أَخْبَارُ الفَلْسَفَةِ

العدد (٣) من جريدة اخبار الفلسفة

ألمانيا تحتفي بالذكرى 300 لميلاد فيلسوف النقد

أشيل مبيمبي يتوج بجائزة هولبيرغ للفنون والآداب والعلوم الإنسانية

شخصية العدد

إبراهيم زكريا

تصدر من بيت الفلسفة - إمارة الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة

بيت الفلسفة Philosophy house

ألمانيا تحتفي بالذكرى 300 لميلاد فيلســـوف النقد

شهد يوم 22 أبريل من سنة 2024 احتفاء مؤسسات ألمانية عتيدة بالذكرى 300 لميلاد فيلسوف النقد إيمانويل كانط Kant (1724 - 1804)، وذلك من خلال إفراد حفنة من المصنفات حديثة الإصدار التي تركز على راهنية فلسفة كانط وسبل تلقيها وكذا مجموع الفوائد التي يمكن أن تترتب عنها في سياقاتنا المعاصرة

غني عن البيان أن نقول إنّ كانط أحد العلامات الفارقة التي شهدها عصر التنوير. ويتضح ذلك من خلال انشغاله بالإجابة عن السؤال: ما التنوير؟ يقول كانط: «إن التنوير هو خروج الإنسان من حال الوصاية التي هو نفسه مسؤولا عنها. والوصاية بهذا المعنى حال من القصور يعجز فيها المرء على إعمال عقله من غير انقياد للغير، والإنسان نفسه يكون مسؤولاً عن هذا القصور، لأن مرده ليس إلى نقص من الهمة والعزيمة، وإلى الافتقار إلى الشجاعة في استخدام العقل دون الاعتماد على الغير: يا هذا تجرأ على استخدام عقلك sapere aude ذاك هو شعار الأنوار»

من النافل أن يقال إن أسّ «التنوير» «التحرير» =(الحرية) «فلا تنوير دون تحرير» ومن أجل ذلك، وجب حمل الناس على (استعمال عقولهم) على نحو (عمومي) (علني) (حر) في سائر المجالات، وفي استقلال عن كل ضروب الإكراه والتقييد. يقول كانط: «إن بث روح الأنوار يقتضي شرطاً وحيداً هو الحرية، وبالذات الحريّة المسالمة، التي لا تترتب عنها أي مضرة، أي حرية الاستعمال العمومي للعقل في كل المجالات، بيد أني أسمع الآن نداءً يتردد صداه في كل الأرجاء: لا تفكروا، بل نفذوا، وصاحب المالية يقول: لا تفكروا بل ادفعوا، ورجل الدين يقول: لا تفكروا بل اعتقدوا، (وليس ثمة في العالم سوى سيد واحد يقول: فكروا بقدر ما تشاؤون، وفي ما تشاؤون، لكن أطيعوا». ليس من حق السلطة الدينية أن تلزم العقل بطاعة وصاياها وتعاليمها، لأن ذلك يتنافى مع أولياته ومقولاته. ومن أجل ذلك، «يتوجب على الاستعمال العمومي للعقل أن يكون حراً، وهذا الضرب من الاستعمال هو وحده القادر على إشاعة الأنوار بين الناس». من الواضح أن قيمة العقل بحسب كانط، لا تنحصر في المستوى النظري (=بناء المفاهيم والتصورات) بل تشمل المجال العملي (= الاجتماع والسياسة) أيضا: «ليس العقل عند فيلسوف كونجسبرغ قوة مشرعة في المجال النظري فحسب، بل هو قوة تنظيمية تستقيم بها أحوال المجتمع والدولة» (عبد اللطيف فتح الدين، فلسفة المعرفة عند كانط، نظرية الزمان والمكان، منشورات السليكي أخوين، طنجة، المغرب، 2021). على أنّ العقل بما هو طاقة أو دينامية، ترفض الانصياع للقهر الاجتماعي والسياسي، رفضها الانصياع للاستبداد الديني، وذلك نتيجة ميلها لحياة اجتماعية وسياسية قوامها العدل ورهانها صون كرامة الشخص، بما هو غاية لا وسيلة: «إن دولة العقل هي الدولة التي يتوقف فيها الإنسان عن أن يكون شيئا أو أداة يجري استعمالها وفق أهواء الآخرين، بل يغدو غاية في ذاته ويكون موضعاً للتقدير والاحترام، بوصفه محتازاً لجوهرة باطنيّة لا تقدّر بثمن هي الكرامة». هكذا، يراهن العقل على تحرير الإنسان من حالة الوصاية والقهر والاستبداد، بتغيير أوضاعه إلى ما يحفظ كرامته وينتج سعادته

غني عن البيان أن يقال إنّ الهاجس الأعظم لمؤلفات كانط قاطبة هو: النقد. فما الذي يعنيه كانط بالنقد؟ يقول: «إنني لا أقصد هنا بالنقد نقداً للكتب والأنساق، بل نقداً لسلطة العقل بوجه عام، في علاقته بكل المعارف التي بإمكانها الاستقلال عن كل تجربة، وبالتالي البث في مسألة إمكان أو عدم إمكان قيام ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصدرها وحدودها، وكل ذلك تبعاً لمبادئ». غاية النقد إذن، العقل نفسه، وذلك قصد بيان حدوده وحصر مدار فعاليته. ومن ثم، يراهن كانط على (الاستطيقا الترنسندنتالية) بما هي مبحث معرفي يعنى بالحساسية، ونقصد الإدراك الحسي: «إني أطلق مصطلح الإستطيقا المتعالية على العلم الذي يعنى بجميع المبادئ القبلية المقومة للحساسية، ولا بد من وجود هذا العلم الذي يكون الجزء الأول من النظرية الترنسندنتالية للعناصر، إزاء العلم الذي يحتوي مبادئ الفكر الخالص». هكذا، تنهجس (نظرية الإستطيقا المتعالية) بالنظر في (العناصر القبلية) التي منها تنبجس (التجربة) وتشرط كل تجربة. ومن أجل ذلك، ارتأى كانط أن يسلط الضوء على الجانب الحسي من الذّات المتعالية عوض الاكتفاء بالجانب القبلي اللاحسي، خصوصا ضمن مسألة صورتي الزمان والمكان

أقوال مأثورة

لكن الطاغية سيقيّد... ماذا؟ رجلك. لكنه سيقطع...ماذا؟ رأسك. ما هو الشيء الذي لا يستطيع تقييده ولا قطعه؟ إنه إرادتك.”

