تجديد التراث الفلسفي العربي ومنطلقاته

أ.د. محمود خضرة

أولاً : ضرورة الفلسفة للإنسان في كل زمان ومكان:

إن الحديث عن تجديد التراث الفلسفي العربي يجر علينا سخرية ما يمكن أن أسميه بالإنسان (الوثوقي . البراغماتي) إذا جاز لي أن أركب هذا المصطلح للإشارة به إلى الإنسان الذي يعتقد أنه يمتلك مطلقه الخاص وهو (جملة الأفكار والمعتقدات التي تحقق الطمأنينة والراحة النفسية) وإلى جانب هذا المطلق يؤسس لنفسه جملة من القواعد السلوكية العملية تيسر له سبل الحياة اليومية، بغض النظر عما إذا كانت تتسق هذه القواعد السلوكية مع المبادئ الأخلاقية أم لاتتسق. فهذا الإنسان الوثوقي – البراغماتي قد وَقَرَ في ذهنه بحكم الجهل ، أو بحكم تربية معينة رفض الفلسفة والاشتغال بها، لأن ذلك لايورث إلا القلق ووجع الدماغ ، وإذا كان يرفض الفلسفة بجملتها لأنها بحسب زعمه ضرب من العبثية ، فهو بالتالي يعد تجديد الفلسفة العربية ضرباً آخر من العبثية ، لكني أظن أن المشتغلين بالفلسفة مهما تمايزت مستوياتهم ، تدنَّت أم علت ، يجدون في الفلسفة حاجة حتى بالنسبة إلى هذا الإنسان الوثوقي . البراغماتي الذي يرفضها ويكابر في أن مسائلها لا تشغل ذهنه ، فالفلسفة حاجة ضرورية حتى بالنسبة لمن يرفضها ، وتتبع هذه الحاجة من أمرين اثنين:

الأول هو: إن هناك مسائل ميتافيزيقية كبرى تطرح نفسها باستمرار على كل إنسان في كل زمان ومكان.

فمن المسائل الميتافيزيقية الكبرى التي يطرحها الإنسان على نفسه : مسألة وجود العالم . من أين أتى كونه موجوداً ، وماهو السبب في أن هناك عالماً ، ما العلة في أن يكون هناك وجود وألا يكون هناك عدم ؟ قد يكون الجواب : هناك علة فاعلة أرادت الأمر هكذا. ولكن ماهي طبيعة هذه العلة الفاعلة ؟ إنها أسئلة صعبة لم يضع الإنسان لها حلاً شافياً ، ولكنَّ فلسفاته مازالت تحاول ذلك .؟

ويترتب على هذه المسألة مسألة أخرى هي : من أين أتى لهذا الوجود أن يكون على هذا النظام ، وألا يكون على نظام آخر مخالف له ؟ وهل العالم قد رتب على نحو ما لغاية ما . وإذا كان ذلك كذلك ، فما هي الغاية في أن يأتي العالم على هذا النحو من النظام دون أن يأتي على نظام آخر ؟

وإلى جانب هذه المسائل ، هناك مسألة ميتافيزيقية هي : مسألة اليقين بوجود العالم . فنحن نرى العالم في حالي النوم والمرض ، نرى أشياءً نعدها أوهاماً وضلالات عندما نرجع إلى حالي اليقظة والعافية . وهنا نسأل : من الذي يؤكد لنا ونحن في حالي اليقظة والعافية: إن تصوراتنا عن أشياء العالم هي حقيقة

واقعة؟ ألا يمكن أن تكون رؤيتنا للعالم وتصوراتنا عن أشيائه في حالي اليقظة والعافية شبيهة برؤيتنا وتصوراتنا له في حالي النوم والمرض ؟ هل هناك واقع حقيقي ؟ وإذا كان العالم واقعاً حقيقياً فلا نستطيع أن نجزم : إننا نعرفه تمام المعرفة على حقيقته ، ولعل هذا هو السبب الذي جعل السيد المسيح عليه السلام يجأر بالدعاء قائلاً : " اللهم لاتدخلنا في التجربة " والتجربة هنا كما سمعت تأويلها من كاهن تشيكي ، هي الامتحان الصعب الذي يمكن أن يكون له أكثر من جواب ولا نعرف الصحيح منها ، وقد نختار الخاطئ ونفشل في التجربة ، ويدعو الرسول الكريم ﷺ دعاء آخر هو نفسه دعاء السيد المسيح في عمقه ولكن في صيغة أخرى ، يقول " اللهم أرنا الأشياء على حقائقها " ومعنى ذلك إن رؤية الأشياء على حقائقها تعصمنا من الزلل.

والمسألة الميتافيزيقية البالغة الأهمية التي تقض مضجع كل إنسان وتؤرقه هي : مسألة المصير . فإلى أين يذهب الإنسان بعد الموت ؟ هل هناك حياة أخرى مستسرة لانراها؟.

نعم تخبرنا العقائد الدينية بأن هناك نعيماً خالداً ، أو شقاءً خالداً ، بحسب مايثبت الإنسان جدارته الأخلاقية في الحياة الأرضية ، في الامتحان الدنيوي ، ولكن من منا يدري ماذا خبأت له المشيئة الإلهية ، من نعيم أو شقاء ، لا أحد يدري ، وتبقى النتيجة معلقة إلى يوم الدينونة.

والمسائل الميتافيزيقية الكبرى مايزال الإنسان يطرحها في كل زمان ومكان في صيغ متجدده وفي ضوء تطور علمه ومعارفه ، فمن المسائل المطروحة الآن في ضوء النظريات المعاصرة في الفيزياء والفلك مسألتان معاصرتان :

<u>الأولى :</u> فحواها : إذا كان من المحتمل أن ولادة الكون قد تمت من انفجار ذرة بدائية (الانفجار الكبير) ، ومن هذا الانفجار تولدت ملايين المجرات والكواكب والشموس ، وبدأ الكون بجملته يتوسع ، ومايزال إلى أن ينتهي إلى العدم ، وهنا تطرح المسألة الميتافيزيقية المعاصرة : ألم توجد انفجارات كبيرة غير هذا الانفجار الذي رصده الفلك المعاصر ؟ ما هو رقم الدورة الكونية الحالية ؟ هل في تطور الكون عود على بدء ؟ أي هل بعد مدة 15 مليار سنة وهي التقدير الأولي لعمر الكون سترجع عناصر الأشياء في دورة كونية جديدة إلى محالها على هيئاتها الأولى ، فتعود تصدر الحادثات عينها والأقوال نفسها والحركات ذاتها عن أشخاص بعثوا هم هم ؟ هذه الأسئلة تمتنع الإجابة عليها بالسلب أو الإيجاب ، ربما جاز أن نفترض أن الأمر ممكن ، وحجتنا نأخذها من عدم تناهي الزمن ، ومن قانون الأعداد الكبيرة ، ولكن يمكن الرد على ذلك بحجج أخرى ليست دون الأولى في قوة الاحتمال ، كأن نقول : لايوجد إلا هذه الدورة الكونية من الخلق وستمضي إلى نهايتها حتى العدم ، وإذا كان هناك خلق متجدد من قبل ، أو سيكون من بعد ، فليس من الضروري أن يعيد نفسه بنفس الهيئة ، فالجواب إذاً : ليس سلباً ولا إيجاباً ، الجواب : إننا لانعلم .

والمسألة الثانية: التي أثارها عقل الإنسان أيضاً في ضوء الفيزياء والفلك المعاصرين هي : هل توجد حياة في مكان ما من الكون غير الأرض ، تعيش فيه كائنات حية أو بشر ؟ إن علم الفلك

المعاصر يعملنا أن هناك عدداً لا نهاية له من النجوم المشابهة للشمس ، ولها توابعها وسياراتها ، ومن هنا: فالاحتمال الذي يجعل الحياة لاتظهر أو لم تظهر إلا على أرضنا هو احتمال ضعيف ، بل الاحتمال القوي بحسب قانون الأعداد الكبيرة هو أن تكون لكواكب ما ظروف مشابهة تماماً للظروف التي مرت بها الأرض وبالتالي توجد فيها حياة ، ولكن ربما كانت أرضنا هذه وحدها دون غيرها فقط المأهولة بالكائنات الحية ، وإذاً لانستطيع الجزم ، الجواب لا نعلم .

لأن العلم هو الحصول على اليقين التام الذي يعتمد على البراهين الثابتة التي لاتتزعزع وهنا نخلص إلى المسألة الميتافيزيقية التي تترتب على تلك المسائل وهي مسألة اليقين في قدرة العقل البشري في الوصول إلى الحقيقة ، فإلى أي مدى يمكن أن نثق بقدرة هذا العقل ، لاسيما وقد تبين أنه لم يستطيع الجزم بحل لتلك المسائل التي طرحها على نفسه ، فهل من طبيعة العقل البشري أن يثير تلك المسائل على ذلك النحو المعين ، وكأنه لم يعرف أن يثيرها على النحو الصحيح ، ولهذا فقد تعذر عليه الحل ؟ أم أن بنيته قد ركبت بطريقة ما معينة تقضي عليه أن لايتوصل إلى اليقين في حله لتلك المسائل ؟ ومع ذلك ما يزال يثيرها ، وعقله يعلن بدون خجل أنه لم يصل إلى حل نهائي لها .

ولكن على الرغم من ذلك يبدو أن العقل يثق بنفسه وبقدرته على إيجاد البراهين في الميتافيزيقية* ، وهو لا يطرح على نفسه من المسائل إلا ما هو قادر على حله ، وإن كان بعد حين طويل أم قصير ، وإلا فما معنى هذا الإصرار على طرح هذه المسائل والبحث عن حلها ؟ كأن طبيعة العقل البشري هذا العناد الذي لايعرف الاستسلام ، وهذا الطموح الذي لا يحد في البحث عن الحقيقة ، لا يمكن أن يكون عبثاً ، إذا كان العقل البشري قبساً من النور الإلهي .

والإنسان هو الكائن الوحيد من بين كل الكائنات الذي يطرح هذه المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، ولهذا أصاب شوبنهور عندما عرَّف الإنسان : "بأنه حيوان ميتافيزيقي" ، فمسائل ما بعد الطبيعة هي أس الفلسفة ، وإنه لا فلسفة بدون ميتافيزيقا ، والمسائل الميتافيزيقية ستظل باقية ما دام الإنسان باقياً ، وحيثما يوجد بشر توجد المسائل الميتافيزيقية ، وبالتالي ستظل الحاجة إلى الفلسفة ضرورة قائمة ، ولعل هذا ماأدركه الفيلسوف ابن رشد ، إذا قال لابنه وهو على فراش الموت ، عندما وقف الابن يبكي فوق رأس أبيه فالتفت إليه الفيلسوف قائلاً : لاتبك يابني ، إنني خالد مادام البشر يقرؤون الفلسفة ، ومادامو يقرؤون أرسطو.

* أحيل القاري إلى كتاب البرهان في الميتافيزيقا للدكتور بديع الكسم ترجمة ، جورج صدقني ، دمشق ، 1991 ، وزارة الثقافة.

والأمر الثاني الذي تنبع منه الحاجة إلى الفلسفة هو : إن مشاكل الإنسان الحياتية اليومية تتجدد باستمرار في كل زمان ومكان ، وتحاول الفلسفة أن تقدم لها حلولاً، فالتبدلات الاجتماعية الكبرى التي كانت تنجم عن كوارث طبيعية أو حروب ، وينجم عنها بالتالي أزمات اجتماعية عاناها الإنسان في ماضيه وحاضره ، ثم استمرار القهر الطبيعي أو البشري ، كل ذلك كان يهز وجدان هذه الأمة أو تلك التي كانت تعيش هذه المعاناة ، وكان ذلك يفرض على فلاسفتها السعي إلى إيجاد الحلول لتلك المشاكل بصور متعددة تتفاوت في بيانها ووضوحها بحسب التجربة الحياتية لهذه الأمة وبحسب موروثها الثقافي ورؤيتها الكونية ، وأخذ فلاسفة الأمم تحت وطأة الاستجابة لداعي الحاجات العملية ومشكلاتها في وضع نظراتهم الفسلفية أو مذاهبهم التي ظنوا أن فيها الحل الحقيقي لتلك المشاكل في تلك المراحل الزمنية من حياة أممهم .

ونعلم من التاريخ المكتوب للحضارات البشرية القديمة والذي يرجع على أكثر تقدير إلى أربعة آلاف عام قل الميلاد أن البشر في الهند والصين ومصر والعراق قد طرحوا على أنفسهم مسائل مابعد الطبيعة وأجابوا عنها بما ينسجم مع درجة تقدمهم الحضاري ، كما حاولوا أن يحلوا مشاكلهم الحياتية ، فوضعوا القواعد الأخلاقية التي تنظّم لهم سبل الحياة ، ولكن لم يكن من الممكن بسبب طبيعة الظرف الزماني وتدني مستواهم الحضاري ، أن تأتي نظراتهم الفلسفية إلا ممزوجة بالأساطير الدينية ، فلم يقدموا مذاهب فلسفية منظمة ومتكاملة مثلما فعل الإغريق الذين استطاعوا أن يقوموا بعملية تنقية . إذا جاز التعبير . لذلك الكم الهائل من الأساطير الدينية لشعوب الحضارات الماضية ، فجاءت مذاهبهم الفلسفية بحكم التطور الحضاري خطوة متقدمة على الفكر الاسطوري الذي كان يصبو إلى التفلسف ، وعظمة التجربة الفسلفية عند الإغريق هي : إنها استطاعت أن تستخرج الذهب الإبريز من المناجم الغنية لحضارات الأمم الماضية ، فاستطاعت مثلاً أن ترد كثرة العناصر في أساطير الخلق البابلية إلى مبادئ أولى ، وأن ترد الكثرة إلى الوحدة ، وأن تصوغ من هندسة الفراعنة العملية في المساحة النظريات الهندسية التي تعتمد البرهان الاستنباطي ، واستطاعت إلى حد بعيد أن تتخلص من العناصر الأسطورية الشرقية التي كانت محمَّلة بتلك النظرات الفلسفية في مسائل ما بعد الطبيعة.

والأجوبة الفلسفية على تلك المسائل الميتافيزيقية ، وعلى مشاكل الإنسان التي قدمتها شعوب الشرق القديم ، ثم الإغريق لاحقاً ، كانت تعبر عن البنية النفسية لتلك الشعوب التي صاغتها التجربة الحضارية ، ثم الموروث الثقافي العام وخصوصية المرحلة الزمانية والمكانية التي ولدت فيها .

والبنية النفسية للأمة تطبع أفراد هذه الأمة بطابعها ، أو لنقل : إن لكل أمة روحها الحضارية التي تطبع كل فنان وكل فليسوف بطابعها الخاص ، ولا نستطيع أن نفهم فليسوفاً إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة لروح الحضارة التي ينتمي إليها ، وكل حضارة لها مشاكلها الخاصة ، وكل مشكلة من هذه المشاكل تحل تبعاً لروح هذه الحضارة ، والفيلسوف المبدع في أمة هو الذي يعكس في فلسفته وحلوله للمشاكل روح الحضارة التي ينتسب إليها ، ويعطيها بدوره روحاً جديدة.

