

مجلة الدراسات الفلسفية

Philosophical
Studies Journal



BRILL

BRILL

CONTENTS

1	INTRODUCTION	تقديم المجلة
5	<i>Himma</i> , un concept charnière entre psychologie et politique Maroun Aouad et Frédérique Woerther	
49	التقدم والتأخر في الفلسفة الإسلامية، ابن رشد نموذجاً. إبراهيم بورشاشن	
70	الموسيقى لدى القدماء: نظام كُسمولُجي وتَناسُب رياضي. بناصر البعزائي	
97	الحياة الدينية بين الفلسفة واللاهوت: في البحث عن الجذور اللاهوتية لـ"الدازين" عند هايدغر الشاب نبيل فازيو	
	BOOK REVIEWS	المراجعات
139	مراجعة كتاب جمهورية أفلاطون في السياق الإسلامي. وجهات نظر جديدة حول تلخيص ابن رشد. جوزيف منتدي	
147	مراجعة كتاب يحيى النحوي: كتاب في الدلالة على حدث العالم، دراسة وتحقيق لسعيد البوسكلاوي. محمد الصادقي	
153	مراجعة كتاب تلخيص الخطابة لابن رشد- ترجمة إنجليزية للحسن اليازغي الزاهر. مريم السيد	

Subscription Rates

The electronic version of this journal is available in Open Access. For institutional customers, the subscription price for the print-only edition of Volume 1 (2024, 2 issues) is EUR 275 / USD 349. Individual customers can subscribe to the print EUR 135 / USD 174. Please check our website at brill.com/psj. All prices are exclusive of VAT (not applicable outside the EU) but inclusive of shipping & handling. Subscriptions to this journal are accepted for complete volumes only and take effect with the first issue of the volume.

Claims

Claims for missing issues will be met, free of charge, if made within three months of dispatch for European customers and five months for customers outside Europe.

Online Access

For details on how to gain online access, please visit *Philosophical Studies Journal* online at brill.com/psj.

Subscription Orders, Payments, Claims and Customer Service

Brill Customer Services, c/o Air Business, Rockwood House, Perrymount Road, Haywards Heath, West Sussex, RH16 3DH, UK. Tel. +44 (0)330 333 0049, e-mail: customerservices@brill.com.

Copyright 2024 by the authors. Published by Koninklijke Brill bv Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill bv incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

Koninklijke Brill bv reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of off prints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases.

Brill has made all reasonable efforts to trace all rights holders to any copyrighted material used in this work. In cases where these efforts have not been successful the publisher welcomes communications from copyright holders, so that the appropriate acknowledgements can be made in future editions, and to settle other permission matters.

This journal is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Visit our website at brill.com

Philosophical Studies Journal

مجلة الدراسات الفلسفية

Aims & Scope

Philosophical Studies Journal (*psj*) is a double-anonymous peer-reviewed philosophical journal published by Mohamed Bin Zayed University for Humanities in collaboration with Brill. The journal specializes in philosophy of religion and medieval philosophy and how these approaches and traditions are relevant to new philosophical issues. *psj* covers ancient and modern philosophical topics and encourages the exchange of different opinions and viewpoints on each topic. *psj* publishes research in both Arabic and English. The journal only publishes original content that has not been previously published or submitted for publication elsewhere.

Editors-in-Chief

Ebrahim Bourshashen, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Editorial Board

Charif Din Bendouba, *Moulay Tahar University, Saida, Algeria*

Azelarabe Lahkim Bennani, *Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes, Morocco*

Ayman Shihadeh, *School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, London, United Kingdom*

Sabrin Zaghloul, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Managing Editor

Sterling Jensen, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Copy Editor

Chafik Graiguer, *Moulay Ismail University, Meknes, Morocco*

Instructions for Authors

Instructions for authors can be found on the journal's home page: brill.com/psj.

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

Philosophical Studies Journal (ISSN 2950-2268, e-ISSN 2950-225X) is published by Brill, Plantijnstraat 2, 2321JC Leiden, The Netherlands, tel +31 (0) 71 5353500, fax +31 (0) 71 5317532.

Philosophical Studies Journal

مجلة الدراسات الفلسفية

Editor-in-Chief

Ebrahim Bourshashen, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Editorial Board

Charif Din Bendouba, *Moulay Tahar University, Saida, Algeria*

Azelarabe Lahkim Bennani, *Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes, Morocco*

Ayman Shihadeh, *School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, London, United Kingdom*

Sabrin Zaghloul, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, UAE*

Managing Editor

Sterling Jensen, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Copy-Editor

Chafik Graiguer, *Moulay Ismail University, Morocco*

رئيس التحرير

إبراهيم بورشاشن، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

لجنة التحرير

شريف الدين بن دويه، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، الجمهورية الجزائرية

عز العرب الحكيم بناني، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المملكة المغربية

أيمن شحادة، مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، جامعة لندن، لندن، إنجلترا

صابرين زغلول، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

المحرر التنفيذي

ستيرلنج جينسن، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

المدقق اللغوي

شفيق اكريكّر، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، المغرب

Philosophical Studies Journal

مجلة الدراسات الفلسفية

VOLUME 1 (2024)



BRILL

LEIDEN | BOSTON



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

Articles for publication in the *Philosophical Studies Journal* can be sent to philosophy.journal@mbzuh.ac.ae.

Instructions for Authors can be found at brill.com/psj

For more information contact us at philosophy.journal@mbzuh.ac.ae.

يُرجى إرسال المقالات على البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة [.philosophy.journal@mbzuh.ac.ae](mailto:philosophy.journal@mbzuh.ac.ae)
يمكن العثور على شادات المؤلفين على [.brill.com/psj](http://brill.com/psj)
للمزيد من المعلومات، اتصل بنا على البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة [.philosophy.journal@mbzuh.ac.ae](mailto:philosophy.journal@mbzuh.ac.ae)

Brill Open Access options can be found at brill.com/openaccess.

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2950-2268

E-ISSN 2950-225X

Copyright 2024 by the Authors.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

Koninklijke Brill BV reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of off prints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases.

This journal is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.



BRILL



brill.com/psj

تقديم مجلة الدراسات الفلسفية

تُزفّ جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية إلى المشتغلين بالفلسفة عموماً، والمهتمين بفلسفة الدين والفلسفة الوسيطية بخاصة، العدد الأول من مجلة الدراسات الفلسفية التي تصدر عن مركز الدراسات الفلسفية. أسهم، في هذا العدد الافتتاحي، نخبة من الباحثين بدراسات أصيلة أردناها إضافة نوعية إلى حقل الدراسات الفلسفية المتخصصة. يحوي هذا العدد الأول من مجلة الدراسات الفلسفية أربعة أبحاث وثلاث مراجعات نقدية.

نستهل بحوث هذا العدد بورقة علمية على قدر بالغ من الأصالة والجدة، أسهم بها الأستاذان مارون عواد وفريدريك فورتر باللغة الفرنسية بعنوان "الهمة، مصطلح على تقاطع طرق السياسة وعلم النفس." اقترنت الهمة، في الاستعمال العام، بالعلو، فدلّ علو الهمة على طلب المعالي والاستخفاف بأوساط الغايات واستصغار ما دون النهاية في الأمر المنشود. بيد أن باحثينا يسلطان الضوء على المعنى السياسي - النفساني للكلمة في الفلسفة الإسلامية، سواء عند ورودها ترجمة للكلمة اليونانية هكسس (hexis) (هيئة مستقرّة تدفعنا إلى أفعال معيّنة) ضمن الشروح العربية لكتاب أرسطو في الخطابة، أو ورودها في مؤلفات فلسفية أخرى بالعربية. وينهض الباحثان بدراسة دلالية مقارنة مستفيضة تكون فيها الهمة: قوّة غير محدودة للنفس، قوّة متفرقة للنفس، مصدراً للهمم، فضلاً عن كبر الهمة، وكذا معاني الهمة عند الصوفيّين ودلالات الهكسس عند أرسطو والرواقيين. وينتهي الباحثان إلى أن سيرورة التشكل الدلالي لمفهوم الهمة بالمعنى السياسي-النفسي مدين لترجمات خطابة أرسطو وتأثيرات رواقية ولتقاطعات حصلت مع إحياءات الكلمة في الشعر العربي. وجاء البحث الثاني بقلم الأستاذ إبراهيم بورشاشن تحت عنوان "التقدم والتأخر في الفلسفة الإسلامية: ابن رشد نموذجاً"، عالج فيه قضية حاضرة في الفلسفة الإسلامية لكن أعين الدارسين غفلت عنها لدقتها. وقد تفحص الباحث نصوص فلاسفة الإسلام، وبالأخص مؤلفات ابن رشد، للكشف عن أوجه حضور مفهوميّ التقدم والتأخر في الاقتصاد العام لنسق العلوم المعروفة في ذلك الوقت. ولم يتوان الباحث عن الرجوع إلى أصول هذه المسألة في مؤلفات أرسطو، حيث يتقرر تقدم النّظر الدلالي وكذا النّظر الإشكالي على كل معرفة ميتافيزيقية. ومن الخلاصات المهمة التي انتهى إليها الباحث أن للتقدم والتأخر

دلالات إبستمولوجية وأخرى تعليمية-تربوية مدارها على أن المتقدم ضروري في الترتيب لإنشاء العلم والمعرفة على السواء؛ وأن مفهوم المتقدم يبنى على مفهوم الأعراف؛ إذ الأعراف هو دائم متقدم، سواء كان الأعراف عندنا أم عند الطبيعة.

نطالع في هذا العدد أيضا بحثا في "الموسيقى لدى القدماء: نظام كُسمولوجي وتناسب رياضي" للأستاذ بناصر البعزاتي. تكمن أهمية هذه الورقة في تناولها للموسيقى بوصفها مفتاح صولفيج (إن صح القول) لقراءة العالم الثقافي للإغريق، الذي اندمجت الموسيقى في نسجه، وساده الاعتقاد بأن للأعداد نظاماً فاعلاً في عناصر الكون، بحكم تسلسلها في نسب، فيكون لها بذلك وقعٌ على الأنفس. فلا غرو أن عُدت الموسيقى أحد العلوم الرياضية جنب الحساب والهندسة والفلك. ويلخص مفهوم "الهَرْمُونيا" مبدأ النظام والتناسب الكُسمولوجي هذا، بدءاً بانتظام حركات البدن، مروراً بانتظام الأصوات وصولاً إلى انتظام حركات الأجرام السماوية. وقد رصد الباحث على الخصوص منزلة الموسيقى، في التقليد الفيثاغوري، ودورها المخصّص للفاعلية العقلية وهي ترتقي نحو نسج صورة رياضية للعالم المادي؛ ثم العناية الخاصة التي أولاها أفلاطون للموسيقى ضمن البرنامج الصارم لتربية المواطن وتكوينه؛ وأخيراً المقاربة العلمية الوصفية عند أرسطو حيث الإقرار بتعدد أنماط الموسيقى وتدرج مستويات فنيّتها وإتقانها، وتنوع أغراض بحسب الفاعلين والمتلقين.

ينتقل بنا الأستاذ نبيل فازيو، في البحث الرابع، إلى الحقبة المعاصرة لمساءلة العلاقة الممكنة بين الدين والفلسفة وما يمكن أن يفيد كل منهما من الآخر. يتعلق الأمر ببحث مسألة شغلت بال هايدجر منذ شبابه، وهي منزلة الخبرة الدينية، وكيف تسهم الحياة الدينية في تحديد وعي الإنسان بكيئونه ووضع في العالم. يركز البحث على مرحلة مبكرة، من مسار هايدجر الفلسفي، لم تنل عنايتها المستحقّة من الباحثين العرب، على الرغم من أهميتها في تشكيل المنظور الفلسفي العام لهايدجر. ينطلق البحث من تساؤل مشروع عن الأسباب التي حدت بهایدجر إلى البحث عن نموذج "تجربة الحياة" داخل نصوص الخبرة الدينية دون غيرها من الخبرات، ملتحظاً إشارة غادامير إلى أن كتاب الوجود والزمان كان في الأصل محاضرة ألقاها هايدجر على مجمع لاهوتيي. ولا شك أن هذه المعطيات وغيرها تبرر تقصي الجذور الدينية واللاهوتية لمقولات هذا الكتاب-العمدة ومفاهيمه الأساسية وعلى رأسها "مفهوم" الذازين Dasein-. وبالفعل يتتبع الباحث قراءات هايدجر لكل من أوغسطين وبولس ولوتر ومسائلته لعلمية اللاهوت، وينتهي من كل ذلك إلى أن ثمة هوة لا تقبل الجسر بين المنظورين اللاهوتي والفلسفي؛ فالإيمان خبرة قبل-نظرية، وجُرها إلى دائرة النظر العقلي يستتبع إفراغها من مضمونها الأصلي الحي.

هذا عن الأبحاث، أما المراجعات فقد همّت ثلاثة كتب قيّمة حديثة الصدور:

أ - مراجعة الدكتور محمد الصادقي لنشرة نقدية جديدة أصدرها الباحث سعيد بوسكلاوي لأهم مؤلفات الفيلسوف والمتكلم الإسكندري يحي النحوي؛ "كتاب الدلالة على حدث العالم"، وهو الكتاب الذي صاغ فيه أبرز أدلته في إثبات حدوث العالم: دليل قوة الجسم المتناهية؛ ودليل التركيب من أجزاء متناهية؛ ودليل امتناع التسلسل إلى ما لانهاية له. وهي أدلة تحضر، على نحو واسع، في التراث الفكري العربي عند المتكلمين والفلاسفة على السواء. وتكمن قيمة هذه النشرة في أنها تقدم للباحثين نصاً أكثر دقة لواحد من الكنوز التي فقدت في أصلها اليوناني، وحفظت أجزاء مهمة منه في الترجمة العربية.

ب - مراجعة الدكتورة مريم السيد للترجمة الإنجليزية لكتاب تلخيص الخطابة لابن رشد، التي أنجزها الأستاذ لحسن اليازغي الزاهر. وهي الترجمة الفائزة بالمركز الثاني لجائزة الشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي - دورة 2023، في فئة الترجمات من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية. يعد كتاب تلخيص الخطابة للفيلسوف الأندلسي ابن رشد أحد النصوص المنطقية المهمة ذات الامتدادات في الفلسفات العملية والأخلاقية والتشريعية. ويقدر ما أشادت هذه المراجعة بإسهام هذه الترجمة في رفد الدراسات الناطقة باللغة الانجليزية بنص ثمين ينضاف إلى رصيد الدراسات الرشدية على منطق أرسطو - الأورغانون، بقدر ما نبهت على بعض أوجه القصور في هذه الترجمة مما يحتاج إلى مزيد من العناية.

ج - أما المراجعة الثالثة فقد أنجزها الأكاديمي الإسباني جوزيف بويج منتدى لعمل جماعي صادر بالإنجليزية عن تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون. يتعلق الأمر بكتاب "جمهورية أفلاطون في السياق الإسلامي. منظورات جديدة إلى تلخيص ابن رشد: Plato's Republic in the Islamic Context: New Perspectives on Averroes Commentary"، من تحرير ألكسندر أروين. يضم الكتاب بين دفتيه ثلاثة عشر فصلاً للباحثين من مختلف أنحاء العالم. تغطي الفصول حقولاً شاسعة منها: تلقي ابن رشد للجمهورية، أثر الفارابي، قراءة ابن باجة، صفات الحاكم، الجهاد والشرعية، الأسرة، الملكية، الفيلسوف والمدينة، ما أهمله ابن رشد في كتاب الجمهورية، التلقي العبري للتلخيص الرشدي... وترجع أهمية الكتاب إلى أنه يعرض لأول مرة، على القارئ الإنجليزي، في العصور الوسطى. هذا التلخيص الفريد الذي سد به ابن رشد فجوة في مشروع شروحه على أرسطو بسبب غياب الترجمة العربية لكتاب السياسات.

تلكم هي الدراسات والمراجعات التي تطالعونها في هذا العدد الأول. وإن هيئة تحرير المجلة، وهي تنتخب هذه المواد العلمية، لتأمل أن يجد فيها القارئ ما يفي بالغرض الذي أنشأت مجلة الدراسات الفلسفية لأجله. وخدمة لهذا الغرض بالذات أيضاً، ترحب المجلة بكل الأوراق البحثية، سواء جاءت من الأكاديميين الراسخين في البحث أو من الباحثين

الناشئين الواعدين، ما دامت تتسم بالأصالة، وتقدّم إسهامًا جديدًا ذا مغزى يسهم، على نحو جلي، في إثراء وتقديم معارفنا النظرية والمنهجية في مجال الدراسات الفلسفية. وتقبل هيئة التحرير كذلك مقترحات المؤلفين الذين يرون أنّ كتبهم جديرة بالعرض والمراجعة النقدية في المجلة.

رئيس التحرير
إبراهيم بورشاشن



BRILL



brill.com/psj

Himma, a Pivotal Concept between Psychology and Politics

Maroun Aouad | ORCID: 0009-0007-2779-6298

Maroun Aouad, Emeritus Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, France

maroun.aouad@cnrs.fr

Frédérique Woerther | ORCID: 0000-0002-3515-7249

Frédérique Woerther, Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, France

frederique.woerther@cnrs.fr

Received 20 March 2024 | Accepted 3 April 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

In several passages of the Arabic commentaries on Aristotle's *Rhetoric*, the Greek term *hexis* (gr. ἕξις, stable disposition to produce certain acts) is rendered by *himma* (aspiration), whose definition is taken in a politico-psychological sense. Other passages of these commentaries and other works of philosophy written in Arabic attest for the presence of *himma* with the same meaning, and with significant frequency and in crucial passages – despite the term's absence from the indexes of modern editions of these texts. The present article proposes an exhaustive study of the definitions of *himma* employed in its politico-psychological sense and of its characteristics outside the definitions before comparing it, on the one hand, with other acceptations of *himma* – *ṣiḡar al-himma* (pusillanimity), *kibar al-himma* (magnanimity), the *himmas* as different energies of the soul, the *himma* according to the *sūfīs*, the *himma* at the source of the *himmas* – and, on the other hand, with the Aristotelian *hexis*, with *malaka*, and with the Stoic *hexis*. Finally, we attempt to identify the origins of the concept of *himma* in its politico-psychological sense.

Keywords

himma – *hexis* – Aristotle's Rhetoric – Islamic philosophy – soul – politico-psychological

ملخص

في عدة فقرات من الشروح العربية لكتاب أرسطو في الخطابة، توجد الكلمة اليونانية هكسيس (ἡξις) (هيئة مستقرة تدفعنا إلى أفعال معينة) مترجمة بكلمة همّة التي يُؤخذ حدّها بمعنى سياسي-نفساني. وثمة فقرات أخرى من هذه الشروح، بالإضافة إلى مؤلفات فلسفية أخرى باللغة العربية، تشهد لوجود الهمّة بالمعنى نفسه في مواضع كثيرة ومهمّة، على الرغم من غياب هذا المصطلح في فهارس التحقيقات الحديثة لهذه النصوص. لذلك نقترح في هذه المقالة دراسة مستفيضة لحدود الهمّة بالمعنى السياسي – النفساني ولخصائصها حسب ما تظهر خارج حدودها، ثمّ نقارنّها، من ناحية، مع مفاهيم أخرى للهمّة – صغر الهمّة، كبر الهمّة، همم بمعنى قوى متفرقة للنفس، الهمّة بحسب الصوفيّين، همّة بمعنى مصدر الهمم – ومن ناحية أخرى، مع هكسيس أرسطو، مع الملكة، ومع هكسيس الرواقيين. ونختتم برسم المسار الذي أفضى إلى نشوء مفهوم الهمّة بمعناه السياسي – النفساني.

كلمات-مفتاح

الهمّة – هكسيس – فلسفة اسلامية – خطابة أرسطو – السياسي-النفساني – النفس

Himma, un concept charnière entre psychologie et « politique »

Résumé

Dans plusieurs passages des commentaires arabes à la *Rhétorique* d'Aristote, le terme grec *hexis* (gr. ἕξις, disposition stable à produire certains actes) est rendu par *himma* (aspiration), dont la définition est prise en un sens politico-psychologique. La consultation d'autres passages dans ces commentaires à la *Rhétorique*, et dans d'autres ouvrages de philosophie en langue arabe, atteste la présence de *himma* avec le même sens, et ce avec une fréquence significative et dans des passages cruciaux – en dépit de l'absence de ce terme dans les index des éditions modernes de ces textes. Le présent article propose une étude exhaustive des définitions de *himma* employée dans son sens politico-psychologique ; de ses caractéristiques hors définitions, avant de la comparer, d'une part, avec d'autres acceptions de *himma* – *ṣiḡar al-himma* (pusillanimité), *kibar al-himma* (magnanimité), les *himmas* comme énergies diverses de l'âme, la *himma* selon les *sūfīs*, la *himma* à la source des *himmas* – et, d'autre part, avec la *hexis* aristotélicienne, la *malaka*, et la *hexis* stoïcienne. Nous tentons enfin de dégager les origines du concept de *himma* dans son sens politico-psychologique.

Mots-clés

himma – Rhétorique d'Aristote – philosophie islamique – âme – politico-psychologique

Les philosophes de langue arabe emploient, dans certains de leurs ouvrages, comme leurs commentaires à la *Rhétorique*¹, le mot *himma* (aspiration²) en un sens politico-psychologique inattendu. Nous essaierons ici de cerner cette

1 Pour un état de la recherche sur la tradition arabe de la *Rhétorique*, voir Aouad, « La *Rhétorique* », p. 455-472 ; Watt et Aouad, « La *Rhétorique* ... Compléments », p. 219-223, et Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. 1, p. 1-50. Les références mentionnées dans ces deux travaux sont maintenant à compléter notamment par Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric* et Woerther, « Arabic Reception ».

2 « Dessein » selon Arkoun, « Contribution », p. 235.

signification³ en la distinguant d'autres significations manifestement différentes et d'en dégager les origines. Notre entreprise est fondée sur un postulat : la possibilité d'éclairer les uns par les autres les passages qui utilisent le terme de *himma*.

1 Les définitions de la *himma* au sens politico-psychologique

I. Al-Fārābī (ca. 257/870-339/950), *Didascalica in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, éd. et trad. Aouad-Woerther, § 52 :

De même, les caractères diffèrent en raison de la différence de leurs ardeurs (*studiorum*) et de leurs appétits (*appetituum*) auxquels les hommes aspirent (*aspirant*), comme les arts et les *habitus* que préfère chaque manière d'hommes, par exemple : les < arts > de l'écriture, < l'art > de la guerre et les autres arts, ainsi que les *habitus* nobles, à savoir les sciences, les réflexions théoriques et les choses qui leur sont semblables et dont on pense qu'elles sont utiles à chacun selon son désir (*desiderium*) propre ou appétit (*appetituum*). En effet, c'est en raison de toutes ces choses que les caractères diffèrent, et il est possible de les atteindre à partir de la science du gouvernement des cités. C'est pourquoi < Aristote > ne les a pas posées en tant que chapitre séparé et particulier⁴.

II. Avicenne (370-428/980-1037), Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 5-6 :

Quant aux *himmas*, c'est comme de s'habituer, en fait de préférence de l'âme, à un certain genre de choses, tel un royaume, une constitution ou une certaine ascèse. Les religions et les arts entrent dans ces < *himmas* >⁵.

3 Et ce, en dépit du fait que *himma* reste très rarement mentionné dans les index des éditions modernes des œuvres de philosophie en langue arabe, une lacune que le présent article se propose de combler.

4 Ce texte a été édité une première fois dans al-Fārābī, *Deux ouvrages*, éd. Grignaschi, p. 123-252. Les passages des *Didascalica* cités ici sont extraits de l'édition accompagnée d'une traduction française, que préparent M. Aouad et F. Woerther et qui emprunte la division en paragraphes de l'édition de Grignaschi.

5 *Wa-ammā al-himam fa-kamā yu'tād, min ītār al-naḥs, 'alā ġins minā al-umūr ka-mamlaka aw siyāsa aw zuhd wa-tadhul fī-hā al-adyān wa-al-ṣinā'āt* (Ibn Sīnā, *Rhétorique*). Notre traduction implique qu'il faudrait entourer *min ītār al-naḥs* de deux virgules et rattacher, *'alā ġins* à *yu'tād*. Avec une ponctuation différente, on obtiendrait : « Quant aux *himmas*, c'est comme de prendre l'habitude de préférer l'âme à un certain genre de choses, tel un royaume, une constitution ou une certaine ascèse. Les religions et les arts entrent dans ces < *himmas* > ».

III. Averroès (520-595/1126-1198), *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.2⁶ :

J'entends par les *himmas*, les choses que chaque sorte d'hommes choisit et préfère (*yu'tiruhā*)⁷ dans sa vie, que ce soit un art, une excellence ou un plaisir auquel cette sorte se livre, car les caractères varient aussi en fonction de ceux-ci.

IV. Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3-7-4 :

Et j'entends, par la *himma*, la chose qui est, pour chacune des nations, un but (*maqṣūd*) dans sa vie d'ici-bas, comme la sagesse pour un peuple, la richesse pour un autre, le divertissement pour un troisième, et ainsi de suite, parmi les choses qui peuvent être prescrites comme fin (*ḡāya*) ultime.

Ces définitions souffrent d'une ambiguïté agaçante, mais en définitive sans grande portée : dans les unes, la *himma* est présentée comme le choix d'un certain objet (I et II) et dans les autres, comme l'objet d'un certain choix (III et IV). Il n'y a là en réalité qu'une différence de point de vue, puisqu'on a dans tous les cas un choix et son objet, mais c'est tantôt l'objet qui est saisi à partir du choix, et tantôt le choix à partir de l'objet.

Le choix (ou la préférence) ne doit pas être forcément entendu ici comme le produit d'une délibération très poussée. Il n'en reste pas moins qu'il doit comporter, avec l'élément appétitif et la décision, qui n'est pas absolument nécessaire, un acte de conscience concernant le but à atteindre et, d'une manière plus ou moins élaborée, les moyens. Dans la *himma*, qui est un choix, la chose ne nous advient donc pas insensiblement ou pour ainsi dire machinalement, mais elle dépend d'un acte de conscience : c'est là le caractère principal que les traducteurs latins ont le plus souvent retenu lorsqu'ils ont dû rendre *himma*, qu'elle soit prise au sens examiné dans cette section 1 ou en d'autres sens qui seront signalés aux sections 3-7. Les termes latins qui sont alors employés renvoient en effet généralement à une certaine activité de l'esprit (dans son sens

Mais cette interprétation est obscure, car le contenu de l'âme préférée n'y est guère expliqué. De plus, le royaume, l'ascèse et surtout la constitution politique qui, on le verra, est un champ privilégié pour la *himma*, seraient exclus de celle-ci.

6 Le commentaire a été traduit en latin par Abraham de Balmes (env. 1440-1523) dans *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. II, fol. 69-156.

7 *Eligeret* dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 121 E.

le plus large) : *animus*⁸, *anima*⁹, *opinio*¹⁰, *meditatio*¹¹, *imaginatio*¹², *extimatio*¹³, *curiosor*¹⁴, *prouidens*¹⁵, *cogitatus*¹⁶, *cogitatio*¹⁷ ...

Le terme de *cogitatio* présente l'avantage d'impliquer non seulement un élément représentatif, mais aussi l'idée d'un effort vers quelque chose. Avec Hermann l'Allemand, traducteur des *Didascalía*, cet autre caractère de la *himma* est encore davantage mis en relief, puisque les *himmas* sont dites être des *studia* et des *appetitus*¹⁸. Il s'agit toujours d'un choix, c'est-à-dire d'un appétit délibératif : cela est suffisamment attesté par la double référence aux appétits et aux hommes. *Studium* implique l'idée d'ardeur, de zèle et d'effort que l'on met à obtenir quelque chose. Or, qui dit effort suppose aussi une situation qui exige cet effort, lorsqu'il faut donc, contre une résistance, exercer une certaine quantité de force. En d'autres termes, le choix en question est un choix auquel l'agent tient, pour le maintien et la réalisation duquel il va dépenser une énergie, dont on verra plus loin qu'elle est susceptible de plus et de moins, et cela à l'encontre d'une série d'obstacles internes ou externes. Un tel choix est donc à la fois ferme et intense.

Le choix est indissociable du but. C'est d'ailleurs le but qui remplace le choix dans la seconde définition d'Averroès (IV). Mais en rapportant la *himma* à la fin ultime, Averroès se place au-dessus des fins subordonnées et écarte aussi celles qui sont de même niveau. Toutefois, il ne faut pas toujours entendre cette exclusivité de façon aussi absolue, puisque, dans la définition III, Averroès emploie *himma* pour désigner des fins qu'il ne qualifie pas d'ultimes (arts, excellence, plaisir envahissant). Il prend néanmoins soin de préciser que la *himma* concerne la « vie », toute la vie : elle va donc donner à la vie, dans toutes ses péripéties, une tonalité, un style propre.

En écrivant que la fin en question concerne la « vie d'ici-bas », Averroès (IV) rappelle la dépendance de la *himma* à l'égard du monde sublunaire, c'est-à-dire

8 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 89 F ; 89 G.

9 Avicenna latinus, *Liber de anima*, éd. Van Riet, p. 26, 47.

10 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 127 K ; 152 B.

11 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 29, 96-97.

12 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 91 L-92 A.

13 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 148 B.

14 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 16, 6.

15 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 65, 42.

16 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 43, 3 ; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 96 G.

17 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 89 F ; 94 C ; 117, I ; 121 E ; 127 L ; 144 D ; 144 L-M ; Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 31, 24 ; 43, 2.

18 Al-Fārābī, *Didascalía*, éd. Aouad-Woerther, § 52. Le mot *studia* apparaît aussi un peu plus haut dans le même paragraphe.

un monde habité par la contingence, le changement et l'apparence. Cela explique qu'une *himma* a besoin, pour se maintenir, d'un effort soutenu.

En définissant les *himmas* par le choix, l'effort, le but et la vie d'ici-bas, les philosophes de langue arabe admettent en même temps que ces aspirations peuvent porter sur des objets impossibles¹⁹. En effet, si le choix est en soi une décision, il entretient un rapport intrinsèque avec ce qui n'est pas lui, mais qui devrait néanmoins le suivre : l'objet du choix. Or, il n'y a pas, dans la notion de choix, l'idée que cet objet est réellement possible. Il en va de même du but, car il est ici, comme en témoigne la définition IV, ce qui est visé (*maqṣūd*), c'est-à-dire le but en tant qu'il n'est pas encore réalisé, non le but comme résultat. C'est en raison de cette caractéristique, primordiale dans la comparaison entre *hexis* et *himma*, que la *himma* reste de l'ordre de l'intention. Certes, la ferme résolution qui la constitue ici implique que l'on fera tout ce que l'on pourra pour la réaliser, mais les efforts peuvent achopper sur des limitations insurmontables (comme des déficiences physiques par exemple).

Mais la fin souhaitée est-elle constituée, dans la *himma*, de dispositions stables ? Ou de l'objet de ces dispositions, c'est-à-dire des actes et des choses dont elles sont censées permettre la réalisation ? L'enjeu d'une telle question est la suivante : soit l'effort se situe avant la disposition stable pour l'acquiescer ; soit la disposition impliquera toujours, et même après son acquisition, un effort pour réaliser son objet. La puissance inscrite dans la disposition stable engendre-t-elle sans peine ses actes, ou faut-il toujours compter, dans l'effectuation, avec la résistance et la peine ?

Selon la première définition d'Averroès (III), l'objet du choix serait, dans la *himma*, la disposition stable. Les arts (*ṣinā'āt*) et les excellences ne sont-elles pas données comme des sortes de *himmas* ? Or on sait que, pris rigoureusement, ces deux concepts désignent des dispositions stables, comme en témoigne le terme de *malaka* employés dans plusieurs passages importants²⁰ – *malaka* qui, on le verra²¹, est le terme qui rend généralement *hexis*. Cependant, d'autres exemples de *himma* indiqueraient, dans Averroès lui-même, que l'objet du choix n'est pas ici la disposition stable elle-même, mais les actes qu'elle entraîne, et les choses sur lesquelles elle porte. Ainsi, dans cette même définition III, la *himma* est le plaisir auquel se livre chaque sorte d'hommes (et non la disposition au plaisir). De même, dans la définition IV, s'il est question de la

19 Ceci est particulièrement évident du verbe *hamma*, de même racine que *himma*, qui est employé pour désigner un certain vouloir, sans préjuger des chances de succès de ce qui est ainsi souhaité (Lane, *Lexicon*, I, 8 and Suppl., p. 3044).

20 Voir, par exemple, pour les arts, Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 8, 2-12, et, pour les excellences, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.6.

21 Section 9 de cet article.

sagesse (*al-hikma*), qui pourrait être comprise comme une disposition stable au savoir, Averroès mentionne aussi la richesse et le divertissement.

De même, dans la définition d'Avicenne (11), si le genre de choses objet du choix était une disposition stable, il faudrait considérer les exemples d'objet comme des dispositions stables, ce qui convient mal à un « royaume » et à une « constitution ».

Qu'en est-il de la définition d'al-Fārābī (1) ? Tous les exemples mentionnés ici tombent sous les catégories d'arts (*artes*) et d'*habitus*, où il ne faut pas entendre deux espèces différentes, mais une espèce (*cf. artes*), puis son genre (*habitus*) : c'est ce que montre la suite du texte qui, présentant un certain nombre d'*artes* et d'*habitus* dits *nobles*, laisse entendre que la distinction initiale avait pour fin non pas d'ajouter aux *artes* la catégorie des *habitus*, mais de fournir, à travers le terme plus général d'*habitus*, celle des *habitus nobles*. Dans les *Didascalica*, les *himmas* sont donc assimilées à des *habitus*. Mais on verra plus loin²² qu'il ne peut s'agir d'une identification totale. Retenons seulement pour l'instant que l'objet du choix n'est pas ici l'*habitus*, mais l'objet de l'*habitus*, c'est-à-dire les actes et les objets extérieurs, ou plutôt le genre d'actes et d'objets dont l'*habitus* rend la réalisation possible. L'effort (*cf. studia*) est donc un effort vers l'actualisation de l'*habitus*, non vers son acquisition.

L'intérêt majeur de la définition avicennienne n'est toutefois pas de confirmer l'idée que l'objet, dans la *himma*, serait l'objet de la disposition stable, et non cette disposition elle-même : c'est plutôt de mettre en évidence le grand absent des définitions farabiennes et rušdiennes : l'habitude. Est-ce à dire qu'Avicenne retrouve ainsi un caractère essentiel de la *hexis*, à savoir la distinction nette entre une structure stable non consciente, qui continue d'exister d'une manière latente pendant le sommeil, et son acte, qui peut être le choix²³ ? Avicenne fait-il la différence entre deux niveaux, celui de l'habitude, et celui du choix qui la réalise dans telle ou telle occasion ? Ou évoque-t-il plus banalement un choix qui manifeste une habitude qui le dépasse, mais dont la nature reste encore vague ? Faute de précision supplémentaire, il est difficile de répondre à cette question. On se contentera donc de tirer les conséquences du caractère habituel du choix dans la *himma*. La source de la *himma* apparaît alors comme n'étant ni la nature, ni une inspiration instantanée, mais une accoutumance qui implique que l'objet de la *himma* doit au moins avoir un caractère général, l'habitude ne pouvant se rapporter à la singularité considérée indépendamment d'une généralité qui s'incarne en elle. Avicenne va même plus loin en présentant l'objet de la *himma* comme un « genre de choses » uniquement.

²² Section 11 de cet article.

²³ Voir section 8 de cet article.

Le caractère habituel la *himma* est d'ailleurs implicitement reconnu par al-Fārābī (I) et Averroès (III) quand ils prennent comme exemples privilégiés de *himma*, des *habitus*, les arts et les excellences, ces deux dernières catégories étant elles-mêmes fondées explicitement sur l'*habitus*. Or, qui dit *habitus*, dit habitude et genre d'objet concerné par cette habitude. De même, en indiquant que le choix en question est pour la « vie » (III et IV), Averroès signifie bien qu'il ne s'agit pas d'un choix occasionnel. De même l'expression « choisit et préfère dans sa vie » (III) signifie qu'au cours de la vie, un même choix va se perpétuer ou renouvellera un choix antérieur ; il y a bien là l'indice d'une constante, quoique son fondement ne soit pas dégagé.

Pour un arabophone, la *himma* peut faire référence à l'énergie d'un individu, comme l'indique le vers d'al-Mutanabbī (303-364/915-965) : « Je traverse sans cesse les pays, mon étoile jouant de malheur et ma *himma* s'élevant jusqu'aux étoiles (*su'ūd*) »²⁴. Or la *himma* dont il est question dans les définitions mentionnées plus haut est au contraire d'ordre collectif, puisqu'al-Fārābī et Averroès introduisent un principe de variation qui n'est pas la diversité des individus, mais la diversité des sortes d'hommes (I et III), et même des nations (IV) et des peuples (IV). À cette division par groupes des sujets de la *himma* correspond d'ailleurs la nature des *himmas* données comme exemples (I, II, III) : ce sont des arts, des métiers, des sciences et, comme le souligne Avicenne, des religions – étant bien entendu qu'il ne s'agit pas alors de religions intérieures et personnelles, mais de religions nationales.

Averroès (IV) emploie le terme de *tufrāḍ* qui indique que la *himma* est prescrite, imposée. Il y a donc une contrainte dans la *himma* : on choisit un certain objet parce que le groupe (la nation ou le peuple) auquel on appartient l'exige, ou bien, choisissant un certain groupe et sa fin, on accepte néanmoins, pour la détermination des détails de cette fin, les prescriptions de ce groupe (c'est, dans une certaine mesure, le cas des gens d'un même art).

Quoi qu'il en soit, la contrainte n'est jamais totale, elle est doublement intériorisée. D'une part, au cœur même de la *himma*, il existe un certain choix, ce qui signifie à la fois que le but est pleinement accepté et qu'il est aussi préféré à d'autres buts qui restent possibles, bien que peu probables vu que le choix est ici soutenu par l'ardeur, elle-même appuyée sur l'habitude. Cette habitude rend d'ailleurs le choix plaisant, s'il est vrai, comme l'écrit al-Fārābī dans les *Ārā*²⁵ que la répétition des actes, même mauvais, entraîne des dispositions

24 *Su'ūd* et non *su'ūd* (s'élevant). *Su'ūd* désigne une constellation (Lane, *Lexicon*, I.4, p. 1361). Ce vers est rapporté dans *Mutanabbī carmina*, éd. Dieterici, p. 33, 3-6, où l'on trouve aussi le commentaire d'al-Wāḥidī qui propose d'autres exemples poétiques où *himma* est employée dans un contexte semblable.

25 *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 268, 4-270, 5; Al-Fārābī, *Ārā*, éd. Nādir, p. 140, 5-141, 5. Voir aussi section 8 de cet article.

(*hay'āt*) stables et agréables. D'autre part, et toujours selon al-Fārābī, le choix habituel contenu dans la *himma* est lui-même issu d'une aspiration et d'une préférence antérieures (I), bien plus précaires, et qui n'ont pas encore été établies par l'exercice et l'habitude. Les prescriptions du groupe n'ont donc rien d'automatique : il ne réduit pas le champ des possibilités à une seule, mais il ne fait que le restreindre. La *himma* est l'idéal qu'un groupe s'efforce de réaliser, mais que les individus choisissent.

Les *himmas* ne concernent pas les individus dans leur singularité, mais ne se rapportent pas toutes forcément à la cité. Comment al-Fārābī peut-il alors affirmer qu'elles se rattachent toutes à la science politique qu'il appelle « science du gouvernement des cités » (I) ? Car si la science du gouvernement ne porte pas non plus sur le singulier, son objet d'étude n'est-il pas précisément la cité, et non tel ou tel groupe ? Pour résoudre ce problème, il suffira, pour le moment, de renvoyer à la définition IV d'Averroès. Il rapporte la *himma* à un seul type de groupe, le peuple ou la nation, et semble ainsi confirmer la référence exclusivement politique d'al-Fārābī. On remarquera d'ailleurs que les exemples de *himmas* proposés par Averroès recouvrent ce qu'il soutient par ailleurs des différents régimes politiques : la recherche de la sagesse caractérise en effet le régime excellent, celle de la richesse le régime oligarchique, le divertissement le régime du plaisir²⁶ Mais il ajoute aussitôt qu'il s'agit de fins ultimes, laissant entendre qu'il en existe d'autres qui sont subordonnées à celles-ci.

Enfin, selon al-Fārābī (II) les caractères varient en fonction des *himmas*. Cette définition est la seule à évoquer ce point qui apparaît pourtant comme très important dans la caractérisation hors définitions de la *himma*.

2 Caractéristiques hors définitions de la *himma* au sens politico-psychologique

C'est dans les traités de rhétorique de tradition aristotélicienne, d'éthique et de politique que *himma* est employée avec un sens voisin de celui que l'on vient d'indiquer.

La *himma* y est souvent rattachée explicitement à un groupe de gens : aux sophistes²⁷, aux « hommes capables de grandes aspirations et de réflexion délibérante » (*ahl al-himam wa-l-rawiyya*)²⁸, aux jeunes gens²⁹, aux gens mûrs³⁰,

26 Averroes on Plato's Republic, trad. Lerner, p. 80.

27 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.11.20.

28 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.12.15.

29 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 157, 16-158, 1.

30 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 161, 14.

aux habitants de la cité de la maîtrise absolue³¹. Ibn Ḥaldūn, qui a certainement lu le *Commentaire moyen* d'Averroès à la *Rhétorique*³², emploie *himma* à sept reprises au moins dans les *Prolégomènes*³³ en un sens très proche de celui qu'on vient de dégager.

Ailleurs, *himma* opère comme un principe de différenciation à l'intérieur d'un groupe³⁴, aux côtés d'autres critères tels que le genre³⁵, l'âge, les caractères, les rangs, la préférence pour le beau³⁶, les caractères, les rangs, la noblesse de naissance³⁷, les accidents (passions et inclinations), les âges, les conditions de fortune, les âmes³⁸, ou encore les passions, les âges, les conditions de fortune, les âmes³⁹. D'après Miskawayh (320-421/932-1030), les hommes varient selon leur nature, leurs habitudes, leur part de science, de connaissance et de compréhension, leurs *himmas*, leur appétit et ce par quoi ils s'estiment concernés, ainsi que selon leurs conditions de fortune (*ḡudūdihim*)⁴⁰ ou encore selon leurs *himmas*, leur appétit, la valeur de ce par quoi ils s'estiment concernés et qu'ils entreprennent de faire, la force de leur nature, la validité de leur confiance⁴¹.

Les listes de ces critères sont si semblables entre elles qu'on retrouve ce type de listes dans la classification des hommes proposée par Ibn Ḥazm

31 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 62, 2-5.

32 Ibn Ḥaldūn cite nommément cet ouvrage dans *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*, éd. Quatremère, vol. I, p. 244, 17-245, 11 (voir aussi Tillion, *Harem*, p. 147). Rosenthal n'a pas réussi à situer le passage d'Averroès évoqué ici par Ibn Ḥaldūn (Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trad. Rosenthal, vol. I, p. 275, n. 75). Il s'agit sans doute d'Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.5.6. Qu'Ibn Ḥaldūn ait été influencé par Averroès est aussi attesté par l'usage très fréquent qu'il fait du terme *malaka* (Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trad. Rosenthal, vol. I, p. LXXXIV ; vol. III, index), qui est un mot non seulement souvent utilisé par les *falāsifa* (philosophes de langue arabe et de tradition aristotélicienne), mais aussi qui rend le plus adéquatement la *hexis* d'Aristote (voir section 9 de cet article).

33 *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, vol. I, p. 254, 19 ; 271, 14 ; 302, 5 ; 336, 3 ; 373, 8 ; 415, 20 ; vol. II, p. 307, 10.

34 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 102, 3-5.

35 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.7-4.

36 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 149, 7-8.

37 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.8.15.

38 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 3-8, où il faut lire *al-ḡudūd* (les conditions de fortune) et non *al-ḡudūd* (les définitions) (cf. *TAL*, vol. I, p. 120, 11, 16 : *al-ḡudūd* ; Aristote, *Rhétorique*. II 12, 1388b 32 et 1389a 1 : *tuchè*). Quant aux âmes, ce sont pour Avicenne « l'âme arabe et l'âme perse, la grande et la petite âme ».

39 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.2, où les âmes sont « les complexions (*al-fiṭar*) différentes, selon lesquels les gens ont été créés et les diverses habitudes ».

40 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 87, 4-7. Les traductions du *Tahdīb* (Miskawayh, *The Refinement*, trad. Zurayq et Miskawayh, *Tahdīb*, trad. Arkoun) signalant, en marge ou dans une concordance finale, la correspondance avec Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, nous nous contenterons dans nos références de cette dernière édition.

41 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 87, 18-19.

(384-456/994-1064) au début de son *Épître morale* : « J'ai vu que <tous les hommes>, en dépit de la divergence de leurs désirs et de leurs demandes et de la différence de leurs aspirations (*himmas*) et de leurs volontés, ne se meuvent jamais que vers ce grâce à quoi ils espèrent chasser l'inquiétude »⁴². Plutôt que d'assimiler, dans cette phrase, *himma* à *hamm*⁴³ comme le fait Nada Tomiche⁴⁴ et de traduire *himmas* par « préoccupations », il faudrait sans doute les comprendre comme ces aspirations⁴⁵ dont il a été question jusqu'ici.

