

الفلسفة العربية، من أصولها الإغريقية إلى وجودها الأوروبي: تاريخ هجرة وتأقلم

بقلم علي بن مخلوف

ترجمة دينا علي وندى حرز الله

### الحكمة باعتبارها استراتيجية فلسفية

لقد استطاع "جون جوليفيه" أن يبرهن أن الفلسفة العربية انتشرت في العالم العربي الإسلامي على أنها حكمة. وكلمة «حكيم» هي إحدى أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين، لذا فالحديث عن «الحكمة» يُعدّ مقبولاً تماماً في مجتمع مسلم ينظّمه النصّ القرآني. وبما أنه تمّ تقديم الفلسفة في البداية على أنها حكمة، فقد أصبحت بذلك أكثر قبولاً ولم تظهر على أنها اقتباس عن الوثنية الإغريقية. وبناءً عليه، صار الفلاسفة الإغريقيون يُعتنون بـ"القدماء" وليس بالوثنيين. ولم يتردّد العديد من الفلاسفة في استخدام كلمة «حكيم» أو «حكمة» في عناوين مؤلفاتهم في حين كانت حاضرة في أذهانهم كلمة «فلسفة»، كما فعل كلٌّ من الفارابي في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو"، وابن رشد في كتابه "فصل المقال" بعنوانه الفرعي "فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". وفي الحالتين يتحدّث الفارابي وابن رشد عن الفلاسفة، إلا أنّهما قد وضعاهم في مصاف الحكماء ليضمّونهم بذلك إلى قائمة الحكماء الطويلة الذين عرفتهم البشرية، وهم الرّسل وحكماء الهند وبلاد فارس والفلاسفة الإغريق. فالفلاسفة إذاً هم عن جدارة ورثة الأنبياء الذين عرفتهم البشرية في الماضي.

وقد استعاض الفيلسوف الأندلسي ابن رشد بدءاً من الفقرة الأولى من كتابه عن كلمة «حكمة» بكلمة «فلسفة» حين قال: "إنّ الغرض من هذا القول أنّ نتقصّى، على جهة النّظر الشرعي، ما إن كان النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح شرعاً؟"<sup>1</sup> وقد اشتهرت آنفاً أدبيات في إطار نزعة إنسيّة سمّيت بـ«الحكمة الخالدة»، وهو عنوان كتاب لـ"مسكويه"، إلا أنّ هذه الإنسيّة، كما أشار "جون جوليفيه"، قدّمت في شكل أقوال مأثورة مُجمّعة لُقّداً بالفلاسفة (الفرس والهنود والإغريق) من دون أن تتّرجم بشكل حجاجي كالذي تميّزت به فلسفة الشّروح التي لمع فيها كلٌّ من الفارابي وابن سينا وابن رشد.

فضلاً عن ذلك، هناك صورة نمطيّة تقضي بتقديم الفلسفة العربية على أنها نسخة باهتة عن الفلسفة الإغريقية من جهة، وإلى تقديم الشريعة الإلهية على أنها عنصر خاصّ من جهة أخرى. وذلك بحسب إرنست رينان<sup>2</sup>. وبناءً عليه لم يكن العرب المسلمون قد أضافوا أيّ جديد إلى المجال الفكري، كما كانت لهم معايير خاصّة بهم، وهي شديدة الخصوصية لدرجة أنّها لا يمكن أن تضاهي غيرها من المعايير. وتضاف إلى هذه الصورة النمطيّة الفكرة القائلة بأنّ الشريعة الشديدة الخصوصية لم تدخل التاريخ، وبأنّ الفلسفة العربية الشديدة المحاكاة للفلسفة اليونانية لم تكن سوى معبراً للفلسفة من أتيينا إلى جامعة باريس في القرن الثالث عشر وإلى جامعة "بادو" في القرن الرابع عشر. ويوضح لنا تحليل المتن الفلسفي والفقهّي أنّ الفلسفة العربية قد ابتكرت نموذجاً جديداً للفكر يحتلّ فيه المنطق والطب حيّزاً كبيراً من ناحية، وأنّ الشريعة قد شهدت تراكمًا فقهيًا مطبوعاً بطابع تاريخي من ناحية أخرى، وذلك من خلال النقاشات الحيّة التي قامت بها المذاهب الفقهية الشرعية الأربعة.

<sup>1</sup> Averroès, *Discours décisif*, trad. franç., GF, 1996, § 1, p.103.

<sup>2</sup> E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Calman Levy, 1852.

وباعتبار الفلسفة العربية خطابًا حجاجيًا وليس خطابًا نابغًا من الوحي، فقد بحثت في فلسفة أرسطو على الأخص عن الوسائل التي تمكّنها من إثبات خطاباتها. وإذا كانت قد أخذت على عاتقها تفسير النصوص المنزلة ذات المضمون القانوني واستمدت منها شرعيتها كما أكد ابن رشد في مستهل كتابه "فصل المقال"، فقد تم ذلك من دون أن تتسبب بتأنيدها وهو العقل.

وقد قام الفلاسفة العرب بجهد مزدوج للتوفيق بين النص المقدس والفلسفات الوثنية لأفلاطون وأرسطو من جهة، وبين هذه الفلسفات الوثنية بعضها البعض من جهة أخرى<sup>3</sup>. إذ لا يمكن أن تكون الحقيقة متعددة الأوجه، بل طرق الوصول إليها هي المتعددة. فمن أجل إضفاء الشرعية على دراسة النصوص الوثنية في الأوساط المسلمة، وجب التوفيق بين هذه النصوص الوثنية، وذلك لإبطال قيمة الاعتراض على تناقض هؤلاء الفلاسفة الذي يؤدي إلى انهيارهم المشترك. فقد كان إخضاع جميع الحقائق لمعيار الاتساق يمثلًا هاجسًا للفلاسفة العرب في العصور الوسطى.

