العدد (4) أكتوبر 2022

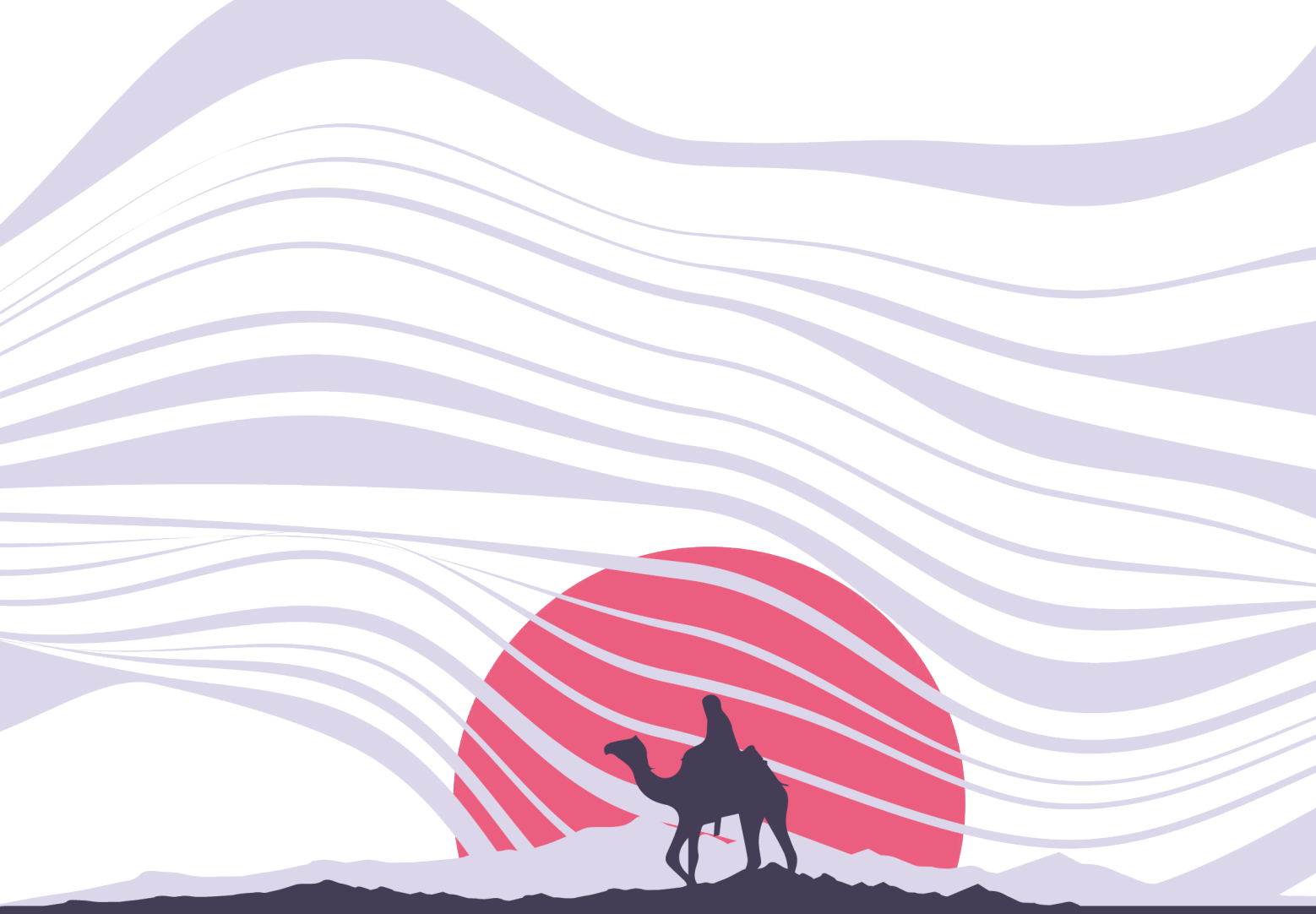
بيت الفلسفة

أثر الفلسفة العربيّة في الفكر الغربيّ

الفـــارابي جسرًا بين حضارتين

شخصية العدد: أبو بكر الرازي

الديمقراطيّة بين التقليدين الليبراليّ والجمهوريّ



القولُ العربيُّ بالفَلْسفَةِ

اقرأ في هذا العدد

03 إفتتاحية

05 مقـــالات :

06 الديمقراطيّة بين التقليدين الليبراليّ والجمهوريّ
- سايد مطر

14 الآخر في أنطولوجيا الذّات لأحمد برقاوي
- باسل الزّين

18 الهويّة صناعة حيّة: انبعاث الذات في الحدث
- خالد كمّوني

25 العقل عند الموحدين «الدّروز»
- إيمان أبو عسّاف

31 الفلسفة التّطبيقيّة
- فتحي التريكي

40 توصيفات فينومينولوجية للهديّة
- عبد الله المطيري

47 الفلسفة وسؤال المصير
- حسن حماد

53 شخصيّة العدد : أبو بكر الرازي فيلسوفًا
- عمر كوش

61 محور العدد: أثر الفلسفة العربيّة في الفكر الغربيّ:

62 الفارابي جسرًا بين حضارتين
- سليمان الضّاهر

67 قراءة رينان لابن رشد
- عدنان الأحمد

73 أثر ابن سينا في روجر بيكون
- فاطمه علي

بيت الفلسفة
Philosophy house

رئيس التحرير - أحمد برقاوي

أعضاء الهيئة الاستشارية

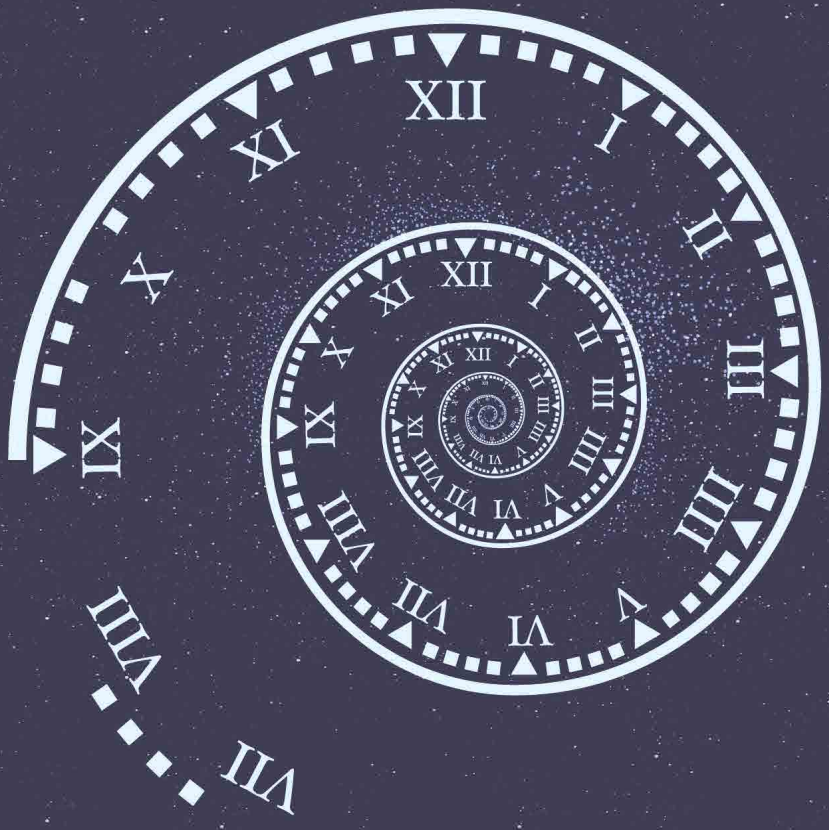
- أنور مغيث
- باسل الزّين
- حسن حماد
- خالد كموني
- الزواوي باغورة
- فتحي التريكي
- محمد محجوب
- محمد المصباحي
- مشير عون
- مليكة بن دودة
- موسى برهومة

تحرير و تدقيق
باسل بديع الزين
تصميم وإخراج:
سامي محجوب

للتواصـــل مع مجلة بيت الفلسفة:
Magazine@philosophyhouse.com

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 2022



الافتتـــــاحيّة

قد يتساءل المرء ما الحكمة النّظريّة والعمليّة من الحوار مع الماضي؟ فالوعي الرّاهن أُصيب بخيبة أملٍ من أولئك التّراثيّين الّذين استنطقوا خطابات الأمس توسُّلًا لإجابات عن أسئلة اليوم. ولهذا لعلّهم ما عادوا يُطيقون العودة إلى الأموات. والحقّ أنّ حياة البشر الرّاهنة، وآمالهم، ومستقبلهم لا تقوم في الماضي، إنّما في الحاضر، وهذا من قبيل البداهة. ولكن، ماذا نفعل إذا كان الماضي ما زال يمشي في شوارعنا على قدميه؟ فالغربيّ إن ذكر ازدهار حضارتنا وأعلامها، قلّل من شأن مبدعينا، ولا سيّما في الفلسفة. فهيغل لم يرَ في الفلسفة العربيّة في فصل من كتاب تاريخ الفلسفة إلّا شرّاحًا لأرسطو، فجاء العنوان هكذا: «شرّاح أرسطو»، ولم يشفع للعرب أمام توما الأكوينيّ أنّهم استدعوا أرسطو، وأوّلوه، فسمّاهم هو الآخر، شرّاح أرسطو.

لا يُشيرُ فِعْل "شَرَحَ" إلّا إلى عمليّة النّقل، وإلى بعض الهوامش في توضيح النّقل. ولكنّنا، في حقيقة الأمر، أمام حركة فلسفيّة، وفكريّة لا يُمكن حصْرها في شرح هذا أو ذاك من فلاسفة اليونان، بل نحن أمام أسئلة حقيقيّة نمت وازدهرت في حقلٍ حضاريٍّ جديد كلّ الجدة، حتى ليمكننا القول إنّها نمت وازدهرت في حقلٍ كان يستدعي القطيعة المعرفيّة مع الماضي.

إذا كان ابن رشد، في جانب من جوانبه، شارحًا أرسطو، فإنّ أفيرتوس الأوروبيّ ليس هو ابن رشد العربيّ. فابن رشد العربيّ الذي ارتحل إلى أوروبا في القرن الثالث عشر، هو ذاك الفيلسوف الذي انشغل بتعيين الفلسفة وتوطينها في عالمٍ يُسطير فيه اللاهوت على الوعي.

هذه الفكرة بالذات هي التي جعلت الأوروبيّ يطرح السؤال مرةً أخرى: ما العلاقة بين الفلسفة واللاهوت؟ لكنّ الفرق بين ابن رشد وتوما الأكوينيّ الذي رجع مئات المرات إلى ابن رشد، هو أنّ الأول أراد أن تستقلّ الفلسفة عن اللاهوت، حين أكّد التمايز بين الخطاب الخُطبيّ، والخطاب البرهانيّ، في حين أنّ توما الأكوينيّ أراد أن يُوظّف الفلسفة في خدمة اللاهوت، وشتّان ما بين الفيلسوف ابن رشد واللاهوتيّ توما الأكوينيّ.

وقد يتساءل المرء: ما الذي يجعل كتبَ تاريخِ الفلسفة تضع الأكوينيّ في عداد الفلاسفة؟ ربّما التّوظيف الأرسطيّ في خدمة اللّاهوت، هو الّذي حمل مؤرّخي الفلسفة على فعل ذلك. ولكنّنا نعتقد أنّ الأكوينيّ، بمعزل عن أرسطيّته، وبمعزل عن أثر الرّشديّة في بعض مسائله، وبمعزل عن تأثّره بموسى بن ميمون، فإنّه لم يُغادر حقل اللّاهوت. ولعمري أنّ محور العدد حول أثر الفلسفة العربيّة في الفكر الغربيّ، ليس مردّه إلى نوعٍ من العزّة القوميّة، بل إلى تأكيد فكرةٍ تُحرِّرنا من التعصّب القوميّ، فكرة أنّ ارتحالَ المعرفة، بوصفها ارتحال العقل، ناموسٌ من نواميس الفكر الإنسانيّ. وهذا بدوره ينسحب على أثر الفلسفة الغربيّة في الوعي الفلسفيّ العربيّ.

إنّنا في بيت الفلسفة، وقد أخذنا على عاتقنا منحَ الحياة للعقل الفلسفيّ لكي يزدهر في عالم المعرفة العربيّة والعالميّة، وإعادةَ الأهميّة للحوار، نؤكّد أنّ الفلسفة محاورة، وعند أفلاطون الخبر اليقين.

رئيس التحرير

مقـــالات

الديمقراطيّة بين التقليدين الليبراليّ والجمهوريّ

سايد مطر

غالبًا ما تُعرَّف الديمقراطيّةُ نظامًا سياسيًّا يتوسّل بإرادة الشعب في اختيار ممثّليه ومحاسبتهم من خلال الاستحقاقات الانتخابيّة المتعاقبة. غير أنّ حصر مسألة الديمقراطيّة في اختيار الشّعب الأشخاصَ الذين سيمثّلونه ويكوّنون السلطة السياسيّة، يُهمل الكثير من الأمور النظريّة والعمليّة التي تتّصل بالديمقراطيّة. وأهمّها الاختلاف البنيويّ القائم بين النموذج الديمقراطيّ القديم والنموذج الديمقراطيّ الحديث (أو الليبرالَيّ الذي يستند إجرائيًّا إلى العقد وسيلةً للاجتماع السياسيّ)، وهو اختلافٌ يضرب بجذوره في التمايز الحضاريّ والتاريخي بين القدامى والمحدثين. أمّا ما يعنينا في هذا المبحث، فليس ما يضيفه التقليد الليبراليّ الحديث من مفاهيم معرفيّة ثوريّة تُعنى باستقلاليّة الفرد وبفهم جديد لكينونة الشخص البشريّ وطبيعته الحرّة، أي كلّ ما يعارض التقليد الديمقراطيّ القديم (اليوناني والروماني)، بل ما يعلّمنا إيّاه هذا الأخير عن الأهميّة البالغة المتّصلة بفعل مشاركة المواطنين في الشأن العام، أو قُلْ عن ضرورة استنهاض كافة القوى المدنيّة المعنيّة في انخراطٍ مستمر في "الشأن العام" (res publica). وعليه، تكون الديمقراطيّة القديمة أُحاديّة (monist) السلطة والمنحى خلافًا للثنائيّة البنيويّة التي تَفرضها الديمقراطيّة الليبراليّة بين الدائرتين العامّة والخاصّة، بين الدولة والمجتمع المدنيّ. وهذا الفصلُ الحديث بين السياسيّ والمدنيّ إنّما هو مربكٌ إذا ما نظرنا إلى التقليد الديمقراطيّ القديم بوصفه جمهوريًّا يربط على وجه حقٍّ حياة المواطن بحياة المدينة التي يعيش فيها. ذلك بأنّه ليس بالامكان وفاقًا للقدامى تعريف المواطنة وفهمها فهمًا نُهيويًّا بمعزل عن المشاركة السياسيّة المباشرة والفاعلة التي تتمثّل في صياغة القوانين (السلطة التشريعيّة) والعمل على تطبيقها (السلطة التنفيذيّة)، صونًا منها للخير المشترك وحمايةً له من الطغيان السياسيّ.

لمّا كانت الليبراليّة تسعى في المقام الأول إلى ضمان الحرّيّات الفرديّة الأساسيّة وحمايتها في القانون والدستور، كانت جميع الحرّيّات هذه، المدنيّة والسياسيّة، على درجة واحدة من الأهميّة، إذ لا يجدر التمييز بينها لا في القانون ولا في السياسة، باعتبارها حرّيّات طبيعيّة لا تخلقها السلطة السياسيّة، ولا يمكن أن تلغيها أو تعدّلها أو تتنازل عنها أو تساوم في شأنها. ذلك بأنّ مصدر الحرّيّات هذه هو الطبيعة الإنسانيّة التي انفطرت على ثوابت ترسّخت تاريخيًا في هيئة القانون الطبيعي، المتشعّب في مفاهيمه ودلالاته الثرّة، والمختلف في مصادره وأهدافه باختلاف التيارات الفلسفيّة والمدارس القانونيّة. فالنقاشات التي لا تزال رحاها تدور بين التقليديين الليبراليّ والجمهوريّ منذ القرن التاسع عشر لا تتّصل بصوابيّة الحرّيّات الفرديّة التي غدت كونيّة وأثبتت أحقّيّتها دساتيرُ وأنظوماتُ قانونيّة لدى العديد من الدول المعاصرة. لمّا كانت الليبراليّة التعاقديّة لا تميّز مقام الحرّيّات الفرديّة، راح التيّار الجمهوريّ يسعى إلى تعزيز مفهوم المواطنة الفاعلة في الشؤون العموميّة، على اعتبار أنّ تعاظم الفردانيّة الليبراليّة يفضي حتمًا إلى هجر الفضاء العموميّ. وهذا ما جعل توكفيل، على الرّغم من كونه ليبراليَّ المذهب، يشدّد على مساوئ الفردانيّة، بحيث إنّها تَعزل الفرد عن الانهمام في تدبّر مصائر المدينة الإنسانية، فتمنعه من الانشغال في الشأن العام ومن أداء واجباته المدنيّة من مثل صون القوانين ومؤسّسات الدولة ومراقبة السلطة السياسيّة منعًا لها من أن تَستبدّ في البلاد وتُفسد المؤسّسات وتقهر العباد. وليست مقولة توكفيل الشهيرة، خلافًا لما درجت عليه العقيدة الليبراليّة الكلاسيكيّة، سوى دلالة على بصيرته الثاقبة في أنّ تفشّي ثقافة الفردانيّة يعني حتمًا تعاظم سلطة الدولة، وليس العكس.

غدت الليبراليّة التعاقديّة أو الكلاسيكيّة ليبراليّةً قانونيّةً (judicial liberalism)، عقيدةً ونهجًا سياسيًّا. وبما أنّها تتمسّك حصرًا بالمساواة القانونيّة في الحقوق الفرديّة وسيلةً نهائيّةً في تدبّر شؤون الأفراد والمجتمع، فإنّها تُعتبر فردانيّة أو ذريّة (atomist) في جوهرها. إنّها ليبراليّة المواجهة والتنافس على كل شيء، إذ يمتلكٍ كل فرد حقوقًا لا يجوز لأحد التصرّف بها سياسيًا (inalienable right) ولا الإعراض عنها، مهما تذرّع بعضُهم بحجّة المصلحة الوطنيّة العليا.

وقد يؤدّي أيُّ مساس بها إلى اللجوء إلى المحاكم وإقامة الدعاوى انتصارًا لها. إنَّ هذا النوع من الليبراليّة القانونيّة "يُحرّكه روحٌ من المواجهة والاختصام يحضّ الأفراد على الاعتصام بحقوقهم والذود عنها، مهما كانت نتائج ذلك على الجماعة[1]"، وذلك عوضًا عن الإقبال على التواصل والمشاركة والتداول سبيلًا إلى حلّ المشاكل المستعصية والخطرة بواسطة عمليّات التفاهم والإقناع.

وغالبًا ما كانت حجّة الليبراليّة في الإعراض عن التشديد على ضرورة مشاركة المواطنين في الفضاء العامّ، أنّ ذلك يُعَدُّ بمنزلة إرشاد يَهدف إلى توجيه عقائديّ للمواطنين من خلال تأطير مشاركتهم في مشروع جمهوريّ وائتلافهم حول خير مشترك جامع. فهذا ما يعلّمنا إيّاه التلقيد الجمهوريّ القديم، كما درج عند الإغريق، وكان له تأثيرٌ حاسمٌ في توجّه المفكّرين ورجالات القانون الرومان، وأبرزهم الفيلسوف والسياسيّ والقانونيّ شيشرون. ومن مخاطر التوافق على خير مشترك جماعيّ أنّه، وفاقًا للعقيدة الليبراليّة الكلاسيكيّة، يُلزم المواطنين بتوجهّات سياسيّة أو حتّى في الكثير من الأحيان بتصوّرات أخلاقيّة. وهذا من شأنه أن يصيب استقلاليّة الفرد ويعرّضها لضروب شتّى من الهيمنة السياسيّة. ذلك بأنّ مفهوم الدولة الحديثة مفهومٌ وظيفيٌّ يعمل وفقًا لمعادلة بسيطة وصريحة: ضمان استقرارها وأمنها، وصون وحدة مكوّناتها منعًا من تفكّكها. وعليه، كلّما زاد التنوّع فيها وتعدّدت تصوّرات الخير الفئويّة (الجماعيّة والفرديّة)، كانت تحدّياتها أخطر في تعزيز الوحدة السياسيّة وصون الاستقرار الاجتماعيّ. وهو ما يرتّب على الدولة الجمهوريّة أن تقلّص مساحات الاختلافات المتاخمة من خلال تصوّر مشروع (أو خير) مشترك يعزّز وحدتها السياسيّة. وبقدر ما يكون التصوّر هذا شاملًا ويقترب من إنشاء عقائد سياسيّة، تكون فرص الوحدة والائتلاف أفضل، ومن ثمّ تكون خطورة المساس بالحرّيّات الفرديّة أكبر. بهدف حماية تصوّرات الخير الشاملة (compre-hensive conception) الفرديّة من تعاظم أهداف الخير المشترك العموميّ، ارتأى المفكّر الجمهوريّ المعاصر فيليب بوتيت (Philipp pet-tit)، في كتابه Republicanism، أنْ تُعرض الدولةُ الديمقراطيّة الجمهوريّة عن تَبنّي تصوّراتٍ للخير المشترك تنطوي على مضامين جوهريّة مُلزمة تُقيّد انبساطات الحرّيّة الفرديّة. فبتيت يُعرّف تصوّره للحرّيّة الجمهوريّة في سعيه إلى رفض التدخّل في أمرها على أنّها "لا هيمنة" (non-domination)، أو قلْ في عدم ولاء المواطنين لسلطة لا تَخضع بالكامل لرقابتهم. يشترك هذا النموذج الجمهوريّ مع التصوّر السياسيّ الذي قدّمه المفكّر الجمهوريّ المعاصر كونتَان سكينّر (Quentin Skinner) الذي أناط بالعقيدة الجمهوريّة رفضها الصريح لأيّة تصوّرات جوهريّة للخير تَتمثّل في تعريف خير أخلاقيّ شامل يُفترض بالمواطنين، أو يُفرض عليهم، أن يتبنّوه. فليست الدعوة الجمهوريّة، في نظر بيتيت وسكينّر، نداءً يحثّ المواطنين على الالتزام بمفهوم أخلاقيّ جوهريّ تَتأصّل مضامينُه في الفضيلة المدنيّة.

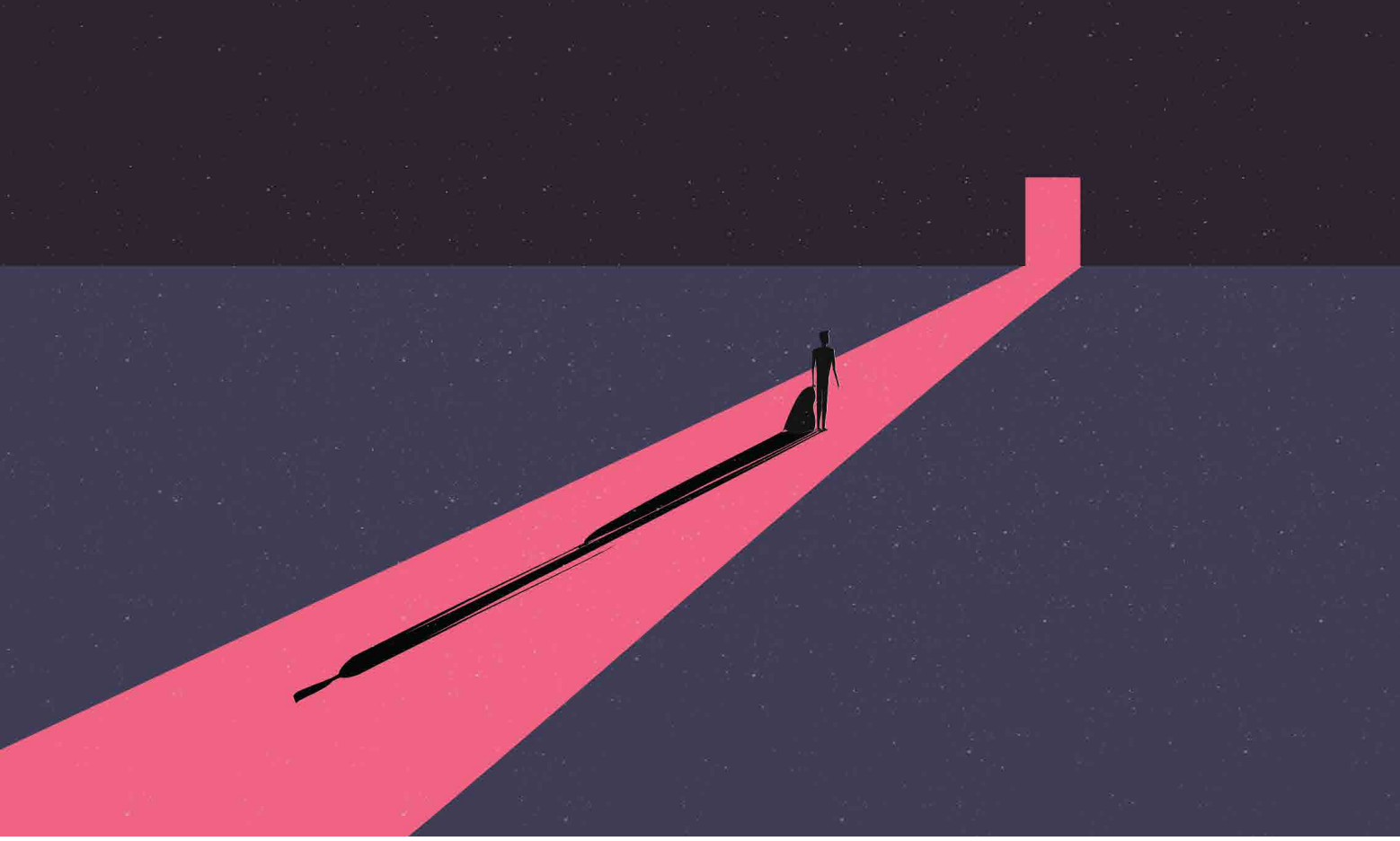
1 - Charles Taylor, Le malaise de la modernité, Paris, Cerf, 2002, p.123.

الواقع أنَّ هذا النموذج يسعى حصرًا إلى قيام تنشئة "وسائليّة" أو "أداتيّة" (instrumental) تتوسّل بالعقل المدنيّ في المشاركة السياسيّة ليس من أجل الانخراط في تصوّر أخلاقيّ مدنيّ جوهريّ، بل من أجل حثّ المواطنين على التبصّر في أهميّة المشاركة السياسيّة التي تمكّنهم من حماية حقوقهم المدنيّة والاجتماعيّة. وذلك مقابل سلطة سياسيّة استبدّت حتمًا كلّما تفشّت ثقافة الفردانيّة الليبراليّة المتقوقعة على المصالح الأنانيّة.

خلافًا للنموذج الجمهوري الذي قدّمه بيتيت وسكينّر، أضاف جون بوكوك (John Pocock) بعض التوسّعات إلى الطرح الجمهوريّ القديم الذي ذهب مذهب "الإنسية المدنيّة" (civic humanism) في كتابه الشهير The Machia-vellian Moment الذي يُصنَّف اليوم في عداد الروائع الفكريّة الكلاسيكيّة. كان بوكوك قد أكّد ضرورة العودة إلى النموذج الجمهوريّ الأرسطيّ القديم (إلى الإنسيّة المدنيّة) الذيَ اعتصم نهائيًّا بتعريف الإنسان حيوَانًا مدنيًّا سياسيًّا ليس بوسعه أن يحقّق ذاته وقدراته الطبيعيّة إلّا وسط الجماعة. معنى ذلك أنّ الإنسانَ مسؤولٌ عن مدينته، إذ يُعَدّ معنيًّا مباشرًا بأن يتدبّر أمرها بعناية قصوى ويصونها من الفساد والتفكّك ويعمل على حفظها من النزاعات الداخليّة المهلكة التي تُثيرها تقلّبات "القضاء والقدر" اللاعقلانيّة. رأس الكلام أنَّ خير الإنسان من خير الجماعة وسلامتها السياسيّة، والعكس صحيح. وما من طريقة أخرى يواجه بها المواطن المخاطر المتأتّية من التقلّبات الزمنيّة التي تهدّد جمهوريّته بالتفكّك سوى الاعتصام بالفضائل المدنيّة :

"على مستوى أرفع شأنًا - أقرب إلى المستوى الذي تُناط به محاولةُ المصالحة الفعليّة بين الجماعات والفئات - واجهت النظريّة الجمهوريّة مشكلة أساسيّة: كيف يمكن نظام عدالة التوزيع، بمجرد تعريفه أنّه محدود في المكان والزمان، أن يحافظ على وجوده من تهديدات القضاء والقدر (fortuna)؟ ذلك بأنّ التهديدات غيرُ عقلانيّة، وكانت دائمًا آنية وليست بعيدة. لا يكفي على الإطلاق أن نقول إنّ نظامًا للعدالة التوزيعيّة، تُعزّز فيه كلُّ فضيلة (virtue) الأخرى، ينبغي تحصينه ضدّ كل سبب من أسباب عدم الاستقرار. بمجرد الاعتراف بأنّ المدينة تعتريها المحدوديّة (finite)، فإنّها لم تعد بالفعل مكتفية ذاتيًا، إذ إنّها موجودة داخل عالم زمنيّ مكانيّ غير مستقرّ، وهو مجال القضاء والقدر، حيث تتوافر بعض ظروف استقرارها اللازمة التي لا يمكن الاعتماد عليها. قد تكون عدالة الجمهوريّة الشكلَ الذي تنظّم فيه الفضيلةُ المدنيّة الأمورَ الزمنيّة للحياة البشريّة؛ لكن انتصار الفضيلة الجمهوريّة على تاريخيّة القضاء والقدر لا يمكن تأكيده، ضمن هذا المخطّط المفاهيميّ، ما لم تكن النعمة (grace) تعمل في التاريخ على نحو تحتلّ فيه الجمهوريّة في محدوديّتها الزمنية التوقيت النهيويّ" [2] .

2- John Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princenton University Press, 1975, p. 84-85.