La comparaison de ces textes permet d'observer à quel point les auteurs de philosophie de langue arabe n'hésitent pas à reproduire certaines formules dont les termes se rattachent à chaque fois à un même halo sémantique. Il en est sans doute ainsi de *himmas* et *aḥlāq* (caractères) qui sont employés ensemble dans l'*Épître sur la vie future*⁴⁶, et de *himma* et *ṣinā'a* (art). Rappelons qu'Averroès (III) considère les arts comme un exemple de *himma*, suivant en cela al-Fārābī et Avicenne (I et II), et que les arts sont des *habitus* fondés sur des connaissances systématiques, qui ont une fin ne se confondant pas forcément avec la connaissance elle-même ou avec l'activité de l'agent, et qui comprennent, pour cela, non seulement les sciences mais aussi les techniques⁴⁷. L'emploi rapproché de *himma* et *ṣinā'a* conduit Averroès à d'irrésistibles associations. Ainsi, après avoir annoncé une division des hommes suivant le genre (par exemple, « l'enfant, le vieillard, la femme, l'homme, l'Arabe et le Byzantin ») et la *himma*, après avoir rapporté cette *himma* à la fin ultime d'une nation et donné quelques exemples (IV), Averroès insère, d'une manière plutôt inattendue, un développement sur les arts, qui ne correspond à aucun passage, ni dans la version grecque, ni dans la version arabe de la *Rhétorique*⁴⁸. C'est comme si Averroès, gêné par une approche trop étroite de la *himma*, avait voulu en élargir le sens en introduisant le concept d'art, qu'il relie généralement ailleurs à celui de *himma*.

De façon plus surprenante, ce même phénomène d'association se retrouve dans le *Tahdīb* de Miskawayh, qui ne maîtrise pourtant pas aussi bien qu'Averroès le vocabulaire technique de la *falsafa*. Cherchant à établir une échelle de valeurs entre les différents arts (dans lesquels il inclut aussi bien l'éthique que le tannage), Miskawayh emploie le terme d'arts aux côtés de celui de *himma*,

42 Notre traduction d'Ibn Hazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. 14, 1-3 (éd.).

43 Dans la traduction arabe de la *Rhétorique*, *hamm* correspond d'ailleurs au grec *eleos* (voir *TAL*, vol. II, p. 53 ; 214) et *himma* à *hexis* (voir section 9 de cet article).

44 Ibn Hazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. ; 8, 17 (trad.) ; 14, 2 (éd.) ; Glossaire, p. 141.

45 Dans la traduction espagnole (Abenhamza, *Los Caracteres*, trad. Asín, p. 4, 19-24), *himmas* est d'ailleurs traduit par *deseos* « désirs », et *hamm* par « preocupación ».

46 Avicenna, *Epistola*, éd. et trad. Lucchetta, p. 217, 5.

47 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. III, p. 10-12.

48 Aristote, *Rhétorique* III 8, 1408a 25-32 ; *TAL*, vol. I, p. 190, 6-15.

et il va même jusqu'à les employer l'un à la place de l'autre⁴⁹. Plus loin, faisant écho à la phrase liminaire de l'*Éthique à Nicomaque*⁵⁰, il écrit : « par tous les arts, les *himmas* et les mesures fondées sur le choix, on tend vers un certain bien »⁵¹. La comparaison textuelle du *Tahdīb* et de l'*Éthique* permet de rapprocher « arts » et *technè*, les « mesures fondées sur le choix » et *proairesis* ; quant aux *himmas*, correspondent-elles à *methodos* ou à *praxis* ? Ces termes grecs n'ont-ils pas pour équivalents arabes *maḍhab* et *fi'l*⁵² ? Miskawayh assimilerait plutôt ici, en vertu du même effet d'association constaté plus haut, *ṣinā'a* et *himma*, deux termes qui, pour lui, se recouvrent grossièrement, le second soulignant peut-être davantage l'effort et la finalité inclus dans tout art ?

La subordination des *himmas* à une *himma* dominante signalée plus haut au niveau des définitions⁵³ peut être mieux expliquée grâce à deux passages non définitionnels d'al-Fārābī. Ainsi, il indique dans les *Ārā'* que les *himmas* des cités ignorantes sont une sorte de « fin », et il renvoie à des développements antérieurs⁵⁴ où il est question de certains biens apparents qui, selon l'opinion, sont des « fins dans la vie »⁵⁵. C'est à partir de ces fins qu'al-Fārābī suggère une division des cités, qu'il ne considère d'ailleurs pas comme la seule possible⁵⁶ : 1) la cité fondée sur le nécessaire, dont les membres ont pour but (*qaṣd*) de se procurer seulement ce qui est nécessaire à la subsistance de leur corps ; 2) la cité de l'échange, dont la fin (*ḡāya*) consiste à accumuler des richesses ; 3) la cité de la vilénie, où l'on vise les plaisirs des sens et de l'imagination ; 4) la cité de l'honneur, où l'on veut être honoré ; 5) la cité de la maîtrise absolue, où l'on

49 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 32, 14-37, 17.

50 Aristote, *EN*, trad. Tricot, I 1, 1094a1-2 : « Tout art (*technè/ṣinā'a*) et toute investigation (*methodos/maḍhab*), et pareillement toute action (*praxis/fi'l*) et tout choix (*proairesis/iḥtiyār*) tendent vers quelque bien ... ». Nous avons noté entre parenthèses les équivalents arabes employés, Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī, p. 53, 8-10.

51 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 76, 7-8. Formule analogue dans les quelques pages conservées en arabe de la *Summa Alexandrinorum* : « On a l'opinion que tout art, toute méthode, toute *himma*, toute action et tout choix tendent vers quelque bien » (Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī, p. 439, 4-5). Dans la traduction latine médiévale : « Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo uel propositum et quelibet actionum et omnis electio ad bonum aliquod tendere uidentur » (trad. : « Tout art, toute méthode, toute sollicitude ou visée, chaque action et tout choix semblent tendre vers quelque bien »), éd. Woerther p. 182 (éd.)-183 (trad.).

52 Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī, p. 53, 8-10.

53 Section 1 de cet article.

54 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 256, 13-14 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 133, 4-5.

55 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 254, 5-6 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 131, 7.

56 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 254, 11-256, 11 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 132, 3-133, 2.

tend à dominer les autres ; 6) la démocratie, dont le but est la liberté, et où l'on trouve toutes les *himmas*, éparpillées entre les différents individus⁵⁷.

Ce dernier cas (où la fin est précisément l'absence de fin unique) mis à part, la *himma* est, pour les citoyens d'une cité déterminée, « un genre unique de fins »⁵⁸. Renvoyant à un même genre, elle n'est pas pour autant d'une même espèce : l'unité générique n'exclut pas la multiplicité spécifique. Celle-ci a néanmoins un sens particulier puisqu'elle s'appuie sur une conception hiérarchique du corps social. Dès le début de la section consacrée à la science politique dans les *Iḥṣā'*, al-Fārābī prend en effet soin d'intégrer à l'objet de cet art l'étude des « *habitus* » (*al-malakāt*)⁵⁹ et des « fins » (*al-ḡāyāt*)⁶⁰, ajoutant qu'elle cherche à exposer l'« ordre » (*tartīb*)⁶¹ de ces dernières dans la cité excellente. Cet ordre dépend lui-même du gouvernement royal. Puis il indique que le gouvernement excellent n'est pas le seul possible et qu'il existe aussi un gouvernement ignorant, ce qui signifie que la hiérarchie existe également dans les cités non excellentes⁶². Sans trop s'attarder sur la théorie fārābienne de la hiérarchie sociale, on remarquera qu'elle s'appuie sur deux modèles étroitement mêlés : celui du corps biologique (insistance sur l'harmonie et la coopération) et celui du rapport du maître à ses serviteurs, eux-mêmes répartis en rangs subordonnés les uns aux autres (insistance sur l'idée de direction et de contrainte)⁶³. Dans la pyramide fārābienne, l'unité ne vient toutefois pas seulement du fait que chaque individu, poursuivant des buts propres, accepte de se soumettre à d'autres individus susceptibles de l'aider, mais qui n'ont pas les mêmes buts. Car il y a, dans toute cité, des buts propres à chaque échelon et des buts communs à tous⁶⁴. C'est parmi ces buts communs qu'il faut situer les fins des différentes cités abordées plus haut : la richesse, l'honneur, les plaisirs ... À ces buts communs sont soumis l'ensemble des buts propres qui jouent ainsi le rôle de moyens. Les *himmas* des citoyens sont donc « d'un seul genre », en ce sens que chacun poursuit un but commun (genre) par des moyens particuliers (différence spécifique), la richesse par le métier de calligraphe, par

57 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 314, 2 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 166, 5.

58 Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 166, 4-5 ; Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 314, 2.

59 Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, éd. Amīn, p. 124, 5.

60 Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, éd. Amīn, p. 124, 6.

61 Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, éd. Amīn, p. 124, 7 ; 125, 5.

62 Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, éd. Amīn, p. 126, 1-8.

63 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 230, 12-234, 5 ; 234, 6-236, 12 ; 238, 13-240, 1 ; al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 118, 14-119, 18 ; p. 120, 3-121, 11 ; p. 122, 15-123, 3.

64 Pour la cité excellente, voir al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 134, 10-13 ; Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 260, 7-10.

exemple. Bref, les *himmas* sont l'idéal dynamique de la cité vécu à travers le prisme de telle ou telle catégorie sociale.

Nous avons vu par ailleurs⁶⁵ que la *himma* est une fin poursuivie avec détermination et constance et qu'elle a, comme toute fin, ceci de paradoxal qu'elle doit être présente d'une certaine façon, alors même qu'elle n'est pas encore pleinement actualisée. Les passages non définitionnels qui évoquent la *himma* peuvent-ils éclairer le rapport de la *himma* à l'actualisation ?

Averroès écrit que la *himma* est une « puissance »⁶⁶, mais on a vu qu'elle implique l'idée d'un choix énergique soutenu par une habitude, c'est-à-dire que la *himma* est un état dont on a conscience, dont on peut faire l'expérience. Elle est donc concrète et ne doit pas être confondue avec une puissance qui permettrait d'exercer certains choix, et qui se maintiendrait alors même que ceux-ci ne seraient pas manifestes à la conscience (pendant le sommeil par exemple). Cette structure non consciente, qui n'est saisie que par ses effets (c'est-à-dire à travers les choix qu'elle rend possibles) peut être qualifiée d'abs-traité. Relativement à elle, la *himma* est dans un état d'actualisation plus avancée. Elle n'est en revanche pas encore l'acte achevé auquel elle devrait aboutir.

Bien plus, entre la *himma* et son actualisation se glissent d'importants inter-médiaires. Ainsi, Averroès affirme que « la division des actes injustes suivant les âges, les *himmas* et les conditions de fortune n'est pas une division essentielle »⁶⁷, et il ajoute que l'âge, les aspirations et les conditions de fortune ne se rapportent pas « premièrement et par essence »⁶⁸ à l'acte. Cela ne signifie pas que ce sont forcément des causes accidentelles, car il distingue celles d'entre ces causes qui sont accidentelles (et qui, de ce fait, ne méritent pas d'être mentionnées dans la *Rhétorique*) de celles qui seront traitées dans le Livre II du traité⁶⁹. En remarquant que ces causes ne sont pas « par essence et premièrement » causes de l'acte, Averroès signifie qu'elles n'en sont pas « la cause prochaine »⁷⁰, qu'on ne les rencontre pas, en premier lieu, en remontant la série causale, ou encore que leur essence n'implique pas premièrement ces actes. Si l'acte n'est pas immédiatement impliqué par une certaine cause, la question n'est pas pour autant tranchée de savoir si son rapport avec elle est, ou non, accidentel : il est seulement affirmé qu'entre l'acte et cette cause, il existe des intermédiaires.

65 Section 1 de cet article.

66 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.21.14.

67 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16. Formule analogue dans Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 3-6.

68 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

69 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

70 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

Ces intermédiaires sont les sept causes suivantes⁷¹ : le hasard, la nature, la contrainte, l'habitude et le caractère, la raison, la colère, et le désir. Les causes non prochaines agiront par « l'une ou ... plus d'une de ces sept causes »⁷², ce qui ne signifie pas que la *himma* agisse indifféremment selon n'importe laquelle de ces causes. Par exemple, le hasard ne saurait être qualifié d'effet de la *himma* : il se rattache à la rigueur aux conditions de fortune, dont il est d'ailleurs plutôt l'une des expressions que l'effet. Bien plus, Averroès exclut de l'art rhétorique l'examen des causes non prochaines qui n'ont qu'un rapport accidentel avec l'acte, ce qui l'amène à ne retenir, parmi les causes non prochaines, que celles qui « changent le caractère par essence »⁷³.

« Par essence » s'oppose à accidentel, mais ce qui est par essence n'est pas pour autant toujours nécessaire, car il n'y a pas, dans les affaires humaines, de nécessité absolue⁷⁴. Ce qui est par essence porte donc aussi bien sur le nécessaire que sur ce qui est de l'ordre du plus souvent. Aussi, la rhétorique s'occupe des causes non prochaines et non accidentelles, dans la mesure où elles produisent le plus souvent les causes prochaines de l'acte. Or, celles-ci peuvent être presque toutes accidentelles : le désir peut suivre accidentellement telle ou telle cause antérieure (le pauvre peut avoir un plus grand appétit pour les richesses que le riche et inversement), mais cela « arrive accidentellement »⁷⁵ (l'accident n'est pas pur hasard, mais absence de nécessité et de fréquence). Pour cesser d'être accidentelles, les causes prochaines doivent être liées avec une certaine permanence aux causes non prochaines. Cette condition n'est remplie que si la cause prochaine est un certain « caractère »⁷⁶ – terme qui désigne, pour Averroès, des traits stables qui sont soit naturels⁷⁷, soit habituels⁷⁸, soit psychiques⁷⁹, soit corporels⁸⁰. Donc si la rhétorique ne doit s'intéresser qu'aux causes non prochaines en liaison essentielle avec les causes prochaines, elle devra s'attacher à l'examen des causes non prochaines seulement dans la mesure où elles produisent des caractères. Les autres causes

71 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16. et 1.10.17, renvoyant au § 1.10.15.

72 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

73 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

74 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, III, fol. 2 M-3 C (correspondant à Aristote, *EN* I 1, 1094b 11-27) ; *Averroes on Plato's Republic*, Lerner, p. 143-145).

75 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

76 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

77 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.13.

78 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.14 ; 1.10.15 ; 1.10.25. Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 96. Dans tous ces passages, le caractère (*ḥulq*) et l'habitude (*ʿāda*) sont considérés comme une seule et même cause.

79 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

80 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

prochaines ne seront étudiées de ce point de vue que si elles s'imprègnent de la stabilité des caractères.

La *himma* serait donc à la source de certains caractères. Comme elle est de l'ordre de l'habitude, les caractères qu'elle régit seraient eux-mêmes des habitudes, mais partielles, et qui ne concernent qu'un aspect limité de notre vie. La *himma* serait donc, non une habitude particulière⁸¹, mais *le principe d'un système d'habitudes*. En bref, il n'y a pas la *himma*, d'une part, et ses actes, d'autre part, mais, entre les deux, un processus d'actualisation qui passe par ces intermédiaires qui sont des caractères habituels partiels.

L'interprétation par Averroès de la division non essentielle ne recouvre pas tout à fait celle d'Avicenne, pour qui « non essentielle » ne signifie pas seulement que les âges et les *himmas* ne sont pas des causes prochaines, mais aussi que ce sont en outre des causes accidentelles⁸². Elles ne peuvent donc pas être liées par essence aux caractères dont découle par essence une certaine sorte d'actes⁸³, car il n'y aurait alors plus de place pour l'accidentalité dans le rapport de la cause non prochaine à ses actes. Cette position est apparemment à l'opposé de celle d'Averroès. Celui-ci admet bien sûr que les causes non prochaines en question sont elles-mêmes des « accidents »⁸⁴, c'est-à-dire qu'à l'origine, elles ne doivent pas nécessairement avoir lieu, et que la *himma* par exemple est, au départ, un choix contingent que seule l'habitude a ensuite rigidifié. Mais, pour Averroès, il ne fait pas de doute qu'en aval, un rapport essentiel peut s'établir, qu'une fois la *himma* acquise, un certain nombre de causes prochaines de l'acte doivent lui être essentiellement liées. La différence entre Averroès et Avicenne est peut-être moins grande qu'il ne paraît de prime abord. Avicenne distingue deux sortes de rapports accidentels, suivant « la conformité lointaine » (*baʿīd ʿan al-munāsaba*)⁸⁵ ou « proche » (*qarīb*)⁸⁶ de la cause non prochaine à la cause prochaine. Par rapport de conformité proche, Avicenne veut dire que les caractères « qualifient » (*yukayyifuhum*)⁸⁷ leurs causes et leur sont donc « liés » (*yalzamuhum*)⁸⁸, ce qui signifie sans doute qu'ils se produisent le plus souvent avec elles. Au fond, les doctrines d'Averroès et d'Avicenne sont assez voisines : d'un côté, on admet que les *himmas* peuvent être des causes produisant le plus souvent certains caractères ; de l'autre, on dit

81 La distinction entre les *himmas* et les caractères habituels partiels est explicitement affirmée dans Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.12.2.

82 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 10.

83 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 12, 14-15.

84 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

85 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 10-11.

86 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 13.

87 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 14.

88 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 14.

qu'elles sont des causes accidentelles, mais qui ont un rapport de conformité proche, c'est-à-dire qu'elles doivent entraîner d'habitude les mêmes effets. La seule différence, semble-t-il, est qu'Avicenne entend attirer plus nettement l'attention sur la non-nécessité du rapport ici envisagé.

Si maintenant l'on admet avec Averroès que certains caractères, « les traits de caractère vils », sont les contraires des excellences⁸⁹, il faudra reconnaître que les excellences sont également des caractères. Peuvent-ils pour autant être des caractères subordonnés aux *himmas* ? Il semble que ce soit le cas, car dans le paragraphe où il est question des caractères dépendant des *himmas*, Averroès évoque les caractères laids connus par leurs contraires, les excellences⁹⁰. Mais comment les excellences et les vices peuvent-ils à la fois dépendre des *himmas*, et être une *himma*, comme c'est le cas dans la définition III ? C'est qu'il faut distinguer entre l'excellence qui prend le dessus, imprégnant de son profil propre le comportement d'un individu – y compris ses autres excellences – et les excellences qui ne parviennent pas à une telle position dominante. Certes, lorsqu'il dépasse les excellences naturelles et atteint le niveau des excellences morales parfaites, l'homme se dirige forcément vers ces dernières. De plus, elles s'impliquent alors mutuellement de la manière la plus équitable qui soit, car elles sont alors informées par la sagesse pratique, qui est une⁹¹. Mais cet état est plutôt un idéal, car ceux qui cherchent à être excellents ne possèdent d'habitude pas la sagesse pratique achevée, mais s'en approchent. C'est pourquoi, l'excellence peut ne pas être leur principale préoccupation et, quand elle l'est, ne se présenter que comme une excellence plus développée qui domine les autres.

C'est certainement de la même manière qu'il faudrait résoudre une apparente incohérence d'Avicenne, qui fait du *zuhd* (abstinence) tantôt un caractère dérivé d'une *himma*, l'adoration de Dieu⁹², et, tantôt une *himma* en soi (définition II) : le *zuhd* est tantôt second par rapport à l'adoration (il n'est alors qu'un simple caractère), tantôt premier par rapport à tous les caractères de la personne concernée (et, dans ce cas, c'est une *himma*).

La *himma* permet aussi d'expliquer ailleurs l'effet éthique de la rhétorique, sur lequel Aristote et ses commentateurs arabes divergent. Pour Aristote, l'orateur doit manifester son caractère ou s'adapter aux caractères de ses auditeurs

89 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.9.

90 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

91 Cette solidarité des excellences morales, soutenue dans Aristote, *EN*, VI 13, 1144b 32-1145a 2, ne transparaît toutefois pas dans le commentaire d'Averroès (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, fol. 93 C) ; Woerther, « Some observations », p. 121-122.

92 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 9-10.

pour régler son discours sur ce que ces derniers sont aptes à accepter⁹³. Pour les philosophes de langue arabe, il s'agit aussi d'engendrer chez l'auditeur le caractère qui convient : on ne se contente donc pas de se conformer à un caractère existant pour inciter à certaines actions, mais on incite à certains caractères qui conduiront, eux, à ces actions :

Le but poursuivi, au moyen de ces propos relatifs aux caractères, est que l'auditeur fasse l'action de celui qui a un tel caractère, même s'il n'a pas lui-même ce caractère⁹⁴. Puisqu'il en est ainsi, il faut alors que le caractère soit lui-même la fin. Les choses dont proviennent les propos qui tracent ou impriment un caractère en l'homme sont les choses délibératives et les choses de l'établissement. En effet, ce qui est visé au moyen de ces propos, c'est l'incitation à ce caractère et à ses actions. Or cela se produit quand on recommande et embellit ce caractère auprès de l'auditeur et qu'on rend son contraire détestable et laid. Recommander et rendre détestable sont les parties de la louange et du blâme. Puisqu'il en est ainsi, alors les choses à partir desquelles les propos deviennent relatifs aux caractères sont celles qui ont été mentionnées précédemment dans le propos sur les choses délibératives et sur celles au moyen desquelles quelqu'un est loué ou blâmé⁹⁵.

L'incitation aux caractères est certes fondamentales dans la rhétorique fārābienne⁹⁶, mais il est surprenant qu'après avoir distingué dans la définition I les caractères suivant les passions naturelles ou habituelles, les *himmas* et les conditions de fortune, al-Fārābī ne se serve pas de ces états pour inciter aux caractères et qu'il renvoie au chapitre sur les genres délibératif et épideictique,

93 Aristote, *Rhétorique* II 12, 1388b 31-32; *TAL*, vol. I, p. 120, 10-11; Aristote, *Rhétorique* II 21, 1395a 26-27; *TAL*, vol. I, p. 140, 20-141, 1; *Rhét* III 7, 1408a 25-32; *TAL*, vol. I, p. 190, 6-15. Voir aussi F. Woerther, *L'Éthos aristotélicien*, Paris 2007.

94 Pour al-Fārābī et surtout Averroès (*CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.1.), il ne s'agit néanmoins pas toujours d'une comédie qu'on se joue. Le caractère acquis peut être profondément enraciné en nous si, comme l'écrit Averroès, il dérive d'un état qui nous appartient réellement, et non apparemment.

95 Al-Fārābī, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, éd. et trad. Aouad-Woerther, § 52. Voir aussi al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥaṭāba* (Al-Fārābī, *Deux ouvrages*, éd. et trad. Langhade), p. 73, 16-75, 7.

96 On n'ira toutefois pas jusqu'à dire avec Grignaschi (Al-Fārābī, *Deux ouvrages*, p. 245, n. 1) que « le but principal de la rhétorique consiste à engendrer chez l'auditeur non pas tant une conviction raisonnée qu'un *mos* (*ḥulq*) », car seul l'enthymème et l'exemple, en tant qu'ils prouvent la chose à établir, sont nécessaires en rhétorique, le reste ne servant qu'à titre d'auxiliaire (voir al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥiṭāba*, éd. et trad. Langhade, p. 81, 5-83, 5).

avec l'idée que c'est en attirant l'attention sur l'utilité ou la nocivité d'un caractère qu'on poussera les gens à l'acquiescer.

Avicenne⁹⁷ et surtout Averroès recourent, eux, plutôt à ces états et en premier lieu aux *himmas*, afin d'obtenir les caractères. La *himma*, on l'a vu plus haut dans cette section 2 de notre article, est en puissance un certain nombre de caractères. Il s'agira donc pour l'orateur de faire passer cette puissance à l'acte⁹⁸. Or la volonté a ceci de particulier qu'elle peut se laisser influencer par le discours qui mentionne les puissances qu'elle a déjà en elle, mais d'une manière non actualisée. Cette communication se fait au moyen d'enthymèmes (syllogismes rhétoriques)⁹⁹ ou de maximes qui sont des enthymèmes tronqués¹⁰⁰. On dira par exemple à quelqu'un qu'il a une grande âme (*kabīr al-nafs*) et qu'il doit, pour cela, être généreux, la majeure formulant que toute grande âme doit être généreuse. C'est donc par un effet syllogistique que l'effet éthique sera atteint, le syllogisme étant ici non pas ce qui établit simplement un objet, mais ce qui engendre l'obligation d'avoir un certain caractère en la déduisant de la *himma* qui la contient en puissance. Dans un cas, le syllogisme se borne à constater ; dans le second, il constate ce qui est impliqué en puissance et le produit, du même coup, en acte. Pour que le syllogisme puisse ainsi engendrer un caractère, la *himma* doit être une puissance dont le résultat n'est pas automatique, et dont les suites requièrent, pour se produire, d'un appui : celui du syllogisme rhétorique par exemple.

Les définitions de la *himma* et certains emplois de ce terme permettent désormais d'en esquisser le profil : il s'agit d'un appétit conscient, non nécessaire, mais ardent et exclusif, orienté vers un but vital pouvant être impossible. Ce but est constitué non de dispositions stables, mais d'objets de dispositions stables dont l'obtention requiert un effort. L'appétit que la *himma* met en mouvement est le fruit d'une habitude, et ses objets sont des genres d'objets. La *himma* est une puissance déjà concrète, qui n'est cependant pas en rapport immédiat avec son acte. D'une part, entre toute *himma* et son acte, il existe un système de caractères ; d'autre part, comme le sujet de la *himma* n'est pas l'individu comme tel, mais des groupes d'individus, et que ces groupes sont eux-mêmes partie prenante d'une organisation supérieure (la cité, la nation) qui possède aussi sa *himma*, entre cette *himma* dominante et les actes vont s'insérer les *himmas* des différents groupes. En dernière instance, nos actes les plus singuliers semblent être informés par ce système de *himmas* dominé par la *himma* de la cité ou de la nation. C'est en ce sens que l'on peut dire

97 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 3.

98 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.21.14 ; 2.12.1 ; 3.7-4.

99 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.1.

100 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.21.14.

que la *himma* est véritablement le concept charnière entre la psychologie et la politique.

3 La pusillanimité (*ṣiḡar al-himma ...*)

Tous les emplois de *himma* dans la philosophie de langue arabe ne se réduisent pas au concept qu'on a tenté de dégager à partir des définitions issues des commentaires à la *Rhétorique*. Il s'agit ici d'examiner les autres significations de ce terme afin d'en dégager une signification plus fondamentale ou au moins de les distinguer de la signification évoquée jusqu'ici.

Il en est ainsi de la *himma* mauvaise, petite, basse, vilaine, ou étroite¹⁰¹. Ce syntagme est manifestement à l'opposé de *kibar al-himma* qui permet de l'éclairer et dont on va traiter maintenant.

4 La magnanimité (*kibar al-himma ...*)

C'est cette signification de magnanimité que couvrent *kibar al-himma* (grandeur de la *himma*), *ʿizam al-himma* (importance ou grandeur de la *himma*), *ʿuluww al-himma* (élévation de la *himma*), *himma raftʿa* (*himma* élevée) et même *himma* employée sans qualificatif, le contexte indiquant clairement qu'il s'agit de la grandeur de la *himma*¹⁰². Mais si les auteurs de philosophie de langue arabe s'accordent à considérer la magnanimité comme une excellence¹⁰³, ils ne la définissent cependant pas tous de la même manière. Pour certains, comme Averroès, c'est « une excellence par laquelle se réalise la beauté des grands actes »¹⁰⁴ ; pour d'autres, elle est « une excellence de l'âme

101 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.15.1 ; Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. 72, 5 ; p. 79, 3 ; p. 85, 4 ; *Aristote, Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 47, 7 ; p. 49, 11.

102 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.11.2 ; *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 321, 4 ; III, p. 359, 7.

103 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.7 ; 1.9.14 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 84, 8-9 ; 85 ; Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 21, 8-9.

104 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.14. Cette définition est proche de celles d'autres textes de philosophie de langue arabe comme : Avicenne (Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 85, 1-2) ; Ibn Bāḡḡa (Avempace) (487-533/1080-1138), *La conduite de l'isolé*, intr., éd. et trad. Ch. Genequand, Paris 2010, p. 162, 18 ; *Aristote, Lettre*, éd. et trad. Bielawski, comm. M. Plezia, p. 50, 2 ; 52, 9 ; 53, 13 ; al-Ġazālī cité dans Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, éd. Bouyges, p. 506, 4. L'approche d'Averroès dans son *Commentaire Moyen à l'Éthique à Nicomaque*, conservé en latin et en hébreu (et non en arabe) va dans le même sens. Elle vient directement de l'ouvrage qu'il commente. La magnanimité (*megalopsychia*) est examinée en *EN*, IV 3, 1123a 34-1125a 35 (le texte de l'*EN* en arabe est perdu). Aristote ne donne

par laquelle elle supporte l'heureuse fortune (*sa'adat al-ğadd*) et son contraire, et même les malheurs qui ont lieu avec la mort »¹⁰⁵. La référence à l'heureuse et à la mauvaise fortune n'appartient donc à la définition même de la magnanimité que dans Miskawayh. Elle n'est qu'un effet aux yeux des auteurs de la définition du premier type.

De plus, alors que, dans Miskawayh, la magnanimité est une sous-excellence du courage, lui-même excellence de la partie irascible de l'âme qui est divisée en trois parties¹⁰⁶, comme dans Platon, rien de tel ne s'observe dans les commentaires d'Averroès et d'Avicenne à la *Rhétorique*¹⁰⁷.

Les passages sur la magnanimité mettent tous en lumière le rapport explicite qui existe entre elle, l'honneur (*karāma*), la louange et l'excellence. Ainsi, Miskawayh donne, parmi les caractéristiques de la partie irascible de l'âme, « l'appétit pour la domination, l'élévation et les sortes d'honneurs »¹⁰⁸. Avicenne écrit, lui, que « celui parmi eux qui a une *himma* plus élevée consacre ses forces à l'excellence. Ces gens sont ceux qui aiment les honneurs »¹⁰⁹. Le magnanime est soucieux de s'élever au-dessus des autres, cette élévation étant reconnue par les autres. Les rangs dont il est question ne sont pas ceux de la famille ou de la tribu, mais de l'individu qui dépasse ses origines et continue sans cesse de progresser¹¹⁰.

Le problème se pose de savoir pourquoi le rang, l'honneur, la louange ont un lien avec l'excellence. En fait, il existe entre ces éléments un intermédiaire : *le beau* (*ğamīl*), qui apparaît par exemple dans Miskawayh à propos du courage¹¹¹ et dans Averroès, qui définit la magnanimité en se référant à « la beauté des

pas à proprement parler de définition de la *megalopsychia* (le passage s'ouvre simplement sur la mention : « La magnanimité a rapport à de grandes choses, comme semble encore l'indiquer son nom. Mais de quelles grandes choses s'agit-il ? c'est là ce que nous devons tout d'abord saisir »). Aristote va donc surtout aborder la *megalopsychia* à partir de ses objets, et ensuite à partir du *megalopsychos* (c'est ce qu'il dit juste après : « Peu importe d'ailleurs que nous examinions la disposition en elle-même ou l'homme qui répond à cette disposition »).

105 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 21, 16-17.

106 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 15, 9-24, 15.

107 Selon Walzer, *Greek into Arabic*, p. 222, Avicenne aurait admis cette division dans Ibn Sīnā, *Mağmū'at rasā'il*, p. 191 sqq.

108 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 15, 13-15.

109 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 163, 4-5. Voir aussi p. 85, 1-2 ; 154, 12-155, 5.

110 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 89, 12-90, 5 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.35 ; 3.7.9 ; Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. 72, 4-9 (ar.).

111 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 18, 8-11. Le rapport soutenu par Miskawayh de l'âme irascible au beau et à l'excellence vient de ce que, si la partie concupiscible de l'âme est incapable de se conformer seule aux directives de la raison et doit pour ainsi dire être réprimée, l'âme irascible est capable de suivre ces directives sans se sentir lésée (Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 53, 20-54, 14.

grands actes »¹¹². La louange est la preuve du beau, et c'est le beau qui fait le lien avec l'excellence¹¹³. Cette excellence n'est cependant pas nécessairement excellence en vérité, et le beau peut porter sur une excellence apparente seulement¹¹⁴. On peut donc rechercher les honneurs et le beau qui couronne des actes apparemment excellents. Aussi, bien que la magnanimité soit généralement liée aux actes beaux réellement excellents, Avicenne appelle aussi magnanimité un état où ce rapport s'établit avec des actes injustes, qui ne sont pas mesquins, mais qui sont grands, procurant de ce fait une illusion d'excellence¹¹⁵.

Il importe aussi de noter que la *himma* impliquée dans la *kibar al-himma* est souvent présentée comme susceptible de variations sur une échelle de valeurs¹¹⁶ étant entendu que cette *himma*, lorsqu'elle est caractérisée par la grandeur (*kibar*), tend à porter les excellences à leur paroxysme.

La plupart des auteurs restent silencieux sur les origines de la magnanimité. Néanmoins, elle apparaît parfois comme acquise à cause de la puissance matérielle de la famille¹¹⁷ ou de la noblesse de naissance¹¹⁸.

Ces deux caractères s'accordent mal avec la notion d'une *himma* déterminée par la constitution politique.

Kibar al-himma diffère aussi de la *himma* au sens politico-psychologique dans la mesure où cette dernière n'est pas nécessairement considérée comme une excellence ni, à plus forte raison, comme une excellence qui porte à leur paroxysme toutes les autres et dans la mesure où elle peut concerner des objets plus particuliers que les excellences en général. Elle est certes élevée en ce sens qu'elle est préférée pour la vie et elle est, dans certains cas, une excellence, mais elle n'en est pas pour autant nécessairement une, puisqu'elle s'attache parfois aux plaisirs, à la richesse etc ...

En conséquence, la recherche de l'honneur, essentielle à la magnanimité, n'est pas une caractéristique indissociable de l'acception politico-psychologique de la *himma*, mais seulement de l'une de ces applications, celle qui est propre au gouvernement timocratique.

112 Voir un peu plus haut dans cette section 4 de l'article.

113 Voir, par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.5-1.9.6.

114 Voir, par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.6.

115 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 163, 2-11 ; *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 20, 1.

116 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.35 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 89, 12-90, 5 ; Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 37, 10 ; *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 320, 18-19.

117 *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, vol. I, p. 321, 4-6.

118 Al-Ġazālī's *Book of Counsel for Kings*, trad. F. R. C. Bagley, London 1964, p. XLVII ; 119, 18-22 ; 132, 25-26.

La *Kibar al-himma* d'Avicenne et d'Averroès renvoie en dernière instance à la *megalopsychia* – de la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque*¹¹⁹, car dans ces deux traités, Aristote caractérise d'abord la *megalopsychia* par la grandeur des actes.

Il est plus difficile d'identifier les sources de Miskawayh. Certes, l'*Éthique à Nicomaque* indique que le magnanime, homme de bien, se comporte avec modération à l'égard de la « bonne ou mauvaise fortune »¹²⁰. Conscient de la grandeur de son excellence, il s'estime digne de grands honneurs, mais ceux-ci lui paraissent toujours bien inférieurs à ce qu'il mérite. Ils ne lui font donc ressentir qu'une « joie mesurée »¹²¹. Et si l'honneur, le plus grand des biens extérieurs, lui semble peu de chose, les autres biens de la fortune auront à ses yeux encore moins de valeur, et les atteindre ou les perdre l'affecteront très modérément. Or, cette modération du comportement face à la fortune est précisément ce qui caractérise la grandeur de la *himma* dans Miskawayh. Il ne s'agit toutefois que d'un effet dans l'*Éthique à Nicomaque*, tandis que dans le *Tahdīb*, c'est l'essence de la magnanimité.

La doctrine de Miskawayh sur la grandeur de la *himma* se rapproche le plus d'un traité pseudo-aristotélicien, probablement d'origine grecque, mais uniquement connu à travers des traductions arabes, et composé du *De uirtutibus et uitiiis*¹²², d'extraits proches des *Magna moralia* et des *Diuisiones Aristoteleae*¹²³. Ce traité comporte la division tripartite platonicienne de l'âme, les quatre excellences cardinales¹²⁴, et surtout une définition¹²⁵ – très proche de celle du *Tahdīb* – qui rend la définition de la *megalopsychia* telle qu'on la trouve dans le *De uirtutibus* : « appartiennent à la magnanimité : le fait de bien supporter le bonheur et le malheur, l'honneur et le déshonneur ; le fait de n'admirer ni le luxe ni les marques d'attention, ni le pouvoir ni les victoires dans les poursuites judiciaires ; et le fait de posséder une certaine profondeur

119 Aristote, *Rhétorique*, I 9, 1366b 17 ; Aristote, *EN*, IV 7-8, 1123a 34-1125a 35.

120 Aristote, *EN*, trad. Tricot, IV 7, 1124a 14.

121 Aristote, *EN*, trad. Tricot, IV 7, 1124a 6.

122 Sur les origines de ce traité qui serait faussement attribué à Aristote, voir Aristotle, *On Virtues*, trad. Rackham, London 1952, p. 484-486 ; *Aristoteles Werke*, éd. Grumach, p. 141. Walzer (*Greek into Arabic*, p. 221) pense que l'auteur du *De uirtutibus* est « certainement pré-néoplatonicien ».

123 Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, p. 4-6.

124 Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, Q 1. 8-Q 8. 13 ; T 1 1.10-T 8 1. 17.

125 Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, Q 4. 14-15 ; T 5. 1-4 ; Q 2. 7-8 ; T 2. 6-7.

et grandeur d'âme »¹²⁶. Comme dans le *Tahdīb*, l'évocation de la mort apparaît immédiatement après¹²⁷. Miskawayh a-t-il été directement influencé par ce traité pseudo-aristotélicien ? Cette question importe finalement peu ici ; à défaut d'une influence directe, la ressemblance des deux doctrines permet d'avancer qu'une même œuvre a joué ici le rôle de modèle, et que la grandeur de la *himma* renvoie en dernière analyse à la *megalopsychia*.

5 Les *himmas* comme énergies diverses de l'âme

Himma peut aussi renvoyer à différentes énergies dont l'unicité *a priori* n'est pas mise en avant. On parle ainsi d'une aspiration naturelle, « la *himma* instinctive de l'animal le poussant à la conservation de l'espèce »¹²⁸, d'une *himma* consacrée à l'obtention rapide de plaisirs momentanés¹²⁹, de *himmas* nobles ou ignobles¹³⁰, d'une *himma* pour une chose singulière que veut un individu¹³¹, d'une *himma* ayant pour objet l'intérêt général¹³², les intelligibles¹³³, Dieu¹³⁴ ou le premier principe, qui réagit à ce désir de perfection par l'émanation¹³⁵, des *himmas* des partisans lorsqu'elles passent à l'attaque du régime en place¹³⁶. Dans des cas si divers, la *himma* se présente non comme une énergie unique

126 Aristoteles, *De uirtutibus et uitiiis*, éd. et trad. Rackham, 1250b 34-38. Une autre définition est aussi attestée dans Aristoteles *De uirtutibus et uitiiis*, éd. et trad. Rackham, 1250a 14-15 : « La grandeur d'âme est la vertu de l'âme qui permet de supporter le bonheur et le malheur, l'honneur et le déshonneur ».

127 Aristoteles, *De uirtutibus et uitiiis*, éd. et trad. Rackham, 1250b 39 ; Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, T 5. 4 ; Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 21, 17.

128 Avicenna, *Epistola sulla vita futura*, éd. et trad. Lucchetta, p. 195, 6-7. Un terme de même racine, *ihimām*, est aussi utilisé par Avicenne pour exprimer l'inclination naturelle de l'âme vers un corps déterminé. Elle aurait, dans son essence, « une disposition impulsive naturelle à ... se préoccuper (*al-ihimām*) des états d'un [certain corps] » (Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 224, 20-225, 9). Sur ce lien naturel mais accidentel, nécessaire pour rendre compte de l'individuation et néanmoins incompréhensible, voir Avicenna latinus, *De anima*, éd. Van Riet, IV-v, p. 41*-42*.

129 Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 35, 9-10.

130 Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 37, 13-14 ; p. 46, 19 ; p. 51, 16.

131 Al-Farabi *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 302, 11 ; al-Fārābī, *Ārāʾ*, éd. Nādir, p. 159, 8.

132 Avicenna's *De Anima*, éd. Rahman, p. 179, 3-4.

133 Avicenna's *De Anima*, éd. Rahman, p. 179, 3.

134 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 90, 13-14.

135 Voir 'Abd al-Latīf al-Baġdādī, dans Plotinus *apud Arabes*, éd. Badawī, p. 236, 11-21.

136 Ebn-Khaldoun, *Prolégomènes*, éd. Quatremère, II, p. 120, 14 ; II, p. 121, 20 ; I, p. 48, 8 ; II, p. 26, 7 ; II, p. 43, 8 ; II, p. 120, 8 ; III, p. 64, 7 ; III, p. 135, 6 ; III, p. 140, 16 ; III, p. 141, 8 ; III, p. 262, 12.

qui s'appliquerait dans plusieurs domaines, mais comme un genre (énergie orientée vers une certaine fin) dispersé dans de nombreuses espèces¹³⁷.

6 La *himma* selon les *sūfīs*

Chez les *sūfīs*, la *himma* a un sens mystique, puisqu'elle est ce qui « oriente le cœur, son intention et toutes ses forces spirituelles vers le Vrai »¹³⁸, c'est-à-dire Dieu. Cette *himma* possède elle-même des degrés qui la distinguent selon son objet. On a ainsi « la *himma* de l'éveil » qui incite à rechercher l'éternel et à abandonner le périssable, « la *himma* du dédain » par laquelle on s'abstient d'attendre une récompense pour les actes et on se dirige vers la contemplation du seul Vrai, « la *himma* de ceux qui ont des *himmas* élevées » qui, ne s'attachant qu'au Vrai, ne se satisfait pas des noms, des attributs, etc. de celui-ci, mais ne vise que son essence elle-même¹³⁹. D'une *himma* à l'autre, il y a purification : d'abord recherche de l'éternel sans exclusion de l'attente d'une rétribution, puis recherche de l'éternel pour lui-même, enfin recherche, au-delà des noms et des attributs, de l'essence même de cet éternel. On passe ainsi de la multiplicité du monde périssable à la contemplation de l'Unique, de la dispersion à la concentration, et la *himma* n'est jamais du côté de la dispersion, même si elle traverse trois degrés de concentration¹⁴⁰.

7 La *himma* à la source des *himmas*

Certains textes d'Avicenne et d'autres philosophes de langue arabe révèlent l'idée d'une *himma* entendue comme une force unique capable de prendre plusieurs formes, même là où elle n'a pas reçu pleinement une explication théorique. On parlera par exemple : de l'âme qui consacre sa *himma* au corps qui lui appartient¹⁴¹ ; de « celui dont la *himma* est occupée [à l'état de veille]

137 Les dictionnaires généraux (comme Lane, *Lexicon*, I. 8 and Suppl., p. 3045, s. v. *himma*), et plus spécialisés (Saliba, *Dictionnaire philosophique* vol. II, p. 523, s. v. *himma*) signalent le sens de *himma* envisagé dans cette section de l'article.

138 Djurdjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, éd. Fluegel, p. 278, 9-10. Voir aussi Hughes, *Dictionary*, p. 175 (s. v. *himma*).

139 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary of the Technical Terms of the Sufies*, Calcutta 1845, p. 23-24.

140 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary*, p. 19, 11-17. La notion de concentration (*ḡam'*) de la *himma* apparaît aussi, par exemple, dans Ebn-Khaldoun, *Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 199, 3-4 ; Djurdjānī, *Kitāb al-ta'rīfāt*, éd. Fluegel, p. 292, 13-14.

141 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 200, 14-15. Cette occurrence n'est pas signalée dans l'index de l'édition du *De anima* par Van Riet (IV-V, p. 271). Sur l'emploi des mots de la racine H-M-M pour désigner le rapport de l'âme au corps, voir section 5 de cet article.

par ce qu'il a vu » dans un rêve antérieur et qui continue, pour cette raison, à avoir cette *himma* dans un sommeil postérieur et à rêver, à cause d'elle¹⁴² ; du législateur qui doit consacrer le maximum de sa *himma* à la conservation des lieux sacrés¹⁴³ ; de la réflexion qui, « lorsqu'elle devient forte, fixe la *himma* sur des choses sérieuses »¹⁴⁴ ; du fait de « consacrer fortement la *himma* à la compréhension »¹⁴⁵ de quelque chose ; de la *himma* du Prophète concentrée sur un phénomène qui va se produire miraculeusement non pas toutefois par cette *himma*, mais par l'action de Dieu lui répondant¹⁴⁶ ; de quelqu'un qui « borne sa *himma* à la recherche des choses aimables et éternelles »¹⁴⁷ ; de la *himma* d'Ibn Tašfin (453-500/1061-1106) qui s'est orientée vers l'obéissance au calife abbasside¹⁴⁸.

On a aussi un indice de cette unité fondamental dans un passage de Miskawayh où il emploie les mots *himma* et *himmas* l'un pour l'autre dans le même contexte¹⁴⁹.

Mais c'est Avicenne qui permet d'explorer les fondements théoriques d'une telle unité. En effet, dans un passage du *De anima* d'Avicenne, *himma* est intégrée à une théorie globale de l'âme¹⁵⁰. Cette dernière est « une », mais possède des puissances (ou facultés) diverses qui sont ses « serviteurs ». Le risque est qu'elle se conduise en mauvais maître, c'est-à-dire qu'elle néglige l'une de ces puissances, ou leur totalité, ce qui peut se produire de deux manières : soit l'âme ne s'occupe pas de ces puissances, abdiquant totalement ou partiellement son pouvoir (maladie, faiblesse, repos comme dans le sommeil), soit « la *himma* se consacre beaucoup à l'utilisation de la puissance à laquelle on s'est plus particulièrement consacré ». Or, une loi naturelle (*šā'n*) fait que si l'âme s'occupe beaucoup d'une puissance, elle finit nécessairement par négliger les autres. La *himma* est ainsi naturellement déterminée à devenir exclusive dès qu'elle s'attache trop à une chose. Notons que cette *himma* est considérée comme la force propre de l'âme envisagée dans son unité, que cette force est capable d'accroissement et d'affaiblissement, et que, nécessairement orientable, elle n'est pas orientée *a priori*. Le caractère énergétique de cette *himma*

142 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 177, 7-11; 180, 1-4.

143 Alfarabius, *Compendium legum Platonis*, éd. et trad. F. Gabrieli, London 1952, p. 38, 22-39, 2.

144 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 158, 17-18.

145 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 222, 2-3.