وشعار ابن رشد هو التالي: لا يمكن لأحد امتلاك الحقيقة كاملةً. وحدهما تعاقب الأجيال والاستمرارية المثبتة بين الثقافات المختلفة يمكنهما أن يعطينا صورة عن الحقيقة، إذ قال: «يجب علينا إن ألقينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم»<sup>4</sup>.

وتلك الفكرة عن الحقيقة التطورية التي تم إرساؤها عبر الأجيال والثقافات، كان قد عبر عنها الكندي بقوة من قبل في كتابه "الفلسفة الأولى". فقد أرسى الكندي في القرن التاسع طريقة جديدة، ليس فقط للرجوع إلى الفكر، وإنما أيضًا للرجوع إلى الثقافات الأخرى. ويعدّ هذان التوجهان متصلان ببعضهما البعض، إذ تقوم الطريقة الجديدة للتفكير على النظر الفلسفي، وهو نظر حجاجي ينأى بنفسه عن وحي الأنبياء، وعن الشرح الفقهي الذي يسعى إلى تفسيره. كما أنّ الفلسفة التي نشأت في الشرق الأوسط في القرن التاسع هي فلسفة موجّهة نحو الثقافة الإغريقية التي أدت إلى اكتشافها تراجم «بيت الحكمة» (مركز للترجمة أنشأه الخليفة العباسي المأمون عام 832).

### أرضية الفكر المشتركة: إرث أرسطو المنطقي

لقد أورد ابن رشد «علوم المنطق» في الفقرة الأولى من "فصل المقال". وتشير صيغة الجمع هنا إلى الدراسات التي يتألف منها "أورغانون" أرسطو، وهي مجموعة مؤلفات منطقية تدمج فنّ الشعر وفنّ الخطابة. وقد تمّ

<sup>3</sup> في فقرة متعلّقة بمعنى الجوهر عند أفلاطون وأرسطو، يشير الفارابي إلى أنّه بالرغم من الخلاف الظاهر حول أولى الجواهر بالتفضيل والتقديم، وهي أشخاص الجواهر عند أرسطو والجواهر القريبة إلى النفس والعقل عند أفلاطون، إلّا أنّه قد اتّضح أنّهما في الحقيقة يجتمعان على حكم واحد. «والأمر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأفاويل والقضايا في الصناعات المختلفة، فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة؛ ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه، في صناعة أخرى، بغير ما تكلموا به أولًا. وليس ذلك ببديع ولا مستنكر؛ إذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما. كما قيل إنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما، بطلت تلك العلوم والفلسفة». ("الجمع بين الحكيمين: أفلاطون وأرسطو").

<sup>4</sup> ابن رشد، "فصل المقال"، ص 17.

دمج هذين النوعين من المؤلفات حسب منطق التقاليد العربية. وقد تساءل "ج. برونشفيك"<sup>5</sup> عما كانت ستؤول إليه الفلسفة الغربية لو أنها احتفظت بأطروحة الأورغانون المطول عوضاً عن الأطروحة ذات النزعة المعرفية المركزية التي سادت منذ نشأة الفلسفة الحديثة على الأقل. وأطروحة الأورغانون المطول<sup>6</sup>، أي المنطق الذي انفتح على فنّ الشعر وفنّ الخطابة، أيدها العديد من الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين أمثال "فيلوبونوس" و"أمونيوس" و"المبيدور" قبل الفلاسفة العرب. ولقد أعاد الفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد إحياءها وتعزيزها.

لقد أنصف عمل "ديورا بلاك"<sup>7</sup> تلك النظرية المسماة بـ"النظرية السياقية"، وهي النظرية التي تضع "فنّ الخطابة" و"فنّ الشعر" في سياق منطقي. فلطالما قلل الدارسون لنصوص أرسطو المنطقية من شأن هذه النظرية بل وأهملوها، في حين كانت النصوص<sup>8</sup> تشير إليها بوضوح. إلا أنّ هذا التضمين له ما يبرره جيداً. ويشير "فيكتور جولدشميدت"<sup>9</sup> على سبيل المثال أنّ المشهد المسرحي عند أرسطو يوّد استدلالاً قائلاً: «أنّ النقل الفني، بعيداً عن الخلط بينه وبين العمل الأصلي، يجعلنا نتعرّف عليه أكثر. وهو يتطلب من المشاهد مجهوداً للاستدلال المنطقي، وهو ما لم يخش أرسطو من وصفه مرتين بـ"القياس المنطقي" الذي يؤدي إلى تضمّن النموذج الجاري تمثيله، إذ أنّ هذا هو ذلك». وقد قدّم الفلاسفة العرب دوماً براهين في هذا الصدد، أي في اتجاه الاعتراف الكامل بـ"الاستدلال" الشعري و"الاستدلال" البلاغي. وقد أحصى الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" الأقاويل القياسية الشعرية ضمن «الفنون التي يُستخدم فيها القياس المنطقي»<sup>10</sup>، كما أكد ابن رشد في "تلخيص كتاب الخطابة" أنّ «الضمير (الشيء الذي نثبت به الأشياء عن طريق الخطابة) هو نوع من القياس. ومعرفة القياس هو نوع من أنواع المنطق (...). فقد يجب أن يكون صاحب المنطق هو الذي ينظر في هذه الصناعة... والتصديقات الخطيبية، وإن لم تكن حقاً، فهي شبيهة بالحق... والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو علم المنطق»<sup>11</sup>. وقد بيّن لنا ابن سينا أنّه يجب التمييز بين نظر صاحب المنطق في "فنّ الشعر" ونظر صاحب علم الموسيقى وصاحب علم العروض حين قال «وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل»<sup>12</sup>. فالمنطقي لا يولي أهمية لا للوزن ولا للقوافي ولا للعروض.