ويكمن بيت القصيد هنا في أنّه لا يمكن فهم الأنتروبولوجيا وتعريفها خارج السوسيولوجيا، وترجع هذه الأخيرة إلى الكوزمولوجيا (الطبيعانيّة) التي يمكن أيضًا أن ترتبط بالتيولوجيا (اللاهوت)، وهو ما عايناه في النموذج الجمهوريّ الذي ساقه سافارانولا (Savaranola) إبّان فترة حكمه التيوقراطي الذي أرساه في فلورنسا في السنوات الأربع التي غاب عنها حكم أهل مديسيس (1498-1494). يتضح لنا أنّ النموذج الجمهوريّ لا يستند إلى تقليد واحد، إذ تراه يترجّح بين الليبراليّة (حياديّة العقل) والطبيعة الإنسانيّة (الكوزمولوجيا)، وصولًا إلى التيوقراطيّة الملكيّة (النعمة والتيولوجيا). وعليه، أمكن القول إنّ تزاوج الجمهوريّة والملكيّة الدينيّة هو نوعٌ من الصحوة الحضاريّة تروم الارتقاء إلى حالة النعمة واستعادة الحالة الأولى، أي حالة السعادة الروحيّة الخالية من النزاع والتفكّك المجتمعيّ. من جراء هذا التطابق السياسيّ بين الطبيعة والنعمة، كان تمسّك توما الأكويني بالملكيّة نظامًا أمثلَ للحكم أمكن مصالحته والعقيدة الأرسطيّة في المدنيّة الجمهوريّة. في هذه الحال تكون الجمهوريّة، التي ينبغي أن يكرّس فيها كلُّ شخص نفسه في سبيل الخير المشترك، جمهورية تيوقراطيّة [3]. معنى ذلك أنّه لم يعد تحقيق الخير المشترك، ومن خلاله خير الإنسان الأرفع، وفاقًا للمنطق الجمهوريّ، حكرًا على نظام معيّن، بل انبرى يراعي خصوصيّة المدينة التاريخيّة وطبيعة الشعب حتّى ينسج هذا الأخير ما يَرتضيه من قوانين ومؤسّسات تضمن له الوحدة والاستقرار.

3- المرجع نفسه، ص 111-110.

وهذا ما بدا واضحًا في التمايز بين جمهوريّة البندقيّة وجمهوريّة فلورنسا. في حين كانت الأولى مستقرّة يديرها المجمع الكبير (grande consiglio) وعلى رأسه الحاكم التنفيذيّ (hereditary Dogeship)، كانت فلورنسا أقلّ استقرارًا لعدّة أسباب أهمّها أنّها لم تستند كالبندقيّة إلى نظام مدمج (regime mixed) ينيط بمجلس الشورى حقَّ اختيار الحاكم التنفيذيّ (Doge) ومراقبته منعًا من أن يحوّل حكمه إلى ملكيّة استبداديّة. ونجد أيضًا هذا التباين في التصوّرات الجمهوريّة إبّان الحقبة الإغريقيّة الكلاسيكية (من 480 ق.م إلى 323 ق.م). إذا ما نظرنا إلى الاختلاف القائم في النظام السياسيّ (politeia) بين جمهوريّة إسبرطة الملكيّة وأثينا الديمقراطيّة، أدركنا أنّ إسبرطة كانت أكثر استقرارًا وعمّرت زمنيًّا أطول من أثينا.

استنادًا إلى هذا كلّه، لم تعد غاية المدينة الإنسانيّة، كما عرّفها المحدثون، في كونها أداة سياسيّة وقانونيّة ليس إلّا، تُفيد الفرد من أجل حماية شخصه وممتلكاته من موبقات النزاعات الداخليّة وتهلكتها. فالمدينة الإنسانيّة، بحسب الجمهوريين التقليديين (القدامى والمعاصرين)، تُمثّل خيرًا نهيويًّا (جوهريًّا) مشتركًا يعجز الإنسان من دونه عن تحقيق خيره النهائيّ السنيّ، أي سعادته. بناء عليه، لا تتحقّق غايات (ends) الإنسان الطبيعيّة إلّا في وسط الجماعة بوصفها غايةَ الغايات (-es chatology)، وهي تتمحور في النشاط السياسيّ التداوليّ القائم على التفكّر الدائم بين مكوّناتها من أجل رسم خيرها العموميّ. يُظهر ذلك مدى ترابط المواطنة النشطة التي لا تروم الحفاظ على وحدة المدينة ومؤسّساتها فحسب، بل تراها تتعدّى ذلك، من خلال التواصل والنقاش بحثًا عن التفاهم في الشؤون العمومية، لتصيب خير الشخص البشريّ التي تُسهم الفضائل المدنيّة في بنائه وتحصينه.

يَظهر هذا التباين أيضًا بين الفلاسفة الجمهوريين المحدثين أنفسهم. لمّا كان واجب الجمهوريّة، في نظر روسو، إجبار الإنسان على أنّ يُغيّر في ذاتيّته من خلال عبور ضروريّ من الحتميّة الطبيعيّة الفئويّة التي تتّسم بالفوضويّة إلى الحالة المدنيّة الأعمّ الأشمل، وهو تَغيُّرٌ مراده أنّ الفرد "جزءٌ من الكلّ الشامل (الجمهوريّة) الذي يستمدّ منه حياته وكيانه"، كان النموذج الذي صاغه توكفيل أكثر انفتاحًا ولطفًا إزاء الحرّيّة العامّة والخاصّة. فالنموذج الذي عدّله توكفيل يراعي، على ما يبدو بطريقة أفضل، الخصوصيّات وأنماط العيش الفرديّة، إذ يعاين في ممارسة الفعل السياسي سعيًا "متأنّيًا وهادئًا" يروم توحيد الأفراد حول مشروع جمهوريّ جامع يُقرّر طبيعته ومضامينه الأفرادُ وحدهم. ومن ثمّ يعدّلونه كلّما وجدوا حاجة وطنيّة ضروريّة إلى ذلك. ذلك بأنّ الخير العموميّ الجمهوريّ الذي يطرحه توكفيل لا يسعى نظريّا إلى صياغة مضامين سابقة ملزِمة معرفيّا في العلم السياسيّ، أي مضامين من شأنها أنّ تحدّد مقوّمات الطبيعة الإنسانية (أرسطو) ومرتكزات الاجتماع السياسيّ وأهدافه الصارمة (روسو) التي من الصعب الخروج عليها. جلّ ما في الأمر أن يسعى الأفراد إلى الائتلاف حول مشروع سياسيّ واحد جامع قوامُه "إرادة المعايشة" منعًا للتصادم والاقتتال الداخليّ وحفاظًا على فرادتهم وسلامتهم.

الآخر في أنطولوجيا الذّات لأحمد برقاوي

باسل الزّين

ينهَضُ أحمد برقاوي في كتابه أنطولوجيا الذّات بمهمّة التّفلسف عربيًّا بعيدًا من صُوَر النَّقْلِ أو التّغريب. ففي بيانه من أجل ولادة الذّات في الوطن عربيّ يسعى سعيًا حثيثًا إلى تأسيس فلسفة مركزيّة عربيّة قوامها التفكّر الذّاتيّ، والتّدبّر الإنسانيّ، من دون الرّكون إلى أصوات تأصيليّة غيريّة تعقِدُ القولَ الفلسفيَّ بالعربيّة على طروحات هجينة، في ضربٍ من نفي الذّات، والاحتفاء بنفيِها. "لستُ ممّن يسيرون وراء طغاة الفلسفة ... فليُعلِن الغربيُّ ما شاء من موات، من موت الإنسان إلى موت الفلسفة، إلى موت الذّات..." (ص 11).

الواقع أنّ مقاربة كتابه التّأسيسيّ هذا مقاربة سرديّة، تقتصر على عرض الأفكار، من شأنها أن تتجنّى على طرحه الأصيل في طلب الابتكار، والجِدّة. لذا آثرنا أن نُقارِب قوله التّأسيسيّ هذا مقاربة تُحاول نبش المسكوت عنه، أو كشف ما احتجب من صورة الآخر الذي نرى أنّه كان عماد الكتاب، ومحوره التّفصيليّ.

والحال أنّ المسألة المركزيّة تكمن في تبيان أنّ ولادةَ الذّات معقودةٌ على الآخر، إذ من دونها لا يُمكنُ الذّاتُ أن تقوم لها قائمة.

الحقّ أنّ فكرة الكتاب نفسها تتأسّس على وجود آخر، ذلك بأنّ التنبّه إلى ضرورة ولادة الذّات العربيّة يجد مردّه في ذات غربيّة تفرضُ سطوتها عليه، وتجعله يدور في مدارها. وعليه، تحتاج الذّات العربيّة إلى التحرُّر من صورة الآخر الغربيّ كيما يتسنّى لها أن تؤصّل نفسها، وتُكَرِّس مفاهيمها، فهي لن تكون كذلك ما دام خطابها مرتهنًا، وسيادتها منقوصة، وصوتها رَجعًا: "العربيُّ يكون آخرَ عندما يلبس لبوسًا ليس له ... فالذّات فاعلةٌ في شرطها التّاريخيّ بمعزل عن نتائج فعاليّتها" (ص 12).

إلى ذلك، تتأسّس فصول الكتاب برمّتها على استحضار صورة الآخر، إثباتًا أو نفيًا، بغية ترسيخ مفهوم الذّات، وتأصيلها.

وليس أدلّ على قولنا هذا من استعارة المؤلّف نفسه دورًا ليس له، واضطلاعه بمهمّة لم تتأتَّ من محضِ عنديّاته، وأعني استعارة صورة المبشِّر الرّسوليّ الذي ينهض بدعوة التّنوير، والتّأصيل، والبناء، والتّشييد: "متورِّطًا بدعوةٍ شبه رسوليّة" (ص 15). فالبرقاويّ، في رَفدِه مجرى تكوّن الذّات العربيّة، يلبس لبوسًا مغايرًا، ويستلهم الآخر ـ الرّسوليّ من أجل إعلان ولادة ذاتٍ جديدة يكون سادنها، وعرّاب مفاهيمها، ومُرسي مداميكها.

وقس على ذلك، في ما تبقّى من فصول الكتاب. لكن بالنّظر إلى ضيق البحث، سنقصر قولنا، واقتباساتنا على جُملة نماذج نرى أنّها أكثرُ سطوعًا من غيرها.

بادئ ذي بدء، يُعرِّف البرقاوي الذّات قائلًا: "الذّات لا تكون ذاتًا إلّا في علاقة بموضوع" (ص 24) ... هي الأنا الّذي خرج إلى العالَم ليُعيد تشكيله من جديد، والعالم بدوره صار هو الذّات في فاعليّتها" (ص30). والحال أنّ تكوّن الذّات معقودٌ على وجود آخر، ذلك بأنّ الذّات ـ أيّ ذاتٍ ـ تَتَنَبَّه لشروط إمكانها انطلاقًا من وجود آخر يسلبها حقّها في التَّكوّن، أو ينازعها في مقام انوجادها. بعبارة أخرى، يُمكن القول إنّ الذّات تبحث عن نفيِ آخرها في إثبات نفسها، أي تبحث في شروط وجود ذات أخرى حقيقيّة عن شروط انوجادها. فلولا الآخر لما انوجدت الذّات، ولما فطنت إلى مسلوبيّتها، وإلى عدم تحقّقها، وإلى نكوصها، وإلى اضّغانها!

من المفيد أن نُشير في هذا السّياق إلى أنّ البرقاوي نفسه استشهد بكوكبة من أسماء الفلاسفة الغربيّين في محاولة لاستجلاء مواقفهم، وقراءة تجاربهم، وتسويغ طروحاته بناء على سِيَرهم (نيتشه، سبينوزا، شوبنهاور، هايدغر، دِكارت، وغيرهم كثيرون). وبعد، يرى البرقاوي، في معرض تمييزه الذّات المنفتِحَة من الذّات المستَعْمرَة، أنّ "الذّات المنفتحة تحتاج إلى روافد مُستمرَّة" ... في حين أنّ الذّات المستعمَرة ذاتٌ "عِدَّةُ تفكيرها جاهزة دومًا دون أيّ إثراء أو تغيُّر" (ص 53).

يكفي أن نُنْعِمَ النّظر في شروط تحقّق الذات المنفتحة، التي يعقد المؤلّف أمله عليها، لكي نَتبيَّن بوضوح وتميُّزٍ أنّ شروط انبناء الذّات تُحدّدها ذوات أخرى تثري تجربتها، وترفد مجراها، وتصقل مفاهيمها. أمّا الذّات المستعمرَة فهي الذّات المتقوقعة على نفسها، أي الذّات التي تقع ضحيّة أُحاديّتها، ذلك بأنّ تفرّدها لا يتحقّق إلّا استنادًا إلى ذوات أخرى، وتجارب مختلفة. والحقّ أنّ التّماهي بين المفاهيم المترسِّخة والمفاهيم الوافدة يجعل من الصّعوبة بمكان الحديث عن ذات عربيّة أو غربيّة محض، لأنّ الفصل بينها يُصبِح مستحيلًا، اللّهم إلّا في ما يتعلّق بأبعاد اجتماعيّة، وشروط تحقّق تاريخيّة، ولعمرنا ذَلِكم ما أراد البرقاوي تبيانه على وجه الدقّة.

وتحضر صورة الآخر بوضوح إبّان حديثه عن الاعتراف. فالاعتراف يقتضي وجود آخر يعترف بحقّك في الوجود، والتّفكير، والإبداع، والتّدبّر الفلسفيّ، والعكس. "لماذا يجد الآخر نفسه دائمًا في وضع الاعتراف؟ الاعتراف إقرارٌ بالحقّ، إمّا مُتبادَل أو من طرف دون آخر" (ص 79). من البدهيّ القول، والحال هذه، إنّ الآخر هو قدس أقداس تحقّق الذّات، ذلك بأنّ الذّات لا تعي تحقّقها إلّا في الاختلاف، وفي وجود مختلِف. فالمختلِف واعترافه بي شرطان أساسيّان من شروط انعقاد ذاتيّتي وتحقّقها، بمعنى أنّ وجود الآخريّة شرط ضروريّ لتكوُّنِ أنايَ. من هنا يطرح غياب الآخر واعترافه مسألة شرط قيام الذّات من عدمه.

بهذا المعنى تغدو "شهوة الحضور لدى الذّات السّلطانيّة" (ص 149)، شهوةَ قضاء على الآخر المختلِف، ونفيَ حقّه في الوجود. وعليه، ليس بمقدور الذّات السلطانيّة أن تكون ذاتًا حقيقيّة لا لشيء إلّا لأنّها نبذت الاعتراف بالآخر، وبات اعترافها بذاتها وقفًا عليها وحدها، وذلكم ما يُسقط عنها صفة الأنويّة بوصفها آخريّة!

بيد أنّ انعقاد قيام الذّات على الآخر لا يصحّ في كلّ مقام، إذ يقتضي الأمر، في بعض الأحيان، نفيَ الآخر كي تتعرّف الذّاتُ ذاتَها. بهذا المعنى يحضر مفهوم قتل الأب حضورًا أساسيًّا في فلسفة الأنا البرقاويّة. وقتل الأب هنا لا يُشير بالضّرورة إلى الغرب الأوروبيّ فحسب، بل يُشير كذلك إلى أيّ معوق خارجيّ أو صوت معرفيّ من شأنه أن يستحوذ على الذّات، ويحول دون تحرّرها من سطوة الأفكار والمفاهيم التي ترسّخت فيها. الحقّ أنّ تبنّي منظومة فلسفيّة بعينها، أو الثّناء على أفكار فيلسوف والمناداة بها والدّعوة إليها، هو تبنٍّ خاطئ، ودعوة نكراء، ذلك بأنّ قتل الآباء بعامّة، والآباء الفلسفيّين بخاصّة، شرطٌ لا مندوحة عنه من أجل تكوّن الذّات المتفرِّدة والمقتدِرة. "إنّ الثّقافة الخالية من قتل الأب، ومن طقوس قتل الأب ثقافة خالية من الحياة، ومن طقوس الحياة. فلا يُمكن لأيّ ثقافة أن تتجدّد إلّا بقتل الأب، لا من أجل أن ترث ثروته، بل من أجل أن تذرو ثروته للرّيح" (ص 209) ... "لقد بدأ عصر النّهضة الأوروبيّة بعمليّة قتل متأنّية للأب ـ الكنيسة التي خرّبت إنجازات الحضارتين اليونانيّة والرّومانيّة" (ص 210).

خلاصة القول، يتأسّس كتاب أنطولوجيا الذّات على حضور الآخر إلى حدّ يُمكن أن نقترح عنوانًا مفاده أنطولوجيا الآخر، بيان من أجل ولادة الذّات في العالَم العربيّ. ويهمّنا أن نُشدّد في هذه المظانّ إلى أنّ الذّات في علاقتها بنفسها تنسج آخرها، أو قل في علاقتها بآخرها تنسج ذاتها، إذ إنّ الأصوات التي تجتاحنا، وتسكن لاوعينا، وتُوجّه أفكارنا، وتُكوّن مفاهيمنا، تجعلنا نتحاور مع آخرنا الذّاتيّ الّذي هو ذاتنا عينها، إلى حدّ يُمكن معه استعارة عنوان كتاب بول ريكور (2005 ـ 1913) الذّات عينُها كآخر، والانطلاق منه لاحقًا في مقاربة مسألَتَي الأنويّة والآخريّة.

الهويّة صناعة حيّة: انبعاث الذات في الحدث

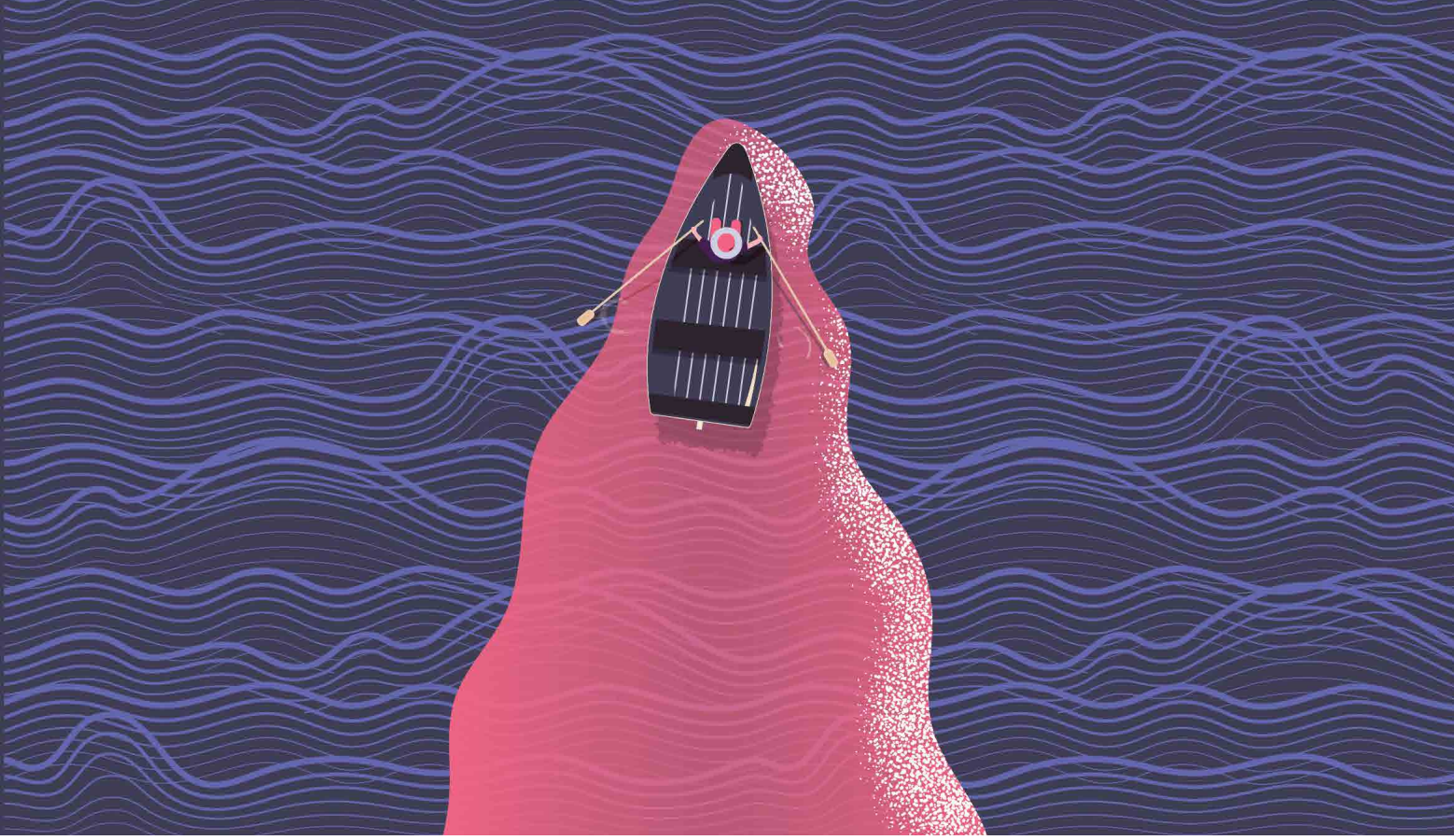
خالد كمّوني

ما الذي يستحضِرُ عنايةَ المرءِ بتعرُّفِ ذاتِه كلَّ حين؟ ما الحاجةُ إلى إجلاء تمثُّلٍ أصيلٍ في الانوجاد؟ هل الهويَّةُ من مخلَّفات الزمان على الكيان، أم إنها خطوةٌ تنجمُ عن إنجازيَّة الذات في معترك الكينونة الفاعلة، فيكون الكيانُ ثمرةَ الفعل التي تنمو الآن في الحدث؟

إنّ نُضجَ الهُويَّة هو مشهدُ الذات الآن، وإذا نظرنا في الذات العربية في موضِعِها فإنّ حاضرَها الآن موَّارٌ في حراكٍ وانتفاضات وثورات وأعمال عنف واحتلالات ودم وياسمين معًا، إذ لا يمكن أن تكون هذه الذات الإنسانية في حضورها الكونيّ المؤثِّر في صَوْغِ رؤيةٍ إلى العالم، معتمدةً على فكرةٍ عُطْلٍ[1]. إن الخلوَّ والفراغَ والتَّرك وعدم الحفظ يؤدي إلى تعطيل الهُويَّة، أي إلى أن تُصبِح ماءً غَوْرًا مهجورًا وليست موردَ الأحياء في استكمال رحلة الحياة. وإن ما يمكن أن نسميه "الهُوية العُطْلُ" هو هذا الخلاء الكيانيُّ الحاصل نتيجة عدم التزيُّن بسمات الظهور البارز في لحظة الحضور. إن حُلِيَّ الانوجاد الفاعل في الكون هي أن تكون الكينونة في حاجةٍ إليك، على قولة هايدغر، فلا كينونةَ تتحققُ بدونك، أو كما عبَّر هذا الفيلسوف الألماني في فلسفته الفينومينولوجية للكينونة والزمان والحضور ضمن ما سمَّاه "الانتماء المتبادَل" (la coappartenance) وإحداث "قفزة" تَمَثُّلية تجعل الإنسان ينتمي إلى الكينونة والعكس أيضًا؛ "نذهب إلى أين؟ إلى حيث نحن مقبولون أصلًا: الانتماء إلى الكينونة، لكن الكينونة أيضًا حالة انتماء إلينا... القفزة وصولٌ مباغِتٌ إلى المجال الذي انطلاقًا منه وعلى الدوام كان أن بلغ الإنسان والكينونة أحدهما ماهية الآخر: هكذا يتملك أحدهما الآخر بفضل أعطيةٍ وحيدة مشتركة [2]" . ما يعنينا في هذا الطرح هو هذا القفز المباغت في سبيل الانتماء، وبلوغ الكينونة.

1- انظر: "(عَطَلَ(الْعَيْنُ وَالطَّاءُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى خُلُوٍّ وَفَرَاغٍ. نَقُولُ: عُطِّلَتِ الدَّارُ، وَدَارٌ مُعَطَّلَةٌ وَمَتَى تُرِكَتِ الْإِبِلُ بِلَا رَاعٍ فَقَدْ عُطِّلَتْ، وَكَذَلِكَ الْبِئْرُ إِذَا لَمْ تُورَدْ وَلَمْ يُسْتَقَ (مِنْهَا). قَالَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - :)وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ} (الحج: 45{ . وَقَالَ - تَعَالَى -:(وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ} (التكوير: 4 .(وَكُلُّ شَيْءٍ خَلَا مِنْ حَافِظٍ فَقَدْ عُطِّلَ. مِنْ ذَلِكَ تَعْطِيلُ النُّغُورِ وَمَا أَشْبَهَهَا. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ: الْعَطَلُ وَهُوَ الْغُطُولُ، يُقَالُ امْرَأَةٌ عَاطِلٌ، إِذَا كَانَتْ لَا حَلْيَ لَهَا. وَالْجَمْعُ عَوَاطِلُ". (ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سوريا، 1399هـ - 1979م، الجزء 4، ص 352-351، مادة "عطل").

2- مارتن هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات ضفاف ودار الأمان وكلمة ومنشورات الاختلاف، بيروت/ الرباط/ تونس/ الجزائر، 2015، ص 35.



منذ احتلال العراق ونحن نباغِت هذا الحدث، بمحاولة الانوجاد الفاعل في الكون؛ استيعاب الهزيمة وتجاوزها. فكان الربيع العربيّ، لحظةَ القفز المُثْلى في الوجود، وهي مغامرةُ الوَصْل الأولى بين العربيّ وذاتِه بعد وَقْع الهزيمة الدامية. لقد برزت كلُّ المواجيد بمفاهيمها، كلُّ الذوات التاريخية بدت على ما هي عليه، ودَسَقت الأحقاد من إناء الأذهان المشحونة بالمظلومية والعُقد، فتكوَّنت الذوات المارقة التي تستهون العنف والقتل إقحامًا للهُوية المتخيلة في الكينونة المعيشة. في هذا الانفلات الكياني، بدأت تنمو الأفكار التجديديَّة التي تطرَحُ الوجود العربي ما بعد المرحلة القومية الرسمية في الحكم ومتعلّقاتِها الإسلاموية الشعبوية والحركات الدينية الفِرَقية في الفضاء العام أو العبثيَّة واللامبالاة التي تفشَّت تعبيرًا عن الابتعاد من الاشتغال بالسياسة. ربما لا نتكلَّم عن حراك اليوم أنه منظَّم موحَّد، لكن أثرَ الحدَث في الخبَر عنه واردٌ على لسان كلّ من يفكِّر عربيّا بالتجاوز. لذا إنّ الانهمام العربي المحلّي، لكل بلدٍ على حدة، لهو من أصفى الانفعالات التجاوزية للأزمة. نعم، "أصفى"، لأن عيش الحدث كما هو يُجلي صورة الذات كما هي، فتعرف هذي الذات أين تكون وكيف تكون.

إنّ العراقيّ أو السوريّ اليوم، مثلًا، يعي بُعدَه الجيوسياسيّ والأخلاقيّ والثقافيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ وغير ذلك بذهنيَّةٍ جعلَته يمارِسُ تبئير الفهم وادِّخار الرؤية وإنجاز تأويلات حَدَثيَّةٍ راهنةٍ، تفسِّرُ وضعَه الجديد.

فمَن يعي مفاهيم الاحتلال والتبعيّة والسّلطة والجهل والتخلُّف والسلاح والقتل اليوم

لـن يعيهـا إلا بمشـهديَّتها الراهنـة، وهـو يُمارِسـها ويشارِك فيها، أي هو عنصرٌ مكوِّنٌ لهذه المفاهيم- الوقائع المستجدة. لذا إنّ الثورات العربيّة الراهنة، أو الانتفاضات والحراكات والاحتجاجات، هي ردة فعلٍ طبيعيّة على فُقدان الهويّة. إنّ الشّعور بفقدان التماهي مع الذات هو الذي يدفعُ هذي الذات لاقتِبال الكينونة الحرة، وإنجاز الكيان فيها. لذا، لا يُمكِن ادّعاءُ امتلاك هُويَّةٍ من دون تفعيل إنمائها العيانيّ، أي تعيين الذات بمواضِع تفكيرها في الوجود، بحيث لا يمكن أن تكون بلا أشياء تُحدِّدُ معناها المعيش.

إن إشغال الزمان بهُويَّةٍ هو إنجازُ كينونة الفعل المضارع، أي تحقيق التساوُق الوجودي [3] بين الفعل والفاعل في لحظة الزمان الفاصل بين الماضي والآتي، التي هي الحاضر. فالحاضرُ هو الحدُّ الشَّيميُّ للمستقبل الآتي، وهو الذي يجري فيه الاتجاه الوجودي في إظهار الذات بوصفها قدرةً إنمائيةً للحدث، أي إنّ الهُويَّة هي اشتراكٌ في صناعة الموجود، بحسب الفكر الفاهم المؤوِّل العارِف بما يجري الآن، استنادًا إلى قدرته على تخصيص الدلالة المتذَهَّنَةِ عن الشيء في حضوره العياني القائم؛ فهي بدعة صناعة الرأي وليس تذكُّر صورِ الذات المرئيةِ مسبقًا. فالتذكُّر لا يسترجِعُ شيئًا، بل يستعرض، لذا إنه لا يُوجِدُ الذاتَ الآن. إنّ المُجدي في الحضور هو إبداع هُويَّة الموجود الآن، أي إنجازُ الانوجاد في الكينونة الحضورية، وبعث هذه الكينونة في الهوية البائنة الحاضرة؛ أي إمكان إجراء الرأي الحُرّ وفصله عما لا يمكن أن يجري الآن، وذلك بالقدرة على قولِه كاملًا، إذ إنه كلما اشتدَّ التعبير عن سمات الهُوَ القائم أمام الرأي، اشتدَّ إمكان تحصيل الهُويَّة المكينة في الكينونة المعيشة.

إذًا، الهُويَّة هي وعيُ إمكان ما أنا عليه مِن فكرٍ في الظهور في ما أنا فيه من واقع، هذا الإيعاء أو الوعي القصديُّ هو التجديد الكيانيُّ للذات التاريخية، كي لا تصبِحَ عالَةً على الوجود، بل تُبادِرُ الوجودَ بابتداءٍ جديد. فالهُويَّة هي مشهديّة التفاعل الحرِّ بين المُضمَر والظاهر في العلاقة بين الإنسان وذاته الفاعلة في محيطه المعرفي، بحيث إنّ بيانيَّة الموقِف هي التي ترسي النُّواسَ الحرَّ على موقفٍ مستقرٍّ صادق، أي ثباتٍ مشغولٍ بعناية، لأنه نتاج إدراك حركة الوعي بنوعية العلاقة التاريخية القائمة بين الأنا والأشياء، وإعادةُ قولِها بما يلائم لحظةَ الحضور الدوَّامة؛ فتكون الهُويَّة هي فعلُ الهُويَّة، وليست تذكُّرًا لحيويَّتها السابقة فحسب، ولا تكهُّنًا بإمكانات استحضارها المستقبلي الغاشم. إن التهوِّي هو إدراك الحضور بالمطلق، ومنع تسرُّب المعارف خارج ذوات فاعليها، فإذا ما تمَّ هذا الاقتدار الحرُّ في استيعاب الكلّ بما هو ظاهرة، فإن إبداع الهُويَّة وانبعاثها الجديد سيكون هو الإنجاز المتقدِّمُ للذهنية في العينية، أي لتحقق الفكر إجراءً معيشًا في الواقع.