وإذا كنا نقول : إن لكل أمة بنية نفسية خاصة بها فذلك لأن الأمم تتفق على حقائق مثل مبادئ العقل ومنظومة الأوليات وحقائق العلوم الرياضية والفيزيائية ، ولكنها تختلف في منظومة القيم الخاصة بها وفي النظرة الكلية للكون وللإنسان، فإبداع منظومة القيم الخاصة بكل أمة ونظرتها الكلية للكون يشكلان جوهر البنية النفسية لها ولأفرادها . ولو لم يكن لكل أمة بنيتها النفسية الخاصة بها لكان لكل الأمم منظومات قيمية واحدة ، ونظرة كلية للكون واحدة ، ولكن هذا غير واقع ، وتتظاهر البنى النفسية للأمم في فكرها الفلسفي الذي يبدعه بعض أفرادها .

والفكر الفلسفي بوصفه جزءاً من حضارة الأمة مثل الأدب والفن وطرائق العيش ، والتنظيم الاجتماعي ، هو أكثر الجوانب الثقافية تعبيراً عن روح الأمة ، أو روح العصر ، أو مشاكل الإنسانية جمعاء أحياناً .

والفكر الفلسفي الخاص بكل أمة لم يكن عبر التاريخ مغلقاً ومحصوراً في الإطار الزماني والمكاني لهذه الأمة ، بل كانت الأفكار الفلسفية للأمم تتلاقى وتمتزج بفعل التجارة والسياحة والغزو .

فطاليس كان جواباً في بلاد الرافدين وأخذ عن البابليين فكرة : إن الماء هو المبدأ الأول للخلق ، وساح أفلاطون في مصر وأعجب بروح الفن الفرعوني ، بالموسيقا خاصة، ولانستبعد أن تكون خاصة السكون بالنحت اليوناني قد جاءت متأثرة عبر عصور متلاحقة قبل أفلاطون بالفن الفرعوني ، ومع غزو الاسكندر المقدوني لبلاد الشرق انفتحت أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وأبواب الثقافة الشرقية لليونان ، فحدث التمازج الثقافي بين الحضارتين اليونانية والشرقية ، ونشأت فلسفات جديدة لها طابع روح الحضارتين معاً ، أي حدث ما يسميه شبنغلر بالتشكل الكاذب " وهو : إن الثقافة الغازية تأخذ من الثقافة المغزوة وبالعكس ، وتظهر ثقافة جديدة لها روح الثقافتين معاً .

ونشأت لاحقاً قبل ظهور المسيحية وبعدها بقليل مدارس فلسفية في الإسكندرية وإنطاكية والرها ونصيبين ، وجند يسابور ، وأشرف على إدارتها آباء الكنيسة السريان ، وهي مدارس شرقية بامتياز .

وبناء على ما تقدم يمكننا التأكيد على مايلي :

أولاً: إن الفلسفة حاجة ضرورية للإنسان كانت وماتزال وقد أوضحنا ذلك .

ثانياً: إن الفلسفة لم تكن وقفاً على أمة بعينها ولا على عرق معين ، ومن هنا تسقط الآراء التي تحصر الفلسفة بالعرق الآري . وكذلك تسقط الآراء القائلة : إن الفلسفة العربية نسخة مشوهة عن الفلسفة اليونانية .

ثانياً– التراث الفلسفي العربي وتهافت النظريات العرقية :

يزعم بعض المستشرقين ومؤرخي الفلسفة الأوربيين العرقيين أن الفلسفة هي إبداع آري ، أو معجزة آرية . أوروبية ظهرت على يد اليونان ، وبقيت محصورة في بعض شعوب العرق الآري ، وانتقلت إلى أوربا وتجلَّت في مذاهب جديدة ومعاصرة على يد الفرنسيين والألمان والانكليز ، وكل شعوب العرق الآري الأخرى ، وأسوق على سبيل المثال وليس الحصر آراء بعض هؤلاء وأشهرهم عنصرية ، وهو ليون غوتيية

الفرنسي ، يقول غوتييه : "إن العقلية السامية هي عقلية متخلفة شديدة البعد عن التجريد ، والتجريد الفلسفي ، ولا تستطيع أن تنضبط بقواعد العقل والمنطق ، وأقصى ما يمكن أن تبدعه هذه العقلية هو الأساطير والسحر والشعر ، وإنك لو وضعت في قدر ماء جثتين ، إحداهما لسامي والأخرى لآري ، وأوقدت النار تحت هذا القدر إلى أعلى درجات الغليان ، وسِطْتَ القِدر إلى أن يتفتت اللحم والعظم ، ويصبح محتوى القدر مرقاً متجانساً ، ثم تركته يبرد لتبين لك بعد ذلك انفصال مرق الجثتين ، ولأمكنك أن تتبين مرق جثة السامي عن مرق جثة الآري" واترك للقارئ التعليق على الغلو في هذه العنصرية وإلى مثل ما يذهب إليه غوتييه يذهب البريطاني وولترستيس : فيعد الفلسفة اليونانية إنتاجاً يونانياً صرفاً لم يتأثر بفكر أي من الأقوام المعاصرة لهم أو التي سبقتهم ، ويقول : "إن أصل الفلسفة اليونانية لايرجع إلى الهند، لأنه يُستبعد التفكير الهندي عادة من تاريخ الفلسفة لأن هذا التفكير قائم خارج التيار الرئيسي للتطور الإنساني ، فهو يُستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية وبالتالي فهو لم يمارس إلا تأثيراً واهناً على الفلسفة بصفة عامة[1] " .

وحجة ستيس هنا : هي الحواجز الجغرافية ، وهي حجة واهية ، لأن الحواجز الجغرافية حتى في تلك العصور لم تكن عائقاً يمنع وصول السياح والباحثين والقوافل التجارية اليونانية إلى آسيا الوسطى وفارس والهند وينتقد ستيس آراء المستشرقين القائلين بتأثير الثقافة الشرقية على الفلسفة اليونانية فيقول: "ليس صحيحاً أن الفلسفة جاءت من الشرق أي من مصر ، صحيح أن الثقافة اليونانية أخذت من مصر الرياضة والفلك ، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر المصري [2]".

والسؤال هنا : ألم تكن جملة العلوم في تلك العصور جزءاً من الفلسفة ، وبالتالي ألم تؤثر في خلق الرؤى الكونية وطرح المسائل الميتافيزيقية ، ألم تتأسس الفلسفة على تلك الآراء العلمية والرؤى الكونية ولو كانت بسيطة . ثم ينتقد ستيس رأي المستشرقين القائلين : "إن الفلسفة اليونانية ولدت على أيدي كهنة الإسكندرية" وحجته في رفض هذا الرأي هي : "إن كهنة الإسكندرية كانوا يعرضون الفلسفة اليونانية زاعمين أنها إنتاجهم ، إرضاءً لزهوهم القومي".

ويخلص ستيس في النهاية إلى القول : "إن الطابع الكلي للفلسفة هو أوربي حتى النخاع وغير شرقي[3] ".

---

[1] وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة 1984،ص25

[2] وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة 1984،ص 25

"وإن أصل الفلسفة ليس قائماً في الهند ولا في مصر ، ولا في أي قطر خارج اليونان".

لقد كان اليونان أنفسهم وحدهم المسؤولين عنها[1] " ، ويعرض ستيس حجته على ذلك وهي : "إن المذاهب اليونانية في بداياتها كانت فجة ، وبلا ملامح ، وسيكون من الضلال افتراض أنهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لأنفسهم[2] ". وهذه الحجة ضعيفة ، فلماذا لانفترض أن هذه المحاولات اليونانية الفجة كانت قائمة في الأساطير الشرقية ، ونقلها اليونان بفجاجتها في المرحلة الأولى.

ويرى ستيس أن يوناني الأرض الأم هاجروا إلى مستعمرات جنوب ايطاليا ، وآسيا الصغرى وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ، ولهذا يجب البحث عن الفلسفة اليونانية عرقياً وليس البحث عنها أرضياً أو جغرافياً ، فهي فلسفة للعرق اليوناني أينما كان مستواهم . والفلسفة اليونانية تتناول أفكار اليونانيين المستعمرين[3] " وهنا نسأل : لماذا يصر ستيس على بربرية أقوام آسيا الصغرى ، وعلى بربرية أقوام الحوض الشرقي للمتوسط ألم تكن لهم ثقافة أو نظرات كونية ، ولو كانت فجة ، إن الكنعانيين الذين كانوا على صلة تجارية وثيقة مع اليونان قد وضعوا أول أبجدية في التاريخ ، وأخذ اليونانيون عنهم هذه الأبجدية ، وهذا يدل على أن الكنعانيين قد وصلوا إلى درجة من التجريد العالي ، هي تحويل الكلمة الصوتية إلى مقروءة ومكتوبة ، وقد كشف الباحث والمؤرخ اللبناني أنيس فريحة في ملاحم وأساطير أوغاريت عن وجود تنظيم اجتماعي راق للمجتمع الفينيقي في أوغاريت وصور وصيدا وقرطاج ، وإن التنظيم الاجتماعي الراقي لشعب ما قد يرافقه على الغالب رؤى كونية ميتافيزيقية .

وإلى مثل ما ذهب إليه غوتييه وستيس يذهب إرنست رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" يقول رينان : "ليس العرق السامي هو ماينبغي أن نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النَّصيب ألا ينتج هذا العرق – الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة . أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية [4] ". "إن الشرق السامي مدين لليونان بكل ماعنده من فلسفة ، وإذا دار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا في الماضي كان للفلسفة اليونانية الأصيلة المخلصة في تعبيرها وحدها حق إلقاء دروس علينا .... لايونانية مصر ، ولا يونانية سورية التي شوهت بخلط من العناصر الغليظة [5] " ويخلص رينان في النهاية إلى "أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عول عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع والقرن الثامن ، وذلك أن العلم اليوناني مثَّل لدى السريان والأنباط وأهل حران والفرس الساسانيين دوراً كثير المشابهة للدور الذي يمثله العلم الأوربي ، منذ نصف قرن[1] ".

[1+2] وولتر ستيس المصدر السابق ص26.

[3] المصدر السابق ص 26 _27.

[4] إرنست رينان ، ابن رشد والرشدية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 ، ص 14 _ 15.

[5] إرنست رينان، المصدر السابق، ص 15 _ 16.

ومجمل القول لكل ما تقدم هو : إن شعوب البشرية برمتها لم تبدع أية فلسفة ، بل الفلسفة هي إبداع العرق الآري متمثلاً في اليونان ، وهي ما تزال محصورة في الشعوب الأوروبية . ومادام العرب شعباً ساميّاً ، فإن فلسفتهم هي نسخة مشوهة عن الفلسفة اليونانية.

وهذا الزعم يمكن الرد عليه بالنظر إلى :

ثالثاً– مبدأ الفلسفة العربية : التمايز (بين الله والعالم) بين (اللامتناهي والمتناهي)

وهنا يجب التمييز

أولاً: بين خصوصية العصر اليوناني الذي عبرت عنه الفلسفة اليونانية وخصوصية العصر الذي عبرت عنه الفلسفة العربية ، فقد عبرت الفلسفة اليونانية عن روح العصر الذي سادت فيه العبودية ، وسأكتفي بإيراد المثال الآتي : إن جمهورية أفلاطون هي محاولة تأبيد العبودية اليونانية ، ونظرية أفلاطون في النفس وتواها الثلاث : (العاقلة، والغضبية ، والشهوانية) تعكس واقع العبودية اليونانية وتنسجم مع تقسيمه المجتمع إلى طبقات مغلقة لايمكن الخروج منها ، وهي طبقة الحكام العقلاء وتناظرها (القوة العاقلة) في النفس ، وطبقة الجند وتناظرها (القوة الغضبية) ثم طبقة العبيد والدهماء وتناظرها (القوة الشهوانية)[2].

بينما مدينة الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة) عبّرت عن عصر أعلى في تطوره النسبي ، وهو العصر الإقطاعي ، وجاءت نقداً صريحاً لأنظمة الحكم العربية ولحكام عصر الفارابي الذين لا يأخذون في أساليب حكمهم بأدنى قسط من الحكمة والعقل ، وجاءت نقداً صريحاً للانحطاط الذي وصل إليه المجتمع العربي ، ودعوة مبطنة إلى تغيير هذا المجتمع وتغيير حكامه[*]، فمدينة الفارابي هي على عكس جمهورية أفلاطون التي هي دعوة إلى إبقاء واقع العبودية .

وقد أوردت هذه المقارنة للرد على من يزعمون بأن مدينة الفارابي هي نسخة عن جمهورية أفلاطون

.

ثانياً: إن الروح اليونانية التي عبرت عنها فلسفتها تختلف عن الروح العربية التي عبرت عنها بدورها فلسفتها "ففي الروح اليونانية لا توجد فكرة اللامتناهي ، ولم تعرف الأعداد الصماء بوصفها أعداداً لامتناهية ، فالمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين .إذا كان ضلعاه القائمان يساوي كل منهما (1) فيكون وتره ($\sqrt{2}$) ، وهو عدد لامتناهٍ ، وإذا كان قد كشفه فيثاغورس ، فقد كان متأثراً بالروح المصرية الشرقية . ولم تستطع الروح اليونانية أن تتصور الله لامتناهياً كما تصورته المسيحية والإسلام ، وكان اليونانيون يمثلون آلهتهم على صورة إنسانية ، على صورة نهائية ، أي على أساس أن الإنسانية متناهية ، ومهمة الإله عند اليونان مقصورة على إدارة العالم وتحريكه فقط" [1] على عكس مهمته في المسيحية والإسلام ،

---

[1] إرنست رينان، المصدر السابق، ص10.

[2] انظر جمهورية أفلاطون

[*] انظر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة.

فهو إلى جانب تحريكه للعالم وضبطه له فهو يتصف بالرأفة والمحبة والعناية به ، ففكرة اللطف الإلهي والعناية الربانية في الإسلام والمسيحية لم تعرفهما الروح اليونانية ولا ميتافيزيقاها ، بينما الروح العربية نجدها على عكس اليونانية قد عرفت فكرة اللامتناهي ، وقد استوحاها العرب من تجربتهم في علاقة الصحراء بالسماء ، فكانت تبدو لهم الصحراء متجانسة واسعة ولكنها متناهية تحتويها لانهائية السماء وعمقها البعيد الغور ، وعبر القرآن الكريم عن شعور العربي هذا بقوله : "ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير"[2].