وتحتلّ عمليّات المعرفة وكذلك الأحكام مساحة كبيرة في "أورغانون" أرسطو المطول. فالمعرفة تقوم على المقولات العشر التي قدّم أرسطو معظمها في شكل جزئيات تصلح للإجابة عن أيّ من الأسئلة المتعلقة بإطار تفكيرنا، منها على سبيل المثال: من أو ماذا؟ ومتى؟ وكيف؟ وأين؟ وكم؟ بقيّ تبرير لماذا تتناسب عشر مقولات فحسب مع إطارنا الفكريّ. وفقاً لابن سينا، بالتأكيد لا تشمل هذه المقولات على جميع موجودات الكون<sup>13</sup>. إلا أنّ

<sup>5</sup> J.Brunshwig, *Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote*, in *Penser avec Aristote*, Eres, Unesco, 1992, p.423-429.

<sup>6</sup> الأورغانون الذي يتضمّن "فنّ الخطابة" و"فنّ الشعر" بالإضافة إلى المؤلفات الستة المذكورة في الملاحظة الأولى.

<sup>7</sup> V.Goldschmidt, *Art et science*, in *Penser avec Aristote*, op.cit., p.607-610.

<sup>8</sup> Madkour, *L'organon d'Aristote dans le monde Arabe*, Vrin 1932.

<sup>9</sup> V.Goldschmidt, *Art et science*, in *Penser avec Aristote*, op.cit., p.607-610.

<sup>10</sup> الفارابي، "إحصاء العلوم"، القاهرة، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، 1949، ص 63-69.

<sup>11</sup> ابن رشد، "تلخيص كتاب الخطابة"، تحقيق عبد الرحمن البديوي، مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص 10-11.

<sup>12</sup> ابن سينا، "تلخيص كتاب الشعر"، ص 11-14.

<sup>13</sup> "بما أنه ليس بالضرورة نظرياً أن يكون لكل شيء مقابل يصنع معه جنس، قد يكون هناك كائنات منعزلة ولا تنتمي لأي جنس وقد لا تنتمي بالأحرى لأي من المقولات. هذا لا ينفي حقيقة أن المقولات هي فقط عشر، إذ أن الكائنات المستبعدة لا تشكل فئة في حد ذاتها، ولا تنتمي إلى فئة جديدة. فإذا قلنا مثلاً أنه لا يوجد في العالم سوى عشر مدن، فإن وجود رحالة خارج تلك المدن لا يبطل هذا التأكيد." (Commentaire moyen sur les catégories, in Madkour, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Vrin, p.85)

وجود كائنات غير قابلة للتصنيف ومعزولة وغير مندرجة تحت أي جنس أو نوع لا يعني أنه ينبغي التشكيك في حقيقة أنه لا يوجد إلا عشر مقولات تُعتبر عناصر مُدرّكة بالعقل تعبّر عن موجودات الكون.

إذاً فهناك أرضية فكرية مشتركة استطاع أرسطو إيضاحها وعمل على اكتشافها الفلاسفة من بعده وفقاً للمبدأ الذي أرساه الكندي<sup>14</sup>، والذي يقضي بأن الحقيقة هي عملية تطورية تكتشفها شعوب مختلفة في حقب مختلفة من دون تبديل أو تزيف.

## التّرجمة والمقابلات المفاهيمية

ومع ذلك، ما الذي قد يحدث إن لم نجد أثناء ترجمتنا لعنصر منطقيّ، كالرابط الذي يصل المبتدأ بالخبر، ما يقابله مباشرة في اللّغة العربيّة؟ في هذه الحالة، تمكّننا معرفتنا للغة من إيجاد الرّوابط المنطقيّة حتّى وإن لم تكن ناتجة عن تطابق تامّ. يجب إذن التمييز بين الشّكل المنطقيّ والشّكل النحويّ، فغياب الشّكل النحويّ لا يهدّد الشّكل المنطقيّ، بل هو على العكس يفتح الباب أمام إبداع منطقيّ، إذ أنّه يسمح بإيضاح الرّوابط المنطقيّة المذكورة ضمناً في اللّغة.

إنّ عدم وجود رابط في اللّغة العربيّة لا يعني بالضرورة عدم وجود رابط منطقيّ في الجملة العربيّة. فاستخدام الضّمير "هو" يقوم مقام الرّابط المنطقيّ القائم على أساس نحويّ وبلاغيّ؛ إذ أنّه يُستخدَم في اللّغة العربيّة كما أنّه في الوقت نفسه وسيلة لإظهار الرّابط المنطقيّ. فنحن لا نقول في العربيّة «سقراط يكون فيلسوف»، بل «سقراط فيلسوف»، فيكون الرّابط الغائب في اللّغة العربيّة مفهوماً ضمناً؛ أو نقول «سقراط، هو، فيلسوف» إذا ما رغبتنا في إظهار وظيفة الرّابط جليّاً. هنا يحلّ الضّمير محلّ الرّابط إذ أنّه يسمح بتحديد مبتدأ الجملة، أي إبرازه.