إبكتيت

الفيلسوف الكاميروني أشيل مبيمبي يتوج بجائزة هولبيرغ للفنون والآداب والعلوم الإنسانية

تَوَّجَتَ دولة النّرويج الفيلسوف الكاميروني (أشيل مبيمبي) -أستاذ الفلسفة في جامعة جوهنسبورغ في جنوب إفريقيا-بجائزتها السنوية الموسومة بـ"هولبيرغ" للفنون والآداب والعلوم الإنسانية، والتي تُعدّ من بين أبرز جوائز أوروبا الشرقية. والحق أن الفيلسوف الكاميروني أشيل مبيمبي (1957) من بين ألمع الفلاسفة الأفارقة المعاصرين، الذين أبانوا عن حنكة وكفاءة في مستوى البحث والكتابة والإنجاز، ومن أجل ذلك تطلب كبريات الجامعات العالمية وده قصد إلقاء محاضراته القيمة في مدرجاتها الشهيرة، وتوقيع كتبه التي باتت تحظى باهتمام واسع من قبل الباحثين الأكاديميين.

لا ريب في أن أشيل مبيمبي سليل المسار الفلسفي الذي خطه المفكر فرانز فانون، إذ أفرد له عدة مصنفات من بين أبرزها: "دراسة حول المخيال السياسي في إفريقيا المعاصرة"؛ الذي أكبّ فيه على مراجعة تقييم النتاج الفكري الذي خلّفه مؤلف "معذبو الأرض". يقول أشيل مبامبي: " يحتاج أي تناول تاريخي لظهور الإرهاب الحداثي إلى تناول الرّق أو العبودية، وهي ما يمكن عده أولى حالات التجريب السياسي الحياتي. يظهر هيكل النظام الزّراعي وعواقبه الشكل الرمزي والمتناقض لحالة الاستثناء. وهذا الشكل متناقض هنا لسببين؛ أولًا- في سياق المزرعة، تظهر إنسانية الرقيق (العبد) بوصفه الرمز المثالي للظل. والواقع أن حالة الرقيق تنجم عن خسارة ثلاثية: فقدان «الوطن»، وفقدان الحقوق على جسده، وفقدان الحالة السياسية. وهذه الخسارة الثلاثية متطابقة مع الهيمنة المطلقة، والاغتراب منذ الولادة، والموت الاجتماعي (الطرد من الإنسانية كلية). ومن المؤكد أن المزرعة، بوصفها هيكلًا سياسيًّا وقانونيًّا، هي المكان الذي ينتمي فيه الرقيق للسيد. فهي ليست مجتمعًا لأن المجتمع بحكم تعريفه ينطوي على ممارسة سلطة الكلام والفكر. وكما يقول بول غيلروي: «إن أنماط التواصل المتطرفة التي تحددها مؤسسة الاستعباد الزراعي تملي علينا أن نعترف بالتداعيات الخارجة عن اللغة والمناهضة لخطاب السلطة الفاعلة في تشكيل الأفعال التواصلية. قد لا يكون هناك، على الإطلاق، أي معاملة تبادلية في المزرعة خارج إمكانيات التمرد والانتحار، والفرار، والحداد الصامت، وليس هناك بالتأكيد أي وحدة قواعدية نحوية للكلام لتكون وسيطًا للعقل التواصلي. وفي عديد من النواحي، يعيش سكان المزرعة بشكل غير متزامن... وفي الواقع، وجد اختيار الأعراق، وحظر الزيجات المختلطة، والتعقيم القسري، حتى إبادة الشعوب المهزومة، في معظم الحالات، أول أرضية تجريبية له في العالم الاستعماري. وهنا نرى أول التوليفات بين المجزرة والبيروقراطية، التوليفة التي تجسد العقلانية الغربية

وضعت أرندت أطروحة تقول إن هناك صلة بين الاشتراكية القومية والإمبريالية التقليدية. ووفقًا لها، فإن الغزو الاستعماري كشف عن احتمال وقوع عنف لم يكن معروفًا من قبل. فما شهده المرء في الحرب العالمية الثانية هو توسيع نطاق الأساليب التي كانت محجوزة سابقًا للـ «متوحشين البرابرة غير المتمدنين» لتطول الشعوب «المتحضرة» في أوربا. ففكرة أن التقنيات التي انتهت بإنتاج النازية كان ينبغي أن تنشأ في المزرعة أو في المستعمرة، أو على العكس من ذلك -كما في أطروحة فوكو- أن النازية والستالينية لم تفعل أكثر من تضخيم سلسلة من الآليات التي كانت موجودة بالفعل في التشكيلات الاجتماعية والسياسية في أوربا الغربية (إخضاع الجسم، واللوائح الصحية، والداروينية الاجتماعية، وتحسين النسل، والنظريات الطبية القانونية على الوراثة، والتنكس أو الانحطاط، والعرق). هي في النهاية غير ذات صلة...الحقيقة، على الرغم من ذلك، تمثل المستعمرة في الفكر الفلسفي الحداثي والممارسة والخيال السياسي الأوربي المكان الذي تتشكل فيه السيادة بشكل أساسي من ممارسة السلطة خارج القانون والمكان حيث الاحتمالات الكبرى لأن

يأخذ «السلام» وجه «حرب بلا نهاية». والواقع أن هذا الرأي يتفق مع تعريف كارل شميت للسيادة في بداية القرن العشرين، أي سلطة البث في حالة الاستثناء. ولتقييم فاعلية المستعمرة بشكل صحيح بوصفها شكلًا من أشكال الإرهاب، يتعين علينا أن نلتفت إلى الخيال الأوربي نفسه من حيث صلته بالمسألة الحاسمة المتمثلة في تدجين الحرب وإنشاء نظام قضائي أوربي". أشيل مبمبي، السياسات النكروية أو سياسات الموت، ترجمة أماني أبورحمة، مجلة الفيصل، عدد مارس 2020).

استئناف التفكير في العلوم العربية

ألقى الباحث التونسي محمد بن ساسي-ضمن سلسلة المحاضرات التي ينظمها معهد تونس الفلسفة-محاضرة بعنوان: "استئناف التفكير في العلوم العربية، وذلك يومه 29 مارس 2024 بمدينة الثقافة (=تونس العاصمة). راهن الأستاذ بن ساسي في هذه المحاضرة على الإجابة عن الأسئلة التالية، متى تم استئناف التفكير في العلوم العربية وأين؟ وهل ثمة علوم عربية؟

ومن أجل ذلك آثر الأستاذ بن ساسي أن يفتتح محاضرته بتعريف مبحث العلوم، إذ أوضح أن هذا الأخير مبحث مختص في دراسة المعرفة العلمية، أي أنه مستقل عن ضروب المعرفة الأخرى: الأدبية، والفلسفية، والسياسية، والجمالية الفنية، والدينية، والأخلاقية..إلخ إنه مبحث حديث العهد ظهر في القرن الثامن عشر، بجوار مبحث أخر يُعنى بدراسة المعرفة العلمية؛ ونقصد الإبيستمولوجيا، إذ كانت العلوم في مرحلة ما بمثابة المختبر بالنسبة للإبيستمولوجيا، إلى أن أصبح تاريخ العلوم إلى حد ما تاريخا إبيستمولوجيًّا. كما أشار بن ساسي إلى أن القرن التاسع عشر كان قرنا حاسما في ربط تاريخ العلوم بالحضارة الغربية من حيث النشأة والتطور، على الرغم من إشارة مجموعة من المفكرين والمستشرقين إلى آثار الحضارات الأخرى في تشكل تاريخ العلوم وتطور المعرفة العلمية بما في ذلك الحضارة العربية.