146 Al-Ġazālī, cité dans Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, éd. M. Bouyges, Beyrouth 1930, p. 534, 11-17.

147 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 217, 21-22. Voir aussi dans le même sens Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 182, 15-16.

148 Ebn-Khaldoun, *Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 413, 8 ; III, p. 184, 7.

149 Voir Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 171, 9-14.

150 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 170, 15-171, 16. Un autre passage de l'Avicenna latinus (*De anima*, éd. Van Riet, IV-V, p. 26, 47) rend *himma* par *anima*.

est d'autant plus net qu'Avicenne emploie à plusieurs reprises le verbe *inṣabba* à propos de l'âme : verbe qui évoque par exemple les eaux d'un fleuve se jetant dans la mer. Une telle *himma*, indéterminée en elle-même, reçoit ses déterminations des cas où elle s'applique.

Dans ces passages, *himma* apparaît comme ce qui, en droit, dépasse ses applications et qui, en fait, se rapporte à quelque chose d'une certaine manière.

Les arguments qu'Avicenne avance¹⁵¹ pour montrer que « la plupart de ceux qui se souviennent sont ceux dont les mouvements ne sont pas nombreux et dont les *himmas* ne se divisent pas en différentes catégories »¹⁵² attestent aussi de cette unité.

Le premier argument d'Avicenne s'appuie sur l'idée que la facilité à comprendre et la spécialisation des *himmas* ont besoin d'un élément très impressionnable et d'aisance dans l'activité – ce qui est rendu possible par l'humidité de la matière – alors que la mémoire exige une matière difficilement transformable et donc sèche. Pourquoi ces deux exigences seraient-elles incompatibles ? Pourquoi n'aurait-on pas, juxtaposées les unes aux autres, les *himmas* et la mémoire, les unes étant malléables et l'autre rigide ? C'est qu'Avicenne pré-suppose une unité qui fait que si un secteur de l'âme est malléable, les autres le sont aussi et inversement. En d'autres termes, l'âme est, dans sa totalité, régie par une sorte de loi qualitative qui veut qu'aux niveaux psychique et physiologique correspondant, un même individu ne peut être à la fois d'un côté impressionnable et actif et, de l'autre, conservateur de souvenirs. L'ouverture sur le futur semble comporter une incompatibilité avec la conservation du passé.

La deuxième loi est quantitative. L'âme de celui qui a une bonne mémoire doit être dirigée vers la conservation de l'image et du concept, et non prise par d'autres activités, ce qui signifie que l'âme est incapable de se consacrer à un trop grand nombre d'objets. Cette limitation dans la quantité des intérêts de l'âme implique aussi une unicité et non une simple juxtaposition, car, dans ce cas, de nouvelles additions seraient indifférentes.

Ces deux lois se fondent sur l'idée que les *himmas* sont liées, sans doute par cette énergie orientable et non orientée qui, on l'a vu, se nomme aussi *himma*. La seconde loi n'est pas rattachée à un processus corporel. La *himma* est donc d'ordre psychique, même si elle peut avoir des conditions physiologiques. Cette idée se retrouve d'ailleurs dans tous les usages du mot *himma*, où la question

151 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 186, 21-187, 12.

152 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 187, 3-4.

de la corporalité ou de la spiritualité de la chose signifiée est soit tranchée en faveur de cette dernière¹⁵³, soit omise.

Les différents sens du mot *himma* sont ainsi solidaires : la *himma* comme énergie unique d'une âme qui se diversifie est au fondement des *himmas* entendues comme énergies diversifiées, de la *himma* des mystiques, qui est toujours orientées vers Dieu, et même de la *himma* envisagée comme choix ferme et consécutif à l'appartenance sociale. Bref, il y a dans l'âme une énergie indéterminée, pourtant orientable, et déjà réglée par certaines lois d'équilibre ; c'est d'elle que dérivent les différentes énergies orientées.

8 La *hexis* d'Aristote

Puisque le mot *himma* rend, dans certains textes, la *hexis* aristotélicienne¹⁵⁴, il importe de cerner cette dernière si l'on veut délimiter le champ sémantique de ces concepts.

Dans les *Catégories*¹⁵⁵, la *hexis* est définie comme la première espèce de la qualité. Elle se caractérise par sa stabilité et sa durabilité, qui ne doit pas être entendue comme une durée effectivement longue puisqu'« un grand changement » en nous (maladie, etc.) peut suspendre ou annuler la *hexis*. La *hexis* reste donc dépendante de certaines conditions qui ne sont cependant pas clairement délimitées. La durabilité de la *hexis* est une possibilité de durer malgré de nombreuses transformations¹⁵⁶. La *hexis* est ainsi distinguée de la *diathesis* dans la mesure où cette dernière est fragile, susceptible de s'effacer à la suite de légères modifications. Il est donc étonnant qu'Aristote écrive un peu plus loin que « les *hexeis* sont en même temps des *diatheseis*, mais les *diatheseis* ne

153 On lit ainsi dans Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 200, 14-15, que l'âme humaine « n'est pas imprimée dans la matière qui lui appartient mais qu'elle lui consacre sa *himma* ».

154 Aristote, *Rhétorique*, I 10, 1369a 8, 17, 20 ; *TAL*, vol. I, p. 52, 2, 9, 13 ; Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 4 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16. Aristote, *Rhétorique*, II 12, 1388b 31, 34 ; *TAL*, vol. I, p. 120, 11, 13 ; al-Fārābī, *Didascalīa*, éd. Grignaschi, p. 242, 8 ; 243, 9 ; Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 3, 5 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.2. Aristote, *Rhétorique* II 8, 1386a 25 ; *TAL*, vol. I, p. 111, 10 ; Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 149, 8 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.8.15. Aristote, *Rhétorique*, III 7, 1408a 27, 29 ; *TAL*, vol. I, p. 190, 8 (ms. endommagé), 10, 11 et 13 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.7.4 ; non commenté dans Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 319-320. Le glossaire de *TAL*, vol. II, p. 58 et 294, comporte une lacune. Celui de Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric*, p. 232, 322 est partiel.

155 Pour les caractéristiques de la *hexis*, on s'appuiera surtout sur Aristote, *Catégories*, 8, 8b 26-9a 13.

156 Sur cette durabilité, voir Brague, « De la disposition », p. 286-288.

sont pas nécessairement des *hexeis* ». En effet, la *diathesis* n'a pas été définie au départ comme un genre – la disposition en général – dans lequel pourraient s'insérer deux espèces, la disposition fragile et la disposition stable. Dans son commentaire aux *Catégories*, Averroès semble considérer qu'il y a là un autre sens du mot *diathesis*¹⁵⁷.

En outre, la *hexis* n'apparaît nulle part dans les *Catégories* comme étant nécessairement acquise. Certes, la *diathesis* peut devenir naturelle avec le temps et donc se transformer en *hexis*, étant entendu qu'il ne s'agit pas alors d'une nature à proprement parler, mais d'un acquis si stable qu'il ressemble à la nature. Mais si certaines dispositions peuvent devenir des *hexeis*, ce n'est pas là le seul mode de formation des *hexeis*. Ce problème semble avoir préoccupé la philosophie de langue arabe et ses épigones : ainsi Gersonides (1288-1344) rapporte toute *hexis* à « l'art et au choix », tandis qu'al-Fārābī – qu'Averroès suit généralement d'assez près – et Ibn Ṭumlūs (entre 545/1150 et 550/1155-620/1223), disciple d'Averroès, admettent la possibilité, pour la *hexis*, d'être naturelle¹⁵⁸.

Cette interprétation est confirmée par un autre passage des *Catégories*, où la *hexis* est saisie dans son rapport avec la privation, qui est « attribuée à tout sujet apte à recevoir la *hexis*, quand cette *hexis* n'est d'aucune façon présente dans la partie du sujet à qui elle appartient naturellement, et au temps où elle doit naturellement s'y trouver »¹⁵⁹. La *hexis* est présentée ici comme fixée par la nature à un sujet, à une partie de celui-ci et à un certain laps de temps. Mais la nature ne détermine nécessairement que le cadre où la *hexis* peut apparaître, et non cette *hexis* dans sa totalité, puisqu'on peut en être privé. Ainsi, la *hexis* dépend aussi d'autres causes (comme la nature, mais qui agit cette fois-ci sans nécessité absolue, ou l'habitude). Donc si la nature peut, sans habitude, aboutir à une *hexis*, comme le montre ce passage des *Catégories* (avoir des cheveux, des dents ...), elle peut aussi être uniquement ce qui établit le cadre dans lequel l'habitude insère une *hexis*.

Aristote explique qu'on peut passer d'un contraire à l'autre, et non de la privation à la *hexis*, en donnant comme exemple de contraires les vertus et les vices, mais cela implique seulement que le couple des vertus et des vices ne soit pas un exemple du couple *hexis*-privation : en d'autres termes, on ne peut pas dire que la vertu est une *hexis* et le vice une privation de cette *hexis*. Cela n'exclut absolument pas la possibilité que les vertus et les vices soient des

157 Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae*, trad. Davidson, p. 60, 16-17 ; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 52, 1-3.

158 Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae*, trad. Davidson, p. 111, n. 5 ; p. 112, n. 11 ; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 51, 14-16.

159 Voir aussi Aristote, *Métaphysique* Δ, 22, 1022b 22-1023a 7.

hexeis dont la privation serait, pour la vertu, non pas le vice, et pour le vice non pas la vertu, mais seulement la non-production de la vertu et du vice dans le sujet, la partie du sujet et le laps du temps qui sont naturels (l'âge adulte, par exemple).

Les traits généraux de la *hexis* présentés dans les *Catégories*, à savoir la permanence, la possibilité d'être naturelle ou acquise sous certaines conditions naturelles et de varier selon le plus ou le moins (conséquence de l'appartenance de la *hexis* à la qualité¹⁶⁰) laissent néanmoins dans l'ombre plusieurs caractères importants de cette *hexis*, qui sont abordés dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Ainsi, les exemples des dents et des cheveux sont ambigus ; s'agit-il seulement du fait d'avoir des dents, des cheveux, etc., et plus généralement des objets et des actes pleinement réalisés ? Ou bien de la capacité de les avoir ? Les définitions de la *hexis* mentionnées dans la *Métaphysique*¹⁶¹ ne sont pas suffisamment éclairantes à cet égard. Dans un cas, la *hexis* est dite « intermédiaire » entre le sujet produisant et le sujet produit, et elle apparaît alors comme la production, c'est-à-dire l'aspect inséparable, concomitant, du produit, et non comme une faculté de production. Dans les deux autres cas, la *hexis* est prise en un sens large, identifiée à la *diathesis* (y compris comme disposition fragile) sans être pour autant rapportée explicitement à une quelconque capacité. C'est toutefois ce caractère essentiel qui est mis en avant dans l'*Éthique à Nicomaque*, où on lit que le savant, l'homme excellent, etc. ne cessent pas d'être savants ou excellents pendant qu'ils dorment, puisqu'à leur réveil ils pourront, quand il le faudra, exercer une activité scientifique ou vertueuse¹⁶². L'excellence, la science, etc. se maintiennent donc d'une certaine façon en dehors même de leur actualisation, et c'est cette sorte d'être qu'Aristote appelle *hexis*. Il ne s'agit donc pas de l'objet d'une intuition directe, mais du fruit d'une déduction réalisée à partir de certaines constatations. En d'autres termes, la *hexis* est du côté de la possession (*ktêsis*), tandis que l'activité (*energeia*) est du côté de l'usage (*chrêsis*)¹⁶³. Même quand elle ne se réalise pas en acte, la *hexis* est conservée, elle continue d'exister d'une certaine façon en puissance, puisqu'elle peut se présenter de nouveau en acte quand il le faudra. La puissance dont il s'agit n'est toutefois pas une puissance nue, mais la puissance de produire l'un des

160 Aristote, *Catégories*, 8, 10b 26-11a 5.

161 Aristote, *Métaphysique*, Δ 20, 1022b 4-14.

162 Aristote, *EN* I 9, 1098b 33-1099a 7 ; VII 5, 1147a 11-14 ; VIII 6, 1157b 5-12 ; X 6, 1176a 33-35.

163 Aristote, *EN* I 9, 1098b 31-33 ; VII 13, 1152b 33.

contraires à l'exclusion de l'autre¹⁶⁴. La permanence de la *hexis* n'est pas celle d'un acte ou d'un objet, mais celle d'une puissance déterminée¹⁶⁵.

La *hexis* reste néanmoins une puissance, c'est-à-dire une capacité qui n'est jamais tout à fait à l'abri de l'indétermination, d'où le risque de ne pas réaliser la *hexis* à l'occasion d'un événement éphémère¹⁶⁶ ou d'obstacles plus durables provenant d'altérations corporelles : sommeil, ivresse, passion, folie¹⁶⁷.

L'*Éthique à Nicomaque* se fait également l'écho de *hexeis* naturelles, puissances déterminées et innées¹⁶⁸, mais aussi, plus souvent, de *hexeis* acquises, soit qu'elles transforment une puissance naturelle admettant les contraires en puissance de l'un des contraires, soit qu'elles déterminent mieux des *hexeis* naturelles demeurées trop sujettes à l'échec¹⁶⁹. Ce processus de stabilisation passe par la répétition d'actes semblables à ceux qui sont produits après son acquisition¹⁷⁰. Seulement, dans le premier cas, les actes apparaissent sporadiquement, imparfaitement, péniblement, alors que dans la suite, ils seront fréquents, plus parfaits, agréables¹⁷¹.

Le processus d'acquisition des *hexeis* exige du temps¹⁷², et il se caractérise par un progrès insensible¹⁷³, par la réduction d'une certaine liberté¹⁷⁴ et surtout de l'effort exigé. De fait, si le plaisir accompagne l'acte¹⁷⁵ et si celui-ci est la réalisation des puissances qui sont en nous, la peine consistera dans la non-réalisation de ces puissances. L'effectuation de la *hexis* sera donc agréable¹⁷⁶, et la non-effectuation des contraires ne sera pas pénible¹⁷⁷ puisque

164 Aristote, *EN* V 1, 1129a 11-17. Aristote distingue ici la *hexis* de la *dunamis* (entendue ici comme puissance nue) et des sciences, la première ne pouvant pas porter, comme les deux autres, sur les contraires, mais sur l'un d'eux seulement. Ailleurs, pourtant, la science est présentée comme une *hexis* (Aristote, *EN* VI 2, 1139b 12-18 ; VI 3, 1139b 31-35). Les concepts sont relatifs : la science est une *hexis* par rapport à l'alternative « examiner les contraires pris ensemble » vs. « ne pas les examiner », car elle détermine cette puissance dans le sens de l'examen. Elle n'est pas une *hexis* relativement à l'alternative, examen du contraire A ou examen du contraire B.

165 Le plus bas degré de l'« acte » apparaît comme le plus haut degré de la « puissance » (L. Robin, *Aristote*, Paris 1974, p. 34).

166 Aristote, *EN* VII 5, 1146b 31-35.

167 Aristote, *EN* VII 5, 1147a 10-24.

168 Aristote, *EN* VI 13, 1144b 4-17 ; VII 6, 1148b 15-31 ; VII 13, 1153a 12-15.

169 Aristote, *EN* II 1, 1103a 23-26 ; II 5, 1106a 6-12 ; IV 13, 1127b 14-15 ; VI 13, 1144b 4-17.

170 Aristote, *EN* II 1, 1103a 26-b 25 ; II 2, 1103b 29-31 ; II 2, 1104a 27-29 ; III 7, 1114a 7-10.

171 Aristote, *EN* II 3, 1105a 17-b 5.

172 Aristote, *EN* VII 5, 1147a 21-22.

173 Aristote, *EN* III 8, 1114b 30-1115a 3.

174 Aristote, *EN* III 7, 1114a 11-21 ; V 13, 1137a 4-9 ; III 8, 1114b 30-1115a 3.

175 Aristote, *EN* X 4, 1174b 31-33.

176 Aristote, *EN* II 2, 1104b 3-13 ; II 2, 1104b 18-28 ; II 2, 1105a 1-3 ; III 6, 1113a 31 ; VII 13, 1153a 7-27 ; VII 14, 1154a 13-15 ; X 6, 1176b 24-27.

177 Aristote, *EN* II 2, 1104b 3-13 ; X 10, 1179b 35-1180a 1.

la *hexis* est précisément une puissance déterminée qui a quasiment éliminé toutes celles qui auraient pu s'opposer à elle¹⁷⁸. La diminution de l'effort n'est cependant pas systématiquement totale, et l'actualisation de la *hexis* est toujours accompagnée d'un ajustement entre la diminution et l'augmentation de tension (*epiteinein*)¹⁷⁹, et donc d'une force.

Aristote évoque le finalisme de la *hexis*¹⁸⁰ en considérant comme fins les actes des *hexeis*¹⁸¹. Tous les actes reposent sur des puissances naturelles, mais les contraires peuvent se réaliser plus ou moins facilement à partir de ces puissances naturelles. Une fois la *hexis* acquise, seul un des contraires prend largement le dessus. Alors qu'un jeu restait possible entre les contraires dans la nature, qui permettait au hasard d'intervenir, une fois la *hexis* acquise, les seules causes qui produisent les actes sont des causes finales bien déterminées, désormais inscrites en nous¹⁸².

C'est ainsi qu'il convient d'interpréter la distinction entre *hexeis* et passions¹⁸³. Dans la passion, nous sommes « mus » ; dans la *hexis*, nous sommes « disposés d'une certaine façon »¹⁸⁴. De fait, il y a en nous des facultés de pâtir de diverses manières, des passions et des *hexeis*¹⁸⁵. Dans le cas des passions, ce qui décide de l'actualisation de telle ou telle faculté, ce sont généralement les objets extérieurs qui se présentent à nous, tandis qu'avec la *hexis* (qui porte sur une passion), la sélection entre nos facultés sera opérée surtout à partir de la *hexis* elle-même, laquelle est une disposition stable, indépendante à l'égard de la plupart des événements.

Le choix, quant à lui, a pour principe « le désir et la règle dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une *hexis* morale »¹⁸⁶. Parce qu'il vise une fin bien déterminée, le choix a besoin pour ne pas être éphémère, de la stabilité d'une *hexis* qui le soutient, mais il ne se confond pas avec elle.

Le resserrement du champ naturel des possibilités offertes par les *hexeis* acquises ne dépend pas tant d'initiatives individuelles que de la politique. Étant donnée l'inconstance de l'individu, c'est en effet à la loi d'inculquer aux

178 Aristote, *EN* VII 14, 1153b 9-10.

179 Aristote, *EN* VI 1, 1138b 21-34.

180 Aristote, *EN* III 7, 1114b 21-25.

181 Aristote, *EN* III 10, 1115b 20-24 ; VII 9, 1151a 14-19 ; X 4, 1174b 31-33.

182 Sur l'exclusion réciproque du hasard et des fins déterminées, voir Aristote, *Rhétorique*, I 10, 1369a 32-35.

183 Aristote, *EN* II 4, 1105b 19-1106a 12 ; IV 15, 1128b 10-15 ; VIII 7, 1157b 28-32.

184 Aristote, *EN* II 4, 1106a 4-6.

185 Aristote, *EN* II 4, 1105b 19-28.

186 Aristote, *EN*, trad. Tricot, VI 2, 1139a 32-34. Voir aussi Aristote, *EN*, II 4, 1106a 2-12 ; V 1, 1129a 6-10 ; VI 2, 1139a 22-26 ; VIII 7, 1157b 28-31 ; II 3, 1105a 26-b 5.

hommes des *hexeis* dont les objets ont une certaine généralité¹⁸⁷, car seule la loi détient un pouvoir réel de contrainte. Elle s'acquittera de cette tâche au moyen de l'éducation de la jeunesse, et de la contrainte et de l'exhortation des adultes¹⁸⁸. Les fins des *hexeis* sont donc, en grande partie, les fins de la cité¹⁸⁹.

9 La *malaka*

Les traducteurs arabes ont employé plusieurs termes pour rendre la *hexis* d'Aristote au sens dégagé dans la section 8 : *hay'a*¹⁹⁰ (disposition), *ḥāl*¹⁹¹ (état), *fī'āl* (actes), *wahm* (estimation) et *ārā'* (points de vue)¹⁹². On trouve aussi *saḡiyya*¹⁹³, *qinya*¹⁹⁴, *himma*¹⁹⁵ et *malaka*¹⁹⁶.

Malaka sera massivement utilisée par les auteurs ultérieurs. Les traits fondamentaux de la *hexis* se retrouvent dans cette *malaka* : stabilité¹⁹⁷, caractère

187 Aristote, *EN* I 10, 1099b 29-32 ; I 13, 1102a 23-26 ; II 1, 1103b 2-5 ; VI 8, 1141b 23-24 ; X 10, 1179b 18-1180a 10.

188 Aristote, *EN* X 10, 1179b 18-1180a 10.

189 Aristote, *EN* I 10, 1099b 29-30.

190 Par exemple, Averroès, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, éd. Bouyges, 3 vol., Beyrouth 1967-1973, II, p. 638, 7-640, 14, ainsi que le glossaire de *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora, p. 598.

191 Par exemple, glossaire de *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora, p. 598.

192 Par exemple, *TAL*, vol. I, p. 47, 14 (*al-fī'āl*) ; p. 59, 4 (*al-wahm*) ; p. 146, 18 (*al-ārā'*).

193 Par exemple, Aristū, *Kitāb al-ṭūbikā*, éd. Badawī, p. 497, 2.

194 Par exemple, *TAL*, vol. I, p. 1, 10 ; 30, 2. Le *Parisinus arabus* 2346 propose une traduction alternative pour Aristote, *Rhétorique*, I 1, 1354a 1-11 : là où le corps du texte a *qinya rāsīḥa* (*TAL*, vol. I, p. 1, 10), on lit dans la marge *malaka* (*TAL*, vol. I, p. XXVII), qu'Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.1.2 suit. *Qinya* présente en effet l'inconvénient d'être encore trop liée à son sens originaire de possession d'un bien matériel, comme en témoigne la traduction arabe elle-même où ce mot apparaît, à quelques lignes de distance, avec deux significations différentes : *TAL*, vol. I, p. 30, 2 et 7 (= Aristote, *Rhétorique*, I 6, 1362b 13, *hexeis* ; et b 18, *ploutos*). Voir aussi, par exemple, al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madanī, Aphorisms of the Statesman*, éd. et trad. Dunlop, p. 117, 1, où *qinya* (propriété) est présentée comme l'un des quatre constituants de la famille.

195 Voir section 8 de cet article.

196 Par exemple, la note marginale signalée ici un peu plus haut, ainsi que le glossaire de *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora, p. 598.

197 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.19 ; Abusalt, *Rectificación*, éd. et trad. Palencia, p. 11, 7-12 ; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 51, 19 ; al-Gazali, *Réfutation excellente*, éd., trad. et comm. Chidiac, p. 2* ; 5-10.

naturel¹⁹⁸ ou acquis sous certaines conditions naturelles¹⁹⁹, variabilité dans l'ordre du plus et du moins²⁰⁰, puissance relativement déterminée²⁰¹, qui, lorsqu'elle est acquise, s'obtient par la répétition d'actes²⁰², caractère non directement manifeste de la *malaka*²⁰³, plaisir qui accompagne son actualisation²⁰⁴, réduction²⁰⁵ mais non élimination²⁰⁶ de l'effort, finalité²⁰⁷, distinction d'avec les passions²⁰⁸, détermination, dans plusieurs cas, du choix²⁰⁹, formation, le plus souvent, par les instances politiques²¹⁰.

10 La *hexis* stoïcienne

Voici, à grands traits, les caractéristiques de la *hexis* stoïcienne étant entendu que nous ne disposons à son sujet que d'informations indirectes²¹¹.

-
- 198 Par exemple, *Alfarabi's Book of Letters*, éd. Mahdi, p. 135, 6-14 ; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 51, 14-16 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.6.11.
- 199 Par exemple, *Alfarabi's Book of Letters*, éd. Mahdi, p. 135, 6-14 ; 138, 11-13 ; *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 232, 14-234, 5 ; 238, 11-240, 3 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 119, 12-18 ; 122, 13-123, 4.
- 200 Par exemple, Avicenna's *De Anima*, éd. Rahman, p. 200, 20.
- 201 Par exemple, Averroès, *Tahafūt*, éd. Bouyges, p. 523, 5-6 ; Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 48, 6-50, 12 ; al-Fārābī, *Kitāb al-tanbih 'alā sabil al-sa'āda*, Haydarābād 1346 H., p. 7, 5-18.
- 202 Par exemple, Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 31, 8-12 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 8, 2 ; 28, 14-29, 1.
- 203 Par exemple, Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 220, 16-21 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 90, 14-15.
- 204 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.11.18-1.11.19 ; 1.11.2.
- 205 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.11.19.
- 206 Par exemple, Averroès, *Tafsīr*, éd. Bouyges, vol. II, p. 1202, 5-1206. 3 ; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, fol. 148 L-149 A ; 152 E.
- 207 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.6 ; 1.10.19.
- 208 Par exemple, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, fol. 23 D-H ; 63 C ; 115 K-L.
- 209 Par exemple, Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 11, 8-11 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 28 ; p. 12-13.
- 210 Par exemple, al-Fārābī, *Iḥṣā'*, Amīn, p. 124-129 ; *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 232, 5-14 ; p. 234, 14-236, 1 ; 238, 11-240, 3 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 119, 4-11 ; p. 120, 10-13 ; p. 122, 13-123, 4.
- 211 *SVF*, éd. von Arnim, vol. II, § 393 ; vol. III, § 525 rapporte deux témoignages dont l'un est de Simplicius et l'autre de Porphyre. Mais nous nous appuyons essentiellement sur l'édition du fragment 393 tel qu'il se présente dans *Simplicii In Aristotelis Categorías Commentarium*, éd. Kalbfleisch.

Deux caractères de la *himma* stoïcienne sont mise en avant par Simplicius. Ils lui permettent aussi de souligner les différences entre cette *hexis* et la *hexis* aristotélicienne.

La *hexis* stoïcienne doit être distinguée de la *diathesis*, non par sa stabilité comme dans Aristote, mais dans la mesure où la *diathesis* n'est pas susceptible de variations intensives (par exemple, la rectitude d'une règle) :

Il faut connaître l'usage des Stoïciens concernant ces noms. Selon l'avis de certains, ceux-ci estiment en effet, à rebours d'Aristote, que la disposition (*diathesis*) est plus stable que l'habitus (*hexis*). Ce qui suscite une telle idée, ce n'est pas cependant la différence entre ces < termes > selon la stabilité, comme c'est le cas chez les Stoïciens, mais < la différence > selon les autres dispositions. En effet, ils affirment que les habitus sont capables de tension et de relâchement, tandis que les dispositions sont dépourvues de tension et de relâchement. C'est la raison pour laquelle ils affirment que la rectitude d'un bâton – même si elle est modifiable et capable d'être tordue – est une disposition, car la rectitude ne saurait être relâchée ou tendue, ni ne peut accueillir le plus et le moins [i.e. : une différence de degré], c'est pourquoi c'est une disposition. Ainsi, les vertus aussi sont < disent-ils > des dispositions, non pas en raison de leur caractéristique stable, mais parce qu'elles sont incapables de se tendre et d'accueillir le plus ; quant aux arts (*technai*), bien qu'ils soient difficiles à changer, ils ne sont pas des dispositions. Ils (sc. les Stoïciens) semblent considérer que l'habitus (*hexis*) se situe dans la largeur de la forme, tandis que la disposition (*diathesis*) < se situe > dans la fin de la forme et dans la perfection, qu'elle soit changée et modifiée (comme dans le cas de la rectitude du bâton) ou non²¹².

Le terme qui désigne en grec l'augmentation est *epiteinesthai*, qui appartient à la même racine que *tonos*, la force de tension du *pneuma*, lequel assure, tant au niveau du monde qu'au niveau des individus et par un double mouvement centrifuge et centripète complètement nécessaire, l'unité des êtres²¹³. La *hexis* serait ainsi une certaine force de tension²¹⁴. Aristote employait certes déjà des termes construits sur la même racine que *epiteinein*²¹⁵ à propos de la *hexis*, mais la tension n'apparaît chez lui dans aucun passage central sur la disposition

212 *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Kalbfleisch, p. 327, 25-238, 5 [= SVF II 393, p. 129, 32-130, 1].

213 Pohlenz, *Die Stoa*, vol. I, p. 75 ; 83 ; 371.

214 Voir Thillet, thèse, vol. II, p. 240, § 1 et n. 1.

215 Voir section 8 de cet article.

stable et elle n'est pas rattachée à une théorie comparable à celle du *tonos* stoïcien : elle ne concerne en effet que l'actualisation de la *hexis*.

De même, ce n'est pas la stabilité de la *hexis* stoïcienne qui la distingue de la *schesis* mais son enracinement. La *hexis* relève donc de l'essence individuelle :

Il faudrait plutôt prêter attention à ceci : l'état (*schesis*) chez les Stoïciens est-il le même que la disposition (*diathesis*) chez Aristote, dans la mesure où il diffère de l'*habitus* (*hexis*) en termes de facilité ou difficulté à être détruit ? Mais ils ne sont pas non plus en accord avec cela. Aristote affirme en effet que la santé incertaine est une disposition, tandis que ceux de la Stoa n'admettent pas que la santé, quelle qu'elle soit, soit un état, car elle a le caractère particulier de l'*habitus* (*hexis*). En effet, les états se caractérisent par les conditions acquises, tandis que les *habitus* (*hexeis*) « se caractérisent » par les activités qui proviennent d'eux-mêmes. Ainsi, les *habitus* (*hexeis*), selon eux, ne tirent pas leur spécificité de la durée ou de la force, mais d'une certaine particularité et « d'une certaine » marque : de même que les racines sont plus ou moins enracinées, tout en ayant comme seule caractéristique commune le fait d'être attachées à la terre, de même l'*habitus* (*hexis*) est considéré comme étant le même dans le cas des choses qui sont faciles ou difficiles à changer. En un mot, de nombreuses choses qui sont telles ou telles par le genre possèdent de façon relâchée la caractéristique en vertu de laquelle elles tirent leur spécificité – comme le vin aigre, les amandes amères, ou les chiens molosses et maltais : ils partagent tous leur marque générique, mais peu et de façon relâchée, et, dans la mesure où il (*sc.* l'*habitus*) dépend des termes qui résident dans l'*habitus* (*hexis*), il s'en tient lui-même à une seule et unique condition, mais souvent il possède une facilité à changer pour une autre raison. C'est pourquoi les Stoïciens étendent l'*habitus* (*hexis*) plus largement aux « *habitus* » qui sont facilement changés, et qu'Aristote appelle dispositions (*diatheseis*), et ils pensent qu'ils diffèrent beaucoup des états (*scheseis*). En effet, l'*habitus* (*hexis*) de celui qui retrouve la santé est complètement différent du fait d'être assis, ou d'avancer, ou de ce genre d'états (*scheseis*). En effet, ces derniers sont sans racines ni fixations, tandis que les premiers, selon eux, subsistent de façon que, même s'ils ont été écartés, ils persistent aussi longtemps qu'ils en sont capables en soi, à condition qu'il demeure quelque chose d'eux-mêmes et de leur formule propre. Voilà les raisons pour lesquelles aucun état (*schesis*), pas même celui qui serait difficile à supprimer d'une façon ou d'une autre, est, pour eux, un *habitus* (*hexis*)²¹⁶.

216 *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. Kalbfleisch, p. 238, 5-238, 32.

11 *Himma* au sens politico-psychologique et *hexis* d'Aristote

Comme on l'a noté à la section 8 de cet article, la *hexis* d'Aristote est parfois rendue par *himma*. Toutefois, si la comparaison des deux concepts atteste des points communs avec la *hexis* (la durabilité, la gradation, l'indétermination), elle montre aussi d'importantes différences. La *himma* est en effet bien plus concrète que la *hexis*, dans la mesure où elle est immédiatement perceptible puisqu'elle désigne un choix qui se renouvelle, et non la puissance qui sous-tend ce choix. Comme elle est définie par un choix, la *himma* peut porter sur l'impossible, tandis que l'objet de la *hexis*, qui est une puissance, est par définition possible. En outre, la *himma* est limitée à des produits de l'habitude, à la conscience que suppose tout choix et à un sujet : les groupes et la cité. De plus, certaines caractéristiques de la *himma* apparaissent moins nettement dans la *hexis*, comme la référence à la finalité et à l'effort. Enfin, la *himma* permet non seulement de constater les caractères qui en dépendent, mais aussi de produire ces caractères au moyen des discours rhétoriques.

12 *Himma* au sens politico-psychologique et *hexis* stoïcienne

On ne peut qu'être frappé par certaines ressemblances entre la *hexis* stoïcienne et la *himma* au sens politico-psychologique. L'une des caractéristiques de la *hexis*, qui a été peu mise en relief par Aristote, n'est-elle pas celle d'être une énergie ? Seulement, il ne faut pas non plus ignorer les profondes différences qui distinguent la *hexis* stoïcienne et la *himma* au sens politico-psychologique.

Cette dernière n'est pas essentiellement l'activité d'un *pneuma* matériel. La référence nécessaire à la conscience, à l'habitude et à la politique ne semble pas indispensable à la *hexis* stoïcienne. Aucun passage, à notre connaissance, ne se fait l'écho d'un éventuel usage de la *hexis* en rhétorique pour inciter à certains caractères. Et, d'une façon générale, les philosophes de langue arabe ne souscriraient au rationalisme déterministe et intégral des Stoïciens pour qui le *logos* de la *himma* se rattache au *logos* qui régit le monde.

13 Les origines du concept de *himma* au sens politico-psychologique

En somme, pour la philosophie de langue arabe, *himma* est bien un concept aux caractéristiques et aux contours clairement délimités. Quelle en est

l'origine²¹⁷ ? Pour essayer de répondre à cette question, il importe de combiner une double distinction, d'une part, celle du terme de *himma* et des caractéristiques qu'il désigne et, d'autre part, celle de la traduction arabe et de la *Rhétorique* des philosophes de langue arabe.

La traduction de la *Rhétorique* dont on dispose rend souvent *hexis* par *himma*²¹⁸. Le choix de ce thème est peut-être dû à une influence stoïcienne diffuse, l'aspect énergétique de la *hexis* stoïcienne étant beaucoup plus marqué que celui de la *hexis* aristotélicienne.

Quant aux caractéristiques du concept de *himma* dans cette traduction, elles sont empruntées pour la plupart aux caractéristiques de la *hexis* telles qu'elles apparaissent aux endroits où cette traduction rend *hexis* par *himma*. Le sujet de la *hexis* et de la *himma* est « chaque sorte d'hommes »²¹⁹. *Hexis* et *himma* concernent « les affaires du monde »²²⁰. Elles sont initialement non nécessaires²²¹. Elles sont à la source de caractères²²². Elles peuvent être la justice, la tempérance et leurs contraires²²³. Toutefois, les *hexeis* ne sont pas dites comme les *himmas* des choses que l'on « choisit » et « produit »²²⁴.

Dans les œuvres des philosophes de langue arabe, le terme de *himma* vient de la traduction arabe ancienne de la *Rhétorique*. Il est en effet admis que ceux-ci ont utilisé cette traduction²²⁵. Quant aux caractéristiques, ce sont, pour une part, une mise en relief ou un développement des caractéristiques déjà mentionnées dans la traduction arabe ancienne (voir l'alinéa précédent). Mais ce sont, pour une autre part, des additions plus ou moins autonomes. Il en est ainsi des caractéristiques suivantes : l'objet de la *himma* peut être impossible à réaliser ; la *himma* intervient non pour la constitution de la disposition stable, mais pour la réalisation de son objet ; cette réalisation implique un certain effort ; la source de la *himma* est une habitude ; l'objet de la *himma* est général et non singulier ; la *himma* est une cause non prochaine de l'acte ; ni dans

217 Sur la méthode à suivre dans l'usage des traductions gréco-arabes, voir Thillet, « Projet », p. 179-180 : il faut être attentif aux « contre-sens » (ou faux sens) commis par les traducteurs, à leur « tonalité » philosophique et à la « vie propre » du concept, c'est-à-dire à « son évolution sémantique » ultérieure.

218 Section 8 de cet article.

219 *TAL*, vol. I, p. 120, 14.

220 *TAL*, vol. I, p. 190, 10.

221 *TAL*, vol. I, p. 52, 1-53, 4, plus particulièrement p. 52, 23-53, 1.

222 *TAL*, vol. I, p. 52, 1-53, 4 ; 120, 10-11 ; 190, 6-15.

223 *TAL*, vol. I, p. 52, 1-53, 4.

224 *TAL*, vol. I, p. 120, 13-14.

225 Sur cette question, voir la note 1 de cet article.

la version grecque, ni dans la version arabe de la *Rhétorique* la dépendance des caractères par rapport à la *himma* n'est présentée comme un moyen rhétorique d'inciter les auditeurs, à partir d'une *himma* existante ou apparemment existante, à un caractère non encore existant ; la *himma* relève de la science politique ; la *himma* est le lieu d'une contrainte tempérée ; la *himma* apparaît dans des listes de critères permettant de distinguer les hommes entre eux. La *himma* est au sommet d'un système de *himmas*.

Au terme de ce processus, la *himma* au sens politico-psychologique apparaît comme un concept élaboré à partir d'une ancienne traduction de la *Rhétorique* d'Aristote marquée par une influence diffuse stoïcienne, moins fondamental que la *hexis* puisqu'il ne rejoint pas des structures non conscientes, mais plus prégnant en tout cas pour le politique ou l'auditeur des discours et plus provoquant pour l'arabophone en raison de son lien avec les usages courants et poétiques de ce terme.

Remerciements

Cet article a pu bénéficier des conseils de Marguerite Aouad-Siegrist (1917-1994), de Hamidé Fadlallah et de Max Rohr. Silvia Di Vincenzo et Teymour Morel nous ont apporté d'utiles précisions bibliographiques. Qu'ils en soient tous remerciés.

Bibliographie

Avant les deux points, le titre abrégé tel qu'il apparaît dans l'article. À la suite des deux points, le titre complet.

'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary* : 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary of the Technical Terms of the Sufies*. Calcutta : Asiatic Society of Bengal, 1845.

Abenhazam, *Los Caracteres*, trad. Asín : Abenhazam, *Los Caracteres y la conducta*. Trad. Miguel Asín. Madrid : Centro de Estudios Históricos, 1916.

Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín : *Abentomlús de Alcira*, 1. *Categorías-Interpretación*. Éd. et trad. Miguel Asín Palacios Madrid : Centro de Estudios Históricos, 1916.

Abusalt, *Rectificación*, éd. et trad. Palencia : Abusalt de Denia. *Rectificación de la mente, tratado de lógica*. Éd. et trad. Cándido Ángel González Palencia. Madrid : E. Maestre, 1915.

Aouad, « La *Rhétorique* » : Aouad, Maroun. « La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe », in *Dictionnaire des philosophes antiques*. Éd. Richard Goulet, vol. 1. Paris : Éditions du CNRS, 1989, 455-472.

- The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora : *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Éd. Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, with an Introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop. Leiden/Boston : Brill, 2005.
- Aristote, *Catégories : Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri* edidit Academia regia Borussica, accedunt Fragmenta Scholia Index Aristotelicus. Editio altera addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, 5 vol. Berolini : Walter de Gruyter et Novi Eboraci, 1960-1987, vol. I, 1-15.
- Aristote, *De uirtutibus et uitiiis* : Aristotle, *Virtues and Vices*, dans Aristotle, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Revised edition with an English translation by Harris Rackham, Loeb Classical Library 285. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1935.
- Aristote, *EN : Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. Ingram Bywater. Oxford : Oxford Classical Texts, 1894.
- Aristote, *EN*, trad. Tricot : Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jules Tricot. Paris : Vrin, 1959.
- Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, comm. Plezia : *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*. Éd. et trad. Jozef Bielawski, comm. Marian Plezia. Wrocław/Warszawa/Kraków : Zakład Narodowy Imienia Ossolinskiich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1970.
- Aristote, *Métaphysique : Aristotelis Metaphysica*. Ed. Werner Jaeger. Oxford : Oxford Classical Texts, 1957.
- Aristote, *Rhétorique : Aristotelis Ars Rhetorica*. Ed. Rudolf Kassel. München : De Gruyter, 1976.
- Aristotle, *On Virtues*, trad. Rackham : Aristotle, *On Virtues and Vices*. Trad. Harris Rackham. London : Harvard University Press, 1952.
- Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann : Kellermann, Mechthild. "Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib". Inaugural-Dissertation, Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1965.
- Aristoteles Werke, éd. Grumach : *Aristoteles Werke*. Éd. Ernst Grumach, Bd. 18, Teil I, *Über die Tugend*. Éd. et trad. Ernst A. Schmidt. Berlin : Akademie Verlag, 1965.
- Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. II : *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*. Secundum Volumen : *Aristotelis de rhetorica et poetica Libri, cum Averrois in eosdem paraphrasibus*. Venetiis : apud Iunctas 1562 ; réimpr. Frankfurt am Main 1962.
- Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III : *Aristotelis Stagiritae Libri Moralem totam Philosophiam complectentes cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia Expositione et in Platonis Libros de Republica Paraphrasi*. Venetiis : apud Iunctas. Tertium Volumen, M.D.LXII (1562).

- Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae*, trad. Davidson : Averroes, *Middle commentary on Porphyry's Isagoge*, transl. from the Hebrew and Latin versions, and on *Aristotle's Categoriae*, transl. from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions ; with notes and introduction by Herbert A. Davidson. Cambridge (Mass.)/Berkeley/Los Angeles : Mediaeval Academy of America, 1969.
- Aristū, *Kitāb al-ṭūbikā*, éd. Badawī : Aristū, *Kitāb al-ṭūbikā*, dans *Manṭiq Aristū*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. 3 vol., al-Qāhira : Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣrīyah, 1948-1952, p. 469-733.
- Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī : Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Al-Kuwait : Wikālat al-Maṭbū'āt, 1979.
- Arkoun, « Contribution » : Arkoun, Mohammed. « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane ». *Bulletin d'études orientales* 22 (1969), 205-237.
- SVF, éd. Von Arnim : *Stoicorum Veterum fragmenta*. Éd. Hans von Arnim, 4 vol. Leipzig : Teubner, 1903-1924.
- Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad : Averroès (Ibn Ruṣd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Éd. et trad. Maroun Aouad, 3 vol. Paris : Vrin, 2002.
- Averroes on *Plato's Republic*, trad. Lerner : *Averroes on Plato's Republic*. Trad. Ralph Lerner, Ithaca/London : Cornell University Press, 1974.
- Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*, éd. Bouyges : Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*. Éd. Maurice Bouyges, 3 vol. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1967-1973.
- Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, éd. Bouyges : Averroès, *Tahafot at-Tahafot*. Éd. Maurice Bouyges. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1930.
- Avicenna, *Epistola*, éd. et trad. Lucchetta : Avicenna, *Epistola sulla vita futura*. Éd. et trad. Francesca Lucchetta. Padova : Antenore, 1969.
- Avicenna latinus, *Liber De Anima*, éd. Van Riet : Avicenna latinus, *Liber De Anima seu Sextus de naturalibus*, IV-V. Éd. Simone Van Riet. Leiden : Éditions Orientalistes, 1968.
- Avicenna's *De anima*, éd. Rahman : Avicenna's *De anima*. Éd. Fazlur Rahman. London : Oxford University Press, 1959.
- Brague, « De la disposition » : R. Brague, « De la disposition » dans P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris : Vrin, 1980, p. 286-307.
- Djurdjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*. éd. Fluegel : Djurdjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*. Éd. Gustav Fluegel. Leipzig : Vogel, 1845.
- Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nader : Abū Naṣr al-Fārābī. *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Éd. Albert N. Nādir. Beyrouth : Dar el-Mashreq, 1973.
- Alfarabi's *Book of Letters*, éd. Mahdi : *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf)*. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Éd. Muhsin Mahdi. Beirut : Dar al-Mashreq, 1969.
- Alfarabius, *Compendium legum*, éd. et trad. Gabrieli : Alfarabius. *Compendium legum Platonis*. Éd. et trad. Francesco Gabrieli. London : Warburg Institute, 1952.

- Al-Fārābī, *Deux ouvrages* : Al-Fārābī. *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*. 1. *Kitāb al-Ḥaṭāba*. Éd. et trad. Jacques Langhade, II. *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi(i)*. Éd. Mario Grignaschi (FDG). Beyrouth : Librarie Orientale, 1971, 123-252.
- Al-Fārābī, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, éd. et trad. Aouad-Woerther : Al-Fārābī, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, éd. et trad. M. Aouad-F. Woerther, à paraître.
- Al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madanī*, éd. et trad. Dunlop : Al-Fārābī. *Fuṣūl al-Madanī, Aphorisms of the Statesman*. Éd. et trad. Douglas M. Dunlop. Cambridge : Dar el-Mashreq, 1961.
- Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, éd. Amīn : Al-Fārābī. *Iḥṣā' al-'ulūm*. Éd. 'Uṭmān Amīn. Le Caire : Dār al-Fikr al-'Arabī, 1968.
- Al-Farabi *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer : *Al-Farabi On the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Éd. et trad. Richard Walzer. Oxford : Clarendon Press, 1985.
- Al-Gazali, *Réfutation excellente* éd., trad. et comm. Chidiac : Al-Gazali. *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*. Éd., trad. et comm. Robert Chidiac. Paris : E. Leroux, 1939.
- Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche : Ibn Ḥazm. *Épître morale (Kitāb Tahdīb al-aḥlāq wa-l-siyar)*. Éd. et trad. Nada Tomiche. Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvres, 1961.
- Hughes, *Dictionary* : Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary of Islam*. London : W. H. Allen, 1885.
- Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trad. Rosenthal : Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah. An Introduction to History*, 3 vol. Trad. Franz Rosenthal. London : Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Lane, *Lexicon* : Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. London/Edinburgh : Williams and Norgate, 1863-93.
- Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq : Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh. *Tahdīb al-aḥlāq*. Éd. Constantin Zurayq. Beyrouth : The American University, 1966.
- Miskawayh, *Tahdīb*, trad. Arkoun : Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh. *Tahdīb al-aḥlāq*. Trad. Mohammed Arkoun. Damas : Institut Français de Damas, 1970.
- Miskawayh, *The Refinement*, trad. Zurayq : Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh. *The Refinement of Character*. Trad. Constantin Zurayq. Beirut : American University of Beirut, 1968.
- Mutanabbii carmina*, éd. Dieterici : *Mutanabbii carmina cum commentario Wāḥidii*. Éd. Friedrich Dieterici. Berlin : Mittler, 1861.
- Plotinus apud Arabes*, éd. Badawī : *Plotinus apud Arabes*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Le Caire : Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1955.
- Pohlenz, *Die Stoa* : Pohlenz, Max. *Die Stoa, Geschichte einer geistlichen Bewegung*, 2 vol. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1948-1972.

- Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*, éd. Quatremère : *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Éd. Quatremère, Étienne-Marc. 3 vol. Paris : Benjamin Duprat, 1858.
- Saliba, *Dictionnaire philosophique* : Saliba, Djémil. *Dictionnaire philosophique en langue arabe*, avec indexes des termes français, anglais et latins, 2 vol. Beyrouth : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1971, 1973.
- Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. Kalbfleisch : *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. C. Kalbfleisch. CAG VIII. Berlin : Reimer, 1907.
- Ibn Sīnā, *Maǧmū'at rasā'il* : Ibn Sīnā. *Maǧmū'at rasā'il*. Le Caire, 1326/1908.
- Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem : Ibn Sīnā. *Al-Shifā', La Logique. La Rhétorique (Al-Khaṭābah)*. Éd. Muḥammad Salīm Sālim. Le Caire : Imprimerie Nationale, 1954.
- Summa Alexandrinorum*, éd. et trad. Woerther : *La Summa Alexandrinorum. Abrégé arabo-latin de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. Édition critique, traduction française et introduction par Frédérique Woerther. Leiden : Brill, 2020.
- TAL : Aristotle. *Ars Rhetorica. The Arabic Version*. Éd. Malcolm C. Lyons, 2 vol. Cambridge : Pembroke Arabic Texts, 1982.
- Thillet, thèse : Thillet, Pierre. « Alexandre d'Aphrodise, *Traité du Destin et de la liberté* ». Thèse pour le Doctorat d'État. Université de Paris-Sorbonne, 1979.
- Thillet, « Projet » : Thillet, Pierre. « Projet de vocabulaire grec-arabe pour l'étude des philosophes 'arabes' », *Arabica* 4 (1957), 179-182.
- Tillion, *Harem* : Tillion, Germaine. *Le harem et les cousins*. Paris : Éditions Du Seuil, 1966.
- Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric* : Vagelpohl, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*. Leiden/Boston : Brill, 2008.
- Walzer, *Greek into Arabic* : Walzer, Richard. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, 1. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1962.
- Watt et Aouad, « La Rhétorique ... Compléments » : Watt, John J. et Aouad, Maroun. « La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*. Éd. Richard Goulet, avec la collaboration de Jean-Marie Flamand et Maroun Aouad, ^{Suppl.} Paris : Éditions du CNRS, 2003, 219-223.
- Woerther, « Arabic Reception » : Woerther, Frédérique. « The Arabic Reception of Aristotle's *Rhetoric* and its Commentaries in Arabic », dans *The Cambridge History of Rhetoric, Vol. II. The Middle Ages (350-1450)*. Éd. Jill Ross et Frédérique Woerther. À paraître.
- Woerther, « Some observations » : Woerther, Frédérique. « Some observations on prudence (gr. φρόνησις, ar. ta'āqqul) in Book VI of Averroes' Middle Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* », dans S. Chatte (ed.), *Women's Contemporary Readings of Medieval Arabic Thought*. Switzerland : Springer, 2022, p. 101-126.



BRILL



brill.com/psj

التقدم والتأخر في الفلسفة الإسلامية: ابن رشد نموذجاً

إبراهيم بورشاشين

مدير مركز الدراسات الفلسفية جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي،
الإمارات العربية المتحدة

Brahim.bourchachene@mbzuh.ac.ae

ملخص

القصود من هذه الدراسة معالجة قضية التقدم والتأخر في الفلسفة الإسلامية، من خلال تساؤل حول إمكانية تطور النظر الفلسفي، بل وقيامه أساساً، دون الأخذ بعين الاعتبار مفهومي التقدم والتأخر. قادنا تأملنا للمتن الفلسفي الإسلامي، في قراءته وتفاعله مع المتن الأرسطي على الخصوص، إلى تجلية أهمية مفهومي المتقدم والمتأخر، في الفلسفة العربية الإسلامية، من حيث إنهما يؤسسان للترتيب، بحيث يكون للمتقدم دور غير الدور الذي هو للمتأخر، فهنا لا يلحق المتأخر منها بالمتقدم، بل يكون للمتقدم دور أساس يحكم المتأخر. فالبرهان، مثلاً، لا يقوم دون تقدم المقدمات الأولية والضرورية والمناسبة، والميتافيزيقا نفسها لا تقوم دون تقدم مبدأ عبد التناقض وأخذه كمنطلق أولي في البحث الميتافيزيقي، وينطبق الأمر نفسه على العلم الطبيعي؛ بل إن الفلسفة لا يمكن تعلّمها على المجري الصناعي دون تقدم معرفة بالرياضيات عند أفلاطون، أو معرفة بالمنطق عند أرسطو. وبناء على ما سيتبين من كون مفهوم التقدم أساساً للنظر الفلسفي ومكوناً من مكوناته ومهمازاً لتطوره وتقدمه، ننتهي إلى دور مفهوم التقدم في حل نزاعات العلوم وتقدمها.

كلمات مفاتيح

التقدم - التأخر - ابن رشد - أرسطو - الاستمولوجيا - العلم - التعلم

Mutaqaddim and *muta'ahhir* in Islamic Philosophy: Ibn Rushd as a Model

Brahim Bourchachene | ORCID: 0009-0009-7574-6900

Center for Philosophical Studies, Mohamed Bin Zayed University for
Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates

Received 17 January 2024 | Accepted 17 February 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

This paper aims at an examination of the two concepts of the prior (*mutaqaddim*) and the posterior (*muta'ahhir*) in Islamic philosophy. I argue that the very possibility of philosophical thought rests on taking into account these two concepts. Careful examination of the Islamic philosophical texts, as they exegetically engaged Aristotelian corpus, reveals the importance of the concepts of 'the prior' and 'posterior', in that these concepts establish the idea of order. The prior's role is genuinely distinct from that of the posterior. Not only the latter follows the former, but it is rather governed and conditioned by it. Demonstration (*al-burhān*), for example, depends on some prior, initial, and necessary premises. The natural science also has its own prerequisite; even metaphysics is unconceivable without assuming the primacy of the law of non-contradiction. Indeed, the learning of philosophy, if done according to a formal curriculum, can't take place without a prior knowledge of mathematics, according to Plato suggests, or logic, as suggested by Aristotle. Based on such considerations, this paper concludes that the category of the prior establishes the basis for initiating a philosophical thinking, and provides both a necessary condition for its development, and a constructive settlement of controversies between sciences.

Keywords

mutaqaddim – *muta'ahhir* – Averroes – Aristotle – Epistemology – Sciences – Learning

تقديم

القصـد من هذه الدراسة معالجة قضية التقدم والتأخر في الفلسفة العربية الإسلامية. والمتقدم هنا بمعنى السابق في الزمن أو الترتيب، والمتأخر هو ما يلحقه ويأتي بعده.¹ وهي قضية مشهورة تترجمها القولة الشهيرة "أول الفكر آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة"، بمعنى أن المتقدم في الفكرة هو المتأخر بالفعل، والمتأخر في الفكرة هو الأول في العمل.² ونروم هاهنا التساؤل حول أهمية هذه الثنائية فلسفياً، وهل من إمكانية لتطور النظر الفلسفي، بل وقيامه أساساً، دون أخذ ثنائية التقدم والتأخر بالاعتبار؟

سبق لكل من محمد المصباحي وأحمد كازي أن عرجا على هذا الموضوع. ففي المقالة السابعة من كتابه "الوجه الآخر لحدائث ابن رشد"³ الموسومة بـ"حقّ النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم"⁴ تناول محمد المصباحي مسألة التقدم والتأخر، وكان حاجسه في ذلك النظر في موقف ابن رشد من مبادئ العلوم: هل يكون النظر فيها من اختصاص الفلسفة وحدها أم يكون النظر إلى جميع مبادئ العلوم من اختصاص الفلسفة والعلم معاً؟ ومن خلال معالجة هذا السؤال لمس موضوع حديثنا هاهنا لمساً خفيفاً حيث أبرز المصباحي أن ابن رشد كان يذهب إلى تخويل الفلسفة وحدها النظر في مبادئ العلوم، لأنها من أنواع الوجود الذي هو موضوعها، وهو الموجود بما هو موجود، ثم إن الأسباب القصوى هي عامة وشاملة، ولذلك تدخل في مجال النظر الفلسفي وتخرج من مجال نظر العلوم الجزئية فيها، وأخيراً فإن الفلسفة الأولى تنفرد بالبرهان المطلق، الذي

1 لن تعالج مقالتنا هذه مفهومي التقدم (وكذلك التأخر) بالمعنى الذي يصطلح به عليه اليوم، لأنه معنى حديث خارج عن الأفق المعرفي للفلسفة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، فقد حامت الفلسفة العربية الإسلامية، مستلهمة أرسطو، حول هذين المفهومين من دون أن تجرأ على إبداعهما، ذلك ما نلمسه عند ابن رشد، وهو يعالج علل اللذة في كتابه "تلخيص الخطابة" حيث يقول: "والتبدل والتنقل لذيق الطبع، لأنه يستفاد به إحساس شيء جديد، ولذلك ما توجد الأشياء التي تحدث في العالم بالطبع وقتاً بعد وقت لذيقه، مثل انتقال الفصول... وبالجملة التغيرات التي تحدث بالناس، وتغير الناس، والسبب في هذا أن الشيء الحاضر هو في حد ما قد استوفت النفوس منه حاجتها، ولم يبق لها فيه شيء تستفيد به... فتطلب النفس أن تستريح إلى شيء جديد، تستفيد منه ما ليس عندها..." ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، نشرة نقدية وترجمة فرنسية لمارون عواد (باريس: فران، 2002)، المجلد الثاني، ص 98. في هذا النص إدراك لأهمية التجدد، تجدد الأحوال وعدم بقائها على حال واحدة ساكنة. وهذا وجه من وجوه التقدم القريب من الوجه المعاصر للمفهوم، حيث تجدد الحياة واستيفاء متطلبات الحاجات الإنسانية الجديدة. هذا طبعاً هو جوهر التقدم بالمعنى الحديث، لكن حديثنا سيتخذ مساراً آخر مُنصتاً إلى نصوص فلاسفة الإسلام في هذا الصدد.

2 ابن رشد، **رسائل ابن رشد الطبية**، تحقيق جورج شحاتة قناتي، وسعيد زايد، تصدير إبراهيم مذكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987)، ص 434.

3 محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحدائث ابن رشد**، (بيروت: دار الطليعة، 1998).

4 المصباحي، محمد. "حقّ النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم"، في: محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحدائث ابن رشد**، ص 84-114.

يعطي ماهية الشيء ووجوده، ومن هنا قدرته على بيان "الطبيعة الأعلى لأسباب موضوع العلوم الجزئية، تلك الطبيعة التي هي الموجود بما هو موجود"⁵. وهكذا كان موقف ابن رشد مؤكداً أن تقدم الفلسفة الأولى هو الضامن لقيام العلوم الجزئية.

أما الباحث أحمد كازي فقد عرج، في كتابه الموسوم بـ "الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي"،⁶ على مقارنة هذا الموضوع؛ حيث أبرز أن ابن عربي عالج مسألة التقديم والتأخير الدلالية من خلال مكانة الأسماء الإلهية لإثبات الهوية المتبادلة ما بين الحق والخلق. وهذا المعنى الوجودي للهوية هو إعادة تنظيم لرابطة الأول بالآخر، والظاهر بالباطن: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن."⁷ فهذه الأسماء الأربعة ذات علاقة وجودية فيما بينها، ضامناتها هو "الهو"؛ فاللاحق يتضمن السابق ويحتويه، أي أن استكمال المتقدم هو في المتأخر. يقول ابن عربي: "فلو جاء شيء بعد الباطن لتضمن الباطن وما قبله، ولكن الحصر منع أن يكون سوى هذه الأربعة، ولا خامس لها إلا هويته تعالى، وما ثم في العلم حكم إلا من هذه الأربعة، وعلى صورة هذه الأربعة ظهر عالم الأرواح وعالم الأجسام."⁸ إن رهان ابن عربي هو توسيع رابطة التقديم والتأخير الدلالية إلى معنى وجودي أوسع، أساسه الأسماء الإلهية الذاتية المجسدة للهوية الحق، أي للحقيقة بهوية صاحبها كأول في الوجود وآخر في المعرفة. لقد نقل ابن عربي التقديم والتأخير من صيغته البلاغية ليجعله إشكالا وجوديا. ونعتبر هذه المعالجة لمسا لموضوعنا وإشعارا بأهميته في الفضاء الصوفي. بيد أن مقالتنا الحالية تمضي إلى أبعد مما ذهب إليه الباحثان المذكوران لتفحص عن مسألة بعيدة الغور تخص التقدم والتأخر. نبدأ هذه المقالة بطرح سؤال قد يبدو في بادئ الرأي غريبا مذهشا، وهو: هل يمكن للنظر الفلسفي أن يتقدم ويتطور، بل أن يكون له كيان، دون تقدم وتأخر؟ لكن العجب قد يتلاشى إذا قلنا إن التقدم الوارد في السؤال هو بمعنيين مختلفين، وهذان المعنيان هما ما نروم تجليتهما، وبخاصة المعنى الثاني الذي نقيم عليه هذه المقالة.

يكشف السؤال عن دالتين للتقدم، الأول يرتبط بما اصطلح عليه في القرن التاسع عشر بمفهوم التقدم باعتباره مفهوما يصف حركية تطور المجتمعات الغربية، وخاصة بعد أن حاول أوغست كونت تعقيده من خلال قانون الحالات الثلاث الشهير؛ والثاني يرتبط بدلالة مضادة للمعنى الأول وهي دلالة الأصل المنطقي كالمبادئ والمصادرات والتعاريف.

5 المرجع نفسه، ص 87.

6 - أحمد كازي، الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، 2018)، ص 690-692.

7 ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، السفر 6، ص 108.

8 ابن عربي، الفتوحات المكية (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ص 198.

ونعتقد أن هذه الدلالة الثانية لمفهوم التّقدّم دلالة مركزية في بناء العلوم والفلسفة القديمة. ولعلها يحذف التقدم المنطقي والعلمي التي سمحت له بالتّقدّم بالمعنى الأول، إذ كان في أساسها وبنائها الأول، والقصد من هذه المقالة هو الوقوف عند مفهومي التقدم والتأخر في الفلسفة العربية الإسلامية، بهذا المعنى على الأقل.

تتجلى أهمية مفهوميّ المتقدّم والمتأخر، في الفلسفة العربية الإسلامية، في أنهما يؤسسان للتّرتيب، بحيث يكون للمتقدّم دور غير الدّور الذي هو للمتأخر، فها هنا لا يلحق المتأخر منها بالمتقدّم، بل يكون للمتقدّم دور أساس يحكم المتأخر. وقد أفرد الإيجي في كتابه "المواقف في علم الكلام"⁹ مقصدا جعل فيه التقدم والتأخر من أقسام المضاف، وجعل التّقدّم خمسة أوجه؛ التّقدّم بالعلية، كتقدم المضيء على الضوء. والتقدم بالذات، كتقدم الواحد على الاثنين، والتقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام، والتقدم بالشرف، كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما، التقدم بالرتبة، بأن يكون أقرب إلى مبدأ معين. ويجد الإيجي لجميع أنواع التقدم هذه معنى مشتركا، "وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر، ففي الذاتي: كونه مقوّما، وفي العليّ: كونه موجدا، وفي الزماني: كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر، وفي الشرقيّ: زيادة كمال، وفي الرّبّي: وصول إليه من المبدأ الأول."¹⁰

انطلاقا من إدراكنا لأهمية مفهومي التقدم والتأخر في فهم الفلسفة الإسلامية نقف حديثنا هاهنا على هذا المجال، في بعده المنطقي والعلمي والميتافيزيقي والتعليمي. ففي الفصل الثالث من الجزء الثاني من تلخيص المقولات في حديثه عن أجناس الكم، التي تدخل تحت الوضع، يجعل ابن رشد الزّمن والعدد لا يدخلان تحت الوضع، لأنه يحكمهما التقدم والتأخر، فهما لا يتميزان بالثبات ولا يلحق المتقدّم فيها بالتأخر، لأنه يوجد لهما ترتيب ما، فمثلا بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر، الماضي والمستقبل،¹¹ وكذلك بعض الأعداد بعضها متقدم على بعض.¹² وعلى نفس المنهاج نجد ابن ميمون، يتقصى خطى ابن رشد، على خلاف ما ذهب إليه ابن سينا، ويعتبر تقدم العلم الطبيعي على العلم الإلهي، فيقول: "لا يحصل العلم الإلهي الا بعد العلم الطبيعي، اذ العلم الطبيعي متاخم للعلم الإلهي ومتقدم له بزمان التعليم كما تبين لمن نظر في ذلك".¹³

9 عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف** (بيروت: علم الكتب، [د.ت.]).

10 المصدر نفسه، ص 179-181.

11 ، ابن رشد، أبو الوليد، **تلخيص كتاب المقولات**، تحقيق محمود قاسم وش بوتورث وأحمد .هريدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ص 100.

12 المصدر نفسه، ص 100-101.

13 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**. قدم له واعتنى به احمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 12.

فكيف عبر تاريخ الفلسفة عن تحذف ثنائية التقدم والتأخر؟ وكيف شكّلت النظر الفلسفي في بنيتها العميقة؟

ارتبط موضوع التقدّم بسؤال العلم الذي هو بالحقيقة؟ يجب عليه أرسطو قائلاً: إنه "علم الشيء المتقدم التي تتصل به سائر الأشياء، وبسببه تُسمّى وتذكر." ¹⁴ وقد حاولنا أن نبحت عن هذا المتقدم الذي يؤسس للعلم، فوجدنا له أبعاداً مختلفة في متنه الفلسفي وتجليات في المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، بل وجدناه في كتابات فلاسفة الإسلام التي راعت هذا المفهوم، وبخاصة في جانب التعليم الفلسفي، وقبل ولوج بعض حقول المشائية لامتحان هذا المعنى نقف عند التقدّم في الفلسفة ما قبل الأرسطية.

إذا قرأنا الفلسفة، ما قبل أرسطو، على ضوء مفهوم التقدّم وجدنا الأسقطسات هي المعرفة الأولى المتقدمة عند كثير من هؤلاء، ولا تستقيم معرفة متأخرة إلا بها، ويعتبر طاليس، "أول من تحدث عن عنصر أول كأصل لكل شيء، فأسس الجسر الأول بين العلم والأسطورة،" ¹⁵ وقال ب "الماء" مبدأً أولاً متقدماً لمعرفة الكون، وكان هذا المبدأ عند أنكسمندرس، هو "الأبيرون" أي اللانهائي، وكان عند أنكسمانس "الهواء"، وكان عند هرقليطس "النار"، وهو مفهوم مختلط "مع اللوغوس ومع مفهوم الإله،" ¹⁶ ورمزاً على أن المبدأ الأول لفهم الكون هو "التغير والصراع." ¹⁷ وكانت عند أمبادوقليس مبادئ المحبة والكرهية، وكان هذا الأصل عند فيثاغورس الأعداد، وعند أنكساغوراس اللوغوس، وعند ديموقريطس الذرات... فلا معرفة عند الفلاسفة الطبيعيين إلا بالعودة إلى الأصل الأول. ثم إذا انتقلنا إلى سقراط وجدنا هذه المعرفة المتقدمة تتخذ النفس موضوعها، فتصبح معرفة النفس هي أساس كل معرفة ممكنة، قبل أن يتجسد التقدّم عند أفلاطون في المثل، إذ المثل هي المعرفة الأولى المتقدمة التي تجعل كل معرفة أخرى ممكنة. لكن يبدو أن الذي أسس هذا المعنى وأسبغ عليه طابعاً منهجياً، وجعله لحمية في كتاباته الفلسفية لم يكن غير أرسطو.

14 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، تحقيق موريس بويج ط4 (بيروت: دار المشرق، 1991)، ص 308.

15 هرقليطس، الشذرات الكاملة، النص اليوناني ترجمة وتعليق، هدى الخولي (أثينا: [د.ن.]، 2013)، هامش 6، ص 27.

16 ، المصدر نفسه، ص 28.

17 المصدر نفسه، ص 28.

1 التقدم في الموهبة الأولية

لعل أول ما ينبغي البدء به هاهنا هو الوقوف عند الشرط الأول للمعرفة عموماً، وهو المبدأ المتقدم الأول الذي بدونَه لم يكن للمعرفة أن تصبح ممكنة بإطلاق، يقدم لنا أرسطو هذا المبدأ المتقدم في مفتتح كتابه "الميتافيزيقا" بقوله: "من البديهيات الطبيعية في الحياة هي ميل البشر نحو المعرفة، والدليل على ذلك تقديرنا الخاص لحواسنا، فبغض النظر عن فضائلها بوصفها مصدراً للمعرفة، إلا أنها أكثر أجزائنا إعجاباً منا؛ وأكثر الحواس تفضيلاً عن كل الحواس الأخرى، تلك الحاسة التي تمنحنا إياها العيون. ليس فقط بسبب رؤيتنا لما نقدم عليه، حتى إن لم نكن قاصدين فعل شيء ما، فإننا نفضل الرؤية عن كل الحواس الأخرى، ولا يقتصر السبب على قدرتنا بفضلها، في حال ارتباط الرؤية بما نفعله، على معرفة الأشياء، إلا أنها دوناً عن باقي الحواس الأخرى تمنحنا القدرة على تمييز الاختلافات بين الأشياء."¹⁸

يقدم لنا هذا النص فكرة أساسية فحواها "أن المعرفة الإنسانية تتولد عن ميل أصيل في الطبيعة الإنسانية،"¹⁹ فهذا الميل هو الشرط المتقدم لكل معرفة ممكنة، و"تظل حياة الحواس من مبدئها إلى منتهاها موجهة بهذا الميل مشبعة به،"²⁰ وتشكل حاسة البصر أهم حاسة معرفية تتشبه بهذا الميل، فتكون الحاسة المتقدمة الأولى للمعرفة لما تمتاز به من قدرة على توضيح الفروق بين الأشياء، كما يقول أرسطو في النص السابق. فبدون هذه المعرفة الدنيا المرتبطة بالحواس تصبح الأشكال العليا للمعرفة مستحيلة، "فثمة رابط مشترك يصل بين الإدراك الحسي والذاكرة والتجربة والقدرة المتخيلة والفكر"، وهذه كلها "مراحل مختلفة وصور متعددة من التعبير عن فعالية أساسية واحدة تبلغ كمالها في الإنسان."²¹ وقد أبرز أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة أن هذا الكمال هو في الحكمة التي "هي معرفة المبادئ والأسباب"، حيث يتم تجاوز الإدراكات الحسية، وتصبح المعرفة تطلب لذاتها، ويفتح على العلوم الكاملة المتجسدة في "أقصى ما يمكن معرفته"، وهي هذه المبادئ والأسباب الأولى²²، والتي قامت العلوم التأملية على الفحص عنها، وقامت عليها الفلسفة على العموم.

18 أرسطوطاليس، الميتافيزيقا، "ما وراء الطبيعة"، ترجمه عن اللغة اليونانية القديمة محيي الدين محمد مطوع (القاهرة: دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، 2023)، ص 28.

19 إرنست كاسير، مقال في الإنسان، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس (بيروت: دار الروافد الثقافية ناشرون؛ وهران: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2020)، ص 26.

20 المصدر والصفحة نفسيهما.

21 المصدر والصفحة نفسيهما.

22 أرسطوطاليس، الميتافيزيقا، ص 31-32.

2 المعرفة المتقدمة

يفتح ابن رشد تلخيصه لبرهان أرسطو بعبارة يقول فيها: "كل تعليم وكل تعلم فطري فإنما يكون بمعرفة متقدمة للمتعلّم، وإلا لم يمكنه أن يتعلم شيئاً"، ويمضي ابن رشد في شرح هذه العبارة المفتاح ويؤكد شهادة الاستقراء لها "في سائر الأشياء التي شأنها أن تتعلم بقول".²³

تعني هذه العبارة أنه دون تقدم لمعرفة سابقة يستحيل بناء معرفة لا حقة. يتخذ مفهوم التقدّم هنا دلالة إبستمولوجية ترتبط ببناء المعرفة على العموم. لكن ليس هذا هو المعنى الأوحّد الذي يتخذه مفهوم التقدّم في فلسفة القدماء، والغرض من هذا القول الوقوف عند بعض الدلالات والسياقات التي اتخذها هذا المفهوم، لكن قبل أن نخرج من هذه الدلالة التي بدأنا بها، ننسأل عن طبيعة هذه المعرفة التي يشكل تقدمها شرطاً في بناء المعرفة عموماً، أو معرفة معينة على الخصوص. وإني أقصد هاهنا التمييز بين المعرفة الخاصة والمعرفة العامة.

2.1 عن المعرفة الخاصة

رغم الطابع العام للعبارة السابقة، فإن حضورها في الكتاب الذي اعتبره فلاسفة الإسلام مدار المنطق كله، وهو كتاب البرهان، يتخذ مساراً ظل مرتبطاً بالقياس المنطقي القائم على بناء مخصوص قُدّت معالمه في كتاب القياس على الخصوص. يقوم هذا البناء على مقدمتين على الأقل ونتيجة، ولا يمكن إدراك النتيجة إلا من المقدمات، فهذه هي المعرفة المتقدمة، ويجادل ابن رشد منكري البرهان الذين ينفون معرفة متقدمة حين يدّعون أن كل مقدمة هي في منزلة النتيجة تحتاج إلى برهان. فيجادلهم لمنع الدور لأنه يطيح بالقاعدة التي قعّدها القولة السابقة حيث يصبح المتقدم لانهايتاً فيمتنع، ومن هنا كان الوقوف عند المقدمات الضرورية شرطاً لازماً في بناء المعرفة المتقدمة التي تنطلق منها المعرفة. وقد عمل كتاب البرهان على بيان طبيعة المقدمات هذه وكان مجمل ما وصل إليه أن المقدمات منطلقات في الأصل ويجب أن تكون معروفة عندنا وأعرف من النتيجة، فمعرفةنا بالنتيجة انعكاس لمعرفة المقدمات، ولا تكون النتيجة أعرف من المقدمات، بجهة أخرى، إلا في بيان الدور الذي يضطرب قول أرسطو فيه بين التدرّج والاستحالة.

لقد اعتبر الخطأ في البرهان على ضربين: الضرب الأول يتعلق بنفي طبيعة البرهان بالقول إن البرهان يكون على جميع الأشياء²⁴، والضرب الثاني يتعلق بنفي طبيعة البرهان لأن كل

23 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق وتعليق خميس حسن، (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2020)، ص 27.

24 - ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص 36.

مقدمة تحتاج إلى برهان إلى ما لا نهاية. وبالتالي تستحيل المعرفة. فليس كل شيء يعلم بالبرهان عند ابن رشد، فهناك مبادئ معلومة بنفسها يدركها العقل²⁵، وهي التي يشكل تقدّمها أساساً لبناء المعرفة.

يحولنا مفهوم الأعرف هذا إلى مفهوم المتقدم، إذ الأعرف هو دائم متقدم، سواء كان الأعرف عندنا أم عند الطبيعة، يرتبط الأعرف عندنا بالحواس، والحواس في الإبستمولوجيا الأرسطية منطلق المعرفة، كما سبق القول، إذ هي التي تمدّ العقل بالإحساسات التي يستخلص منها المعنى الكلي الذي هو أعرف عند الطبيعة، فكأن المتقدم عندنا هو من أجل معرفة المتقدم عند الطبيعة. ويشغل هذا المفهوم في المنطق والطبيعيات والإلهيات، وكأنه أساس من أسس الإبستمولوجيا القديمة.

2.2 عن المعرفة العامة

وترتبط هذه المعرفة بالصنائع، ويترجم هذا الضرب من التقدّم قولاً حكاه البغدادي عن أبقراط بقوله "إن الصنائع إنما تنشأ وتستوثق بأن يسلم المبتدئ والمبتدع ما ابتدأه وابتدعه إلى من يتلوه. والذي يتلوه يتصفحه ويزيده بحسب طاقته إلى أن تستكمل الصناعة،"²⁶ فالعلم إنما ينشأ عن مبادئ متقدمة ولا يتطور إلا بتسليمها، والعمل عليها. فالتقدّم، بمعنى الأول في الترتيب، إذن ضروري للتقدّم، بمعنى التطور. فلا بد من الاقتفاء النظري لآثار المتقدمين والاجتهاد في استقصاء ما أوردوه، حتى يُستخرج "ما غيض من أقوالهم وبياناتهم عدّة معان على ما قالوه."²⁷ وقد أكّد ابن رشد هذا المعنى في فصل المقال وهو يتحدث عن القياس، حيث دعا ابن رشد إلى أن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تتم المعرفة به، ويعمل ذلك باستحالة أن يحصل الفرد الواحد لوحده جميع ما يحتاجه من هذه المعرفة دون أن يستعين بأحد²⁸، مؤكداً من خلال مفهوم "التقدم والتأخر" قضية التراكم المعرفي، ودورها في تقدم المعرفة العلمية، داعياً أهل زمانه إلى الضرب إلى كتب القدماء للتعلم منهم، دون تمييز ديني معيق،²⁹ إذ ليس هناك صناعة يقدر أن ينشئها فرد واحد بعينه، ومن هنا أهمية الانطلاق من معارف المتقدمين علينا والنظر فيها نظراً نقدياً بغية فهمها

25 نفسه، ص 36.

26 عبد الله بن الطبيب البغدادي (أبو الفرج)، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق علي حسين الجابري (دمشق: دار الكونين للتأليف والترجمة والنشر، 2010)، ص 27.

27 المصدر نفسه، ص ص 27.

28 ابن رشد، فصل المقال، نشرة عبد الواحد عسري، ط8 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020)، ص 90.

29 نفسه، ص 91.

وتمحيصها وبالتالي تطويرها، فعبارة ”بَيَّنْهَا“، التي ترد في كلام ابن رشد، لن تكون لها إلا دلالة الإسهام في تطور المعرفة العلمية.³⁰

3 التقدم والتأخر في العلم: نماذج

3.1 في تلخيص الخطابة

نجد للمتقدم والمتأخر حضوراً لافتاً في كتاب الخطابة، حيث إن المشير مثلاً لا يمكن أن يقوم بوظيفته على أكمل حال إلا إذا تقدمت له معرفة تؤهله لهذه المهمة، وهذه المعرفة هي الغايات؛ أي النتائج والعواقب؛ وهي أول الفكرة، وآخر العمل، أما المقدمات التي ينطلق منها المشير فهي آخر الفكر.³¹ يقول ابن رشد: ”إن المشير إنما غرضه المقدم في فكره هو أن يشير بالشيء النافع الذي تلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات، وذلك أن هذه الغايات هي أول الفكر وآخر العمل، والأشياء النافعة هي آخر الفكرة وأول العمل، وأعني بأول الفكر النتيجة وبآخر الفكر المقدمات، فقد يجب أن يكون للخطيب أصول وقوانين يعرف بها الأشياء النافعة في الغايات، وهي العواقب، إذ كانت هي أول العمل“.³² إن الغايات إذن هي أول الفكرة وآخر العمل، فتقدم الفكرة الأولى على آخر العمل والإنجاز، إذ الغاية هي المبتغى الأخير للتحقق، لكن لا بد أن تكون فكرة أولاً، أما الأشياء النافعة فهي آخر الفكرة وأول العمل، إنها الإجراءات التي نقوم بها لتحقيق غاياتنا، هذه الإجراءات هي الأصول والقوانين التي تعرف بها الأشياء النافعة في الغايات، وتسمى العواقب لأنها أول العمل، فالنافعات هي طريق إلى الخير، إنها المنهج للوصول إلى الخير. إن هناك غايات فيها أشياء نافعة، لكن هذه الأشياء النافعة لا نعرفها إلا بقوانين وأصول، وهذا كله ينبغي أن يتقدمه الفهم والذكاء.³³

وفي كتاب المقولات يؤكد ابن رشد على مبدأ شهير في التعليم قائم على الأسهل في التعليم، وينسبه إلى أفلاطون، ”فنقل المتعلم من المشهور إلى الأمر اليقيني أسهل من أن

30 يقول ابن رشد: ”فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه“ المصدر نفسه، ص 91. كما يفصل أكثر في نص لاحق فيقول: ”[...] أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسرنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهناهم عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم“ المصدر نفسه، ص 93.

31 ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، نشرة نقدية وترجمة فرنسية لمارون عواد (باريس: فران، 2002)، المجلد الثاني، ص 31-48.

32 نفسه، ص 48.

33 المصدر والصفحة نفسيهما.

يهجم به أولاً على الأمر اليقيني.³⁴ إن تقدم القول المشهور على الأمر اليقيني في التعليم هو تقليد أسسه أفلاطون، حيث وُجد أنه رسم المضاف بحسب بادئ الرأي والأشهر في التعليم، قبل أن يُحدّد على المجرى البرهاني.

3.2 في العلم الطبيعي

يعرف أرسطو العلم بإطلاق، باعتباره العلم بالمبادئ الأولى والأسباب الأولى والعلل الأولى، ففي البرهان، منهج للعلم بإطلاق، لا يحصل العلم إلا بمعرفة المبادئ الأولى. ذلك هو الدرس الذي افتتح به أرسطو كتابه "السماع الطبيعي".³⁵ وبعد أن أسس أرسطو هذه المقدمة، انتقل إلى الحديث عن علم الطبيعة؛ فالعلم الطبيعي هو معرفة المبادئ الأولى للطبيعة، ولكن منهج المعرفة هذا يحكمه المتقدّم والمتأخر، إذ العلم الطبيعي يقوم على الانتقال من الأمور الأعرف عندنا إلى الأمور الأعرف عند الطبيعة. فإذا كانت الأمور المعروفة على الإطلاق، وهي المجردات، معروفة بذاتها ولا تعرف عندنا في أول الامر، فإننا ننتقل من الأخفى والأغمض عند الطبيعة، وهي المحسوسات، إلى الأبين والأظهر عند الطبيعة، وهي الكليات، لأن العلم الحقيقي هو العلم بالكليات. ففي عالم المعقولات إدراك سقراط كجزئي لا قيمة له، فنحن ننطلق منه إلى المجرد. وهكذا تكون المعرفة الأوضح عند أرسطو هي الكلي. فمعرفة الأمور الجزئية بيّنة بيانا أولاً لكنها تصبح بيّنة بذاتها، وعلى الحقيقة، عند إدراك مبادئها. ومن هنا تكون المعرفة الحسية متقدمة في المعرفة على سبيل المقدمات الممهّدات، لكن التّعرف على المبادئ يكون متقدّماً في العلم. وكأنّ التقدم ليس إلا تقدماً على سبيل التوطئة لإدراك الأسباب والمبادئ والأسطقسات الأولى للمعرفة العلمية. ويشير أرسطو مسألة غامضة تتعلق بالكلي المشخص، حيث يمكن مثلاً التّظر إلى سقراط على أنه كلي بالقياس إلى الأجزاء التي يتكوّن منها، فحتى الشيء الجزئي هو كلي بالنسبة إلى الأجزاء التي يتكوّن منها، ومن هذه الأجزاء يمكن أن نحلل الأسطقسات الأربع. يسلك أرسطو إلى البسائط فيؤكد أن الجزئي تتوقف معرفته على معرفة ما يتكوّن منه من أجزاء. فالمجمل يشتمل على أجزاء كثيرة، ومن هنا أصبح الكلي نوعين: كلي مجرد وكلي محسوس مشخص؛ كلي ننطلق فيه من المحسوس إلى الكلي، وكلي ننطلق فيه من المحسوس إلى أجزائه التي يتكوّن منها. لكن تظل المعرفة دوماً ننطلق من الأعرف عندنا إلى الأعرف عند الطبيعة في كل الأحوال. ويظل المنهج

34 ابن رشد، تلخيص المقولات، ص 49.

35 - أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السمع، متى ابن يونس، ابن عدي، وأبي الفرج الطيب، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، ص 1.

واحدا، فهناك المتقدم والمتأخر، إما الانتقال من المحسوس إلى المجرد، أو الانتقال من الجزئي إلى بسائط من أسطقساته وعناصره الأول.

فالعالم اليقيني بالأجسام الطبيعية التي لها قوة على التغيير، أي العلم بالطبيعة، لا يكون إلا من العلم بمبادئها.³⁶ ولمزيد بيان مفهوم "التقدم" هذا، يميز أرسطو بين "الأعرف عندنا" والأعرف عند الطبيعة"، مؤكداً أن عملية المعرفة تنطلق من الأعرف عندنا، وهو المعروف بالحس، إلى الأعرف عند الطبيعة، فالأعرف عندنا يكون خفياً على الطبيعة، ومنها يكون المسير إلى معرفة الأمور التي هي أثبت عند الطبيعة. الأعرف عند الطبيعة هي المبادئ وعناصر الطبيعة، أما الأعرف عندنا فهي ما سماها أرسطو "الأمور المختلطة الخاصة"،³⁷ ومن هنا يكون الانطلاق من الجزئيات هو الطريق الصنّاعي إلى معرفة المبادئ والأسباب والعناصر الأول.

يتأسس منهج العلم في السماع الطبيعي على أساس الانتقال من الأمور الأعرف عندنا بالحس [المعرفة الحسية] إلى الأمور الأعرف بالطبيعة. فالأعرف عند الطبيعة وهو الكلّي والأعرف عندنا هي الجزئيات.³⁸ والعلم الحقيقي هو الأعرف عند الطبيعة: فلا علم إلا بالكلّي. والبرهان اليقيني يكون من المبادئ التي هي أعرف عند الطبيعة. فلا يعرف الشيء إذا لم تتقدم معرفة مبادئه وأسبابه وصولاً إلى أجزائه. فالعلم اليقيني بالأشياء الطبيعية لا يكون إلا بمعرفة متقدمة بمبادئها من هولي وصوره وعدم،

وفي تلخيص كتاب النفس، الذي هو جزء من الموسوعة الطبيعية، يعلمنا ابن رشد أن لا يمكن البحث في النفس، مثلاً، دون معرفة متقدمة تؤسس للفحص في النفس، فلا بد أولاً من تقدم البحث في طبيعتي كل من علم الصورة وعلم المادة، وكذا متابعة آراء القدماء في النفس، والقصد من ذلك الاستعانة بأرائهم وتمييز ما فيها من صواب وغير صواب، وكذا الوقوف عند الأشياء التي هي للنفس بالطبع،³⁹ فهاته المعارف يكون تقدمها شرطاً أساسياً في فهم وفحص أمر النفس، فالمعرفة الأولى أساس في بيان الوضعية الوجودية للنفس: هل هي مفارقة أم توجد الهولي في حدها؟ والمعرفة الثانية أساس في بيان أصول المعرفة النفسية، فالمعرفة تراكم ولا أحد يبدأ من الصفر، فكل معرفة لا بد لها من معرفة متقدمة تنطلق منها وتبني عليها. والمعرفة الثالثة تؤسس للبحث عن النفس بالوقوف عند الخواص الأساسية لها التي يكون مبدأ الفحص عن النفس منها.⁴⁰ ولهذه المعرفة صلة قوية بالمعرفة الثانية، حيث إن ابن رشد، بعد أن أخذ الآراء من جميع من تقدم من الفلاسفة في طبيعة

36 كما يشرح ابن السمع، المصدر السابق نفسه، ص 2.

37 المصدر نفسه، ص 3.

38 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص 37.

39 نفسه، ص 8-9.

40 المصدر والصفحة نفسيهما.

النفس وأبان الأسباب التي حركتهم إلى اعتقاداتهم فيها، عندئذ فقط يبدأ عنده النظر الفلسفي في النفس.⁴¹ فالمقدّمات الأولى ضرورية للفحص الفلسفي في النفس؛ نقدا وبناء.

3.3 في الميتافيزيقا

سواء تعلق الأمر بترتيب مقالات ما بعد الطبيعة، أو تتعلق ببنية الميتافيزيقا ذاتها يسكن مفهوم البرهان، عالم الميتافيزيقا عند أرسطو، فعلى المستوى الأول أكد أرسطو أهمية تقدم النظر الدلالي وكذا النظر الإشكالي على كل معرفة ميتافيزيقية، حيث أفرد مقالتي الدال والباء للنظر الأول، وخصّ مقالة الباء بالنظر الثاني؛ وهو يُعلّل ذلك، بتفصيل "دلالات الأسماء على المعاني التي ينظر فيها في هذا العلم، وهي التي تنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة، وهذه الأسماء هي التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة، ولذلك جعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءاً في هذا العلم... فالنظر هاهنا في الأسماء هو من جنس النظر في أصناف الموضوع الذي ينظر فيه صاحب العلم. وما هذا شأنه، فينبغي أن يفرد بالقول ويتقدم النظر فيه على جميع المطالب التي في ذلك العلم"⁴² ويقول في مقالة الباء مؤكداً أهمية ترتيب هذه المقالة ضمن جغرافية كتاب ما بعد الطبيعة: "إننا مضطرون أن نتصفح أولاً المسائل الغامضة التي ينبغي لنا أن نذكرها في هذا العلم المطلوب هاهنا [...] فإن أولية فعل الذين يريدون درك علم الأشياء ومبداها شدة الفحص عن المسائل الغامضة، لأن الدرك الذي من بعد هو حل المسائل الغامضة التي من قبل، ولا يقدر أن يحل من جهل الرباط [...] لأنه من طلب معرفة شيء من قبل أن يفحص أولاً عن غموضه يشبه الذين جهلوا مواضع أقدامهم على سواء السبيل، ومع هذا أن من لم يعلم المطلوب لا محالة لم يعرف إذا أصيب"⁴³، إن ابن رشد واع هنا بمفهومى التقدم والتأخر، إذ لا يحصل العلم عنده على كماله إلا بتقدم معرفة الأقاويل المتناقضة في ذلك العلم، حتى يعرف كيف السبيل إلى حلها، ولهذا كانت مقالة الباء أحد المقالات الأساسية والموطئة لعلم ما بعد الطبيعة. ويعتقد ابن رشد أن منهج هذه المقالة هو منهج أرسطي، وقد سلكه المعلم الأول في جميع العلوم التي أنشأها وكتب فيها، وإن كان حضور هذا المنهج عنده في العلم الطبيعي على خلاف حضوره عنده في الميتافيزيقا.⁴⁴

41 المصدر نفسه، ص 17.

42 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 475.

43 نفسه، مقالة الباء، ص 165-166.

44 يكمن الخلاف في أن أرسطو في العلم الطبيعي قدم الفحص الجدلي في كل موضوع أراد أن يقيم البرهان عليه، في حين أنه أفرد مقالة خاصة في ما بعد الطبيعة جمع فيها المواضيع المطروحة في الميتافيزيقا وفحصها فحها جدلياً تشكيكياً. يُنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، ص 167.

على المستوى الثاني، نجد مفهوم التقدّم أحد المفاهيم الأساسية في مقالة الجيم، إذ يشكّل الجوهر موضوع هذه المقالة التي يسعى فيها إلى تأسيس موضوع ما بعد الطبيعة. إنّ المتقدّم في مقالة الجيم هو الجوهر، على أساس أن معرفة أوائل الجوهر وعللها يدخل في تعريف الفيلسوف. إذ الفيلسوف هو الذي يعرف أوائل الجوهر وعلله.⁴⁵ وهو الذي يعرف الأسباب الأول. ولا يقوم علم ما بعد الطبيعة إلا إذا تقدم التسليم بموضوعها الأول وهو أن الموجبة والسالبة تقتسمان الصدق والكذب، وبدون ذلك لا يقوم علم أبداً.⁴⁶ إن الميتافيزيقيا هي تؤسس لمبادئ العلوم، لكن، لا علم أصلاً إلا بالتسليم بهذا الموضوع الأول. ومن ينكر الموضوع الأول يصبح مثل النبات لا عقل له، كما يقول ابن رشد.⁴⁷

يلجأ الفيلسوف إلى الأوائل لهذا الغرض في إطار مناقشة علاقة الجوهر بالعرض في إطار الحمل، إذ يؤكد أرسطو أنه لا يمكن أن يحمل عرض على عرض إلا إذا اجتمعاً في جوهر بالذات، لأن ما بالذات أقدم مما بالعرض.⁴⁸ ولو كانت جميع المحمولات أعراضاً فلا يمكن أن يكون هاهنا محمول كلي جوهرى وأول وهي التي منها تأتلف التعاريف ومن هنا انتفى الحد، لأن العرض من طبيعته أن يحمل على غيره الى غير نهاية لانتفاء المحمول الأول،⁴⁹ ومن هنا أهمية تقدم المحمول الأول، لأنه لا يمكن ان يحمل عرض على عرض إلا إذا اجتمعاً في جوهر بالذات، لأن ما بالذات أقدم مما بالعرض.⁵⁰

العرض لا يمكن أن يكون في الجوهر بالعرض، لكنه يمكن أن يحمل في عرض آخر بالعرض. فحمل عرض على عرض يجتمعان في موضوع واحد. لكن الحمل بالذات لا يكون إلا عند حمل عرض على جوهر. وهو هنا حمل إلى نهاية. في حين أن الحمل بالعرض هو حمل إلى ما لا نهاية. وهو الواحد بالعرض حيث حمل الأعراض الكثيرة على شيء واحد.⁵¹ وهو لا يبين جوهر الشيء، فما يبين الجوهر هو المحمول الكلي الأول الجوهري، إن بناء مفهوم الجوهر يكون على مفهوم الضروري، والضروري هو كل ما يمتلك صفات ذاتية جوهرية لا يمكنه أن يخلص منها.⁵² تقوم المعرفة على معارف متقدمة تدخل فيما يسمى بـ "المعلومات الأول" من مثل "إن كان يوجد شيء للإنسان بما هو انسان، فان ذلك ليس يوجد له إذا لم يكن إنساناً".⁵³

45 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، ص 308.