إنّ المطابقة البلاغيّة (الاستعاضة عن «يكون» بـ«هو») لا تهدّد كما نرى المطابقة المنطقيّة، بل على العكس من ذلك. ويُشَدّد عالم المنطق المعاصر "كواين"<sup>15</sup> على المدلول المحوريّ للضمير؛ فالضمير يُبرز المبتدأ ويثبته ويمنحه صفة المُسنَد إليه، أي ما هو عليه. والضمير هو كالرّابط يقوم بدور الإسناد، فهو يحقّق الانتقال من العطف "هذا وذاك" إلى الإسناد الخبريّ «هذا يكون ذاك»، أي «هذا هو ذاك».

إنّ مسألة التّرجمة والشّروح أحياناً ما تقودنا إلى ما يُطلق عليه "بيير هادو" «انزلاق المعنى الذي قد يصل إلى التّضاد في المعنى» كلّما اجتمع «التفسير والتقاليد والتّرجمة» معاً<sup>16</sup>. فحين تحدّث أرسطو عن التراجيديا في كتابه "فنّ الشعر"، حاول العرب المقيمون في قرطبة في القرن الثّاني عشر البحث في تعريفه التحليلي عن لون فنّي مُتمثّل تمثيلاً جيّداً عند العرب. إنّ التراجيديا «تُظهر الأشخاص بشكل أفضل ممّا هم عليه». هكذا عرّف أرسطو التراجيديا؛ وهنا تراءى لابن رشد أنّه عثر في هذا النصّ على فنّ المدح الذي طوّره العرب قبل مجيء الإسلام بزمن.

<sup>14</sup> تحضّر الكندي فكرة أن البحث عن الحقيقة يدخل في سيرورة تاريخية تبدو فيها الحقيقة في حد ذاتها نتاجاً للتاريخ، إذ يقول أنه "ينبغي أن يعظم شركنا للآتين بيسير الحق فضلاً عن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا الخفية الحقية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق". (كتاب "الفلسفة الأولى"، البداية).

<sup>15</sup> Quine, *Pursuit of truth*, trad franç. *Poursuite de la vérité*, Seuil, 1993.

<sup>16</sup> Pierre Hadot, *Leçon inaugurale au Collège de France*.

كما انطوى تعريف التراجيديا على معايير أخرى وهي: إنَّ الشخصية التراجيدية هي الشخصية التي تقع في شقاءٍ لا تستحقّه من أحد المقرّبين. وهنا سخر ابن رشد النصّ القرآني ليجد فيه مقابلات لشخصية "أوديب" وهي: إبراهيم الذي كان عليه أن يضحّي بابنه؛ ويوسف الذي ألمه إخوته.

هناك مثال آخر على المقابلات المفاهيمية التي شكّلت ابتكارات فلسفية ومساعي لتقديم الفلسفة الإغريقية بما يتلاءم مع جمهور فُرطبة في القرن الثّاني عشر والذي يختلف قطعاً عن جمهور أثينا الأرسطية؛ ليس العقل الذي يذكره أرسطو مُقابلاً للملك المذكور في القرآن؟ كلاهما يمنحنا أشكالاً تجعل العالم معقولاً كما يقول ابن رشد: «ما يقوله القدماء عن الوحي والرؤيا يأتي من الله بواسطة ذات روحانية غير جسمانية تُشكّل، وفقاً لهم، العقل البشري وهو ما يدعوه المعاصرون العقل الفاعل وما تدعوه الشريعة ملك». بالإجمال، إنَّها الحقيقة نفسها منقولة بطريقتين مختلفتين.<sup>17</sup>

وعندما قال أرسطو في كتابه "طوبيقا" أنّ التّنزّه في «المعهد الرياضي» هو أحد خصائص الإنسان العرّضية، عقّب ابن رشد على هذه الفقرة قائلاً بأنّ التّنزّه في «المسجد» هو أحد خصائص الإنسان العرّضية. فالمسجد هو كالمعهد الرياضي، مكان للرياضة البدنية أو الروحية أو الإثنين معاً، مكان يُنبّه فيه الإنسان ذهنه أو ينمي جسمه، من دون أن يكون ذلك ضرورياً للتعريف به لأنّ هذه الخصائص هي خصائص عرضية.

وتبيّن هذه الأمثلة المعدودة إلى أيّ مدى من غير الملائم قراءة ابن رشد على أنّه مجرد مُعقّب على أرسطو أو على أنّه مجرد قاضٍ مُترجم للشريعة الإسلامية، بل يجب قراءته على أنّه فيلسوف يصدر الأفكار مضيقاً إليها ومنتقياً منها، إنه باختصار مبتكر للأفكار.

### الوجود والجوهر: تمييز لابن سينا تقوم عليه الفلسفة الغربية

أود الآن أن أشير إلى أيّ مدى شكّلت فلسفة القرون الوسطى العربية هذه بدورها مصدراً لفلسفة أخرى، ألا وهي تلك التي نسميها «فلسفة غربية»، والتي تشمل بالإجمال حقبة عصر النهضة، ثمّ فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر.