والهُويَّةُ اليوم لا يكفيها أن لغتها أوجدت صاحِبها عالميًا يومًا ما، لأن التأخُّر عن العالمية اليوم هو تنازلٌ عن الهُوية، إن الهُوية هي استيطان العالم في تبدِّياته الافتراضية والرقمية والحضورية، بلغةٍ لا تظهرني، أنا العربي، قبْلَ الحدث ولا فوقه أو بعدَه، بل فيه. أن أكون عربيًّا اليوم، هو أن تكون في الحدث حاجةٌ تستدعي عروبة موقفي في الحياة، وإلا ستخذلني إرادتي في توطين كينونتي.

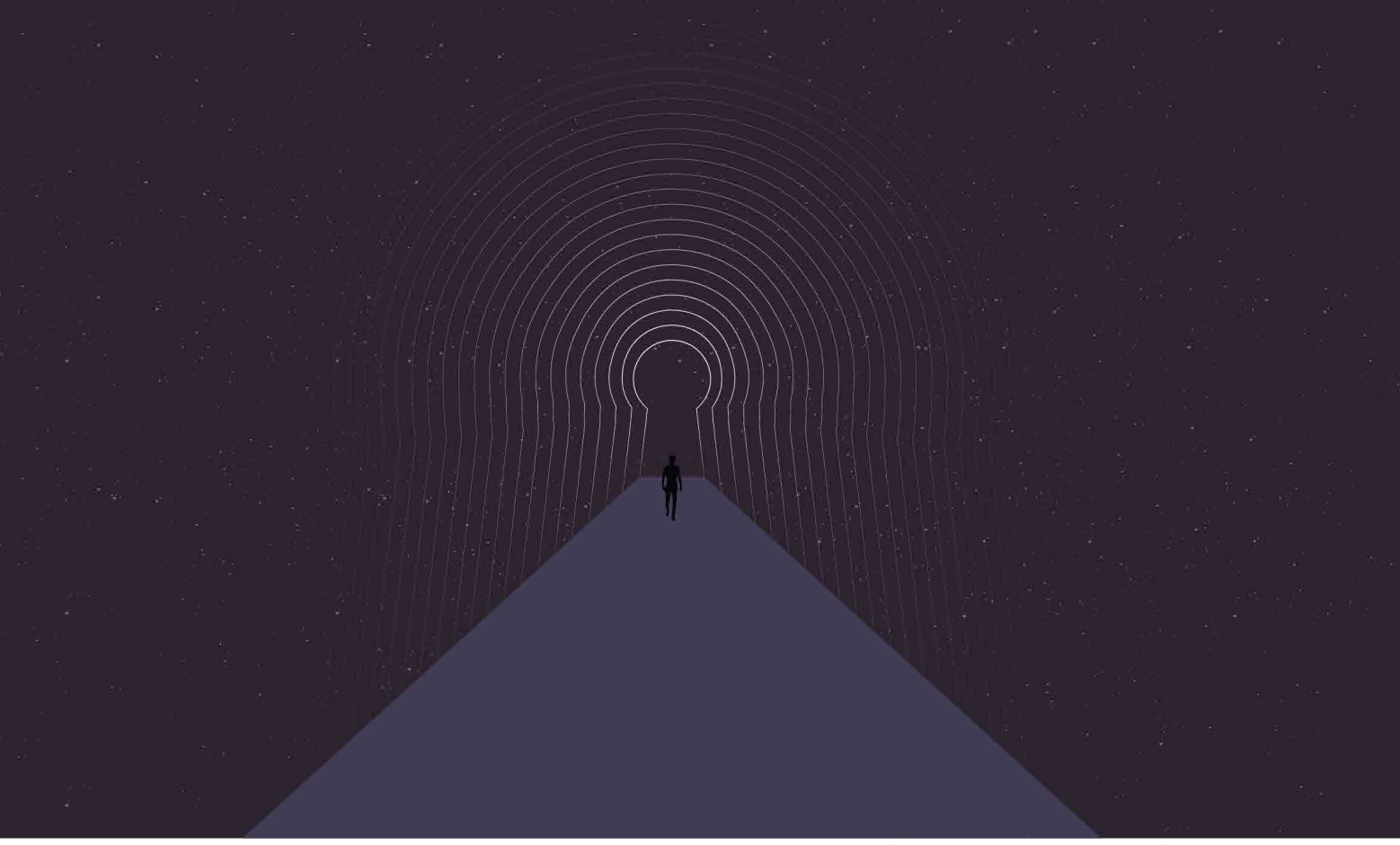
3- انظر كتابنا (فلسفة الصرف العربي دراسة في المظهر الشَّيمي للكينونة، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2017)، في شرحنا للزمان الحاضر، حيث يجِّه الفاعل زمان الفعل، وهو ما سميناه الاتجاه الوجودي بناءً على التقدير الشَّيمي، واستندنا في تبريرنا إلى قواعد اللغة وتعريفات اللغويين: "الزمان الحاضر أو الدائم أو الحال، وهو الذي يكون ولم ينقطع، وهو الراهن الدال على مساوقة الفاعل لفعله، وهو زمان المضارعة، بحيث يكون وعي الفعل هو نفسه إجراء الفعل، فالفاعل هنا مُمسِكٌ بلحظات الزمان الماضية والمستقبلة، فيرهنها بإجراء لحظة الآن، لتصبح هذه اللحظة الحدَّ الشيميَّ الذي هو مقياس الزمان كله... واقعًا موجودًا بالزمنين الباقيين... فهو يضارع الفاعل" (ص 339 وما بعدها).

إن الهُوية هي توطين النفس بَعد الإرادة، يقول العسكريّ: "الفرق بَين الإرَادَة وتوطين النَّفس أَن توطين النَّفس على الشَّيْء يَقع بعد الإِرَادَة لَهُ وَلَا يستَعْمل إِلَّا فيَ مَا يكون فِيهِ مشقَّة، أَلا ترى أنك لَا تَقول وَطَنَ فلانٌ نَفسه على مَا يشتهيه" [4] . إذًا الهُويَّة في عالم اليوم أمرٌ ليس محصَّلًا بالمجان، بل هي الربط الإحضاري للذات الذي يكون في الوَصلِ المعرفيِّ بين الإرادة ووطنِها، أي تحققها قرارًا في المعيش. فالإرادة هي الفعلُ المضني في فهم الحدث وتأويله من طريق الذات الفاهمة إلى ذات مفسّرة واعية، أي إلى كيانٍ بهُويَّةٍ. لا انتماءَ مفارِقٌ للمرئي، بل إن كلّ انتماء هو تعالٍ يحدثُه الذهن في بثّ المخزون الدلالي لأشياء الكون، وذلك بتحشيد القيم المتجمّعة تاريخيًّا عن الانوجاد الفاعل أمام لحظة الوجود الراهن. هنا تحور الكينونة كي تتكوَّر الرؤية، وننتقل من "الكينونة الحَوَّارة" إلى "الكينونة الكوَّارة"، أي ينبُتُ الجدَلُ الأصيل في الحوار الدائم، وتتلاشى ثرثرات المعيش المُربِكة للجلاء؛ فالكينونة الحوَّارة، هي إشغال الحراك في الحوار بجدلٍ بين الأنا وكل شيء، وإبقاء التفكُّر بؤرةً منفتحةً على إمكانات الاستقبال والتجديد والتغيير. فتنجلي صورة الإنسان الآني، وتدرك عندئذٍ الذاتُ ذاتَها المنشودة.

لن نفهم ماهيَّة الهوية الممكنة لنا، إلا إذا رصدنا مباشرةً مواضع العطالة والفراغ، ومهاوي الانتماءات والخَتَعات العشوائية المكرَّرة دون تَكَوُّر منتِج، أي غير محسوبة العواقب. إن الجرأة والشجاعة لا تكفيان في إنجاز الانسجام المبدئي بين الذات والكون. ما يجب أن يتساوَق مع أفعال الإرادة هو الذُّخر القيمي واللغة المصاقِبة للحدث، الحاضرةُ دومًا نتيجة اشتداد البيان في الكيان. إن البيان العربي اليوم يجب أن يكون بمستوى فهم الحرية، لذا إن التموضُع وجوديًا بين أشياء العالم بلغةٍ تعي هذا النظام القائم ليس سوى إحداث انقلابٍ دلالي في ما هو راهن جثومًا، بإنّيَّةٍ تتَّسِمُ حركيتها بسمات الحضور التجديديّ في استخدام الأشياء لإنجاز نظام انوجاد خَيِّرٍ، تتفوَّق فيه الإبداعيّة على الاستغلاليّة، فتصبِحُ لحظةَ الانبعاث الحضاري مشهدًا دائمًا لا يمكن مفارقتُه في العيش القويم.

إنّ المجال الحقيقي للتهوِّي القصدي المنتِج، هو الانشغال الراهن بالحدث الذي يحقِّقُ الاشتغال الدائم بإنتاج فلسفة الأخلاق العربيّة، أي بإبداع اللغة القِيْميّة للعلاقة بين الإنسان والكون، كي تحافِظ على عيان الوعي، أي على خطابِ الحقيقةِ في لحظة إراءٍ دائم، يشِفُّ بتثقيف المَشاهِد وتقليمها الحذِقِ صونًا للصدق الضروري للوجود، وإلا جرى الحدثُ بلا لغةٍ لي، أي من دون أن أكون باحثًا عن الحقيقة، فأخرِج الـ "أنا" عمدًا من دائرة الوجود، أي من إمكان المجتمع العلميّ الفاعل. كما أنّه لم يعد ممكنًا اعتبار أنّ هناك مفاهيم مكتملة يحوزها الذهن وينوجِدُ بها بنقاوةٍ أينما حلَّ وأنّى حلَّ، بل إن ما يجري فعلًا هو عيشُ الفهْمِ في مجالٍ للتطبيق، وهذا ما لا تتكافأ فيه فرَصُ الحضور المكين للجميع، إلا لمَن فهِمَ الفهمَ وقالَ شيئًا تأوَّل به إمكانَ حضوره القويم. لا يمكن التكبُّر على الحضور بادعاء الامتلاك الدائم للمفهوم.

4- العسكري، أبو هلال الحسن (المتوفى: نحو 395 هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 126.



يقـول فخـر الديـن الـرازي في المباحـث المشـرقية: "إنّ الهـو هـو يسـتدعي الاتحـاد مـن جهـة والمغايـرة مـن وجـه آخـر [5]". إن وعيَنـا بالآخريـة هـو وعينـا بالكينونـة، ذلـك أن فهمنـا للكثـرة التكوينيـة للحـدث، هـو الـذي يحـدد موقعنـا فيـه، وهـو الـذي يجمعنـا بـرأي واحـد. ويقـول الفارابـي في فصـوص الحكـم: "إذا لـم تكـن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهـي لهـا عـن غيرهـا، فـكل مـا هويتـه غيـر ماهيتـه وغير المقومات فهويَّته من غيره، وتنتهي إلى مبدأ لـه مبائنـة (مبايَنـةٌ) للهويـة [6]". وهنـا نكـرِّسُ تقدُّميَّـة الهُويَّة، إذ إنها لا تكـون الماهيـةَ أبـدًا. بـل هـي تجديـد دائـم في كينونـة الماهيـة نفسـها، أي إن الهويـة الفعلية هـي تجديـد صـور التماهـي مـع الواقـع. ويقول الفارابي في التعليقات: "هويّة الشيء وعينيّته ووحدته وتشـخصه وخصوصيتـه ووجـوده المنفـرد لـه كلٌّ واحـد، وقولنا إنه هـو، إشارةٌ إلى هويته وخصوصيته ووجـوده المنفـرد لـه الـذي لا يقـع فيـه اشـتراك [7]". إذًا إنّ للذات خصوصيةً حضوريةً تنفرِدُ بها لتتشخَّص وتتعين، أي ليكـون الشـخص "هـو"، ويمتلـك هُويَّـةً مـا. وهنـا الجـدل في التمايـز الهُـوَوي بيـن النـاس. فهـل في ذلـك انفصـال عـن الآخـر أم تواصـلٌ معـه؟ إن الإجابـةَ هنـا تحتـاج إلـى أخلاقيَّـةٍ ضمنيـةٍ في إنجـاز الهُويـة، ذلـك أن إدراك الفـرادة لا يكـون علـى حسـاب التشـارك الوجـودي مـع الآخـر، فالحريـة هنـا معياريـة، والمعاييـر تحدِّدُهـا المجتمعـات وليـس كل واحـد بمفـرده. لذلـك، كلمـا اتسعت دائرة الاجتماع الإنساني الخَيِّر، كانت الهُويات الفرديـة أكثـر انسـجامًا معهـا، وكانـت كذلـك الهويـات الاجتماعيّـة الحضاريّـة متنوّعـة بانسـجام وتآلـف

5- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998، ص 945، (مادة الهو هو).

6- المصدر نفسه، ص 946، (مادة هوية).

7- المصدر نفسه، ص 948، (مادة هوية الشيء).

يجب أن نحلل بعض ما أورده كين بلامر (Ken Plummer) في قاموس بلاكويل [8] عن مفهوم الهوية حديثًا، فقد ورد أنه "يرتبط حديثًا بنشأة الفردانية Individualism"، وأنّ "مصطلح الهوية لم يصب رواجًا إلا بحلول القرن العشرين، ثمّ تركّز في خمسينيات القرن الماضي في أميركا الشمالية... حالة الضياع وغياب المعنى في المجتمع الجماهيريّ (Mass Society) وما يعقب ذلك من بحث عن الهوية، وخلال هذه الفترة، اتسع استخدام هذا المصطلح في وصف مسعى تأسيس 'ماهية المرء نفسه بنفسه'". إنّ ما يشير إليه الكاتب هنا هو حالة الخذلان الفردي من الوجود الجماعيّ؛ فالكلام عن الهُويَّة "الفردانية"، هو توصيفٌ لحالةٍ من ردة الفعل والنكوص من الوجود الاجتماعي الأوسع. فأن يُنشئ المرء ماهيّتَه الخاصة، هو أن يبني تهيُّؤاته الذهنيّة الأحادية عن العالم، فيصبح له آراءَ خطيرة، تعود بأفعال ليست سويَّةً على الاجتماع البشري عمومًا. ذلك أننا لا يمكن أن نتصورَ الإنسانَ خارجَ المجتمع، لذا فإنّ الفرادة مهما بلغت ذروتها في التشظي والانفصال والتمايز من الواقع الكلّي للجماعات البشرية، فإنّ لكل فرد اندماجه الحتميّ مع الآخرين. لذلك سيكون لهذه الهُويات الفردانية أثرها السلبي في بثّ عُقَدٍ سيكولوجية في فهم طبيعة الوجود الإنساني الآمن في هذا العالم.

يستكمل بلامر تعريفه، فيقول: "إنّ المجتمع في العالم الحديث فقد حس التشارك إلى حد كبير ـ تاركًا الناس الحديثين بدون معنى واضح للهوية".

أليس في انعدام التشارك خروجًا على النمط الحداثي للكينونة البشرية الحُرة؟! إن الكينونة الرقمية اليوم والعولمة الافتراضية والسِّلعية والسياسية، التي ترافقت مع هيمنةٍ للنموذج الغربي على العالم، لم تخدم الأمن والسلام العالميين، لم نشترك إلى الآن في وضع معايير واضحة للحق مثلًا، لم نصنع "هُويَّة إنسانيّة واحدة"؛ فاحتلال البلدان وتدميرها، فيه وجهات نظر مختلفة تُمزِّقُ الأفكار الراسخة عن الحرية والاستقلال واحترام حقوق الإنسان. كيف ستكون هُويَّة صانع أسلحة الدمار الشامل، مثلًا، هو نفسُه في مجتمع يقوم على الديمقراطية والحرية والانتخابات النزيهة والقوانين العادلة؟ إنّه بينه وبين نفسه قاتل، ولن تغادره هذه الهُوية! لذا هناك خللٌ في فهم العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، أدى إلى اختراب العلاقة بينه وبين ذاته، وإلى تشنُّج العلاقات الدولية وانعدام توازنها الذي يحفظ جودة الوجود البشري في العالم. وهذا ما أفسَدَ قيُّومية الهُويات الفردية والحضارية الخاصة للشعوب، وحجب الهناء الوجودي في العلاقة بين الإنسان والكون، إذ صارت مشوبةً بالوحشية والتدمير، مُنتجةً للجوائح والأمراض الفتاكة، حيث تنتفي إمكانات قيام الكينونة الحرة، وتحل محلها ذئبية الموقف، بسهولةٍ.

لذا، إنّ انبعاث الهويَّة الحضارية في الحدث، هو صناعة يمارِسُها الحيّ، أي الإنسان الذي يعي كلّ هذه المخاطر من حوله، فيقرر صناعةَ هُويّته الحضوريّة الممكنة، التي تجعله مشاركًا في صنع الحضارة الإنسانية الفاعلة.

8- وليم آوثوايت (محرر)، قاموس بلاكويل للفكر الاجتماعي الحديث، ترجمة معهد الدراسات العراقية بإشراف فالح عبد الجبار، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2022، ص 970-972. (مادة هوية identity).

العقل عند الموحّدين «الدّروز»:

إيمان أبو عسّاف

في مصر تبلورت الدّعوة «الدّرزيّة»، وفي عهد الحاكم بأمر الله كانت دعوتهم. وفي ذلك الحين، (القرن الرّابع للهجرة)، كان عصر فلسفة وعلم، واشتهر بتعدّد الفرق الدّينيّة وعلم الكلام. وأصبح المسلمون فرقًا متباينة مع تأجّج الفتن والثّورات الّتي حرّض عليها الملوك والأمراء ليمارسوا، كما هو معروف، عمليّة السّطوة والتّأثير الّتي تدعم مطامعهم. كان مرجع كلّ الفرق القرآن الكريم، والموحّدون «الدّروز» هم من هذه الفرق، والجدير بالذّكر أنّ الخليفة الفاطميّ لم يكن مبدعًا لهذا المذهب، بل كان نتيجة الصّراع بين الفرق الباطنيّة والشّيعيّة والصّوفيّة وليدة الإسلام. ويبدو أنّ حمزة بن عليّ، الفارسيّ الأصل، التقط اللّحظة التّاريخية وأنشأ الدّعوة، ولمّا كانت الدّعوة انشقاقًا، إذ إنّها اعتمدت مصدرًا فلسفيًّا حافلًا بالنّقد والتّفسير والتّحليل والتّأويل، تكتّمت وأخفت رسائلها الّتي عرفت فيما بعد بالحكمة، ومن الطّبيعيّ أن تتعرّض للنّقمة من الشّيعة الّتي انشقت عنها، ومن السّنة. عُرفَ المذهب بممارسة التّقية والسّتر الّذي كان بدايةً بسبب الخوف من الاضطهاد، وحفاظاً على السّلامة، وبعد غيبة الحاكم أصبح التّكتّم أحد أهمّ دعائم الدّعوة. وفي الحقيقة تعرّضت الرّسائل لكثير من الاعتداء بصورة الحشو والتّشويه لإفسادها، الأمر الّذي ألحق بالطّائفة الكثير من التّشويه والاتهامات. اعتمدت في مقاربتي هذه على رسائل الحكمة الّتي تحدّث فيها حمزة تحديدًا عن موضوع العقل.

العقل في الرّسائل:

وعند الولوج في موضوع العقل، إمامة العقل، نجد الأمر يحتاج إلى فيض من البحوث المحايدة، فرسائل الحكمة التي تشرح عقيدة الدروز وشريعتهم ما زالت موضوعَ نقاشٍ إشكاليّ.

ويُعتقد أنّ الاقتراب من هذا الموضوع يتطلّب المزيد من كفاءة البحث المحايد، ويعود الأمر إلى اختلاف بُنيويّ ينعكس على تناول الموضوع بمقاربات هي، في غالب الأحيان، غير موضوعيّة. وبعد، نجد أن رسائل الحكمة المنسوخة باليد هي أفضل ما شرح الحدّ الأول من الحدود الخمسة، وهو حدّ العقل.

الواقع أنّ العقل عند «الدّروز» ليس هو العقل عند أوغست كونت أحد أهم فلاسفة الحداثة، ولكن في مطلق الأحوال، وقياسًا على الزّمان والمكان، كانت الشّريعة «الدّرزية» تريد تجديد الموقف من الوجود.

فالعقل عند «الدّروز» هو الحدّ الأول في الحدود الخمسة، والحدود الخمسة هي: العقل، والنّفس، والكلمة، والسّابق وثلاثة آخرون يأتون من بعده. ولمّا كان موضوعنا هو العقل، فالعقل هنا هو حمزة بن عليّ، أمّا ذاك الّذي أبدع العقل فهو مولانا مبدع العلل. يقول بهاء الدّين في الرسالة 53 من رسائل الحكمة: الحمد للحاكم المولى الإله، العالّ لجميع العلل العقليّة. إذاً حمزة هو العقل الّذي تجلّى في زمن الحاكم بأمر الله، ويُشار في نصوص الحكمة إلى الحدّ الأول بالعقل، والإرادة، وقائم الزّمان، ويشار أيضًا إليه باسم حمزة، والعقل المجسّد بحمزة في زمن الحاكم كان له ظهورات تاريخيّة، ونستطيع أن نذكر ثلاث مراحل عن تاريخ العقل، مرحلة تمتد من التّكوين الأوّل حتّى ظهور حمزة، ثمّ المرحلة الثّانية تمتد من ظهور حمزة حتّى اختفائه أو احتجابه، والحقبة الثّالثة الوعد بعودته، والإعلان عن الحدود الّتي سيمارسها لنصرة دين التّوحيد.

في كتاب الحكمة يُشار إلى أنّ العقل ظهر في جميع الحقب من آدم حتى النّبي محمدّ سبع مرّاتٍ، وفي كلّ حقبة كان يحمل اسمًا، ففي حقبة عصر آدم كان يدعى شطنيل، وفي زمن نوح كان يدعى فيثاغورث، وفي زمن ابراهيم اسمه داوود، وفي زمن موسى هو شعيب، وفي زمن المسيح كان هو المسيح الحقيقيّ أليعازر، وفي زمن الرّسول دُعيَ بسلمان الفارسيّ.

بعد كلامه عن قصّة خلقه، وعن ظهورات العقل، يقول حمزة في الرّسالة المرسومة بسبب الأسباب 14: بين كلّ دور ودور سبعون أسبوعاً، وبين كل أسبوع وأسبوع سبعون عامًا، والعام ألف سنة ممّا تعدّون، ما منها عصر إلّا وقد دعوت العالمين إلى توحيد مولانا العليّ الأعلى سبحانه وإلى عبادته بصور مختلفة ولغات مختلفة وأسماء مختلفة. ونتوقّف عند السّيرة المستقيمة 12 (الرّسالة) لأنها تشرح أصل الدروز والأكوار السّتة التي سبقت دور الحاكم، وفيها شرح عن آدم وعن ظهورات حمزة العقل الكلّيّ. وآدم هم ثلاثة، آدم الصّفاء الكلّيّ وآدم العاص الجزئيّ (الجزوي) وآدم النّاسي الجرمانيّ، وكلّهم من ذكر وأنثى. ويشير إلى أنّ آدم الصّفاء الكلّي هو (ذومعة)، وقد خدم في دعوة التّوحيد والعبادة لمولانا العليّ الخبير. ولمّا أطلقه (أي لآدم) مولانا البارّ سبحانه، أمر الملائكة (وهم الدعاة) بأن يسجدوا لآدم، إلا أنّ إبليس استكبر ولم يسجدْ له. وفي نفس الرّسالة يقول حمزة إنَّ إبليس كان من الحدود الخمس، فأُخرج من الدعوة بعد رفضة السجود لآدم، وأمّا آدم فلقّب بسيّد الحدود وإمامها، وهو العقل الكلّيّ الأوّل بأوّل ظهور له، ومن اتّبعه هم الموحدون، وهو أب الموحّدين، وزوجته حوّاء لأنّها احتوت جميع المؤمنين، وقيل إنّها أمّ البشر لأنّها سترضعهم العلم الحقيقيّ وتربّيهم حتى يرتقوا حدّ البلاغ. وفي مرّاتٍ كثيرة كان السّؤال من قبل الحدود والمريدين والأتباع: كيف عُرف شرف العقل الّذي كان آخر ظهوراته حمزة؟ وجوابًا عن السّؤال تقول الحكمة في رسالة التّحذير والتّنبيه إنّه شَهِدَ لنفسه ويقول: أنا أصل مبدعات المولى، أنا صراطه والعارف بأمره حكيمُ عليم، وأنا الطّور والكتاب المسطور والبيت المعمور، أنا صاحب البعث والنّشور، أنا النّافخ في الصور، أنا إمام المتّقين.

يتبيّن من ذلك أنّ العقل هو التّكوين الأول للخالق والشّاهد على قدراته، والعقل من نور الله الذّاتيّ، وهو الّذي أوجد كلّ المخلوقات، وكان حمزة بن عليّ يوضّح ذلك في كثير من المقالات، ففي لوحة الأوصاف الألوهية (اللّوح المحفوظ) يوضّح حمزة ما يلي: الحاكم بأمر الله هو المولى الأعلى البارّ سبحانه وهو الّذي أبدع العقل وهو الإمام. وأمّا اسماعيل بن محمّد، الحدّ الثّاني أو النّفس، فيقول عن الحدّ الأول أيّ العقل في الرّسالة الموسومة بالرّشد والهداية 39: أبدع مولانا العقل من محض نوره بالقوّة الإلهيّة بغير آلة ولا مثال صورة، وأوجد فيه الأشياء كلّها في دفعة واحدة، وعقلَ به جميع المخلوقات، وجعله أصل المبدعات، وأيّده بالقوة الإلهية (العقيدة) والمادّة العلويّة فجعله آمناً من النقصان، موجوداً في كلّ عصر وزمان، وجعله علّة الأشياء. وفي نفس الرّسالة: .... فهو العقل الكلّي، والسّابق الأول، ذو البدايات والنّهايات، منه انبثت الأشياء وإليه تعود الأشياء. وفي ذات الرّسالة نجد أنّ العقيدة «الدّرزيّة» تؤمن باتحاد العقل مع النّفس، وأنّ الوجود يتكوَّن منهما معًا فتقول إنّ العقل أعجب بنفسه فأبدع الله له من طاعته معصية، ومن نوره ظلمة، ومن تواضعه استكباراً، ومن حلمه جهلاً. هذه الطّبائع الأربع، المذمومة (طبائع الضّدّ) والمنبعثة من الغرور، امتحن الله بها العقل ليظهر له عجزه، ولمّا أحسّ العقل بعجزه، طلب المغفرة من الباري، وسأله أن يمنحه معينًا على الضّدّ، ينوب عنه للدّفاع عن الموحدّين، فأبدع الله تاليه في الرتبة وهو النّفس، الّتي تمتصّ منه العلوم، وتأخذ منه الأوامر. وتتمتّع النّفس بنصف حركة العقل وفعله، ذلك بأنّ العقل ذكر والنّفس أنثى، وسائر الحدود هي أولاد العقل والنّفس.

في الرسالة 14 من الحكمة، يقول حمزة أيضًا في وصف العقل: المولى سبحانه اصطفاني، وأبدعني من نوره قبل أن يكون مكان، ولا إمكان، ولا أنس، ولا جان.

يقول حمزة، شارحًا تسمية العقل، في الرسالة 13 من الحكمة أيضًا: العقل لأنّه يعقل ما يأتيه من وحي الله، ولأنه عقَلَ الكون كلّه ودبّره وأحصى أعمال الخلائق كلّها. ولأنه يعقل نفسه عن كلّ ما لا يريده الله.

عند الرّجوع مرّة أخرى إلى مقالات حمزة، وإلى رسائل الحكمة الّتي تتحدّث عن العقل الكلّيّ المنبثق من الله، وأصل الوجود، والمعلّ الّذي خلق العقل أوّلاً، والعقل علّة الأشياء كلّها، نجد هنا قاسمًا مشتركًا بين العقيدة «الدرزيّة» وإخوان الصّفا والمعتزلة والاسماعيلية، الّذين يقولون إنّ العقل البشريّ عندما يتّصل بالعقل الكلّي يحصل على الحكمة، وإنّ الصّلة بينهما مثل الصّلة بين الطّاقة والمادة، فهما لا ينفصلان وبهما يصل الإنسان إلى الحقيقة، ويستشهدون على ذلك بقول رسول الله: (أوّل ما خلق الله العقل قال له أقبِل فأقبَل، ثم قال له أدبرْ فأدبَر، فقال وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك، بك آخذ وبك أعطي، بك أُثيب). ويتّفق المعتزلة وإخوان الصفا والاسماعيليّة على أن العقل الإنسانيّ يقتبس من العقل الكلّيّ ليدرك الله، والخير، والشّر، والحقّ، والباطل قبل سنّ القوانين، وإنزال الشّرائع. و«الدّروز» يلتقون مع أرسطو في مسمّى النّفس العاقلة، الّتي أسموها (النّاطقة) لكي تميّز النّفوس من الكائنات الأخرى التي لا تعقل.

آراء في العقل عند "الدّروز" لكتّاب من نفس الطائفة:

يقول عبدالله النّجار، مؤلف كتاب (مذهب الموحّدين الدّروز)، مقاربًا مفهوم العقل بين الإغريق و«الدّروز» (ص 60)، مستشهدًا بقول بارمنيدس (أبو الغيبيّات): ما يمكن التّفكير فيه، وما يمكن أن يكون هما شيء واحد، ويرى النّجار أنّ «الدّروز» ذهبوا هذا المذهب عبر قولهم إنّ الله المعلّ خلق أولاً العقل علّة الأشياء كلّها. وفي الصفحة 61 من الكتاب عينه، يشير النّجار إلى أنّ الفارابي وابن رشد تأثّرا بهذه الرّوح الفلسفيّة، شارحًا أنّه بفضل الرّوح هذه أمكن التّصدّي للفكر العقائديّ. ويقول أيضًا إنّ حكماء الإسلام يُنادون بتحكيم العقل، فالشّيخ الإمام محمد عبده يقول: إذا تعارض العقل والنّقل، آخذ بما دلّ عليه العقل، أي الأخذ بالدّليل العقليّ القطعيّ. ويضيف النّجار أنّ العقل الكلّيّ في شروح الحكمة يلتقي مع فكر هيغل الّذي قال: العقل الإنسانيّ امتداد العقل الكلّيّ.