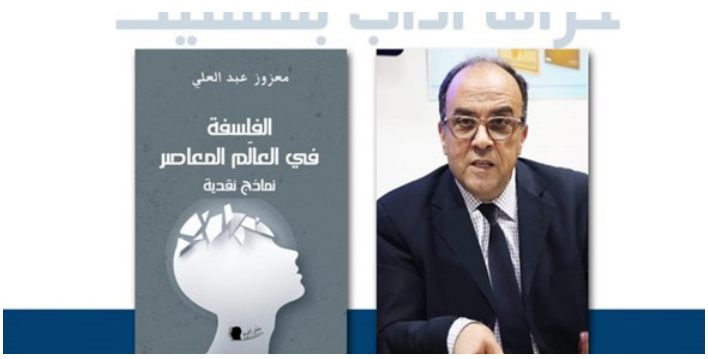
وتأسيسا عليه، أكب بن ساسي من خلال هذه المحاضرة على تقديم نظرة شاملة عن وضعية العلوم في الحضارة العربية الإسلامية، ونقصد مجموع العلوم أو الممارسات العلمية التي تم إنجازها بتوسل اللسان العربي، يقول أحمد جبار: "يشمل العلم العربي مجموع الإنتاجات والممارسات العلمية التي أُنجِزَ قسمٌ كبير منها باللغة العربية خلال تسعة قرون، أي منذ القرن الثامن إلى القرن السادس عشر الميلاديين. نشأ هذا العلم في سياق استثنائي، وتطور نتيجة عوامل خاصة تضافرت لخلق ظروف استئناف النشاط العلمي شرقيّ البحر الأبيض المتوسط، ثم انتشاره وإخصابه في الفضاءين الإفريقي والأسيوي والفضاء الأوروبي بالخصوص... لقد تأثرت اتجاهات العلم العربي ومناهجه وتصوراته، وأحيانا مضامينه بهذا السياق. لكن كان في مستطاع أهل العلم في الحضارة العربية الإسلامية أيضا أن يتحرروا مما يشكل خصوصيتهم الحضارية قصد توطيد تقليد علمي يكون له طابع كوني من حيث أسلوب اشتغال الفاعلين ومن حيث طبيعة الإنتاج... وقد مكنت هذه الخاصية العلوم العربية، حين بدأت بوادر الانحطاط تظهر، من أن تعرف حياة ثانية في فضاء ثقافي جديد، وهو الفضاء الأوروبي، من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر الميلاديين، والذي كان يتميز عن فضائها الأصلي الذي نشأت فيه بشكل واضح". (أحمد جبار، العلوم العربية في عصرها الذهبي، كيف أنقذت العلوم العربية المعارف القديمة وأعطتها النهضة، ترجمة محمد نعيم، دار صفحة 7، المملكة العربية السعودية، 2020).

أقوال مأثورة

"إنّ الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أنّ الإنسان يهوى ألا يموت. والإرادة أهم من الاختيار، فإنّ كلّ اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختيارا."

الفارابي

الفلسفة في العالم المعاصر نماذج نقدية



نظمت خزانة كلية بنمسيك للآداب والعلوم الإنسانية (جامعة الحسن الثاني-المغرب)، يومه 17 أبريل 2024، نشاطا فكريًّا لعرض وتقديم مصنف الباحث المغربي الدكتور عبد العالي معزوز الموسوم بـ: الفلسفة في العالم المعاصر نماذج نقدية، الصادر حديثًا عن منشورات السليكي أخوين، طنجة، (المغرب2024-). بمشاركة الباحثين السعيد لبيب ومحمد زكاري

يندرج هذا المصنف في سياق الاشتغال الفلسفي، وفي إطار استفهام دلالة فعل التفلسف في الزمن المعاصر. وإذا اتفقنا مع "جيل دولوز" على تعريف الفلسفة بأنها فن صياغة وإنتاج المفاهيم فمن المحقق أنّ هذا الكتاب يستجيب لمقتضيات استنباط مفاهيم فلسفية معاصرة تسعفنا في التفكير في قضايا الحاضر وإشكالات الزمن المعاصر. لماذا التأكيد على أهمية المفاهيم؟ لأنها تناوئ الكليشيهات والشعارات، وتعرّي زيف البديهيات، وتدحض كذب الأوهام والمغالطات. فالمفاهيم تُبنى ولا تُعطى، وتُبْدَعُ ولا تُحكى

ومن أجل ذلك ركز مصنف عبد العالي معزوز على تأزيم المفاهيم بما يسمح بإعادة بنائها على مستوى ما تولده من إشكالات، وما تخصبه من إجراجات. ليست المفاهيم آلات سحرية وإنما أدوات فكرية تسمح بالنقد والتفكيك، مثل إعادة التفكير في العقل واستقالته واستسلامه للنزعة الارتيابية والعدمية، وتَوَشُّحِهِ برداء النزعة الكلبية (سلوتروديك). كما ركز المصنف على استئناف النظر في الرأسمالية، وفي آخر صيغها ومراحل تطوّرها والمتمثلة في اصطلاحي "القصر الزجاجيّ" و"الفقاعات"، وفي أزماتها وآخر إشكالها الانتكاسية، وفي أحدث فقاعاتها المالية، وفي سرابها الإيديولوجي، ونزعاتها الإمبراطورية، وفي هيمنتها على مستوى الكوكب الأرضي، وفي وعودها الخادعة، وفي جنانها الزائفة وفراديسها الاصطناعي

ومن بين المفاهيم المفتاحية التي اعتنى بها هذا المصنف والتي اقتضت إعادة تحيينها وتفعيلها مفهوم الحدث الذي يكسر حلقات العلل والمعلولات، وتسلسل المقدمات والنتائج، ويضعنا وجها لوجه أمام اللامتوقع. وفي السياق نفسه إعادة التفكير في الرعب بوصفه من تجليات الحدث. وأهمّ ما واجه الكتاب سؤال بالغ الأهمية: ماذا يمكن للفلسفة تقديمه من بدائل وحلول، وإلى أيّ مدى تذهب مسؤولية الفيلسوف؟ ليس من مهام الفلسفة تغيير العالم كما استبشرت الماركسية وإنما إعادة تأويله، من خلال النقد الجذري للأساطير والحكايات الكبرى.