والأطروحة التي أُضيف بموجبها الوجود إلى الجوهر مألوفة بالنسبة إلى كلّ تلميذ فلسفة يتخرّج حالياً من أيّ من فرنسا أو ألمانيا أو الدّول الأنكلوسكسونية. فقد أصبحت هذه الأطروحة أساس الفلسفة المجهول، لكن من أين أتت هذه الأطروحة؟

تُشكّل هذه الأطروحة ركيزة لكلّ البراهين العقلية على وجود الله، لأنّها تقدّم إلينا تمييزاً ثميناً بين الكائن بذاته الذي يلفّ الجوهر وجوده، والكائن بفعل شيء آخر الذي يضاف الوجود إلى جوهره. إنّ التعريف الشائع بشيء ما، أي جوهره، لا يشتمل على الوجود، إلّا إذا كان المقصود هو الكائن الواجب الوجود بذاته، أي الله، وفي هذه الحالة يلفّ

<sup>17</sup> ابن رشد، "تهافت التهافت"، ص 515-517، النسخة العربية الثانية لـ"بورجيس"، 1987.

الجوهرُ الوجودَ. أما بالنسبة إلى الماهيات المركّبة، فإنّ القاعدة تقضي بفصل الجوهر عن الوجود، وباعتبار الوجود عنصراً مضافاً، أي عَرَضاً. ويعد ذلك بفترة طويلة، نتج عن هذه الأطروحة القويّة المماثلة التآلية بين الوجود والعدد: إذا كان الوجود يضاف إلى الجوهر، يمكننا إذاً ترقيمه، أي نسبه إلى امتداد ما، واضعين الجوهر بذلك في خانة التّصوّر، أي الفهم. ويمكننا أيضاً أن نرى في الاستثناء الذي يوحد الجوهر والوجود في الله تناقضاً لدى الذين يؤكّدون هذه الأطروحة. وهكذا، يكشف لنا تاريخ تصوّر وجود الله عن الاحتمال المزدوج التّالي: الاستثناء (لدى ابن سينا، و"سانت توما" و"سبينوزا")، والتناقض لدى "كانت" و"فريج".

ويُثَقُّ أنّ ابن سينا، وبعد قراءته لعلم ما وراء الطّبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرّة، كما يقال، هو الذي رأى فيه (أو هل تخيّل؟) التّمييز بين الجوهر والوجود. وقد أصبح هذا التّمييز معمولاً به في الفلسفة بوصفه أداة منهجيّة رئيسيّة، وقاسماً مشتركاً بين الفلسفات التي تعطي أوليّة (وجوديّة) للوجود على الجوهر أو أوليّة (تصوريّة) للجوهر على الوجود. وينتمي العالمون بالمنطق أمثال "ك.فريج" ولكن أيضاً "إ.كانت" إلى الفلسفات التّصوريّة. وهكذا أصبح ابن سينا أساس الفلسفة المجهول. ويكمن نجاح تمييزه بين الوجود والجوهر في جعلنا ننسى مصدره.

### الإسلام في مرآة الفلسفة، وعصر النهضة وعصر الأنوار

والآن ماذا عن الشقّ التّطبيقيّ للفلسفة، وبخاصّة في نطاق السلوك الأخلاقي أو السياسيّ أو الدّينيّ؟

لنرى أولاً هذا الشقّ من ناحية تقبل فيلسوف مثل "باسكال" للإسلام. يتساءل "باسكال" قائلاً: «كيف يمكن لمحمد أن يكون نبياً من أنبياء الله وهو متّصل بشكل مباشر مع البؤس البشريّ؟» ويقدم "باسكال" مقارنات عدّة بين موسى ويسوع المسيح اللّذين يعتبران كليهما نبيّين. إلا أنّ محمّد، المسمّى «ماهومت» بالتركيّة، لم يُعتبر في أيّ وقت من الأوقات رسول الله. فهو «غير مُنتظر»، أي غير مُبشّر به وغير موحىّ إليه والحجج التي يقدّمها لا تدعمها إلا «قوتها الخاصّة»<sup>18</sup>، ممّا يعني أنّه خطيب متفاح يطلب منا أن نصدّقه، إذ يصرّح "باسكال": «وماذا يقول إذا؟ أنّه يجب أن نصدّقه». وبناءً عليه لا يتمنّع الدّين الذي يبشّر به «بسلطة» إلهيّة ولا بنقل الأسرار ولا عبرة فيه ولا سعادة به. ويفترّد «جنود ماهومت» اللّذين لا يتوانى "باسكال" عن إقرانهم «باللّصوص» و«أصحاب البدع» و«عالمي المنطق» بسنّ القوانين لأنفسهم ويتخطّى «أكثرها إنصافاً وقداسة». ولا يختلف عن ذلك ما يقوله "سغاناريل" عن معلّمه في مسرحية "دون خوان" ل"موليير"، إذ يبدو أنّ معلّمه أيضاً لا يعترف بأية شريعة (دينيّة) سوى تلك التي يسنّها لنفسه. ويصف الخادم معلّمه كما يلي: «مسعور وبخيل وشيطان وتركيّ وصاحب بدعة لا يؤمن لا بجنة ولا بنار» (الفصل الأوّل، المشهد الأوّل). وصيفة «تركيّ» تحيط بها صفتا «شيطان» و«صاحب بدعة»، ممّا يساعد على تصوّر هذه الشّخصيّة. وبالإضافة إلى ذلك، إنّه منطقيّ جدّاً، لأنّه يعتقد بأنّ اثنين زائد اثنين يساوي أربعة. إلا أنّنا لا نجد لدى "مونتايّن" تلك الإدانة للديانة «المحمديّة» التي لم يُشر إليها بتاتاً على أنّها ديانة «إسلاميّة»<sup>19</sup>، مع أنّ الفيلسوفين الفرنسيين غالباً ما يلجأ إلى الأمثلة نفسها. لنأخذ على سبيل المثال الجنة لدى المسلمين. بالنسبة إلى "باسكال"، هذه الجنة هي الدّلالة على أنّ «ماهومت» ليس رسول الله. وكيف يكون كذلك إذا كان ينبئنا بأنّ كلّ المآسي النّاتجة عن ضعفنا تنتقل معنا إلى العالم الآخر؟ وبهذه «الإيضاحات المثيرة للسخرية» يحكم "ماهومت" على نفسه بنفسه، ويدين

<sup>18</sup> Pascal, *Pensées*, L'intégrale, Seuil, p.528.