46 نفسه، ص 395.

47 نفسه، ص 395-396.

48 نفسه، ص 378.

49 نفسه، ص 377.

50 نفسه، ص 378.

51 نفسه، ص 379.

52 نفسه، ص 373.

53 نفسه، ص 374.

4 ضروب التقدم

4.1 التقدم للتعليم

يرتبط مفهوم التقدم والتأخر عند الفلاسفة ببعد تعليمي تربوي، ولكنه أساسي لتعلم الفلسفة، فقد قعد الفلاسفة مناهج لدراسة الفلسفة وجعلوا فيها المتقدم والمتأخر ركيزة صلبة يشكل التغاضي عنها خرما في أخذ الفلسفة على المجرى الصناعي، وهو الشرط الأساس قديما لتعلم الفلسفة؛ جعل أفلاطون الرياضيات معرفة متقدمة لكل من أزمع الإقبال على دراسة الفلسفة، وتابعه في ذلك من فلاسفة الإسلام أبو إسحاق يعقوب الكندي، وعندما ابتدع أرسطو المنطق جعله المعرفة المتقدمة الأولى، وجعل علم الجدل علم الارتياض الأول في الفلسفة، وتابعه في ذلك ابن رشد على الخصوص وسمى المنطق "علم الأدب"، وأبرز في "جوامع سياسة افلاطون" علة بداية أفلاطون بالرياضيات ولم ينبغي البداية بالمنطق، فالمنطق سواء كان آلة للعلوم أم علما قائم الذات هو المعرفة المتقدمة للفلسفة بامتياز. ولم يجعل ابن رشد المنطق وحده معرفة متقدمة بل إنه جعل للفلسفة أساسا أخلاقيا ينبغي أن يتقدم تحصيله أو ممارسته، سماه مرة "الفضيلة"، وسماه مرة أخرى "إمارة الشهوات" وجعله شرطا في صحة نظر الفيلسوف، ولعل في تعويض ابن سينا الرياضيات بالتصوف، في بعض تصانيفه للعلوم، قرينة على أهمية تقدم التربية الروحية للدراسة الفلسفية. ويبدو أن الفارابي جعل علم اللسان هو المعرفة المتقدمة كما يجلي ذلك كتابه إحصاء العلوم، إلا إذا قلنا إنه جعله مدخلا، وهو أحد عناصر الحقل الدلالي لمفهوم المتقدم، وهو ما يظهر عند أرسطو الذي جعل في ما بعد الطبيعة مقالات "الالف" و"الباء" و"الدال" معارف متقدمة ضرورية لخوض الميتافيزيقا، أو مداخل أساسية للمعرفة الفلسفية. كما جعل ابن سينا المنطق الذي وضعه في آخر رسالته أقسام العلوم العقلية: "آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية وافية من السهو والغلط عن البحث والروية".⁵⁴

وقد أفرد أبو نصر الفارابي رسالة تعليمية وجهها لمن يزمع الإقبال على دراسة الفلسفة، سماها "ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة"، حيث عرض تسعة أشياء يعتبرها معرفة متقدمة أساسية "يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن أرسطوطاليس"،⁵⁴ فمن أراد دراسة الفلسفة عليه أولا إحراز معرفة متقدمة عن أسماء الفرق الفلسفية، ثم يقف ثانيا على معرفة غرض أرسطو في كل كتاب من كتبه، وبعدها أن تكون له معرفة متقدمة بالعلم الذي ينبغي البدء به، ثم رابعا، أن يتقدم فيعرف غايته التي يرومها من تعلم الفلسفة، ثم خامسا معرفة السبيل التي يسلكها من أراد تعلم الفلسفة، ثم سادسا معرفة طبيعة كلام

54 أبو نصر الفارابي، "ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة لأبي نصر الفارابي" ضمن الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم ط2 (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2019)، ص 271.

أرسطو وكيفية استعماله له في كل كتاب من كتبه، ثم سابعا معرفة علّة الإغماض في كتب المعلم الأول، ثم ثامنا معرفة خصائص معلّم الفلسفة المثالي، ثم أخيرا الوقوف عند المقدمات الأولى للدخول إلى عالم كتب أرسطو. ولعل أهم ما تثيره هذه الرسالة فيما يتعلق بموضوعنا أن الفارابي لا يجد حرجا بأن تتقدم الرياضيات في المعرفة قبل علم المنطق عند تعلّم الفلسفة⁵⁵، مقتفيا سبيل أفلاطون والكندي، على خلاف ابن رشد، ثم يؤكد على أهمية التحقق بالفضيلة عند تعلّم الفلسفة⁵⁶، إذ الذي "لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلّم علما صحيحا"، كما صادر الفارابي على مذهب آل أفرسطس⁵⁷، وهو ما تابعه عليه ابن رشد.

وذكر أبو الفرج البغدادي بعضا من هذا الذي ذكره الفارابي، ولكن في سياق آخر؛ سياق عدم إقدام شراح كتاب المقولات لأرسطو على التّظر في هذا الكتاب إلا بعد أن يتقدم نظريتهم في مبادئ عشرة.⁵⁸

هناك بعد تعليمي آخر مرتبط بتعليم الفلسفة، وبخاصة بعبارتها الفلسفية، وقد جعله بعض الفلاسفة شرطا متقدما لتعلمها وهو "الغموض"، فقد أثر بعض الفلاسفة تقديم أعمالهم الفلسفية وقد لفتها غلالة من غموض لأنهم يعتقدون أن المعرفة لا ينبغي أن يصل إليها كل وارد، بل لا بد أن يفترعها من هو أهل لها فقط، فيقدمون العبارة الفلسفية الغامضة بين يدي مكتوباتهم، ويرصعون أحيانهم نسيج كتابتهم الفلسفية بخيوط تحجب مقاصدهم الفلسفية، وقد كان هرقليطس فارسا في هذا المجال، حتى اشتهر "بالفيلسوف المظلم والغامض والملغز... والسبب في ذلك أنه كان يعبر عن آرائه الفلسفية بلغة مجازية رمزية"، وقد وقف أفلوطين عند العبارة الفلسفية الغامضة لهذا الفيلسوف، فقدّر أن لجوءه إلى التشبيهات، وعدم انشغاله بإيضاح مقاصده من خطابه الفلسفي سببه "اعتقاده بأننا لا

55 يقول الفارابي: "البرهان على ضربين، منه هندسي ومنه منطقي، ولذلك ينبغي أن يؤخذ أولا من علم الهندسة، مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق" المصدر السابق، ص 279.

56 يقول الفارابي: "ينبغي قبل درس الفلسفة أن يصلح أخلاق النفس الشهوانية، كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط هي بالحقيقة فضيلة، لا التي يتوهم أنها كذلك، أعني اللذة ومحبة الغلبة، يكون بإصلاح الأخلاق، لا بالقول فقط، بل بالأفعال أيضا، ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة، كيما تفهم منها طريق الحق التي يؤمن معها الغلط وفي الباطل، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان" المصدر السابق، ص 278-279.

57 ما ينبغي تعلمه... المصدر نفسه، ص 278.

58 هذه المبادئ العشرة هي: مبلغ عدد فرق الفلاسفة واشتقاق اسم كل فرقة، ثم كتب أرسطو قسمة وعددا وأغراضا وغاية، ثم "المبدأ الذي منه يتبدأ بتعلم الفلسفة"، ثم النظر في المنهج الفلسفي، ثم النظر في الغاية التي تقود إليها الفلسفة، ثم النظر في مواصفات معلم الفلسفة، ثم مطالعة كتب أرسطو، ثم معرفة السبب الذي ألجأه إلى الإغماض، وأخير الوقوف عند المبادئ التي تسبق النظر في كل كتاب فلسفي. "الشرح الكبير لمقولات أرسطو"، المصدر نفسه، ص 28.

بد أن نقوم بالتّقييب الذاتي كما فعل هو بنجاح،⁵⁹ فبتقدم القول الفلسفي الغامض يتم التمييز بين صنفين من الناس، صنف هو أهل للحكمة وصنف هو غير أهل لها، وهو تمييز أساس في الفلسفة القديمة، تمييز يتقدم كل معرفة فلسفية ممكنة أيضاً، ولهذا السبب اشترط أفلاطون الرياضيات لدخول أكاديميته، إذ ما قيمة قول فلسفي يتوجه إلى من لا يفهمه ولا يعرف له قدراً؟.

وقد ورث فلاسفة الإسلام هذا التمييز، وقالوا بـ "الفطرة الفائقة" شرطاً متقدماً لكل معرفة فلسفية لأن صاحبها يستطيع أن يفك مغاليق القول الفلسفي وأن يبلغ إلى ما وراء ما تعطيه ظواهر التّصوُّص، ولعل قصّة "حي بن يقظان" لابن طفيل نموذج لهذه الكتابة الفلسفية التي تقصد إلى الإلغاز والتعمية شرطاً أساساً لولوج محراب المعرفة الفلسفية؛ فمن هتاك الحجب ولج، وكان من الحكماء، ومن لم يستطيع ظل وراء الأسوار، وكان من العوام.

4.2 التقدم في العناية

هناك بعض العلوم تقدم لأن العناية بها أولى من غيرها، ويقدم لنا تلخيص كتاب النفس لابن رشد نموذجاً لهذا المعنى، الذي يصبح به التّقدّم بالعناية بعلم ما ضرباً من عملية تصنيفية تؤسس لتراتب العلوم. ففي مقدمة تلخيص المقالة الأولى من كتاب النفس لأرسطو يؤسس ابن رشد لعلم النفس باعتبارها العلم الذي يجب أن يتقدم في المعرفة عن غيره، والاعتبارات التي جعلته ينحو هذا المنحى مع علم النفس أولاً فكرة التفاضل في العلوم النظرية والذي يتخذ لها معيارين: معيار شرف الموضوع ومعيار وثاقة البرهان، فكل علم يكون أتم بهاتين الخاصيتين تكون العناية به قبل غيره أولى، ولما كان لعلم النفس شرف حيازة هاذين المعنيين كان من الواجب تقديمه على غيره من العلوم النظرية، وخاصة كما يقول ابن رشد: "أن المعرفة بالنفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه،"⁶⁰ وهو اعتبار ثالث يعطي التّقدّم لعلم النفس الذي يعول كل علم عليه لأن "معرفة مبادئ كل علم هي حاصلة في هذا العلم"، ولأن العلوم الأخرى تستعمل أصولاً موضوعة ما تبين في علم النفس، ولأن جل معرفة العلم الإلهي لا يحصل إلا بمعرفة النفس.⁶¹ وهو ما ينطبق أيضاً على العلم الطبيعي "فإن جلّ نظر صاحب العلم الطبيعي هو في الحيوان، ولا يتم العلم بالحيوان إلا بمعرفة أشرف مبادئ الحيوان،"⁶² هكذا يصبح علم النفس علماً نظرياً متقدماً في العناية

59 هرقلطس، الشذرات الكاملة، ص 24.

60 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق وترجمة إلى اللغة الإنجليزية ألفرد عبري، بروفو، 2002.

61 المصدر والصفحة نفسيهما.

62 المصدر والصفحة نفسيهما.

على العلم الطبيعي رغم أنه جزء منه، ومتقدما على العلم الإلهي أيضا رغم أن موضوع هذا العلم هو السبب الأول والعلّة الأولى.

4.3. تبادل التقدم والتأخر.

يقدم تلخيص كتاب النفس حالة يكون فيها حال المتقدم حال المتأخر، أو أن الحاليين معا يتبادلان التقدم والتأخر، وهذه الحالة تترجم بالسؤال التالي: هل ننطلق من معرفة الماهيات إلى معرفة الأعراض أم العكس؟ يؤكد ابن رشد أن الطريقتين معا نافعتان، فكما أن "طريقة تقدم المعرفة بماهيات الأشياء نافعة ... في الوقوف على الأعراض الموجودة للأشياء ومفضية إليها" كذلك الطريقة العكسية، يعني "أن معرفة الأعراض قد نسير منها إلى معرفة ماهيات الأشياء" بشرط فقط وهو "إذا كانت الأعراض ذاتية وقرينة" وهذه الطريقة الثانية يلجأ إليها عندما تتعذر المعرفة التامة بالموضوع لعدم إمكان معرفة أسبابه، عندئذ يمكن المسير من الأعراض الذاتية "إلى معرفة جواهر الأشياء وحدودها، فإنه متى حصل عندنا وجود جميع أعراض الشيء الذاتية أو أكثرها، فإنه حينئذ يمكننا أن نأتي من قبل الأعراض بحد تام للشيء وأن نقول فيها أجود قول" إذ إنه عند "معرفة الحدود تتم معرفة جميع أعراض الشيء المحدود"، ومن هنا فتشكل الحدود التامة سبيل لمعرفة الأعراض بشكل أسهل، إلى درجة أن معيار الحد يتوقف على المسير منه "إلى معرفة أعراض الشيء بسهولة" كما يقول ابن رشد.⁶³

5 دور المتقدم في حل نزاعات العلوم وتقدمها

نصل هنا إلى سؤال نستشرف به أبعاد التقدم والتأخر في النظام العام لنسق العلوم والمعارف الإنسانية: هل يمكن للعلوم أن تتقدم دون تعاون بعضها بعضا؟ هل يمكن للعلوم أن تتقدم دون مصادرة بعضها على ما تبين في بعضها الآخر؟ هل يمكن للعلوم أن تتقدم والصراع ينهك العلم في ذاته؟ هل يمكن للعلم أن يتقدم دون تقريب الإحراجات وحسم المفارقات؟ ألا يمكن أن نقول إن الفعل المتقدم لتقدم المعرفة العلمية وتقدم العلوم هو حسم الصراعات داخلها وبينها؟ لا يمكن أن نغفل أهمية التناقض في تقدم المعرفة العلمية ف"التناقض نافع، وإن أفضل أنواع الهارمونية ينتج عن المتناقضات ..."، كما يقول هرقليطس في شذروته الثامنة.⁶⁴

كما أن هناك علوما يبدو أنها تتصارع، وقد يشكل صراعها عائقا في تقدم المعرفة، أو تحديا كبيرا أمام تقدمها، فيلجأ العلماء إلى حل هذه الصراعات بالتقريب والجمع بينها،

63 نفسه، ص 5.

64 هرقليطس، الشذرات الكاملة، ص 83.

ف”كل شيء يجيء من الصراع“⁶⁵ والضدية تسكن قلب كل معرفة علمية، كما تسكن العلاقات بين العلوم، ومن هنا يصبح الفعل المتقدم لتقدم العلوم هو حسم الصراع، إما بالجمع بين المتناقضين أو ترجيح أحدهما على الآخر، أو بالخروج منها لتأسيس نظام معرفي جديد.

يوافق هذا المعطى مقالة الباء التي بسط فيها أرسطو الإحراجات الفلسفية التي تُورق نظر الفيلسوف والتي لا يمكن للمعرفة الميتافيزيقية أن تتقدم إلا بحلّ شكوكها، فداخل كل علم هناك مفارقات يسعى إلى حلّها من داخلها، وإذا عجز عن هذا الحل أنشأ علماً آخر يحلّها. وقد اعتبر أرسطو النظر الإشكالي معرفة متقدمة بين يدي علم ما بعد الطبيعة، فأفرد له مقالة الباء، كما جعل النظر الدلالي متقدماً على جميع مطالب ما بعد الطبيعة، فأفرد له مقالة الدال.

يذكر محمد بن ساسي في كتابه القيم ”الشكوك على أرسطوطاليس“ أن الفارابي بجعله علم اللسان علماً مدخلياً إنما قصد إلى حل إشكال علاقة المنطق بالبحر. ومن هنا حدد ”لكل من المنطق وعلم اللسان الوظيفة التي تعود إليه والتي يتحدد بها، فلا يكون الخلط بين الجنسين وبين الوظيفتين، ويمكن للعلوم بعد ذلك أن تتقدم، فحسم الصراع مؤد إلى الإجماع وبالتالي إلى التقدم.“⁶⁶ ويمكن أن نصنع الأمر نفسه عند ابن رشد الذي ألف في الفقه كتاباً ليحسم الصراع فيه بين الفقه والفلسفة وينجي عوام الفقهاء عن إثارة البلبلة فتتقدم الفلسفة في المدينة الإسلامية، وهو ما فشل فيه، ولكن درسه لا يزال يتردد صداه عبر الأجيال. ويمكن اعتبار مشروع الضروري لابن رشد المعرفة المتقدمة الأولى للشعوب الفلسفي. فلا أحد في المجتمع الإسلامي يمكنه أن يتقدم فيدرس الفلسفة دون أن تتقدم له معرفة بالمنطق واللغة العربية واصل الفقه وعلم الفلك، ثم يطل بعدها إطلالة أولى على المتن الفلسفي في كلياته الطبيعية والميتافيزيقية، عندئذ فقط يمكنه الإقبال على دراسة الفلسفة، فهذه المداخل الأولى تشكل مرحلة ضرورية متقدمة لكل من عزم على أخذ الفلسفة على المجرى الصناعي. فضلاً عن ذلك فإن حرص الفلاسفة على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وحرصهم على بيان المحبة الطبيعية بين الحكمة والشرعية هو فعل متقدم عندهم، لأن حسم الصراع بين هؤلاء الفرقاء الأقوياء يوطن لفعل التفلسف في المجتمع ويسمح له بالتقدم، فضلاً عن أن هذا الجمع يغني المعرفة ويسمح بمساحة كبيرة من المناورة العلمية في مجتمع يريد تقديم أرسطو على مائدة أفلاطون كما صنع الفارابي على الخصوص. ولعل هذا الحرص الكبير على ”الجمع“ في مجالات المعرفة النظرية والعملية

65 المصدر والصفحة نفسيهما (تمة الشذرة السابقة).

66 محمد بن ساسي، الشكوك على أرسطوطاليس، فصول في تاريخ العلوم العربية (تونس: نيرفانا، 2020)، ص 47.

بل والشرعية أيضاً هو من الأفعال المتقدمة الضرورية لنمو المعرفة وازدهارها وفتح آفاق كبرى لها.

خلاصة

فحصنا في هذه المقالة طرفاً من المتن الفلسفي الإسلامي، للكشف عن المقاربة التي خُص بها التقدم والتأخر في هذه المتن. ولا يعني ذلك أن الفلسفة الإسلامية، بالمعنى الذي تكون فيه هذه الفلسفة وريثة علوم الأوائل في السياق العربي الإسلامي، هي التي استأثرت بالانشغال بهذه المسألة، بل شاطرها هذا الانشغال كل من علم الكلام والتصوف، كما بيّنا؛ لكن المقام فرض علينا حصر المعالجة في المجال الفلسفي الإسلامي المذكور. وضمن هذا الإطار المحدد، تبين لنا أن للتقدم والتأخر دلالات إبستمولوجية وأخرى تعليمية-تربوية مدارها على أن المتقدّم ضروري في الترتيب لإنشاء العلم والمعرفة على السواء؛ وأن مفهوم المتقدم ينبني على مفهوم نراه مستحقاً لمزيد من البحث والنظر، لما له من علاقة بالنقاشات الحالية في الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة؛ عينا به مفهوم الأعراف. لم يقتصر هذا المفهوم -كما يمكن للمعاصرين أن يتوقعوا- على "الأعراف عند الإنسان" (بما هو ذات عارفة)، بل طرده القدماء على الطبيعة أيضاً فتحدثوا عن "الأعراف عند الطبيعة". فضلاً عن ذلك، فجذلية المتقدم والمتأخر تسكن في صلب بنية المعرفة؛ ذلك أن البرهان لا يقوم دون تقدم المقدمات الأولية والضرورية والمناسبة، والميتافيزيقا نفسها لا تقوم دون تقدم مبدأ عبد التناقض وأخذه كمنطلق أولي في البحث الميتافيزيقي، بل إن الفلسفة، عند القدماء، لا يمكن تعلمها على المجري الصناعي دون تقدم معرفة بالرياضيات أو المنطق. وهكذا تكون المقدمات (وهي أيضاً مقدمات)، في كل مبحث مبحث، أساساً للنظر الفلسفي ومكوناً من مكوناته ومهمازا لتطوره وتقدمه.

مصادر الدراسة

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. المواقف، بيروت: علم الكتب، [د.ت.]
ابن رشد، أبو الوليد. تفسير ما الطبيعة، نشرة مورييس بويج، ط3 بيروت: دار المشرق، 1990.
ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص المقولات، تحقيق محمود قاسم، راجعة وأكملته وعلق عليه شارل بوثوروث، أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
ابن رشد، أبو الوليد. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق وتعليق خميس حسن، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2020.

- ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال، نشرة عبد الواحد عسري. ط ٨ القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020.
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق وترجمة إلى اللغة الإنجليزية ألفرد عبري، بروفو، 2002.
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الخطابة، نشرة نقدية وترجمة فرنسية لمارون عواد، باريس: فران، 2002.
- ابن رشد، أبو الوليد. رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق جورج شحاتة قنواطي، وسعيد زايد، تصدير إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، [د.ت].
- ابن ميمون، دلالة الحائرين. قدم له واعتنى به احمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السمع، متى ابن يونس، ابن عدي، وأبي الفرج الطيب، الجزء الأول، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- أرسطو، الميتافيزيقا، "ما وراء الطبيعة"، ترجمه عن اللغة اليونانية القديمة محيي الدين محمد مطوع، القاهرة: دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، 2023.
- كاسير، إرنست، مقال في الإنسان، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس، عباس، بيروت: دار الروافد الثقافية ناشرون؛ وهران: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2020.
- أبو الفرج، عبد الله بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق علي حسين الجابري، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2010.
- أبو نصر الفارابي، "ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة لأبي نصر الفارابي" ضمن: الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم، ط ٢ دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2019.
- بن ساسي، محمد. الشكوك على أرسطوطاليس، فصول في تاريخ العلوم العربية، تونس: نيرفانا، 2020.
- كازي، أحمد. الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018.
- هرقليطس، الشذرات الكاملة، النص اليوناني ترجمة وتعليق، هدى الخولي، أثينا: [د.ن.]، 2013.
- المصباحي، محمد. الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، 1998.

الموسيقى لدى القدماء: نظام كُسمولُجي وتناسب رياضي

بناصر البُعْزَاتِي

كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب
el.bouazzatib@gmail.com

ملخص

تتعلق المقالة بمكانة الموسيقى في الحياة الاجتماعية والثقافية في المجال الإغريقي الواسع. جيلًا بعد جيل، ومنذ ما قبل الإغريق، ميّزت النُخبة بين متتالية من الأصوات العارية من نظام ومتتالية من الأصوات ذات تأليف منظم يترتب عنه نغم؛ وأصبحت المعرفة بالأنغام، أي الهرمونية أو الموسيقى، عنصراً أساسياً في النظر إلى نظام الكون. ثم أصبحت الموسيقى منذ القرن السابع قبل الميلاد مكوناً أساسياً من الفاعلية الفكرية، قبل أن تتخذ طابع الضرورة المذهبية لدى الفيثاغوريين الذين يتصورون الكون عدداً ونغماً. ثم انتبه الإغريق إلى أهمية الموسيقى في تكوين شخصية الإنسان؛ إذ ارتكز عندهم تكوين الفرد على تعلّم الشعر والدين والرياضة البدنية والموسيقى. وعُدّت هذه العناصر متكاملة في تشييد شخصية سليمة وقوية. واقتنعت النخبة بكون الموسيقى بدون تربيّس بدني تكون شخصية ضعيفة الروح، والرياضة بدون موسيقى قد تنشئ فرداً بليداً وبدون ذوق ولا ثقافة مدنية. المقالة، إذن، عرض للأفكار الأساسية في باب الموسيقى لدى القدماء، وأوجه تفاعل نظرية الموسيقى مع التصورات الفلسفية والأبنية الفكرية عامة.

الكلمات المفتاحية

الموسيقى - الهرمونية - الكُسمولُجيا - التناسب الرياضي - التناغم - الأوزان

Music of Antiquity: Cosmology and Mathematical Proportionality

Bennacer el Bouazzati | ORCID: 0009-0005-0664-3239

Faculty of Arts and Humanities, Université Mohammed v de Rabat, Morocco
el.bouazzati@gmail.com

Received 30 December 2023 | Accepted 1 March 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

The article offers a view on the place of music in social-cultural life in Antiquity, particularly within cultures connected to the Greek milieu. Generation after generation, the elite distinguished between a sequence of sounds denuded of order and a sequence of sounds with order and organization with rhythm as a result; and knowledge of rhythms, *i.e.* harmony or music, became an essential element in the world view. Then, since the seventh century BC music became an essential component of the intellectual activity; then it acquired the statute of a dogmatic necessity among the Pythagoreans who conceived the cosmos as number and rhythm. Furthermore, the Greeks became acquainted with the importance of music in the formation of human personality; so that the evolution of the individual is based on learning poetry, religion, physical sport, and music. These elements were considered complementary in the constitution of a healthy and strong personality. The elite became convinced that music without physical training gives a weak spirit, and training without music may give an idiot individual without taste and without a civil culture. Our article will try to demonstrate the interaction of music with the conceptual constructions.

Keywords

music – harmony – cosmology – mathematical proportionality – consonance – poetic meters

الموسيقى نسج ثقافي

منذ فجر الثقافة غنّى الأفراد والجماعات؛ ومع مرور الزمن انبثقت أوزان متنوعة في الأداء؛ فميّزت النُخبة بين متتالية من الأصوات ذات تأليف منظم يترتب عنه نغمٌ، ومتتالية من الأصوات غير ذات انسجام. ثم أصبحت المعرفة بالموسيقى، عنصراً أساسياً في النظر في أحوال العالم. فولدت فكرة عن تركيب الكون باعتباره عدداً ونغماً؛ وجعل آخرون الغناء والشعر أفعالاً ذات محتوى مجتمعي وترفيهي؛ وتبيّن للمعالجين دور الموسيقى في العلاج قبل الطبيب إقراط.

ومن جانبهم اهتمّ دارسو النحو والخطابة بالموسيقى، على الأقل في مستوى المقارنة بين نظام التراكيب اللغوية والبلاغية وبين ترتيب الأصوات الذي يجعل منها أنغماً موسيقية. وهكذا، تنوّلت الموسيقى من منطلقات متنوعة: من منطلق فلسفي-كُسمولوجي، ومن منطلق علمي-رياضي، ومن منطلق فني. ثم دخلت الموسيقى في نظام التعليم وأصبحت عنصراً أساسياً في التكوين الفكري منذ حوالي القرن السابع قبل الميلاد.

عبر التطوّر الثقافي التحضيري للإنسان نما نشاطه الحسي-الحركي؛ وربما تطوّرت لديه حاسة السمع بعد الحواس الأخرى.¹ وقد انتبه الإغريق إلى أهمية الموسيقى في تكوين شخصية الإنسان؛ إذ ارتكز عندهم تكوين الفرد على تعلّم الشعر والدين والرياضة البدنية والموسيقى. وعُدّت هذه العناصر متكاملة في تشييد شخصية سليمة قويّة: حيث ترسّخ الاقتناع بأن الموسيقى بدون تربيّض بدني تكون شخصية ضعيفة نفسياً، والرياضة بدون موسيقى قد تنشئ فرداً بليداً وبدون ذوق ولا ثقافة مدنية.² ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد عُدّت الموسيقى رابع (أو خامس) العلوم الرياضية، مع الحساب والهندسة والفلك (وهندسة المجسمات). فكان يتحدث المفكرون في مجادلاتهم عن مدرّسي الموسيقى، وعن الموسيقى باعتبارها رابع العلوم الرياضية، وتُعطى أمثلة من وجود عازف الناي (أو الهارب).³

1 وربما كان السمع آخر الحواس في ترتيب التطوّر. كتب عالم الفيزياء جيمس جينز: "مع ارتقاء الحياة من خلال التطوّر عبر السلم الطويل، نشأت الحواس وتطوّرت الواحدة بعد الأخرى. وكان السمع آخر الحواس في الظهور وآخرها في الوصول إلى مستوى قريب من الكمال. وعندما وصل إلى هذا المستوى، كانت الحواس الأخرى قد تطوّرت بشكل عالٍ، وكانت إحداها، وهي حاسة البصر، قد وصلت إلى مستوى بالغ الأهمية لا يمكن تغيير وضعه (المتميّز)". James Jeans, *Science and Music* (New York: The Macmillan Company, 1937), 5.

2 Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic* (The University of Chicago Press, 2010), 290-292.

3 Plato's *Protagoras*, 312b, 318e, trans. W. R. M. Lamb (Harvard UP & W. Heinemann, 1952), 103, 125; trans. James A. Arieti and Roger M. Barrus (Plymouth/UK: Rowman & Littlefield Pubs.), 39, 51; Platón, *Protagoras* (Santa Fe/Argentina: El Cid Editor, 2004), 12, 24.

هناك اختلافات بين الترجمات، وفي ترجمات أخرى، في ترجمة المفردات.

انتبه القدماء، كما فعل المؤرخ بوليبيس (القرن الثاني ق م)، إلى أن الموسيقى شكّلت عنصراً أساسياً في التهذيب الثقافي عبر التاريخ، بينما ظل من لم يحظ بنصيب منها غارقاً في العادات البدائية؛ لذا أصبحت تعتبر ضرورية في التكوين الفكري للمثقف.⁴ وكما ارتبطت الموسيقى بالنموّ الذهني للأفراد، جعل منها المعالجون والمصلحون أداة لتوفير التوازن النفسي والاندماج الجماعي.⁵ ولذلك أصبح التكوين الموسيقي عنصراً أساسياً في الحياة المجتمعية والثقافية للمدينة.⁶

وبما أن الموسيقى تحتلّ مكانة بارزة في الحياة الثقافية فلا شكّ أن لها أثراً على الفاعلية الفكرية. إذ توفرّ ظروفًا نفسية للتفاعل وتوسيع أفق الحُدد والتخيّل للبحث عن صلات مُوفّقة مع مكوّنات المحيط. ولا يمكن أن تكون للموسيقى قوّة مؤثّرة إلّا إذا شكّلت مبادئ وآليات، منها تستنبط القواعد على ضوء التجريب والتأليف المنسجم بين الأصوات. إنما كان حضور الموسيقى في الحياة الثقافية مستويات. فكل مجموعة ثقافية ذات ممارسات موسيقية، لكن تدرّسها في مؤسسات يشكل مستوى متقدماً من الحضور؛ وجعل الموسيقى موضوع مناقشة فكرية مستوى أكثر نضجاً؛ ونحّت لغة خاصة بها يشكل مستوى أرفع، وتأليف قاموس يمثّل مستوى آخر؛ وتناول مسائل الموسيقى بمنهج رياضي وفرائي مستوى أكثر تقدّماً. وهو ما يسميه بعض الدارسين "التثقف الموسيقي" (musical literacy).⁷ ولا يمكن أن يحصل هذا التطوّر البينّ إلّا على خلفية معرفية مرافقة له، قصد تصنيف العناصر المكوّنة للنغم وأنماط ترتيبها. وما تحقّق لدى الإغريق بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد من هذا القبيل.

Antoine Fabre d'Olivet (m. 1825), *La Musique expliquée comme science et comme art* (Paris: 4 Edition de l'Initiation, 1896), 4 & 5, ...

5 مثلاً، جعل ماني من الموسيقى أداة في تنقية النفس من أسباب التوتّر؛ كما كتب جفري بارندر: "لقد خلق ماني، عن وعي، ديناً جديداً، وزوّده بطقوس وأدب قويم. كانت الأوثان محظورة، لكن ماني، إيماناً منه بالقيمة التربوية للفنّ، أصدر مراسيم بأن تُجلّد الكتب تجليداً جميلاً ومزيّناً، وبأن تكون الطقوس مصحوبة بترانيل وموسيقى جميلة".

Geoffrey Parrinder, *World Religions: from Ancient History to the Present* (rev. ed., New York/NY & Bicester/England: Facts on File, 1984), 189.

المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 1993، 130. مع اختلاف بسيط في الترجمة.

6 وفي ذلك أورد أبو يوسف يعقوب الكندي الكثير من أقوال الفلاسفة: "وقال آخر: 'الموسيقار إذا كان حاذقاً بصنعه، حرك النفوس نحو الفضائل ونفى عنها الرذائل' [...] وقال آخر: 'لا يفهم معاني الموسيقار ولطيف عبارته عن أسرار الغيوب إلّا النفوس الشريفة الصافية من الشوائب الطبيعية والبريئة من الشهوات البهيمية'". رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى، ضمن مؤلفات الكندي الموسيقية (تحقيق زكريا يوسف، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، 2009)، 130.

Jerrold Levinson, *The Pleasures of Aesthetics: Philosophical Essays* (Ithaca & London: 7 Cornell University Press, 1996), chap. 3, 27-41.

نشأة الموسيقى كفاعلية فكرية

في الميثولوجيا الإغريقية اعتقد الناس في مواهب المُوسات (Muses) التسع، بنات زيوس، اللواتي شغفن بالموسيقى، وإن كانت لكل واحدة منهنّ ميول إضافية، مثل الشعر والغناء والمعرفة بالسماء. امتزجت الأسطورة بواقع التاريخ والمعتقد، منسوجة في اللهجات والثقافات الإغريقية، قبل أن تتكون لغة يونانية 'موحدة' يغنى بها في مناسبات السلم والحرب. فأقبل الناس من آفاق مختلفة على المجال المدني الإغريقي، وتدفقت عليه أفكار وطقوس من فضاءات متنوعة منذ القرن العاشر قبل الميلاد (بالتقريب)؛ وكانت العقيدة الأرفية في صلب ما استوطن الذهن الإغريقي.

روايات متنوعة ومختلفة وردت حول شخصية أرفيس وحول المعتقد الديني الأرفي، تمزج بين عناصر تاريخية ونسج أسطوري؛ لكن كلها تؤكد على تعلق الشخصية بالموسيقى، لأهداف تعبدية وتلذذية، وعلى الارتباط بين المعتقد والموسيقى، إلى درجة أنه يُنسب لها التأثير على الآلهة.⁸ وإذا رجّحنا أن الروايات قد بالغت في الإعلاء من شأن أرفيس؛ إذ كان ذلك يرمي إلى نسج تبرير للاهتمام بالموسيقى. وتولّدت عن هذه التفاعلات أنساق فكرية سارت تغتني مع مرور الأيام؛ وبرز مفكرون يقترحون تفسيرات وأفهام للكون، ظلّت تُناقش على مدى زمن بعيد.

كثير من النُّظائر يرون أن فيثاغورس، بناء على روايات أتباع مدرسته وكتابات لاحقة، هو من وضع اللبّات التأسيسية في نظرية الهرمونيّا. "يبدو أن فيثاغورس هو أوّل من وجد أن الأصوات المتناغمة ذات علاقات (تناسبية) فيما بينها."⁹ ويؤكد تاون السمرني (من سمرنا) ذلك حيث كتب: "نقول إنه يبدو أن فيثاغورس هو من اكتشف هذه العلاقات (التناسبية)، عن طريق طول وحجم الأوتار، وبالمثل عن طريق التوتر الذي كان يخضعها به من خلال تحريك وتد الأوتار، أو من خلال منهج أكثر اعتياداً بتعليق أجسام ثقيلة هناك؛ وفي حال الآلات الهوائية (الريحية) عن طريق قُطر التجويف، وكذلك من خلال حدة كبيرة شيئاً ما في النفخ أو عن طريق (تعليق) أثقال (أوزان) الأقراص، أو من خلال

8 رواية هيرودوت المؤرخ تختلف عن رواية افلاطون الفيلسوف وعن الرواية المكرّسة في الشعر والغناء والمسرح. ثم هناك اختلاف حول العداء الذي كان النساء يكنّنه لأرفيس، إلى درجة احتمال أن يكون قُتل من طرفهنّ. لأخذ فكرة مختصرة، أنظر الفصلين الأول والرابع (خاتمة) من:

I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (University of California Press, 1941), Chaps. 1 & 1v.
Théon de Smyrne, *Des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, in 9
Œuvres de Théon de Smyrne (trad. par J. Dupuis, Paris: Librairie Hachette, 1892), 93–95.
Mathematik für die Platonlektüre (Herausg. Kai Brodersen, Darmstadt/D: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, 2021), 115.

مستوى الوعاء¹⁰ (حسب الآلات المستعملة). وفي هذا الباب كتب مؤرخ للأفكار معاصر: "منذ البداية، لم يكن الفيثاغوريون مهتمين بدراسة الموسيقى هدفاً في حد ذاته. (فقد) برزت أبحاثهم في الهرموني من اقتناع أن الكون منظّم، وأن كمال النفس البشرية يتوقّف على تبين الكون وإدماج الذات ضمن ذلك النظام، وأن المفتاح في فهم طبيعته كامن في العدد. ودخلت الموسيقى في الأمر مع اكتشاف كَوْن العلاقات بين النوتات المؤطرة لبنية لحنية منظّمة (مبلّدياً) يمكن التعبير عنها في عبارات عددية بسيطة ومرتبّة بأناقة."¹¹ إنما الاهتمام بالنظام والموسيقى يأتي في سياق تاريخي متشعب سمح بتشديد أبنية فكرية واسعة المدى، في مناخ يسمح بأن يجعل الموسيقى بالذات موضوعاً للتفكير والتواصل. أما حسب فلوطرخس، فإن "أول مؤسسة موسيقية تأسست في اسبرطا من طرف تِرِپندُرس."¹² فقد رحل تِرِپندُرس من موطنه، جزيرة لِسُبُس، حيث وُلد في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد، إلى اسبرطا، وأسس فيها مدرسة للغناء؛ واشتهر قبل منتصف القرن السابع، وربما كمنافس لموسيقى آخر لا يقل شهرة، هو معاصره أولِمِيس. ودُشنت مؤسسة ثانية برز ضمن الفاعلين فيها عدّة موسيقيين، ملحنين ومدربين ومشاركين في مباريات ومنظمين إياها، خلال القرن السابع قبل الميلاد. ويغلب الظن أن اسبرطا كانت أكثر إشعاعاً من أثينا آنذاك؛ إذ كانت تستقبل الباحثين عن الأفكار وعن الشهرة من المناطق والجزر القريبة؛ فساهم التنافس في تجويد النظر والعبارة في كل الميادين.

بعد منتصف القرن السادس قبل الميلاد، وفي سياق التنافس السياسي بين اسبرطا وأثينا، استفادت أثينا، حيث استقبلت أفكاراً وخبرات تقنية وفنية؛ وفي ظرف وحيز ازدهرت هناك الفنون الموسيقية، الهرموني والشعر والرقص، بجانب المعمار والنحت والتصوير. و"كل الحياة الفكرية للأمة انجذبت إليها؛ ثقافة الفنون الموسيقية، التي كانت من ذي قبل منتشرة في اسبرطا وميلينيا وكورنت وساموس وسسيون وأرغوس، تركّزت الآن في أثينا."¹³ فكان لتنوّع المشارب والأساليب، في المدن المذكورة، أثرٌ بالغ في تفاعل المعارف وتكاثر التصورات وتسارع التطوّر. وبرز شاعر وفنان عملي هو لَأَسُس الهرمِوني، الذي يقال أنه مَن ألف أول كتاب موسيقي قبل نهاية القرن السادس قبل الميلاد. وتلميذه بِنْدَار (وف ح 438 ق م)

Théon de Smyrne, *Des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, 95. 10

Mathematik für die Platonlektüre, 115.

Andrew Barker, *Greek Musical Writings*, vol. 11: *Harmonic and Acoustic Theory* (Cambridge University Press, 1989), 6. 11

Plutarque, *De la musique (Peri Mozeikae)*, éd. de Henri Weil & Th. Reinach, Paris: Ernest Leroux, 1900, 36–37. 12

ليس من المؤكد أن يكون فلوطرخس (وف ح 125 م)، هو مؤلف هذا الكتاب في الموسيقى؛ لكن الكتاب ألف خلال تلك الفترة، أي قبل منتصف القرن الثاني بعد الميلاد.

François-Auguste Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, 1 (Gand: C. Annoot-Braeckman, 1875), 49. 13

موسيقى وملحن، كان خصماً لأثينا، وقد أبدع في الشعر والغناء، وخلق جواً من الاحتفاء بفنون الموسيقى. في حين يشير الخطيب كُونْتِيلْيَان إلى تشريع صادر عن المشرّع لوكرك (أو ليكر) بتدريس الموسيقى في اسبرطا. وبما أن المشرّع مات حوالي 730 قبل الميلاد، فقد يكون التشريع صدر عند منتصف القرن الثامن.¹⁴ ومن الصعب ضبط التواريخ بدقة تامة. وبما أن الفاعلين في هذه النهضة الفنية أتوا من مناطق عدّة، كان لا بدّ أن تتنوع الأساليب وتتفاعل فيما بينها، ويحتدّ التنافس بين الفاعلين، ويبرز النقد مرافقاً للإبداع.

لدى الفيثاغوريين، ليست الموسيقى عنصراً زائداً على نظام الكون، بل هي من صميم التأليف بين مكوّناته، إذ هي تعبير عن حركة الأجرام ورقصتها المتناغمة. وكما يمكن التعبير عن حركات الأفلاك بالأعداد والأشكال، يعبر أيضاً عن حركات الأصوات والأنغام بالعلاقات التناسبية العددية. ومن زاوية نظر 'فلسفية-صوفية-حدسية'، ليس التناسب مجرد آلية علاقية رياضية، بل هي أيضاً ذات حمولة قيمية تعبّر عن تلاحم العناصر في وحدة منسجمة متناغمة. فالتناسب يعبر عن كون انتقال العلاقات من تأليف عنصري (للعناصر) إلى آخر يمثل الوضع الطبيعي للموجودات؛ ما يجعل نقل الفائدة والأحكام من وضع إلى آخر عملية تمثيلية من صلب العلاقة التناسبية. وكثير من التيارات الفلسفية أخذت بهذا المبدأ وصاغته في قوالب مخصوصة حسب مسلّماتها؛ وتلك التي تفصح بأخذها بهذا المبدأ هي الفيثاغورية والقرية منها. وقد بقي هذا الاعتقاد زمناً طويلاً؛ إذ يورد الكندي كلاماً لغيره، يبدو أنه يأخذ به: "وقال آخر: إن وزن نقرات وتر الموسيقى، وتناسب ما بينها، ولذيد نغماتها، تنبئ النفوس الجزئية بأن لحركات الأفلاك والكواكب نغمات متناغمة مؤتلفة لذيدة".¹⁵ ولدى إخوان الصفاء تعبير واضح عن هذا التصوّر: "إِنَّ أَحْكَمَ المصنوعات، وأتقنَ المركّبات، وأحسنَ المؤلّفات ما كان تركيبُ بنيته وتأليفُ أجزائه على النّسبة الأفضل. والنّسب الفاضلة هي المِثْل، والمِثْل والنّصف، والمِثْل والثُلث، والمِثْل والرُّبُع، والمِثْل والثُّمْن، كما قد بيّنا قبل. ومن أمثال ذلك أيضاً صورة الإنسان وبنيته هيكله، وذلك أن الباري، جلّ جلاله، جعل طولَ قامته مناسباً لعرض جثته".¹⁶ وفعلًا أخذ الفكر الوسيط

Quintilien, *Institution Oratoire*, I, 10 (trad. de Jean Cousin, Paris: Les Belles Lettres, 14 135), 2012).

15 الكندي، رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى، 132. وأورد مقارنة بين السمع والبصر: "وقال آخر: 'السمع أدقّ تمييزاً من البصر؛ إذ كان يعرف بجودة الذوق الكلام الموزون والنغمات المتناغمة، والفرق بين الصحيح والمنزح، والخروج من الإيقاع واستواء اللحن. والبصر يخطئ في أكثر مدرّكاته، فإنه ربّما يرى الكبير صغيراً والصغير كبيراً، والقريب بعيداً والبعيد قريباً، والمتحرك ساكناً والساكن متحركاً، والمستوي معوجاً والمعوج مستوياً'"; (131-132).

16 إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول: القسم الرياضي (بيروت: دار صادر، 1999)، 222. وأيضاً: "إِنَّ أَحْكَمَ المصنوعات، وأتقنَ المركّبات، وأحسنَ التأليفات هو ما كان تركيبُ بنيته على النّسبة الأفضل؛ وتأليف أجزائه على مثل ذلك دليلٌ وقياسٌ لكل عاقل متفكّر معيّن، على أن تركيب الأفلاك

بفكرة التماثل بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون)، بناء على سيادة العلاقات التناسبية هنا وهناك.

ترسّخ الاعتقاد بأن للأعداد نظاماً فاعلاً في عناصر الكون، بحكم تسلسلها في نسب، فيكون لها بذلك وقع على الأنفس؛ لكن لا يدرك ذلك إلا المستغرق في التفكير والتأمل. "ثم اعلم أنه لو لم يكن لحركات أشخاص الأفلاك أصوات ونغمات، ولا للملائكة كلام ولا تسبيح ولا تقديس، فليسوا هم إداً أحياء، فهم أموات، لأن الصمت بالموتى أولى؛ ولربما احتك بعض الأحجار ببعض فيحدث من بينهما قرع في الهواء." ¹⁷ إن هناك إداً هرْمُونيا كونية، تنبعث منها موسيقى نغمية، وتقبل التجسد بواسطة الآلات المصنوعة لغرض الالتحام والاتصال بموسيقى الأفلاك. ويؤكد إخوان الصفاء: "وأكثر العقلاء والعلماء من الناس يعلمون أن الأشخاص الفلكية وحركاتها المنتظمة وأصواتها الموزونة على النسبة الفاضلة، متقدّمة الوجود على الحيوانات التي تحت فلك القمر، وحركاتها علّة لحركات هذه؛ وأن عالم النفوس متقدّم الوجود على عالم الأجسام، كما بيّنا في رسالة المبادئ العقلية." ¹⁸ ولهذه الفرقة شبه السريّة، النشيطة خلال القرن العاشر (الرابع الهجري) رسائل في الموسيقى، تكرّس هذا الاقتناع، هي امتداد لأفكار المدرسة الفيثاغورية.