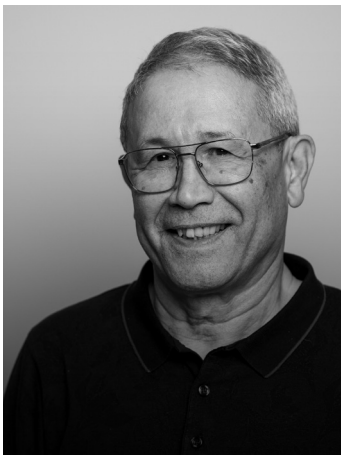
يسعى هذا المصنف من خلال محاورته أهمّ الفلاسفة المحدثين والمعاصرين تحسس المنافذ والبدائل الممكنة التي تحشد الطاقات التحررية، وتراكم رأسمال الغضب الذي من شأنه تفجير تلك الطاقات من الداخل. لا يهمّ مديح العدمية المتفشية في عالمنا المعاصر، ولا ذمها وتسفيهها، وإنما توظيفها بكيفية فعالة، واستثارة قواها الخلاقة بحسب رؤية "فاتيمو"

كما خصص المصنف حيّزا مهمًّا لنقد جهاز الدولة عندما تجنح إلى التسلط، إذ أكبّ على مراجعة المنظومات الحقوقية بناء على مبدإ العدالة، وضبط معايير الحق على أساس الإنصاف، وتحديد منزلة الاعتقاد الديني من الحقل السياسي، وكذا العلاقات المشكلة والملتبسة بينهما، قصد تشريح الظاهرة السياسية الشمولية (حنة آرندت)، ومن ثم تحليل مفهوم دولة الحق، بناء على أخلاقيات المناقشة (هابرماس).

الموسيقى والفلسفة

أو هل تستطيع الموسيقى أن تستقل عن الفلسفة

محمد المصباحي



من غريب الصدف أن يرتبط ميلاد الاهتمام الفلسفي بالموسيقى بحُلمَيْن، أحدهما حقيقي والآخر رؤيوي طوباوي. كانت رسالة الحلم الأول تبشر بالموسيقى باعتبارها مرادفة للفلسفة، بينما بشرت رسالة الحلم الثاني بالسياسية الفاضلة باعتبارها غاية الفلسفة والتي تشكل الموسيقى طريقاً لها. وبالرغم من اختلاف الحُلمين، فإنهما معا يَشْتَركان في صلتهما بالحقيقة، الحقيقة الفلسفية في الحلم الأول، والحقيقة السياسية في الحلم الثاني. لكن، لمّا كانت الحقيقة السياسية مجرد مجاز وعبور نحو الحقيقة الفلسفية، فإن الحقيقة واحدة في الحُلمين معًا في نهاية الأمر.

الحلم الأول رواه سقراط لمحبيه ومريده المتحلّقين حوله في سجنه لحظة انتظاره احتساء الكأس الأخيرة، كأس المنيّة، حلم غريب يدعوه إلى العناية بالموسيقى. فما كان من سقراط إلا أن بادر إلى تأويل العناية بالموسيقى بوصفه دعوة للعناية بالفلسفة، معتبرًا إيّاها أرق وأروع موسيقى. هكذا أصبحت الموسيقى استعارة للفلسفة لأول مرة في التّاريخ، لما تمتاز به من وحدة وتوافق وانسجام" تتيح لنا الوصول إلى وحدة متوافقة مع الطبيعة" وبهذا المنحى الوحدوي أثبتت الموسيقى، في نظر سقراط، تفوّقها على العقل في قدرتها على تقريبنا من المعرفة الحقة والحياة الطيبة. ولعلّ هذا الموقف هو صدى لتعريف الفيثاغوريين للنفس باعتبارها انسجاما بين مكونات الجسم. أما الحلم الثاني، حلم أفلاطون، فكان عبارة عن رؤيا فلسفية لجمهورية فاضلة، تلعب فيها الموسيقى، بجانب الرّياضة البدنية، دوّرا أساسيًّا في تربية الأطفال، لِما تمتاز به من بساطة وقدرة على "بعث التوافق بين النفوس المتناهية والنفس اللّامتناهية"، ولقدرتها على تربية النفوس على روح الانضباط في العمل، والتناسب والانسجام بين مكونات الدولة. هكذا صارت الموسيقى مقدمة ضرورية لتعلم الفلسفة

لم يكتف هذان الحلمان بتدشين تاريخ اهتمام الفلسفة بالموسيقى وحسب، بل وأيضا ارتهنا مصيرها برمّته، فربطاها منذ البداية بالحقيقة، بينما هي في ذاتها لا شأن لها لا بالمعنى ولا بالحقيقة، لا بالخير ولا بالشر، لا بالسياسة ولا بالإيديولوجية. فكان ثمن هذا الربط بين أعلى قول في التجريد النظري (الفلسفة)، وأبعد فن في التجسيد الانفعالي (الموسيقى)، باهظًا، لأن النّظر إلى الموسيقى لا في ذاتها بل من أجل غيرها، أدى إلى اعتبارها مجرّد خادمة لهذا الغير. هكذا ظلت الموسيقى أسيرة لما عداها لمدة قرون طويلة إلى أن جاءت الحداثة الفلسفية والموسيقية اللتين فكّتا أسرها من قِبَل الفلسفة، وتحريرها من وصاية الحقيقة والفضيلة والسياسة والعقيدة الدينية عليها. وكان هذا الاستقلال على شكل اعتراف بوجود وهُوّية خاصة بها.

أقوال مأثورة

"لا نقول عن شخص ما إنه طيب لأن نفسه طيبة، وإنما نقول ذلك لأن إرادته طيبة."

القديس طوما الأكويني

منذ البداية، إذن، كان ارتباط الفلسفة بالموسيقى غامضًا، لكون الفلسفة فكرت في الموسيقى من خلال أنساقها ومفاهيمها المجردة، لا من خلال طبيعة الموسيقى الخاصة. وقد استعارت الفلسفة مجموعة من المفاهيم الرياضية والطبيعية والمعرفية للنظر في الموسيقى كمفهوم الوحدة والتناسب والانسجام والحركة الخ. كما نظرت إليها إما عبر علاقتها بالشعر لكونه يمنحها قوة تأثيرها في النفوس، أو عبر علاقتها بالمعرفة والحقيقة باعتبار الموسيقى أرهف أداة تمكننا من الإنصات إلى الوجود والتغلغل في خبايا النفس، أو عبر صلتها بالمدينة أو بالدين والأخلاق والسياسة الخ. وكما قلنا، ظلت هذه الوصاية الفلسفية على الموسيقى قائمة إلى أن استطاعت منفردة أو عبر الفلسفة، أن تعي بضرورة الالتفات إلى وجودها الخاص، وتنظر إليه كما هو، لا كما يراد له أن تكون

لقد فسر القدماء من اليونانيين وجود الموسيقى بالآلهة التي يلتقط الموسيقيون ألحانها منها، معتبرين الموسيقى ألذّ ما يتمتّع به الإنسان، وذلك بسبب سحرها وقدرتها على الإثارة وإحداث الانفعال وتأثيرها في السلوك. في حين ذهب الفيلسوف أفلوطين إلى وجود نظام لحني واحد في الكوسموس هو الذي يحقق وحدته بالرغم مما نشاهده فيه من تضاد. كما ربط أفلاطون مشروعه للمدينة الفاضلة بتربية الأطفال المنذورين لحكمها بالموسيقى، وربط أرسطو مصير الموسيقى بالأخلاق، عن طريق التناسب العددي والحركة الإيقاعية المنظمة زاعما بأن المتعة التي نحصل عليها عند سماعنا لموسيقى معينة راجعة إلى كونها تنطوي على جوانب أخلاقية، وعلى حركات منتظمة تجعلنا متوافقين مع الطبيعة. في حين نجد رجال الدين على امتداد العصور القديمة والوسطى يوظفون الموسيقى لتكريس الورع والتقوى في المؤمنين، أو لإحداث حالات من الجذب الصوفي فيهم، مع حرص كبير على مراقبتها كيلا تخرج عن جادة الوقار والفضيلة.