<sup>19</sup> عندما نقول «محمديّة» تحضر إلى ذهننا الديانة الإسلاميّة، على غرار الديانة «المسيحيّة» التي يظهر «المسيح» في الدّلالة الاسميّة العائدة إليها، إلا أنّ الإسلام هو ديانة لا تتحدّر من النّبيّ محمّد الذي ليس إلا رسولاً لها.

نفسه. أما بالنسبة إلى "مونتائين"، ف"ماهومت" لا يتكلم «بجدية» عندما يصف «جنته المفروشة والمزينة بالذهب والأحجار الكريمة، والممتلئة بحور فائقات الجمال وبالخمور والطيبات الفريدة»، بل يقول ذلك من باب السخرية. ويجب استنتاج ما يلي: إن هدفه من هذا الوصف هو أن يتناسب بشكل أفضل مع شعبه الذي باستطاعته تصور كل تلك الثروات بسهولة، وليس ليقول له أن بإمكانه إيجادها في مكان آخر. وهو بذلك يتصرف مثل أفلاطون الذي يصف "حديقة بلوتو وما ينتظرنا فيها من رغد العيش أو المشقات الجسدية". وذلك للسخرية. لذا لا يجب القيام بقراءة حرفية. وكيف نفعل ذلك ولو للحظة ونحن نعلم أن أفلاطون، لكن بإمكاننا تمامًا أن نضم "ماهومت" إليه كذلك الأمر، هو نموذج عن الفيلسوف ذي «التصورات السماوية» بحد ذاته. فأفلاطون و"ماهومت" كلاهما يعرفان في الحقيقة أن كل «إشباع لرغبات البشر هو أمرٌ فان»<sup>20</sup>.

ثانيًا، في نطاق الفعل الأخلاقي والسياسي، تجدر الإشارة إلى أن "مونتائين" لا يذكر الأتراك والمسلمين بوجه أعم إلا لفضائلهم العامة وليس للفضائل الخاصة. ويعد "مونتائين" بقرن، عنون "كورني" مسرحيته «السيد» تيمناً بالاسم الذي أطلقه المغربيون المغلوبون على "رودريغ". وقد اعترف "دون فرناند" بأن "قوته محدودة جداً" ليكافئ "رودريغ" قائلاً: «لكنّ ملكين أسيرين لديك سوف يعوّضانك عن ذلك/ فقد دعاك كلاهما بـ"سيدهما" بحضوري/ إذ أن "سيد" في لغتهما هي بمثابة مولى/ ولن أحسدك على لقب الشرف هذا/» ("السيد" الفصل الرابع، المشهد الثالث). ولا تقتصر أهمية التقدير الذي يتمتع به "رودريغ" هنا على لعب دور أساسي بوصفه وسيلة مسرحية تقضي بتفريغها طلب "شيمان" الشخصي بالانتقام تفريغها إياه من معناه، بل تتعداه إلى الوصول إلى العالمية باتخاذ هذا التقدير بشكل مفارق إسمًا غريبًا عن اللغة، وسبب هذه العالمية هو التالي: إذا كان المغلوب هو الذي يعطي لقب الشرف، فلا يمكن لهذا اللقب أن يكون فضفاضًا، أو أن يكون موضع شك، كالذي أطلقه "دون فرناند" على والد "رودريغ". إذ يمكننا أن نطعن دائمًا في تقدير يتبادل أهل البيت الواحد. وهكذا يؤكد فضيلة "رودريغ" لقب «سيدي» العربي أو «سيد»، المرادف لـ«مولى» طبعًا، لكن مع إضافة دينية مشددة أكثر من تلك التي نجدها في معنى كلمة «مولى». ولا شك أن "رودريغ" هو "السيد" لاستبساله بإباء في مواجهة الكونت كما وفي مواجهة الموريين.

أن يموت المرء أبيضًا، من دون أي شكل من أشكال التخائل، وأن يبرهن عن شجاعة وبسالة بقيادته جنوده إلى المعركة بنفسه، لهي من شيم القادة الحقيقيين الذين يذكر "مونتائين" منهم سليم الأول، سلطان قسطنطين سنة ١٥١٢، وملك فاس، مولاي عبد الملك، إذ قال: «فقد كان سليم الأول يقول، وهو على حق تمامًا على ما أظن، بأن الانتصارات التي تتحقق بغياب قائدها ليست كاملة»، نظرًا لأن الأوامر «التي تجلب الشرف هي فقط تلك التي تُعطى على أرض المعركة وفي وسط المهمة»<sup>21</sup>. أما مثل ملك فاس فله عدة جوانب. فهذا الملك لم يقاوم على أرض المعركة فحسب، بل برهن أيضًا على أنه مخطّط عسكري مُحكّم لحظة أنذرت جراحه بموته الوشيك. فقد عرف كيف يمضي في عدم التأني بنفسه وفي أن يكون بكامله مُلكًا لشعبه. وفي النهاية واجه الموت من دون «ذهول ولا اكتراث»، «ومضى حرًا في مسيرة الحياة حتى وهو يموت»، مومناً في الدقيقة الأخيرة هذه الإيماء البصيرة، إذ وضع إصبعه أمام «فمه المغلق وهي إشارة عادية للالتزام الصمت» حتى لا يوهن عزيمة الجنود في المعركة. ولم يقتصر الأمر على الطريقة الجميلة التي توقّى فيها هذا الملك، بل تعدته إلى الاهتمام بطريقة نعيه نفسه إلى الآخرين المتوقفة حياتهم عليه. ويستعيد "روسو" مثل ملك المغرب لدى "مونتائين"، مؤلفًا النموذج التالي للترجمة في كتابه "إميل". "إميل"، هذا التلميذ الخيالي، الذي يشكّل نموذجًا لكل تربية صالحة، تعلم أن يطوّع الآمه، كما تعلم أن مظاهر اقتراب الموت نفسها