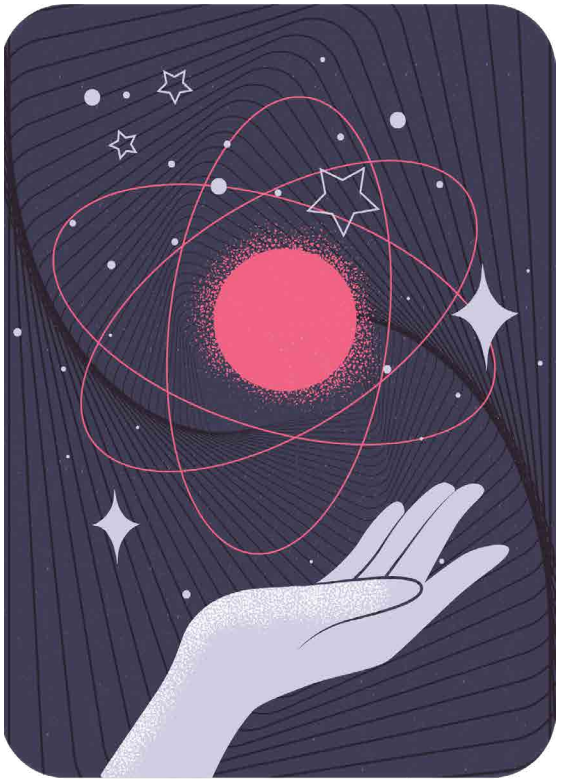
ينطلق كمال جنبلاط، في كتابه العقل المتخطّي من نقطة محوريّة هي مركز الدّائرة، والتي تعني تمامًا حدّ العقل. الواقع أنّ كلّ مؤلفات جنبلاط تدور حول هذه النقطة. علاوة على ذلك، يتقاطع فكره مع الهندوسيّة، والهرمسيّة، واللوغوس الّذي أتى به الإغريق.

الخلاصة:

تحتوي الحكمة على 111 رسالة وتُقسم إلى كتب عددها ستّ، الكتاب الأوّل يسمّى السّير، والثّاني يسمّى الرّد، والثّالث يسمّى الجّزء، والرابع اسمه الإيقاظ، والخامس يُسمّى المعراج، والسادس يُدعى التّوبيخ، أمّا كتب الحكمة فموجودة في مقام عين الزّمان في محافظة السّويداء في جنوب سوريا، وعند مشايخ العقل الأجلّاء الشيخ حكمت الهجري، الشّيخ يوسف جربوع، والشّيخ حمود الحنّاوي. كما أنّها موجودة في خلوات البيّاضة في لبنان، وأيضًا في مكتبات عالميّة متعدّدة.

وبعد، وجدتُ أنّه من الموضوعيّة بمكان أن نقارب مفهوم العقل استنادًا إلى نصوص الحكمة، فهي منبع المفاهيم هذه. والجّدير بالّذكر أنّ مؤلّف الرسائل الأوّل هو حمزة بن عليّ بن أحمد الزّوزني - مؤسّس الدّين، وهو نفسه العقل وقائم الزّمان، أمّا المؤلّف الثاني فهو اسماعيل بن محمد بن حامد التّميميّ الملقّب بالنّفس، وهو صهر عليّ ووكيله في الدين، والثّالث هو بهاء الدّين أبو الحسن عليّ بن أحمد السّموقيّ الملقّب بالتّالي. اعتمد أسلوب الرّسائل على السّجع، ففيه رموز وألغاز كثيرة عسيرة الفهم، وغريبة اللّفظ والعبارة، نسخت باليد وما زالت تنسخ باليد، وتتباين في الطّول.

الواقع أنّ مفهوم العقل في العقيدة «الدّرزيّة» بنية ذو معانٍ روحيّة تجعل من النّفس العاقلة هويةً وجوهرًا للإنسان، أي تجعل حياته حركةً لهذا



العقل في ساحة النّور والخير والحقّ. بوجيز العبارة، يبدو العقل هنا قوّة إدراك مختصّة بحقائق الوجود، إذ إنّه بصيرة نفسيّة وروحيّة. عندما يكون العقل هو الحدّ الأول، يعني ذلك أنّ الغاية من الوجود الإنسانيّ هي تبجيل العقل الّذي يمكّن الإنسان من النّظر إلى الوجود نظرة منطقيّة سليمة.

الفلسفة التّطبيقيّة

فتحي التريكي

آن الأوان، لا سيما بعد الثورة التكنولوجيّة والرقميّة الهائلة، أن نعود إلى تطوير الفلسفة بمعناها الواقعي، تلك التي تهتمّ كما يقول الفارابي «بالفضائل النظريّة أوّلا ثمّ بالفضائل العمليّة[1]» . فالفلسفة هي عمليّة تشخيص واقع الإنسان ومقتضياته ومستتبعاته بأدوات نظريّة، وطريقة بحثيّة نقديّة تعتمد ما سمّاه الفيلسوف الفرنسي كانغلام [2] «خدمة المفاهيم»، أي فهمها في مواضعها أوّلًا، ثمّ إمكانيّة الاعتماد على نقلها من ميدان ولادتها إلى ميادين أخرى، واتخاذها نموذجًا لمباحث متعدّدة وتكوينها وإعادة تكوينها. والفلسفة هي أيضًا ربط هذا التشخيص المتعلّق بالواقع المعيش بإمكانيّة التغيير والإصلاح بحثًا عن سعادة الإنسان القصوى.

والحقيقة أنّ معضلة تأرجح الفكر الفلسفيّ بين النّظر والعمل بقيت تصاحب الفلسفة في جميع أطوارها. فهل التفلسف في كنهه وخارج كلّ تجربة ممكنة يبقى انتزاعًا وتعاليًا عن الجزئيّ والاجتماعيّ واليوميّ، إذ إنّ همّه الأوّل يتمثّل في صنع الأفكار، وبناء التصورات، وإبداع المفاهيم [3] ، أم أنّ مقصدها الأساسيّ يكمن في تأسيس مبادئ حاملة للاتّفاق والتّواصل البشريّ من حيث هو نموذج معياريّ للنظر في كونيّة التواصل والتعايش الحرّ؟ أو بتعبير آخر هل الفيلسوف الفرنسي دولوز محقّ في تأكيده الانتزاع والتعالي أم الفيلسوف الألماني هبرماس [4] في تأكيده التواصل ؟

ليس ثمّة شكّ في أنّ التواصلية وحدها، في نظر دولوز، غير قادرة على أن تكون أسّا من أسس الفلسفة. صحيح أنّ الحوار عند سقراط وأفلاطون هو، لا محالة، سمة التفلسف التأسيسيّة، لكنّ الحوار الفلسفيّ الحقيقيّ لا يكون بين عامّة النّاس، ومجاله لا يكمن في الفضاء العموميّ، ولا يتطلّب الانضواء العام. فالفيلسوف هو غير الخطيب، وغير السفسطائيّ، وغير الأديب، لذلك على الحوار، إذا ما أراد أن يكون فلسفيًا، أن يستجيب لشروط محدّدة، ومن بينها التّواصل داخل فئة خاصة معنيّة بالتوجّه الفلسفيّ، وقادرة على الاستدلال، فتتّسم إذًا بالقدرة على التفكير وعلى الحريّة. فالحوار الفلسفيّ في نظر دولوز هو أصلًا حوار بين صديقين، والصّداقة في الفلسفة هي للمفهوم دون سواه، والمفهوم يقصي العامّ ويتجرّد عن العموميّ.

1- فقد اعتبر الفارابي (في كتاب تحصيل السعادة فقرات 62 و63 و64)، على منوال أرسطو ،أنّ الفلسفة التي لا تشمل كلّ الفضائل ولا تعتمد المعقولات في موضعها والمخيّلات في مسارها هي فلسفة بتراء.

2- انظر كتابه Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie (1977), Éd. Vrin,

3- انظر كتاب جيل دولوز وفليكس غتّاري، ما هي الفلسفة.

4- Théorie de l'agir communicationnel, titre original : Theorie des kommunikativen Handelns, 2 t. (1981)

هكذا تبقى فلسفة دولوز مرتبطة بالتقاليد الفلسفيّة التي تربط عملية التفلسف بالتعالي وتحصرها بين خاصّة الناس من ناحية، ولكنّها تترعرع ضمن الإشكاليّة النيتشويّة المعيارية والنخبويّة، من ناحية أخرى، فتقصي «السّوق» و«الضجيج» و«الطنين» ولا تعترف بالحوار والتّواصل مع العموم ضمن فعل التفلسف، لأنّ خاصيتها الأولى هي بناء المفاهيم التي بواسطتها تقرع السّائد والسّوقي واليوميّ، وتفتح الفكر على اللامتوقّع لتعبّر عن كثافة الإشكالات التي تعترضها وعن شروط حلّها وإمكاناتها. والمفاهيم بطبعها لا تلتفت إلى الفوارق والجزئيات والخصائص الضيّقة، بل تعتني بالتّماهي والتجرّد والتعميم.

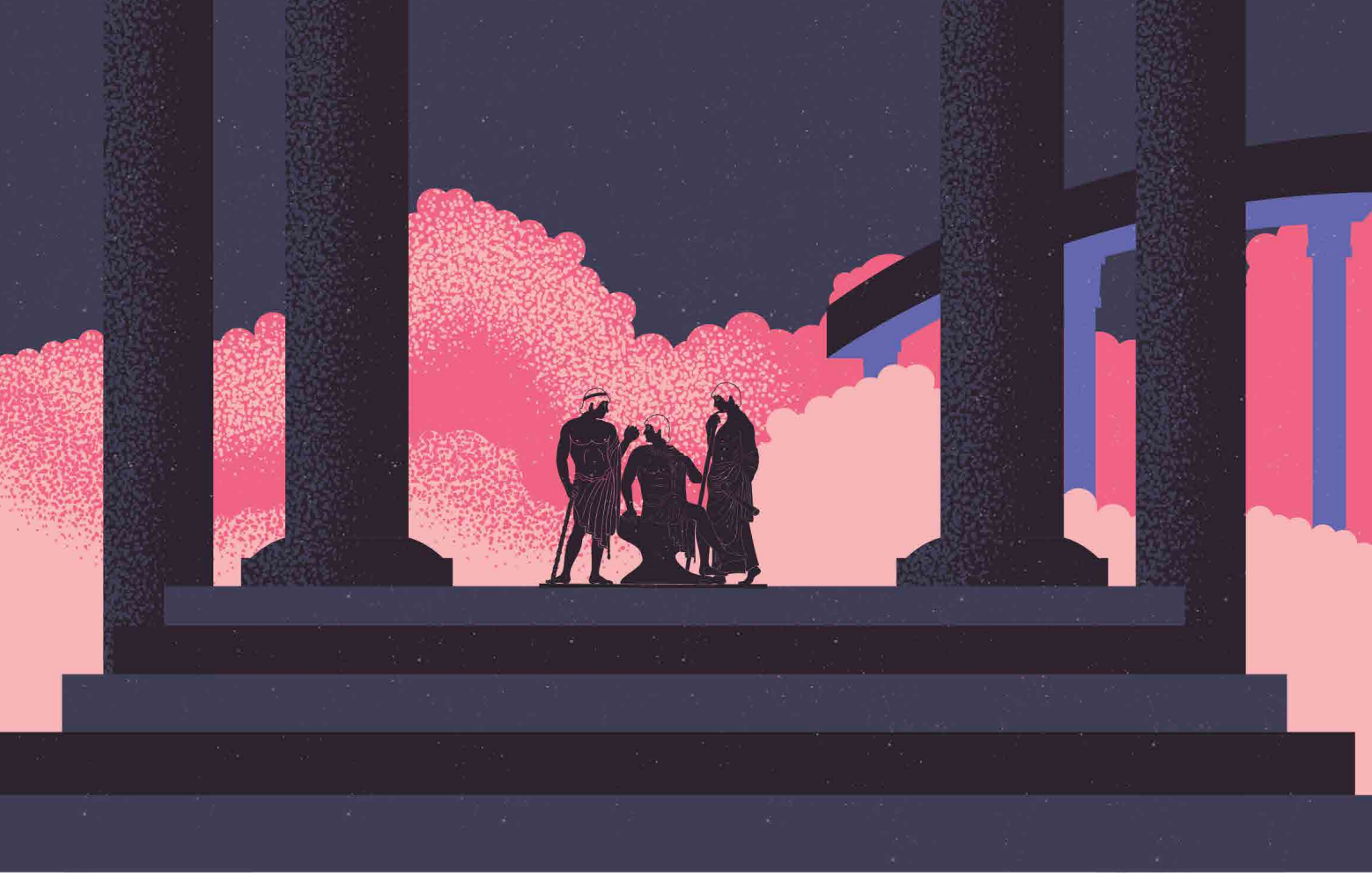
أما هبرماس فيعتبر أنّ العقل الّذي يُكوِّن المفهوم معرَّض دائمًا للنقد حسب قاعدة كانط القائلة بأنّ نقد العقل هو من عمل العقل نفسه بحيث يكون هذا العقلُ النقديّ المنفتح مرتبطًا دائمًا بالنقاش العموميّ وبأخلاقيّاته وبالحوار الذي سيتحوّل إلى طاقة تواصليّة هائلة قد تحقّق الاتفاق بين البشر. وبذلك يكون هدف التّفلسف هو إرساء علاقات حوار واتفاق بين الناس تفاديًا للعنف والتخاصم والتحارب. فمجال الفلسفة هو مجال الحوار والتسامح والاحترام، مجال الفضاء العموميّ، حيث يتواصل الناس بأفكارهم ونقاشهم وبحرّيتهم وتعابيرهم المختلفة، وتتحدّد هويّتهم فيحصل التّداوت والتواصل بالمحبة التّسالميّة أو بالمواجهة التنافسيّة. وعليه، يبقى السياسيّ في نظر هبرماس هو المجال الأمثل للتّفلسف.

إذًا، إمّا دولوز أو هبرماس، إمّا أن نعتبر الفلسفة عمليّة فكريّة تتّجه إلى الخاصّة أساسًا، وإمّا أن تكون عمليّة تواصليّة عموميّة تبحث عن اتفاق ممكن بين الجميع.

حقيقة الأمر أنّ دولوز قد لا يكون مُحِقًّا دائماً في تأكيده انعزاليّة الفلسفة لا سيّما أنّه دافع عن فلسفة الاختلاف والتنوع والتشرّد. كذلك لا يكون هبرماس دائمًا على حقّ عندما يجعل من الفلسفة حوارًا عموميًّا فقط مقصده تجنّب العنف. ومع ذلك لكليهما الحقّ في الدّفاع عن التفلسف، الأوّل عندما دافع عن محايثة المفهوم وانتزاع التفلسف في الآن، والثاني عندما ربطه بالتّواصل وذكّر بأصله اللوغوسيّ الحواريّ.

يتأتّى قلق الفلسفة من تلك المعضلة التي عبّرنا عنها والتي نرمز إليها بالإما التناوبيّة: إمّا دولوز وإمّا هبرماس. فكلّما حاول التّفلسف الانغماس في الجمهور والحشد، اكتشف عزلته. وكلّما توصّل إلى تحقيق انتزاعه وتجرّده، اكتشف ضرورة ارتباطه بالواقع اليومي.

ومهما يكن من أمر فإن دور الفلسفة الآن بعد الثورة الرقميّة يكمن في إعادة صياغة المفاهيم حسب قاعدة الصداقة الدولوزية، وفي النزول إلى الميدان العموميّ للتوضيح والنقد والتشخيص والتنظير حتى يكون التواصل مع العامّة مجديًا ومحَرِّرًا للوجدان والعقول، وحتى تصبح عمليّة التحديث غير مناقضة للكيان بل تغرس في العامة فكرة تأصيل التكنولوجيا والعلوم والمظاهر السّاطعة للحداثة، وتحديث المرجعيات والانتماءات، فيزول بذلك التأرجح الفلسفيّ بين النظر والعمل، ويكون القلق الفلسفيّ مبدعَ الكيان ومحرّرَ الذّات.



من خلال هذا النقد الجذريّ التفكيكيّ، واعتمادًا أيضًا على النقديّة الكانطية، عاد الاهتمام بالعيني من جديد لكي يكون موضوع الفكر الفلسفيّ الخلاق، ولكن هذه المرة، خلافًا للسفسطائيين، سيخضع هذا الاهتمام للاستدلال، وسيكون موضوع التعقّل.

لعلنا نفهم من خلال هذه المقارنة بين فلسفة دولوز النظريّة وفلسفة هبرماس العملية أنّ هناك توجّهًا جديدًا راحت الفلسفة تُفَعّله شيئًا فشيئًا، توجّهًا يكمن في الممارسات الفلسفية الجديدة، ونعني الفلسفة التطبيقيّة التي بدأت تتبلور عالميًا. لأنّ الفلسفة، من حيث هي ممارسة فكريّة ذات تقنيات خاصّة ومآرب محددة، تضطّلع بمهمّات توضيح ونقد وتشخيص ضروريّة تهمّ كلّ من يريد أن يتعامل بذكاء ونجاح مع واقعه ومجتمعه. فالمشروع الكانطيّ الأساسيّ، على سبيل المثال، المتمثّل في إنزال العقل من السماء إلى الأرض، والبحث عن أساس آخر غير الموجود في فلسفة الحياة القديمة لم يحقّق مقصده إلاّ مع فلسفة الالتزام، تلك التي تجبر الإنسان على الاهتمام الكامل بوضعيته، وتغييرها إن لزم الأمر، وتسطير مشاريع أعماله حسب قاعدة التعقّل. يقول فرانسوا شاتلي: «كانت لفلسفة كانط من حيث هي نظريّة في المعرفة نتيجة غريبة نوعًا ما: لقد أثارت عقمًا في الفلسفة الألمانية. فهل كان ذلك نتيجة عظمتها أم نتيجة دقتها وقسوتها؟ مهما يكن من أمر فبعد موت كانط ظهرت الكانطية وكأنها عائق أمام تطور التفكير، لذلك قام مثقفو الشّباب بالتصدي لهذه الفلسفة، واتهموها بالقسوة.» ثمّ يضيف شاتلي بعد ربط علاقة متينة بين الحياة الفلسفية الألمانية والثورة الفرنسية وهيغل الشاب: «في هذا المناخ تكوّن شكل من التفكير يتوق بشغف إلى الواقع العينيّ». بيد أنّ فلسفة هيغل طمحت من خلال هذه العودة إلى العينيّ إلى اقتحام الروح المطلقة، ومعرفة المطلق من حيث هو كذلك، محاولاً بذلك تجاوز الفكر النقدي الكانطيّ.»

والسؤال هنا كيف يمكن الفلسفةُ أن تكفّ عن نبش جثتها وتشريح أعضائها؟ لا شكّ في أنّ العقل، بمظهريه النظريّ والعمليّ منذ بدايات الفلسفة في الحضارة اليونانية، كان سيّد التفكير، والعقلانيّة، بمظهريها الصارم والمفتوح، كانت ركيزة حضارة الأنوار الأولى. وقد وجّهت فلسفة كانط إلى هذه العقلانية نقدًا يحدّد موضوعها وميدانها وشروط إمكانها، ومع ذلك بدأت الحضارة الغربيّة تعيش أزمتها الكبرى من خلال تطوير التقنيات المختلفة، ومن بينها تقنيات الموت والحروب والدمار، وبدأت الفلسفة، لاسيّما مع هيغل، تتّخذ نهج الغطرسة المطلقة، غطرسة المعرفة على الحياة. فكانت صرخة نيتشه الذي بدأ في النصف الثاني من القرن العشرين يشكّ في قدرات العقل، فراح يتّهمه بأنّه عدوّ الحياة. ذلك أنّ العقل وما يحوم حوله من آليات وتصوّرات نظرية وعمليّة، مثل الأخلاقيّات والقيم العامّة والعدالة وغيرها، يتأسّس في النهاية على الاستكانة والبحث عن الأمن في الحياة الدنيا. وهكذا يُفقد الإنسان سعادته، إذ يُضَحّي بها من أجل الأمن المزعوم هذا، بل يُدمّر ما يجعل منه إنسانًا حيّا يعيش حياته برغبة قويّة، وبقدرة على الخلق والإبداع وعلى حريّة القرار والإرادة.

من خلال هذا النقد الجذريّ التفكيكيّ، واعتمادًا أيضًا على النقديّة الكانطية، عاد الاهتمام بالعيني من جديد لكي يكون موضوع الفكر الفلسفيّ الخلاق، ولكن هذه المرة، خلافًا للسفسطائيين، سيخضع هذا الاهتمام للاستدلال، وسيكون موضوع التعقّل.

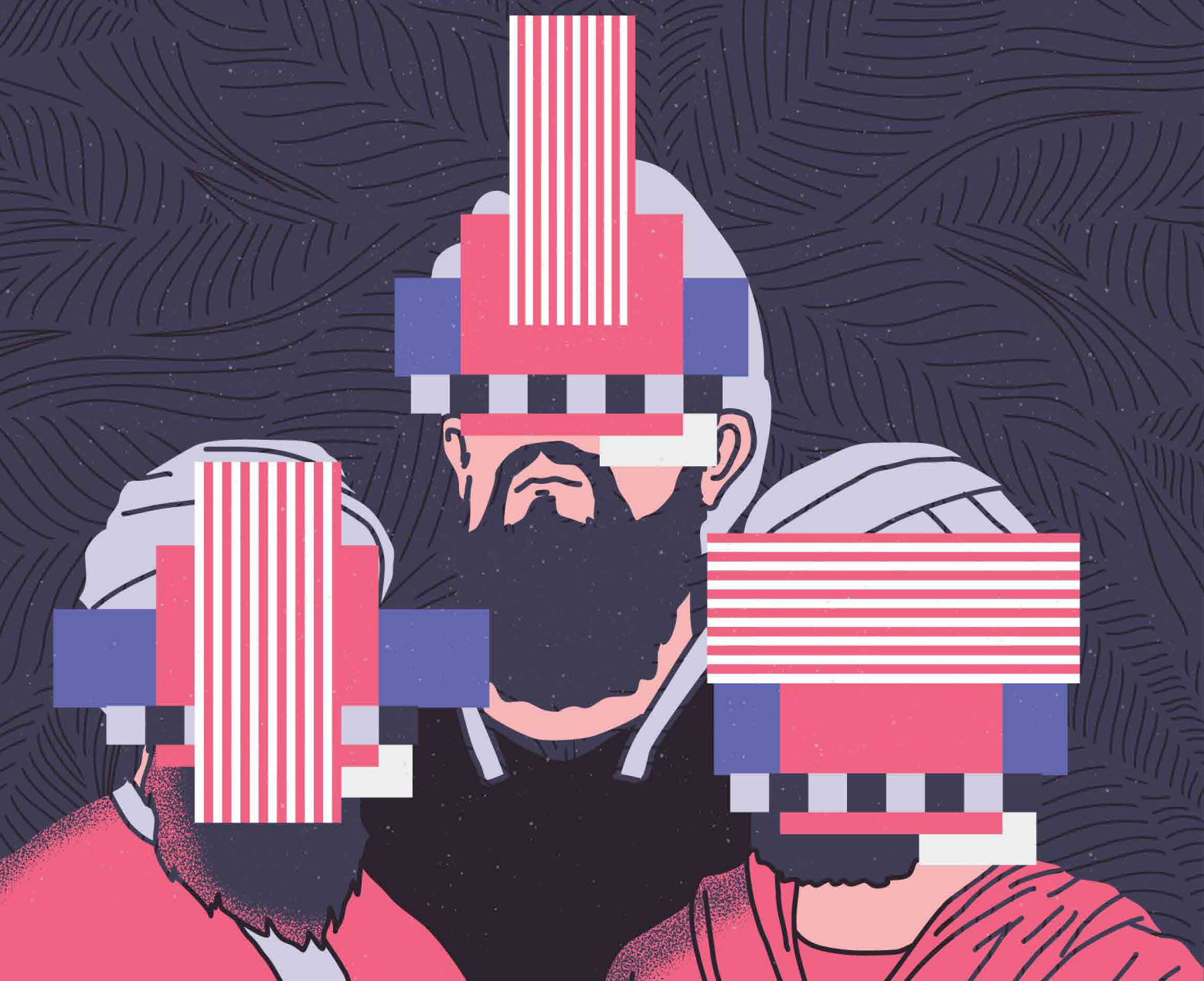
حقيقة الأمر أنّ الفلسفة المعاصرة ستحاول أن تتعمّق في اليوميّ، ومجالاته، وكل تمظهراته، دون أن تعود أدراجها إلى الأنساق الفلسفية، ودون أن تنهش جثتها. ومع ذلك لا بدّ لها أن تُسائل العقل في كل تجلياته عندما تحاول تفكيك الواقع ومعطياته حتى لا تكون وصفية في مقارباتها.

هكذا ستتحدّد الفلسفة التطبيقيّة في منهجيّة تفكيريّة وتوضيحية وتنويرية مرتبطة بالمعقوليّة الحالية التي فتحت آفاقًا متعددة في نظرتنا إلى الحياة والطبيعة، وأعطت أهمية أكبر إلى الجزئيّ والممكن والصدفة بصفة عامّة، بوصفها عناصر فعّالة لتصوّرنا المكان والزمان، بحيث سترتبط هذه الفلسفة بمظاهر اليوميّ المختلفة والمتنوعة. وستتأقلم مع المعاصرة وتتناغم مع إحداثياتها، وتجد في مسارها مواضيع تدخّلاتها لأنّ إحداثيات المعاصرة المتمثّلة في تغيراتها المتواصلة، وإقرارها المستمرّ بتنوّع الثقافات، هيّأت للثورة المعلوماتية وللثورة الرقميّة مجالها الفكري.

فالفلسفة المطبقة أو الفلسفة التطبيقيّة هي إذًا هذا التفكير الذي يتكوّن ويعمل بآليّات الفلسفة وأدواتها فيتدخّل في ممارسات قوليّة وغير قوليّة، أو في علوم ومعارف، أو في تعابير مغايرة وذلك قصد تحديد المجالات والمواضيع، وقصد النقد والتوضيح وتعيين شروط الإمكان والعمل، وقصد التشخيص وضبط الإشكاليات المطروحة، وتفحّصها ومحاولة إيجاد الحلول الممكنة، وأخيرًا قصد التنظير ووضع الفرضيات حتى تكون لكلّ ممارسة قوليّة نظريّة خاصة متطوّرة.

ويمكن أن نقدّم أمثلة عديدة على قيام هذا النوع من التفلسف. فقد حاول ابن خلدون، على سبيل المثال، تغيير فهمنا للتفلسف عندما أوجد هذه الانطباقية في العمران البشريّ. فلم يكن ابن خلدون ضدّ الفلسفة بل رفض صبغتَيْها الماورائيّة والأنطولوجيّة، واحتفظ بمنهجيّتها، وانطباقيّتها. والفلسفة الوضعيّة، على غرار ابن خلدون، حرّرت الفلسفة من انحصارها في الأطر الميتافيزيقية، ووجّهتها نحو انطباقية مثلى في فهم آليات المجتمع الإنسانيّ. قل كذلك عن الوضعيّة الجديدة التي وجدت تعيّنات الفلسفة في اللغة واللسان وفي تصوراتنا العلمية. وكذا علم الجمال الحديث، فهو أيضا قد وظّف الفلسفة لفهم أنماط تلقي الأحاسيس التي يضمنها الفنان في إبداعاته. فالأمثلة كثيرة على تلك المحاولات لتطبيق الفلسفة على مجالات مختلفة من حياتنا اليومية، ومن تعابيرنا الإنسانيّة، على غرار فلسفة العلوم والابستيمولوجيا، وما يسمّى حاليًّا بالأخلاقيات المطّبقة و«السيبرإتيقا». ولعلّه من المفيد هنا التوسّع قليلًا في مثال أخلاقيّات التواصل المطبّقة إذ لا شكّ في أنّ الثورة العلمية التي حدثت في قطاع المعلوماتية وتكنولوجياتها هي أكبر ثورة عرفتها الحداثة، لأنها غيّرت علاقاتنا المختلفة بالمحيط، وبالمعلومات المتعددة حول الإنسان والطبيعة. كان المذياع في أوّل القرن الماضي ثورة هائلة على مستوى المعلومة، ثمّ جاء جهاز التلفزة مع قنواته والكمبيوتر مع برامجه المختلفة، ثمّ الانترنت مع إبحاره في مجالاته المتعدّدة، فتغيّرت طرق تعاملنا مع محيطنا، وأثّر كلّ ذلك في سلوكنا اليوميّ وفي علاقاتنا العادية مع الطبيعة والمجتمع. واليوم،

وقناعتي أنّ الفلسفة في مجتمعاتنا العربيّة مدعوّة إلى تكريس تنوّعها من خلال طرح وجهات نظر مختلفة تتأسّس عليها النظريات الكبرى والأنساق والمذاهب، ويتبلور حذوها الفكر الفلسفيّ العفويّ الذي نجده عند المبدعين من روائيين وشعراء ورسّامين وغيرهم.



يدعو مجالُ الذكاء الاصطناعيّ والروبوتيك الفلسفةَ إلى تكوين مفاهيم جديدة وتصوّرات تحيلنا إلى إمكانات التجربة التكنولوجيّة الجديدة هذه، وإلى نتائجها الاجتماعية والأخلاقيّة، وإلى تأثيرها في فكرة الإنسان نفسها.

نعرفُ جميعًا أنّ الأفكار والمفاهيم والتصورات أصبحت تتوزّع بسرعة عجيبة على جماهير غفيرة متزايدة في العالم، وأنّ الثقافات المختلفة أصبحت تتشابك وتتضافر عبر هذه التكنولوجيات المتطوّرة، من دون أن تكون هذه الثقافات قد تواجدت في مكان واحد وفي زمان واحد. سمحت الثورة المعلوماتيّة الهائلة هذه بتطوير التعليم، واكتساب المعارف، وتنمية الذّكاء، حتى تمكّن الكثير من الناس من القدرة على استيعاب الأفكار والمفاهيم العامة بعد أن كان التفكير حكرًا على خاصّة الخاصّة.

تكوّنت إذًا ساحة عموميّة جديدة يتمّ فيها تبادل الأفكار والآراء بسرعة قصوى وبسهولة كبيرة، ولكنّها في الآن نفسه قلّصت عمق التفكير وأرجعته خاضعًا للعموميّ وللاتصالات الإشهاريّة التي تخصّ عامّة الناس. فمن ناحية، سيتواجد التفكير في كلّ مكان، ومن ناحية أخرى سيفقد التفكير عمق طروحاته، على الرّغم من سهولة التصوّر المتعالي النسبيّة.