وفي الأزمنة الحديثة كان هيجل، مثلا، يقدّر الموسيقى أولا لكونها تحتوي على قدر كبير من الرّوح، بخلاف النحت الذي ينطوي على نصيب عظيم من المادة، إلا أنها كانت في نظره لا تصل إلى مرتبة الشّعر الذي له قرابة كبيرة مع الرّوح، ممّا جعلها تحتل مرتبة وسطى بين الرّسم والشّعر؛ وثانياً لأنها الفن الوحيد الذي ينتمي إلى مجال الزمان. وبما أن النفس من سياق الزمان، فإن الموسيقى وحدها بوسعها أن تكشف عن حياة النفس وخباياها. ومع ذلك لم يشأ هيجل أن يجعل الموسيقى تصل إلى درجة الفكر التأملي، أي الفكر الفلسفي المتجلي خاصة في فلسفة هيجل نفسه

سيتقوى ربط الموسيقى والفن بصفة عامة بالحقيقة بثلاثة فلاسفة معاصرين، أولهم هيدغر الذي اعتبر الفن بوصفه "إخراجا للحقيقة إلى الفعل"، وأن "الأثر الفني يفتح وجود الموجود بطريقته الخاصة". وثانيهم غادامير الذي سيطوّر الحدس الهيدغيري المتعلق بانطواء العمل الفني على الحقيقة، أولا بربطه الحقيقة باللذة، فالجميل يمنح اللذة لمن يتذوّقه، لأن اللذة هي لذة الحقيقة، وهذا ما يفسّر أن الإنسان هو الحيوان الوحيد القادر على أن يتمتع بهذه اللذة كما كان يقول أرسطو. بالإضافة إلى الحقيقة اللاذذة ذهب غادامير إلى أن الأثر الفني ينقل الماهية أي الحقيقة غير المنظورة في الحياة العادية إلى صورة؛ ثم إنه ربط الحقيقة الفنية باللّعب والمشاهدة، معتبراً الفن ليس شيئا آخر سوى لعبة وضعت من أجل أن تُشاهد؛ وأخيرا كان غادامير يرى أنّ الأثر الفني يحوّل الواقع إلى صورة فيكتسب معنى وشفافية نهائية. وهذا "معناه أن ما كان موجودا سابقا لم يعد موجودا، لكن أيضا ما يوجد الآن، ما يظهر في لعبة الفن، هو الحقيقي الذي يبقى"، أو قل إن الفن يحمل "إلى النور ما كان لا يتوقف عن الاحتجاب والتخفي"

أما ثالث الفلاسفة فهو أدورنو الذي تصدى لحملة نيتشه الشعواء على الحقيقة والمعنى ودعوته لفصل الموسيقى عنهما، لأن مشروعية الإستيتيقا في نظره تعود إلى كونها بحثا عن معنى الفن، وتحليلا "لمحتوى الحقيقة" التي توجد في الأعمال الفنية". إلا أنه ينبغي إبعاد "حقيقة العمل الفني" عن الاعتقاد بأنه يحمل رسالة أراد أن يبلّغها لنا الفنان للناس، وأنها تعبّر عن مضمون اجتماعي أو ثقافي. لكنه لم يكن يعتبر الموسيقى لعبًا، فهو "معرفة" جدية، لكنها معرفة خاصة، أي "معرفة فنية لا مفهومية، بل إنه يذهب إلى أنها معرفة ميتافيزيقية "لأنها تضع وجودنا موضع سؤال، ولأنها تدعونا للانفتاح على عوالم أخرى، وعلى إمكانيات أفضل "فأن يكون الأثر الفني شاخصا هناك معناه أن اللاموجود يمكن أن يوجد. إذ حقيقة العمل الفني تشهد على إمكانية الممكن"

عن الفلسفة الآن

أحمد برقاوي

ما زال الفلاسفة العرب، على اختلاف مشاربهم الفلسفية، يخوضون صراعاً ضد أعداء الفلسفة. لماذا؟ لأن الفلسفة، هي فن التفكير المنطقي بمشكلات المعرفة والوجود والإنسان، هي فن فهم الواقع، واكتشاف السّؤال الحقيقي الذي يحرّض العقل على الوصول إلى الجواب الحقيقي. الفلسفة تعلمنا كيف نقرأ التاريخ، والظاهرة في تاريخيتها، وما المنهج التاريخي إلّا البحث عن العوامل الفاعلة الموضوعية والذاتية وترابطها التي خلقت هذه الظاهرة أو تلك. الفلسفة تكشف عن بنية الظواهر ووظيفة كل عنصر فاعل في البنية، وتجعل من المنهج البنيوي وسيلة لفهم نشأة البنى الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وتحولاتها وموتها، وهكذا

لا تنفصل الفلسفة عن المنطق الذي يجعل من التفكير عقلياً، إنه أي المنطق، عاصم عن ارتكاب الأخطاء ولولا التفكير المنطقي لما كان هناك تفاهم بين الناس. الفلسفة تبحث في القيم والأخلاق وتطرح كيفية الوصول إلى ضمير أخلاقي يحفظ حياة الإنسان الرّوحية والمادية. والفلسفة تُنَمّي الفهم الجمالي والحس الفني والذوق الأدبي وكل ذلك يسهم في سمو الإنسان ورقيه. وليس هنا أيّ ارتباط بين الفلسفة والنيل من عقائد الناس. لكن الفلسفة بوصفها منحازة للتغير والسيرورة والقطيعة المعرفية والتاريخية إنما تعبر عن ذاتها بوصفها الوعي الأعمق بحقيقة الحياة

يملك الفيلسوف عقلاً مستقلاً، إذ لا يجتمع في عقل الفيلسوف الأساطير والفلسفة معاً. وسائل يسأل لماذا؟ لأن الفلسفة نظرة إلى العالم مؤسسة على أعلى درجات العقل البرهانيّ المنطقيّ ومناهج البحث العامة في العلوم. والمفاهيم الكلية أدواتها المعرفية، بل هيّ التي تنتجها. حتى الشّذرات الفلسفية تنطوي على تماسك منطقي داخلي. إن انتقال عقل ما من عالم الفلسفة الذي عاشه وعيًا بالعالم ونظرة له إلى عالم ما قبل نمط من النكوص