<sup>20</sup> Montaigne, *Essais*, L.II, chapitre 12, p. 215.

<sup>21</sup> Idem, L.II, ch.21, p.279.

ليست الموت بحدّ ذاته، «فبالكاد يسبح له الوقت ليشعر بالموت من حيث هو موت؛ فهو لن يموت بمعنى الكلمة، بل سيكون ميتاً أو حياً ليس إلّا. وعن "إميل" بالذات كان "مونتائين" هو نفسه ليقول، كما قال عن أحد ملوك المغرب، أنّ امرئاً لم يعيش من قبله في مماته»<sup>22</sup>.

إنّ مضمون مثال هذا الملك هو مضمون حربيّ. ولا يتناولاه "مونتائين" وكذلك "روسو" على أنّه عبرة منتقصة متأثية من جنود في خطر. بل هو العكس من ذلك. غير أنّ بعض الفلاسفة، أمثال "لايبنتس"، اختلقوا عبارة مخصّصة للكلام عن المسلمين في المعركة، وهي عبارة "فاطوم ماهوميتانم" (أي قدر محمديّ). وبالنسبة إلى "لايبنتس"، يجب أن نميّز هذا "الفاطوم" عن "الفاطوم" الرواقيين، و"بالأحرى" عن "الفاطوم" المسيحيّ. وقد اعتمد "لايبنتس" عبارة "القدر المحمديّ" لتكون تسميةً أخرى لـ«سفسطة المتواني» التي ينقضها الرواقيّ "خريسيبوس". ويصاغ هذا القدر على النحو التالي: «إذا كان المستقبل لا بدّ منه، فما يجب أن يحصل سيحصل، مهما فعلت». هذا هو «القدر بالمفهوم التركي» برأي "لايبنتس"، ووفقاً لهذا القدر، لا يتجنّب الجنود المخاطر، كما لا يغادرون «المواقع التي تفضي فيها الطاعون»<sup>23</sup>. وليس هناك مجال لا للنصح السديد ولا للتبصّر. إلّا أنّ هنا يكمن سوء الفهم لأحكام الضرورة. لأنّ التمعّن في هذه الأحكام يعني قبول الأحداث التي تقع من دون الامتناع عن معالجتها قدر المستطاع. هذا، بالمقابل، هو قدر الرواقيين بحسب "لايبنتس"، قدر ذو مظاهر مسيحية، إلّا أنّه لا يجعلنا إلّا «مطمئنّين»، فالقدر المسيحيّ وحده يجعلنا «سعداء» إذ أنّنا لسنا في حالة «صبر قسريّ» بل في حالة سرور حقيقيّ، لأنّ ما يحصل هو بأمر من «سيد صالح» يعمل لما فيه خير لنا.

نحن نرى جيّداً أنّ "لايبنتس" أنزل "الفاطوم ماهوميتانم" إلى منزلة الحكم المسبق. وقد كان هذا الحال أبعد ما يكون عن "مونتائين". فهو إذا ما تناول أفكاراً تافهة أو أحكاماً مسبقة، أضفى عليها حداثة جديدة باعتماده أسلوباً تشبيهيّاً أو سخرية معلنة، لأنّ الشكّ كان يساوره في ما خصّ كلّ تبرير لاهوتيّ. لقد قيل مثلاً بأنّ المسلمين قديرون، لكنّ هذه الجملة خسرت مدلولها البيانيّ لتتخذ معنىً ذرائعيّاً، لأنّ المسلمين إذا ما سُموا بالقديريين فذلك بهدف تجاوزهم الخطر بطريقة أفضل، ولا يعني القدر استسلاماً إذًا، بل على العكس من ذلك تماماً، إنّه عزم شجاع على التصرّف مع قدر من البسالة، وهذا ما لا ينقص «أميراً كبيراً» (هنري الرابع) كذلك الأمر بحسب المقارنة التالية: «يقول مؤرّخو المسلمين بأنّ انتشار القنّاعة بين الأتراك على الطريفة الشّعبويّة بحتميّة وقساوة المقدّر لهم يساعد على ما يبدو على تحصيلهم ضدّ المخاطر. وأنا من جهتي أعرف أميراً كبيراً يستمدّ العزيمة بشهامة من الإيمان بالقدر، إن بقي الحظّ حليفه»<sup>24</sup>. ويرمي أسلوب التشبيه إلى إبطال الخصوصيّة الثقافيّة، فالأتراك وهنري الرابع (الأمير لاحقاً) في الهمّ سواء. بالمقابل، كان "لايبنتس" يعتقد أنّ عزيمة الأتراك في المعركة كانت ناجمة أكثر عن تعاطي المخدرات منها عن الإيمان بالقدر قائلاً: «إنّ السفسطة التي تقضي بعدم القلق بشأن أيّ شيء قد تكون مفيدة أحياناً لدفع بعض الناس على الذهاب إلى الخطر بلا تفكير؛ ويعنى بذلك الجنود الأتراك خاصّة. لكن يبدو أنّ لمتلازمة الاحتراق النّفسيّ علاقة بذلك أكثر من السفسطة»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> J.-J. Rousseau, *Emile*, GF, 1966, p.165.