ينبغي لمشهد الساحة المعلوماتيّة هذه أن يخفي تنوّع الأفكار، والصّور، والمعلومات، والمعارف، والألعاب، والشّروحات، والدراسات، والتدخّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والأيديولوجيّة التي يمكن أن تتواجد، وتتشابك، وتتضافر، وتتراكم لتجعل من عمليّة الفرز والتفكير عمليّة شاقّة تتطلب قبل كلّ شي تمكّنًا عميقًا من منهجيّة صارمة تتعلّق بقراءة المعلومة وتنظيمها. زد على ذلك أنّه غالبًا ما يتدخّل في هذه الساحة خبراء سفسطائيون جدد، مختصّون في كلّ شيء، يتدخّلون ليلتقطوا المعلومة وينظّموها ويفسّروها حسب مقتضيات أيديولوجيّاتهم أو أيديولوجيات من يكلّفهم بذلك، فيوجهون فهم المعلومة والتفكير فيها توجيهًا مُعَيَّنًا، وينشئون الآراء، ويؤثّرون في القرارات والمواقف.

واستتباعًا للمقاصد الجديدة للفلسفة المعاصرة، نرى أنّ مشهد الساحة المعلوماتية الجديد هذا يتطلّب تدخّل الفلسفة التطبيقيّة في عنصرها الإتيقيّ كي لا يتغلّب عليه انزلاق المواقف العنيفة للسياسات الجديدة الخاصّة بالعولمة، أو السياسات المتطرّفة والأيديولوجيّات المتصلّبة، والأهواء الجامحة، وكي لا يتمكّن المواطن من فهم المعلومة ووضعها في موضعها الصحيح. ويمكن أن نطلق على هذه الأخلاقيات، التي تكون في هذا المضمار قيمًا للتعامل داخل الساحة المعلوماتية الجديدة، تسمية الأخلاقيّات المعلوماتية أو«السيبرإيتيقا»، وعلى هذه الفلسفة تعبير السيبرفلسفة.

كذلك يمكننا أن نحدد هذه الأخلاقيات باعتبارها مجموعة القيم والقواعد والمبادئ التي تضمن لنا سلوكًا متعقّلاً داخل الساحة المعلوماتية ينبذ كلّ تطرّف، وكلّ تعامل غير مقبول عقلاً ووجدانًا مع الآخر.

وبطبيعة الحال، لا نستطيع أن نعيّن هذه الشبكة من القيم والقواعد وأن ندرسها ونحللها، فذلك يتطلّب عملاً شاقًّا لسنا بصدد القيام الآن به.

ولكننا سنحاول توضيح بعض الشروط الضرورية لتأسيس هذه «السيبرإيتيقا». يتمثّل الشّرط الأوّل في ضرورة العناية بالآخر، ويتمثّل الشّرط الثاني في وجوب توخّي فلسفة التعقّل في طريقة التعامل داخل هذه الساحة المعلوماتية، ويتمثّل الشّرط الثالث في توخّي العمل الهادف والمسؤول.

نعني بهذه العناية القدرة على التواجد السليم مع الآخر، ومحاولة بناء علاقات احترام متبادل حسب قاعدة الضيافة. ولعلّ كنه هذه القدرة يتمثّل في إضفاء القيمة القصوى على الإنسان لتمييزه من محيطه، ومما هو خارج عنه، ووضعه في المقام نفسه مع الإنسان الآخر مهما كانت وضعيته البيولوجيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، وغيرها. وفي واقع الأمر تبقى الإيتيقا مجالًا ممتازًا وكبيرًا للقيم في حدّ ذاتها. فهي تتمظهر بصفة أفقيّة خارقة لكلّ العلوم والممارسات القوليّة الخاصّة بالإنسانيّات تقريبًا، إذ نجدها في الأنتروبولوجيا والاقتصاد والعلوم الماليّة والعلوم السياسية وفي الحقوق وفي علوم الإجرام وعلوم البيئة وفي علوم الرياضة وغيرها. فكلّ هذه الممارسات العلميّة تتطلب تدخّل القيم الأخلاقيّة والحياتيّة التي بواسطتها نتفادى التوجّه غير الإنسانيّ الذي قد يحدث في نمط عملها واستعمالها. ينبغي لنا، بالطّبع، تمييز الأخلاق من الإيتيقا. فالأخلاق تستند إلى قيم تمّ حبكها وصياغتها في تقاليد متجذّرة، في حين أنّ الإيتيقا، التي تهتمّ أساسًا بنمط الحياة، تستند إلى قيم يتمّ بناؤها في ضوء تكوّن العلوم والممارسات والقوليّة وغير القوليّة. تتغيّر القيم الأخيرة هذه وتتطوّر حسب التحوّلات العميقة في نمط تفكيرنا ونمط فهمنا للوجود.

هكذا تواكب الفلسفة التطبيقية تطوّر العلوم، وتغيّر القيم، وتكوّنها واختفائها، وترتبط بتمظهرات الإيتيقا في كلّ الميادين، ولكنها لا تتنصّل من العمليّة التنظيريّة التي تبقى أساسَ التّفلسف كما أكّد الفارابي عندما أقرّ بأنّ على الفلسفة أن تهتمّ « بالفضائل النظريّة أوّلا ثمّ بالفضائل العمليّة».

وقناعتي أنّ الفلسفة في مجتمعاتنا العربيّة مدعوّة إلى تكريس تنوّعها من خلال طرح وجهات نظر مختلفة تتأسّس عليها النظريات الكبرى والأنساق والمذاهب، ويتبلور حذوها الفكر الفلسفيّ العفويّ الذي نجده عند المبدعين من روائيين وشعراء ورسّامين وغيرهم، وعند العلماء والتكنولوجيين وأصحاب الاختصاصات المختلفة، كما يجب أن تتولّد فيها ما سمّيته بالفلسفة الشريدة المفتوحة والمتنوّعة التي تعانق دائمًا الحياة اليوميّة، وتنصت إلى هموم الناس ومشاغلهم. فالفلسفة التطبيقيّة هي أوّلًا وأخيرًا توضيح المفاهيم والتصورات، وتحديد الأفكار والمجالات، ونقد الأطروحات والمواقف، وهي إبداع متواصل، وانفتاح على كل الأفكار والمعتقدات من دون إقصاء، وبذلك تكون المحرّك الفعلي لعمليّة التحديث المتواصلة. ولعلّ اتصال الفلسفة التطبيقيّة الآن بتمظهرات الحياة المعاصرة التكنولوجيّة والثقافيّة والسياسيّة، وتواصلها مع هموم الناس، وانغراسها في اليوميّ، جعلها تُوَجّه التفكير الفلسفيّ نحو آفاق انثروبولوجية لا بدّ من أخذها بالحسبان، كيما يتأكّد مجالها التنوّعي والتّثاقفيّ. هكذا تصبح الفلسفة إبداعاً وتعقلاً، تآنسًا وتفرّدًا، تآزرًا وتصادقًا، انتزاعًا وانغماسًا، تعاليًا وتحايثًا لأنها أضحت تتّصل بالناس لتقتسم معهم زادها وفي حوزتها آمال وأنوار. فهي ابنة خاصّة الخاصّة، ولكنّها تنظر نحو عامّة العامّة لتجعل من العقل تعقّلاً، ومن العيش تعايشًا، ومن الذات تذاوتًا.

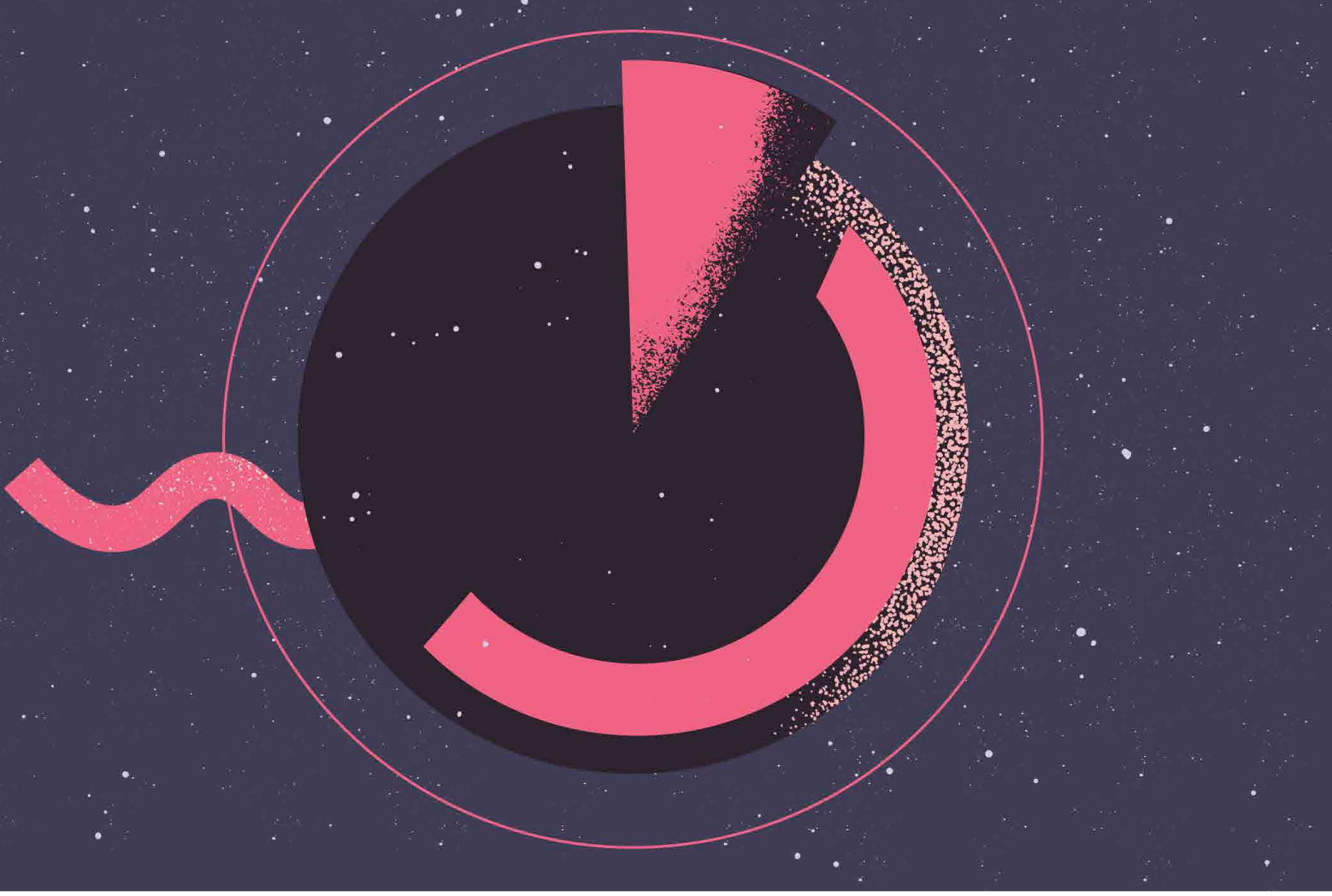
توصيفـــات فينومينولوجية للهــديّة

عبد الله المطيري

التفتت الفلسفة مؤخَّرًا للأحداث والعلاقات التي كانت تنتمي في أغلب الفلسفات الكلاسيكيّة إلى العالم المتغيّر الذي لا يعوّل عليه. مع الفينومينولوجيا المعاصرة خرج الوعي من موقعه المفارق ليصبح دائمًا في علاقة مع شيء ما هناك في الخارج. هنا أصبح الوعيُ توجّهًا وقصدًا للأشياء في الخارج. مع الفينومينولوجيا لا يلعب الوعي دور المُنتج للمعرفة من مبادئه الأولى، بل يلعب دورَ المنصت، مُحاولًا أن ينقل ما يسمع. بطبيعة الحال لا ينقل كل ما يسمع، ولكن لبّ ما يسمع. في ما يلي سنحاول التوجّه للهديّة التي تمثّل لنا هنا علاقة خاصّة تصل الإنسان بغيره. ولا نُغالي إذا قلنا إنّنا نفتح الباب واسعًا أمام إمكانيّة أن تُمثّل تلك العلاقة نمطًا وجوديًّا خاصًّا، نمطًا يتّصل فيه الإنسان بالآخرين، وبالأشياء بطريقة مختلفة.

تناولتِ المدوّنة الفلسفيّة الحديثة سؤالَ الهديّة بخطوط دقيقة، يمتدّ أحدها من عالِم الأنثروبولوجيا مارسيل موس في كتابه الشهير الهديّة[1]، الذي قدّم فيه قراءة لممارسات بعض الشعوب التي تعيش خارج المدنيّة الحديثة، من مثل شعوب بولونيزا، وميلانيزيا، وشمال الغرب الأمريكيّ، ليرى في الهديّة شكلًا من أشكال التبادليّة التي تحافظ على السّلم العام في مواجهة احتمالات الحرب القائمة دائمًا. كما لاحظ موس أنّ تلك التبادليّة لم تكن صريحة ولا معلنة، بل تنتمي إلى منظور كليّ تلتقي فيه الثّقافة بالدّين، وبالفنون. يختلف هذا المنظور عن التبادلية الاقتصاديّة المباشرة التي نعرفها ضمن الاقتصاد الحديث. بحسب موس، كانت تباديّة تلك الشعوب تتمّ إيمانًا بأنّ للأشياء أرواحًا، وبأنّ الاحتفاظَ بالشّيء، وإيقافَ علميّة التدوير فيها حبسٌ لتلك الروح. فينبغي لي أن أُعطي من يعطيني لأنّ في عطائه الأوّل روحًا منه يجب أن تعود إليه. هذا ما يفسّر عند موس الإلزام الذي لاحظه في رد الهديّة. أثارت دراسة موس أطروحات مختلفة بدأت مع تلميذه الأنثروبولوجيّ الشهير كلود ليفي ستراوس[2]، الذي انتقد موس لأنّه وقع ضحيّة تفسيرات الشّعوب الداخليّة هذه، ولم ينتبه للبنية المحرِّكة لكلّ تلك التفسيرات.

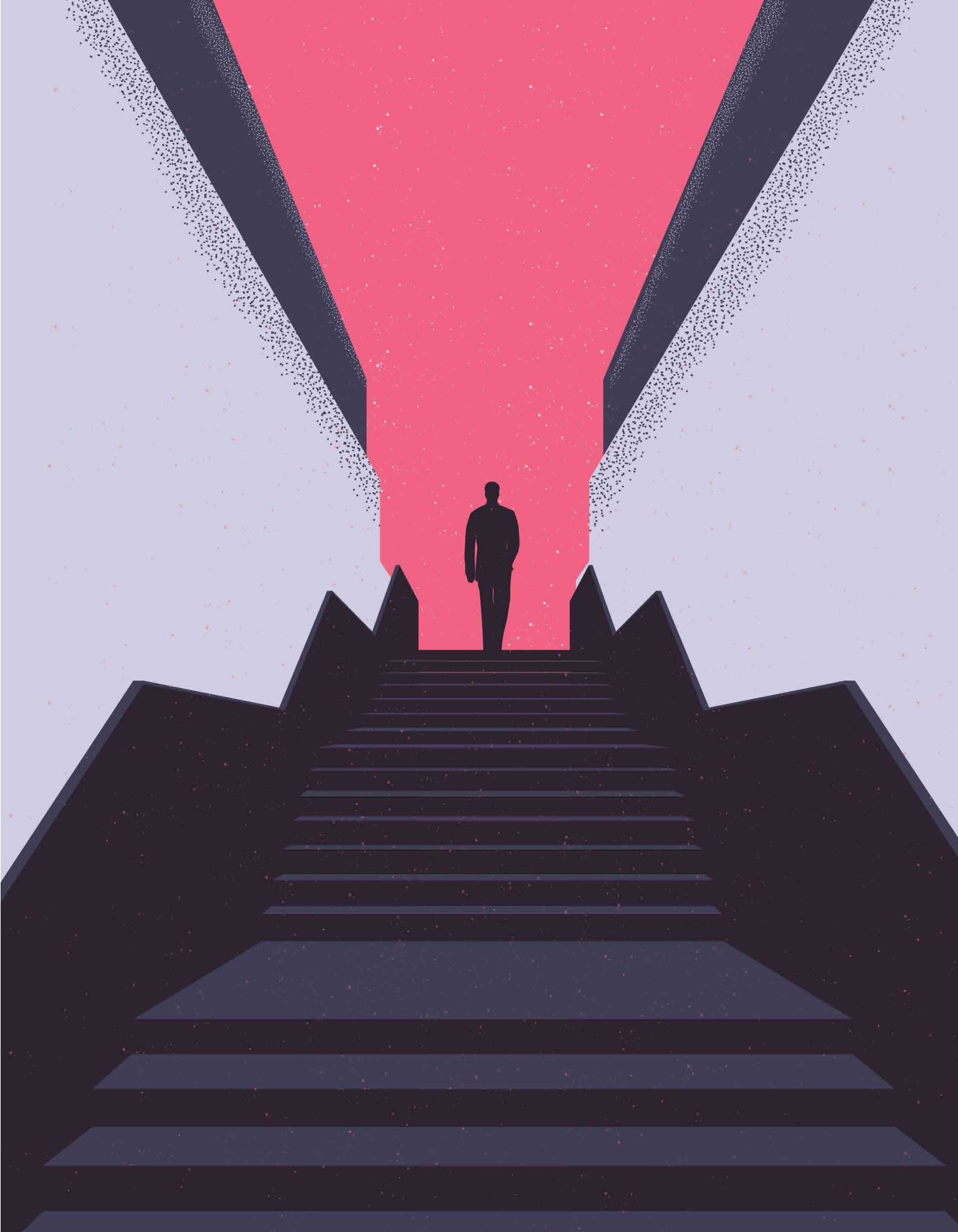
1- Mauss, M (1954). The Gift. Rutledge.
2- Levi-Strauss, C (1987). Introduction to the work of Marcel Mauss. Routledge.



الواقع أنّ بورديو[3] لفت الانتباه إلى أهميّة ما لا يقال مباشرة، ودوره الأساسيّ في العلاقات الاجتماعيّة. فما لا يقال عن الهديّة، وما هو مُضمر في السّلوكيات المتعلّقة بالإهداء واستقبال الهديّة، وفي التصوّر الاجتماعيّ للهديّة هو رأس المال الحقيقيّ والفاعل. بحسب بورديو تنتمي خبرة المُهْدي الذاتيّة إلى عالَمٍ يختلف عن عالم التبادلية الاقتصاديّة، وعمليّات البيع والشّراء. هذه الخبرة حقيقيّة، ولا بدّ من التعاطي معها بجدّية، ولا بُدَّ، في الوقت عينه، من التنبّه للتوقّع الصامت الذي يُطالب بردّ الهديّة. لا أحد يقول بصراحة إنّ الهديّة يجب أن تُرَدّ، ولكن هناك بنية كاملة من التوقّعات الصامتة تدفع بذلك الاتجاه. تدفع البنية الصامتة الخارجيّة هذه باتجاه التباديليّة في الهدايا، بينما ينكر الأفراد، بوعيٍ، هذه البنية في تبادل الهدايا في ما بينهم. هنا تكمن تركيبةُ الهديّةِ المتناقضةُ، والتي تسمح لها بالاستمرار.

فلسفيًّا[4]، قدّم دريدا تحليلًا للهديّة يشير إلى استحالتها. فَلِكَي تكون الهديّةُ هديّةً، ينبغي ألا تبدو كذلك. إذ بمجرّد أن تظهر كهديّة، تستجلب معها عبء المبادلة، ومن ثمّ تصبح بمقابل، وهذا يعني أنها لم تعد هديّة. الهديّة بلا مقابل «عطيّة ما وراها جزيّة» كما يقال عادة لتأكيد خروجها عن منطق التباديليّة. إنّ شروط تحقّق الهديّة عند دريدا هي شروط استحالتها، وهنا تكمن مفارقتها.

3- Bourdieu, P (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press.
4- Derrida, J (1994). Given Time. The University of Chicago Press.



لهذا السبب يبدو أن تحقق الهديّة يتطلّب إنكار كونها هديّة. وهذا تحديدًا ما يفعله الصّادقون عندما يقولون «أحضرت لك شيئًا بسيطًا» بدلًا من «أحضرت لك هديّة»، أو يقدّمونها بصمت، إلى حدّ أنّهم يتحرّجون من مدّ اليد بها، فيضعونها أمام المهدى له، وكأنّهم يتجنّبون مشهد العطاء. كذلك نلاحظ صمت المُهدي عن هديّته وكأنه يحجب ذكرها، وإذا ذُكرت تجاوز ذكرها بسرعة، بل يطالب أحيانًا بنسيانها. تبدو هذه التّصرفات وكأنها تعاطٍ مع المفارقة الكامنة في الهديّة التي أتينا على ذكرها قبل قليل. في السّياق نفسه، يُقَدّم جان لوك ماريون[5] تحليلات فينومينولوجيّة لظواهر تكشف عن تحقق الهديّة خلافًا لما يقوله دريدا. فما يكشف عن لاتبادليّة الهديّة عند ماريون هو انهيار أحد أضلاعها الثلاثة: المُهدي، والمُهدى له، والشيء المُهدى له. بحسب ماريون إذا كانت هناك هديّة بلا مُهدٍ فنحن خارج المبادلة. أحيانًا يفضّل المهدِي أن يبقى مجهولًا ليجعل من ردّ الهديّة أمرًا مستحيلًا. من جهة أخرى، قد يكون المُهدى له مجهولًا، كما هي الحال مع المتبرّع بالدم الذي لا يعرف لمن سيذهب دمه. كذلك قد لا تكون الهديّة ذاتها شيئًا بالمعنى المتجسّد للكلمة. فقد تكون الهديّة مكانة اجتماعيّة أو فرصة أو إمكانًا ما لا يتضمّن تحديدًا ما تمّ الحصول عليه. والحال أنّ تحليلات ماريون تضعنا أمام مهمّة تبدو ضروريّة وهي مهمة بحث العلاقة بين العطاء بلا مقابل والهديّة. ما من شكّ في أنّ كلّ هديّة تراهن على عطاء بلا مقابل، ولكن هل كلّ عطاء بلا مقابل هديّة؟ حقيقة الأمر أنّ الهديّة تحمل في داخلها مفارقة تحافظ باستمرار على شغف التأمّل بها. يقول أولي بيتنن إنّ الهديّة هي ذلك العطاء بلا مقابل، إنّها ذلك المستحيل. قد يكون من المستحيل القبض على مثال هديّة بلا مقابل مطلقًا في الواقع، ولكنّنا نعلم تمامًا أنّ هذه هي الهديّة، وأنها يجب أن تكون كذلك. في مطلق الأحوال، المفارقات محبّة التفلسف، لذا يقول كيركغارد «المفارقة شغف الفكر، والمفكّر بلا معضلة يشبه العاشق بلا شغف». وبعد، يعني الهَدْي في اللغة العربيّة التوجّه للوجهة الصحيحة، والهدُى هو الحقّ، والهداية توجيه للطريق السّليم. النّجوم في السماء تهدي الناس إلى الطّريق الذي يريدونه. صحيح أنّها لا تحدّد لهم إلى أين يذهبون، ولكنّها تخبرهم عن الطريق الصحيح للوصول إلى وجهتهم التي يختارونها. الواقع أنّ الإنسان يهدأ حين يملك طريقه، ويعرفه، لذا يسمّون بناتهم «هديّة» لتعني في الوقت عينه البنت الهادئة، والهبة من الله. وسمّى أبو جعفر المنصور ابنه بالمهديّ، وسمى المهدي ابنه بالهادي. في ما يتعلّق بالإنسان، أن تكون هاديًا أو مهديًّا، لا فرق، فكلاهما يحقّق الهدف، إذ إنّ كلًّا منهما يعرف طريقه. ولكن إذا كان الهادي من أسماء الله، فالمهديّ ليس منها لأنّ المهديّ منقاد لهداية من الخارج، وهذا استقبال وسلبيّة. والهَدْيُ هي الأنعام التي تُقاد تقرّبًا إلى الله، ولكنّها توزّع بين الناس. إذا كان التّوجه إلى الله فيها هو العبادة، فإنّ كينونتها بين النّاس. تُشير كلّ هذه الاشتقاقات اللغويّة إلى التوجّه والقصد والانقياد في الهديّة. الهديّة حركة في طريق تُعْرَف وجهته. إنّها رحلة إلى آخر من خلال كائن آخر.

5- Marion, Jean-Luc (2011). The Reason of the Gift. University of Virginia Press.

حقيقة الأمر أنّ ثلاثيّة العلاقة (المُهدي والمُهدى له والهديّة) لها معادلات داخليّة أكثر مرونة وتشابكًا. إلى ذلك، تسمح العلاقة الثلاثيّة بالأسرار والمفاجآت، وبتلاشي أحد الأطراف دون أن تتلاشى العلاقة[6].

بوجيز العبارة، عندما نُهدي نتوجّه، وعندما يُهدى لنا نستقبل. وهذا التوجّه هو ما نسميه بالنيّة وبالقصد. فالهديّة لا تحدث صدفة. لذا إذا وجدنا ما يسرّنا نسيناه لإرادة أخرى كي يكون هديّة. المُهدي هو المتوجِّه، والمُهدى إليه هو المقصد، والوجهة والهديّة هما الطريق. المُهدي هو الضيف الذي يحمل الضيافة، والمهدى له هو المضيف الذي يُستضاف. أمّا طريق الهديّة فهي طريق مختلفة. أعني أن من يُهدي يأتي من طريق جديدة. هذه الطريق هي هديّته التي جعلت من قدومه مختلفًا. وإذا كان التوجّه للآخر يتمّ بغرض حاجة توجّه مباشر، فإنّ توجّه الهديّة مختلف. الحقّ أنّنا نتوجه للآخر عن طريق ما يمكن أن يحبّه هو لا نحن، أي أن نحبّ ما يحبّه. وفي كلّ هديّة تخمين ومغامرة. الهدية تكشف عجز الإنسان عن فهم الإنسان، لذا فكل ما لديه هو أن يغامر ويحاول من دون ضمانات. ماذا يحبّ؟ من دون أن يُوجّه السؤال إليه. إنّه سؤال عنه لكنّه لا يجيب عنه. تجيب الذات نيابة عن الآخر، نيابة عنه.

تحاط الهديّة بالسريّة. إنّها سريّة بلا مؤامرة. سريّة يشارك فيها المُهدَى له، ولكن من خلال المُهدي. مع سؤال ماذا يحبّ؟ نسير معه وإليه، وإن كان السير في مكانه، نسير في رفقته من دون أن يعلم. المُهدى له شريك في اختيار الهديّة من دون أن يحضر. ماذا سيختار لك غيابك؟ الغياب الذي يحضر ويشارك في الاختيار. ولأنّه غياب يقع دائمًا بين اليقين والشك، أي في المابين. بهذا تكون الهديّةُ جوابًا ودليلًا للطريق إليه. سيُحبّ هذه الوردة أو هذه الساعة. الحقّ أنّه جواب يُعوِّل على الأمل أكثر من تعويله على المعرفة، جوابُ حدسٍ يأتي هكذا ليس من العشوائية ولكن من اللاوراء، وهذا ما يجعله يتجاوزنا. لذا حين لا تنجح الهديّة يُعَدُّ هذا الأمرُ فشلًا ولا يُعَدّ خطأ. حقيقة الأمر أنّنا لا نعلم هل نختار الهديّة أم أنّ الهديّة تختارنا، لذا نطيل النظر فيها لا لنراها ولكن لنستمع إليها لعلّها تنادينا وتشاركنا الاختيار.

حين نختار الهديّة أو حين تختارنا نقوم بتغليفها. نخفيها في رهان على لحظة مقبلة، أي لحظة مفاجِئة. هنا يتمّ إعداد مُستَقْبَلٍ ما. مع المفاجَأة يرتبك الوجود في أمان. إنّه ارتباك بلا خوف، وضياع بلا خطر. المفاجأة تحويل اللقاء إلى لعب ومتعة. المفاجأة إرباك لقدوم المستقبل من باب الحاضر. في تحوّل المستقبل إلى حاضر موتٌ صغيرٌ، والمفاجأة حضور للمستَقبَل كمستَقبَل. مستقبل لا يموت في الحاضر. المستقبَل مستفعَل ينتظر الأيادي التي تستقبله. لا يحضر إلا فيها، واليد التي تستقبل الهديّة لا تأخذها بل تبقى معها.

وغلاف الهديّة محاولة للخلود. مقاومة تراهن على اللطف، لتمديد لحظة العجز عن الصبر والانتظار. لذا يحيط الارتباكُ بفتح الهديّة. أو أن التغليف يسعى إلى استدامة لحظة خاصّة.

6- للاستزادة هنا يمكن المقارنة بين سفر صديقين وسفر ثلاثة أصدقاء وطبيعة العلاقة بينهم.

ماذا سيختار لك غيابك؟ الغياب الذي يحضر ويشارك في الاختيار.
ولأنّه غياب يقع دائمًا بين اليقين والشك، أي في المابين. بهذا
تكون الهديّةُ جوابًا ودليلًا للطريق إليه.

اللحظة التي تستحوذ فيها الهديّة على الوجود. عند فتح الهدية، عند وصولها وقبل اللقاء، حين تحضر باعتبارها سرًّا، حين تستحوذ على كلّ الاهتمام، لا يبقى شيء في الخارج. رباط الهديّة يؤجّل دون تأخير. في غلافها تبقى الهديّة لغزًا بلا تحدٍّ. أمّا المُهدي - وهو من يعرف ما وراء الغلاف - فهو مأخوذ كذلك لأنه الآن هناك، في عين المهدى له، وفي ارتعاشات يديه. ينتظر المُهدي لقاءً أُعِدَّ له وسار في طريقه، ولكنه لا يزال هناك خلف تلك اللحظة. لحظة اللقاء وجهًا لوجه بين الهديّة والمهدى له، بين الطريق ومقصده. ويبدأ الترحيب بالهديّة بالعناية بغلافها، بفكّه بلطف وعناية، بالمسير إليها دون اقتحام. لا شيء يوازي اللحظة الأولى، والترحيبة الأولى. يراقب المُهدي بصمت، يتلاشى دون أن يغيب، لا يريد أن يكون بين الهديّة وصاحبها. كلّ ما يأمله أن يَتم اللقاء بينهما. لا يريد أن تتوجّه استجابة المُهدى له إليه، ولكن إلى الهديّة ذاتها. الهديّة الناجحة تكتفي بذاتها.