ترعرع طاليس ¹⁹ وفيثاغورس ²⁰ وآخرون معاصرون لهما في مناطق متجاورة، وتكوّنوا في أحضان الأنسجة الفكرية المتداخلة المتشعبة المنتشرة من الجنوب والشرق الإغريقيين؛ لكن لا نعرف نوع العلاقات التي نسجت بينهم، إن كانت وجدت علاقات فعلية. إنما

وكواكبها ومقادير أجزامها ومقادير الأركان ومولّداتها موضوعة بعضها على بعض على النسبة الأفضل. وهكذا أبعاد هذه الأفلاك وكواكبها وحركاتها متناسبات على النسبة الأفضل. وأن لتلك الحركات المتناسبة نغمات متناسبات مطربات متوازيات لذيدات، كما بيّنا في حركات أوتار العيدين ونغماتها؛ (225).

17 إخوان الصفاء، رسائل، المجلد الثالث: الجسمانيات والطبيعيات (مع النفسانيات والعقليّات) (بيروت: دار صادر، 1999)، 92. وأيضاً: "فأهل السماوات هم المسيّحون المستغفرون لمن في الأرض، لا يفتنون عن التسبيح، ولا يسكتون عن التقديس بالحنّ طيّبة ونغمات لذيدة ألذ من نغمات العيدين ونقر الأوتار والطنابير، ومجاوبة المزامير في الميادين الفسيحة والأنبيات القائمة؛" (92).

18 إخوان الصفاء، رسائل، الجسمانيات والطبيعيات، 93. وعن فيثاغورس ورد: "وقد قيل إن فيثاغورس سمع، بصفاء جوهره وذكاء قلبه، نغمات حركات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب، واستخرج، بجودة فكره، أصوات نغمات الموسيقى وأوضاع الحانها المطربة؛ وهو أول من تكلم في هذا العلم، وخبر عن هذا السر من الحكماء؛ ثم نيقوماخس وبطليموس وأقليدس وغيرهم من الحكماء، فصرقوا في ذلك وأتقنوا كما ينبغي؛" (94).

19 ولد طاليس الميليّ حوالي 625 وتوفي حوالي 545 قبل الميلاد. تقع بلده ميليت على ضفاف بحر إيجة. وسافر جنوباً وشرقاً واطلع على أنسجة ثقافية وتقاليديّة فكرية متنوعة، فاكتسب قدرة عقلية على التحليل والاستكشاف العلمي.

20 ولد فيثاغورس الساموسي حوالي 580، وتوفي حوالي 495 قبل الميلاد. عالم فيلسوف تأمل مسائل الرياضيات والمعتقدات والحكمة. تكوّن كثير من المفكرين في ظل التقليد الفكري الفيثاغوري، فسَمّي بالمعلّم العالمي، لكن لم تصلنا كتاباته.

كانوا مشتركين في الاهتمام بالرياضيات وبما ترتبط به من صلات مع نظام الطبيعة. ولهذا لا مفرّ من تباين رؤى الدارسين في شأن تنقل الأفراد بين المجالين الجغرافي والثقافي. لكن رغم التباين، فقد ساهم الاثنان في بلورة مفاهيم علمية في الرياضيات والفلك. عن فيثاغورس كتب دارس معاصر: "إن الكُسمولوجيا الموسيقية لفيثاغورس ومن أتى بعده في العصر القديم الكلاسيكي أبدعت الركن الأساسي للبحث العلمي المبكر، أي الإقرار بأن التفاصيل العشوائية الظاهرة التي تقدّمها التجربة الحسية يمكن أن توافق إطاراً أو قانوناً واسعاً مجرداً".²¹ فالتنوّع الظاهر لا يمنع من تصوّر بنية متناسقة لا تنكشف إلا بتبيين العلاقات التناسبية الرياضية التي تحتاج إلى بناء عقلي.

لا يُنتظر أن تستقرّ نتائج كل الباحثين على نفس الرأي، نظراً لشخّ النصوص وتعدّد الروايات، حسب الانتماء المذهبي للكتاب، قديماً وحديثاً. لكن لا اختلاف في الأحكام العامة. فكتب أحد المؤرخين: "سار الفنّ والعلم، العمل والنظرية، على نفس الخطوة خلال هذه الحقبة المشعّة. فمن قبل، لا نجد لدى الإغريق أيّ شيء يشبه تعليمًا منظّمًا؛ وبداية من آخر القرن السادس، على العكس، نرى جمهرة من الموسيقيين يبرزون ويصبحون مشهورين كرؤساء مدرسة".²² وفي السياق الجديد، الغنيّ ثقافياً، تطورت كل الفنون الموسيقية إبداعاً وإخراجاً وأداءً، ما شجّع صناعة الآلات، كما حفّز النظر والنقد الفني. "من بين المتعاطين للنظر الموسيقي حوالي آخر القرن الخامس وبداية الرابع (قبل م) فيثاغوريان مرموقان: فيلولاوس الكرّوطني وأركيئس التارنتي".²³ لكن للتطور آثاراً مختلفة: حيث بقدر ما ينمو الفهم العقلي لدى النخبة المعقّلة، يتفشّى السلوك غير اللائق لدى بعض البهلوانيين والمعريدين من العامة.

سارت تنظيرات فيلولاوس الكسمولوجية موازية ومندمجة مع الفكرة الفيثاغورية عن هَرْمُونيا ما كان يسمّى "روح الكون". وبعده برز أركيئس، صاحب أفلاطُن ومُراسله. "كان أركيئس بكل المقاييس إنساناً مرموقاً، متميّزاً باعتباره فيلسوفاً وعالم رياضيات ومبتكراً لأجهزة بارعة،

Thomas Levenson, *Measure for Measure: A Musical History of Science* (New York: Simon & Schuster, 1994), 110. 21

F.-A. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, I, 50. 22

يتحدث المؤرخ عمّا يسميه "ثورة موسيقية": "بدايات هذه الثورة الموسيقية غامضة شيئاً ما وتروى بصيغ متنوعة من طرف المؤرخين. وما يبدو مؤكداً أن هذه (الثورة) انبثقت عن بروز ثانٍ لجنس من الموسيقى لم يكن مزدهراً في الحقبة السابقة؟" (53).

F.-A. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, I, 54. 23

وبمضي قاتلاً: "وايطاليّ آخر، غلاوكس، (الذي) كتب إشعاره التاريخي الثمين عن الملحنين والموهوبين القدماء. ثم أخيراً، تشكّلت المذاهب الفيثاغورية حول الآثار الأخلاقية للموسيقى، المنقولة من طرف دائم إلى سقراط، في كتابات أفلاطُن، وتلقّت من طرف أرسطو تطبيقاً أوسع. وهناك شيء يثير الدهشة: إن فيلسوف شتاجيرا الصارم (أرسطو) ذو مشاعر تقديرية (وطيبة) تجاه موسيقى زمانه، لا تصدر عن المؤلفين الفكاهيين، ولا يتردّد في مدح أعمال أوريبدا وأگاثن وتيموتي"؛ (54-55).

ورجل دولة وقائداً عسكرياً، ومحترماً بفضل ميزات الشخصية ولطفه، وبراعته في التدبير، وضبط النفس وعطفه على الأطفال. ويُعدّ وجهاً بطولياً في التاريخ المبكر للهَرْمُونيا الرياضية، التي رفعها إلى مستويات جديدة من التطوير المفهومي والتقني الغني، ووجهها في اتجاهات غير مسبقة. [...] وبعد خمسة قرون، في الكتابات اليونانية الأكثر اكتمالاً في الأسلوب الرياضي للهَرْمُونيا، يتحدث بظلميوس عن أركيتس بإعجاب واضح.²⁴ ومن دون شك، كان أركيتس محاطاً بثلة من الفاعلين، الذين ألحوا على فائدة التمرن على الموسيقى.

ومن بين الذين طوّروا الموسيقى بشكل ملحوظ زمن فيثاغورس، لآسُس وإبيغونُس، وأثرا في جيل غفير من الفنانين. ”لآسُس معروف جيداً كشاعر وملحن موسيقي مجدّد، فاعل نشيط في أواخر القرن السادس وأوائل الخامس. يبدو أنه كان نشيطاً في السيورة التي أصبح فيها أسلوب التغني التعبدّي (dithyramb) عنصراً معتاداً مهماً في صنعة الموسيقى المدنية.“²⁵ ولم يكن لآسُس الوحيد الذي ساهم في هذا التحول في الموسيقى؛ إذ قد أصبحت الموسيقى تمريناً محبوباً؛ حيث يتحدث بعض الدارسين عن بروز ”موسيقى جديدة“ بُعيد منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، على يد فرينس ميلانيديس وآخرين؛²⁶ وذلك قبيل أركيتس وإفلاطُن، أي زمن سقراط. ولا يوجد طريق وحيد إلى الانخراط في التقليد الفيثاغوري، لأن هذا لا يشكل مذهبية منغلقة على نفسها. فهذا دائم الأثني مدرّس الموسيقى، قريب من الفلسفة الفيثاغورية، لكنه يمارس العزف على الآلة، لا مجرد متأمل؛ وكان له دور بارز في نشر الموسيقى، وعانى من النفي خارج أثينا خلال حوالي عشر سنوات.²⁷

مفردة ”هَرْمُونيا“ استعملت بمعاني متنوعة، حسب الكتاب، وحسب السياق النظري: الموسيقى والكسمولجيا والتربية الفلسفية. وعادة ما تُفهم المفردة بكونها تجميعاً وتأليفاً لعناصر متباينة، أو حتّى متضادة، حيث يبرز التباين، لكن يبرز الانتظام في التأليف أيضاً. فهناك انتظام في حركات البدن، لأنها حركات متعدّدة، لكن ترتبط فيما بينها برابط منظم؛ وهناك انتظام لأصوات متعددة تكوّن تناغماً؛ وهناك حركات الأجرام السماوية، متعددة

A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece* (Cambridge/UK & New York: Cambridge University Press, 2007), 287. 24

A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, 79. 25

A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, 79, 103. 26

Daniel Delattre, 'Damon d'Athènes', in *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (dir. Richard Goulet, Paris: CNRS, 1994), 600-607. 27

ما معنى أن يكون المرء فيثاغورياً؟ فالفلاسفة دأمن (وف ح 415 ق م) وفيلولوس (وف ح 390 ق م) وأركيتس (وف ح 365 ق م) وإفلاطُن (وف 347 ق م) فيثاغوريون، لكن لكل واحد أسلوب مميز ويتناول بالبحث مسائل مخصوصة. بل ويتميّز المفكر الفاعل إلى درجة الاستقلال بآراء أصيلة قد لا تكون خطرت ببال الفيثاغوريين الأوائل؛ ولا شك في وجود فيثاغوريين كثيرين لم يتميّزوا بأفكار خاصّة، حيث اقتصر فعلهم على الاتّباع. ونفس الشيء ينطبق في شأن المشائية والأيقورية والرواقية وغيرها.

ومتباينة في السرعة والوضع، لكنها منسجمة في كلٍّ منتظم. إذًا، ”هَرْمُونِيَا“ نظام يؤلّف بين أشياء متباينة. ونحن نترجمها بمفردة ”الانسجام“ أو ”التناغم“.²⁸ والخاصية الأساسية للهَرْمُونِيَا هي كونها جمْعاً يخلق انتظاماً ضمن عناصر متباينة؛ مثلما لدى فيلولاوس. ”الهَرْمُونِيَا هي وحدةٌ لكثرةٍ ممتزجة وترابطٍ دلاليٍّ لمدلولاتٍ مختلفة.“²⁹ ويمكن الفرز بين الموسيقى والهَرْمُونِيَا بكيفيةٍ تقريبية، لا بكيفيةٍ تامّةٍ ونهائية. فالهَرْمُونِيَا ميدان نظري ينظر في أسباب الانسجام في كل تجلياته: في نظام عناصر الكون وتعالقها، وفي نظام الكائن الحي ونظام أعضائه وترابط الأنسجة والأعضاء فيه، وفي ترتيب الأصوات للتمييز بين التراكيب الدالّة وغير الدالّة، وما يجعل من بعضها دالّة وبعضها غير دالّة، وما يتعلق بها من نغم ناتج عن تقطيع الأصوات بناءً على تحديد المسافات والنبرات. فالهَرْمُونِيَا إذًا أعمّ من الموسيقى. إذ تستعمل الموسيقى آليات حسابية تناسبية وتنتج الأصوات المختلفة توظيفاً لآلات مصنوعة لهذا الغرض. كتب جون سُلومون: ”في كلمة أو كلمتين، الهَرْمُونِيَا هي علم التناغم الكوني والنفسي. تبدأ مع الأعداد والعلاقة بين الأعداد (الرياضيات). وعندما تُطبّق على أوتار مشدودة (بإحكام)، تنتج تلك العلاقات العددية أصواتاً موسيقية، وهذه العلاقات الرياضية-الموسيقية يمكن الإحساس بها في دواخلنا. وبعض الأصوات الموسيقية تجعلنا نشعر بطرق معيّنة؛ وبذلك فالموسيقى وأرواحنا مترابطة بكيفية متناغمة. وبالمثل، فكما أن الكواكب تدور عبر السماء فإنها تظل في علاقات تناسب رياضية-موسيقية متماثلة. ويفهم كل هذا، وعبر محاولة رَدّه إلى وصف رياضي، فإن ذلك هو ميدان (علم) الهَرْمُونِيَا.“³⁰ والجذور التاريخية لهذا المركب الفكري قديمة ولا شك، لكنه اتخذ صبغة أكثر انسجاماً خلال القرن السادس قبل الميلاد، وربما خلال القرن الذي قبله، في البيئة الإغريقية. وهو ما يؤكده سُلومون: ”وعليه، فالهَرْمُونِيَا كانت أيضاً الإبداع جيّد الصنع بكيفية متناسبة الأكثر جمالية لليونان القديم، باعتبارها شحذت الذهن عقلياً وبنفس الشكل (معمار) الپِرتنون المتّمم بجِدّة لكي يروق العين. لم يبلغ علم إغريقي من الدقّة ما

Jacques Chailley, *La Musique grecque antique* (Paris: Les Belles Lettres, 1979), chap. II, 28
23-25.

Philolaus, in Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin-Neukölln: Weidemannsche vBH, B. I, 1912), 312; (Herausg. Walther Kranz, 1960), 410: "Harmonie ist des viel Gemischten Einigung und des verschieden Gesinnten Sinnesverbindung"; trad. fr.

Jean-Paul Dumont & al., *Les Présocratiques* (Paris: Gallimard, 1988), 505.

الترجمات الألمانيةتان مختلفتان فيما بينهما في المفردات المستعملة؛ والترجمة الفرنسية تختلف عنهما أيضاً. لكن الأساس فيها متقارب الدلالة، وليس هنا المكان المناسب للتدقيق.

Jon Solomon, 'Preface' to *Ptolemy Harmonics: Translation and Commentary* 30
(Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999), ix.

بلغه علمُ الهَرْمُونيا، وأيضاً لم يصل أيُّ فن من فنونهم مبلغ طموحه.³¹ وفي نظر الكاتب، فالهَرْمُونيا أعمق ما بلغه العقل اليوناني.

الموسيقى عنصر أساسي في تصوّر الكون

انتبه الإغريق الأوائل إلى أن التعبير باللحن وتمرين الصوت على الأداء قديم قدم الإنسان، وربما غنى الإنسان قبل أن يتمكن من الكلام المفهوم. كما انتبه الفارابي لاحقاً إلى ضرورة تقعيد اللحن كما هو الأمر في تقعيد النطق، من أجل حسن الأداء. فقد تولدت الموسيقى تدريجياً عبر تطوّر عملي على مدى زمن ليس باليسير. كتب: "صناعة الموسيقى النظرية متأخرة بالزمن تأخراً كثيراً عن صناعة الموسيقى العملية، وأنها إنما استنبطت أخيراً بعد أن كملت الصناعة العملية منها وفرغت واستخرجت الألحان التي هي محسوسات طبيعية للإنسان على التمام."³² إنما يستغرق الانتقال من العمل إلى النظر مراحل في التمرين والاختبار، قبل أن تتكوّن مفاهيم بارزة وقواعد خاصة. لكن، قد تكون سبقت الموسيقى النظرية تخيلات وحدوس لم تتجسّد في لغة مفهومة جيّداً.

تكوّن الحقل الدلالي للغة الموسيقى بمفاهيمها الغنية خلال القرنين السادس والخامس. يخبرنا غودنس أن فيثاغورس، بعد أن لاحظ الانسجام والتنافر بين أصوات ناتجة عن ضربات فأس حدّاد، قام بتجارب ليلاحظ الاختلاف بين الأصوات.³³ إنما يفترض إدراك تأليف الأصوات كفاءة تعريّة واهتماماً فكرياً أوسع. إذ كوّن الفيثاغوريون من الأعداد عناصر للتأليف (combination) والمتمثّل (representation) والتشثيل (analogy). ومن تأليف الأعداد كوّنوا ستّة أنماط من النسب، منها التساوي وأنواع من الاختلاف؛ ومن هذه التأليفات كوّنوا النسب الموسيقية. ويُعتبر أَرَكَيْتِس التارنطي الفيثاغوري، القريب من افلاطن، المُخرَج لهذه النسب، التي يبدو أنها كانت متداولة قُبيله. والنسب هي المعبّرة عن أزمنة الأصوات والفواصل بينها. "عندما يعبر عن الفواصل الموسيقية في صيغة نسب حسابية، يمكن التأليف بينها عبر استعمال عمليات حسابية. وهنا يبدو أن الموسيقى هي التي تمُدّ الحساب بالمنهج - على الأقلّ في البداية. وقد كان التعبير عن فكرة النسب المركّبة في الرياضيات اليونانية أمراً صعباً، في كلا الحساب والهندسة [...]. ومن جهة أخرى، عندما يعبر في صيغة لغة الفواصل الموسيقية، يكون التركيب بين النسب من الواضح بحيث

31 Jon Solomon, 'Preface' to *Ptolemy Harmonics*, ix. ترجمة غير حرفية.

32 - أبو نصر الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، القاهرة: دار الكاتب العربي، 99.

33 Gaudence, *Introduction Harmonique*, in Charles-Émile Ruelle, *Alypius - Gaudence - Bacchius l'Ancien* (Paris: Imprimerie Nationale, 1895), 71-74.

يصبح بديهياً ذاتياً.³⁴ ومع أَرَكَيْتَس، تشكّلت نظرية الأوساط، فكانت ثلاثة: الوسط الحسابي والوسط الهندسي والوسط الهرموني (الوسط الداخل تحت التضاد). وتتنظم النسب الهرمونية حسب الزيادة والنقصان الحسابيين. ”تكمُن أهمية الأوساط بوضوح، بالنسبة لأَرَكَيْتَس، في نسبها، لا في اختلافاتها الحسابية (العددية). (أمّا) نسب الوسط الهرموني ذاتها فهي (بالنسبة لأيّ أطراف معيّنة) نفسها التي تُحصَل عن طريق الحساب. ومن هنا فالخاصيّة المميّزة للوسط الهرموني تكمن في النظام الذي توضع فيه هذه النسب.“³⁵ ومن نصوص لأفلاطُن، يظهر أن الأفكار حول النسب والأوساط، في الحساب والهندسة والموسيقى، كانت موضوع مناقشات بين أَرَكَيْتَس وأفلاطُن وغيرهما خلال النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد.

وتصوّر التناغم لا يقف عند تأمل انسجام العناصر المعطاة للإدراك بالسمع والبصر، بل يُستحضر ذهنياً، ويُعاش وجدانياً، لما يوفّره من لذة تتجاوز الحسّ. إنه تناغم كوني شامل لا حدود له، يراحه تناغم متعالٍ أهل للتقديس.³⁶ لكن، بحكم تعدّد أعضاء الحس والإدراك، واختلاف زوايا النظر، قد يأتي نظراً بغير ما يأتي به نظراً مغاير، رغم اتفاق زوايا النظر حول المسلّمات الفلسفية والآليات الرياضية المشكّلة للخلفية الفكرية الثابتة عند أساس كل زوايا النظر. فأغلب علماء الفلك من فيلولاوس إلى كوبرنيك، ثم كيبلر وگاليلي، كانوا علماء فلك ميّالين إلى الفيثاغورية ويولون أهمية مماثلة للموسيقى، باعتبار هذه خاصيّة متعلّقة بنظام الكون. وكما كتب وليام جوردن: ”بالنسبة للتقليد الفيثاغوري، مبدأ النظام، الكامن في الموسيقى والكُسموس معاً، كان هو التناسب، وكان يُنظر إلى الموسيقى والفلك باعتبارهما تصويراً إيضاحياً لهذا المبدأ في حركة. إذ كان هدف العلم الفيثاغوري هو تحرير النفس بواسطة الإدراك العقلي للتناسب في كل الأشياء. (بينما) هدف العلم الجديد مغاير جداً.“³⁷ وفعلاً، كان التقليد الفيثاغوري يضع الموسيقى في مكانة مرموقة ذات دور مخصّص للفاعلية العقلية؛ حيث عُدّت ”إثباتاً عيانياً“ لحُدس أولي، يمكن من صقل الأدوات

Richard Lincoln Crocker, 'Pythagorean Mathematics and Music', *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (22, 2, 1963), 195. 34

R. L. Crocker, 'Pythagorean Mathematics and Music, II', *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (22, 3, 1964), 329. 35

Marcus Manilius, *Astronomica* (ed. George Patrick Goold, Cambridge/MA: Harvard UP & London: W. Heinemann Ltd., 1977), 23-25. 36

William Jordan, 'Galileo and the Demise of Pythagoreanism', in *Music and Science in the Age of Galileo* (Victor Coelho (ed.), Dordrecht, NL: Kluwer A. P., 1992), 137. 37

وبالطبع، تغيّرت كل التقاليد الفكرية عند بداية العلم الحديث خلال القرن السابع عشر. فكتب نفس الكاتب: ”بالتأكيد، استُحدثت النظرة إلى الموسيقى باعتبارها فرعاً للرياضيات مع فيثاغورس، ومكّنت المفكرين من بناء (علاقات) تمثيلية بين سلوك الأجرام السماوية وسلوك الأصوات. إنما، مع بدايات الميكانيكا الدينامية السماوية، انهارت هذه الآلية التي كانت تخوّل ذلك“؛ (135-136).

الرياضية الضرورية في سبيل فهم الواقع. فكانت الموسيقى، من خلال اعتبارها انعكاساً لانسجام الكون، وسيلةً أساسيةً ضمن نسق معرفي قائم على التمثيل. إذ كان كل شيء عدداً، بالنسبة لفيثاغورس وأتباعه.³⁸

لم تكن نظرية الهَرْمُونيا الفيثاغورية مذهبية مغلقة، بل عرفت تطوراً، شأنها شأن الأفلاطونية (الأفلاطونية الجديدة) والأرسطية (المشائية). إذ كانت مع فيثاغورس وهيباسوس (خلال القرنين السادس والخامس) تتمحور حول العلاقات العددية، ومع فيلولوس (خلال القرن الخامس وأوائل الرابع) ارتبطت بالكسمولجيا أكثر، وتنظر في الهَرْمُونيا باعتبارها جمعاً بين المتضادات في ترتيب الأصوات. ومع أركيتس وأودكسوس (القرن الرابع) تفاعلت نظرية الهَرْمُونيا مع الفلك والرياضيات التطبيقية؛ ثم عند نهاية الرابع، تحت تأثير التحولات التي عرفها علم الفلك والهندسة والبصريات، على يد هِرْكليدس وستراتن وأرستكسين ومعاصريهم، صارت الهَرْمُونيا علماً رياضياً-تجريبياً مثلها.

يسجل العالم تاون السمرني هذا التحول الذي عرفته نظرية الهَرْمُونيا. ففي نظره، كانت العلاقات العددية تُؤوّل في التجربة بطرق مختلفة: ”إن البعض يريد أن يعبر عنها (عن العلاقات العددية للتوافق النغمي (توافق الأنغام)) بالأوزان (الأنفال)، وآخرون يعبرون عنها بالأحجام، وآخرون يعبرون عنها بالحركات، وآخرون كذلك بأواني (حاويات تمر من خلالها الأهوية والسوائل).“³⁹ ويرى تاون أنه مع مدرستي أودكسوس وأركيتس اتفق الرأي على إمكان التعبير عن جمع هَرْمُوني من الأصوات (نسب التناغم) بواسطة الأعداد، وأن هذه العلاقات التناسبية تحقيق لحركات، بحيث تنتمي النبوة العليا إلى حركة سريعة، لأن نقرتها متصلة وتضرب الهواء بسرعة أكبر، وأن الحركة البطيئة من قبيل نبوة عميقة لأنها ثقيلة.⁴⁰ ثم كان إنجاز هِرْكليدس في الفلك والموسيقى، الذي شق طريق التحول، الذي انطلق عند نهاية القرن الرابع. في ذلك كتب فن در فردن: ”ثم بعد 300 (قبل الميلاد)، تثبتت ‘القانونيون’ عبر القياس على آلة ذات وتر واحد من أسس النظرية الموسيقية الفيثاغورية تجريبياً.“⁴¹ وما من شك أن هذا التحول المفهومي والمنهجي في كل العلوم آنذاك حصل بفعل التفاعل بين المعارف العلمية وخصوصية الجدل بين المدارس الفلسفية.

هكذا اندمجت الموسيقى ضمن النسيج الثقافي إلى درجة أصبحت ترسم آفاق العادات الذهنية للطبقات المدنية المتوسطة. وكما قال مانليس: ”كيفما كان أصل ذلك، فإن

Brigitte van Wymeersch, 'La musique comme reflet de l'harmonie du monde. L'exemple de Platon et de Zarlino', *Revue Philosophique de Louvain* (97, 1999), 290. 38

Bartel Leendert van der Waerden, 'Die Harmonielehre der Pythagoreer', *Hermes* (78, 2, 1943), 173. 39

Théon, *Des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, 101; *Mathematik für die Platonlektüre*, 121; B. L. van der Waerden, 'Die Harmonielehre der Pythagoreer', 174. 40

B. L. van der Waerden, 'Die Harmonielehre der Pythagoreer', 165. 41

الجميع متفق حول المظهر الخارجي للكون، وحول كون بنية الترتيب المنظم للكون قارة.⁴² كما يعمل الفاعلون على استكشاف مظاهر ذلك النظام نظرياً والانخراط في ذلك عملياً عبر ممارسة الموسيقى والشعر والمسرح والرقص. إنه تصوّر كسمولجي، لكنه نمط حياة مستوحى من التصوّر ذاك. ويمكن اعتبار تطور الأفكار عبر التاريخ بمثابة تأليفات أو تركيبات متتابعة ومتداخلة لعناصر المذاهب السابقة عنها؛ غير أن كل تأليف أو تركيب لا بد أن يأتي بأفكار متميزة عن الأخرى في سياق تنافسي بين رؤى العالم. هناك مناقشة بين بروتاغورس وسقراط حول حظوظ انتقال كفاءة الوالدين إلى أبنائهما ودور التربية في ذلك، يعطى كمثال اختبار يتعلق بالعزف على الناي.⁴³ وكما يدعو سقراط إلى تغيير وظائف الشعر يدعو إلى ربط الفن بالمعرفة.

الموسيقى علم رياضي المستند

دأب المصنّفون منذ زمن افلاطن على اعتبار العلوم الرياضية أساساً أربعة: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، يضاف إليها أحياناً علم خامس من صنف الهندسة؛ وهي علوم مترابطة فيما بينها، لأنها تقتبس آليات البناء والبرهنة من بعضها البعض بحكم تماثل الآليات. فالهندسة تفترض وجود الحساب قبلياً، والفلك يفترض وجود الهندسة، والموسيقى تفترض الحساب. ويميّزون علوماً أخرى بحكم كونها تطبّق الرياضيات في بلورة مفاهيمها وقوانينها، مثل علوم البصريات والفلك والميكانيك والجغرافيا الرياضية. وأغلب التّظار يجمعون بين الفلسفة وعلوم الرياضيات، فيشيدون صروحاً كسمولجية يستوطنها العقل المتأمل. وقد نبغ العالم الفيلسوف أركيتس التارنتي (وف 348 ق م)⁴⁴، معاصر افلاطن، في الدمج بين التأمل الفلسفي والتناول الرياضي والاعتبار التجريبي. كان بين أركيتس وافلاطن اختلاف إسمولوجي، حيث حرص أركيتس على تبين التفاصيل التجريبية للصوت ووقعه على الأذن زيادة ونقصاناً، وحدة وثقلاً. كتب عنه: ”في ضوء هذا المنظور فإن تحليل أركيتس صهرٌ مظفرٌ بين ملاحظة يقظة والتزام ميتافيزيقي وبراعة رياضية.“⁴⁵ بينما غلب على افلاطن ميلٌ إلى تأمل أبنية الانسجام التي تطبع الموجودات من أجل تبين هيكلها الفكري، والطريق إلى ارتقاء الفكر من العياني إلى المثالي. واختلف الفلاسفة في أمر الترابط بين الأفكار والوقائع، وفي مسألتي الارتباط العليّ والأسبقية الزمانية بين الموجودات. مثلاً، اعتبر بعضهم أن الأسبقية الأنطولوجية للنغم

M. Manilius, *op. cit.*, 15–17. 42

L. Lampert, *How Philosophy Became Socratic*, 64–65. 43

Archytas Taras (ca. 435–ca. 348 BC), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 44

A. Barker, *Greek Musical Writings*, vol. 11: *Harmonic and Acoustic Theory*, 52. 45

على العدد، ورأى آخرون العكس؛ وقد تختلف الأسبقية الأنطولوجية عن الإستمولوجية: إستمولوجياً، العدد أسبق على الموسيقى، لأن هذه توظف علاقات التناسب العددية؛ لكن أنطولوجياً، فالكون ذو بنية إيقاعية سابقة على المعرفة. ومن بين المذاهب الفلسفية التي ظلت تستقطب انخراط المفكرين، احتلت الفيثاغورية حصّة الأسد؛ إذ كان تأثيرها لا يقل أهمية عن تأثير المشائية (لاحقاً). ومسلم عندهم أن الصلة وثيقة بين العلاقات والنسب الحسابية وعلاقات التناسب الموسيقية.

خلال القرن السادس قبل الميلاد شكّل التفاعل بين الأبنية الفكرية دعامة محصّنة لارتقاء الفنون والعلوم والتصورات الفلسفية. وهناك من الباحثين من يجعل من نظرية الموسيقى علماً استحدث قبل علوم الفلك والبصريات والمنطق، فيرى أن النظرية الفيثاغورية في ترتيب الأصوات ترتيباً يستند على العلاقات التناسبية العددية دفعت العلماء إلى النمذجة الرياضية في علوم الفلك والبصريات. "علم الموسيقى نظرية قامت بتحليل ظاهرة جمالية، الصوت النغمي (الميلودي)، بواسطة العلاقات التناسبية للأعداد الطبيعية. ابتداءً من هذا العلم عادة ما يُقرن بفيثاغورس، لكن بالنظر إلى حال مصادرنا، لا يمكن التحقق من الأمر. وبالرغم من ذلك، فإن علماً فيثاغورياً للموسيقى كان مثبتاً (موطداً) في القرن الخامس؛ إذ قدّم أركيتمس التارنتي، وهو فيثاغوري معاصر لأفلاطون، نظريته الهرمونية بالذات في عبارات تقليدٍ أقدم وموثوق به.⁴⁶ وقد ترسخت الموسيقى كممارسة ثقافية مندمجة مع المكونات الثقافية المتشعبة، بما فيها الشعائر التعبدية، قبل أن تصبح فاعلية فكرية؛ ولم تكتسب صفة الفنيّة إلى أن أصبحت موضوع نسج فكري يقوم على البحث عن لغة مميزة وقواعد مرتّبة تفترض فاعلية مركّزة. وهي تستند إلى الاعتقاد في ما سمي هرْمُونيا الكُسمُوس، حيث يقف إدراك الكون كوحدة كليّة منسجمة وراء فاعلية التقطيع الصوتي المنظم؛ وبذلك تكون ممارسة الموسيقى الأدائية بمثابة محاكاة لهرْمُونيا الكون. فكان الفعل الموسيقي انخراطاً في التواصل مع نظام الكون عبر ترتيب قابل للعقلنة.

من منظور المدرسة الفيثاغورية، الكون هيئة منظمة تسير طبق ترتيب منتظم على مثال العلاقات التناسبية الرياضية، والنسب الموسيقية من صلب هذا الترابط الذي يشد أطراف الكون بعضها إلى بعض. فكتب أرسطو بصدد الحديث عن البحث في أسباب الوضع والنظام في الكائنات: "من بين هؤلاء المفكرين وقبلهم، كان المسوّون فيثاغوريين أوّل من جعل فهمه متعلّقاً بالرياضيات. فقد طوّروا هذه الأبحاث وأخذوا بفكرة كون المنطقات

Bernard R. Goldstein and Alan C. Bowen, 'A New View of Early Greek Astronomy', *ISIS* 46 (74, 3, 1983), 332; repr. in *The Scientific Enterprise in Antiquity and the Middle Ages* (The University of Chicago Press, 2000), 87.

في كل الأشياء كامنة في البدايات الأولى للرياضيات.⁴⁷ فعلاً دأب الفيثاغوريون على رصد حركات الأجرام السماوية والأرضية، ودرسوا الأصوات الصادرة عن الأجسام المتحركة، حيث نسجوا تصوراً يقوم على التقطيع العددي للعناصر والانتظام البادي في كل مظاهرها، متبنيين التناسب المتناغم الذي يطبع كل أجزاء الكسموس (الكون). ”زد على ذلك، بالنظر إلى النسب والسمات المتناغمة الموجودة في الأعداد، فإنه يبدو أن الأشياء الأخرى مرتبة مثل الأعداد في مجمل طبيعتها، والأعداد أولية في كل الطبيعة، (حيث اعتبروا) (الفيثاغوريون) عناصر الأعداد بمثابة العناصر لكل الموجودات واعتبروا السماء كلها تناغماً وعدداً.“⁴⁸

خلال قرون، شكّل الاهتمام بمبادئ الانسجام والتناغم قاسماً مشتركاً للعديد من المفكرين الإغريق، وكانت الرياضيات هي التي تقدّم أدوات فعالة في سبيل نسج صور عن العالم المادي كما عن العالم المنشأ عقلياً. ”هكذا قدّموا (علماء الرياضيات) تصوراً لسرعات الأجرام وارتفاعها (شروقها) ونزولها (غروبها) بوضوح، وكذلك للهندسة والحساب و(هندسة) الكرة، ولا أقلّ من ذلك للموسيقى أيضاً. وتبدو هذه العلوم متأخية (فيما بينها).“⁴⁹ فاندمجت العلوم الرياضية بالتأمل الفلسفي في مستويات، بحيث باتت الموسيقى والفلسفة متلازمتين متداخلتين، يؤدي الاهتمام بأحدهما إلى الاهتمام بالأخرى بحكم التماثل في النسج بينهما. وسقراط يربط بين الفلسفة والموسيقى؛ وهو يمارس الموسيقى والفلسفة معاً، ويعتبر الفلسفة أعلى (مراتب) الموسيقى.⁵⁰

في المقالة السابعة من الجمهورية يضع افلاطون العلوم الرياضية في الترتيب الآتي: الحساب ونظرية العدد، ثم الهندسة، ويتردد في أسبقية الفلك وهندسة المجسمات حول

Aristotle, *Metaphysics*, I, 5, 985b 22–25, transl. by C. D. C. Reeve (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016), 11; trad. fr. J. Tricot (Paris: Vrin, t. 1, 1981), 41.

Aristotle, *Metaphysics*, I, 5, 985b 31–986a 2, Eng. transl., 11; trad. fr., 42.

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, B. I, 1912), 331; Herausg. Walther Kranz (1960), 432: ”So haben sie uns denn auch über die Geschwindigkeit der Gestirne und ihren Auf- und Untergang eine klare Einsicht überliefert und über Geometrie, Arithmetik und Sphärik und nicht zum mindesten auch über Musik. Denn diese Wissenschaften scheinen verschwistert zu sein”; Trad. fr. Jean-Paul

Dumont & al., *Les Présocratiques* (Paris: Gallimard, 1988), 533–434.

Plato, *Phaedo*, 61a2–8, trans. by F. J. Church (New York: The Liberal Arts Press, 1951), 4–5; trad. fr. Léon Robin: *Phédon*, in *Oeuvres complètes*, t. IV, 1ère partie (Paris: Les Belles Lettres, 1926), 6.

نشر الكتاب عام 1986 و 2002، ولم ترد فيه الفقرات الأولى.

Plato's *Phaedo*, ed. David Bostock, Oxford: Clarendon Press, 1986 & 2002.

توجد اختلافات بين الترجمات في العبارة؛ ثم إن بعض النصوص تتحدث عن كون الفلسفة أرقى الفنون لا أرقى موسيقى.

المرتبتين الثالثة والرابعة، ويأتي بالهرمونيا في المرتبة الخامسة.⁵¹ بينما في دعوة تاون من يريد قراءة افلاطُن إلى الاطّلاع على العلوم الرياضية البحتة، يأتي بترتيب ذي دلالة، واضعاً الموسيقى في المرتبة الثانية بعد الحساب، وقبل الهندسة وهندسة المجسمات والفلك.⁵² ثم إن افلاطُن يتحدث عن صعوبة البرهنة في مسائل علم (هندسة) المجسمات؛ لهذا تردّد في وضعه قبل علم الفلك. ونعتقد أنه آخر الموسيقى إلى المرتبة الخامسة، بسبب الوضع الذي كانت عليه الموسيقى لدى العامّة، حيث أصبحت أقرب إلى الصنعة العملية وتثير شعور العامّة. ويجد هذا التأويل سنده في كون افلاطُن يلجّ على كون الهندسة علم ما هو دائماً، أي علم ما لا يتغيّر وببعد عن العمل. أما علم هندسة المجسمات فكان في بداياته، ولم ينمّ من حيث بناؤه البرهاني بعد. بينما يضع تاون الموسيقى ثانيةً بعد الحساب، لأنها أصبحت أنضج بعد إنجازات هركليدِس وأرسُتُكْسِين.

ويرى افلاطُن أن حركة الكون قائمة على تناسب عناصره المتناغمة المنتظمة في علاقات تناسبية تعبّر عن التناغم الإلهي للكون. فيكون التناغم المتكوّن عبر استخدام لغة الموسيقى تحقيقاً للنظام المنبعث من "التناغم الإلهي". إنما لا يشعر بلذّة التناغم الروحية إلّا ذوي العقول القادرة على التمييز، من خلال التعاطي للجدل الفلسفي وتتبع النسيج البنائي للرياضيات.⁵³ ولهذا فالفرق شاسع بين تناول النخبة العالمّة ونظرة العامّة إلى الموسيقى؛ فبرزت الحاجة إلى تبرير نظري وتربوي.

الترسيخ النظري والتسويغ التربوي للموسيقى

يشير افلاطُن إلى بعض أنماط الغناء والموسيقى كممارسة مرتبطة بالصلوات للآلهة.⁵⁴ ومن جهة أخرى، يشتكي، بسبب انتشار الفكرة الديمقراطية واتّساع رقعة ممارستها، من إقبال

Plato, *The Republic*, 528–531, ed. by G. R. F. Ferrari, trans. By Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 236–239. 51

Théon de Smyrne, 3–5; Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris: Vrin, 2005), 71. 52

Platon, *Timée*, 80a–80d, in *Timée/Critias*, trad. de Luc Brisson (Paris: GF-Flammarion, 1996), 99. 53

من بين مؤلفات افلاطُن، كان لكتاب تيمائوس أكبر الأثر على الأجيال بعده؛ بحكم أهميته الإستمولُجية. ترجم كلُكُيْدُس (القرن الرابع م) جزءاً من تيمائوس، وعلّق عليه.

Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, éd. & trad. Béatrice Bakhouché (Paris: Vrin, 2011), 2 tomes. 54

Platon, *Les lois, Livres I à VI*, Livre III, 700a–700b, trad. Luc Brisson & Jean-François Pradeau, (Paris: GF Flammarion, 2006), 210; *Laws*, trans. by R. G. Gurly in Two Vols (Cambridge/MA: Cambridge UP & London: W. Heinemann, vol. 1, 1961), 243; *The Laws*, trans. by Trevor J. Saunders, (Penguin Books, 1970), 153.

بعض الجموع البشرية غير المنضبطة على ممارسة الموسيقى، فأدّى ذلك إلى التباس الأساليب واختلاط بين الجيّد وغير الجيّد في الموسيقى والمسرح؛ وهذا ما يزرع بلبلة في الأذهان. ”ونتيجة لذلك، أعطوا للإنسان العادي لا فقط رغبةً في خرق قوانين الموسيقى، لكن التمادي في أن يجعل من نفسه حكماً مؤهلاً.“⁵⁵ ولهذا يؤكد أفلاطون على ضرورة التربية السليمة من أجل تكوين يستوفي الشروط الجمالية التي يفترضها الذوق الرفيع.

كانت التربية المستساغة زمن أفلاطون تقوم على التمرين الجسدي في جانبيين: الرقص والمصارعة.⁵⁶ ولكلا الجانبين معايير تناسب سنّ المتعلمين، وتزرع في نفوسهم قواعد مضبوطة تحميهم من الانزلاق نحو الابتذال والتسيّب. ”عندما يرقص الناس فيما أنهم يفعلون ذلك طبق كلمات المُخرج، فيكون همّهم الأوّل هو (السير في) أسلوب وقور وحضاري، أو أنهم يستهدفون اللياقة والخفة والجمال الجسدي.“⁵⁷ لكن المدرسة لم تكن مفتوحة في وجه كل الفئات المجتمعية، ومن الصعب تصوّر انضباط الفئات الفقيرة والعبيد للمعايير التي تضعها النخبة المفكّرة والسلطات الحاكمة. ثم إن التنوّع في أساليب الموسيقى كان أمراً واقعاً، من الصعب مناهضته.

وبسبب تنوّع ممارسات الرقص حسب المناسبات، وبالنظر إلى اختلاف الأذواق، يدعو أفلاطون إلى تقعيد ممارسة الرقص، حيث يسمح ببعضها ويُعاقب من يرتكب تجاوزات.⁵⁸ وقد كان لكل أصناف الموسيقى والرقص أثر على الأمزجة، لكن ليست الأصناف ذات نفس الوقع على الجسد والنفوس. ”إذا كانت الثقافة الموسيقية، التي عشنا في نطاقها منذ الطفولة إلى سنّ النضج والتعلّق، من الجنس المعقول والمقعد، لن تُغيّر الأذن اهتماماً أبداً للجنس الآخر دون أن نكرهها وأن نصرّح بأنها غير جديرة بإنسان حرّ.“⁵⁹ معنى هذا أن الموسيقى، شأنها شأن الرقص وباقي الفنون القابلة للتلقين، منها ما يناسب الرجال ومنها ما يناسب النساء، ومنها ما يوافق أمزجة العبيد؛ فيجب تعيين الموسيقى التي يفترض أن ترافق تربية الأطفال، ليجعل منهم عقلاء فضلاء. وفي نظره، يجب أن يتعلّم الطفل الحساب والقياسة في سنّ الثالثة عشر خلال ثلاث سنوات، دون أن يكون من حقه أو من حق أبيه تغيير في ذلك.⁶⁰ ويحدّر أفلاطون من بعض الكتابات السيئة التي يجب منعها

Platon, *Les lois, Livres I à VI*, Livre III, 7900e, 2006, 211; 1961, 247-249; *The Laws*, 154. 55
توجد اختلافات بين الترجمات، لكن تهما هنا الفكرة الأساسية. وقد لا أشير إلى الترجمة الإنجليزية الأولى فيما يلي.

Platon, *Les lois, Livres VII à XII*, Livre VII, 795d, trad. Luc Brisson & Jean-François Pradeau, 56
Paris: GF Flammarion, 2006, 25; *The Laws*, trans. by Trevor J. Saunders, Penguin Books, 281.

Platon, *Les lois*, Livre VII, 795e, 25; *The Laws*, 281. 57

Platon, *Les lois*, Livre VII, 800a-800b, 32; *The Laws*, 286-287. 58

Platon, *Les lois*, Livre VII, 802c-802d, 37; *The Laws*, 290. 59

Platon, *Les lois*, Livre VII, 809e-810a, 48; *The Laws*, 300. 60

لأنها تشكّل ”خطراً“ على الجميع.⁶¹ إن تقنين ممارسة الرقص والموسيقى أمر ضروري، وتحتاج إلى تشريع؛ ويبيّن أن أفلاطون يتحدث في نطاق مؤسسات تعليمية موجودة، فيدعو إلى مزيد تقنين قصد توفير اللازم من النظام لتستقرّ مؤسسات التعليم على قواعد معقولة في نظره. وكما أن التربية البدنية مفيدة للجسم، فالموسيقى والشعر مفيدان للنفس. وهكذا ساهم أفلاطون في النقاش حول إمكان جعل التربية أجود ممّا كان معهوداً في زمانه. هذه التربية، كما يراها ”تكنم في التربية الطبيعية (الجسدية) للبدن، والموسيقى والشعر للذهن أو النفس.“⁶² بل يدعو إلى أسبقية تعليم الشعر والموسيقى على التربية البدنية، اعتباراً أن البدن تابع لقرارات الإرادة.