فأينما توجه العربي في صحرائه تنعدم عنده رؤية التنوع ، ولا يجد إلا صورة واحدة تتكرر باستمرار وهي امتداد الصحراء على نمط واحد في جميع جهاتها ، وهي على اتساعها تنتهي بالأفق ، وتعانقها وتنحي عليها القبة السماوية بتجانس واحد ، فكان يخيل للعربي ظاهرياً للوهلة الأولى وحدة الأرض والسماء ، وانحناء القبة السماوية على صحرائه كان يوحي له بشيء من العطف والحنو ، فعندما تمطر تسود الحياة ، ولكنه يكتشف فيما بعد في الوهلة الثانية انفصالهما واقعياً ، وتوحي له القبة السماوية هنا بشيء من المعاداة وعدم الاهتمام به ، فهي لا تمطر فيكون حينئذ قد حلَّ قحط وجدب ، وحَضَرَمَوْت ، وفي الحالين كان يتبدى له احتواء السماء للأرض ، احتواء اللامتناهي للمتناهي .

إن تجربة العربي مع الصحراء والسماء في الوحدة تارة، كانت تخلف في لاوعيه فكرة قرب اللامتناهي المتعالي منه ، وفي الانفصال تارة أخرى ، كانت تخلق في لاوعيه أيضاً فكرة بُعد اللامتناهي المتعالي .

وقد عبر الإسلام فيما بعد تعبيراً رائعاً في تقديمه تصوراً لله ، لم يكن غريباً على تصور العرب له ، فهو اللامتناهي المتعالي البعيد الذي لا يحصره مكان ولا يحده وصف ، (سبحان الله عما يصفون) وهو القريب الرؤوف الودود (وهو أقرب إليكم من حبل الوريد) .

وفي رأيي أن الفلسفة العربية لاحقاً كانت تنوس بين الميل إلى التوحيد بين طرفي علاقة التمايز هذه (اللامتناهي – المتناهي) (السماء – الأرض) أو الميل إلى الفصل بينهما ، وقد حاول التراث الفلسفي العربي على امتداد تاريخه الطويل أن يقدم على أساس هذه العلاقة نظرات كلية للكون ، وأن يقدم حلولاً للمسائل الميتافيزيقية وللمشاكل الحياتية المتجددة ، وهو في كل نظراته كان ينطلق من المبدأ العام علاقة التمايز بين (اللامتناهي والمتناهي) بين (الله والعالم) ومما يتفرع عن هذه العلاقة من علاقات تمايز أخرى ، فالمبدأ العام كان بمثابة قطب الرحى الذي تتحرك حوله مذاهب الفلاسفة العرب بدرجات متفاوته من القرب منه والبعد عنه.

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليونلني ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958 ، ص 37 _38 _39.

[2] القرآن الكريم سورة الملك ، الآية 4

وهذه العلاقة متأصلة إذاً في بنيتنا النفسية وقد صنعتها تجربتنا التاريخية مع المكان ، وصارت مع الزمان المتطاول موروثاً حضارياً ، وصارت تصنع رؤيتنا للوجود في علاقات تمايز أخرى بان هناك خالق ومخلوق ، وروح ومادة ، ونفس وجسم ، ولامتناهي مطلق ثابت ، ومتناهي جزئي متغير.

وأول صيغة لعلاقة التمايز بين (اللامنتاهي والمنتاهي) بين (الله والعالم) بين (الله والإنسان) تجلَّت في الصراع الفكري بين المعتزلة والأشاعرة حول علاقة (الشريعة بالعقل) أو علاقة (النقل بالعقل) وفيما بعد تابع الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد – كما سنرى – النظر في هذه العلاقة ، وانتهوا إلى التوفيق بين طرفيها ، وأنه لاتعارض بين حقائق الوحي ، وحقائق العقل، كما حاولوا التأليف والتقريب بين أطراف العلاقات المتمايزة الأخرى المتفرعة عن العلاقة الأساس.

ونلاحظ أنَّ النظرة الكونية لأسلافنا الفلاسفة العرب على أساس علاقة التمايز بين (اللامتناهي والمتناهي) ، بين (الله والعالم) قد ترتب عليها نظام يتعلق بمعايير الجمال والفنون والآداب .

وسأضرب مثالين من العمارة والزخرفة العربيتين الإسلاميتين ففي فن العمارة نجد الدار العربية دائرية تتوسطها فسحة مكشوفة لرؤية السماء وعلى محيط الدائرة توزعت في داخل الدار غرف السكن المنفتحة بعضها على بعض للتدليل على حميمية الحياة وصلة الرحم ووحدة الأسرة ، ومنفتحة على الفسحة السماوية ، للإبقاء على ضرورة الاتصال بالسماء .

ونجد المسجد قد صُمِّم بناءه لكي يحقق الغاية الروحية ويوحي بالطمأنينة ، والأجزاء الرئيسية في المسجد هي القاعة الكبيرة التي تتسع للمصلين وتعلوها القبة وهي رمز إلى حنو القبة السماوية على الأرض ، ثم المئذنة وهي في تساميها الشاهق رمز إلى العلو نحو السماء ، لتحقيق الاتصال بالله ، أي رمز إلى التعالي إلى الله ، كأن غايتها أن توصل عبر السماوات إلى سمع الله الشهادتين لكسب رضاه بالإقرار بتوحيده ، وبتصديق رسالة بنيه .

ففي أعماق البنية النفسية للمعمار العربي تتأصل علاقة التمايز بين (الله والعالم) بين (اللامتناهي والمتناهي) ويتأصل طموح الإنسان في التعالي للوصول إلى الباري تعالى ، بتحقيق العلاقة الروحية بينه وبينه .

والمثال الآخر من الزخرفة العربية الإسلامية التي أقامها الفنان العربي المسلم على أساس تتماثل فيه التشكيلات الهندسية من مثلثات ودوائر ومربعات يتكرر تقاطعها بانتظام بحيث يراعى في هذه الزخرفة: إنه إذا ما امتدت عين الرائي إلى أحد أطرافها أحس أنَّه يستطيع أن يمد بذهنه وخياله تلك التشكيلات الهندسية إلى مالانهاية .

وفي هذا انتقال من الجزئي المحسوس الذي ندركه بالحس إلى المطلق اللامتناهي الذي ندركه بالعقل وليس بالحواس .

وهذا الانتقال من المحسوس إلى المعقول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، من المتناهي إلى اللامتناهي يشكل أحد الجوانب الهامة في جوهر الروح العربية ، وهذا الانتقال من الجزئي العيني المقيد

إلى المطلق اللامتناهي ، نجده عند الفارابي ، وابن سينا وابن رشد في نظرية المعرفة ، أي في التدرج من إدراك المحسوسات إلى معرفة واجب الوجود (الله) عن طريق الاتصال بالعقل الفعال .

كما نجده عند إخوان الصفا في نظريتهم حول تراتب الموجودات من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى العقل الفعال المفارق ، أي إلى عالم الألوهية ، وكل هذا في رأيي يعني أن علاقة التمايز بين (الله والعالم) بين (اللامتناهي والمتناهي) تحتوي ضمناً صبوة الإنسان إلى إلغاء الهوة بين الله والعالم عند الفلاسفة عن طريق الوسائط ، وعند المتصوفة عن طريق السلوك وتعالي الأنا الصوفية إلى الله .

وإلى جانب علاقة التوازن بين الروح والمادة نجد علاقة التوازن بين العقل والوجدان ، ويمكن التأكيد بأن الروح العربية توازن بين النظر العقلي المنطقي وبين الوجدان والحدس .

وكان الفلاسفة العرب يحاولون إحداث نوع من التوازن في ثقافة الأمة ، إذ نجد لدى الفيلسوف العقلي ضرباً من اللجوء إلى الحدس والوجدان ، كما هو الحال عند ابن باجه في (تدبير المتوحد) ، وعند ابن طفيل في (حي بين يقظان) فهما يزاوجان بين النظر العقلي والحدس في فلسفتيهما.

فإلى جانب النظر العقلي البين في فكر الفلاسفة العرب ، نجد في ثقافة الأمة العربية الشعر والتصوف ، وهما مجالان من مجالات الحياة الثقافية لايخضعان لأحكام العقل بل للعاطفة والوجدان والحدس ، والتوازن بين العقل والوجدان هو الوجه الآخر للتوازن بين الروح والمادة .

والأمة العربية مارست في تراثها النظر العقلي مثلما مارست في تراثها الروحي الحدس والوجدان، والتوفيق بين العقل والوجدان لايتمثل في تراث فلسفي مثلما يتمثل بوضوح في التراث الفلسفي العربي ، وقد تمثل العرب فلسفة أرسطو بما فيها من عقل ومنطق واستدلال ، وتمثلوا فلسفة أفلاطون وأفلوطين بكل ما فيهما من تصوف وحدس ووجدان ، وهذه المزاوجة بين الفلسفتين ما كانت لتتم لولا أنها تلائم الروح العربية ، فبحكم هذه الروح كان الفيلسوف العربي يوازن بين المطلق والنسبي ، ويقرب بين اللامتناهي والمتناهي ، ويوازن بين الخوف من الفناء والطموح إلى الخلود ، لا لكي يجعل لكل عالم أهله ، بل لأنه يوقن في أعماق لاشعوره أن أهل هذا العالم يمكن أن يكونوا أهل ذلك العالم الآخر .

وفي رأيي أن الديانتين المسيحية والإسلام جاءتا منسجمتين مع فطرية هذا الشعور ولهذا شددتا على إثبات الجدارة الأخلاقية في العالم الأرضي لأن هذه الجدارة هي الامتحان الصعب والنجاح به هو الطريق إلى ذلك العالم الممكن الوصول إليه بجنته الموعودة .

وبناء على ماتقدم يمكن القول : إن منطلق الفلسفة العربية ومبدأها الأساس هو علاقة التمايز بين (الله والعالم) وبين (اللامتناهي والمتناهي) والفلاسفة العرب بنوا جهدهم لتحقيق التوفيق والموازنة بين طرفي هذه العلاقة ، وعلى هذا الأساس أقاموا رؤيتهم الكونية وحلَّهم لمشاكلهم الحياتية آنذاك ، وكذلك حاولوا التوفيق والموازنة بين أطراف علاقات التمايز الأخرى التي تفرعت عن المبدأ الأساس ، وسلكوا في رؤيتهم وحلولهم المنهج العقلي .

رابعاً: الأخذ بالمنهج العقلي :

نلاحظ في قراءتنا لتراثنا الفلسفي أن المنهج الغالب على تفكير فلاسفتنا هو الاستدلال المنطقي الذي يقضي بتقصي المبادئ الشاملة ، والانتقال من مقدمات مباشرة إلى مقدمات أعم أي أن النظر العقلي كان هو الغالب على تفكيرهم ، ويتجلى لنا ذلك في عنايتهم التامة بمنطق أرسطو الذي كان له أكبر الأثر على علماء الكلام إذ به تعلموا الحجاج عن العقائد الإسلامية ، بعد فتح الشام ومصر وفارس ، كما كان له الآثر الكبير على بعض الفقهاء المسلمين في القياس في المسائل الشرعية ولم يجدوا في ذلك تناقضاً لأن القرآن الكريم يشجع على النظر العقلي ويدعوا إليه ، وتتأكد لنا أهمية العقل في الفكر الفلسفي العربي ، إذا استعرضنا بإيجاز بعض نماذج التفكير الفلسفي منذ نشوء علم الكلام إلى ابن رشد .

فأول مافعله المعتزلة بالنسبة إلى المعرفة إنهم رأوا أن الحواس – وقد أخذوا برأي أرسطو – لايصبح تأثيرها إدراكاً إلا بواسطة العقل ، وعرّف أبو الهذيل العلاف العقل بقوله: " هو القوة على اكتساب العلم ، والعلم لا يكون إلا بإدراك الكليات المجردة ." هكذا يقول أرسطو ، وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يكفي لمعرفة الخير والشر ، وقال النظام : " إن المفكر إذا كان عاقلاً متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع[1]".

ومن المعروف أن المعتزلة قد ربطوا حرية الإرادة ، والعدل الإلهي بالعقل ، فالله لايمكنه أن يثيب أو يعاقب إلا عن أعمال صدرت عن الإنسان العاقل العارف المريد. وبما أن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر فهو قادر على الإختيار ، فعدل الله يفرض الحرية مادامت المعرفة ناتجة عن العقل .

وفيما يتعلق بعلاقة الوحي بالعقل ، ذهبت المعتزلة إلى أنه إذا جاء الوحي مناقضاً لما يقره العقل ، فيجب حينئذ تأويل الوحي في ضوء العقل ، فالعقل في نظر المعتزلة دليل داخلي يمكِّن الإنسان من معرفة الخير والشر ، ولا قيمة للشريعة المنزلة إلا إذا اتفقت مع أحكامه ، وعلى هذا تقرر المعتزلة أنه لا أهمية لأي برهان سمعي إن لم يدعمه العقل .

---

[1] خليل الجر + حنا الفاخوري– تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب – مكتبة لبنان ناشرون 2002– ص 163

"وعلى عكس المعتزلة ذهبت الأشاعرة إلى أن البراهين العقلية لا قيمة لها إلا لأن الشرع , يأمر بها ، والعقل لاقيمة له في ذاته ، بل قيمته فيما يستمده من الشرع ، غير أن الأشعرية فيما بعد عادت إلى إعطاء العقل قيمته على يد الجويني والماتريدي وغيرهما[1] ".

---

[1] خليل الجر + حنا الفاخوري – المصدر السابق ص186–187.

[2] [3]+ [4]+ إخوان الصفا – الرسائل – دار صادر – بيروت _ ب ت ن ، جـ 3 ، ص 403.

[5] إخوان الصفا– المصدر السابق ، جـ 3 ، ص 424

وأما إخوان الصفا ، فقد هدفوا في رسائلهم إلى التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة بوصفها ممثلة للعقل ، يقول الأخوان :"إن الشريعة قد دنَّستها الجهالات ، واختلطت بالضلالات ولاسبيل إلى تطهيرها إلا بالفلسفة...[2] "

ويقول الأخوان : "ينبغي لأخواننا ألا يعادوا علماً من العلوم ... أن مذهبنا يجمع العلوم جميعها ، وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية ...[3] وقد حرصوا على البراهين العقلية وحدها ، ومالوا إلى بناء المعرفة على أسس عقلية تنطلق من الحواس ، يقول الأخوان : "اعلم يا أخي البراهين هي ميزان العقل ، كما أن الكيل والذرع "الذراع" هي ميزان الحواس[4] "

ونلاحظ في قراءة الرسائل ميلهم إلى بناء المعرفة على أساس تجريبي نقدي ، فأدوات المعرفة عندهم هي الحواس وأجزاء الدماغ.