وتربك الهديّة المُلكيّة الذاتيّة لتَنْشَأَ معها حيازةُ الأشياء دون ملكيّة. يشتري المُهدي الهديّة ولكنّها لم تَعد له. تخرج من ملكيّته في لحظة شرائها. حين دفع ماله فيها أصبحت لغيره في يده. يحملها في يده الممدودة والتي لم تعد تستطيع أن تقبض. الهديّة في حوزته للآخر. ليست الهديّةُ رهنًا ولا قرضًا تعود لصاحبها، ولكنّها له دون أن تكون ملكًا له في عالم سابق. ولكنّ المُهدِي لا يستطيع سلب الهديّة هديّتها ليحوّلها إلى ملكيّةِ يدٍ أخرى. يحوز المهدى له الهديّة ولا يحقّ لأحد أخذها منه، ولا حتى المهدي، ولكنّه كذلك لا يملكها فالهديّة لا تباع ولا تهدى. تبقى الهدية خارج عالم السلع. حين يُسأل المهدى له عن تلك الساعة في يده يعرّفها مباشرة بأنها هديّة أو هديّة من فلان. ستكون عبارة «ساعتي» خيانة بشكل من الأشكال.

والمُهدي لا يعود في هديته دون أن يرتكب قبحًا. أن يعود في هديته يعني أن يتصرّف بها وكأنها لم تعد هديّة، فيحتفظ بها أو يبيعها أو أن يطالب بها من أهداها له. ورد في الحديث النبوي أنّ «العائد في هبته كالعائد في قيئة»، والتشبيه الجسديّ هنا ملفت للانتباه. يشير التشبيه إلى أنّ العلاقة هنا بين الإنسان وما فيه، ليست علاقة مع شيء آخر. والطعام الذي تقيّأه الإنسان كان قبل قليل جزءًا من حياته ووجوده البيولوجيّ، ولكنه بعد أن خرج منه أصبح شيئًا آخر، وكذلك الهديّة التي حصل عليها من ماله، ولكنها خرجت منه، وأصبحت في علاقة أخرى في العالم. أما رفض الهديّة فهو قطيعة. رفض للعلاقة كلّها. أشار مارسيل موس إلى أنّ رفض الهديّة إعلان للحرب عند تلك الشعوب التي درسها. لذا يُمكن القول إنّ في الهديّة مغامرة، فهي لا تسمح بعودة الأمور إلى ما كانت عليه قبل تقديمها. رفض الهديّة رفض للرحلة والتوجّه، وإعلان أنها كانت في الاتجاه الخاطئ.

تشير التوصيفات الأوّلية هذه إلى الهديّة كعلاقة مع الآخر، والأشياء، والزمان، والمكان. إنّها علاقة توجّه، وقصد، وعناية بالاهتمام، واستباق الزمن، وإرادة القبض على المستقبل. بوجيز العبارة، إنّها وجود خارج عالم اليقين، والعلاقات السببيّة، فضلًا عن كونها رهانًا على الأمل.

الفلسفة وسؤال المصير

حسن حماد

مقدمــة:

يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين، بخاصّة من فلاسفة المدارس العلميّة كالوضعية التجريبية، والوضعية المنطقية والتحليلية وغيرهما، إلى أنّ العلم هو كلمة السر لاكتشاف الحقيقة، وأنّ الفلسفة أصبحت شيئًا ينتمي إلى الماضي، وعلى الفلسفة اليوم أن تتخلّى عن مهمة بناء الأنساق والمذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلوم التجريبية مهمة البحث في القضايا العلميّة، وعليها أن تكتفي بتحليل اللغة، وفحص معرفتنا التجريبية، وكشف علاقتها بالمضامين الحسيّة، وفي أحسن الأحوال على الفلاسفة، إن أرادوا البقاء، أن يقوموا بتقمص دور العلماء، وأن يحاولوا محاكاة أساليبهم التجريبية، وهذا ما فعله بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من أمثال هربرت سبنسر وكارل ماركس وبرتراند رسل، وفتجنشتين، وكارناب، وريشنباخ، وغيرهم. وكلّ واحد من هؤلاء اعتبر فلسفته علميّة وفقًا لطريقته الخاصة. الواقع أنّ هذه الدعاوى تتناسى أنّ العلم هو جزء من الحياة وليس كلّ الحياة، وأنّ هناك الكثير من المشكلات التي يعجز العلماء عن تفسيرها، أو إيجاد حلول لها، بخاصّة تلك المشكلات التي نسمّيها بالأسئلة الكبرى: الوجود، والعدم، والحريّة، والسّعادة، والمعنى، والقيمة، والهوية، والزمان، والمكان، والحياة، والموت، والمصير. وفي هذا المقال سنحاول تفكيك سؤال المصير، بوصفه سؤالًا إشكاليًّا، وليس سؤالاً بسيطًا، ذلك بأنّه يرتبط بالكثير من الأسئلة الأخرى، بخاصّة سؤال المعنى، وسؤال العدم أو الموت.

أولاً: مشكلة المعنى:

إذا استرجعنا جهود الفلاسفةِ: أفلاطون، وأرسطو، والرواقيّين، والأبيقوريّين، وابن سينا، والفارابي، وابن رشد، وديكارت، وكانط، وهيغل، والماركسيّين، والوجوديّين، وغيرهم، فسوف نجد أنّ هؤلاء جميعًا يجعلون ـ بدرجات متفاوتة ـ من الفلسفة محاولة لإعادة ترتيب الحياة وفق مقتضى العقل، ولذلك كانت الصلة وثيقة دومًا بين العقل والعمل، أو بين النظرية والتطبيق، فالفلسفة لا تعلّمنا كيف نفكر وحسب، بل تعلّمنا أيضًا كيف نعيش، فالفلسفة بصورة أو بأخرى تعلّمنا فنّ الحياة.

إنّ ما يفعله الإنسان أوّلاً وقبل كلّ شيء، هو أن يحيا، والحياة تنطوي على أهواء وعقائد ورغبات وشكوك وشجاعة، ولكنّ التأمّل النقديّ في كلّ هذه الأمور إنّما هو الفلسفة بعينها. فالفلسفة هي حياة، ونقد للحياة، ومحاولة للعيش وفقًا للطريقة المثلى في هذه الحياة. يجب علينا طوال الوقت أن نحدّد لأنفسنا موضعًا في داخل منظومة هذا الكون، وأن نعرف على أيّ وجه ينبغي لنا أن نحيا. والفلسفة هي سبيلنا إلى فهم الحياة، ما دامت هي النور العقليّ الذي نسير على هديه في دروب الحياة المتعرّجة المليئة بكلّ المتناقضات والظلمات.

يستطيع العلم أن يُجيب عن الكثير من الأسئلة المهمّة المرتبطة بالإنسان والطبيعة والكون، ولكن تظلّ هناك أسئلة أخرى لا يستطيع أن يُجيب عنها، وهذا ما يذهب إليه الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو الذي يرى أنّ كلّ ما أحرزته المعرفة العلميّة من إنجازات لم يستطع إنقاذ الإنسان من الوهم، لأننا في حقيقة الأمر لم نصل إلى إجابة مرضية عن الأسئلة المحوريّة الأساسية في الفلسفة، وهي الأسئلة التي تخص الوجود الإنسانيّ: لماذا وجد الإنسان، ولماذا يتنفّس، ويأكل، ويتزوّج، ويتناسل؟ لماذا يحيا؟ هل الحياة تستحقّ أن تعاش؟

إنّ التساؤل عن معنى الحياة هو السؤال الفلسفيّ الرئيسيّ من وجهة نظر كامو، وهو السؤال الذي يميّزني كإنسان، فلو كنت شجرة بين الأشجار، أو قطّة بين الحيوانات، لما كانت هناك مشكلة في هذا العالَم، ولما كنّا تعذّبنا بالبحث عن المعنى، بل كنّا لننتمي إليه، ونتطابق معه. وبعد، أجاب كامو عن سؤال المعنى قائلًا إنّ الحياة بلا معنى، ولا يُستفاد من ذلك أنّه يدعونا إلى الانتحار، بل يدعونا إلى أن نحياها بكلّ ما نملك من رغبة. فعلى الرّغم من أنّ العقل لا يشبع شوقنا الجامح للمعرفة، إلا أنّه ينبغي لنا ألّا نرفضه لأننا لا نملك سواه. من هنا يرفض كامو التضحية بالعقل على مذبح الإيمان، فاختيار الوعي هو البطولة الحقيقيّة للإنسان، وهو التجربة المُعبِّرة عن الموقف الوجوديّ الأصيل. فالوعي هو دليل الشّرف الإنساني، وهو المقدرة على الصمود والاستمرار في تمجيد الحياة، رغم إدراكنا أنّ هذا العالم عبث وغير قابل للفهم!

وإذا كان كامو يعترف بأنّ العالم عبث وبلا معنى، فإنّ الكلمة التي يحلو لسارتر أن يصف بها وضع الإنسان العبثيّ هي «المجانيّة»، وهي كلمة تلتقي مع وصف هايدجر للإنسان بأنه «المهجور»، أو «المرمي هناك»، أو «المُهمل» أو «المقذوف». والمجانيّة تعني لدى سارتر أنّ وجود الإنسان وجود عرضيّ، وبلا هدف، وبلا قيمة، وبلا معنى، ومن ثم فهو زائد عن الحاجة. وسارتر يذكر هذه الكلمة ويكرّرها بصورة مقصودة في الكثير من كتاباته الأدبية والفلسفية، فهو يردّدها في روايته «الغثيان»، وفي كتابه عن بودلير. وبعد، يشرح سارتر الوجود المجانيّ الوعي بأنّنا نجد أنفسنا في هذا العالم بلا ذرائع أو أعذار أو أسباب ومبرّرات لوجود هذه الكينونة التي هي «أنا».

انشغل كامو، وسارتر، وهايدغر، ومن قبلهم نيتشه، وكيركيجارد، وغيرهما، بسؤال المصير، وفهموا الفلسفة فهمًا مفاده أنّها بحث في معنى الحياة، وانهمام بوجود الإنسان في هذا العالم، بقلقه، وحرّيّته، وضعفه، وعدم يقينه، ومخاوفه، وضياعه، واغترابه، وعذابه، وحيرته التي لا تنتهي، ورغبته اللاهثة بحثًا عن هدف يعيش من أجله. ولن نجاوز الحقيقة إذا قلنا إنّ الفلسفة الوجوديّة تحديداً هي من أكثر الفلسفات التي أعادت إحياء الرّوح الحقيقية للنزعة الإنسانيّة، ومنحت قِبْلة الحياة للأسئلة الفلسفية الكبرى. وبعد، لا تكفّ الفلسفة عن إثارة الأسئلة المؤرقة من مثل: ما الحقيقة؟ ما الخطأ؟ ما اليقين؟ ما الوهم؟ ما الشر؟ ما الخير؟ من أين جئنا؟ وإلى أين نمضي؟ وما غايتنا من هذا الوجود؟ إلخ.

الواقع أنّ هذه الأسئلة وغيرها هي الأسئلة التي يسألها عادة كلّ من يتفلسف، وكلّ من يريد أن ينتسب إلى مملكة الفلسفة.

ثانياً: مشكلة الموت، الهروب من مواجهة المصير:

من أهمّ الأسباب التي تُفَجِّر إحساس الإنسان بالعبث، والتي تجعل من المصير تصوّرًا كابوسيًّا هو الموت. نقرأ في العهد القديم: «باطل الأباطيل الكلّ باطل»، ويهتف ماكبث أحد أبطال شكسبير: «إنّ الحياة ظلال شاردة، كممثّل تعس يظلّ يصرخ ويهذي على خشبة المسرح إلى أن ينتهي دوره، فلا يعود أحد يسمع صوته» (الفصل الخامس، المنظر الخامس).

والخوف من الموت هو خوف من العدم، ومن الخواء، ومن المجهول، ومن الفناء، ولذلك كان حلم الإنسانية الأكبر، ولا يزال أن نتوصّل يومًا إلى قهر الموت. عندما مات ديكارت كتبت إحدى الصّحف: «مات في السويد أحمق كان يقول إنّ باستطاعته أن يُعمِّر في الحياة كيفما شاء»، وكان «برنارد شو» يزعم أنّه لن يموت، لأنّه ليس ثمة ما يُبرِّر موته. وهذه الرغبة في الهروب من الموت جعلت «بوسويه» يذهب إلى أنّ اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت ربما لا يقلّ اهتمامًا عن دفن موتاهم!

ورغم أنّ معظم فلاسفة الوجوديّة يتّفقون في قضيّة وحشة الإنسان، وفي أنّنا جئنا إلى عالم غريب عنّا، إلا أنّهم يختلفون في النّظر إلى واقعة الموت، فهناك من يحاول أن يلتفّ حول رعب الموت فيخلق منه بُعدًا إيجابيًّا يُثري التّجربة الإنسانيّة، ومن هؤلاء نخصّ بالذكر الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر، الذي لا ينظر إلى الموت على أنّه مجرّد حدث خارجيّ أو حقيقة خارجيّة أو عامّة في داخل هذا العالم، بل يرى فيه إمكانًا داخليًّا يرتبط بأساس وجودنا. فأنا قد أموت في أيّ لحظة، ومن ثمّ فإنّ الموت هو الإمكانvان الذي أحمله دومًا فوق كاهلي. إنّه بمثابة الشّرك أو الفخّ الذي يمكن لقدمي أن تنزلق إليه، في أيّ لحظة. وهنا يكمن البُعد المأساويّ في واقعة الموت، أعني خطر التهديد الدائم بالموت. لكنّ هايدغر لا يستسلم لإغراء هذه الفكرة، بل يرى في الموت أعلى إمكانٍ من إمكانات الوجود البشريّ، لأنّه الإمكان الّذي لم يُوجد بعد، والّذي من شأنه أن يضع نهاية لكلّ الإمكانات الأخرى. فضلاً عن أنّ الموت هو أكثر الإمكانات اتّصافًا بالذاتيّة والصميميّة، من حيث إنّه يضع الإنسان وجهًا لوجه في مواجهة مصيره، لأنّه ببساطة لا يوجد إنسان آخر يستطيع أن يموت من أجلي.

أما سارتر فيتّخذ موقفًا خاصًّا من فكرة الموت، يختلف تمامًا عن موقف هايدغر، إذ يرى ضرورة استبعاد أيّ محاولة للنظر إلى الموت على أنّه النهاية المقبولة لدراما الحياة. فالموت غير قادر على أن يمنح الحياة أيّ معنى، بل على العكس، يسلب الحياة كلّ معنى، فما دام الموت هو الإعدام الممكن الدائم لإمكاناتي، فإنّه يظلّ خارج إمكاناتي، ومن ثم لا يمكن لي انتظاره، ذلك بأنني لا أستطيع أن ألقي بنفسي تجاهه، مثلما ألقي بنفسي تجاه إحدى ممكناتي.

ويستمدّ الموت عند سارتر طابعه العبثيّ من كونه «واقعة عرضية» Contingent Fact - تمامًا مثل واقعة الميلاد - فهو يأتي إلينا من الخارج ويحيلنا إلى الخارج، ونحن لا نستطيع أن نتّخذ منه موقفًا. إنّه لا شيء سوى أحد أوجه الوقائعيّة والوجود للآخرين. إنّه ليس شيئًا آخر سوى ما هو معطى. فمن العبث أيضًا أن نكون قد ولدنا، ومن العبث أنّنا نموت. وتُمَثِّل هذه العبثيّة، من جانب آخر، نوعًا من الاغتراب المستمرّ لإمكانية وجودي، في ذلك الإمكان الذي لم يعد بعد إمكاني، بل أصبح إمكانًا يخصّ الآخر.

ومن المفكّرين المعاصرين الذين ناقشوا البُعد العبثيّ لواقعة الموت المفكّر والأديب الفرنسي «أندريه مالرو». وعلى الرّغم من أنّ مالرو لم يكن فيلسوفًا محترفًا إلا أنّه أثّر بصورة بالغة في فلاسفة الوجوديّة المعاصرين، وبخاصّة سارتر و كامو.

الواقع أنّ مالرو من أعمق الكتاب الذين ناقشوا القضايا الخاصّة بالوضع الإنسانيّ: الحريّة، واليأس، والأمل، والنّضال، والعذاب، والتضحية، والمعاناة، والخوف، والموت، إلخ. يتشكّل عالم مالرو في رحم القلق واليأس، وشخصيّات رواياته تصل إلى الوعي بذاتها في داخل تجربة تكشف لها عن عبثيّة هذا الوجود، ووضاعة المصير البشريّ. يمتزج هذا الإحساس، في الوقت نفسه، بيقين لا شكّ فيه مفاده أنّه لا مفرّ من الموت، وأنّ اللحظة التافهة العابرة هذه هي لحظتنا الوحيدة التي لا نملك سواها. يقول «جارين» أحد أبطال مالرو: «الحياة لا تساوي شيئًا، ولكنّ شيئًا لا يساوي الحياة».

لا يرضخ مالرو للموت، وهو يرفض ذلك الرضا أو الاستسلام الذي أبداه تجاه الموت كلّ من مونتاني، وغوركي، وفرويد، وتولستوي، وغيرهم. يرفض مالرو، الذي خاطر بحياته مئات المرات، رفضًا شرسًا ذلك القبول السّلبيّ لقوانين العالم. ويُمكنُ المرءُ أن يقبل موته الشخصيّ، بل ويرغب فيه متذرّعًا بقول أبيقور: «ينبغي للموت ألّا يخيفنا، فهو تلك اللحظة من لحظات الحياة التي لا يتعيّن علينا أبدًا أن نعيشها». ومع ذلك كيف يمكن لنا أن نتقبّل موت من نُحبّ، موتَ أطفالنا، وأصدقائنا، وأحبّائنا؟ كيف نتقبّل العذابات التي لا جدوى منها، والتي تحيل الكائنات المفعمة بالحياة إلى جثث صامتة؟

حقيقة الأمر أنّ أشكال العبوديّة تحاصرنا، فنحن محدودون في كلّ شيء، غير مؤهّلين للديمومة أو الخلود، فليس لنا سوى حياة واحدة، على الرّغم من أنّنا قادرون على أن نعيش ثلاثين حياة. والحال أنّ كلّ الأحاسيس الإنسانيّة تصطبغ بالطابع المأساويّ، بما في ذلك الحّب والسعادة. وأكثر الأحاسيس الإنسانية مأساويّة، هو بالتأكيد الإحساس بالعجز أمام الموت. الإنسان عند مالرو هو الكائن الوحيد الذي يعرف أنّه ليس أبديًّا، لذلك ما من شيء عنده له قيمة أو ثمن أو معنى. حتى هذه الأرض ليست سوى كوكب ميت بين كواكب فانية، والإنسان وحده هو الذي يحتاج إلى الحرية، بيد أنّ هذا الاحتياج يتحطّم بين أسوار كون لا يكترث بأحد منّا.

وبعد، المُفجِع في الموت عند مالرو - كما عند سارتر - هو أنه يجعل ما سبقه غير قابل للتعويض، وإلى الأبد. إنّ الموت يحيل الحياة إلى مصير، واعتبارًا من لحظة الموت، لا يصبح بمقدورنا أن نعوِّض أي شيء، ولا يعود للمرء سلطان على نفسه أو على الأشياء.

إلى ذلك، يتشابه موقف كامو من الموت مع موقف مالرو، فالموت لديه الحائط العبثيّ الأخير الذي عند تخومه يتمّ إجهاض أيّ محاولة يائسة لتبرير الوهم الإنسانيّ في أنّ الحياة لها معنى. والموت عند كامو هو الموقف الوجوديّ الذي لا نملكه، والتجربة التي لا نستطيع قطّ أن نحياها. وهو يدرك مثل هايدغر وسارتر أنّنا نتعرف إلى الموت من خلال موت الآخر، فالنّاس يمارسون لعبة الحياة وكأنّ الأمر لا يعنيهم.

إنّهم يتحدّثون فقط عن مأساة موت الآخرين! ويستنتج كامو من واقعة الموت أنّنا ما دمنا سنموت فليس لأيّ شيء معنى، والمغامرة البشريّة تبدو بلا جدوى. والمأساة الكبرى، كما يقول كاليجولا، تكمن في « أنّ الإنسان يموت محرومًا من السعادة».

وكامو - مثل مالرو - يرفض تمامًا الرضوخ للموت. وهو يتّخذ من الموت دليلاً على غياب العناية الإلهية، ومُبرِّرًا للطعن في العدالة الكونيّة. بتعبير آخر، يُمكن القول إنّ الموقف الذي يتّخذه كامو من الموت هو موقف الرفض أو التمرّد الميتافيزيقي. والمتمرِّد الحقيقيّ لديه هو الذي يواجه مبدأ الظلم الذي يراه مطبّقًا في هذا العالم بمبدأ العدالة الكامن في نفسه. إنّه يقف على أطلال عالم منهار مطالبًا بوحدته. إنّه يحتجّ على هذا الموت، وعلى تلك العقوبة الجماعيّة، التي تحيل كلّ الأشياء إلى عدم، ويرفض هذا الشرّ الذي يسلب الحياة طعمها ومعناها. ويتمرّد على تلك القوّة التي تجبره على العيش في هذا الوضع المأساويّ.

والشخصيّة التي تُجسّد هذا الشكل من التمرّد عند كامو هي شخصية الطبيب «ريو» في رواية «الطاعون». يرى ريو الأطفال الأبرياء يتعذّبون ويموتون من دون سبب واضح، وهذا ما فجّر في داخله ثورة عارمة ضدّ هذا الوجود الذي لا يمنحنا سوى الموت والعذاب، لذلك نراه يصرخ في وجه القسّ «بانلو» قائلاً: «لا أيها الأب... سأظل حتى الممات أرفض هذا العالم الذي يلقى فيه الأطفال تحت عجلات التعذيب».

ختامًا، ينبغي للوعي بالمصير المأساويّ للحياة ألّا يدفعنا إلى اليأس، فالحياة قد تكون بلا معنى، ومع ذلك يجب أن تُعاش، والعقل لا يروي ظمأنا الجامح للمعرفة، ورغبتنا في امتلاك الحقيقة، لكن علينا ألا نرفضه لأننا لا نمتلك سواه. والحياة صائرة إلى الموت لا محالة، ورغم ذلك علينا ألّا نخاف الموت لأنّه اللحظة التي لن نعيشها أبدًا كما قال أبيقور. وإذا كان جهدنا الإنسانيّ محاصرًا بالفشل، وبإحباط الأماني، فإنّه ينبغي لنا، مع ذلك ينبغي، أن نؤمن بما نفعل، وأن نثق بأنفسنا، وأن نفتّش في داخلنا وفي خارجنا عن شيء، أيّ شيء، يحمل روعة المعنى وبهاء الحقيقة.

شخصيّة العدد

أبو بكر الرازي فيلسوفًا

عمر كوش

لا تعود الشهرة الواسعة التي نالها أبو بكر محمد بن زكريا الرازيّ في الأوساط العربيّة والإسلاميّة والأوروبيّة إلى كونه أحد أهمّ فلاسفة عصره، بل تعود إلى أنّه عُرف بوصفه أحد أهمّ الأطبّاء في التاريخ القديم، حيث جرى إبخاس حقّه كفيلسوف بالنظر إلى اعتبارات كثيرة تخصّ أفكاره وطروحاته الفلسفيّة التي اتّسمت بالجرأة، وبنقد معتقدات معاصريه ومدارسهم ومذاهبهم، ودخوله في مناظرات وسجالات مع المتكلمين والإسماعيليين، واختلافه مع الفلاسفة المشّائين، فضلاً عن أنّه أثار حفيظة علماء الدين، الأمر الذي وسَّع جبهة خصومه ومنتقديه، سواء من طرف أهل الدين أو من طرف أهل الفلسفة، الذين عمدوا إلى الردّ على أطروحاته، والانتقاص منه كفيلسوف، وسار على نهجهم معظم مؤرخي الفلسفة ودارسيها في العالم الإسلاميّ.

في المقابل، يرى بعضُ المؤرّخين والمفكّرين أنّ الرازي واحدٌ من أعظم أعمدة الفلسفة الإسلاميّة الذين أسهموا في تطوّر الفلسفة والفكر، حيث وصفه ابن النديم في الفهرست بأنّه أوحد دهره، وفريد عصره، وتمكن من جمع المعرفة بعلوم القدماء لاسيما الطبّ والكيمياء. وقال عنه «ريتشارد وولزر»، أحد أهم مؤرّخي الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، «نشعر عند قراءة كلّ سطر كتبه الرازي أنّنا أمام فكرٍ عالٍ، ورجل يعرف قدره الخاصّ من دون أن يؤدّي به ذلك إلى الغرور، وهو لا يحسب نفسه أدنى مستوى لا في الفلسفة ولا في الطبّ»، لكن المؤسف أنّه لم يصلنا إلا القليل من مؤلّفاته وكتبه التي بلغ عددها، حسب قوله، قرابة مائتي كتاب ومقال في مواضيع مختلفة في العلوم والفلسفة وعلوم التوحيد والإلهيّات والحكمة، في حين أحصى له البيرونيّ مئة وأربعة وثمانين كتابًا في الفلسفة والمنطق والإلهيّات والطب والكيمياء والرياضيات والفنون وغيرها.

ويُرجَّح أنَّ الرازي ولد في مدينة «الري»، القريبة من طهران، عام ٢٥٠ هجريّ، وتوفي في عام ٣١٣ هجري. درس الرّازي الطبّ في بغداد، وعاش حياته في فترة تقاسم فيها الاشتغال الفلسفي كلّ من فلاسفة المشائيّة والأفلاطونيّة الجديدة والمذهب الذريّ، وبتأثير هذه المدارس الثلاث الكبرى بدأ التصوّف بالجنوح إلى التفلسف. أمّا الرّازي فسعى وسط هذه الفسحات إلى تشييد فلسفته المستقلة، بالاستناد إلى مجمل الموروث الفلسفيّ، لكن من دون التمترس أو التقيد بمدرسة بعينها. وقاده طريق التفلسف إلى مقامات فلسفة مغايرة للاتجاهات والمدارس السائدة، طاولت فلسفة الطبيعة والمعرفة والميتافيزيقا والنبوّة والربوبيّة وسواها.

وبعد، اتّسم العصر الذي عاشه الرازي بالإعلاء من قيمة العلم والعلماء والفلاسفة والمفكّرين، إذ تُرجمت فيه مؤلَّفات فلاسفةِ اليونان القدماء وعلمائهم، ولعب فلاسفة ومترجمون مسلمون كثرٌ دورًا بارزًا في ترجمة وشرح مختلف اتجاهات الفلسفة اليونانية ومدارسها، وحقّقوا إضافات كثيرة في جميع ميادين المعرفة الطبيعيّة والإنسانية المعروفة في عصرهم. وأسهم كلّ ذلك في تشكيل الملامح الرئيسة لشخصيّة أبي بكر الرازي، ونظره العقلاني العميق، وثقافته الموسوعيّة، وتفكيره النقديّ الذي لم يتوانَ عن استخدامه سلاحًا في وجه كافّة أشكال السلطة الدنيويّة والدينيّة.

اختار الرازي طريقه الخاصّ، والمستقلّ في التفكير والعيش، وسمّاه «السيرة الفلسفية»، تيمّنًا بسيرة أستاذه سقراط، التي «سار بها وعليها أفاضل الفلاسفة»، و«هي بالقول المجمل معاملة النّاس بالعدل، والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل، واستشعار العفة والرَّحمة والنُّصح للكلّ، والاجتهاد في نفع الكلّ، إلّا من بدأ منهم بالجور والظُّلم والسّعي في إفساد السياسة». بيد أنّ خصومه أنكروها عليه، واتّهموه بمخالطة العوام، وبالخروج عن الاعتزال والتقشّف، لذلك طالبهم في أكثر من مقام بالإنصاف له، لأنّ سيرته الفلسفيّة لا تنافي نموذج الفيلسوف المثاليّ، لذا دافع عنها بالقول: «لم أدخل أبدًا في خدمة ملك كرجل عسكريّ أو رجل دولة، وفي أيّ محادثة لي مع ملك لم أتجاوز تخصّصي في الطبّ، ودوري في تقديم النُّصح. إنّ من رآني يعرف أنّي أبدًا لم أُكثِر من طعام وشراب، ولم أنحرف عن طريقي. كلّ من يعرفني من الناس يعلمون تمام العلم أنّي كرست حياتي منذ شبابي للعلم فقط. صبري ومثابرتي في السعي وراء العلم جعلتني أصل لدرجة كتبت فيها عن موضوع علميّ واحد فقط ما تجاوز العشرين ألف صفحة من الحجم الصغير، وجعلني أمضي خمسة عشر عامًا من حياتي عاكفًا ليلاً ونهارًا على كتابة موسوعتي الطبيّة (الحاوي) وفي تلك المدّة فقدت نور عينيّ، وعانت يداي من الشلل، وها أنا الآن محروم من القراءة والكتابة، ولكنّي لم أستسلم وأستعين بأصدقاء لي للقيام بذلك.»

ونظر الرازي في معنى السّيرة الفاضلة التي كان يتوخّاها، وهي تحصيل السعادة الأخرويّة التي تتوّج حياة دنيويّة مليئة بالعدل والعلم، بعيدًا من الشهوات الجسمانية. وعليه، وضع الرّازي حدَّ السيرة الفلسفيّة الفاضلة في عدم النزول عن الحدّ الأسفل من نيل الملذات، وفي عدم مجاوزة الحدّ الأعلى منها، وهو معيار يُستنتج بالعقل المحض لديه، ومن ثمّ توجب عليه توجيه الشكر إلى «واهب العقل، وفارج الغم، وكاشف الهم».

ولم يتردّد في الاعتزاز بقيم العقل، الذي يدعو إلى العلم والعدل، بوصفه الطّريق الأمثل لبلوغ السيرة الحسنة والحكمة والفضيلة. الحقّ أنّ الأمر لا يقتصر على شؤون الدنيا التي تنال بالاجتهاد والتفكير الماديّ وحسب، بل يمتدّ كذلك ليطاول قضايا الخلاص الأخرويّ أيضًا، بحيث يكون العقل هاديًا إلى ذلك الخلاص المنشود، بخلاف الطبيعة والهوى المفضيَيْنِ إلى الهلاك. أمّا مردّه في ذلك، فهو اعتقاده أنّ تحكيم العقل له دلالته في مختلف القضايا المتعلّقة بالغيب والبعث والحساب، إذ إنّها تتّصل بالنصّ عن طريق الوحي والنبوّة، في حين أنّ حدود العقل فيها محصورة في المنافع الدنيويّة. لذا أراد الرازي تقنينها استنادًا إلى سلطة العقل، وبخاصّة في ما يتعلّق بالملذات والمباحات التي تخص حياة الناس ومعيشتهم، بحيث «يكون ذلك كلّه على قصد وسنن وطريق ومذهب عقليّ عدليّ لا يتعدّى ولا يجار عنه»، ومن ثمّ، يسلك السّائر في درب النجاة محاكيًا سيرته العليا في أخلاق الرحمة والعدل والعلم، وهو أسمى ما يرمو إليه الفيلسوف المثاليّ، بحسب تصوّر الرازي، إذ كان يحذوه التطلّع إلى مشابهة الواحد وامتثال أخلاقه مباشرة دون واسطة أحد، بحيث تتجسّد الفلسفة، في نظر الفيلسوف، في «التشبه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان، وهذه جملة السيرة الفلسفيّة».

