يونس

---

[1] تشتقّ عبارة (ontique) من اللفظة اليونانيّة (ontos) التي تعني الكائن. وتقتصر من الناحية الفلسفيّة على المعرفة التي ترتبط بمواضيع محدّدة. وهذه المواضيع تترتّب عن الكائن وليس عن علم الكائن. وقد اعتبر هايدغر أنّ الدازين يملك أوليّة متعدّدة على كلّ كائنٍ آخر: الأولى أنطيقيّة، والثانية أنطولوجيّة. ومعنى ذلك، أنّ الكائن على أساس تعيّن الوجود هو في ذات نفسه أنطولوجي. والأوليّة الثالثة : أنطيقيّة- أنطولوجيّة.

[2] تشتقّ لفظة (thétique) من اللغة اللاتينيّة (théticus) وهي تعني الوضع الخاصّ بالتكوّن والخلق. وهذا الوضع يُدرَك من خلال الإحساس.

[3] عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليونانيّ، مكتبة النهضة المصريّة، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1970، ص. 154.

[4] حسام البهنساوي، **أهميّة الربط بين التفكير اللغويّ عند العرب ونظريّات البحث اللغويّ الحديث**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة،1994.

[5]Deleuze, Différence et répétition, Paris, PUF, 2011, p. 182.

[6] رولان بارت، **هسهسة اللغة**، ت. منذر عياشي، دار نينوى للدراسات والنشر، 2015، ص. 108.

الحُدُوس الفلسفيّة عند لوقيانوس السُّمَيْسَاطيّ

ناريمان عامر

---

[1] -السميساطيّ لوقيانوس، **مسامرات الأموات واستفتاء ميت**، ترجمة: الياس سعد غالي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2014، ص: 63-62.

[2] -السميساطي لوقيانوس، **مذاهب في المزاد**، في: أعمال لوقيانوس السُّمَيْساطي المفكر السّوريّ السَّاخر في القرن الثاني الميلادي، ترجمة: سعد

[3] السميساطيّ لوقيانوس، **أعمال لوقيانوس السُّمَيْساطي المفكر السّوريّ السَّاخر في القرن الثاني الميلاديّ**، ترجمة: سعد صائب و مفيد عرنوق، ص١٦٨. صائب و مفيد عرنوق، دار المعرفة، دمشق، 1987، ص:67-66.

نُرحّب بمشاركات الفلاسفة العرب للنشر في مجلّة بيت الفلسفة.

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

Magazine@philosophyhouse.ae