يقول الأخوان : "تحكيم القوة المفكرة فيما ينشب بين العقلاء من المنازعات والخصومات في الآراء ... لاينحاز لأحد الخصمين بالصواب ولا بالخطأ إلا بعد ما شهد شاهدان من الحواس الخمس ، أو نتائج مقدمات جزئية من أوائل العقول " وأوائل العقول هي المعرفة القبلية "المبادئ النظرية". ويذهبون إلى أن المعرفة لاتتم إلا بالاعتماد على الحواس والعقل والبرهان ، يقول الأخوان : "إن أول طريق التعاليم هي الحواس ثم العقل ثم البرهان ، فلو لم يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أن يعلم شيئاً لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات أليته[5] " ولايتسع المجال هنا لعرض نصوصهم المطولة ، ولذا أحيل القارئ الكريم إلى جـ3/ص424 ، حيث يمكننا أن نجزم أن الأخوان يردون الأصول العقلية كلها من تصورات عامة إلى البديهيات ويردونها إلى انطباعات حسية ، جاءت من العالم الخارجي وهذا ما يقول به أعلام التجريبية هيوم ومل وغيرهما .

كما أحيل القارئ إلى الصفحات 189،216، جـ/3 ، حيث يطرح الأخوان ترتيب الموجودات وفيضها من الأعلى إلى الأسفل ، فعن (الله – الواحد) فاض (العقل الفعال) وعن هذا العقل فاضت (النفس الكلية) ، وعن هذه فاضت (المادة الخالصة – الهيولى) وعن هذه فاض (الجسم المطلق) الذي تتشكل منه مختلف الأجسام . وفي هذا الترتيب الفيضي نلمس ميل الأخوان إلى ردم الهوة بين الله والعالم ، وفي الصفحات 224–229جـ3، يطرح الأخوان ترتيب الموجودات الأرضية ترتيباً تصاعدياً يخرج أعلاها من أسفلها ، مما يحق لنا تسميته بنظرية التطور ، ويبدأ سلم التطور من التراب الذي يتولد عنه المعادن ، وعن المعادن النبات ، وعن هذا الحيوان ..... ومرتبة الحيوانية مما دون الإنسانية منها ماقارب مرتبة الإنسانية بصورة جسده كالقرد ، ومنها ماقارب صورة الإنسانية بالأخلاق النفسانية كالفرس ...[1] " ليس المهم ما إذا كانت نظريتهم في التطور صحيحة أم لا ، بل الملفت للنظر هو ميلهم إلى اعتبار شجرة الحياة واحدة.

(1) إخوان الصفا ، المصدر السابق ، جـ3 ، ص424–429.

وإذا استقرأنا بعضاً من نماذج الفلاسفة المعروفين نقول : إن فيلسوف العرب الأول .

الكندي: يسبغ النظر العقلي فلسفته بكاملها فيبدأ في التفريق بين "علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها ، أي الكم والكيف .... والمعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف ، وبين معرفة الجواهر الثواني أعني المعقولات ، وهي لاتتيسَّر إلا بعلم الجواهر الأولى ، ومن يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الأولى ، ولا في العلم بالجواهر الثواني ، ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة [2] ".

ويبدو هنا كأن الكندي يجعل الرياضيات أم العلوم باعتبار أن موضوعها الكم ، (الحساب) ، ثم الكيف ، وقصد به (علم الهندسة والمساحة) ، ثم علم الكيفية المتحركة (وقصد به الفلك) ، علم هيئة الكل في الشكل والحركة.

وأما الفلسفة الإلهية فيبني احترامه لها على أساس عقلي فيقول:" وأشرف الفلسفة علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، والفيلسوف التام هو من يحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة أشرف من علم المعلول[3]".

ولما كانت الفلسفة عنده كما يعرفها : بـ"أنها علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة كل إنسان". فلا خلاف بينها وبين الدين ، فالفلسفة علم الحق ، والدين علم الحق ، فالكندي يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، وفي رسالة لأحمد بن المعتصم يثبت قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة ، ولاتناقص بين مايأتي به الوحي ، ومايأتي به العقل ، يقول : "إن ماجاء به محمد ﷺ موجود جميعاً بالمقاييس العقلية لايدفعها إلا من حرم صورة العقل ، واتحد بصورة الجهل [4] "، وفي رسالته إلى المعتصم يقول : "الفلسفة الأولى ....علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع .... والرسل صلوات الله عليها أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل وترك الرذائل[5] ".

فالكندي يرى أن أساس اتفاق الدين مع الفلسفة هو القياس المنطقي الذي يتوخى الحق ، وعلى هذا يهاجم أعداء الفلسفة فيقول : "ينبغي أن لا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا [1] " والذين يتنكرون للفلسفة يتنكرون للحق فهم" أهل الغربة عن الحق وهم لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، ولدرانة الحسد المتمكن في أنفسهم البهيمية[2]" وقفوا من الفلسفة موقفاً معادياً ، والسبب كما يقول الكندي هو : "الذَّب عن كراسيهم المزورة التي تصبوها

---

(2) رسائل الكندي – تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص47

(3) رسائل الكندي – المصدر السابق ، ص98.

(4) رسائل الكندي – المصدر السابق ، ص244

(5) رسائل الكندي – المصدر السابق ، ص104

(1) رسائل الكندي – المصدر السابق ، ص 103

(2) رسائل الكندي – المصدر السابق ، ص 103

عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين ، لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً[3] ". وهكذا يحاول الكندي أن يقيم التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس عقلي ، وفي هذا رأى : أنه عندما يتعارض ظاهر الآيات القرآنية مع الفلسفة فيجب اللجوء إلى التأويل بشرط أن يكون المؤوّل من ذوي الألباب ، وهذا ما سيفعله ابن رشد لاحقاً.

والجدير بالذكر أن الكندي هو أول من حاول شرح المصطلح الفلسفي وتجديده على أساس عقلي ، فعرَّف الجرم بأنه ما له ثلاثة أبعاد ، والعنصر : بأنه طينة كل طينة ، والاتصال : هو اتحاد النهايات ، والانفصال : تباين المتصل ، وعمد إلى القياس العقلي ، فأحيا كلمات عربية قديمة ، مثل : الأيس وهو الموجود على وجه الإجمال ، ثم جمعها أيسات ، واشتق فعل أيَّس ، والمصدر التأييس ، واسم الفاعل مؤيِّس ، واسم المفعول مؤيَّس ، وفعل الله الإبداعي : تأييس الأيسات عن ليس[4] ".

والليس هو العدم ، وتصرّف باللغة العربية ، فاشتق من الضمير المنفصل هو فعل هوَّى ويهوي ، وتهوى ، ويتهوى ، واستبدل (القنية) بالملكة ، و(الطينة) بالهيولى أو المادة ، و(المجردة) بالمفارقة و(المائية) بالماهية ، و(الحامل) بالقابل ، و(أوجد) بـ أدرك ، و(القوة الغلبية) بالقوة الغضبية .

وكان الكندي في كل فلسفته ينزع منزعاً عقلياً واضحاً .

وأما الفارابي : فتتجلى أهمية النظر العقلي عنده في إعطائه الأهمية الكبرى للمنطق ، فيقول : "صناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق ، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ..... وفي المعقولات أشياء لايمكن أن يكون العقل غلط فيها ، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها ، واليقين بها مثل أن الكل أكبر من الجزء [5] .

ويحكم النظر العقلي كل ما كتبه الفارابي في الطبيعة أم في الله ، أم في البرهان على وجوده[1] ، وغايته في كل ذلك أن يستنتج أن النظر العقلي أو الفلسفة ، لا يتناقض مع الوحي (الشريعة) لأن حقيقتهما واحدة ومصدرها واحد .

وهذا ما نجده في نظرية الفيض ، فهذه النظرية بغض النظر عن صوابها أو خطإها ، يبنيها على أساس عقلي ويؤكد فيها أن الأكوان بجملتها محكومة بالعقول التي تديرها وتشرف على تنظيمها ، فالفيض عملية عقلية ، والله واجب الوجود هو عقل محض[2] ". ومنذ أن عقل ذاته فاضت عنه بالتسلسل هبوطاً

---

(3) رسائل الكندي – المصدر السابق ، ص 103–104.

(4) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة ، ص 20–21

(5) الفارابي – إحصاء العلوم ، ص 11–12

(1) الفارابي – عيون المسائل ، ص7–8–9

(2) انظر نظرية الفيض في آراء أهل المدينة الفاضلة ، تصل في القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير.

العقول العشرة التي تحكم الكون ، وتعقل الله لذاته هو علة الكون ، وآخر العقول هو العقل العاشر الفعال الذي يسميه الفارابي الروح الأمين ، أو روح القدس ، وهو المكلف بإدارة العالم الأرضي، عالم الكون والفساد ، وعلى أساس نظرية الفيض ، ونظريته في النفس ، حاول الفارابي أن يفسر النبوة تفسيراً عقلياً ، وأن يوفق بين الدين (الوحي) وبين الفلسفة (العقل) .

فعقل الإنسان يبدأ صعوداً بالترتيب من العقل الهيولاني (وهو العقل بالقوة) تم يعلوه العقل بالملكة (وهو العقل بالفعل) وأخيراً (العقل المستفاد) الذي يصل إليه الحكيم بالاكتساب والجهد العقلي ، وبه يتم الاتصال بالعقل الفعال ، ويحصل الفيلسوف على الحقائق المستودعة في هذا العقل ، وهنا تنعدم المسافة الفاصلة بين الحكيم وبين عالم المعقولات المفارقة ، عالم الألوهية .

وأما النبي فلا يحتاج إلى هذا الترقي العقلي ، لأن الله يفيض على مخيلته ماهو موجود في العقل الفعال ، بهذا يكون نبياً منذراً ، يقول الفارابي : "ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال بتوسط العقل المستفاد إلى عقله المنفعل فيكون حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام ، وبما يفيض من الله إلى العقل الفعال يفيضه إلى قوته المتخيلة فيكون نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات[3] " فالنبي والفيلسوف كلاهما يتصلان بالعقل الفعال الذي هو مصدر الحقائق والشرائع ، ويصلان إلى الحقيقة الواحدة ، وهكذا يوفق الفارابي بين الدين (الوحي) وبين الفلسفة (العقل) ، بين النبي الموحى إليه ، وبين الفيلسوف المجتهد الواصل ، ولا خلاف على ماوصلا إليه بل الخلاف هو في طريقة الاتصال ، فالنبي يحظى بالإتصال عن طريق المتخيلة أما الفيلسوف فيحظى به عن طريق البحث والنظر العقلي .

وبالنسبة إلى **ابن سينا** ، فقد اتبع منهج أستاذه الفارابي في رؤيته الفلسفية ، ولم يزد عليه إلا بعض الإيضاحات ، وكذلك الحال بالنسبة إلى النظر العقلي فهو يطغى على فلسفته بأكملها ، ويتجلى ذلك في عنايته بالمنطق فبحث في التصورات والتصديقات ، وإن كان قد أخذ مفاهيمه لها من أرسطو والفارابي ، وبدأ بتعريف المنطق فيقول هو : "علم لمعانٍ هي بمثابة صور يصاغ فيها الفكر[1] " .

وفائدة المنطق الهامة هي أنه يعلمنا اكتساب المجهول من المعلوم ، وفي حديثه عن العلم الطبيعي والحركة والسكون وعلاقة المادة بالصورة [2]، وفي براهينه على وجود النفس يلجأ إلى المحاكمات العقلية التي تؤيدها شواهد الحواس والاستنتاج المنطقي المبني على مقدمات صحيحة، مؤدية إلى نتائج صحيحة ، وأحيل القارئ هنا إلى النجاة صفحة 188–198 ، وإلى رسالة في القوى النفسانية صفحة 8 ، وإلى رسالة في معرفة النفس الناطقة ص 7 ، وإلى الشفاء صفحات 206–208–209 ، وإلى الإشارات والتنبيهات ج1 صفحة 121 .

---

(3) تحصيل السعادة ، ص43–44 .

[1] ابن سينا – الشفاء – قسم المنطق ، ص16–17.

[2] ابن سينا – النجاة – ص198

وفي نظرية المعرفة ذهب ابن سينا مذهب أرسطو في الإدراك بشقيه الحسي والعقلي ، وأقام نظريته على أساس فهمه "العقلاني لقوى النفس وعلاقة بعضها ببعض" [3]، ورأى أن المعرفة تبدأ من الحس الذي يجرد عن الأشياء صورها الحسية ، ثم يقوم الخيال بتجريد أشد . ثم الوهم ، حتى تصل إلى العقل ، الذي يقوم بتجريد المعاني إلى نهايتها حتى تصبح مجردة تماماً عن المادة ولواحقها . وفي برهانه على إثبات واجب الوجود (الله) يلجأ إلى المحاكمة المنطقية ، فيقسم الوجود إلى واجب وإلى ممكن ، فإذا كان واجباً فقد صح وجود الواجب ، وهو المطلوب وإذا كان ممكناً ، فإن سلسلة العلل للممكن لا يمكن أن تمتد إلى مالانهاية ولا بد لها أن تقف عند علة نهائية ، وهذه هي واجب الوجود ، وأحيل القارئ هنا إلى النجاة .قسم الإلهيات ، وأما في نظرية الفيض فهو يقتفي أثر الفارابي إذ يؤكد أن الأكوان محكومة بإدارة العقول العشرة ، وكذلك لا خلاف بين الحقيقة التي يأتي بها الوحي ، والحقيقة التي يأتي بها الفيلسوف ، فكلاهما يصدران من نبع واحد هو العقل العاشر الفعال ، آخر العقول المفارقة.

أما **ابن رشد :** فهو فيلسوف العقلانية بامتياز في الفلسفة العربية ، وتبدو عقلانيته في شروحه لآثار أرسطو ، وفي محاولته إعادة مذهبه إلى نقاوته الأولى ، بعدما أدخل عليه الشراح الاسكندرانيون عناصر أفلوطينية شوهته ، وفي جهده العقلي في إعادة النظر فيما قدمه الفارابي وابن سينا في فهمهما لأرسطو ، يظهر أن فهمه له خيرٌ من فهمهما .

وفي مسألة التوفيق بين الشريعة والحكمة يواجه هذه المسألة بصراحة عقليه لامثيل لها ، ويسلك في النظر إليها مسلكاً عقلياً ، يتأكد له فيه أن الفلسفة لا تناقِض الدِّين ، بل تدعمه ، وتفسر رموزه ، وقد بحث قضية التوفيق هذه بحثاً عقلياً في مواضع متعددة ، في "تهافت التهافت" ، وفي "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال " ، ثم في " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيفة والعقائد المضلة".

فقال في فصل المقال: "ننظر في كتبهم "أي الفلاسفة" فما كان منه موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه وحذَّرنا منه وعذرناهم[1] ".

ويعرض ابن رشد حججه المنطقية في التوفيق بين الشريعة والحكمة فيرى أن الشرع في جوهره يوجب النظر الفلسفي (النظر العقلي) ويحدد معنى الفلسفة فيقول : "فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" . ويستشهد بآيات القرآن الكريم: " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء". وقوله تعالى: " فاعتبروا يا أولي الأبصار " وهذا يعني وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً ، ويستشهد أيضاً بقوله تعالى " وادع إلى سبيل

---

[3] ابن سينا – النجاة – ص166+ الإشارات جـ1 ص 154+ الإشارات جـ1 ص130.