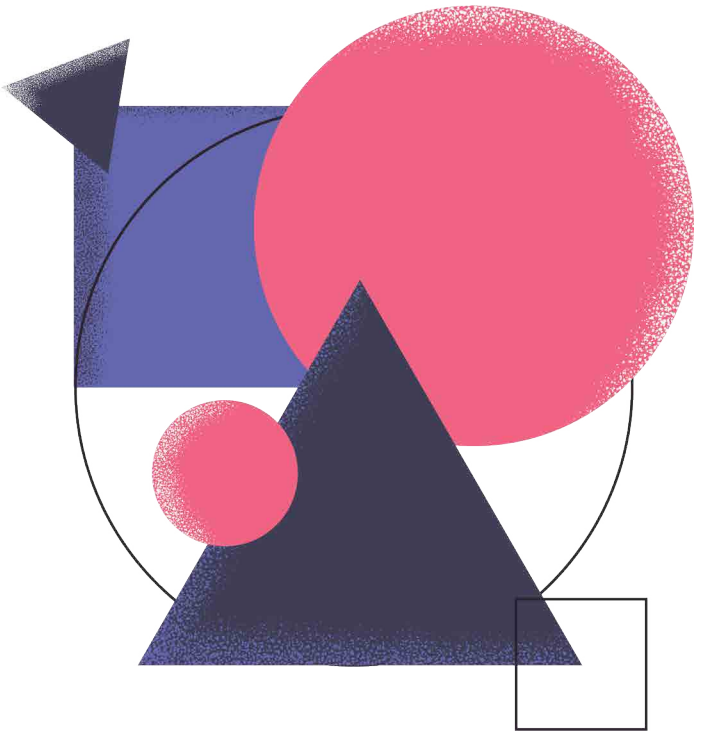
وبعد، اتّبع الرازي نهجًا فلسفيًّا دفعه إلى تقديس العقل، وتحكيمه في مختلف المسائل والقضايا، وبخاصّة تلك المتعلّقة بالغيب والبعث والحساب، وراح يحشد حججه العقليّة التي تُعزّز فرضيّة العدل بين البشر، وتُساوي مكانتهم في نظر خالقهم، لأنّ الله منحهم المقام عينه، دون تمييز قوم على غيره، وقاده ذلك إلى نقد الأديان والنبوّة، عبر إسقاط وساطة الوحي، ودعوة البشر إلى البحث المستقلّ عن الخلاص الشخصيّ، كمقدّمة لديانة الضمير الفرديّ، ودونما حاجة إلى شرائع الأنبياء، وذلك كي يصبح للعقل مذهبٌ وسيرة في التفكير والنّظر، يستقلّ به عن المدركات الأخرى التي يرد فيها الوحي بالدرجة الأولى.

وتطرَّق الرازي في فلسفته إلى موضوع كفاية العقل في معرفة المصالح والمفاسد، دون إرشاد سابق من الوحي، وراح يؤكّد ضرورة ردّ الاعتبار في الأمور إلى دليل العقل وحده، واعتماده في الحكم عليها سلبًا أو إيجابًا، معللاً ذلك بالقول: «إنّ البارئ -عزّ اسمه- إنّما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكومًا عليه، ولا هو المتبوع تابعًا». وبذلك تجاوز الرازي ما عُرف عن المعتزلة في تقديم العقل على النقل عند التعارض، وفي تخصيص العقل بالتقبيح والتحسين في غياب الشّرع، وابتعد كثيرًا عمّا كان يرمي إليه الكلاميّون، بغية وصل المعرفة والحكمة من الإله إلى البشر مباشرة، من دون وسائط نبويّة، كلّ ذلك من أجل بلوغ نظريّته الخاصّة بالربوبيّة.

إلى ذلك، رفض الرازي مبدأ الزّعامة في مسائل المعرفة، وبوصفه فيلسوفًا ربط قضايا المعرفة بموضوع الاجتهاد في الفلسفة، وذلك في إطار سعيه إلى إشادة منظومته الفلسفيّة التي تناولت النّظر في مسائل شتى، وطاولت طبيعة الوجود والعالم الذي يحتويه، حيث أرجعَ العالمَ إلى خمسة مكوّنات أبديّة ألا وهي: الباري (الله)، والنفس الكليّة (الروح)، والهيولى المطلقة (المادّة)، والمكان المطلق (الخلاء أو الفراغ)، والدّهر (الزمان). وهذه المكوّنات الخمسة وجدت متزامنة كونها تشترك جميعها في الأزليّة.

أمّا المطلقات الخمسة التي يتميّز بها الباري فهي أنّه عقل تام، ومحض، تفيض منه الحياة مثلما يفيض النّور من الشمس. وضع الرّازي نظريّته عن الفعل الإلهيّ ودوره في خلق العالم، مُعتبِرًا أنّ الباري كائن قبل ظهور العالم، وذَلِكُم ما يجعل المطلقات الأربعة الأخرى تستمد مطلقيّتها من عدم التركيب، إذ إنّ انتقال الباري من عدم إرادة خلق العالم إلى إرادة خلقه يقتضي باعثًا له، فهذا التغيّر في الإرادة لا يصحُّ أن يكون عبثًا. والحال أنّ هذا الباعث تأتّى من المطلق الثاني الذي يشارك الباري في الفعل والحياة، ونعني النّفس.

بعبارة أوضح، تحضر النّفس بوصفها جوهرًا حيًّا، لكنّها تتّصف أيضًا، خلافًا للباري، بأنّها جاهلة. وبسبب جهلها تعلّقت بالهيولى. في سياقٍ موازٍ، خلق الباري العالم من أجل أن تتمتّع النفس بالشهوات التي طمحت إليها. أمّا الهيولى فتتقوّم بالباري وبالنفس معًا، ولا بدّ أن تكون مساوقة الوجود لهما.



أمّا الهيولى فتتقوّم بالباري وبالنفس معًا، ولا بدّ أن تكون مساوقة الوجود لهما. وبما أنّ العالم، كما هو مشاهد، مصنوعٌ من الهيولى، بالتركيب لا بالإبداع، فإنّ الهيولى سابقة عليه، أي إنّها أزلية.

وبما أنّ العالم، كما هو مشاهد، مصنوعٌ من الهيولى، بالتركيب لا بالإبداع، فإنّ الهيولى سابقة عليه، أي إنّها أزلية. ويحضر الخلاء كضرورة يقتضيها تركب الهيولى، بمعنى أنّ وجود الخلاء لازم لوجود الهيولى المطلقة، أي المادة، وهو قديم أيضًا.في هذا السّياق، فرّق الرازي بين الزّمان المطلق والزّمان الجزئيّ، وآثر استخدام مفهوم «الدهر»، بوصفه الزمان المتطاول. يرى هادي العلوي أنّ مطلقات الرازي الخمسة تشترك في الأزليّة واللاتناهي، وفي كونها غير متحرِّكة في البدء. وينفرد الباري بالعقل، ويشترك مع النفس في كونهما حييّن فاعلين، في حين تختصّ الهيولى بكونها منفعلة. أمّا الزمان والمكان فيشتركان في عدم الحياة والعقل، وعدم الفعل والانفعال.

ويعتقد الرازي أنّ الله لم يخلق العالم من عدم، بل قام بإعادة ترتيب العالم من المكوّنات الأربعة الأخرى التي وجدت بصورة مسبقة، وعمد إلى إعادة تشكيل الروح، ومنحها خصائص فيزيائيّة تتناسب مع رغبته، ومن ثمّ منحها القدرة على التفكير كيما تجد طريقها نحو العبودية والحريّة، وتكون قادرة على إدراك المبادئ الأربعة الأخرى، أي الإله والفضاء والمادّة والزّمن. علاوة على ذلك، بنى تصوره لخلق العالم استنادًا إلى مفهوم الخلق بوصفه تصويرًا للمادّة العديمة الصورة، بحسب اعتقاد أفلاطون، فضلاً عن أنّ فكرة الفيض اجترحتها الأفلاطونيّة المحدثة، وقل كذلك عن تغلغل العناصر العرفانيّة في فلسفة الرازي الميتافيزيقيّة، بغية تفسير تكوّن العالم عبر اتّحاد النّفس بالهيولى، وبفعل الخلق، حيث يتجلّى مغزى الخلق عنده في إعطاء الحركة طابعًا منتظمًا لتكوين العالم.

واعتقد الرازي أنّ الله ساعد النّفس عندما خلق العالم، وأحدث فيه صورًا قويّة مديدة العمر، أي مَكّنها من الحصول في تلك الصّور على اللذات الجسمانيّة. وعليه، خلق الله الإنسان أو أحدثه، وأرسل إليه العقل في العالم من جوهر ألوهيّته، بغية إيقاظ النفس من سباتها في هيكل الإنسان، وباتت النفس تتذكّر عالمها الحقيقيّ بفضل العقل، كما باتت تدرك أيضًا أنّ العالم الماديّ هذا عالم الآلام. والحال أنّ الرّازي جعل نهاية العالم تحدث نتيجة لانفصال النّفس الكليّة عن الهيولى، في حين يتبدّى الانفصال كثمرةِ إدراك النّفس آلامَ العالم الماديّ، وتطهّرها التدريجي في جميع رحلاتها الدنيويّة.

ويحضر أبو بكر الرازي بوصفه فيلسوفًا أشاد منظومة فلسفيّة وعلميّة، وتميّزت فلسفته بجرأة وروح نقديّة، وطاول نهجُه النقديُّ فلاسفةً كثرًا من سابقيه، وبخاصة أرسطو، الذي خرج على كثير من افتراضاته الطبيعيّة والميتافيزيقية، وطاول كذلك الأديان ومحاولات التوفيق بين الفلسفة والدين. كما تميّزت فلسفته بنزعة إنسانيّة واضحة، شكّلت ميراث منهجه الفلسفيّ، لكنّ سيرته الفلسفيّة والعلميّة كانت مثار نقاش فلسفيّ ولاهوتيّ، إذ ظهر الرازي فيها قامة فلسفيّة قلقة، نتيجة أسئلتها الجريئة، والقوية في حدّتها وجدّتها، لا سيّما أنّه خالف بها سابقين عليه، ومعاصرين له، في نِدِّيَّةٍ واضحة، ذلك بأنّ الرّازي «وضع نفسه في مقابل أسلافه، فلم يتصرف معهم كشارح أو مدرِّس فلسفة»، بل كناقد جريء ومستدرك ومجتهد، وظلّ يعتقد طوال حياته أنّ الفلسفة، فضلاً عن أنّها طريقٌ للتشبّه بالإله في مرحلتها العليا يسعى الفيلسوف إلى بلوغها، هي أيضًا طريقُ خلاصٍ إنسانيّ من شرور العالَم، وربّما طريق خلاص من العالم نفسه.

محور العدد:

أثر الفلسفة العربيّة في الفكر الغربيّ

الفارابي جسرًا بين حضارتين
من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة العربيّة الوسيطة

سليمان الضّاهر

تمهيد :

حظيت فلسفة الفارابيّ، على امتداد مئات السنين، بالدراسة والاهتمام عربيًّا وعالميًّا، ولكنْ لا يزال في الجعبة كثير مما يصلح أن يقال عن دور هذا الفيلسوف العالميّ وتأثيره في المستويين الزمانيّ القائم منذ عصره حتى الآن، والمكانيّ الذي تجاوز ثقافته المحلّيّة، في بعديها العربيّ والإسلاميّ، لينطلق في التأثير غربًا وشرقًا حتى استحقّ بجدارة سمة المفكّر العالميّ، من ناحية هذا التأثير، ومن ناحية الاشتغال بالموضوعات الفلسفيّة العالميّة، وبناء تصوّر شموليّ غير تمييزيّ للفكر الإنسانيّ بوصفه ذا طبيعة واحدة أصيلة.

وقد برهن على ذلك، في رأينا، ما مثّله فكر الفارابيّ من جسر بين الحضارات والقارّات، قديمها وحديثها، شرقيّها وغربيّها، ولذلك سَنَتَتَبَّعُ في هذا البحث أهمّ النقاط والموضوعات التي تؤكّد الدور الحضاريّ التفاعليّ الذي أدّته الفلسفة الفارابيّة في الاتصال بين الشرق والغرب، ورصد التأثير المتبادل بينهما.

اولاً: مشكلة الموت، الهروب من مواجهة المصير:

اطّلع العرب على الفلسفة اليونانيّة، واشتغلوا بها نقدًا وترجمة ومقاربة قبلَ الفارابيّ، غير أنّ التغيّر الذي أحدثه المعلّم الثاني في هذا الموضوع كان نوعيًا حتّى يمكننا القول إنّ الفلسفة العربيّة قبله ليست كما بعده.

يقدّم الفارابيّ في الباب الثاني من كتاب الحروف الموسوم بـ حدوث الألفاظ والفلسفة والمِلّة نوعًا من فلسفة التاريخ، محاولًا أن يشرح فيها تطوّر الثقافة في المجتمعات الإنسانيّة من مرحلة التعبير المشخَّص بالإشارة والتصويت، إلى أعلى مراحل التعبير المجرد، ويعني الفلسفة، محاولًا تأكيد وجودها منذ المراحل الأولى للوعي الإنسانيّ[1]

1- انظر: الفارابيّ، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1990، الطبعة الثانية، ص 131 وما بعدها. وقد شرح هذه الفكرة في كتبه الأخرى ولا سيّما في (كتاب المِلّة).

ويتتبّع الفارابيّ، في حديثه عن صيرورة الفكر الفلسفيّ، انتقال الفلسفة من أمّة إلى أُخرى منذ المراحل الأولى للوعي الإنسانيّ حتى تأسيس الفلسفة العربيّة في العصور الوسطى قائلًا: «أوّل ما ظهرت الفلسفة عند الكلدانيّين -وهم من أهل العراق- ثمّ صارت إلى أهل مصر، ثمّ انتقلت إلى اليونانيّين ثمّ إلى السريان ثمّ إلى العرب[2]»؛ وهكذا لم تكن الفلسفة في نظر المعلّم الثاني تراثًا يونانيًا فقط، بل هي تراث إنسانيّ لم تختصّ به أمّة دون أُخرى أو شعب دون آخر، بل أسهم الجميع في تطوّرها، فكلّ شعب يضع بصمته وطابعه الخاصّ عليها، وهو الأمر الذي زاد ثراءها وتنوّعها. أي إنّ الفلسفة لم تكن قُطريّة أو قوميّة أو محصورة بأمّة من الأمم، بل تمثّل حوارًا بين الأمم والشعوب.

وعندما وصلت الفلسفة إلى العرب، ودخل الفارابي بغداد في القرن العاشر الميلاديّ كان المجتمع العربيّ يخوض منازعات كلاميّة شديدة، ووُسِمت الفلسفة بالعلوم الدخيلة، ولقيت كثيرًا من الرفض والمعارضة، وصدرت الفتاوى بتحريم الفلسفة والمنطق، فكانت الآراء في الفلسفة مختلفة ومتباينة كما يقول الفارابيّ: فقومٌ «حَنَوْا عليها، وقوم أطلقوا فيها، وقوم منهم سكتوا عنها، وقوم منهم نَهَوْا عنها[3]»؛ وأمام هذه المواقف المتعارضة منها -وقد كان التعصّب العقائديّ بسط نفوذه وترسّخ في عقول الناس وصار حافزًا للنزاع والصراع- انبرى الفارابيّ للدفاع عنها، وكان له الفضل الأكبر في نشر الفلسفة اليونانيّة بين العرب.

دافع الفارابيّ عن الفلسفة والاشتغال بها منطلقًا من حاجتنا إلى التعقّل والتأمّل، ولمّا كان فيلسوفًا ملتزمًا حمل على عاتقه مسؤوليّة إفهام الفلسفة وتبيان الحقّ لإصلاح الأوضاع التي عايَشَها آنذاك، ولإرشاد الناس إلى ما هو أنفع وأجمل للجميع، بمؤلّفاته وآرائه، وبذل قصارى جهده لإدخالها إلى الفكر العربيّ لتكون من العناصر الفكريّة المؤلِّفة للثقافة العربيّة الوسيطة؛ فقد نبّه إلى الحاجة إلى الفلسفة، وبيّن ضرورتها، وعدّها المعرفة العقليّة الضروريّة لكلّ علم، فلا علم أو معرفة إلّا بالفلسفة، لأنّها محاكمة عقليّة منطقيّة، ورؤية منهجيّة لا تستقيم العلوم من دونها، ولأنّها معرفة كلّيّة داخلة في كلّ العلوم، ولذلك تنبع الحاجة إليها من مدى اهتمامنا بالعلم، ولهذا لا تُعَدّ الفلسفة دخيلة على الفكر العربيّ، بل هي كامنة في معارفنا، وهي أُسّ كلّ معرفة؛ ويؤكّد المعلّم الثاني في كتابه تحصيل السعادة دورَ الفلسفة وضرورتَها، وأنّها أقدم العلوم، والرئيسة عليها قائلًا: «وهذا العلم هو من أقدم العلوم، وأكملها رئاسةً، وسائر العلوم الأخرى الرئيسيّة هي تحت رئاسة هذا العلم[4]».

ويمكننا أن نحدّد موجبات الاشتغال بالفلسفة عند الفارابيّ على الصعيدين النظريّ والعمليّ على النحو الآتي:

- تنبع مُوجِبات الاشتغال بالفلسفة على الصعيد النظريّ عند الفارابيّ من أنّها كامنة في كلّ العلوم، وتُعدّ أسًّا لكلّ معرفة وعلم، وتلبي حاجتنا إلى التفكير العقليّ وتأمّل الوجود وإدراك المبدأ الأوّل أو واجبِ الوجودَ.
- تكمُنُ مُوجِبات الاشتغال بالفلسفة على الصعيد العمليّ في تدبير شؤون الاجتماع المدنيّ وسياسة الدولة؛ كما تنبع حاجة المِلّة أو الأمّة إلى الفلسفة -بحسب مقتضيات العمران البشريّ- مِن أنّ المِلّة لا تصير فاضلة ولا تتحقّق فيها السعادة إلّا بالفلسفة، كما أنّ السعادة تحصل للمرء إذا حصّل العلوم.

2 - الفارابيّ، تحصيل السعادة، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1995، ص86.
3 - الفارابيّ، كتاب الحروف، ص156.
4 - الفارابيّ، تحصيل السعادة، ص86.

إلى ذلك، قرن الفارابيّ سعادة المدينة بمدى امتلاك الفلسفة، وبلغة معاصرة: يُقاس مستوى تقدّم الأمّة ورقيّها بمدى امتلاكها للفلسفة. «ولـمّا كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قُنْيَةً، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قُنْيَةً بصناعة الفلسفة فلازمٌ ضرورةً أن تكون الفلسفة هي التي تُنال بها السعادة[5]» ؛ ولذلك تبع ضرورة الفلسفة عمليًّا من حاجتنا إلى إقامة الحكم السياسيّ الفاضل وتأسيسه، وهكذا تُحدَّد قيمة الفلسفة وفاعليّتها في وظيفتها المدنيّة ودورها الاجتماعيّ.

وكان الفارابيّ يتطلّع أيضًا إلى إصلاح وضع الأمّة الإسلاميّة، وما آلت اليه من انقسامات؛ فقد نظّر لإخراجها من الحال التي هي فيه، لأنّه فيلسوفٌ يلتزم قضايا مجتمعه. وقد ارتأى أنّ المجادلات الكلاميّة العقيمة التي كانت تتميّز بها مجالس بغداد تزيد التفرقةَ والصراع بين الفئات الاجتماعيّة والفكريّة، وتهدّد وحدة الدولة العربيّة، فشرع ينظّر للحدّ من الانقسام - بشتّى أنواعه - على كلّ المستويات، ولتصحيح الآراء الفاسدة الشائعة بين الناس، لأنّ «المدن الجاهلة والضّالّة إنما تحدث متى كانت المِلّة مبنيّة على بعض الآراء الفاسدة[6]» ، والفلسفة هي وحدها الكفيلة بالقضاء على هذه الاختلافات الفكريّة.

الفيلسوف إذًا -عند الفارابيّ- لا يعيش في برج عاجيّ متعاليًا أو منطويًا على نفسه، بل عليه أن ينقل المعارف النظريّة والعمليّة إلى مجتمعه ساعيًا وراء تحقيق سعادته ليصير دولة فاضلة؛ لأنّ الفلسفة أساس الملك وسياسة والدولة، وهي لذلك ليست موضوعًا فرديًّا عنده، بل مسألة سياسيّة، لارتباطها بتحقيق السعادة التي هي محورٌ لنشاط المجتمع، وغاية للإنسان والدولة الفاضلة. والحال أنّ الفلسفة تُعَدُّ مطلبًا نحتاج إليه من أجل السعادة وبناء الدولة. ويؤكد الفارابيّ فوق ذلك -بعد أن وضّح موجبات قبول الفلسفة- وحدةَ الحقيقة الفلسفيّة، ليبيّن أنها الأساس الذي به تسمو المِلّة وتصير المدينة فاضلة تتحقّق فيها سعادة الجميع؛ وبذلك تكون الفلسفة في نهاية المطاف أساس الحكم الصالح الذي يؤدّي إلى الصواب ويحمي الأمّة من سُمّ الجدل والاختلاف الذي فرّقها.

ثانيًا ـ من الغرب إلى الشرق (الفارابيّ وانتقال الفلسفة اليونانيّة إلى العرب):

أثّر الفارابيّ في التفاعل الحضاريّ بين الفكر العربيّ والفكر الأوربيّ في العصر الوسيط تأثيرًا كبيرًا، فكان جسرًا فكريًا حقّق التواصل الحضاريّ في اتجاهين، من الغرب إلى الشرق أوّلًا، ثمّ من الثاني إلى الأوّل مرّة أُخرى.

ففي الاتّجاه الأوّل عمل الفارابيّ على إعادة النظر في الترجمات والأعمال الفلسفيّة التي سبقته، فصنّف موضوعاتها وبوّبها، وأصلح ما أصابها من سوء الألفاظ المستعملة في الترجمة، أو صحّح الشروح غير الصحيحة التي فصلت تلك الفلسفة عن بعض أهمّ مضامينها؛ وقد مكّنه ذلك كلُّه من معرفة الفلسفة اليونانيّة معرفة دقيقة.

5 - الفارابيّ، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987، ص226-225.
6 - الفارابيّ، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية،1968، ص151.

وللفارابيّ الفضل الكبير في نشر الفلسفة عند العرب والانفتاح على الحضارات الأُخرى بما يعزّز الدور الفكريّ للحضارة العربيّة، فقد عمل على إدخال الفكر الفلسفيّ اليونانيّ ممثَّلًا بالحكيمين أفلاطون وأرسطو إلى الفكر الفلسفيّ العربيّ الناشئ، على الرّغم من المعارضة الشديدة التي أبداها علماء الكلام لمنع تعلّم الفلسفة والاشتغال بها. الحقّ أنّ حياة الفارابيّ تمخّضت في عاصمة الخلافة عن نشاط فكريّ لامع في حقول التأليف والشرح والتفسير، فظهر ناقلًا وناشرًا ومُسهمًا في التفاعل الحضاريّ بين التراث اليونانيّ والفكر الفلسفيّ العربيّ.

وجاء أغلب مؤلّفاته على شكل شروح، وتعليقات، وتلخيصات لفلسفة أرسطو وأفلاطون وجالينوس، تناول فيها كُتب المنطق والطبيعيات والنواميس والأخلاق وما بعد الطبيعة، فنشر الفلسفة اليونانيّة في الحضارة العربيّة، وقدّ المصطلحات الفلسفيّة في مؤلّفاته الخاصّة. ويمكننا عرض الشروح والتلخيصات التي أنجزها في الفلسفة اليونانيّة على النحو الآتي.

شروح وتعليقات على مؤلّفات أرسطو، وأهمُّها:

شرَحَ مؤلَّفات أرسطو المنطقيّة الثمانية وصنَّفها، ولا تزال معتمدة بتصنيفه وترتيبه حتى الآن، وهي: المقولات (قاطيغورياس)، والعبارة (باري أرمنياس)، والقياس (أنولوطيقا)، والبرهان (أنولوطيقا الثانية)، والجدل (ديالقطيقا)، والسفسطة (السوفسطيقا)، والخطابة (ريطوريقا)، والشِّعر (بوطيقا)؛ كما شرح مؤلّفاتٍ أُخرى هي: السماء والعالم، والآثار العُلويّة، والسماع الطبيعي، والأخلاق النيقوماخيّة[7].

7 - كتاب مفقود قدَّم ماجد فخري دراسة تحليلية مستفيضة عنه. انظر: ماجد فخري، فلسفة الفارابيّ الخلقية وصلتها "بالأخلاق النيقوماخية"، أبو نصر الفارابيّ، الذكرى الألفية لوفاته 950م، الكتاب التذكاري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983، ص224-192.

وثمّة شروح أخرى متفرّقة في الفلسفة اليونانيّة، منها:

مقال في العقل للإسكندر الأفروديسيّ، وشرح كتاب المِجسطي[8] لبطليموس، وشرح رسالة زينون الكبير اليونانيّ، وملخَّص النواميس لأفلاطون، وله شروح وتعليقات على مؤلَّفات جالينوس[9].

وقد صنف الفارابيّ المؤلفات الأرسطيّة تصنيفًا معرفيًا لا يزال معتمَدًا حتى الآن: بدءًا بكتب المنطق، وتأتي بعدها كتب الطبيعيات، ويتلوها كتاب الميتافيزيقا (أو الفلسفة الأولى)، وبعدها العلوم العمليّة: الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسة.

واعتنى كثيرًا بتصنيف العلوم وإحصائها، حتى إنّه صنّف بها كتبًا كاملة مثل: إحصاء العلوم، وتحصيل السعادة؛ ولم يكن هنا شارحًا فقط كما هي الحال في كتابَي المقولات والعبارة، بل كان أحيانًا مبيِّنًا قصْدَ الكتاب كما في كتابه الإبانة من غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، أو موضّحًا لِعلم معيّن أو فرع من علم مثل كتابَي القياس والجدل، أو عارضًا مذهب أرسطو كلّه، وكان أحيانًا يجري مقارنات بينه وبين غيره من فلاسفة اليونان، وأحيانًا أخرى يقف على النصوص الفلسفيّة الأرسطيّة لمعرفة تأويلاتها لدى الشرّاح القدامى.

وخلاصة القول أنّ الفارابيّ شرح الكتب المنطقيّة والفلسفيّة اليونانيّة وفسّرها ولخّصها، وأظهر الغامض فيها، وكشف عن أسرارها، وقرَّب تناولَها. وقد امتدّ تأثير المعلّم الثاني ليظهر جليًّا في مؤلَّفات أشهر مفكّري القرن العاشر الميلاديّ (كإخوان الصفا والمسعوديّ ومسكويه وأبي الحسن العامريّ)، وامتدّ تأثيره في ما بعد إلى ابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طُفيل، حتّى ابن رشد الذي انتقده لم يسلم من التأثُّر به؛ هذا إلى جانب مؤلَّفاته الخاصّة الكثيرة جدًّا التي فُقِد أكثرها للأسف، ولم يبق منها سوى ثلاثين رسالة تقريبًا باللّغة العربيّة.

تختزل الشواهدُ والأمثلة السّابقة قيمةَ الدور الذي أدّاه الفارابي ومحوريّته في توطيد أسس التفكير الفلسفيّ في الثقافة العربيّة، وذلك بالدّفاع عن العقل وضرورته في حضارة الأمّة وحفظ المِلّة. ولذلك اعتمد المعلّم الثاني التأصيلَ الشرعيّ للاشتغال بالفلسفة بأنّها ضرورةٌ لسلامة العقيدة وحفظ المجتمع، وتلا ذلك قيامه باستقدام الفكر اليونانيّ، وتوطينه في الثقافة العربيّة في خطوة ضروريّة نحو تأصيل الفلسفة العربيّة آنذاك.

(يتبع القسم الثاني في العدد القادم)

8- المِجسطي هو النسخة العربية من كتاب (المجموع الرياضي) (Syntaxis Mathematica) لمؤلّفه بطليموس كلاوديوس الملقب عند العرب ببطليموس القلوذيّ (نحو 90-168 م)، وهو عالم فلك ورياضيات، أشهر العلماء في هذه الحقبة، ومن أشدّهم تأثيرًا في الشرق والغرب بعد أرسطو؛ يُعتقد أن الحجاج بن يوسف بن مطر (830-786 م) هو الذي ترجمه، ويُعَدّ هذا النص أكثر نصوص العصر القديم تأثيرًا واستمرارًا، وكان لترجمته إلى العربية تأثيرٌ واسعٌ في الرؤية الكونية في العالم القديم والعصور الوسطى في البلاد الإسلامية والمسيحية.؛ وبطليموس هذا هو صاحب أول نظام فلكيّ عُرف باسم (النظام الفلكي البطلميّ) الذي قرّر مركزية الأرض والشمس تدور حولها، وظلّ هذا النظام الكونيّ سائدًا حتى اكتشاف نيكولاس كوبرنيكوس النظام الفلكيّ الحديث في القرن السادس عشر، وهو أوّل من صاغ نظرية مركزية الشمس وأنّ الأرض جرمٌ يدور في فلكها.

9 - انظر: غسان فنيانس، تاريخ الفلسفة العربية، المطبعة الجديدة، دمشق، 1982، ص155.

10 - انظر: حسن حنفي، "الفارابيّ شارحًا أرسطو"، أبو نصر الفارابيّ، الذكرى الألفية لوفاته 950م، الكتاب التذكاري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983، ص73.

قراءة رينان لابن رشد

عدنان الأحمد

يُسيطر همُّ نزعِ الطّابع الإبداعيّ عن الفلسفة العربيّة الإسلاميّة على معظم كتابات المستشرق الفرنسيّ إرنست رينان، وذلك منذ كتابه المؤسِّس (أطروحته للدكتوراه) ابن رشد والرّشديّة الصادر في العام 1852، والذي تناول فيه فلسفة ابن رشد وتأثيرها في الغرب. تنتمي هذه الأطروحة إلى حقل المعرفة الاستشراقيّة، وهو حقل يمكن تسميته بوعي الوعي، وعي الآخر المختلف، وعي ينفرد به الغربيّ بدراسة أحوال الشرقيّ في حقول معرفيّة مختلفة، وذَلِكُم ما يُطلَق عليه التناول النقديّ للأفكار.