فضلاً عن أنّ الفلسفة لم تسكنه ولم يسكنها بالأصل إلّا على نحو عابر، وما عودته إلى ما قبل التفلسف إلّا عودة إلى بيته الحقيقيّ الذي ولد فيه وتربى. إنه لم يستطع الطيران بأجنحة الفلسفة الحرّة في فضاء البحث عن الحقيقة، فآثر العودة إلى الإقامة في الصندوق ليطلّ من خلاله على العالم، ويكتب تراهاته

وقائل يقول إنّ الفلسفة لا تصنع التاريخ. أجل فالتاريخ لا يصنعه الفلاسفة بل إن البشر يحققون وعي الفلاسفة في التاريخ. الفيلسوف يكره الأغلال فينقل الأغلال إلى الوعي بحقيقتها وبوعي الحرية. بالوعي الذي صار خطابا والبشر إذ يحطمون الأغلال باليد المثقفة تتحقق في التاريخ وحدة العقل وإرادته

عندما تدافع الفلسفة عن حرية الإنسان فإنها تدافع عن إرادة الفيلسوف نفسها. فالقوى الفاعلة هي إرادة الفيلسوف العملية. فكل إرادة تحقق الحرية على الأرض هي الفلسفة وقد انتصرت. وكل إرادة تعاند الحرية فإنها إرادة تقف ضد الفلسفة

أقوال مأثورة

"ليس في النفس الناطقة أية إرادة، أعني أي إثبات أو نفي، عدا التي تنطوي عليها الفكرة بما هيّ فكرة."

اسبينوزا

مأساة العلم والعقلانية في بلاد الإسلام

المهدي مستقيم

يشيد الفيلسوف الفرنسي برتراند سان-سورنين بإسهامات المراكز الكبرى للحضارة العربية في العلوم، ويسمها بالإسهامات المهمة، لاسيما تلك التي طبعت القرون الهجرية الأولى (=العصر الوسيط المسيحي). بيد أن سورنين لا يخفي حيرته من لغز طالما راوده أثناء معالجته المسألة، لغز فضل أن يعبر عنه بتوسل صيغة الاستفهام: لماذا تمكنت أوروبا ابتداءً من القرن السابع عشر من إبداع (فلسفة طبيعية) جديدة، ولم يحدث أي شيء مماثل في الإمبراطورية العثمانية التي كانت تحكم الأراضي العربية كلها، باستثناء الجزيرة والمغرب؟

لم يشهد الشعر والمسرح اليونانيين واللاتينيين، طفرة مشابهة بتلك التي شهدتها ترجمة العلم، والطب، والفلسفة، في الحضارة العربية الإسلامية، بل إن الترجمات العربية كانت وسيطا رئيسيا لنقل بعض الأعمال العلمية القديمة إلى الغرب اللاتيني، يقول سان-سورنين: "لقد تعودنا على المقابلة بين الشرق والغرب وبين العالم العربي-الإسلامي والعالم الأوروبي المسيحي. إن هذا التمييز أمر قائم، ولكن لا يجب أن يطغى على واقعة أساسية وهي أن الحضارتين قد اغترفتا واقتبستا من المصدر اليوناني. لقد كان فلاسفة وعلماء الإسلام وأيا كان أصلهم، سواء كانوا فارسيين، أم أندلسيين، أم عربًا، أم آخرين، مهتمين للغاية بأعمال اليونانيين السابقين عليهم، وعملوا جاهدين على متابعتهم وإغنائهم. ولقد درسوا أفلاطون، وأرسطو، وأقليدس، وأودوكس Eudoxe، وبطليموس... إلخ، ثم أصبحوا هم بدورهم مهندسين، وأطباء، وأدباء" (العقلانية الجديدة، ترجمة الزواوي بغورة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2022، ص206 207-).

بيد أن الحضارة العربية الإسلامية على عظمتها يخيم عليها الانغلاق والتشرنق حول الذات، إبان القرن الثامن الميلادي؛ أي قبل سطوة العثمانيين عليها. لكن فيم يتمثل السبب الذي يحول دون ترسيخ إواليات العلم واستنباتها في أراضي العرب والمسلمين؟: " ما هو أخطر، هو أنه في بداية القرن الواحد والعشرين، وفي الوقت الذي يمارس فيه العلم والتكنولوجيا فعله على الحياة اليومية للناس، فإن اندماجه في الحضارة العربية ما يزال صعبًا. ولقد حدث انقسام غريب، يتمثل في كون استقبال العلم والتكنولوجيا بوصفهما حقائق أداتية، وضرورية لاستخراج البترول، وتسيير البنوك، وللتجارة، ولكن في الوقت نفسه يشعر المهندسون والتقنيون الذين درسوا في أوروبا أو أمريكا بنوع من النفور تجاه الغرب الذي يظهر في التلفزيون والصحافة. من هنا، نتج ذلك الحكم والموقف من (الحداثة) الذي يتصف بالتردد، وهو أمر مفهوم، وذلك لأنه، وكما يتساءل بعض العلميين والمهندسين المسلمين، أليس من الممكن أن نقبل بالمعارف والتقنيات القادمة من الخارج بوصفها وسائل وندمجها في إطار الإسلام المستقيم أو (الأرثودوكسي)؟" (ص204)

إن أول عائق من شأنه أن يواجه هؤلاء، إنما يتمثل في كون العلم ليس أداة البتة، إذ يتأسس على أبعاد كونية، ومن أجل ذلك ينقل منذ نشأته تصورا جديدًا للكون. من هنا، مأتى سيرورات الحظر التي طالته وتطاله، نتيجة التخوفات التي يثيرها لدى القائمين على الشأن الديني من جهة، والمستفيدين من توظيفه الإيديولوجي من جهة أخرى. وتأسيسا عليه "نفهم مختلف التخوفات والإدانات الدينية التي يثيرها، والمحاكمات التي تعرض لها في أوروبا المسيحية. إذن، من الطبيعي أن يحدث الشيء نفسه في الدين الإسلامي. لكن في أوروبا، كان مؤسسو العلم الحديث أو أصدقاؤهم يتمتعون بهامش من الحرية، وذلك بناء على العقيدة المسيحية نفسها؛ لأنهم لا يكفون عن ملاحظة أن الله الذي خلق العالم وخلق الإنسان على صورته، يبيح البحث في الطبيعة عن علامات فكره وفعله، لقد كان هنالك بالتأكيد مقاومات، ومعارك، ولكن في نهاية المطاف، نجحت مؤسسة العلم، في عصر التنوير، فتميز مجال المعرفة عن مجال الإيمان" (ص204 205-).