[1] ابن رشد – فصل المقال – ص13

ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" "فالنظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقلي ، إذ إن الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه وهو القياس ، أو بالقياس [2] . وإذا كان يستنبط من قوله تعالى : "فاعتبروا يا أولى الألباب" . وجوب معرفة القياس الفقهي ، فبالحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي[3]" .

"ولئن قال قائل : إن النظر العقلي بدعة , إذ لم يكن في الصدر الأول من الإسلام ، فإن النظر بالقياس الفقهي لم يكن في أول الإسلام ، ولم يقل أحد فيه إنه بدعة" ويشير ابن رشد إلى ضرورة الأخذ بالمنطق والفلسفة فيقول : " إن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، أعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام[4] ".

ويخلص إلى أن العقل والوحي مصدران للمعرفة ، وإذا كانت الشريعة تدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق "فنعلم على القطع أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[5] ".

والشريعة لها معنيان ظاهر وباطن ، فإذا جاء الظاهر موافقاً لما أدى إليه البرهان أخذنا به ، وإن كان مخالفاً طُلِبَ تأويلهُ .

وفي موقفه من السببية دبَّج في " تهافت التهافت" الصفحات الطويلة في مناقشة من ينكر السببية ، وخلص إلى أن العلم لايستقيم بدونها بوصفها مبدأٌ من مبادئ العقل، ومن يبطل الأسباب يبطل العلم .

وأقام تقسيمه للقياس على أساس حصول اليقين فرأى أن القياس يقسم إلى البرهان والجدل والخطابة ، فالأول يوصل إلى اليقين . والجدل يحتمل الترجيح والاحتمال دون اليقين . والخطابة يقبل بها من لاترقى عقولهم إلى المرتبتين السابقتين . والخطابة مقدمات واهية موافقة للاستعداد النفسي للسامع ولعاطفته وهي قياس عاطفي يهدف إلى التأثير أكثر مما يهدف إلى الإفهام والإقناع.

خامساً: منطلقات تجديد التراث الفلسفي العربي :

في تجديدنا لتراثنا الفلسفي يطرح السؤال الهام الذي يجب أن نجيب عليه وهو:

وهو كيف نتمسك بتراثنا الفلسفي إذا كنا نبتغي منه أن يُعَبِّر عن خصوصيتنا وأصالتنا ، ويحفظ لنا هويتنا من الضياع ، ووجودنا من الانهيار ، ولا يكون عامل كبح لنا أو تعويق عن سيرنا إلى الأمام؟

الجواب: إن الذي يحقق لنا ذلك ليس هو الجانب الميت من تراثنا الذي عفا عليه الزمن ، أي ليس هو مئات الكتب المحفوظة في مكتباتنا ، بل هو ذاك الذي تحفظه بعض كتبنا ، وما يزال يكمن في

---

[2] ابن رشد – المصدر السابق – ص10

[3] ابن رشد – المصدر السابق – ص10

[4] ابن رشد – المصدر السابق – ص11

[5] ابن رشد – فصل المقال – ص13

أعماقنا ، وأقصد به المبدأ العام (علاقة الله بالعالم) (علاقة الله بالإنسان) وما ترتب عليه من مبادئ وقيم أخلاقية ، وحلٍ لمشاكل حياتية . ثم المنهج العقلي عند أسلافه الفلاسفة في النظر إلى مشاكلهم.

ويجب الإشارة هنا إلى أن التجديد في الفلسفة يشبه إلى حد ما التجديد في العلم فما يحدث في العلم من قفرات وثورات ، يحدث كذلك في الفلسفة والأدب والفن ، فالنسق العلمي السائد في مرحلة ما، هو جملة المبادئ والمفاهيم والمقولات المتسقة التي تشكل الإطار العام لاحتواء ظواهر الطبيعة وتفسيرها تفسيراً عقلياً مقبولاً ، وعندما يعجز هذا النسق (الإطار) عن احتواء ظواهر جديدة ، أي لا يفسرها ، يصبح هذا النسق شائخاً ، ويكون العلم في أزمة تفرض نفسها على العقل لإبداع حل لها ، أي يجب البحث عن إطار جديد يحتوي الظواهر الجديدة، والإطار الجديد ليس رفضاً مطلقاً للإطار القديم ، بل احتواءٌ له . وهذا الذي يحدث في تجديد العلم يحدث في تجديد الفلسفة والأدب والفن ، أي تتغير المبادئ والأطر القديمة.

وفي ضوء التطور العلمي المعاصر، نطرح السؤال الآتي: هل الإطار العام في الفلسفة العربية ، وهو علاقة (اللامتناهي بالمتناهي) ، وعلاقة (الله بالعالم) ، وعلاقة (الله بالإنسان) مازال صالحاً لاحتواء المشكلات المعاصرة الجديدة؟ أنا أقول : نعم . إذن ماذا نجدد ؟.

أقول : إن التجديد يقع على المفاهيم والمضامين ، التي طرحها أسلافنا ، وهي منظومة القيم الأخلاقية وما ينشأ عنها في العصر الحاضر. (فالمسؤولية . والواجب، والحرية والعدالة الاجتماعية ، والفضيلة ، والحب والتسامح ، والشخصية وغيرها) أخذت مفاهيمها ومضامينها عند أسلافنا من منظار عصرهم ، وهي لم تعد صالحة لعصرنا ، ويجب أن نعطيها مفاهيم ومضامين عقلية جديدة. ثم نعمق النظر العقلي في ضوء العلم المعاصر في فهمنا لتراثنا الفلسفي ، وفي حلنا لمشاكلنا الجديدة. وبهذا في رأيي نبقى محافظين على الأصالة والهوية ، ونكون معاصرين.

فيمكننا إذن في تجديد تراثنا الفلسفي أن ننطلق:

أولاً : من المبدأ الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة العرب رؤيتهم الكلية للمسائل الميتافيزيقية ، وهو العلاقة بين الله والعالم .

ثانياً: من النظر العقلي الذي سلكوه في حل المشكلة الناجمة عن المبدأ الأساس وهي كيفية التوفيق بين الوحي والعقل ، أو بين الشريعة الفلسفة.

أولاً: المبدأ الأساس:

نعيش الآن في العصر الراهن ما يشبه مشكلة العلاقة بين الله والعالم ولكن في صيغة عصرية ، وهي كيف نوفق بين ما يفرضه علينا منطق العصر ، وهو منطق العلم ، منطق الأخذ بالعقل ، وبين العقائد الدينية ومثلما حلَّ فلاسفتنا المشكلة في التوفيق بين حقيقة الدين (الشريعة) وحقيقة العقل ، (الفلسفة)، عندما اجتهد ابن رشد وهو قاضٍ وفقيه ضرورة تأويل نصوص الدين لصالح الإنسان والمجتمع ، اعتماداً على جوهر الدين السمح "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" فوفق بين حقيقتي الدين

والعقل، فيمكننا الآن في العصر الراهن أن نتأول نصوص الدين لصالح الإنسان والمجتمع "ونوفق بين العقيدة الدينية ومعطيات العلم (التكنولوجيا) ، وهي معطيات العقل ، وبهذا التوفيق المعاصر يمكن أن نبدع اتجاهاً فلسفياً معاصراً يجمع بين الأصالة المعاصرة " [1] .

وفي الحياة المعاصرة نجد أيضاً ضرباً من علاقة التمايز بين منظومة القيم الأخلاقية (حرية الإنسان – كرامته – حقه في الحياة) ، وبين العلم وتطبيقاته التكنولوجية ، وفي تجديدنا للتراث الفلسفي العربي يمكن أن نحقق التوازن بين قيمنا الأخلاقية وبين العلم وتطبيقاته.

"وبهذا يمكن أن نبدع اتجاهاً جديداً في فلسفة الأخلاق ، فلا يسلبنا العلم إنسانيتنا ، ولا نصبح عبيداً لآلته ، كما أن سيادتنا بواسطته على الطبيعة لا تؤدي بنا إلى الغرور والتمرد على الإرادة الإلهية.

إن العلم وتطبيقاته التكنولوجية في المجتمعات الأوربية قد أديا إلى اغتراب الإنسان وتشييئه ، فجعله ملحقاً بالآلة التي تؤدي عملها برتابة واحدة دائمة ، وصار همه أن يبقى محصوراً في الإشراف على هذه الآلة ، وكأنه جزءاً منها ، وفقد جهده أي إبداع ، وصار إنتاجه عدواً له ، ثم أدمن على هذه العداوة ، فملَّ وجوده ، وازداد شعوره بفقدانه إنسانيته ، فهو مغترب عما ينتجه ، وهو ليس إلا شيئاً ، آلة أُعِدّت للكدح الممل الرتيب" [2] ، لإنتاج السلع التي تحقق الربح ، وقد تنبه الشاعر الألماني شيللر في بداية دخول الآلة إلى الصناعة ، وبداية نشوء الرأسمالية . إلى هذا التمزق وعدم الاتزان الذي تعانيه الشخصية الأوربية ، وظن أن الحل هو في الفن ، وأبدع ماركس فيما بعد في تحليله لعمليتي

---

[1] زكي – نجيب محمود– تجديد الفكر العربي دار المشرق– بيروت – 1971– ص 269.

[2] زكي – نجيب محمود– المصدر السابق– ص 284 ، 285.

التشيؤ والاغتراب ، وأفاض الوجوديون في أدبهم ، في الحديث عن العبثية والسأم والضياع ، وفي رأيي أن هذا كلَّه قد نشأ عن عدم تحقيق التوازن بين طرفي التمايز بين (القيم الروحية والأخلاقية) وبين (العلم والتكنولوجيا).

نحن لم ندخل إلى جلود الأوربيين ولا إلى نخاعهم الشوكي ، لنعرف ما هم عليه ، لكننا نقرأ ، ما تقدمه آدابهم ، وفنونهم ، وشاشاتهم، فيتأكد لدينا أن الشباب الأوربي المعاصر يعيش حالات دائمة من الذهول والهذيان ، " فتعمدوا الانسحاب من الحياة إلى عالم الحلم الذي تخلقه المخدرات . وتعمدوا الشذوذ في سلوكهم الغريب المريض ، كل ذلك يخلقه اليأس لديهم في عدم نجاحهم في تحقيق الانسجام والتوازن في شخصياتهم فلم يفلحوا في التوفيق بين القيم الأخلاقية التي يقرؤون عنها ، وبين العلم وتطبيقاته التي تخلق الرتابة والضياع والاغتراب " [1] .

إن منظومة القيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام والمسيحية تتأصل في بنيتنا النفسية ، " وقد جاء بها الوحي متفقة مع الفطرة الإنسانية ، ولهذا وجب الالتزام بها ، لأنها تحقق للإنسان خيريته ، وإن كان لا يدرك هذه الخيرية عاجلاً ، لكنه سيدركها آجلاً .

والتوفيق بني منظومة القيم الأخلاقية وتطبيقات العلم يجعل الإنسان يتصرف بحرية ضمن هذه المنظومة الأخلاقية ، لأنها لاتتعارض مع فطرته ، فهي وإن كانت فرضاً إلهياً ، لكنها ليست قيداً عليه ، لأنها جاءت منسجمة مع فطرته ولا تخالفها " [2].

والجانب الجوهري في فطرية هذه المنظومة هو التوفيق بين المادة والروح، والإسلام والمسيحية لم يضحيا بالمادة لصالح الروح ، ولا بالروح لصالح المادة ، وإذا كانت الحضارة الأوربية قد ضحت بالروح وصار أهلها يعانون الشيؤ والاغتراب _ كما قلنا_ ففي تجديدنا لتراثنا الفلسفي نطمح في إبداع فلسفة تتجاوز هذه الأزمة .

وفي تجديدنا لتراثنا الفلسفي إذا وَفَّقْنا توفيقاً صحيحاً بين المادة والروح ، وخلقنا علاقة متوازنة بينهما ، فيمكننا بهذا التوفيق أن نخلق فلسفة جديدة تحقق لإنسان هذا العصر براءة طفولية دافئة ، أو لأقل يمكننا أن نساهم في خلق حضارة دافئة حنونة – إذا جاز التعبير – لا نعاني فيها برودة الزجاج ولا قساوة الفولاذ .

---

[1] زكي – نجيب محمود– المصدر السابق– ص 284

(2)زكي – نجيب محمود– المصدر السابق– ص 283

ثانياً: ضرورة النظر العقلي في التراث الفلسفي :

هذا النظر يفرض علينا الآن مثلما فرض على أسلافنا من قبل قدسية الحقيقية ، أي ضرورة احترامها ، والقبول بها ، وعدم المكابرة أو العناد في رفضها . والحقيقة الفلسفية مقدسة مثلما هي الحقيقة الفيزيائية أو الرياضية مقدسة . وقدسية الحقيقية هي التي تعطي الباحث مشروعية البحث عنها . ومعيار صدق الحقيقة في الفلسفة أو في العلم ليس هو كثرة القائلين بها ، فقد تجمع البشرية بأسرها على أمر ما إنه الحقيقة ولكن فرداً واحداً منها يقول لها : "لا" وهذا الأمر الذي تظنون أنه حقيقة ، هو ضلالة ، ويقدم البراهين العقلية على صحة "لائه" ، ونحن نعرف أن البشرية عاشت قروناً على ضلالات كبيرة ، عاشت قروناً على اعتقادها الخاطئ بمركزية الأرض وثباتها ، فمعيار صدق الحقيقة ، وقدسيتها هو وضوحها وتميزها وبداهتها ، وعدم وجود تناقض داخلي في منطوقها.

كما أن معيار صدق الحقيقة ليس هو الفائدة التي نجنيها على المدى المنظور ، فمثلاً اكتشاف مجرة في أعماق الكون البعيد لا يغير شيئاً من الحياة اليومية لسكان الأرض واكتشاف عالم انتروبولوجي عظام جمجمة في أحد القطبين ، يؤكد من خلاله حقيقة هي :

إن بشراً في ماضٍ سحيق قد سكنوا هناك ، وإنه كانت هناك حياة في وقت ما .هذا الكشف لا يزيد من سعر الخبز ولا ينقصه ، ولايغير شيئاً في حياة الناس في مدينة ما من العالم .

فعندما نعتبر معيار الحقيقة هو كثرة القائلين بها ، أو الفائدة التي نجنيها منها ، فإننا بهذا نلغي فطرة الإنسان في النظر العقلي ، نلغي فطرته في البحث عن الحقيقة في المجالين الفيزيقي والميتافيزيقي . ولنا أسوة هنا في أسلافنا في أسلافنا الفلاسفة العرب ، فقد بحثوا في مسائل ميتافيزيقية مثل : هل العالم قديم أو محدث ؟ هل الروح خالدة ؟ هل الله موجود ؟ وماهي صفاته ؟ هل الوجود أسبق أم الماهية ؟ وكان هاجسهم في البحث في هذه المسائل الوصول إلى الحقيقة ، وكانوا يدركون أن الوصول إليها ، لن يؤثر في حياة سكان البصرة أو بغداد أو دمشق أو القاهرة أو قرطبة أو مراكش، في عصور المعتزلة والأشاعرة ، والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد .

ومثلما كان منهجهم النظر العقلي في البحث عن الحقيقة واحترامها ، يجب أن يكون منهجنا في تجديد التراث هو النظر العقلي في تراثنا ، وفي الوصول إلى حقائق المشاكل التي تطرحها علينا الحياة المعاصرة ، وهي مشاكل تختلف عن مشاكلهم .

والنظر العقلي واحترام الحقيقة يفرض علينا أمراً بالغ الأهمية هو : أن نبني على أساسه علاقتنا مع الآخر ، واقصد بالآخر هنا الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة .

ونعرف أن فلسفات الشعوب وثقافاتها لم تكن في الماضي ولا في الحاضر مغلقة بعضها على بعض ، والثقافات والفلسفات هي كالطيور تعبر البحار والصحارى ، ولا يمكن سجنها في موطنها الأصلي . وفي علاقتنا مع الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة تواجهنا الأسئلة الآتية التي يجب الإجابة عليها وهي :

السؤال الأول: كيف نفيد من الفلسفة الأوربية :

أظن أن الجواب على هذا السؤال سهل وهو : أن نأخذ من الفلسفات الأوربية ما يمكن أن ينسجم مع روحنا العربية وأصالتنا . والنظر العقلي واحترام الحقيقة يفرض علينا أن نحترم الحقيقة التي جاءتنا من الآخر ، ولو كان كما يقول ابن رشد مخالفاً لنا في الرأي والعقيدة، فالحقائق لا يمكن أن تتناقض فيما بينها . وهنا يمكننا أن نوفق بين حقائقنا وحقائق الآخر ، لأن احترام الحقيقة هو الحالة الطبيعة للإنسان السوي ، وهو يحرر أنفسنا من النزوات والميول والأهواء ، وإننا كما يرى ابن رشد : عندما نحترم حقيقة الآخر وشخصه ، فإننا نغني حقيقتنا وشخصنا . كما أن احترام الحقيقة يحرر عقولنا من قيود التعصب ومن سيطرة الأفكار المسبقة .

والسؤال الثاني : ماهي العلاقة بين اللغة والمصطلح وكيف نجددهما ؟

هنا يمكن القول : إن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن أفكار تكونت لدينا ، أو اختزنتها الذاكرة ، بل هي جزء لا يتجزأ من عملية التفكير نفسها ، ومن الثابت أنه توجد علاقة وثيقة بين اللغة والفكر ، وتتجلى هذه العلاقة في أن اللغة هي رمز ، أو هي أم الرموز ، "وبهذه الرموز استطاع الإنسان أن يضبط الواقع وأشياءه في إطار منظم من الكلمات والأسماء ، كما استطاع أن ينقذ الواقع من غفلية الضياع والفوضى ، وأن يحكم سيطرته على هذا الواقع ، لأن الاسم الذي يطلق على الشيء ، يجعل ذلك الشيء معيناً متميزاً عن الأشياء الأخرى ، كذلك يجعله ملكاً بين يدي الإنسان ، وصارت اللغة (الاسم – الرمز) تأخذ صفة المماثلة للشيء ذاته ، وصارت وسيلة لحيازة الإنسان للشيء ، وفهمه ، والسيطرة عليه .[1] " وصارت اللغة بذاتها تحمل رؤية للعالم تتكيف مع من يتكلَّمها . وعبر السيرورة الحضارية للإنسان زادت اللغة من تشكيل رموزها للتعبير عن المفاهيم التي تشكل بذاتها تصوراً للحقيقة أو الواقع ، وصارت رموز اللغة نفسها تشارك في توليد واستخراج المفاهيم والأفكار ، (واللغة– الرمز) ، والمفاهيم المجردة تشكل شبكة الرموز التي يهدف الإنسان من خلالها إلى حيازة العالم وامتلاكه نظرياً وعملياً .

وإذا كان الأمر هكذا كما يقدمه لنا علماء الانتروبولوجيا واللسانيات ، وأظنه هكذا ، فإنه من المفروض على كل أمة تريد أن تحدث لذاتها نقله حضارية أن تلجأ إلى تطوير لغتها وشبكة رموزها أي مصطلحاتها الثقافية (الفلسفية والفنية والأدبية) .

وإذا كنا نريد تجديد تراثنا الفلسفي العربي ، ونقله من أفكار السلف إلى أفكار المعاصرة ، فلن يكون هذا إلا بتجديد اللغة تجديداً تساير فيه ألفاظُها ومفاهيمُها ومصطلحاتُها القديمة مفاهيمَ العصر ومصطلحاتهِ . والمصطلحات التي استخدمها الأسلاف بمفاهيم ومضامين عصورهم يمكننا الآن تجديدُها واستخدامُها بما يساير روح العصر الراهن ، وكذلك إذا استحدثنا مصطلحات جديدة فيجب أن تساير روح العصر الراهن .

---

[1] إرنست فيشر – ضرورة الفن ، ترجمة ميشال سليمان ، دار الحقيقة – بيروت– ب ت ن صفحة 36

فتجديد تراثنا الفلسفي يبدأ إذاً من التجديد في اللغة ، من تجديد المصطلح القديم ، أو استحداث مصطلح جديد وافد إلينا ، وهنا يجب أن نحدد هذا المصطلح الوافد تحديداً لغوياً دقيقاً ، ثم تحديد المصطلحات التي أبدعناها ، وإذا كانت اللغة – كما قلنا – هي الفكر فلا يمكن أن يتجدد الفكر بدون تجديد اللغة ، وإذا كانت المصطلحات الفلسفية رموزاً ، فإن دقة التفكير الفلسفي تعتمد على دقة تلك المصطلحات – الرموز ، وعندما تكون تلك المصطلحات التي جدَّدناها أو استحدثناها دقيقة ، فإن المعنى الذي توصله إلى الجميع يكون واحداً ، ويكون بمقدور الجميع (أقصد جميع المثقفين) الإسهام في عملية تجديد التراث الفلسفي العربي ، ويمكن القول أخيراً : إن تجديد التراث الفلسفي العربي لا يمكن أن يتم بدون إعادة النظر في لغتنا الفلسفية الراهنة . واللغة العربية بطريقة اشتقاقها وتخريج الأسماء والمعاني بعضها من بعض قادرة على إبداع المصطلحات التي تحمل عمق المعاني الفلسفية ، ثم بكثرة مترادفاتها قادرة على تحديد المعاني الحسية والنفسية الدقيقة، وتحديد الفوارق بينها.

وأحيل القارئ هنا إلى كتاب جاد هو: المعاني الفلسفية في لسان العرب للكاتب ميشال إسحاق، إذ يطور فيه ويؤصل ما بدأه الأرسوزي في "عبقرية الأمة العربية في لسانها" .

واللغة العربية بنثرها وشعرها الرائعين قد عبرت عن مصاعب الحياة الصحراوية وعن تحدي الإنسان للطبيعة العمياء في ظلمها لإثبات وجوده ، وعن خبايا النفس البشرية ، وعن كيفية إثبات القيم الروحية والأخلاقية بوصفها تحدياً للوحشية التي يمكن أن تفرضها الضرورة الطبيعية على الإنسان ، لقد عبَّرت اللغة العربية عن كل ذلك تعبيراً لا مثيل له ، وما كان لها ذلك إلا لأنها امتلكت ثراءً عجيباً بألفاظها ورموزها ومصطلحاتها ، لا يضاهيه ثراء أية لغة في العالم ، وهي بهذا الثراء قادرة الآن ، بجهود علمائها على تجديد نفسها و تجديد مصطلحاتها القديمة ، وعلى خلق مصطلحات جديدة ، وتحديدها تحديداً دقيقاً يساير روح العصر ، وبهذه المناسبة أقول : إنه كان للشقيقة مصر دور الريادة في نقل التراث العالمي ، منذ عصر النهضة وحتى الآن ، ولا يتسع المجال هنا لذكر الترجمات التي قام بها العلماء المصريون ويقومون بها الآن . كما يمكنني أن أقول : إن الجهود الكبيرة التي بذلها مجمع اللغة العربية في دمشق قد أفلحت في تعريب المصطلحات العلمية وتحديدها ، وإن سورية بفضل هذه الجهود هي أول بلد عربي قد درَّس الطب باللغة العربية . وإذا كان تعريب مصطلحات العلوم الإنسانية ، في الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها من التي تطرحها الثقافات الأوربية المعاصرة أصعب لأن لها صلة وثيقة بالبنية النفسية وبالموروث الثقافي ، وبالسيرورة الحضارية للشعوب الأوربية . فإني أظن أن جهود علماء اللغة العربية ، والعلماء في مختلف الميادين في الوطن العربي قادرةٌ على تخطي هذه الصُّعوبة .

ويكون تخطي هذه الصعوبة أسهل لو أحدثت مؤسسة عربية واحدة تضم أصحاب الكفاءات العالية في اللغة العربية وفي اللغات الأجنبية ، وفي المجالات الثقافية والفلسفية والعلمية المزمع نقلها إلى اللغة العربية . وإذا كان العرب لا يستطيعون أن يوحدوا كلمتهم في ميدان السياسة ، فعلى الأقل يمكنهم توحيدها في مجال الفلسفة والعلم والفن والأدب .

السؤال الثالث: كيف ننقل فلسفة الآخر وإلى أي مدى نثق بصحة النقل :

في عملية النقل (الترجمة) يفترض أن تراعى الأمور الآتية :

أ- يجب أن يُتْقن الناقل "المترجم" اللغة التي سينقل منها إتقاناً يصل إلى درجة الكمال ، ويساوي إتقانه الكامل إتقان لغة الأم ، وإذا لم يتحقق هذا الشرط فلن يكون باستطاعة هذا الناقل وهو قارئ أولاً أن يحصل المعرفة المطلوبة التي تختزنها هذا اللغة . ويحضرني هنا قول ابن خلدون: " أهل العجمة من ملتنا قليلو التحصيل في العلوم النظرية" . واضح أن الأعاجم الذين لم يكن لهم دراية باللغة العربية كان تحصيلهم في العلوم النظرية ضعيفاً ، لأن اللغة العربية كانت لغة الفلسفة والأدب والفن والفقه . والآن فاللغات الأوربية هي لغة الفلسفة والأدب والفن والقانون والاجتماع . وقلة نادرة من العرب المعاصرين هي التي تتقن لغة أجنبية ما إلى حد الكمال ، فبالقياس العكسي على ما يقوله ابن خلدون يمكن التأكيد : إن المثقفين والقراء العرب الذين لا يتقنون لغة أجنبية يكون حظهم في تحصيل العلوم النظرية بهذه اللغات الأجنبية قليلاً. وبالتالي فهم عاجزون عن نقل تراث أجنبي ما إلى اللغة العربية .

ب-يجب أن يكون الناقل على معرفة تامة وعميقة بالموضوع الذي سينقله ، وهذا لا يتأتى له إلا عبر تحقيقه للشرط الأول .

ج- يجب أن يكون الناقل فقيهاً في لغته الأم .

وقد يكون تحقيق هذه الشروط على درجة عالية من الصعوبة ، إذ قد لا يتوفر في الناقل واحد من هذه الشروط ، عدا عن عدم توفرها كلها ، ولكنه يقدم على عملية النقل ظناً منه أن هذه الشروط غير ضرورية فيقدم لنا نقلاً رديئاً ، مضمونه بعيد جداً عن المضمون الأصل .

لكن تحقيق هذه الشروط يمكن أن يتم إذا تحقق وجود المؤسسة التي افترضناها وكان لها سلطة مادية ومعنوية في آن واحد ، فتفرض بالسلطة المادية ضرباً من الرقابة على الترجمات السيئة ، فلا تسمح لها بالصدور – وقد يقال هنا : إن هذا مصادرة على حرية الفكر ، لكن هذه المؤسسة بسلطتها المعنوية عندما تقدم مكافأة مجزية على النقل الجيد ، فإنه لايعود هناك حجة لمن يدعي أن المؤسسة تصادر حرية الفكر ، وافترض وجود مقوَّمين لعملية النقل ، هم على درجة عالية من الكفاءة والنزاهة .

وأعيدُ هُنا إلى الذاكرة تجربتنا في نقل التراث اليوناني [*] . إذ يخبرنا المؤرخون أنّ المأمون أرسل بعثة علمية إلى بلاد الروم برئاسة الحجاج بن مطر ، ويحيى ابن البطريق ، لإحضار كتب في الثقافة اليونانية .ورجعت البعثة حاملة كتباً في الفلسفة والطب والموسيقا والفلك ، وأودعتها بيت

[*] انظر ديمتري غوتاس – "الفكر اليوناني والثقافة العربية – حركة الترجمة اليونانية – العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر" ، ترجمة الدكتور نيقولا زيادة – مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت 2003 ، صفحات 237-246.

الحكمة في بغداد ، وأسندت عملية الترجمة إلى ثلاثة علماء مسيحيين من أسرة واحدة ، هم حنين بن إسحاق ، وابنه اسحاق بن حنين ، وابن أخيه حبيش بن الحسن أو عيسى بن يحيى ، ثم كثر المترجمون فيما بعد ، والذي أريد أن أقوله هنا هو : إن مهمة الترجمة وإن تمَّت عبر السريانية واليونانية ولكنها قد أسندت إلى أئمة اللغُة والحكمة في عصرهم . و لما كانت بعض الترجمات قد تمت عبر السريانية وليس عن الأصل ، فلم تأت بالدقة المطلوبة ، وكثيراً ما أتت الأفكار غير واضحة بسبب تشويه النقل والابتعاد عن الأصل . هذا إذا تركنا جانباً أن المصطلح الفلسفي – كما قلنا سابقاً – يحمل معاني معبرة عن الموروث الحضاري للأمة التي مرت بتجربة لم تمرَّ بها الأمة المنقول إليها الأثر . وهذا ما نجد مثيله حالياً في وقتنا الراهن ، كأن تُترجم مثلاً آثار الفلاسفة الألمان عن الإنكليزية أو الفرنسية أو غير ذلك .