يمثّل إرنست رينان تجربة فلسفيّة غنيّة، نشأت وتطوّرت في علاقة متينة مع الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بشكل عام، وفلسفة ابن رشد بشكل خاصّ.

لقد أقام المؤلِّف حوارًا نقديًا مع فلسفة ابن رشد، متوسّلًا في ذلك المنهج الفيلولوجي[1]، كاشفًا طريقةَ امتلاكه فلسفة أرسطو العقلانيّة المنطقيّة، وهي طريقة لا تعني- حسب رينان- شيئًا أكثر من الشّرح، والتلخيص، والجمع، ومن نِسَخٍ منقولة عن الفلسفة اليونانيّة، وأحيانًا معدَّلة بشكل سلبيّ.

إنّ التحرّي الفيلولوجيّ، الذي أنجزه رينان في حقل فلسفة ابن رشد، قاده إلى استبعاد خصوصيّة الفيلسوف العربيّ الإسلاميّ، بما هو فيلسوف منشغل بمشكلات أمّته العربيّة الإسلاميّة.

الواقع أنّ إهدار أصالة فلسفة ما، بالمنهج الفيلولوجيّ، أي من خلال إحالتها إلى عناصر غريبة عنها، وإرجاع كلّ شيء فيها إلى غيرها، عملٌ غير علميّ. فعلى الرّغم من أهميّة المنهج المذكور في الخدمات البحثيّة والعلميّة والموضوعيّة التي قدّمها في مجمل الحقول المعرفيّة التي عمل عليها، إلا أنّ استخدامه لأغراض عنصريّة، أي من أجل نسف إرثنا الحضاريّ، وارجاع كلّ فلسفتنا إلى الفلسفة اليونانيّة، عملٌ فيه الكثير من التجنّي. حتى أنّ الفلسفة اليونانيّة ذاتها، لو طُبّق عليها المنهج الفيلولوجي، لوُجِدت فيها عناصر شرقيّة قديمة غير يونانيّة!

وبعد، جهد رينان في إرجاع فلسفة ابن رشد إلى فلسفة أرسطو، من أجل إظهار اتّباعها وتهافتها، وهو يُحاول في ذلك كلّه نزع أصالتها وخصوصيّتها. أنتج هذا الدّرس الاستشراقيّ الرينانيّ للنصّ الرّشديّ - بمساعدة المنهج الفيلولوجيّ - ظاهرة غريبة وغير طبيعيّة مفادها أنّ الفلسفة الرّشديّة فلسفة تلفيقيّة، أي فلسفة يونانيّة بأحرفٍ عربيّة. ذلك بأنّ الفلسفة الرّشديّة تحوّلت إلى تبنٍّ لآراء أرسطيّة جاهزة.

1- الفيلولوجيا: مصطلح إغريقيّ يهدف إلى دراسة الحضارات الغابرة من خلال الوثائق المكتوبة التي تركها السّلف للخلف. وهو يُتيح لنا فهم المصطلحات القديمة، ودراسة النصوص المكتوبة. فهو علم مساعد للتاريخ، كما يعمد إلى نقد النّصوص ودراسة روايتها.

وعندي أنّ رينان ينطلق من نظرة مسبقة للفلسفة، إذ يرى أنّها يونانيّة محضة. بعبارة أخرى، يرى رينان أنّ الفلسفة اليونانيّة صارت أنموذجًا، فلا يُمكن أيُّ فلسفة أن تكون أصيلة إلا إذا تشكّلت على غرارها. تنطوي الرّؤية الرينانيّة هذه، في قصور العقليّة السامية، على الكثير من العنصريّة والنزعة الاستعلائيّة الفوقيّة، والتي لا تخلو من تحيّز أيديولوجيّ، وغياب للموضوعيَّة، ومقياس يجرّد الفلسفة من أصالتها في الإبداع والتّجديد. يقول أحمد برقاوي: «فاكتشاف الشّرق أوروبيًّا محكوم إذًا بطابع أيديولوجيّ، أنكر المستشرق هذا أم لم ينكره، تبرأ من ذلك مباشرة أو لم يتبرأ[2]».

لقد طبّق رينان منهجه على فلسفة ابن رشد بشكل انتقائيّ، وهذا ما أدّى إلى تبنّي حكم مسبق مفاده طعن كلّ فلسفة يستهدفها وتبديدها. وهو بهذا إنما يستبعد حقيقة أنّ كل حضارة تأثّرت بالحضارات السابقة عليها، وأضافت شيئًا جديدًا إلى الحضارة اللاحقة.

تتألف أطروحته من مقدّمة وجزأين، وذُيّلت بقطع هي عبارة عن سِيَر مختلفة تناولت حياة ابن رشد. يتألّف الجزء الأول، الذي يحمل عنوان ابن رشد، في فصلين، وكلّ فصل مقسّم إلى عناوين فرعيّة. تضمّن الفصل الأول، عرضًا لحياة ابن رشد ومؤلّفاته، أمّا الفصل الثاني، فعرض فيه مذهب ابن رشد، وهو محور حديثنا في هذه المقالة. أمّا الجزء الثاني المعنوَن بالرّشديّة، فقد قسّمه إلى ثلاثة فصول، عالج في الفصل الأول الرّشديّة عند اليهود، وفي الفصل الثاني الرّشديّة في الفلسفة السّكلاسيّة، أمّا الفصل الثالث فضمّنه الرّشديّة في مدرسة بادو. ولن نتوقّف في الحديث عند الجزء الثاني من هذه الأطروحة، فهو في مجمله، عرض لأثر شروحات ابن رشد في المدارس الغربيّة.

في الفصل الثاني من الجزء الأول، يعرض رينان كامل مذهب ابن رشد. الواقع أنّه يروم من كلّ هذا ربط فلسفة ابن رشد بفلسفة أرسطو في أصل الموجودات، والهيولى، والعلّة الأولى، والعناية الإلهيّة، ونظريّة السماء والعقول، والخلود الجماعيّ، والبعث، والأخلاق، والسياسة. وخلاصة كلّ ذلك أن ابن رشد ظلّ في رأيه شارحًا لا مبدعًا، أي إنّه مجرّد ناقل للفكر والفلسفة. وهذا النّفي لصفة الإبداع والتجديد، بخطاب انتقاصيّ استئصاليّ، أبعد ما يكون عن الموضوعيّة بحجّة أنّنا شعوب سامية. إن هذا التقليل من شأن فلسفة ابن رشد في أطروحة رينان، وجعلها فلسفة يونانيّة بحتة بلباس إسلاميّ، والجزم بأنّها فلسفة توفيقيّة غايتها التوفيق بيت العقل والنقل، ينمّ عن نظرة عدائيّة تعصبيّة فيها الكثير من التجنّي على الفلسفة العربيّة.

وهنا أسأل، هل كان رينان منصفًا في حكمه؟ هل حقًا فلسفة ابن رشد اتّباعيّة أم إبداعيّة؟

أرجع رينان بُعد العرب عن التفكير الفلسفيّ إلى العرق الساميّ. يقول: «لم تكن الفلسفة لدى الساميّين غير استعارة خارجيّة صِرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانيّة، ومثل هذا يقال عن فلسفة القرون الوسطى[3]». ويتابع قوله: «إن الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان لليونان بكلّ ما عندهما من الفلسفة ضبطًا، ولذا فإذا ما دار الأمر حول اختيار حجّة فلسفيّة لنا في الماضي كان لليونانيّة وحدها حقّ إلقاء دروسٍ علينا»[4].

2- أسرى الوهم، حوار نقديّ مع مفكرين عرب، أحمد برقاوي، ط1، دار الأهالي، دمشق، 1996، ص71.

3- إرنست رينان: ابن رشد والرّشديّة، ترجمة. عادل زعيتر، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى لباني الحلبي وشركاه، القاهرة، 1957، ص15.-

4 - م.ن. ص15.

يمثّل إرنست رينان تجربة فلسفيّة غنيّة، نشأت وتطوّرت في علاقة متينة مع الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بشكل عام، وفلسفة ابن رشد بشكل خاصّ.

وعلى الرّغم من أنّ بعض الدارسين نصّبوه رسولًا للعقلانيّة والفكر الحّر، وعَدّوه صانعَ نهضة أوروبا الحديثة، إذ تأسّست فلسفة توما الأكوينيّ على آرائه، ومنه استمدّ موسى بن ميمون ثورته على جمود تعاليم اليهود، ناهيك بكون فلسفته هيمنت قرونًا عدّة على أوروبا، كما أوضح رينان في الجزء الثاني من هذا الكتاب، على الرّغم من كلّ ذلك، جهل العرب أهميّة ابن رشد. يقول: «رغم أن ابن رشد، الذي كان له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون، والذي برز اسمه عدّة مرات في معركة الذهن الإنسانيّ، لم يؤسّس له مدرسة عند مواطنيه، وأنّه، وهو أشهر العرب في نظر اللاتين قد جُهِل من قِبَل أبناء دينه تمامًا»[5].

ويرى رينان أنّ ابن رشد لا يعرف أكثر مما يعرفه الآخرون، «يعرف الطب، أي جالينوس، والفلسفة، أي أرسطو، وعلم الفلك، أي المجسطيّ، وإنما يضيف إلى ذلك درجة من النقد النادر في الإسلام»[6].

وفي رده على من يرى أنّ ابن رشد أوّل من ترجم أرسطو وقدم شروحًا مطوّلة من اليونانيّة إلى العربيّة، انتفع بها القدّيس توما والسّكُلاسيّون، يقول رينان: «أرسطو ترجم إلى العربيّة قبل ابن رشد بثلاثة قرون، والسّريان هم الذين قاموا بجميع ترجمات مؤلّفي اليونان تقريبًا ... لا تجد عالمًا مسلمًا على ما يحتمل، ولا عربيًّا أندلسيًّا لا ريب كان يعرف اليونانيّة[7]».

وينتقد رينان كلّ من عدّ ابن رشد، «مبدعًا لمذاهب لم يصنع غير عرضها عرضًا أكمل مما صنع أسلافه[8]». بل ويجرد رينان جميع فلاسفة العرب من لقب فيلسوف، «ولا يطرّق الوهم إلينا حول أهميّة من يُسَمّون فلاسفة لدى العرب تسميةً خاصة، وذلك أنّ الفلسفة في تاريخ نفس العرب لم تكن غير عارض استطراديّ[9]».

بالإضافة إلى ذلك يقترح رينان قائلًا إنّ علم الكلام، لا الفلسفة، هو الذي يجب أن يبحث عند العرب: «والفِرَق الكلاميّة هي التي يجب أن يُبحث فيها عن الحركة الفلسفيّة في الإسلام، كالقَدَريّة والجبريّة والصّفاتيّة والمعتزلة والباطنيّة والتعليميّة والأشعريّة[10]».

5- م.ن.ص53.
6- م.ن. ص62.
7- م.ن.ص65.
8- إرنست رينان: ابن رشد والرّشديّة، ترجمة. عادل زعيتر، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى لباني الحلبي وشركاه، القاهرة، 1957، ص105.
9- م.ن.ص106.
10- م.ن. ص106.

وهنا يصل رينان إلى على قَدر أنّه من غير المقبول أن نطلق اسم فلسفة عربيّة على بعض التّصانيف: «وعلى قدر ما طَبَع العرب بطابعهم القوميّ إبداعهم الدينيّ وشعرَهم وفنّ بنائهم وفِرَقَهم الكلاميّة أبدوا قليل ابتكار فيما سَعَوا إليه من مواصلة الفلسفة اليونانيّة، ومن الحريّ أن نقول إنّ من الالتباس الخلّاب أن يُطلق اسم «الفلسفة العربيّة» على مجموع من التصانيف[11]».

ويرى رينان أنّ الفلسفة اليونانيّة كتبت بالعربيّة، لأنّ هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الإسلاميّة، وهذا كلّ ما في الأمر. والعبقريّة العربيّة الحقيقيّة - حسب رأيه ـ تجلّت في نظم القصائد، وفي بلاغة القرآن، وهذه تقضي بوجود تنافر بينها وبين الفلسفة اليونانيّة.

وعلى الرّغم من الموقف العدائيّ تجاه الفلسفة العربيّة الإسلاميّة هذه، إلا أنّ رينان يرى أنّه من الإنصاف القول: «إنّ الفلسفة العربيّة استطاعت أن تستخلص مُعضِلات المشّائيّة الكبيرة بجرأة وبصيرة، وأن تسعى لحلّها بنشاط، ويلوح لي بهذا أنها أرفع من فلسفتنا في القرون الوسطى التي كانت تميل إلى تقصير المُعضلات وتناولها من الناحية الجدليّة الدقيقة[12]».

وبعد، جرّد رينان فلسفة ابن رشد من كلّ أصالة، وفي جميع المواضيع التي عالجها من خلال ردّها إلى فلسفة أرسطو: «ليست نظريّة ابن رشد حول العقول الكوكبيّة غير شرحٍ مطوّل للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، وليست نظريّته في العقل البشريّ غير الجزء الثالث من كتاب النفس الذي فُسّر بدقة، وما امتازت به الفلسفة من توفيق جريء بين المذاهب الصوفيّة ومزج لها[13]». ولم يكتفِ رينان بهذا وحسب، بل رأى أنّ الفلاسفة العرب حرّفوا ما ترجموه بطريقة مشوّهة: «حرّف العرب مجموع المشّائيّة بتوسّعهم في بعض النظريّات دون الأخرى على الخصوص، ومما هو جدير بالذكر كون النظريات التي فضّلوها على سواها هي التي تظهر في أرسطو على وجه عرضيّ أو غامض[14]».

علاوة على ذلك، لا يجد رينان أيّ دور لابن رشد في مجال الفلسفة السياسيّة والأخلاقيّة: «ولا تنطوي سياسة ابن رشد على كبير إبداع كما هو منتظر، وتجدها كلّها في كتابه جوامع سياسة أفلاطون[15]».

الخلاصة عند رينان: «لا يبدو لي ابن رشد حتى الآن غير شارحٍ أمين ألمعيٍّ لرأي أرسطو[16]».

خلاصة القول عند رينان أنّ غياب الإبداع المحض، وحضور الفلسفة الأرسطيّة في مؤلّفات ابن رشد، لا يدفعنا إلى الإقرار بوجود فلسفة عربيّة أصيلة، وأنّ وجودها بقي هامشيًا وغريبًا عن الواقع العربيّ، وأنها لم تُنجز أيّ مهمة تاريخيّة. وعليه، فإنّ الرّشديّة ليست أكثر من تقليد النموذج الأرسطيّ ومحاكاة له. فهي بهذا المعنى تكرار واجترار، وسلخ ونسخ. لذا تقتصر عظمة ابن رشد، في رأي رينان، على شرح فلسفة أرسطو.

الواقع أنّ الموقف الذي طبّقه على فلسفة ابن رشد، طبّقه أيضًا على الدين الإسلاميّ.

ولنتساءل، بعد كل هذا، إلى أيّ حدّ أصاب رينان في الحكم على فلسفة ابن رشد؟ هل بمقدورنا الانزياح عن هذه السمات التي وحّدت معظم آراء المستشرقين، وبعض الدارسين عندنا من مثل فرح أنطون؟! هل نستطيع أن نتلمّس وراء شروحات ابن رشد إبداعات فلسفيّة عربيّة إسلاميّة أصيلة؟ هل من الصواب ألّا نفي ابن رشد حقّه حول ما قدّمه من فلسفة أصيلة في قَدَم العلم، وعلم الله؟ أليست ابتكارات مهمة في تاريخنا العربي القديم؟

11- م.ن. ص107-106.
12- م.ن. ص122.
13- م.ن. ص135.
14- م.ن. ص146.
15- م.ن. ص170.
16- م.ن. ص128

لقد كان إسهام ابن رشد إسهام المشارِك في إنتاج المعرفة لا إسهام النّاقِل. كان شارحًا يقظًا، ومن ثمّ فإنّ إسقاط صفة الأصالة عنه غير صحيحة.

ونحن لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ ابن رشد كان له دورٌ أساسيٌّ في تكوين الفكر الأوروبيّ، وجامعة بادو شاهدة على ذلك. والحقيقة التاريخيّة أنّ أرسطو أضحى أكثر تأثيرًا في الفلسفة الأوروبيّة، في العصور الوسطى، وهذا كلّه بفضل شروحات ابن رشد الذي كان آخر أعلام الفلسفة العربيّة العقلانيّة النقديّة الكبار، إذ اصطلح على تسمية العصر الذي أتى بعده عصر الانحطاط.

لقد أثّرت الرّشديّة في الفلسفة الأوربيّة تأثيرًا قويًا، وأرهصت الفلاسفة المسيحيّين من مثل توما الأكوينيّ، واليهود من مثل موسى بن ميمون. وعلى الرّغم من ردود الفعل السلبيّة التي أبداها رجالُ الدين اليهود والمسيحيّون، إلا أنّ كتابات ابن رشد كانت تدرّس في جامعة باريس، وفي جامعات العصور الوسطى الأخرى. وظلت الرّشديّة الفكر المهيمن في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

وإذا كان هناك ترابطٌ سببيّ، كما يرى بعض الباحثين، بين ما حدث مع ابن رشد والانحطاط والتقهقر والتراجع الحضاريّ والسياسيّ المخيف اللاحق عليه، فإنّ هناك رابطًا وثيقًا بين فلسفته والتقدّم الذي بدأ بعد فترة وجيزة في الغرب. فقد تلقّف الغرب شروحات ابن رشد وأفكاره ونظريّاته، بعد أن حُظِرت في موطنها الأصليّ، فكانت على انحطاط هنا وعلى تقدّم ونهوض هناك!

وإذا اعتبر بعض الباحثين أنّ حضور ابن رشد في الفكر الغربي كان حضورًا سلبيًا، بالنّظر إلى مواجهة السّلطات الكنسيّة له، فإنّ حضوره الإيجابي كان قويًّا جدًّا لدى المدارس الفلسفيّة الغربيّة.

ونحن إذ نستعيده في هذه المقالة المتواضعة، إنّما نسعى إلى رشديّة عربيّة معاصرة تتّخذ من العقلانيّة النقديّة منهجًا لها، ذلك بأنّ إحضار فلسفة ابن رشد إلى الرّاهن العربيّ استعادةٌ للعقلانيّة المفقودة في الفضاء الثقافيّ العربيّ، وللعقل الناقد المتحرّر من التعصّب والإنغلاق على الذات، ودعوة صريحة لفسح المجال أمام الفكر الحرّ، وأمام تقبل الآخر.

إنّ استعادةَ ابن رشد، بعد الغربة القسريّة هذه التي دامت حوالي ثمانية قرون، استعادةٌ لأسس النهضة والتنوير والصحوة الحقيقية.

توفي ابن رشد في مراكش المغرب، ونُقِل رفاته إلى مقبرة أجداده في قرطبة، في موكب كبير. وُضِعَ رفاته على ظهر دابة، يعادلها من الجهة الثانية ما بقي من مؤلّفاته وكتبه. هذه الجنازة كانت تمثّل في حقيقتها آخر موكب للفلسفة العقلانيّة العربيّة المهزومة في ديارها، وعلى يد أهلها، من بعد أن كانت رائدةَ إنجازاتٍ وإسهامات فكريّة وعلميّة خالدة.

أثر ابن سينا في روجر بيكون

فاطمه علي

ذُكر في التاريخ أنّ العرب تحدثوا بلغات أقوام أخرى، فهم لم يعيشوا بمعزل عن الحضارات المجاورة لهم، ليس في عصر الإسلام وحسب، بل كذلك في عصر ما قبل الإسلام، أي في العصر الذي نُطلِق عليه عصر الجاهلية، وإلا كيف يمكنُ امرؤ القيس أن يطلب مساعدة ملك الرومان في استعادة مُلك أبيه كما جاء في كتاب ابن قتيبة (طبقات الشعراء). وكذلك ما رُوي عن الشّاعر أميّة بن أبي الصلت الثقفي الملقب بـ (أبو الحكم) الذي عرف عنه حبّه الترحال، وكان كثير الاطلاع على كتب الأديان، والكتب المكتوبة بلغات أخرى، مما مكّنه من إدخال كلمات أعجميّة لم تستخدم من قبل إلى العربيّة. وقد تكون رواية زيد بن ثابت أشهر ما وصلنا عن الترجمة في العصر النبويّ، فقد أمره النبيّ أن يتعلّم العبريّة والسريانيّة، وبالفعل أتقن اللّغتين في وقت وجيز، حيث تعلّم اللغة العبرية في أربعة عشر يومًا، واللغة السريانية في سبعة عشر يومًا. غير أنّ العصر العباسيّ يُعَدّ من أروع عصور العرب في الآداب والعلوم على الإطلاق، ففي هذا العصر أدرك العرب ما توصّلت إليه الحضارات المجاورة من تطوّر في التمدّن والثقافة، فضلًا عن أنّه كان زاخرًا بترجمات عربيّة عظيمة لموادّ عالميّة مهمّة متعلّقة بالفلسفة والعلوم من اليونان وبلاد فارس والهند، نهلَ منها روّادُ العصر الذهبيّ هذا، وقاموا بتنميتها لينتجوا معرفة إسلاميّة أصبحت بدورها رافدًا رئيسيًّا، وقوّة مؤثّرة في إثراء النتاج المعرفيّ والفكريّ العالميّ. وقد أشار المؤرخ مارشال هودجسون في كتابه مغامرة الإسلام إلى أن هذا العصر شهد توسّعًا كبيرًا على المستويين اللغويّ والثقافيّ، حيث كان المجتمع متعدِّد اللغات ومتعدّد الثقافات، وكان من أبرز مترجميه حنين بن اسحق، المسيحي النّسطوري الذي أتقن العديد من اللغات من بينها السريانيّة والفارسيّة واليونانيّة. ولا شك في أنّ حركة الترجمة العربية-اللاتينية في القرون الوسطى، كان لها دور كبير في النقلة النوعيّة التي حدثت في كافة فروع الفلسفة بعد ذلك. لم يكن دور الفلسفة الإسلامية منوطًا بالمحافظة على هذه المعارف وحسب - وتُذْكر محاولة بعض الباحثين اختزالها في ذلك والتنكر للمصادر العربية في نصوصهم - بل كان كذلك تأثير الفلسفة الإسلاميّة والفلاسفة المسلمين، وبالأخص الفارابي، وابن سينا، وابن رشد واضحًا في التقدمّ الذي أحرزته أوروبا لاحقًا في مجالي المعارف والفكر.

ازدهرت الفلسفة العربيّة -الإسلاميّة، وكانت السينوية (نسبة إلى ابن سينا) من أهم مدارسها. ولد أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا المعروف بابن سينا من أب من مدينة بلخ (تتواجد اليوم في أفغانستان)، وأم قروية في قرية أفشنة التابعة لبخارى (تتواجد اليوم في أوزباكستان) في عام980 ميلادية، وتوفي في 1037 ميلادية في همدان (تتواجد اليوم في ايران). كان ابن سينا من أكثر الفلاسفة صرامة في المنهجيّة وتوسّعًا في موضوعات أعماله، عُرف بغزارة نتاجه، وبموسوعيّته. اهتمّ ابن سينا بشكل خاصّ بالتصنيف، فقسَّم الفلسفة إلى قسمين: الفلسفة التأمليّة، والفلسفة العمليّة، وتنقسم الفلسفة التأمليّة، برأيه، إلى علم أدنى (الفيزياء)، وعلم أوسط (الرياضيات)، وعلم أعلى (الميتافيزيقيا واللاهوت)، بينما تنقسم الفلسفة العمليّة إلى الأخلاق (التي تخصّ الفرد)، والاقتصاد (الذي ينظر إلى الفرد باعتباره عضوًا في مجتمع محليّ)، والسّياسة (التي تنظر إلى الفرد باعتباره عضوًا في مجتمع مدني). وكان لهذا التقسيم أثرٌ هامّ في ترتيب دراسة المدارس الفلسفيّة، حيث تعتبر فلسفة ابن سينا مقدمةً لدراسة فلسفة أرسطو. ولقد ذكر فيدريك كوبليستون، أحد أهمّ مؤرّخي الفلسفة الغربيّة في العصور الوسطى، في كتابه تاريخ الفلسفة، يقول: «إنّ أعظم فيلسوف في المجموعة الشرقية هو ابن سينا بلا منازع، وهو الخالق الحقيقيّ للنّظام المدرسيّ في العالم الإسلاميّ». تجاوز عدد الأعمال المنسوبة إلى ابن سينا مئتَين وأربعين عملًا، وتناولت هذه الأعمال موضوعات متنوّعة في الميتافيزيقا، والمنطق، والشعر، والبلاغة، والفيزياء، وميكانيكا المواد الصّلبة، والمعادن، والأرصاد الجوية، والأطروحات الصوفيّة، والموسيقى، وعلم النفس، والأطروحات الطبيّة وغيرها، وترجمت إلى أكثر من تسع عشرة لغة. ويعتبر كتابه القانون في الطب باكورة أعماله، ولقد كان المرجع الرئيسيّ في علم الطب لسبعة قرون، حيث كان يُدَرَّس في الجامعات الأوروبيّة حتى أواسط القرن السابع عشر. كما تعتبر موسوعة الشّفاء، وموسوعة النّجاة، وموسوعة الإشارات جواهر تاج مجموعته الفلسفيّة، حيث طرح من خلالها أهمّ مبادئه في مجالات الميتافيزيقيا والمنطق، بالإضافة إلى علم النفس، وغيرها.

كانت النصوص المترجمة من كتاب الشّفاء (إيساغوجي) من أكثر النصوص العربيّة تأثيرًا في علم المنطق، وبخاصّة نظرية ابن سينا فن المعاني المعقولة الأولى والثانية، حيث عرَّف المعاني الأولى بالطريقة التي يصل من خلالها المرء من المجهول إلى المعلوم، وأشار إلى أنّ علم المنطق يتعاطى مع المعاني المعقولة الثانية، «التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفيّة ما يتوصّل بها من معلوم». واستخدمت هذه النظريّة لإثبات استقلاليّة علم المنطق، فهو فرع قائم بذاته من فروع من الفلسفة، وليس مجرّد أداة للوصول إلى المعارف الفلسفيّة. تبنّى هذه النظرية الكثير من الفلاسفة، ومن بينهم روجر بيكون الذي تأثّر تأثّرًا واضحًا بفلسفة ابن سينا. الواقع أنّ روجر بيكون فيلسوف إنجليزيّ بارز من العصور الوسطى (1214-1292)، كما يُعتبر رائد العلم التجريبيّ الحديث. أسهم روجر في ذيوع صيت هذه النظريّة، حيث عرّف المعقولات بأنها الصّور الذهنيّة المعقولة، أي التماثلات الذهنيّة للأشياء.

قدّم روجر بيكون ابن سينا على ابن رشد، ويقال إنّه جعل له الفضل على جميع الفلاسفة، ولم يتوانَ عن أن يُطلِق عليه لقب «زعيم الفلاسفة».

تزعم بعض المصادر أنّه تمّ تضخيم أثر ابن سينا في روجر بيكون، لكنّ الشواهد عديدة على افتتان هذا الأخير بفلسفة ابن سينا، فقد كان أعرفَ معاصريه بحياة ابن سينا وأعماله، والحقّ أنّه قدّمه على ابن رشد، ويقال إنّه جعل له الفضل على جميع الفلاسفة، ولم يتوانَ عن أن يُطلِق عليه لقب «زعيم الفلاسفة». الواقع أنّ الافتتان هذا لم يكن ذاتيًا (أي غير موضوعيّ)، شاهدنا في ذلك أنّه لم يمنعه من انتقاد رأي ابن سينا حول أزلية العالم، وكذلك انتقد نظرية الصّدور (الانبثاق). بالإضافة إلى ذلك، كان روجر أوّل من قدّم دراسات أرسطو كما فسّرها ابن سينا في أروقة جامعة باريس في عام 1240 ميلادية. وفي علم النفس، ميّزت النظريّة الإسلاميّة بين درجات العقل ومستوياته. صنّف ابن سينا وآخرون العقل الفعّال بأنّه ضمن أدنى الدرجات، وربط ابن سينا وأوغسطين العقل الفعال بالربّ، ووصف العلماء هذا الاتجاه بالأوغسطيّنية الابن سينائيّة، وكان روجر من أولئك الذين مالوا إلى هذا الاتجاه. كما ظهر أثر ابن سينا في كتابات روجر بيكون عن التجربة، ولا سيّما عن إدراك الحيوانات الأشياءَ الفرديّة. وبعد، قسّم ابن سينا النّفس إلى نباتيّة، وحيوانيّة، وإنسانيّة. تتميّز النّفس الحيوانيّة بإدراكها الجزيئات، أمّا النفس الإنسانية فتتميّز بإدراكها الكليّات، ناهيك بأنّه خصّها بالإرادة، والقدرة على الاختيار من بين البدائل، بينما وصف روجر التّجربة بأنها علم قائم على الخبرة، وخصّ البشر بها دون الحيوانات. أمّا في الفلسفة الطبيعية، فقد كان أثر ابن سينا جليّا في طرح روجر عن ماهيّة المادة. حقيقة الأمر أنّ روجر بيكون عارض الموقفَ الأحاديّ الذي يُقدِّم تفسيرًا للعالم المادّيّ، ونعني الاعتقاد بأنّ جميعَ الكائنات تتكوّن من عنصر واحد. في رأي بيكون، تتركّب المادّة من الجوهر والشّكل اللّذين يتّحدان ليصنعا المادّة، وهذا بالضّبط ما ذكره ابن سينا حيث أشار إلى أنّ المادة لا يمكن أن تخلو من الشكل الأساسيّ، وإلى أنّ الشّكل لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الجوهر. كما عارض الموقف المعاصر آنذاك، الذي أخضع الفرد إلى الطبيعة العالميّة أو العامّة، إذ جرت المناداة بالطّاعة، وبالحفاظ على التراتبيّة والتبعيّة، ووجد الإجابة المنشودة في ميتافيزيقيا ابن سينا الّذي صنَّف الطبيعة إلى عالميّة عامّة، وأخرى فرديّة خاصّة.

خلاصة القول أنّ فلسفة ابن سينا تركت أثرًا كبيرًا في فكر روجر بيكون، وهذا إن دلّ، فهو يدلّ على أنّ الفلسفة العربيّة ـ الإسلاميّة لم تكن محضَ شرحٍ أو تفسير لفلسفة أرسطو، بل كانت وبحقّ إضافة لا يُمكن تجاهلها أو غضّ الطّرف عن تأثيرها.

نُرحّب بمشاركات الفلاسفة العرب للنشر في مجلّة بيت الفلسفة.

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

Magazine@philosophyhouse.com

بيت الفلسفة
Philosophy house