يعود تطور العلم وازدهاره في الحضارة الغربية إلى سبب رئيسي يتمثل في قيام المسيحية على مبدإ استراتيجي قطب رحاه حرية الضمير، إذ من غير المعقول أن يبدي الله رغبة في الحد من حرية الإنسان ولجمها بعد أن ارتضى خلقه بوصفه كائنا حرا وعاقلا، فذلك ليس من شأنه سوى الإيحاء بتراجعه عن تدبيره. ومن ثم، لا يمكن أن يكون الإيمان بأي حال من الأحوال غصة ملتهبة في حنجرة سيرورات البحث عن الحقيقة؛ ونقصد السيرورات التي تتوسل ضروب الاكتشاف العلمي للواقع. إذا كان تقدم العلم رهينا بتقديم فرضيات قابلة للاختبار والتفكر، فمن المفترض في هذه الفرضيات أن توضع خارج دائرة كل سلطة دينية، وهو الأمر الذي يثير حفيظة بعض المؤمنين، بل ويدفعهم إلى مجابهة تلك الفرضيات بالرفض القاطع وباستراتيجيات العنف من جهة، ثم بمسوغات الأنثروبولوجية اللاهوتية من جهة أخرى، مما يتيح لهم الظفر بالغلبة في نهاية المطاف. وبناء عليه، يتساءل سان-سورنين: هل يسمح الإسلام لعلمائه وفلاسفته باستعمال استراتيجية مماثلة؟ وهل يؤكد القرآن مثل الكتاب المقدس على الحرية التي منحها الله للإنسان، وعلى أبوة الله التي تستقبل الابن الضال عندما تكون الجرأة الإنسانية مفرطة؟ تساءل فأجاب: "بلا شك فإن هذه المشكلة تُعَدُّ من أهم المشكلات في الوقت الراهن بالنسبة لعلماء ولاهوتيي الإسلام. فعندما تتضح أدوار الإيمان والمعرفة، فإن العلاقات بين العلم والدين تتيسر ولا تتعقد. ولكن لسنا متأكدين من أن هذه العملية القائمة على الفصل والتمفصل تتحقق بالفعل، وذلك لأن العلم نفسه يفرز الإيديولوجيا، وذلك منذ أن وجد. والإيديولوجيا العلمية كما سماها كانغليم، ربما هي الأكثر مكرًا من جميع الإيديولوجيات؛ لأنها الأكثر سرية، ولأنها نختفي حتى في مستوى النشاط والخطاب العلميين. لقد كانت سيمون ويل حذرة للغاية تجاه هذه الظاهرة في البحث عن الحقيقة؛ لأن آثارها مدمرة" (ص206).

بالإضافة إلى العامل الديني ثمة عدة عوامل أخرى تحول دون استتبات العلم والعقلانية في بلاد الإسلام، أهمها العوامل السياسية والاجتماعية (=القانون والديمقراطية)؛ إذ "تحتاج الحياة العلمية إلى الحرية الفكرية للأفراد والجماعات (المختبرات، مراكز البحث، الجامعات...إلخ)، وبخاصة، أنه يمكن ملاحظة هذا الواقع في أوروبا نفسها، وعليه، فإنه لا يمكننا نقل المؤسسات العلمية (بطريقة جاهزة أو كما يقال: تسليم المفاتيح في البدء)، والسبب واضح: إن البحث حتى وإن كان عملا جماعيًا، إلّا أنه يعتمد على الأفراد. ولذا، فإنه يتميز بنوع من التعقيد والهشاشة، فهو نتاج تنظيم حي، وبيولوجي، واجتماعي في الوقت نفسه. إذن، يجب إيجاد الطريقة المناسبة، لإقامة مؤسسات قادرة على التلقي والإبداع في الوقت نفسه، وذلك ضمن سياق معين هذه هي المشكلة الكبرى التي يواجهها العلم والتكنولوجيا في القرن الحادي والعشرين. وهذه مشكلة مطروحة في العالم كله، ولكنها بالطبع مطروحة بحدة أكثر، في تلك المناطق التي لم تستطع أن تنتج بعد حدثًا مماثلًا لحدث النهضة الأوروبية" (ص209).

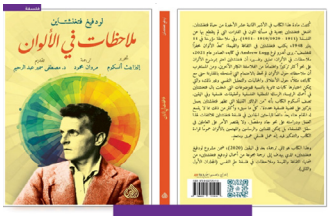
وعليه، فإن السبب الرئيسي يكمن وراء التفاوتات الصارخة بين البلدان في الأسباب الاجتماعية، ونخص بالذكر: الحرمان من التعليم في الطفولة والرعاية الصحية، ذلك أن الآثار الفيزيولوجية التي تترتب عنهما غير قابلة للعلاج. ومن أجل ذلك، ينبغي "البدء بتقليد التجارب الناجحة ومحاكاتها مثل التجربة الاسكندنافية في تعليم القراءة والكتابة. لكن ليس الأمر سهلا؛ لأنه يجب أن تتوافر إرادة اجتماعية قوية" (ص211)

أقوال مأثورة

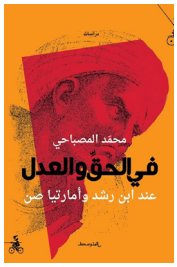
"لا فرق أن نتساءل عن إرادتنا ما إذا كانت حرة أم إرادية، فالحر والإرادي يعنيان الشيء نفسه."

ليبنيتز

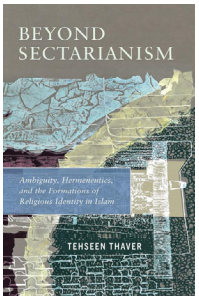
صدر للباحث والمترجم اللبناني باسل بديع الزين، مصنف جديد بعنوان: **تجليّات الفلسفة الكانطية في فكر نيتشه**، عن منشورات بيت الفلسفة، إمارة الفجيرة، دولة الإمارات العربية المتحدة (2024).



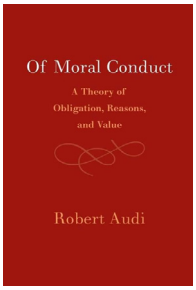
صدرت الترجمة العربية لمصنف الفيلسوف النمساوي فتجنشتاين الموسوم بـ: **ملاحظات في الألوان**، بتوقيع المترجم مروان محمود، عن منشورات دار الرافدين، بيروت، لبنان (2024).



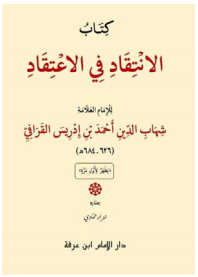
صدر للمفكر المغربي محمد المصباحي مصنف جديد بعنوان: **في الحق والعدل عند ابن رشد وأمارتيا صن**، عن منشورات دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا (2024).



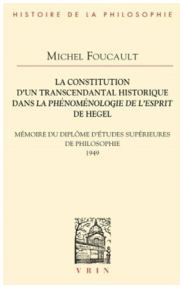
صدر للباحثة الأمريكية/ الإيرانية في جامعة برينستون تحسين ظافر مصنف جديد بعنوان: **ما بعد المذهبية**، عن منشورات جامعة بنسلفانيا، الولايات المتحدة الأمريكية (2024).



صدر للفيلسوف اللبناني/ الأمريكي روبير أودي (عودة) مصنف جديد بعنوان: **في السلوك الأخلاقي، نظرية الالتزام، العلل، والقيمة**، عن منشورات جامعة كامبردج، المملكة المتحدة (2023).