والأخطاء التي نجمت عن نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية ، نعانيها الآن في نقل الفلسفة الأوربية إلى اللغة العربية ، وأترك الآن الجاحظ يحدثنا عن صعوبة الترجمة ، وأخطاء المترجم . يقول : " إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قاله الحكيم على خصائص معانيه وحقائق مذهبه ، ودقائق اختصاراته ، وخفيات حدوده ، ولا يقدر أن يوفيها حقوقها ويؤدي الأمانة فيها ، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والإخبار عن حقها وصدقها إلا أن يكون في معانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويل مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه[1] ". وقول الجاحظ هو عين ما نقوله الآن في العصر الحاضر : إنه يستحيل على الترجمة أن تؤدي ما في الأصل من غير زيادة أو نقصان ، وإن الترجمة مهما جاءت وحسنت فهي تخون الأصل، ولا يمكنها اجتناب هذه الخيانة ، ويبدو أن الجاحظ قد لاحظ في عصره ما نلاحظه اليوم وهو: إنَّ النصَّ المترجم رديء اللغة ويصعب فهمه ، ولهذا فالجاحظ يرجَّح – ما نرجَّحه اليوم عندما لا نفهم النص المترجم – أن الأصل غير هذا المترجم . وأيضاً هذا ما لاحظه الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف عندما طلب من ابن رشد شرح كتب أرسطو وتلخيصها وتقريب معانيها إلى القارئ ، لأن عبارة المترجمين لها عويصة ولا تؤدي المعنى المطلوب. ويضع الجاحظ شروطاً للترجمان الجيد تكاد تكون عين الشروط التي نطلبها الآن ، فيقول : "لا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة ، في وزن علمه في نفس المعرفة ، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية ..... وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقل كان أشد على المترجم وأجدر أن يخطيء فيه ، ولن تجد ألبته مترجماً يفي

[1] الجاحظ الحيوان جـ1 ، صفحة 76.

بواحد من هؤلاء العلماء.[1] " لقد شعر الجاحظ في عصره باليأس ، مثلما نشعر الآن ، من أن يجد في المادة المترجمة إلى اللغة العربية ، صورة مطابقة للأصل الذي نُقِلت عنه .

لقد رأينا أن النظر العقلي الذي يجب أن نستخدمه في تجديد تراثنا الفلسفي ، يلزمنا بأن نحترم حقيقية الآخر ، وأن ننظر إلى فلسفته و لغته ، وفلسفتنا ولغتنا نظرة عقلية وأن نحل المشاكل الناجمة عن علاقتنا بفلسفته ولغته حلاً عقلياً ، أي نفهم فلسفته ونتقن لغته.

ونقول إضافةً إلى ما سبق : إن النظر العقلي المفضي إلى الحقيقة يلزم المعنيين بتجديد التراث الفلسفي من أصحاب السلطة المادية (السياسيين) ، والسلطة المعنوية ، (المفكرين) بالحوار الحر على جميع المستويات . ومن المعروف في تاريخنا أن السلطة كانت تفرض رأيها بالإرهاب . و لا ضير في أن يكون للسلطة رأياً فلسفياً ، ولا يمنع أن يكون رجال السلطة أنفسهم فلاسفة ، وإذا حدث ذلك ، فهذا جميل ، وهذا ما كان يتمناه أفلاطون و أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ، لكن الخطأ الكبير هو أن تفرض السلطة رأيها بالسوط أو بالسيف أو بالبندقية أو بالتجويع . فالنظر العقلي في تجديدنا للتراث الفلسفي العربي يلزمنا برفض أي رأي يفرض بالقوة كما يلزمنا بأن لا نتعصب لرأي مالم يتبيَّن لنا فيه جانب الحقيقية بوضوح ، أو كما يقول الإمام علي أو الغزالي : " يجب ألاّ نأخذ الحق بالرجال ، بل نأخذ الرجال بالحق " . فالتعصب للرأي يعني أن المتعصب يظن نفسه أنه مالك الحقيقة المطلقة ولهذا فهو يلغي رأي الآخرين ، وهذا الظن بامتلاك الحقيقة المطلقة هو الخطوة الأولى في طريق الديكتاتورية إذا ماتيَّسر لصاحب هذا الرأي امتلاك السلطة ذات يوم. "ولهذا فالأساس الهام الذي يجب أن نعتمده في تجديدنا للتراث الفلسفي العربي هو الحوار الحربين المفكرين ، لا أن تفرض الأفكار من فوق ، فلا العناد في الرفض يعد فكراً ولا القبول دون المحاكمة المنطقية يعد فكراً ، وفي الحوار الحر نقبل من الآراء ما يرجح العقل أنه صواب ، ونرفض ما يرجح العقل أنه خطأ ، ولكن قد نخطئ في المحاكمة ، فما رجَّحناه صواباً قد يحتمل الخطأ ، وما رجحناه خطأ قد يحتمل الصواب ، وهنا يجب

التصويب ثانية ، وفي الحالين يجب الإذعان في النهاية لحكم العقل[1] " . والمأساة الكبرى في تاريخ تراثنا الثقافي أن صاحب السلطة كان يجمع في يده السيف والرأي الذي يكون في هذه الحال لا رأي غيره ، فصاحب السيف إذا قدم رأياً باطلاً زاعماً أنه الحق ، فماذا المفكرون فاعلون إلا أن يقولوا له نعم وهم صاغرون ، ويقدم لنا أبو العلاء صورة مضحكة محزنة للقهر الذي مارسه الحكام في عصره ، فقال :

جلَوْا صارماً ، وتلَوا باطلاً وقالوا : صدقنا ؟ فقلنا نعم

(1) الجاحظ الحيوان جـ1 ، صفحة 76– 77.

وفي تاريخنا العربي والإسلامي نماذج من التنكيل والتعذيب والإعدام مارسها ذوو السلطان على مفكرين وشعراء وفلاسفة لأنهم لم يوافقوا ذوي السلطان على آرائهم وأحيل القارئ إلى المؤرخ العراقي عبود الشالجي الذي كتب في موسوعة العذاب ، ما يزيد على ثلاثة آلاف صفحة عن تاريخ التعذيب وأساليبه في أنظمة الحكم الإسلامية في العصور الماضية (الأموية والعباسية والموحدية والفاطمية والأيوبية والمملوكية والتركية العثمانية).

ففي كل هذه العصور كان المبدأ السائد هو مصادرة حريات المخالفين للسلطان في الرأي ، والحرية بمضامينها العصرية المتعددة (الحرية الفكرية والسياسية والاجتماعية) لم يعرفها تاريخنا ، ولا فلسفتنا ولا ثقافتنا . ولم يحدث مرة واحدة أن قال المفكر للسلطان : "لا" ونجا من العقاب . والوصول إلى السلطة كما يخبرنا ابن خلدون ، يتم بقوة العصبية ، بقوة القبيلة ، ويرافق هذا الوصول عمليات سفك الدماء ، وإبادة جماعية ، يمارسها السلطان على من يشك بولائهم .

والعجيب أن ظلم السلطان وحاشيته كان يسوغه مثقفو السلطة ، ويجتهدون في تحليل سفك دماء الخارجين عليه ، والمناوئين لظلمه ، بأنهم خارجون على الإرادة الإلهية .

ولهذا لم يتكون لدينا إرث حضاري ديموقراطي . وفي تجديدنا لتراثنا الفلسفي يجب أن نأخذ بالحسبان إعادة النظر العقلي في تاريخنا ، وكما قلت ، فإن المأساة هي أن يكون الحاكم هو صاحب الرأي فيفصل بين الآراء المتضاربة بالتهديد والإرهاب لا بالحوار ، كما فعل المأمون في محنة ابن حنبل ومن ذهب مذهبه في مسألة هل القرآن الكريم قديم أم محدث.

وللأسف الشديد لا يوجد في تراثنا والفلسفي حوار حر إلا في القليل النادر وفي حالات لا تمس آراء صاحب السلطة .

إن كل محاولة لتجديد تراثنا الفلسفي إن خلت من الحوار الحر والشجاع في قبول الحقيقة ، أو إن جرى الحوار فيها تحت أي لون من ألوان الإرهاب فهي محاولة فاشلة .

---

(1) زكي– نجيب محمود– تجديد الفكر العربي– ص 30–31

وفي تجديد التراث الفلسفي قد يصادفنا المقلدون المعاصرون الذين يطلبون منا أن نأخذ التراث الفلسفي بكامله جملة وتفصيلاً دون استقصاء واستبعاد لما يجب أن يستبعد ، ولكن الرأي الذي نراه صواباً هو أن يكون حالنا في التجديد حال النَّقاد البارع الذي تعرض عليه الجواهر والمعادن ، فيختار منها الجواهر الجياد ، ويميز في المعادن بين ما هو أصيل ، وما هو خسيس مزيف ، فيلقي بالمزيف ويحرص على الأصيل . ومثلما تكون آلةُ التمييز للنّقّاد براعتَه ومجهرَه وموادَه الكيميائية الكاشفة ، فيجب أن تكون آلتُنا في تمييز التراث ، العقلَ ومنطقه ومبادئه وأحكامَه . إذ بالعقل نخضع التراث لنظرة معاصرة تدلنا على ما يمكن أن نتخذه مصدراً للأصالة فنؤصله ونؤثله ، ونتخذه هادياً لنا.

وبالاحتكام إلى العقل ننبذ التقليد الأعمى ، وقد نبذه بعض أسلافنا بوصفه مؤدياً إلى البلادة ومعطلاً للإبداع . ومبنى التقليد كما يخبرنا ابن خلدون هو الشعور بالدونية والصغار ، فالطفل الصغير يقلد أباه الكبير ، ولا يدري ما إذا كان سلوكه خاطئاً ، والمغلوب يقلد الغالب ، وخدم السلطان يقلدون سيدهم في لباسه وشاراته وبذخه ، وفي تعدد الزوجات واقتناء الجواري . وإذا استمر الدوني ، أو شب الصغير على التقليد ثبت في نفسيهما القناعة الراسخة بأن ماجاءهما عن هذا الطريق هو حقيقة ، وصارا يكابران في عدم تركها ، ولو كانت خاطئة . وهذه حال من يأخذون الخبر عن المخبر في الرواية التاريخية دون إعمال العقل ، حتى يصير لا يميز بين الكذب والصدق ، لأنه لم يتعلم إلا التلقين عن شيوخه ، ولم يتعلم استخدام العقل ومنهجه أو كما يقول أبو العلاء المعري : " إن من يسلك التقليد لا يظفر بغير التبليد ، وإذا المعقول جُعِل هادياً ، نقع بريه صادياً ، ولكن أين من يصبر على أحكام العقل ؟ هيهات ، وربما لَقَينا من نظر في كتب الحكماء ، وتَبِع بعض آثار القدماء ، فألفيناه يستحسن قبيح الأمور" .

ويترتب على رفض التقليد رفض السلطة المعنوية لماضي التراث ، والخروج على هذه السلطة يحتاج إلى مكابدة ومجاهدة للتغلب على ما رسخ في أنفسنا من حب لتراثنا الماضي وتقديسه ، بسبب تربيتنا ، وهذا الحب والتقديس له ، قد تحوَّل عند بعضنا إلى ضرب من الوهم: " بأن هذا التراث معصوم عن الخطأ ، وأدى بهم إلى تقمص شخصيات أسلافنا وإلى وقوع في تكرار نسخهم الفكرية ، وهذا التكرار الذي لا يجدي نفعاً ناجم عن قناعة خاطئة بأن ما جاء به السلف في ميدان الفلسفة أو غيرها لا يمكن للأجيال اللاحقة أن تأتي بأجود منه ، ولذلك كانت قراءات التراث المتلاحقة من مئات المجلدات التي لا تضيف حرفاً واحداً جديداً ، هي شروح لأمهات كتب الأسلاف ، ثم شروح على الشروح ، وتعليق على التعليق ، وهذا كله لم يحقق شيئاً من الإبداع" [1] .

---

(1) زكي– نجيب محمود– تجديد الفكر العربي– ص 55– 56.

والنظر العقلي في تراثنا الفلسفي من أجل تجديده يفرض علينا أن نغير ما في رؤوسنا من وهم فحواه : إن فلاسفتنا قالوا كل شيء ، وحجة القائلين بهذا الوهم هي : إننا نجد في الفكر الفلسفي عند

العرب كثيراً من الأفكار التي جاءت بها الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ، فالشك الديكارتي ومفهوم السببية عند هيوم نجد جذورها عند الغزالي وفكرة عدم إدراك الشيء في ذاته عند كانط نجدها عند الفارابي ، وفرضية التطور عند دارون نجدها بوضوح عند الفارابي وإخوان الصفا وابن خلدون ، والأفكار الاجتماعية عن الدولة وديكتاتوريتها ، والعقد الاجتماعي وقوانين العرض والطلب وتقسيم العمل عند فلاسفة التنوير الفرنسيين والإنكليز (روسو، ومونتسكيو، وهوبز وجون لوك) وعند الألمانيَّيْن ماكس فيبر وماركس ، نجد أصداء هذه الأفكار عند ابن خلدون . وفكرة قيام المعرفة على التجربة والحواس في التجريبية الانكليزية عند هيوم ومل نجدها عند جابر بن حيان وإخوان الصفا.

نعم هذا الكلام صحيح ، لكن لا يجوز أن يستبد بنا الوهم ، فنقَوم بإسقاط الأفكار الفلسفية الغربية الحديثة على الفلسفة العربية ، ونقفَ بطفولية ساذجة معجبين بأنفسنا ، ونكفَّ عن الجهد من أجل الإبداع الفلسفي ، وهنا أريد أن أتساءل لماذا لم تتوفر لهذه الجوانب النيرة في فلسفتنا إمكانية تطويرها وبعثها في مدارس فلسفيةٍ عربيةٍ جديدة يُعتدُّ بها ؟ . قد يكون الجواب هو : إن سلسلة الانهيارات التي توالت على حضارة الأمة العربية بدءاً من تهديم هولاكو لمعاقل الحضارة العربية الإسلامية إلى الغزو الصليبي ، إلى الاستعمار العثماني ، فالاستعمار الحديث ، كانت سبباً في تعطيل الإبداع الفلسفي وغيره. قد يكون الجواب هكذا ، أو قد يكون : إنه لم تحِن بعد ولادة فلسفة عربية جديدة .

الخاتمة :

في نهاية هذا البحث يمكن القول : إن معرفة العرب بالفلسفة اليونانية ليست هي التي فرضت عليهم التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، بين الدين والعقل ، بل في رأيي أن صبوة العرب إلى هذا التوفيق فرضتها التجربة الحضارية التي عاشها العرب ، وهي تجربة علاقة اللامتناهي بالمتناهي ، علاقة الله بالعالم . ثم جاءت الفلسفة اليونانية بعقلانيتها ومنطقها عاملاً مساعداً أو محرضاً اتخذه الفلاسفة العرب لتحقيق هذا التوفيق ، فنشأت لديهم فلسفة – مهما كان موقف الآخرين منها – عبَّرت عن روح الأمة ، وعكست واقعها آنذاك ، وقدم فلاسفتنا حلولاً للمشاكل المطروحة في عصرهم ، وصاغوا رؤى كونية للمسائل الميتافيزيقية تنسجم مع التقدم الفكري لعصرهم.