<sup>23</sup> Leibniz, *Essai de Théodicée*, p.30, GF, rééd. 1969

<sup>24</sup> Montaigne, op.cit., L.II, ch.30, p.291.

<sup>25</sup> Leibniz, op.cit., p.135.



وقد اعترف "مونتائين" بثلاثة رجال عظماء، أو بالأحرى «الأعظم» بين الرجال وهم هوميروس والإسكندر الكبير وإبامينونداس. وقد مجدّ المحمديون اثنان من هؤلاء الثلاثة. أوليس هوميروس هو الذي ادعى محمد «الثاني، إمبراطور الأتراك» أنه السلف المشترك عندما كتب إلى البابا بيوس الثاني قائلاً: «يدهشني كيف يتمرد عليّ الإيطاليون، لما كنا ننحدر من أصل مشترك وهو الطروديون، وأنّ لديّ الرغبة مثلهم في الانتقام لهكتور من الإغريق» (٣٠٧)؟ أمّا الإسكندر، فقد رفع العرب ثمّ الأتراك سيرته إلى مستوى سير القديسين. فقد كتب "مونتائين" قائلاً أنّ «المحمديين الذين يحتقرون كلّ السير الأخرى، يتلقّون سيرة الإسكندر ويخصّونها دون سواها باحترام استثنائي» (المرجع نفسه).

وتجمعنا بفلسفة الماضي صداقة مواظبة وصداقة مثمرة بفضل فنّ من فنون المحادثة الذي يُشيد به "ديكارت" في مطلع كتابه "مقالة عن النهج"، و"مونتائين" من قبله. ومعاً، نحن وابن رشد وأرسطو أو "مونتائين"، وابن سينا أو "كانت" و"فريج"، نملك الوسائل لتعديل طريقة تفكيرنا من أجل مزيد من التخصّص دائماً.

وقد لا تشكّل مسألة التخصّص القاسم المشترك للعالمية أو ما يتمّ تقاسمه منها، فالعالمية يجب أن تبقى فارغة نوعاً ما، لأنّ الفراغ هو المساحة الحقيقية للحرية. وإذا ما عدنا إلى عالمنا المعاصر، نرى جيّداً أن أوروبا في شكل الاتحاد الأوروبي لا تتمتع بالسيادة، بمعنى أنّها لا تزال تفتقر إلى تشكيل أوروبا سياسية، على الرّغم من أنّها تتعاطى بالقانون، وهذا ما يشكّل مختبراً مثيراً للاهتمام. ومن وجهة النظر القانونية، إنّ الدلالة نفسها على تخصّص القانون هي تخفيف العقوبات في شكل إلغاء التعذيب وعقوبة الإعدام، ولم تنجح أوروبا في ذلك فحسب بل تجاوزته إلى استبعاد الحرب عن مجالها. صحيح أنّ أوروبا تشكّل المساحة الفارغة من السيادة، لكنّ هذه المساحة تملك السّلطة لإرغام الدول على تطبيق القانون، فقد استطاعت أوروبا استبعاد الحرب بفعل كونها ما بين "الدول"<sup>26</sup>. فهي تمنح لنفسها المكاسب، إلّا أنّها لا تزال لا ترغب في التشارك فيها مع الغير، وهي لا تزال تصدر الحروب وتخلف الخارجين، وأعني بذلك أشخاصاً خارج مكانهم، وليس هؤلاء رهائن علماء كما كان الحال في السابق كالذين قبضت عليهم سفن قرصنة شرعية في عرض بحر تونس وهو ما حصل مثلاً مع "ليون" الإفريقيّ، ولكنهم رجال من الممكن رميهم من على جزيرة لامبيدوسا أو من على الجيوب الداخليّة [المستعمرات] الإسبانيّة في المغرب. ويمكن لما «بين» "الدول" هذه، أي هذه المساحة الفارغة من السيادة التي تمكّنت أوروبا من أن تُنشئها لنفسها، هذه السيادة الفارغة التي تنشر القانون، يمكنها أن تحاول النظر في حدودها أو على الأقلّ أن تحاول التصرف بذرائع كما فعل سليمان القانوني وخلفاؤه الذين استطاعوا أن يُدخلوا ضمن علاقتهم الإقطاعية لعبةً وحيزاً للعبة وظرفاً للحرية. نحن محظوظون بالحصول على سيادة من دون إمبراطورية، أي سيادة فارغة نوعاً ما، ويبقى أن نعيد النظر في هذا الفراغ بحيث يكون ظرفاً للتخصّص وللحضارة لكلّ أصقاع العالم الأخرى، من دون هدف إمبرياليّ وبموجب أهداف سامية ليست بموجبات علينا الالتزام بها بقدر ما هي معايير تراعي الحاجة، أي أن تكون باختصار علبة أدوات للتفكير في حاضرنا.

<sup>26</sup> أتوجه بالشكر لـ"مونيك شوميليه جاندر" على إطلاعي على أفكاره خلال مناقشاتنا في مركز علم الأحياء.