صدر مصنف العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (626 684-)، الموسوم بـ: **الانتقاد في الاعتقاد**، بعناية نزار حمادي، عن منشورات دار الإمام بن عرفة، تونس (2024).



صدرت-لأول مرة- رسالة ميشال فوكو الشاب (1949) التي أشرف عليها الفيلسوف الفرنسي جون هيبوليت، بعنوان: **تَشَكُّلُ المجاوز التاريخي في فينومينولوجيا الرّوح لهيغل**، عن منشورات فران الفرنسية 2024.

صدر للباحث الفرنسي إمانويل رينو، مصنف جديد بعنوان: **الشغل ومشكلاته، البيولوجيا، والسوسيولوجيا**، والسياسة لدى جون ديوي، عن منشورات دار فران Vrin الفرنسية (2024).

أقوال مأثورة

”إن حرية الإرادة هي المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وكلّ الواجبات الموافقة لها“

كانط

شخصية العدد

إبراهيم زكريا

(1924 1976)

وُلد المفكّر المصريّ إبْرَاهِيم زكريّا سَنَة 1924 فِي مَدِينة القاهرة، تَلَقّى تعليمه الأوَّلِيّ وَالثَّانَوِيّ فِي مدرسة فارُوق الأول الثَّانويَّة، تَخَرَّج مِن قسم الفَلسفة في كُلِيَّة الآدَاب بِالقَاهرة سنة 1944، حصل مِنْ الكُلِيَّة نَفْسها عَلى شَهَادَةِ المَاجِيسْتِير سنة 1949، ثُمَّ انْتَقَل إلى فَرَنْسا وَحصل على شَهَادَةِ الدُّكْتُورَاه مِنْ جامعة السُّورْبُون سنة 1954 حول أطروحة خَصَّصَها لِلْفَيْلَسُوفِ الأمريكِيّ وِلْيَم إرْنِسْت هُوكِنْج. اشْتَغَل أُسْتَاذًا لِلْفَلْسَفَةِ بِجامِعَة القاهرة وَفِي عِدَّةِ جَامِعَاتٍ عَرَبِيَّة أُخْرَى: السودان، الأُرْدُن، المغْرب. أَغْنَى المكْتَبَة العَرَبِيَّة بِأَكْثَر مِن 35 كِتَابًا عالَج فِيها مَجَالَاتٍ مَعْرِفِيَّة مُخْتَلِفَة مِثْلَ الفَلْسَفَةِ، والتَرْبِيَّة، وعِلْمَ النَّفْس، وَعِلْم الاجْتِمَاع، وَمِن أَهَمِّهَا نَذْكُرُ عَلَى سَبِيلِ المثَالِ لَا الحَصْر: "مُشْكِلَةُ الفَلْسَفَةِ"، "مُشْكِلَةُ الحُبّ"، "مُشْكِلَةُ الفَنّ"، "مُشْكِلَةُ الإنْسَان"، "مُشْكِلَةُ الحُرِيَّة"، "مُشْكِلَةُ البِنْيَة"، "بِرْجْسُون"، " كَانْط وَالفَلْسَفَةُ النَّقْدِيَّةُ"، "هَيْجَل وَالفَلْسَفَةُ المِثَالِيَّةُ"، "مَاركْس أو المَادِيَّةُ الجَدَلِيَّةُ"، "دِرَاسَاتٌ فِي الفَلْسَفَةِ المعَاصِرَة"، "الفَلْسَفَةُ الوُجُودِيَّةُ"، "تَأَمُّلَاتٌ وُجُودِيَّةٌ"، "فَلْسَفَةُ الفَنّ فِي الفِكْرِ المعَاصِر"، "الفَنَّانُ وَالإنْسَانُ"، "سَيْكُولُوجْيَا الفُكَاهَةِ وَالضَّحِكِ"، "الأَخْلَاقُ وَالمجْتَمَعُ"، "الجَرِيمَةُ وَالمجْتَمَعُ"...إلخ.

يَنظر إبْرَاهِيم زكريّا للقضايا التِي اهتمَّ بدرَاسَتهَا بِوَصفهَا مُشْكِلَات، وَشرع فِي درَاسَتها بِالاعْتِمَادِ عَلى أَدَوَات التَّفْكِيرِ الفلسفِيّ، وَعَلَى مُخْتَلِفِ المدارس الفلسَفِيّة التِي انتشَرَت فِي العَالَمِ الغَرْبِيّ وَفِي العَالَمِ العَرَبِيّ، لِأَنَّ الفَيْلَسُوفَ، بِحَسَب إبْرَاهِيمَ زكريّا، إنسَان يمْشِي فِي طَرِيق مَلِيءٍ بِالمشْكِلَاتِ وَعَجَائِبِ الحَيَاة.

يعدّ الإنْسَان، بِحَسَب إبْرَاهِيم زكريّا، أكبر مشكِلَة فِي العَالم، لأنه هُو الكَائن الوحِيد الذي لا يَعْرِفُ المكان الذي يُنَاسِبُه فِي الطَّبِيعَةِ؛ فعلى الرَّغْم من ممارَسَةِ الإنسان لعمَلِيّات التَّفكِير وَالتأمّل وَالبَحث وَالتَّذَكّر وَالخَيَالِ وَالإحْسَاس وَالفَهم... إلخ، إلا أَنَّه لَم يَصِل بَعْدُ إلَى مَكَانٍ فِي الطَّبِيعَة يَشْعُرُ فِيه بِالرَّاحَةِ وَالاطْمِئْنَان؛ فَالإنْسَانُ يُوجَدُ فِي الطَّبِيعَةِ مِنْ دُونِ أَنْ يَشْعُرَ بِأَنَّهُ يَنْتَمِي إلَى الطَّبِيعَةِ، وَيُوجَدُ فِي العَالَمِ مِن دُونِ أَنْ يُحِسَّ بِأَنَّهُ يَنْتَمِي إلَى العَالَم. صَحِيحٌ أَنَّ الإنْسَانَ يَشْتَرِكُ مَع بَاقِي الحَيَوَانَاتِ فِي مَجْمُوعَةٍ مِنَ الخَصَائِص مِثْلَ الحَاجَاتِ الضَرُورِيَّة التِي تُمَكِّنُهُ مِنَ الاسْتِمْرَارِ فِي الحَيَاةِ مِثْلَ: الأَكْلِ والشُّرْب والتَنَفُّس والتوالُد...إلخ، لَكنه يَتَوَفَّرُ فِي الوَقْتِ نَفْسِهِ عَلَى خَصَائِص أُخْرَى لَا تُوجَدُ عِنْدَ بَاقِي الحَيَوَانَات مِثْل: الحُرِيَّةِ وَالوَعي وَالرَغبَة والإرَادة وَالفن... إلخ

أقوال مأثورة

"لما كان ما يريده الإرادة دائما هو الحياة (...) كان من اللغو أن نقول، إرادة الحياة عوض أن نقول ببساطة: الإرادة، إذ هما شيء واحد لا غير."

شوبنهاور