والعلاقة التي أقامها أسلافنا مع الفلسفة اليونانية نعيش الآن ما يماثلها ، أي علاقتنا مع الفلسفة الأوربية المعاصرة ، وهنا يمكن أن يثار السؤال الآتي : هل يمكن على المدى القريب للعرب أن يبدعوا فلسفة جديدة من خلال تجديد تراثهم الفلسفي . أو هل نحن بانتظار فلسفة جديدة تتسم كما نحلم بالأصالة والمعاصرة معاً ؟ الجواب لا نعرف . وهنا تحضرني مقولتان :

الأولى للفيلسوف الألماني هيغل وهي : إن الفلسفة مثل بومة مينيرڤا لا تحلِّق إلا فوق الخرائب . قد يكون في قول هيغل شيء من الصحة ، فالفلسفة الألمانية ولدت في عصر تمزق ألمانيا إلى دويلات . وفلسفتنا العربية لم تولد في عصر الزهو العربي كما نسميه (عصر الرشيد والمأمون) ، بل ولدت في عصور متأخرة بعد انهيار الدولة المركزية في بغداد . ولكن لماذا لم تحلق بومة هيغل فوق خرائبنا الآن ؟ فهل هناك خراب أشد هولاً من هذا الخراب الذي نعيشه الآن . وإذا صحت مقولة هيغل ، فأرجو أن لا تحلق بومته – مهما كانت الفلسفة عظيمة – فوق خرائبنا ، لأننا ما عدنا نحتمل خراباً أكثر من هذا الخراب الذي تعيشه أمتنا الآن .

والمقولة الأخرى للفيلسوف التشيكي المعاصر هنري زيلني الذي يرى : أن الفلسفة قد مرَّت في تاريخها بثلاث معقوليات هي : المعقولية الأولى ويمثلها أرسطو . وكل ماكتب بعد أرسطو في الفلسفة العربية والفلسفة المسيحية اللاتينية هو على هامش أرسطو . والمعقولية الثانية ويمثلها ديكارت الذي كانت فلسفته مقدمة لولادة الفلسفة الحديثة ، والعلم الحديث . وكل ما كتب بعده كان على هامش الديكارتية ، والمعقولية

الثالثة ويمثلها هيغل ، وكل الفلسفات التي جاءت بعده كانت على هامش فلسفته. وعلى الرغم مما يشتم من هذه المقولة من رائحة عنصرية ، كما قلت لصاحبها أستاذي : أنت بدأت الفلسفة بالعرق الآري ، وأنهيتها بالعرق الآري . ونحيَّت جانباً شعوباً بكاملها عن هذا الإبداع ، فقال لي : أنا استقرأت تاريخ الفلسفة وحكمت على الماضي . ولم أحكم على المستقبل ، والمعقولية الرابعة يمكن أن يمثلها فيلسوف من آسيا أو أفريقيا أو أمريكا اللاتينية . وإذا صحت مقولة زيلني ، فنرجو أن يمثل المعقولية الرابعة فليسوف من مصر أو من المغرب ، أو من سوريا أو من لبنان أو من العراق أو من أي بلد عربي آخر ، هذا حلم ، ونعرف جميعاً أن الحلم لا يصنع واقعاً ، ولكنه قد يضع لنا صوى على الطريق ، أو قد يبعث فينا العزيمة على التفلسف . فوضع الصوى وبعث العزيمة يمكن أن يتخذا منطلقاً من القاعدة التي تقول : " العلم المستقر كالجهل المستقر " . وعلى الرغم من أن هذه القاعدة قد وضعها صوفي كبير هو النفري ، لكنها تأتي في صميم حياتنا الثقافية ، إذ تدعونا إلى تجاوز ما نحن عليه ، وهذا التجاوز يطلب منا في تجديد تراثنا أن نعالج مشاكلنا الراهنة في ضوء الرؤية العصرية، وأن نعالجها بشمولية تامة ، وغير منفصلة عن مشاكل الإنسانية المعاصرة ، فمثل هذه الرؤية يمكن أن تساعدنا على تجديد تراثنا ، وإبداع فلسفة عربية معاصرة . كما تفرض علينا أن نعيش بعمقٍ وفعل ، لا أن نعايش عن بعد وبانفعال ما تعيشه البشرية الآن ، وأقصد بذلك إن البشرية الآن تعيش ثلاث ثورات علمية في آن واحد ، وهي : ثورة في غزو الفضاء ، وثورة في هندسة الوراثة ، وثورة في السيبرناتيكا والمعلوماتية ، هذه الثورات العلمية قد تحل بعض مشاكل الإنسانية ، لكنها بالتأكيد ستخلق مشاكل ميتافيزيقية جديدة ، ومشاكل حياتية لا يستطيع أحد أن يتنبأ بها ، وإذا وفقنا في تجديد تراثنا الفلسفي وأبدعنا فلسفة جديدة ، فسوف يكون باستطاعتنا أن نسهم في حل مشاكل البشرية الناجمة عن تطور هذه الثورات العلمية ونجاحها.

لكننا في محاولة التجديد نجد أنفسنا أمام موقفين متطرفين ، والأخذ بأي واحد منهما يسيء إلى تراثنا ، ويعوق عملية التجديد ، أو لأقل : إننا نعيش عقدتين خطيرتين يتجليان في ذينك الموقفين وهما:

<u>الموقف الأول :</u> ويعيش أصحابة عقدة الكِبْرِ ، والعُجْبِ الفارغين ، وهو موقف من يرفضون الثقافة الأوروبية ، ومنها الفلسفة بحجة الخوف على الهوية ، وأن ثقافة الآخر تستهدف السيطرة علينا ، وبغرور بالغ يؤكدون أن تراثنا الفلسفي قد قال ما قالته الفلسفة الأوربية ، وهؤلاء يلجأون إلى التراث رافضين كل التحولات التي جرت في القرون الماضية ، والتي تجري الآن . وهم يرون أن الأخذ بما هو حق من الفلسفة الأوربية ، هو إهانة لهذا الغرور الفارغ ، لكن ابن رشد يعلمنا كما قلنا : " إننا عندما نحترم شخصية الآخر وحقيقته ، فإننا نغني حقيقتنا وشخصيتنا ، ولا ضير علينا إذا أخذنا الحقيقة من أقوام مخالفين لنا في الملة والعقيدة ، وهؤلاء الذين تستبد بهم عقدة الكبر يصدق عليهم قول جاك بيرك ، المستشرق الفرنسي : " إن التراث العربي يثقل كاهل أبنائه ، ويبهظهم ، ففي هذا التراث يجد العربي وسيلة لحماية ذاته ، فيركن إلى تراثه ويحتمي به ، فشعوره بروعة اللغة العربية وبعظمة تراثه يشكل له عامل كبح يمنعه الدخول إلى ميادين الحضارة الأوربية ، ويصرفه عن تعلم لغات شعوبها وآدابها

وفلسفاتها المعاصرة ، على عكس الشعوب التي لم تمتلك ماضياً زاهياً ، ولا حضارة عريقة فتنصرف إلى تعلُّم لغات الشعوب الأوربية وآدابها وفلسفاتها ، وتنخرط في فهم أساليب الحضارة الأوربية والعيش بموجبها ".

فهؤلاء المصابون بعقدة الكبر الفارغ كأن على أبصارهم غشاوةً ، فلا يرون صيرورة الوجود وحركته ، لأنهم مازالوا يعيشون في كهوف التاريخ الماضي .

والموقف الثاني : ويعيش أصحابه عقدة الدونية ، وهو نقيض الموقف الأول ، وأصحابه مغرمون بالثقافة الأوربية الحديثة والمعاصرة ، ويذهبون إلى أن سبب تخلفنا تمسكنا بهذا التراث الميت الذي لم تعد تنبض فيه أية حياة . وأصحاب هذا الموقف يرفضون التراث جملة وتفصيلاً ، وكأنهم يريدون تصفية الحساب مع هذا التراث ، شأنهم شأن الولد العاق مع أبيه الشيخ الذي بلغ من الكبر عتيا ، مع هذا الأب الذي لم يستطع أن يحقق لهذا الولد العاق أحلام المراهقة البعيدة عن منطق العقل .

لقد أخذ فلاسفتنا فيما مضى من الفلسفة اليونانية ، ولم يشعروا بعقدة الدونية ، ليس لأننا كنا فاتحين للعالم ، بل لأن هاجساً كان يحرك فلاسفتنا هو رغبتهم الجامحة في أن يضيفوا إلى الفلسفة اليونانية شيئاً ما . وهذا شأن كل شعوب البشرية في علاقاتها الثقافية إذ يؤثر بعضها في بعض .

هذان الموقفان كلاهما يعطلان تجديد تراثنا ، ويعوقان الإبداع الفلسفي ، لأن الفلسفة هي هذا الجهد الفكري المتوتّر والمتواصل الذي تمارسه كل أمة في كل زمان ومكان ، وتتناول موضوعات ذات صلة بالأصول الثقافية عند هذه الأمة أو تلك ، أي الأصول التي تبنى عليها وجهة النظر إلى موضوعات هامة ، كموضوعات الإنسان والكون والله وهي موضوعات تختلف حولها الفلسفات من أمة إلى أخرى ، وتتباين فيها وجهات النظر ، أي أن البشرية يمكن أن تعرف مشكلات واحدة ، لكن النظر إليها وتقديم الحلول يختلف بسبب اختلاف المصادر التي نشأت عنها تلك الرؤى وتلك الحلول .

وهذه كانت حال فلاسفتنا مع الفلسفة اليونانية فلم يشعروا بعقدة الدونية ، بل كان لديهم شعور طاغ باحترامها ، والفارق كبير بين الاحترام وعقدة الدونية .

الموقف الذي يجب أن نقفه من التراث هو الموقف الذي يرى أن تجديد التراث الفلسفي العربي له علاقة كبيرة بفهم التاريخ الذي ولد عبره هذا التراث . وهنا يجب أن نعيد قراءة تاريخنا قراءة نقدية موضوعية ، وأرى هنا أن تاريخنا العربي لم يبدأ بالمجتمع الجاهلي ، بل بدأ في ما قبل ذلك بزمان طويل ، بأساطير الخلق البابلية ، وبالفلك الآشوري وبأبجدية أوغاريت ، وبالكيمياء والعمارة الفرعونية ، فروح الحضارة العربية تضرب جذورها في أعماق التاريخ البعيد في ماضيه عنا ، وهذه الروح تظاهرت :

أولاً: في جهد الإنسان إلى التقريب بين اللامتناهي والمتناهي ، وفي صبوته إلى الخلود الذي تم التعبير عنه في الفن والأدب والفلسفة .

وثانياً: في منظومة القيم الروحية والأخلاقية التي جاءت بها المسيحية والإسلام .

والمسيحية ليست تعبيراً عن روح الحضارة الرومانية ولا نتاجاً لها ، بل هي رفض لهذه الروح واحتجاج عليها . والسيد المسيح عليه السلام هو ابن الحضارة العربية ، ابن سوريا، وليس ابن روما، ولا باريس، ولا واشنطن التي لم تكن قد ولدت بعد .

ثالثاً: في صبوة البعث العربي ، وأقصد بها المحاولات الفكرية التي يقوم بها القوميون العرب والتنويريون المسلمون العرب في أقطار الوطن العربي ، وقد يقول قائل : إنك هنا تتحدث في السياسة والإيديولوجيا ، وأقول : إن السياسة بمعنى من معانيها "هي تطبيق عملي للفلسفة". وإنه لا توجد فلسفة قد خلت تماماً من العناصر السياسية والإيديولوجية .

فتجديد التراث الفلسفي العرب يجب أن يتناول هذه التجليات للروح العربية في ضوء المنهج العقلي الذي سلكه أسلافنا في مناقشتهم لكل المشاكل التي اعترضتهم .

وأخيراً يجب التأكيد على أن الإبداع في الفلسفة والأدب والفن لا يأتي بحسب تخطيط مدروس، مثلما نخطط لبناء ضخم على الورق ، ثم نبدأ بتنفيذ هذا المخطط بحساب كمية الاسمنت والحجارة والحديد ، ودراسة موضع الأعمدة ، ومتانة السقوف والجدران . إن الإبداع الفلسفي لا يأتي على هذا النحو ، بمعنى أنه لايصح أن نظن بأنه إذا هيأنا الظروف الملائمة للإبداع الفلسفي ، من تربية للجيل ، وتثقيف عامة الشعب ، ورصد النفقات المالية من أجل الإطلاع على ثقافة الآخرين ، وفلسفاتهم ، من خلال ترجمة التراث الإنساني ، وإحداث تقدم علمي وتكنولوجي في المؤسسات العلمية – يمكن أن تولد فلسفة على المدى القريب . أقول ثانية : إن الإبداع في الفلسفة والأدب والفن لا يكون على هذا النحو النمَّطي التخطيطي الميكانيكي وأسوق مثالاً على ذلك هو : إن الريادة في فن الرواية العالمية هي لدول أمريكا اللاتينية المتخلفة ، وليس للولايات المتحدة ، ولا لليابان ولا لألمانيا ، ولا لأي من بلدان العالم الأول الصناعي . والإبداع في الفلسفة مثل الإبداع في الفن والأدب ، إن الإبداع في هذه المجالات يكون على نحو ما تبدعه الحياة ، كما يقول برغسون ، فالحياة لا تبدع على نحو ميكانيكي ، بل هي خالقة للتفرد والجدة والطرافة . والموروث الثقافي والإنساني والخصائص الروحية للأمة تشبه في رأيي إلى حد ما الدفقة الحيوية الكامنة في المادة ، وإذا كنا لا نستطيع أن نتنبأ على أي نحو ، وفي أي جهة وزمان ستبدع هذه الدفقة شكلاً من أشكال الحياة كذلك لا نستطيع أن نتنبأ متى ستولد هذه الفلسفة وعلى أي نحو ، فعدم التنبؤ لا يعفينا من الجهد الفكري ولا من العمل على تحقيق كافة الظروف الممكنة للإبداع الفلسفي . ولكن الأمر المؤكد هو : إنه لا يجوز في قراءتنا لتراثنا الفلسفي أن نسلك الطريقة الميكانيكية الآلية فنجتر ماكتبناه ونعيد تكراره ، ففي مثل هذا السلوك نستطيع الجزم بأنه لن يؤدي على الإطلاق إلى إبداع فلسفي .

إن الجهد الفكري الذي يبذله مفكرونا العرب ، لتجديد تراثنا الفلسفي من أجل ولادة فلسفة عربية جديدة ليس ترفاً فكرياً ، بل هو الألق الفكري المتوهج لإنارة الطريق المظلم ، لأمة مقهورة صعبت حلول مشاكلها المتكثرة .

إن الفلسفة التي نحلم بولادتها ذات يوم هي التزام بقضايانا المقلقة التي تتهدد مصيرنا ووجودنا ، إنها أيضاً التزام بقضايا الإنسانية المعذبة الغارقة في بحار الدمع والدم . إنها الجهد العنيد لكي ننجب من رحم هذا الزمن الهرم العاقر البخيل زمناً فتياً شاباً نحقق فيه أمانينا الكبار .