وكما يؤكد أفلاطون على تناسب التكوين مع عمر المتعلّم، يؤكد أيضاً على الاتّساق بين الكلمة والنغمة المرافقة لها. ”تتكون الموسيقى أساساً من ثلاثة عناصر: الكلمات والشكل الهمُموني والإيقاع.“⁶³ ويجب أن ترافق الموسيقى الكلمات، لأن الكلمات مليئة بالدلالات الأسطورية، التي تحتاج إيقاعاً مناسباً حسب الغرض المراد من المرافقة. فيدعو إلى استثمار الصنائع اللغوية والمادية لجعل الناشئة تنمو في بيئة صحية، بحيث يتمّ تعريض أعين وآذان الناشئة إلى كل ما هو جميل، لكي ينغمس ”في الألفة والصدافة والهمُمونيا، برفقة جمال القول والفكر، منذ الطفولة المبكرة.“⁶⁴ والتربية على الشعر والموسيقى ذات أهمية كبرى، لأنها تنحت شخصية سوية مندمجة قادرة على التكيف مع الأوضاع المتنوعة. ”أولاً لأن الإيقاع والشكل (الهمُموني) يتغلغلان في عمق النفس أكثر من أي شيء آخر، ولهما الأثر الأكثر قوّة عليها، بما أنهما يجلبان بهاءً معهما.“⁶⁵ وبما أن البدن في خدمة النفس، فإن التربية على امتلاك الكلمة والنغم أولى من التربية البدنية. ”وبعد التربية الموسيقية والشعرية، يجب إعطاء تربية بدنية لشبابنا.“⁶⁶

هكذا، يجب على المسؤولين على الشأن التربوي أن يمسكوا بقبضة صارمة على نظام التربية، في نظر أفلاطون، حماية له من عناصر التخريب. ”يجب عليهم رفض أيّ ابتداء جذري في التربية البدنية والموسيقية، حفاظاً على عدم التغيير بقدر المستطاع.“⁶⁷ فالمدينة معرضة لتيارات متنوعة وذات جذور مجتمعية وثقافية مختلفة، وعلى القيّمين بالتربية الحرص على استقرار الذوق على الأمور الجميلة المفيدة. ”ويجب عليهم الحذر من الأشكال

Platon, *Les lois*, Livre VII, 810b–810c, 49; *The Laws*, 300. 61Plato, *The Republic*, 376e, 61. 62Plato, *The Republic*, 398d, 88. 63Plato, *The Republic*, 401d, 92. 64Plato, *The Republic*, 401d–e, 92. 65Plato, *The Republic*, 403c, 94. 66Plato, *The Republic*, 424b, 116. 67

الجديدة من الموسيقى، التي يُحتمل أن تؤثر في نظام التربية جملةً. فالتغير في أساليب الموسيقى يكون دائماً ثورياً سياسياً.⁶⁸

واهتم أفلاطون بترتيب العلوم الرياضية وبيان كونها ضرورية في أمور بعينها. فالهندسة علم الأشكال غير المتغيرة، لكنها تقبل الاستعمال في دراسة المتغيرات؛ والفلك علم الأجرام المتحركة، ودراسته تفيد في الملاحة والتقويم والتنجيم؛ والموسيقى تفيد في تهذيب الأنفس. يقول: "من الصدفة أن آذاننا تستطيع أن تركز على الحركة الهرمونية بنفس الطريق التي تركز به أعيننا على الحركة الفلكية. فيمكن أن يكون هذان علمين أخوين. هذا ما يقوله الفيثاغوريون، وأنت وأنا، يا غلوفن، نتفق معهم. أوليس كذلك؟"⁶⁹ وفي كلا المجالين، توجد حركات متناغمة وأخرى غير ذلك؛ وما يقوم به الهرموني من فرز وتمييز مماثل لما يقوم به الفلكي.

في نظر أفلاطون، الرياضيات هي الطريق نحو المتعالي عبر محطات متدرجة من الفاعلية الجدلية الفلسفية. وتدرج الموسيقى ضمن هذه الفاعلية الارتقائية النفسية، التي تنمو مع الفرد بفضل التوجيه التربوي الذي يجعل المتعلم ينخرط ذهنياً في هذه السيرة الوجودية. وقد جعل أفلاطون أستاذه سقراط يسأل مُناظره تيمائوس إن كان من الضروري على حُماة المدينة من الأعداء أن يكونوا ذوي تكوين في الرياضة والموسيقى. فأجاب تيمائوس بالإيجاب؛ ما يعني أن الموسيقى تدخل في سبل التنمية الذهنية التي تجعل المتكُون يكتسب قوة ذهنية بجانب القوة الجسدية.⁷⁰ هكذا يؤكد أفلاطون على أهمية الموسيقى باعتبارها عنصراً أساسياً في الترسنة المفهومية في الرياضيات والفلسفة معاً، ويؤكد على دورها التربوي في تكوين شخصية متزنة قويّة. ورغم اختلاف التوجه الفلسفي لأرسطو عن أفلاطون، فإنه يشيد بالموسيقى من منطلقات تكمل منطلقات أفلاطون.

تناول أرسطو الموسيقى من زاوية مغايرة للتي تناولها بها أستاذه؛ إذ ينبّه إلى أهمية النبرة في الخطابة. وهو يتحدث عن خفض الصوت ورفع، واختيار النبرة (النغمة) حسب الموضوع الذي يتعلق به الخطاب، قصد صقل الأسلوب وتشذيبه من اللواحق الهجينة التي قد تعلق به. وعنده أنه توجد ثلاثة أمور مرتبطة بالنبرة في الكلام الخطابي، هي: مستوى حركية امتداد قوة الصوت، والتناغم بين الأصوات المتتابعة والنغمة المنسوجة في ذلك.⁷¹

Plato, *The Republic*, 424c, 117. 68

Plato, *The Republic*, 530d, 239. 69

Platon, *Timée*, 17d–18b, in *Timée/Critias*, trad. Luc Brisson, 99. 70

Aristotle, *The Art of Rhetoric*, trans. John Henry (London: William Heinemann & New 71

York: G. P. Putnam's Sons, 1926), Book III, 1, 347; trans. H. C. Lawson-Tancred (Penguin

Books, 1991), Part III, 1, 216; trad. fr., *La rhétorique d'Aristote*, trad. Norbert Bonafous

(Paris: A. Durand, 1856), 293; trad. Charles-Emile Ruelle (Paris: LGF, 2006), 298; deutsche

Übersetzung: *Rhetorik*, von Gernot Krapinger (Stuttgart: Philipp Reclam, 2007), 153.

وينبّه أرسطو على أن النبرة في الكلام الخطابي يجب أن تكون ذات نغمة بارزة، لكن لا أن تمتزج مع النغمة في الخطاب الشعري بدرجة مشوشة؛ حيث توجد ضرورة الوزن، وربما القافية، في الشعر، بينما يظل الكلام الخطابي ذا نظم نثري بالأساس. وقد كتب في هذا الشأن: "كل الأشياء مرتبطة (ومحدّدة) بالعدد، والعدد الذي من قبيل التكلم هو النغم، والذي تعدّ الأوزان من قبيل أقسامه. وعليه، فالتكلم (النثر) لا بد له من نغم، لكن لا أن يكون له وزن، وإلا كان من الشعر. وأيضاً لا يجب أن يكون له نغم مضبوط وصارم إلا بقدر محدود (في حدود ما)."⁷²

يتحدث أرسطو عن الموسيقى بطريقة تجعلها مندمجة في الحياة العادية، ويعطي لها مكانة متصلة بالنوم والشراب.⁷³ ويشير إلى كون الجميع يتفق على كون الموسيقى من أعذب الأشياء، سواء كانت مصحوبة بالغناء أو لا، لأنها توفر الاسترخاء والانتعاش. "لكن لا يُتعالى للموسيقى للتخفيف بعد العناء فقط، بل أيضاً باعتبارها توفر تسليّة (ورفاهية)."⁷⁴ وي طرح أسئلة حول إمكان إدراج الموسيقى في التربية أو لا، فيجب بالإيجاب، لما توفره من قدرة على التعبير جسدياً وذهنياً. "علاوة على ذلك، إن تعليم الموسيقى ينسجم تماماً مع طبيعة الشباب."⁷⁵ بل يرى أن الإقبال على معايشة الموسيقى يغذي الشعور ويحفّز الفاعلية العقلية، لما توفره من ترتيب للأصوات. "ويبدو أن فينا نوعاً من الألفة مع الأنماط الموسيقية والأنغام: وهذا ما يجعل عدداً كبيراً من الحكماء يزعمون أن النفس هَرْمُونِيَا، والآخرون أنها تحتوي على هَرْمُونِيَا."⁷⁶ إذاً، يتناول أرسطو الموسيقى بعبارات تختلف عن تناول أفلاطون، لكن التناول الأرسطي يتكامل مع التناول الأفلاطوني ولا يصطدم به. وفي تناوله إقرار بتعدد أنماط الموسيقى وبأنها مستويات من الفنيّة والإتقان، لأن الأغراض تختلف حسب الفاعلين والمتلقين. ويدعو إلى أن يتجاوز الشباب المقبل على التعليم المستوى التافه من الموسيقى وأن يرقى إلى المستوى الفني الراقي؛ إذ تقبل على المستوى

المفردات الثلاث باليونانية هي:

"μεγέθος, armonia, ruθmos".

إنما تختلف الترجمات الإنجليزية، حيث ترجمتا المفردة ("μεγέθος") ب ("volume") و ("dynamics"). وتختلف الترجمات الفرنسية، حيث ترجمتا نفس المفردة ب ("étendue")، و ("grandeur"). بينما وضعت ترجمة ألمانية للمفردة اليونانية ب ("Lautstärke")، وتعني قوة الصوت. فترجمنا هنا المفردة اليونانية ب "حركة امتداد قوة الصوت".

Aristotle, *The Art of Rhetoric*, trans. J. Henry, Book III, 8, 383; trans. H. C. Lawson-Tancred, Part III, 8, 230; trad. fr. 1856, 323; trad. fr. 2006, 322; Übers. 2007, 167–168. 72

Aristotle, *Politics*: Book VIII, 1339a16–21, in *The Complete Works of Aristotle*, trans. by Benjamin Jowett, ed. Jonathan Barnes, Princeton/NJ: Princeton University Press, 1991, 169. 73

Éd. fr. Jules Tricot, Paris: Vrin, 1989, 565–566.

Aristotle, *Politics*: Book VIII, 1340a, 170; éd. fr., 570. 74

Aristotle, *Politics*: Book VIII, 1340b 14, 171; éd. fr., 574. 75

Aristotle, *Politics*: Book VIII, 1340b 7–19, 171; éd. fr., 574. 76

التافه بعضُ الحيوانات والعبيد والأطفال أيضاً،⁷⁷ بينما يجب أن يحرص العقلاء على السمو بالذوق.

في كتابات أرسطو المنطقية، لا يعير للموسيقى اهتماماً كبيراً، لأن الموضوع يتعلق بآليات الاستدلال والبرهان؛ ويكتفي بالإتيان بأمثلة عليها عندما يقارن بين آليات الاستدلال في العلوم. إذ في نظره، نسبة الهَرْمُونيا إلى الحساب كنسبة البصريّات إلى الهندسة.⁷⁸ ولهذا فمبرهنات الهَرْمُونيا تقبل البرهنة عن طريق أو بواسطة الحساب.⁷⁹

وفي سياق تحديد الفرق بين المعرفة بالواقعة والمعرفة بالسبب ضمن العلم الواحد، الأولى تقوم على البرهان بـ”إن“ والثانية على البرهان بـ”لِم“، حسب وضع الحد الثالث؛ وقد يكون الأمر مغايراً شيئاً ما بين علوم مختلفة. ”هذه هي المشاكل التي بين الاثنين، في علاقة نسبة، حيث تكون مشكلة في مرتبة أدنى (أو خاضعة، أو تابعة) لمشكلة أخرى: مثلاً، هذا هو وضع (المشاكل في) البصريّات (المناظر) بالنسبة للهندسة، والميكانيكا بالنسبة لهندسة المجسّمات، والهَرْمُونيا بالنسبة للحساب، وعلم الفلك الرصدي بالنسبة لعلم الفلك الرياضي. بعض هذه العلوم مترادفة تقريباً: مثلاً، الفلك الرياضي والفلك المتعلق بالإبحار، الهَرْمُونيا الرياضية والهَرْمُونيا الصوتية-السمعية. هنا، فعلاً، يعرف الملاحظون الواقعة، وعلماء الرياضيات يعرفون السبب.“⁸⁰

في سياق آخر، لكن من نفس المنظور، يشير إلى أن ”الحساب أدقّ من الهَرْمُونيا.“⁸¹ وفي جواب عن سؤال عن الكسوف باعتباره غياباً للنور، يسأل عن الربط (الترابط) الموسيقي، فيجيب بأنه ”النسبة العددية بين الحادّ والثقل.“⁸² واضح أن أرسطو يجعل علمية علم ما متعلقة باستعمال منطق القياس، ما يعني أن كل العلوم بمثابة علوم جزئية نسبة إلى نظرية القياس التي تدرس القوالب البرهانية الكلية؛ لكنها تتكوّن من شقين: أحدهما رياضي، فهو برهاني، والثاني مرتبط بالأوضاع الجزئية. ويمكن استنتاج أن أرسطو يعتبر البرهنة في

Aristotle, *Politics*: Book VIII, 1341a13–16, 172; éd. fr., 577. 77

يدعو أرسطو إلى تجنّب استعمال بعض الآلات في تكوين المتعلّمين، مثل الناي، لأن الناي في نظره بدون قيمة تربية (578–580).

Aristote, *Seconds analytiques* (Organon IV), I, 7, 75b, trad. Jules Tricot (Paris: Vrin, 2012), 78
56; *Posterior Analytics*, in *Prior and Posterior Analytics*, trans. By John Warrington (London: Dent & New York: Dutton, 1964), 178.

Aristote, *Seconds analytiques*, I, 9, 76a, 61, 62; *Posterior Analytics*, 181, 182. 79

Aristote, *Seconds analytiques*, I, 13, 79a, 86; *Posterior Analytics*, 191. 80

Aristote, *Seconds analytiques*, I, 27, 87a, 148; *Posterior Analytics*, 218. 81

يوجد اختلاف بين الترجمتين: في الفرنسية ”أدقّ“ (plus exacte)، وفي الإنجليزية أولى أو أسبق أو أهمّ (prior). ونظرت في ترجمتين إنجليزيّتين أخريين، فإذا بها الثلاثة مختلفة في الدقة. لكن الفكرة الأساس هي أن الهَرْمُونيا أقلّ شأنًا من الحساب من حيث البنية البرهانية.

Aristote, *Seconds analytiques*, II, 2, 90a, 169; *Posterior Analytics*, 232–233. 82

الهَرْمُونيا الرياضية أعظم شأنًا من الهَرْمُونيا الموسيقية الفعلية، وأقلّ شأنًا من البرهان الرياضي الصرف.

يبدو لنا من خلال بعض تدخّلات افلاطُن وأرسطو أنهما يعتبران الموسيقى مكوّنًا أساسيًا في تهذيب شخصية الفرد؛ لكن يدعون إلى تجويد تعليمها لتجنّب الممارسات المشينة التي تصدر عن بعض العامة. وكأن ما أدلى به الفيلسوفان تشريع يحتفي بالموسيقى الراقية ويشيد بمزاياها. ولا شك أن أغلب رواد الأكاديمية والليكيُم يأخذون بآراء مماثلة لرأي المعلمين.

ببليوغرافيا

مراجع باللغة العربية

- إخوان الصفاء وخلان الوفاء. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول: القسم الرياضي، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1999.
- إخوان الصفاء وخلان الوفاء. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الثالث: الجسمانيات والطبيعات والنفسانيات والعقليات، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1999.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبه، القاهرة: دار الكاتب العربي، د. ت.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. مؤلفات الكندي الموسيقية، تحقيق زكريا يوسف، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، 2009.
- نِقوماخُس الجَرشي. كتاب المدخل إلى علم العدد، ترجمة ثابت بن قرة، نشره ولهلم كوتش اليسوعي، بيروت: المكتبة الكاثوليكية، 1959.

مراجع بلغات أوروبية

- Aristote. *Métaphysique*, traduction de Jules Tricot, Paris: Vrin, t. 1, 1981.
- Aristote. *La rhétorique d'Aristote*, trad. Norbert Bonafous, Paris: A. Durand, 1856.
- Aristote. *La rhétorique d'Aristote*, trad. Charles-Emile Ruelle, Paris: LGF, 2006.
- Aristote. *Seconds analytiques* (Organon IV), trad. Jules Tricot, Paris: Vrin, 2012.
- Aristote. *La politique*, édition de Jules Tricot, Paris: Vrin, 1989.
- Aristoteles. *Rhetorik*, deutsche Übersetzung von Gernot Krapinger, Stuttgart: Philipp Reclam, 2007.
- Aristotle. *Metaphysics*, 1, translation of C. D. C. Reeve, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.
- Aristotle. *Posterior Analytics*, in *Prior and Posterior Analytics*, trans. by John Warrington, London: Dent & New York: Dutton, 1964.
- Aristotle. *The Art of Rhetoric*, trans. John Henry, London: William Heinemann & New York: G. P. Putnam's Sons, 1926.

- Aristotle. *The Art of Rhetoric*, trans. H. C. Lawson-Tancred, Penguin Books, 1991.
- Aristotle. *Politics*, in *The Complete Works of Aristotle*, trans. By Benjamin Jowett, ed. Jonathan Barnes, Princeton/NJ: Princeton University Press, 1991.
- Barker, Andrew. *Greek Musical Writings*, vol. 11: *Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge University Press, 1989.
- Barker, Andrew. *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge/UK & New York: Cambridge University Press, 2007.
- Bélis, Annie. *Aristoxène de Tarente et Aristote: Le Traité d'Harmonique*, Paris: Klincksieck, 1986.
- Bower, Calvin. 'Boethius and Nicomachus: An Essay Concerning the Sources of the *De institutione musica*', *Vivarium*, 16, 1978, 1–45.
- Calcidius. *Commentaire au Timée de Platon*, édition & traduction de Béatrice Bakhouché, Paris: Vrin (2 tomes), 2011.
- Chailley, Jacques. *La Musique grecque antique*, Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- Cléonide. *L'introduction Harmonique*, avec *La division du canon* d'Euclide le géomètre, éd. par Charles Émile Ruelle, Paris: Librairie de Firmin Didot, 1884.
- Crocker, Richar Lincoln. 'Pythagorean Mathematics and Music', *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 22, 2, 1963, 189–198.
- Crocker, R. L. 'Pythagorean Mathematics and Music, 11', *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 22, 3, 1964, 325–335.
- Delattre, Daniel. 'Damon d'Athènes', in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 11, sous la direction de Richard Goulet, Paris: CNRS, 1994, 600–607.
- Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, B. 1, 1912 & Herausgegeben von Walther Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dumont, Jean-Paul & al. *Les Présocratiques*, Paris: Gallimard/nrf, 1988.
- Gevaert, François-Auguste. *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, 1, Gand: C. Annoot-Braeckman, 1875.
- Goldstein, Bernard R. and Alan C. Bowen. 'A New View of Early Greek Astronomy', *ISIS*, 74, 3, 1983, 330–340; repr. in *The Scientific Enterprise in Antiquity and the Middle Ages*, The University of Chicago Press, 2000, 85–95.
- Guillaumin, Jean-Baptiste. 'La musique grecque dans la latinité tardive', in *Encyclopédie: Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, édité par Arnaud Zucker, Turnhout/BE: Brepols, 2013, 303–322.
- Hadot, Ilsetraut. *Arts Libéraux et Philosophie dans la Pensée Antique*, Paris: Vrin, 2005.
- Huffman, Carl Augustus. 'Archytas', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, November 5, 2020.
- Jeans, Sir James. *Science and Music*, New York: The Macmillan Company, 1937.
- Jordan, William. 'Galileo and the Demise of Pythagoreanism', in *Music and Science in the Age of Galileo*, Victor Coelho (ed.), Dordrecht, NL: Kluwer A. P., 1992, 129–139.

- Lampert, Laurence. *How Philosophy Became Socratic*, The University of Chicago Press, 2010.
- Levenson, Thomas. *Measure for Measure: A Musical History of Science*, New York: Simon & Schuster, 1994.
- Levinson, Jerrold. *The Pleasures of Aesthetics*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1996.
- Linforth, Ivan Mortimer. *The Arts of Orpheus*, University of California Press, 1941.
- Manilius, Marcus. *Astronomica*, trans. by George Patrick Goold, Cambridge/MA: Harvard U. P. & London: W. Heinemann Ltd., 1977.
- Murray, Penelope and Peter Wilson (eds.). *Music and the Muses: The Culture of 'Mousikē' in the Classical Athenian City*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Nicomache de Gêrase, *Manuel d'harmonie et autres textes relatifs à la musique*, trad. de Charles-Émile Ruelle, *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études Grecques en France*, 14 Année, 1880, 162–216.
- Nicomachus of Gerasa. *The Manual of Harmonics of Nicomachus the Pythagorean*, trans. Flora R. Levin, Grand Rapids/MI: Phanes Press, 1994.
- Olivet, Antoine Fabre d'. *La Musique expliquée comme science et comme art et considérée dans ses rapports analogiques avec les mystères religieux* (œuvre posthume), publié par René Philippon, Paris: édition de l'Initiation, 1896.
- Parrinder, Geoffrey. *World Religions: from Ancient History to the Present*, rev. ed., New York, NY & Bicester, England: Facts on File Publ., 1984.
- Plato. *Phaedo*, trans. by Frederick John Church, New York: The Liberal Arts Press, 1951.
- Plato. *Protagoras*, trans. W. R. M. Lamb, Harvard UP & W. Heinemann, 1952; trans. James A. Arieti and Roger M. Barrus, Plymouth/UK: Rowman & Littlefield Pubs., 2010; Platón, *Protágoras*, Santa Fe/Argentina: El Cid Editor, 2004.
- Plato. *The Republic*, ed. by G. R. F. Ferrari, trans. By Tom Griffith, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Plato. *The Laws*, trans. by Trevor J. Saunders, Penguin Books, 1970.
- Plato. *Laws*, trans. by R. G. Gury (in Two Vols), Cambridge/MA: Cambridge UP & London: W. Heinemann, vol. 1, 1961.
- Platon. *Les lois, Livres I à VI*, trad. Luc Brisson & Jean-François Pradeau, Paris: GF Flammarion, 2006.
- Platon. *Les lois, Livres VII à XII*, trad. Luc Brisson & Jean-François Pradeau, Paris: GF Flammarion, 2006.
- Platon. *Timée*, in *Timée/Critias*, trad. de Luc Brisson, Paris: GF-Flammarion, 1996.
- Platon. *Phédon*, trad. de Léon Robin, in *Oeuvres complètes*, t. IV, 1ère partie, Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- Quintilien, Marcus Fabius Quintilianus. *Institution Oratoire, livre 1*, Paris: Les Belles Lettres, 2012.

- Robertson, Alec & Denis Stevens (eds.). *The Pelican History of Music, 1: Ancient Forms to Polyphony* (1960), Penguin Books, 1978.
- Ruelle, Charles-Émile. *Alypius – Gaudence – Bacchius l'Ancien*, par, Paris: Imprimerie Nationale, 1895.
- Russo, Lucio. *The Forgotten Revolution: How Science Was Born in 300 BC and Why It Had to Be Reborn* (1996), transl. from the Italian with the collab. of Silvio Levy, Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 2004.
- Théon de Smyrne. *Des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, in *Œuvres de Théon de Smyrne*, trad. par J. Dupuis, Paris: Librairie Hachette, 1892.
- Theon von Smyrna. *Mathematik für die Platonlektüre: Griechisch und Deutsch*, Herausgegeben von Kai Brodersen, Darmstadt/D.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021.
- Vitruve, Marcus Vitruvius Pollio. *Les dix livres d'Architecture*, édition de E. Tardieu et A. Coussin Fils, Paris: E. Tardieu et A. Coussin, 1837.
- Vitruvius. *The Ten Books on Architecture*, trans. M. H. Morgan, New York: Dover, 1960.
- Waerden, Bartel Leendert van der. 'Die Harmonielehre der Pythagoreer', *Hermes*, 78, 2, 1943, 163–199.
- Wootton, David. *The Invention of Science: A New History of the Scientific Revolution*, New York: Harper Collins Publishers, 2015.
- Wymeersch, Brigitte van. 'La musique comme reflet de l'harmonie du monde. L'exemple de Platon et de Zarlino', *Revue Philosophique de Louvain*, 97, 1999, 289–311.



BRILL



brill.com/psj

الحياة الدينية بين الفلسفة واللاهوت: في البحث عن الجذور اللاهوتية لـ“الدازين” عند هايدغر الشاب

نبيل فازيو

كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب
philofaziou_nabil@hotmail.com

ملخص

غابتنا من هذه الدراسة الوقوف على الكيفية التي أفاد بها هايدغر في بناء تصوره للفلسفة والحياة الدينية في المرحلة المبكرة من مساره الفلسفي، وذلك من خلال الوقوف على المنظور الفلسفي الذي بلوره في سياق تأويله لمصادر فكره اللاهوتية على ضوء رؤيته الفلسفية التي استقاها من دراسته لفلسفة القيم والمنطق، كما من دراسته للفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، والتي انتهت إلى اعتبار مشكلة الحياة محور تفكيره الفلسفي في هذه الفترة. لم تكن فلسفة هايدغر لاهوتاً فلسفياً، لأنها استطاع حفظ المسافة الفاصلة بين المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي وشدد على ضرورة التمييز بينهما في فهمنا للإنسان ووجوده. لكنها لم تكن فلسفة منقطعة الصلة باللاهوت؛ لأنه نهل من هذا الأخير في بناء إشكالية فلسفته المبكرة والانتقال منها صوب السؤال المحوري الذي هيمن على مساره الفلسفي اللاحق؛ سؤال الوجود وحقيقته.

كلمات مفتاحية

هايدغر – الفلسفة – اللاهوت – الدين – الوجود – الحياة

Religious Life between Philosophy and Theology: the Search for the Theological Roots of “Dasein” according to the Young Heidegger

Nabil Faziou | ORCID: 0009-0000-5456-3683

Faculty of Arts and Humanities, Hassan II University, Casablanca, Morocco

Received 31 December 2023 | Accepted 20 January 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

This study aims at exploring how Heidegger's early philosophical thinking contributed to his understanding of philosophy and religious life. To achieve this goal, it is necessary to examine the philosophical perspective that Heidegger developed. This perspective emerged within the context of his interpretation of his theological sources, informed by his philosophical vision derived from his study of the philosophy of values and logic. Additionally, his study of medieval Christian philosophy led him to view the problem of life as the cornerstone of his philosophical thinking during this period. Heidegger's philosophy was not exclusively theological because he was able to maintain a clear distinction between the religious and philosophical perspectives and stressed the importance of doing so in order to fully comprehend human existence. Still, it was not a philosophy that was removed from theology. Heidegger used theology to move away from the questions of his early philosophy by developing the key question that dominated his later philosophical trajectory – the question of existence and its truth.

Keywords

Heidegger – philosophy – theology – religion – being – life

تقديم

يَعِيبُ إتيان جيلسون، وهو الفيلسوف المسيحي المقتدر والباحث المبرر في تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، على "الوجودية" المعاصرة إعراضها عن البعد الديني لمفهوم الوجود، وصدورها عن تصورٍ لخلاص الإنسان من دون إله مُنقذٍ، لينتهي إلى تشبيهها بـ **اعتراقات** أوغستين وقد أُفرغت من مفهوم الإله وباتت خارج دائرة الرجاء الذي يوسعه الديني والإلهي أمام الكينونة الإنسانية الراضحة تحت وطأة الشعور المؤلم بالنهاي والموت. لا يستثني جيلسون من حكمه هذا فلسفة هايدغر¹ كما تجسدت في كتابه **العمدة الوجود والزمان**، وهو يعضد حكمه بترم فيلسوف الغاية السوداء من وجود "فلسفة مسيحية"، ونفيه حاجة الإيمان إلى فلسفة² معتبرا الحديث عن فلسفة مسيحية أشبه بالحديث عن تريخ الدوائر، إذ الفلسفة، في عرّفه، "غير دينية" بطبيعتها كما جاء في محاضراته عن أرسطو. قد تحملنا هذه القراءة النقدية لهايدغر، الصادرة عن منظورٍ مسيحي صرف، على الاعتقاد أن الأمر يتعلق بفلسفة منقطعة الصلة بالمرجعية الدينية؛ تأبى إلا أن تنتظم في رؤية إلى العالم والإنسان تتصل من كل منظور ديني أو لاهوتي يأخذ في الحسبان تجذر الكينونة الإنسانية، والفهم القبلي للذات والعالم والزمان، في مفاهيم الدين واللاهوت. في مقابل هذه القراءة، قدّم بعض اللاهوتيين وفلاسفة الدين المعاصرين تأويلاً مغايراً لفلسفة هايدغر الشاب على أساس الحضور القوي للآهوت في فكره، معتبرين أن في كتاب **الوجود والزمان** ما من شأنه أن يفيدهم في تطوير اللاهوت كما اعتقد بولتمان. لذلك ينبغي أن نأخذ توصيف كارل لوفيت لأستاذة بأنه "لاهوتيّ تحلّى عن فكرة الإله"، وأن فلسفته عبارة عن "لاهوت من دون إله"؛ وأنه "لاهوتيّ يمارس التقية"،³ على محمل من الجدل، لأنه يظهر مفعول اللاهوت والدين في تشكّل فكر هايدغر، وهو ما دفع كروغير Kruger إلى دعوة اللاهوتيين إلى الانفتاح على كتاب **الوجود والزمان**،⁴ الذي اعتبره كتاباً يؤسس لأثروبولوجيا لاهوتية ذات نفس لوثري. على أن التحمّس لهذه الفلسفة "اللاهوتية" لم يمنع بعض اللاهوتيين البروتستانت، مثل كوهلمان G. Kuhlmann، من التنبيه إلى النتائج المفارقة لمقتضيات اللاهوت البروتستانتية التي ينتهي إليها تصور **الوجود والزمان** للإنسان. ذلك أن الإنسان الذي يرسم هذا الكتاب معالمه، الدازين، قادرٌ على إثبات وجوده على

1 Etienne Gilson, *philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, (Montréal : Institut d'études médiévales, 1947), p. 54.

2 Ernest Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie (et autres textes de 1929-1931)*, (Paris : Beuchesne, 1979), p. 115.

3 Karl Lowith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (Paris : Hachette, 1988), p. 47.

4 Jean Grondin, *Comprendre Heidegger, l'espoir d'une autre conception de l'être*, (Paris : Hermann, 2019), p. 203.

نحو جذري، وهذا ما يتنافى مع مقتضيات اللاهوت الذي يستلزم التبعية لله (المتعالى)، الأمر الذي يعني أنّ انهماك الإنسان بوجوده على الطريقة الهايدغرية من شأنه أن يعيد الفكر اللاهوتي إلى دوائر اللاهوت المثالي الذي ينظر إلى الكائن الإنساني باعتباره قدرة على الوجود.⁵ لذلك بدا الوجود والزمان موعلاً في البروتستانتية بالنسبة إلى اللاهوتيين الكاثوليك، فيما اعتبره لاهوتيون بروتستانت مغرقاً في الكاثوليكية.⁶

يمكن أن نرّد "سوء الفهم" هذا إلى التداخل الحاصل في فكر هايدغر بين الديني والفلسفي في هذه المرحلة المبكرة من مساره الفلسفي، خاصةً وأنه دلف إلى مجال الفلسفة من دُروب تكوينه اللاهوتي، وما تردّد في الإقرار بأثر كبار لاهوتيين زمانه ككارل بريغ في تفكيره،⁷ وبأنّ دُروبه الفلسفية كانت نتيجة حوار بين الفلسفة والمسيحية،⁸ وأنّ انشغاله بالمسائل الفلسفية في بداية مساره الأكاديمي لم يكن منفصلاً عن اهتمامه باللاهوت وقضاياه.⁹ بيد أنّ ما زاد العلاقة بين الفلسفي واللاهوتي كثافة في هذه المرحلة من مسار هايدغر الصورة التي رسمها هذا الفيلسوف، في الوجود والزمان، عن الإنسان بما هو الكائن المدرك لحقيقة الوجود، أي عن "الدازين". ذلك أنّ الحديث عن الإنسان في أعماق مستويات وجوده وأكثرها أصالة؛ في انفتاحه على أفق التناهي وانهماكه المزمّن بكيونته وانفتاحه على العالم واليومي، صوّر الدازين في صورة الموجود المحايث لذاته، المستغني عن تبعيته للمتعالى والإلهي. ويُستشف من تحليلية الدازين أنّ الأمر يتعلق برغبة في "وضع اليد" على المعنى الأصيل للوجود الإنساني على ضوء تذكّر سؤال الكينونة الذي سقط في طيّ النسيان،¹⁰ وهذا ما يعني أنّ بناء فكرة الدازين جسّد الهدف البعيد من مسار هايدغر السابق لتأليف الوجود والزمان، ذاك الذي ابتدأ بمحاضراته عن فينومينولوجيا الحياة الدينية وتأويله لنصوص أوغستين وبولس ولوتر، وصاغه على نحو أوضح في محاضراته عن مفهوم الزمان (1924)،¹¹ كما في دروسه عن التاريخ والزمان لسنة

Rudolf Bultmann, *Foi et Compréhension*, Traduit par André Malet, (Paris : Seuil, 1970), 5

p. 134.

Emilio, *Les Théologies de Heidegger*, p. 443. 6

Martin Heidegger, *Questions 3 et 4*, (Paris : Gallimard, 1968), p. 327. 7

نقرأ له قوله في هذا المعرض: "ومن بمقدوره أن ينكر أنني كنت، طيلة هذه الدرب التي قطعتها، في رفقة حوار لا ينقطع مع المسيحية - حوار ليس، وما كان يوماً، سليل الصدفة، بقدر ما كان حفظاً للمقدّم الأكثر صفاءً - ذاك المتحدّر من بيت الوالدين، وموطن الشباب، والذي هو، أيضاً، الانفصال الأشدّ المألّف عن هذه الأمور كلها؟". انظر: Heidegger, *Acheminement vers la parole*, (Paris : Gallimard, 1976), p. 95. 8

Hugo Ott, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, (Paris : Payot, 1990), p. 65. Voir aussi : Marlène Zarader, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, (Paris : Vrin, 2013), p. 89. 9

Heidegger, *Être et temps* (Paris : Gallimard, 1986), p. 25. 10

Heidegger, « Le concept du Temps », dans : L'Herne, (Paris : 1983), p. 30. 11

1925. بمقدار ما يستلزم تحقيق هذا الهدف اتخاذ مسافة من كل التأويلات اللاهوتية التي تكلّست في تاريخ المسيحية حول الإنسان ووجوده، وذلك بالاهتداء بنموذج أصيل في فهم "حقيقة" الحياة وخبرتها "العيانية" المعيشة، وتخطياً لمرجعيات اللاهوتية المدرسية التي باتت تحجب أصالة تلك تجربة؛ وبمقدار ما تدفعنا هذه المهمة إلى إعادة النظر في فهمنا للفلسفة وإعادة اكتشافها من حيث هي فعلٌ تفلسف متجذّر في كينونتنا الإنسانية، وقادر على الإنصات لمعنى حياتنا كخبرة أصيلة وفريدة¹²؛ فإن إدراك تلك الغاية يدفعنا إلى بلورة منظور فلسفي يُركّب بين التوصيف الفينومينولوجي، وتأويل الخبرة الحياتية انطلاقاً من نصوصها الأكثر دلالة عليها، الفلسفية كما اللاهوتية المتعلقة بنموذج الحياة المسيحية المبكرة. تتخذ الفلسفة- في هذه الحالة - شكّل فعل تفلسف يسعى إلى اكتشاف الذات على نحو أصيل عبر تأويل نصوص دينية انطلاقاً من منظور فينومينولوجي يعلّق الأحكام ويتقصّد الشيء عينه، وليس هذا الشيء، في مقام الخبرة الدينية، غير عالم الذات التي تؤوّل وجودها وتكتشف عالمها في نصوص الخبرة الدينية،¹³ وعلى ضوء نموذج الحياة الذي ينظمها.

علينا أن نتساءل، بدايةً، عن السبب الذي دفع هايدغر إلى البحث عن نموذج "تجربة الحياة" داخل نصوص الخبرة الدينية دون غيرها، كالخبرة الفنية¹⁴ أو السياسية.¹⁵ كما يحسن أن نبّحث في هذه التأويلات المبكرة للنصوص الدينية عن جذور الوجود الأصيل للإنسان الذي وجد صيغته شبه المكتملة في حديث الوجود والزمان¹⁶ عن الدازاين. حيث تبين، مع صدور الأعمال الكاملة لهايدغر، أن مجيئه من الأوساط الدينية، الكاثوليكية خاصة، كان له دوره الكبير في تكوين رؤيته وتحديد الإشكاليات الكبرى لفلسفته المبكرة.¹⁷ وعندما ينبهنا غادامير إلى أن كتاب الوجود والزمان كان في الأصل محاضرة ألقاها هايدغر على مجمع لاهوتي ماربورغ سنة 1924،¹⁸ فإن هذا المعطى يحملنا على البحث عن الجذور

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Traduit par: Jean Greisch, (Paris: Gallimard, 2012), p. 84. 12

S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, (Paris: Springer, 2008), p. 117. 13

Sophie-jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger* (1919-12-923), (Paris: PUF, 2014), p. 23. 14

- هذا ما أقدمت عليه طالبته حنة آراندت، عندما طفقت تبحث في الفعل السياسي عن جذور الحياة الإنسانية الحقيقية. انظر: Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, (Paris: Pocket, 1983), p. 270. 15

Jean Greisch, *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, (Paris: PUF, 1994), p. 3. 16

S. Camilleri, *Phénoménologie de la*, p. 35. Voir aussi: Hugo Ott, *Martin Heidegger, Eléments pour une biographie*, p. 65. 17

Hans G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Traduit par: J. grondin, (Paris: Vrin, 2002), p. 39. 18

الدينية واللاهوتية لمقولات هذا الكتاب ومفاهيمه الأساسية. يأتي على رأس هذه الأخيرة "مفهوم" الذازين Dasein- هذه الشخصية المفهومية التي استطاع هايدغر نحتها وإدخالها إلى لغة الفلسفة المعاصرة، بل وصيّرَها عنواناً دالاً على أهم معالم الوضع الفلسفي المعاصر- الذي يبدو أن صياغته ابتدأت منذ أن شرّع هايدغر في البحث، داخل المتون اللاهوتية، عن خبرة حياتية أصيلة تميّز كينونة الإنسان ووضعه في العالم. يحيل الذازين، بصفة عامة، على أكثر مستويات الوجود الإنساني أصالة؛ إنه قرارٌ يتخذه الإنسان بالوجود على حدّ قول كريطيللا.¹⁹ وقد أبى هايدغر إلا أن يميّزه عن كلّ المفاهيم المساحلة له التي كانت الفلسفة تعجّ بها في ذلك الحين، لاسيما تلك التي ابتكرها فلاسفة الأنثربولوجيا الفلسفية مثل ماكس شيلر،²⁰ وهذا ما يُفسّر تحوُّطه الشديد من التقليد الأنثربولوجي المتحدّر من فلسفة العصور الوسطى،²¹ كما يُفسّر أهمية نقده الجذري لهذا التقليد في اهتدائه إلى إشكاليته المحورية التي ستسطو على فكره الفلسفي اللاحق برمته؛ الوجود ونسيانه. غير أن التقليد الأنثربولوجي المدرسي لم يكن سليل الأسطية وحدها، وإنما كان - أيضاً - نتيجة تأويل لاهوتي لها،²² الأمر الذي دفع هايدغر إلى تقويض التصوّرات اللاهوتية للإنسان من خلال الرجوع إلى نموذج الحياة الدينية المسيحية المبكرة بحثاً عن جذور عالم ذات أصل ابتلع بُنيان الفكر الغربي وأسقطته تاريخيته في طيّ النسيان. من هنا تتبدى لنا معالم فكرة أولية انقدحت في فكر هايدغر الشاب وقادته إلى تحويل حقيقة الحياة الإنسانية إلى موضوع انشغاله الرئيس، قبل أن يهتدي إلى إمكانية تطوير إشكالية الحياة وحقيقتها لتصير جزءاً من حقيقة الذات وعالمها الأصيل.

بناءً على ذلك، تتعيّن غايتنا الأعمّ من هذه الدراسة في الإجابة عن الإشكالية التالية؛ كيف تداخل اللاهوتي والفلسفي في بناء إشكالية الحياة عند هايدغر؟ بأي معنى مثّل تأويل اللاهوت المسيحي خطوة في طريق اكتشاف خبرة حياة أصيلة، وتجربة وجود جذري أراحه العقل الغربي من دوائر الفكر؟ كيف أسهم تقويض التقليد اللاهوتي المدرسي في الاهتداء إلى فكرة الذازين ونسيان الوجود، ومنها إلى ميتافيزيقا التناهي؟ وما طبيعة إستراتيجية

19 يقول هنري كريطيللا Henri Crétella الذي تخصصّ في موضوع اللاهوت عند هايدغر، في سياق توصيف مكانة الذازين في فكر هذا الفيلسوف؛ "قبل أن يكون سؤال الوجود سؤالاً، وحتى يكون كذلك، فإنه يَمُ بالنسبة إلّ عن اختيار شخصي؛ عن سؤال عيني [Ontique]؛ إنه 'اختياري'. ليس الذازين أي فكرة أو موضوع، وكلما بحثنا عنه ألفينا أنه كيان إنساني اتخذ قراراً خاصاً بالوجود؛ بأن يوجد في ذاته، وبذاته فقط، دون أن يعني هذا أنه يوجد لوحده". H, Crétella, *La théologie de Heidegger*, p. 13. Cité.

par : F. Fédier, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, (Paris : CERF, 2013), p. 1296.

Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, (Paris : Aubier, 1951), p. 17. 20

Françoise Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, (Paris : Vrin, 2011), p. 83. 21

E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, (Paris : Vrin, 2008), p. 175. 22

التقويض التي أعملها هايدغر في استلال موضوعه من قبضة اللاهوت المدرسي والتقليد الفلسفي الثاوي في تضاعيفه؟

1 الحياة الدينية موضوعاً للتفلسف عند هايدغر الشاب؛ في بناء منظور فلسفي مغاير.

لاختيار الفترة المبكرة من مسار هايدغر ما يُسوِّغه؛ فقد كانت، أولاً، تتويجاً لسنوات أمضاها الفيلسوف الشاب في التفكير في عيون المسائل الفلسفية وقراءة نصوص كبار الفلاسفة واللاهوتيين.²³ إذ كان عليه أن يجبه إشكاليات يتقاطع فيها المنطقي واللاهوتي في الآن ذاته، وفي سياقها انتبه إلى انزلاق الأسئلة الفلسفية والمنطقية صوب دوائر المنظور اللاهوتي. كما أدرك إمكانية الانطلاق من النصوص الدينية واللاهوتية في بناء فهم للسؤال الفلسفي الأهم الذي هيمن على فكره آنئذ؛ سؤال الحياة ودلالة الوجود الإنساني في العالم. هكذا تنقل هايدغر جيئةً وذهاباً بين الأسئلة المنطقية المتعلقة بمفاهيم القيمة، والمعايير، والصلاحية، التي تحدّرت إليه من الكانطية المحدثّة كما من دراسته للنزعات السيكلوجية، والأسئلة اللاهوتية التي في أفقها صارت المفاهيم عنها أسئلة دينية كما هو بين من سجاله مع ممثلي الكانطية المحدثّة حول الدين وعلاقته بسؤال صلاحية القيم.²⁴ استطاع هذا الفيلسوف، إضافة إلى ذلك، تكوين رؤية مركبة عن الفلسفة المعاصرة والسابقة له؛ ففي دروسه الأولى تتجاوز الكانطية المحدثّة وانشغالها الكبير بالقيم والمعايير والصلاحية، مع فلسفة العصر الوسيط السكولائية التي لم تكن منفصلة، في نظره، عن التصوّف المسيحي. لذلك لم تكن بحوثه المنطقية، التي أفردها لمشكلة الحكم عند النزعات السيكلوجية بعيدة عن هذا الأفق المعياري الديني، وما كان صدفة أن يتأول الفينومينولوجيا بدورها في إطار هذا الأفق نفسه، وأن يتخذ منها مُنطلقاً لفهم الحياة الدينية وحديثها.²⁵ هذا ما يستشف من تشديده على أهمية مفهوم "الروح الحي" في خلاصة دراسته عن دونز سكوت²⁶؛ إذ يبدو أنه كان يُلمح، هنا، إلى الخطوة المقبلة من مساره الفلسفي، والتمثلة في البحث عن المعنى الأصيل للتجربة المعيشة الحية، الذي يعتبر خطوة ضرورية في طريق الحوار مع فلسفة التاريخ ونظرتها العقلانية، خاصّة وأنه أقدم في دروسه الأولى على فتح ورش تفكير كبير للبحث عن معنى الفلسفة وإعادة تحديدها

Theodore Kisiel and Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger, On the Trail of Early Occasional Writings, 1910-1927*, (London: Routledge, 2009), p. 14. 23

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 35. 24

Ibid, p. 77. 25

Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, (Paris: Gallimard, 1970), p 230. 26

من جديد على ضوء علاقتها بالمعيش؛²⁷ ”فما يصير محلّ مسألة عندما نعتبر الأشياء من منظور الموضوعات - يقول هايدغر - إنما هي العلاقة بين الزمان والخلود، بين المتغير والقيمة المطلقة، وبين العالم والإله، وهي التي تنعكس، من منظور العلم النظري، في التاريخ (...) كما في الفلسفة.“²⁸ واضح أنّ سؤال القيم والمعنى قاد إلى الوعي بمحورية البعد التاريخي للحياة الإنسانية، وهذا ما سيتجلى بوضوح في تأكيد هايدغر على تاريخية الحياة المسيحية كما على تاريخية الدازاين بعد ذلك.²⁹

كما شهدت هذه الفترة، ثانياً، انتقال هايدغر من إشكالية ”الحياة“ إلى إشكالية ”الوجود“ والكينونة، وفي أعقابها انتهى إلى الارتفاع بسؤال الوجود/ الكينونة إلى مستوى السؤال الأهم الذي أسقطه الفكر الغربي في طيّ النسيان كما جاء في مستهل الوجود والزمان. يطرح هذا الانتقال أكثر من سؤال على مدى حضور رؤية هذا الفيلسوف لحقيقة الحياة في تصوره للدازاين،³⁰ كما عن الصلة الممكنة تصوّرها بين ”مفهوم/ مقولتي الحياة“ و”الدازاين“، في خطابه. فالانهمام الذي كان من أبرز سمات فكرة الحياة كما استشفها من تأويله للكتاب العاشر من اعترافات أوغستين، اتخذ شكل ”هم“ وانشغال قلق بالتناهي كمحدد لكينونة الإنسان وحقيقته في كتاب الوجود والزمان، ومن قبله في دروسه عن مفهوم الزمان والمنهج الفينومينولوجي.³¹ كما أنّ الإثبات الجذري للكينونة كما تقدّمه الاعترافات ألقى بظلاله على تصوّر هايدغر للدازاين من حيث هو وجودٌ أصيل وفريد في العالم. لذلك ينبغي التساؤل عن دور جدلية اللاهوتي والفلسفي - كما تبلورت في تأويلاته الأولى للحياة الدينية من خلال نموذج نصوص بولس ولوتر وأوغستين - في بناء تصوّر هايدغر للدازاين.

علاوة على ذلك، تكمن أهمية هذه الفترة، ثالثاً، في أنها مثّلت لحظة تهيئٍ للانتقال إلى مرحلة ”ميتافيزيقا التناهي“ التي صارت أفقاً للتساؤل عن بُنيان الميتافيزيقا وصلتها بالفكر الغربي وتاريخه، كما هو واضح من الكتابات اللاحقة على كائط ومشكلة الميتافيزيقا.

27 يقول هايدغر؛ ”يفضي مفهوم الروح الحي وعلاقته بـ أصل ميتافيزيقي إلى منظور نطل منه على البنية الميتافيزيقية الأساسية، تنتظم النوعية والأفعال الفريدة في شكل وحدة حيّة تجمعهما بالصلاحية الكونية ووجود المعنى في حد ذاته“. انظر:

Heidegger, *Vers une définition de la philosophie*, (Paris : Seuil, 2017), p. 27. Voir aussi : *phénoménologie de la vie religieuse*, p. 12.

Heidegger, *Traité des catégories et de la signification* chez Duns Scot, p. 230. 28

يقول جوليفيه؛ ”يقتضي هذا الأمر أن نتبرم من التصور الثابت للمعنى، كما لو أنه ميدان خارج الزمان، وأن ننظر إليه من حيث هو سيروية حيّة، متأصلة في التاريخ؛ ليس كمحتوى مثالي، وإنما، كما يذكر هو نفسه في نهاية بحثه للأهلية، كـروح حيّ، الذي هو روحٌ تاريخي بالمعنى الواسع للكلمة“. انظر:

S. Jollivet, *Heidegger : Sens et histoire (1912-1927)*, (Paris : PUF, 2009), p. 26.

Henri Birault, *De l'Etre, du divin et des Dieux*, (Paris : CERF, 2005), p. 299. 30

Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, (Paris : Gallimard, 2006), p. 409. 31

كَانَ الارتفاعُ بالميتافيزيقا إلى مستوى المحور الرئيس في فلسفة هايدغر، بعد محاضراته عن **فينومينولوجيا الروح** لهيغل (1930-1931)، إذ ناداً بالانزياح صوب محاولة فهم المنطق الضمني الحاكم لتاريخ الفكر/العقل الغربي من مُنطلق تصوُّره لتاريخ الوجود، وهو ما سُمِّيَ إمكانية الوعي بالوحدة القائمة بين بُنيان الميتافيزيقا،³² وبنية الفكر اللاهوتي المدرسي، على مستوى تصوُّرهما للزمان خاصةً؛ وهذا ما يُسوِّغ الحديث عن بنيان أونطو-ثيولوجي/أونطو-ثيو-لوجي للميتافيزيقا،³³ سيمثل تقويضه مدخلا إلى تفكيك التصوُّرين الميتافيزيقي واللاهوتي للزمان.³⁴ ومتى استحضرنَا البعدَ الإجرائيَّ لمفهوم الميتافيزيقا في تشخيص هايدغر للحدثة ووضعية الإنسان المأزوم فيها، أدركنا أنَّ ميتافيزيقا الدازين أسعفته برؤية تقويضية تفكيكية صدر عنها في صياغة تصوُّره لأزمة الإنسان الحديث، وأنَّ حديثه عن تجليات الميتافيزيقا وأزمة الحدثة، من قبيل التقنية، وانسحاب الآلهة (المقدس)، ودخول الفن أفق الاستطيقا، واجتثاث الإنسان من العالم... الخ،³⁵ كان تشخيصاً لتجليات تبدُّ هذا الوجود الإنساني الأصيل (الدازين)، الذي كان، في الآن ذاته، تبدُّداً لجوهر الحياة وحقيقتها الجذرية؛ أي للحدثية التي تشكل أحد أهم أبعاد الدازين، وتجعل الإنسان يحقق ذاته في كلِّ مرة.³⁶

يمكن أن نضيف إلى هذه المعطيات كلها أنَّ هذه الفترة المبكرة من مسار هايدغر عرفت، رابعاً، تطوير تصوُّر أصيل عن الفلسفة يجعل منها "حاجة إنسانية" وشرطاً لإدراك حقيقة الحياة، ممَّا أعادَ إلى الفلسفة معناها الحيوي الذي كادت أن تأتي عليه التصورات العلمية،³⁷ وهو ما فرض إنجاز مراجعة جذرية للتصورات العلمية للفلسفة³⁸ التي ذهلت عن علاقتها بالحياة والمعيش، من أجل تشييد منظور فلسفي قادر على استيعاب الحياة الحدثية/العيانية التي تعتبر أعلى درجات الوعي الإنساني بالانفتاح على العالم والوقوع فيه، لكنَّها تجسد، بالمقابل، انهماك الإنسان بالعالم، وتبقى خير مفتاح لفهم توطن فعل

32 مارتن هايدجر، **كتابات أساسية**، الجزء الثاني، ترجمة إسماعيل المصدق، (القاهرة؛ المجلس الأعلى للثقافة، 2003).

33 F. Jaran, *La métaphysique du Dasein, Heidegger et la possibilité de la métaphysique* (1927-1930), (Paris : Zeta, 2010), p. 130. Voir aussi : Felipe Shimabukuro. *Heidegger et la déconstruction de la métaphysique*. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne – Paris 1, 2018. Français. NNT : 2018PA01H229 ; p. 185-186.

Heidegger, « Le concept du Temps », dans : *L'Herne*, p. 30. 34

Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris : Gallimard, 1962), p. 99. 35

Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 224. 36

جون غرايش، **العيش بالفلسف**، ترجمة محمد شوقي الزين، (بيروت؛ مؤمنون بلا حدود، 2019)، ص. 92. 37

Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, (Madrid : Herder, 2005), p. 115. 38

التفلسف في كينونته³⁹ إنها، يقول هايدغر، "واحدة من أرقى قدرات الوجود الإنساني، تلك التي تجعلنا ننظر إليه كفعل وجود." ⁴⁰ لا يخفي هذا الفيلسوف أن تفلسفه نابع من خبرة حياته المعيشة، وأن هذه الأخيرة هي مفتاح فهم صلاته بالتقليدين اللاهوتي والفلسفي معاً، مما يجعل فلسفته تعبيراً عن هواجس عاشها وتجارب صنعت رؤيته إلى العالم،⁴¹ كما يجعل من موقفه المتبرم من الرؤية اللاهوتية تعبيراً عن ضيق أفقها أمام ممارسة فعل التفلسف كما تصوّره هو.⁴²

أدرك هايدغر، منذ دروسه الأولى التي أفردّها لمشكلة الحياة الدينية، المنعطف الذي دخله فكره⁴³؛ ففي أعقابها اتخذ من الحديثية موضوعاً لتفكيره، بعدما اقتنع بأن من شأن هذا المفهوم أن يفتح أمام الفكر الفلسفي أفقاً جديداً للتفكير في المعنى الأصيل للوجود الإنساني بعيداً عن كلّ المقاربات التي كرّستها الاتجاهات الفلسفية في ذلك الحين. بيد أن الاستقرار على هذا الموقف كان نتيجة حوارٍ طويل مع كثير من التيارات الفلسفية التي عاصرها هذا الفيلسوف، وقد أتى استشكّاله لمفهوم الفلسفة يجسّد عدم اقتناعه بالتصور الرائج عنها من جهة، كما عن موضوعها من جهة ثانية. لقد أعلن هايدغر، ومنذ الساعات الأولى لدروسة بفرايبورغ [خريف 1919] أن السؤال الجوهرية يتعلق بماهية الفلسفة نفسها.

Heidegger, *Herméneutique de la facticité* (Paris : Gallimard, 2012), p. 52. 39

F. Fédier, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, p. 478. 40

يقول في رسالته إلى كارل لوفيت؛ "يجب أن أتحدث الآن عن نفسي. إني أشتغل، على مستوى الواقع والفعل، انطلاقاً من 'كينونتي' - انطلاقاً من موطني الروحي الحديث تماماً - من وسطي- وسياق حياتي، انطلاقاً ممّا أتاحة لي هذا كله، باعتباره تجربة حياة أعيشها. إن ما يتكشف مع هذا الضرب من حدثية الوجود، مع التاريخي، إنما هي كينونتي. غير أن هذا يعني أنني أعيش ما تقتضيه حديثي [تلك] من إكراهات داخلية أكثر ممّا أفهمها. وتوخياً للاختصار، فإنّ توصيفي لنفسي بأنّي عالم لاهوت مسيحي إنما يرجع إلى حياتي الحديثية تلك". Cité par : F. Fédier, H, Crétella, *La théologie de Heidegger*, p. 13. 41

Le Dictionnaire Martin Heidegger, 2013, p. 1296. 42

يحسن أن نأخذ هذا المعطى على محمل من الجدل، لأنه يوضح لنا دلالة إقدام هايدغر على إعلان "خروجه" من النسق العقائدي الكاثوليكي في رسالته الشهيرة إلى كريس. هل يتعلق الأمر بموقف عقائدي صرف؟ لا يبدو الأمر كذلك، لأن ما يمتنع منه هايدغر هو أن المنظومة العقائدية الكاثوليكية ما عادت تمثل بالنسبة إليه أفقاً محتضناً لفعل التفلسف، خاصة بعد قرار البابا بيوس العاشر الدفاع عن الطومواية. لذلك ينبغي فهم المعنى الذي كان يعطيه هايدغر لهذا الفعل خلال هذه الفترة من مساره؛ فهو ليس مجرد دراية بتاريخ الفلسفة، ولا هو فعل تعقل نظري صارم للوجود، وإنما هو تعبير عن الحديثية وحديثها القبل-نظرية التي عثر عليها هايدغر في تأويلياته لبولس تحت تأثير لوتر. انظر في هذا السياق؛ Philippe Capelle-Dumont, *Etudes heideggéri-* Ott, *Martin Heidegger*, p. 112. 43

ennes, (Paris : Hermann, 2016), p. 19.

يقول هايدغر؛ "قد يمكن للمؤلف أن يبنه إلى أنه قد كشف في دروسه على نحو متكرر عن تحليل العالم المحيط، وبعمامة عن 'هيرمينوطيقا الحديثية' التي للدازين منذ شتاء 1920/1919". انظر: مارتن هايدغر، *الكيوننة والزمان*، ترجمة فتحي المسكيني، (بيروت؛ دار الكتاب الجديد، 2012)، [74-15]، ص. 160. (بتصرف)

كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَحِيلَ عَلَى رِيكَرْت، وَهوسرل، وفيدلبند، ولازك، وناتورب، ودلتاي الذين اعتبرتهم أعمالهم، في ذلك الإبان، ذروة ما توصل إليه التناؤل الفلسفي المعياري لمفهوم الفلسفة من منظور فلسفة المنطق والقيم. بيد أنه لم يساير رغبة هؤلاء في تحديد "ماهية نسقية" للفلسفة، اقتناعاً منه باستحالة ردّ هذه الأخيرة إلى أي شكل من أشكال المعرفة العلمية أو النظرية الصورية الصارمة، واختصاصها بصياغة المبادئ الخاصة ونحت مفاهيم متلائمة مع موضوعاتها، بعيداً عن مجال التصورات العلمية.⁴⁴ فمتى نظرنا إلى الفلسفة من منظور تأسيسها على النموذج العلمي، إلّا وبدأ لنا سؤال تحديدها عقيماً؛ فالفلسفة هي التي تهتم بسؤال "ماهية الفلسفة" على حدّ تعبيره.⁴⁵

يُمْكِنُ أَنْ نفهم من هذه الخطوة أَنَّ ما يسعى إليه هايدغر هو الكشف عن فهم ذاتي للفلسفة [Auto-compréhension de la philosophie] يَجْتَنُّهَا من قبضة التصورات العقلانية العلموية التي حنّطتها في أنساقها التقليدية، وجعلت منها معرفة متعالية على الحياة الإنسانية. يقتضي هذا الاختيار التبرُّم من الفهم العلمي للفلسفة،⁴⁶ والإنصات لما تكونه الفلسفة نفسها.⁴⁷ بذلك يكون حمل الفلسفة على أن تفهم ذاتها خطوة لا محيد عنها في طريق انكشاف معناها الأصيل المقترن بالمعنى الجذري للحياة أيضاً.⁴⁸

ليس بالعسير أن ننتبه إلى مدى تأثر هايدغر بفكرة الحياة والمعيش عند دلتاي في تصوّره للفلسفة خلال هذه المرحلة من مساره؛ فقد كَانَ هذا الفيلسوف سبّاقاً إلى ربط الفلسفة بالمعيش والحياة، انطلاقاً من اقتناعه بأنّ "الحياة في ذاتها معرفة حاضرة هنا، مرتبطٌ بالمعيش دون أن يتدخل فيه التفكير".⁴⁹ يعني هذا الأمر، بالنسبة إلى هايدغر، إمكانية تأسيس الفهم الذاتي للفلسفة من خلال قلب نظام العلاقة بين النظري والمعيش، وتأسيس

Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, p. 22. 44

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 17. 45

نقرأ لهايدغر قوله: "سيكون علينا أن نُعرض عن التصور الذي يحسبُ الفلسفة والعلم مجرد صياغات موضوعية للمعنى، أي مجرد قضايا يفصل ويصل بينها. فتحليل العلوم إيسْتيمولوجياً لا يتم إلا متى نظرنا إلى الجوانب الإشكالية التي تنضج بها من منظور فلسفي، فنتناول الاتصال والانفصال القائم بين قضاياها المعزولة. والحال أن سبنا للعلوم الاختبارية ينبغي أن يتم على ضوء اكتمالها؛ إذ ينبغي أن ننظر إلى سيروية العلوم كأساس هي الأخرى، باعتبارها سيروية تاريخية. لم تكتف الفلسفة المعاصر بالتنكر لهذا الجانب، وإنما هناك اتفاق على رفضه ومنعه من الاضطلاع بأي دور [ممكن]. إننا ننتبني الطرح التالي؛ يمتاز العلم مبدئياً عن الفلسفة. وهذا هو الذي ينبغي أن نفكر فيه" Heidegger, *Phénoménologie de*

la vie religieuse, p. 19.

Ibid, p. 18. 47

"لم نأخذ مشكلة الفهم الذاتي للفلسفة، دائماً، على محمل من الجدّ. وإذا أدركنا هذا المشكل في جذريته، اكتشفنا أنّ الفلسفة تنبع من الحياة الحديثة، وأنها تنبعث فيها كذلك. إنّ مفهوم الخبرة الحديثة للحياة أساسي. أن نحدد الفلسفة بأنها موقف معرفي وعقلاني يبقى كلاماً لا معنى له؛ ومتى قمنا بذلك، فإننا نهوي صوب فكرة العلم". [الصفحة نفسها].

Cité par: Jollivet, Heidegger, p. 44. 49

النظريّ والمُجرّد في الخبرة الحياتية، التي سرعان ما ستتخذُ شكلَ خبرةٍ تأويلية. لا غرابة أن يكون دلتاي الخيط الهادي لهايدغر في هذه المرحلة التي انشغل فيها بالبحث عن تعريفٍ للفلسفة؛ فقد كانَ همُّه الرئيس **الإظهار الفلسفي للحياة**، لذلك وجد نفسه في حاجةٍ إلى البحث عن أساسٍ صلبٍ لهذا الفهم انطلاقاً من الحياة نفسها.⁵⁰ هنا يتحدّد القصد الأعمّ لدلتاي من ربطه بين الدلالة والمعنى عبر جريان الحياة،⁵¹ عندما يرفضُ ردّ المعنى إلى القيم والمعايير المتعالية عن الواقع والتاريخ، أو إلى منظومة من الغايات التي تتعالى على الواقع الحسي، ويأبى إلا أن ينظر إلى المعنى ككلٍّ مفتوح، يتمُّ تأويله على ضوء وقائع الحياة المُنتج له. لا يعني هذا القول أننا أمام تصوّر ذاتي للمعنى؛ فدلتاي لا يفصل الخبرة الحياتية والمعنى التابع منها- عن التفاعل مع العالم المحيط بها في إطار ما يسميه "السياق التفاعلي" للمعنى، والذي على ضوئه، فقط، صار ظهور سؤال المعنى أمراً ممكناً.⁵² كانت هذه الفكرة اكتشافاً كبيراً بالنسبة إلى هايدغر، لأنها تبيّته إلى إمكانية الجمع بين الحياة والتاريخ معاً داخل مفهوم المعنى.

لا غرابة، إذن، أن يكون الفصل الخامس من الباب الثاني من **الوجود والزمان**، ذاك الذي أفردّه للنظر في "الزمانية والتاريخية"، هو المقام الذي اعترف فيه هايدغر بانتساب أنظاره في تحليل تاريخية الدازين، أي في تطور مشكلة التاريخ وفهمها، إلى دلتاي وأعماله في هذا الباب.⁵³ وليس صدفة، أيضاً، أن تنتظم تأولية دلتاي داخل الفينومينولوجيا في هذا السياق تحديداً، فقد ساعدت هايدغر على توجيه الحدس الظاهراتي صوب موضوع الحياة والبحث عن معناها التابع من المعيش. فإذا كان التقليد الفينومينولوجي قد استقر، حينها، على "الرجوع إلى الأشياء ذاتها"، وفق ما اقتضته مواجهة النزعات السيكلولوجية،⁵⁴ فإنّ هايدغر أخذ على عاتقه أن يذهب بعيداً في الطرح الفينومينولوجي، وأن يجعل منه فعلاً راديكالياً قادراً على إضاءة هذا الحيز "القبل-نظري" للمعيش باعتباره منبعاً للمعنى،⁵⁵ سعياً منه إلى كسر هيمنة النظريّ على المعنى والحياة معاً. من هذا المنطلق اتخذ هايدغر غايةً له "إعمال معرفة تمكّنا من إضاءة المعيش باعتباره أرضية لخبرة أصيلة من دون موضّعته

Ibid, p. 45. 50

يقول دلتاي؛ عندما يعتبرُ أن "ما يربط بين الدلالة والمعنى لا يصلح إلا من منظور الحياة وجريانها (...)" حيث لا تغدو دلالة المعيش كنيّةً إلا انطلاقاً من الكلّ. وكما أنّ [دلالة] الكلمات متعلّقة بفهم الجملة في كليتها، كذلك تبنّع الدلالة من جريان الحياة عبر التناغم القائم بين هذه المعيشات نفسها". ذكره؛ الصفحة نفسها.

Ibid, p. 46. 52

Heidegger, *Etre et temps*, p. 442. 53

M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Paris : Gallimard, 1975), 54

p. 22.

Jollivet, *Heidegger, Sens et Histoire (1912-1927)*, p. 43. 55

ولا إفراغه من مضمونه الحي“.⁵⁶ بيد أن فعل الإضاءة/الإظهار هذا تمّ من خلال تأويل نصوص تضمنت منافذ ممكنة للحياة الدينية، مما أضفى على فعل الإظهار الفينومينولوجي طابعاً تأويلياً كما هو بين من قراءة/تأويل هايدغر لبولس وأوغستين ولوتر. كانت “الإشارة الصورية”⁵⁷ السلاح المنهجيّ الخفيّ للفيلسوف الشاب كما لاحظ ثيودور كيزل، حيث تبدى له أن “الظاهراتية، سواء أكانت متعالية أو هيرمينوطيقية، هي في جوهرها مسألة تبصر *tnemenresid*. بدون ملكة التمييز هذه سيصبح السعي نفسه إلى ‘إنقاذ الظواهر’ من خلال فهمها خالياً من المعنى.”⁵⁸ ما يهم في الإشارة الصورية هو “نمط الهبة” المتضمن في الخبرة، حيث “لا تصدر مثل هذه النظرة حكماً مسبقاً على ‘الواقع’ الموضوع المقابل أو على ‘لا واقعته’، بالقدر نفسه الذي لا تملّي فيه ‘صيغة إنجاز’ معين.”⁵⁹ متى ربطنا الإشارة الصورية بالحياة الدينية إلا وصار من حقنا أن نتساءل عما تهبه الخبرة الدينية لصاحبها من خلال تجربة الإيمان، وعن عالم الذات الذي يفتح أمامه من خلال هذه الخبرة نفسها. كما حقّ لنا أن نتساءل عن حدود المقاربة اللاهوتية التقليدية في الإمساك بمضمون هذه الهبة والمعنى الذي تضفيه على تجربة الإيمان. وهذا ما يعني أن الإشارة الصورية أتت لتجسّب النفس النظري الطاعني على الوصف الفينومينولوجي⁶⁰ والذي يحول دون الإمساك بجوهر الخبرة الدينية السابقة لكل ما هو نظري وعلمي. لذلك لم ينته هايدغر إلى جعل الحياة مجالاً للتفكير الذاتي كما هو الشأن عند دلتاي، وإنما اعتبره عالماً لفهم الذات⁶¹ انطلاقاً من وجودها في العالم.

هكذا تبدو لنا هذه الفترة المبكرة جزءاً مهماً من مسار هايدغر الشاب، ونحن لا نعتبر لحظة الوجود والزمان قطيعة مع هذه المرحلة، بقدر ما نرى فيها استمرارية لها على مستوى الرؤية والموضوع.⁶² وبعيداً عن القراءات التي بالغت في الحديث عن منعطفات عرفها فكر هذا الفيلسوف، وأبت إلا أن تُصور مساره في شكل انتقال بين مراحل مفصول بعضها عن بعض، فإننا نعتقد أن مسار هايدغر كان عبارة عن تعميق مُستمر لإشكاليته الرئيسة التي ظل يبحث عنها منذ مقالاته الأولى؛ الوجود الأصيل الذي أتت عليه رياح الحداثة وعقلانياتها المفرطة والتقنية.⁶³ في ما يتعلّق بالحياة الدينية، يبدو أن فهم حضورها

Id. 56

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 70. 57جون غرايش، *العوسج الملتهب*، المجلد الثالث، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، (بيروت: الكتاب الجديد، 2020)، ص. 615. 58

المرجع نفسه، ص. 616. 59

Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, (Paris : CERF, 2011), p. 443. 60Camilleri, *Phénoménologie de la religion*, p. 111. 61

Ibid, p. 12. 62

فالانتقال، مثلاً، من سؤال الحياة إلى سؤال الوجود لم يكن طياً لصفحة الأول، وإنما تعميقاً له صوب دروب جديدة يصير فيها الإنسان راعي الوجود، ويغدو نسيان هذا الأخير العلامة الفارقة على وجود منطق 63

كإشكالية فلسفية في هذه الفترة المبكرة من مسار هايدغر من شأنه أن يكشف عن بعض تفاصيل نُضج إشكالية الحياة التي عبّدت الطريق أمام اكتشاف إشكالية الوجود من طرفه والارتفاع بها إلى مستوى السؤال المركزي في الفكر الفلسفي المعاصر،⁶⁴ وذلك من خلال اكتشاف فكرة التناهي والانهزام التي استقفاها من حوارها مع التراث اللاهوتي أساساً. يصعب الجزم بما إذا كان هايدغر قد عقد العزم، منذ دروسه عن التصوف المسيحي في العصر الوسيط، على حصر مادة اشتغاله في مجال فلسفة الدين في التراث اللاهوتي فقط، طالما أن رغبته في إخضاع الدين للمقاربة الفينومينولوجية ما كان لها إلا أن تجره إلى مواجهة تراث فلسفة الدين⁶⁵ وأن تحمله على إبدال لغة اللاهوت بلغة الفينومينولوجيا.⁶⁶ بيد أنه من الظاهر أن اكتشافه لعالم الذات المؤمنة المسيحية في صيغته المبكرة، جعله أكثر اقتناعاً بإمكانية قراءة التراث الفلسفي على ضوء إشكالية الحياة بحثاً عن معنى أصيل للوجود الإنساني كما هو واضح من قراءته لأرسطو. من هذا المنطلق يمكن أن ننسأل: كيف مكّنت قراءة هايدغر للاهوت من اكتشاف نموذج الحياة الأصلية؟ وبأي معنى تتضمن نصوص أوغستين، وبولس ولوثر، إشارات إلى خبرة حياتية أصيلة؟

2 أوغستين، بولس، لوثر وأرسطو؛ في البحث عن خبرة أصيلة للحياة

بصرف النظر عما إذا كان اهتمام هايدغر بالمسيحية المبكرة، كما تجلّى بشكل خاص في تأويله لبعض رسائل بولس، راجعاً بالفعل إلى موقفه الشخصي من المسيحية الكاثوليكية التي ما عادت تشكل، بالنسبة إليه، أفقاً ممكناً للتفلسف،⁶⁷ فإن تناوله للمسيحية المبكرة شكّل بالنسبة إليه مدخلاً إلى تقويض "النسق الكاثوليكي" و"الفلسفة المدرسية-الأرسطية". سبق لماكس شيلر أن شدّد، سنة 1915، على ضرورة فهم التجربة المسيحية بمعزل عن الفلسفة اليونانية ورؤيتها إلى الإنسان والعالم.⁶⁸ وفي السياق ذاته كان هارناك قد وضّح ما تعرضت له المسيحية المبكرة من تشويه في الحقبة الهلنستية، ممّا جعل من عودة هايدغر

أو بنية فكرية حاكمة لتاريخ الفكر الغربي. كما أنّ الانتقال إلى إشكالية ميتافيزيقا التناهي، ومنها إلى ميتافيزيقا الدازاين، ثم إلى إشكالية فكر الوجود... الخ، كل ذلك كان سيراً في دروب فلسفية تفرّعت، شيئاً فشيئاً، عن الإشكالية الكبرى المهيمنة على فكر هذا الفيلسوف.

J. Grondin, *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, (Paris : PUF, 2013), p. 137. 64

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 29. voir aussi : S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion*, p. 99. 65

Capelle-Dumont, *Etudes heideggériennes*, p. 23. 66

Ott, *Martin Heidegger*, p. 113. 67

Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther : les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Etre et Temps*, (Paris : PUF, 2005). 19. 68

إلى المسيحية المبكرة استمراريةً لهذا الموقف النقدي الذي فشا في أوساط فلسفة الدين واللاهوت، والداعي إلى إعادة بناء صورة المسيحية بمعزلٍ عن التأويلات اللاحقة عليها.⁶⁹ كان جواز هایدغر إلى تقويض نسق اللاهوت المدرسي البحث عن الحياة المسيحية الأصلية في صفاتها الأولى، التي من شأنها أن تكشف عن جوهر فكرة الحديثة. ليست هذه الأخيرة تفصيلاً بسيطاً في فلسفة هایدغر الشاب، لأنها مثلت نقطة ارتكازه التي قرأ على ضوءها جلَّ أسئلته الفلسفية؛ فقد فرض الاهتمام بها الوعي بضرورة إحداث تغيير على مستوى المنظور الفينومينولوجي للدين، وجعله أكثر تقبلاً لفكرة الحياة وعالم المعيش المرتبط بها؛ كما أرشدته تلك الفكرة إلى البحث المتواصل عن أكثر مستويات الوجود الإنساني أصالةً، بدءاً بالوجود المحكوم بالانهزام والقلق كما تقدّمه التجربة الإيمانية المسيحية، ووصولاً إلى الدازاين الذي يمثل، في حد ذاته، قراراً وجودياً وحدثاً فريداً. علاوةً على ذلك، أسعفت مفهوم الحياة الحديثة هایدغر بمنظور تقويضي مكّنه، أولاً، من نقد التصور اليوناني الأرسطي للوجود والتبرم من نفسه العقلاني الفاعل، بما يعنيه ذلك من تعقب لهذا المفهوم في الفلسفة المدرسية الوسيطية أيضاً. كما أن المنظور ذاك مكّنه، ثانياً، من تجنب التصور الأثرولوجي الفلسفي المنتظم للفلسفة المدرسية.⁷⁰ يعني هذا الأمر أن مفهوم الحياة يمثل "باراديجماً تأويلياً" مقابلاً للباراديجم اليوناني-المسيحي.⁷¹ لذلك ينبغي أن ننتبه إلى أن استراتيجية هایدغر تسير في اتجاهين مُتقابلين؛ فهو يسعى إلى اكتشاف الحياة الأصلية عبر عملية تأويل رسائل بولس واعترافات أوغستين، ويعيد-في الآن ذاته-قراءة أرسطو الذي مثّل إرثه حاجزاً أمام تبدّي الخبرة الأصلية للحياة المسيحية المبكرة، محاولاً مساءلته على ضوء مفهوم الحياة ومقولاتها الأساسية هذه المرة.⁷² بذلك يتفادى هایدغر السقوط في فخّ ثنائية "العقلاني/اللاعقلاني" التي هيمنت على اشتغال تاريخ الأديان كما على فلسفة الدين لحظتها، بفضل الفهم الفينومينولوجي الذي يتموقع خارج هذه الثنائية.⁷³ يمكن تلخيص المنظور الفلسفي الذي صدر عنه هایدغر في مُقارنته للحياة المسيحية المبكرة داخل نصوص بولس، وأوغستين ولوتر، في ما قاله عن مساره الفكري المبكر. يقول: "كان لوتر رفيقي في مساري، أما نموذجي فقد كان أرسطو الذي يملكته لوتر. والذي حفزني هو كيركغارد، أما هوسرل فقد غرس العيونَ في رأسي."⁷⁴ يرجع هذا الكلام إلى سنة

F. Schalow, *Heidegger and the quest for the sacred: from thought to the sanctuary of faith*, 69
(New York: Springer, 2001), p. 57.

W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, (Michigan: Grand Rapids, 1990), p. 5. 70

Sommer, *Heidegger, Aristotle, Luther*, p. 20. 71

M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique en vue d'Aristote*, (Paris: Gallimard, 2016), 72
p. 116.

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 89. 73

Id. 74

1923، أي إلى فترة فرغ فيها من دروسه عن الحياة الدينية لينصرف في أعقابها إلى التفكير في إمكانية استئلال تصور عن الأونطولوجيا من داخل دائرة التفكير في الحياة الحديثة. يرمز لوتر الشاب إلى لحظة اكتشاف الحياة المسيحية في خبرتها الأولى، وهو بذلك يمثل تخطياً لأفق أوغستين وتأويله للكينونة الإنسانية التي تتخذ شكل محاولة مسكونة بالعدم، تتحدد في أفق الإله الذي يصير إمكانية الخلاص الوحيدة للكينونة الإنسانية وفق الكتاب العاشر من الاعترافات.⁷⁵ وفي سياق اكتشاف لوتر انتبه هايدغر إلى قيمة رسائل بولس إلى أهل كورنثوس وغلاطية ورومية، فكان رجوعه إلى بولس نتيجة اهتدائه بقراءة لوتر له.⁷⁶ لذلك مدّه هذا الأخير باستراتيجية في القراءة مكنته من الوعي بمفعول أرسطو وتأويلاته اللاهوتية في حجب الخبرة الحياتية المسيحية المبكرة، وتكريس تقليد فلسفي لاهوتي أضحى يشكل عائقاً تاريخياً وذهنياً أمام فهمها. في مقابل ذلك، مثل كيرغارد، بالنسبة إلى هايدغر الشاب، عنواناً لفكر أدرك الوجود الإنساني في إطار الاحتمال و"الممكن" [la possibilité] بحسبانه "أثقل" مقولات الوجود؛ مكرساً بذلك اقتناعه بفردة الكينونة الإنسانية وتجذرها في أفق القلق والتوتر.⁷⁷ أما هوسرل فإليه يرجع الفضل في تعرف الفيلسوف الشاب على المنهج الفينومينولوجي الذي رأى فيه ثورة منهجية من شأنها أن تعيد ترتيب أوضاع فلسفة الدين برمتها.⁷⁸ تمكن هايدغر من بناء منظور فلسفي تأويلي من خلال التركيب بين رؤى هؤلاء، غير أن ذلك تمّ في سياق موقفه النقدي المتوجس من الحداثة وقيمها المادية التي بددت المعنى الأصيل للإنسان وحياته.⁷⁹ لذلك نقترح أن نقرأ فلسفته المبكرة كمحاولة إلى تخطي التقليد اللاهوتي المدرسي واكتشاف عالم ذات فريدة ضاع في تضاعيف هذا التقليد وتاريخه.

2.1 اعترافات أوغستين وهمّ التناهي

لم يكن النفس الأوغستيني الذي طغى على الكتابات الأولى لهايدغر الشاب، بين سنتي 1909-1911، منفصلاً عن موقفه النقدي المتحفّظ من الحداثة وقيم المجتمع الحديث ودفاعه عن الحقائق الدينية الروحية المطلقة. هذا ما نلّفه في حديثه عن سانتا كلارا ودفاعه عن الحياة البسيطة في وجه مظاهر تقدم المجتمع الحديث. قد يُذكرنا هذا

75 القديس أوغستين، الاعترافات، ترجمة إبراهيم الغربي، القاهرة؛ التنوير، 2015، ص. 207.

76 مارتن لوتر، تمهيد لرسالة القديس بولس إلى أهل رومية، ضمن؛ مارتن لوتر، مختارات من كتابات الرجل الذي غير تاريخ المسيحية، المجلد الأول، ترجمة هدى بهيج، (القاهرة؛ الكلاسيكيات المسيحية، 2017)، ص. 35.

77 Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard: remarques et perspectives," *Archives Husserl* (CNRS/ENS), Archives de philosophie, 78, 2015, p. 493.

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 85. 78

Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, (London : University of California Press, 1995), p. 17. 79

الموقف المتوجس من النزعة المادية بحديث أوغستين عن تجربة التيه الذي يتهدد كينونة الإنسان،⁸⁰ حيث سينتهي إلى الدفاع عن الكنيسة ضد خصومها من الوثنيين، بعد أن اقتنع بأن طريق الإله هي وحدها سبيل النجاة، وهو ما حمل بعض دارسي هايدغر على القول إن نقده الجذري للحداثة، في هذه المقالات المبكرة من مساره، كان صدى للموقف الأوغستيني.⁸¹ دافع هايدغر في تلك المقالات بشراسة عن الحقائق الواقعية والخبرة المعيشة للإنسان، ضد التجريد المتعالي والعقلنة التي مارسها العقل الحديث على الإنسان وسؤال وجوده، والتي صدرت عن اختزال فرداني للإنسان والعالم.⁸² وفي مقاله **مشكلة الواقع في الفلسفة الحديثة** بدا انتصاراً هايدغر للحقائق غير الحسية فاقعاً إلى حد تبجيلها ضد القيم المادية.⁸³ لذلك يرى غرايش أن هذه المقالات كانت تنم عن تعصب للحقائق الدينية.⁸⁴ وبصرف النظر عما إذا كان هذا الموقف النقدي من الحداثة نتيجة لتأثر الفيلسوف الشاب بفردريك فورستر W.F Forster كما يرى غرايش،⁸⁵ أم باللاهوتي كارل بريغ Carl braig كما يعتقد سافرانسكي،⁸⁶ فإنَّ الثابت أنَّ تكوينه اللاهوتي⁸⁷ كان ذا أثر كبير في تبلور موقفه النقدي من الحداثة. على أن مفعول أوغستين في فكر هايدغر الشاب لم ينحصر في موقفه النقدي من القيم المادية للحداثة وعقلانياتها، وإنما تجلّى، أيضاً، في صيرورة بحثه عن الحقيقة، حقيقة النفس المترتب عن لحظة اكتشاف وجوده الغامض، نموذجاً استلهمه هايدغر في البحث عن حقيقة الحياة.⁸⁸

نلاحظ، بدايةً، أنَّ أوغستين لم يحظَ بالقدر نفسه من الاهتمام الذي حظي به فلاسفة آخرون عند هايدغر، مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيغل ونيتشة. كانت الإشارات

80 أوغستين، **الاعترافات**، [الكتاب الثاني]، ص. 36.

81 R. Vigliotti, « L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger », dans : J.

Arrien et S. Camilleri, *Le jeune Heidegger*, (Paris : Vrin, 2011), p. 35.

82 روديفر سافرانسكي، **معلم ألماني؛ هايدغر وعصره**، ترجمة عصام سليمان، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص. 39.

83 Jollivet, *Heidegger, Sens et Histoire (1912-1927)*, p. 17.

84 Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion, tome 3 : vers un paradigme herméneutique*, (Paris : CERF, 2004), p. 504.

85 Ibid, 505.

86 سافرانسكي، **معلم ألماني**، ص. 39.

87 - يذكر كاسبر B. Casper بعض أبرز معالم الدراسات اللاهوتية التي شكلت تكوين هايدغر في هذه المرحلة؛ دروس عن العهدين القديم والجديد؛ ودروس حول "نظرية الدين" و"الهيرمينوطيقا"؛ دروس - أقل - عن اللاهوت السكولاني [المدرسي] (وإن كانت الدروس الأساسية في مجال العقيدة واللاهوت الأخلاقي تزج حينها أدوات النزعة السكولائية الجديدة). كما يمكن أن نشير إلى درس سوير التي كان مدارها على تاريخ التصوف الوسيط الذي حضره هايدغر في دورة شتاء 1911، قبل انقطاعه عن دراسة اللاهوت. انظر: B. Emilio, *Les théologies de Heidegger*, p. 437.

88 Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, p. 293.

إليه قليلةً جداً بعد الوجود والزمان، ولا يجد الباحثون في متنه اللاحق على هذا الكتاب معطيات كثيرة تغنيهم عن الرجوع إلى دروسه الأولى لتكوين صورة واضحة عن تأويل هايدغر له. غير أن ما يلفت الانتباه هو إقرار هايدغر في كتابه العُمدَة بأنه انتهى إلى تعريف الإنسان على ضوء فكرة الانهمام (الهم) من خلال تأويله للأنثروبولوجيا الأوغستينية، أي اليونانية-المسيحية استناداً إلى مبادئ الأونطولوجيا الأرسطية. غالباً ما يرى الباحثون في هذا القول اعترافاً جهيراً بفضل أرسطو على هايدغر، فهو الذي نَبَهَهُ إلى محورية سؤال الوجود. بيد أن هذا الوعي بأثر أرسطو في تحديد إشكالية هايدغر يجعلنا نتناسى، في الغالب، أنه انتهل فكرة "الانهمام" والقلق من اعترافات أوغستين.⁸⁹ صحيح أنه قرأ النصوص اللاهوتية والدينية من منظور أونطولوجي، بيد أن ذلك لا ينفي أنه استطاع أن يستقي، من تلك النصوص، عناصر لمقولات سيؤسس على ضوئها فهماً أصيلاً للإنسان ووجوده في العالم، كما هو واضح من تأويله لفكرة "العدم" عند أوغستين والمقولات عند دونز سكوت. تتضح أهمية هذه القراءة عندما نضعها في إطار الموقف المتحفظ من الحداثة وعقلايتها الذي طغى على وعي هايدغر المبكر؛ إذ سيبدو حينها أن الأمر يتعلقُ ببحثٍ في نصوص أوغستين عما يمكن أن يُفيد في تقويض تلك العقلانية والتنقيب في أنقاضها عن أثر وجود إنسانيٍّ أصيل أخطأت الحداثة وعقلايتها طريقها إليه. من هنا اتخذت قراءة الكتاب العاشر من الاعترافات صورة تأويل للحياة بحثاً عن فهم أصيل لها غير الفهم الذي ينتظم الوعي الحداثي بالإنسان والوجود.⁹⁰ من علامات ذلك ما أشار إليه هايدغر، في رسالته إلى كارل لوفيت، من رغبة في تقويض كوجيتو ديكارت وقلبه في الدروس التي كان ينتوي تقديمها لموسم 1920-1921. كان هايدغر، في هذه الفترة تحديداً، بصدد إعداد دروسه عن فينومينولوجيا الحياة الدينية، وهذا ما يعني أن قراءته للفلسفة المسيحية ورسائل بولس ظلَّ مُوجَّهاً بالرغبة في الإفلات من التأويل الديكارتي للإنسان ووجوده، وهو ما يكشف عن تأصل موقفه النقدي من ديكارت في هذه المرحلة المبكرة من مساره. يقول هايدغر: "فيما يخص الكوجيتو، فإن الفلسفة المسيحية تستوقفني في كليتها، لأنني أريد أن أفهمه على نحوٍ مقلوب، أن أراه إن صحَّ القول من وجهه الآخر in verso".⁹¹ يتعلق الأمر بمهمة تقويضية وتفهمية في الآن ذاته؛ ففهم الحياة على نحوٍ أصيل لا يستقيم من دون مواجهة ديكارت والميتافيزيقا الثاوية في رؤيته إلى الإنسان والعالم. يمثل الرجوع إلى أوغستين، في هذا السياق، خطوة ضمن استراتيجية تقويض رؤية الحداثة وعقلايتها، لكنها ستكشف في الآن ذاته عن إمكانية التعرية عن بنية منطقية ظلت تحكم الوعي الغربي وتلقي بظلالها حتى

R. Doynes, « Herméneutique et confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Saint Augustin », dans : Arrien et Camilleri, *Le jeune Heidegger*, p. 187. 89

Ibid. 90

cité par : Ibid, p. 187. 91

على مكوّنه الديني.⁹² يسجل هايدغر أنّ تأملات ديكارت صدرت عن رؤية إلى الوجود هي عينها التي هيمنت على التقليد الفلسفي الغربي حتى هوسرل، وهي رؤية استوت على أولوية المعرفي عندما صيّرت الفكر/العقل ضماناً لوجود الأنا. في مقابل هذا الموقف المعرفي من كينونة الإنسان، اقترح أوغستين، حسب تأويل هايدغر، طريقاً آخر لفهمها من منظور أونطولوجي سعيّاً منه إلى الكشف عن خطأ ديكارت. يقول هايدغر في نهاية درسه عن أوغستين والأفلاطونية المحدثة: "ليست الحياة مجرد كلمة، ولا هي مجرد مفهوم صوري، وإنما صرح متكامل انتبه إليه أوغستين نفسه دون أن يكون عنه فكرة واضحة. لم نحصل اليوم على مثل هذا الوضوح، لأنّ ديكارت وجّه دراسة الأنا، بحسبانها ظاهرة أولى، في اتجاه مغلوّط ومضلل هيمن على الفلسفة الحديثة في مجموعها. فقد حجب ديكارت فكر أوغستين. أما اليقين وتملُّك الأنا بمعناه الأوغستيني فبعيد كلّ البعد عن دليل ديكارت "الكوجيتو".⁹³ ما الذي تعنيه هذه المقارنة بالنسبة إلى موقف فلسفي متحوّط من عقلانية الحدّات وقيمها المادية؟ يبدو أنّ تقويض الفلسفة العقلانية الحديثة استلزم الكشف عن هذه الأولوية المنطقية للمعرفي التي كرّسها ديكارت على حساب المعنى الأصيل للكينونة الإنسانية؛ فالأمر يتعلّق بمقابلة بين المقاربة المعرفية-العقلانية للأنا وعالمها المعلن من جهة، وخبرة حياتية أصيلة يمكن اكتشافها كتجربة تأويلية قبل-نظرية (قبل-معرفية) من جهة ثانية، أي بين ضربين من تملُّك الوجود والذات مختلفين جذرياً.

كان على الفيلسوف الشاب أن يجبه سؤالاً أونطولوجياً فرض نفسه على أوغستين كما على ديكارت من قبل؛ إذا كان وجودنا الإنسانيّ مُتميّزاً عن وجود العالم وأشياؤه بوعيه الفريد بوجوده،⁹⁴ فكيف لي أن أثبت ذلك؟ يمثل العقل ضماناً للوجود عند ديكارت، إذ تحوّل البدهة دون السقوط في عدمية الشك، وتحوّله إلى شكٍ منهجي يمنع صاحبه من الاندحار إلى المستوى الصفر من الحقيقة بفضل الأفكار الفطرية تحدّداً. أما اعترافات أوغستين فإنها تجد ضماناً الوجود الأصيل في الشعور بالانهمام النابع من الوعي القلق بالتناهي أمام الزمان والوجود المطلق لله. يتحدّد معنى الكينونة الإنسانية في وجودها في أفق الإله،⁹⁵ حيث تدرك شقاءها وتمزّقاتها الداخلية، كما تبني وجودها على أساس إيمان ورجاء في سعادة تنقذها من شقاء هذا العالم. يجدّ الدازين الهايدغري في تجربة القلق ضماناً لوجوده الأصيل،⁹⁶ وهو بذلك يستعيد فكرة أوغستين عن انهمام الإنسان بكينونته واقرانه

Jaran, *La métaphysique du Dasein*, p. 130. 92

cité par : R. Doyné, « Herméneutique et confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Saint Augustin », dans : Arrien et Camilleri, *Le jeune Heidegger*, p. 187. Voir aussi : 93

Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 43.

Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 213. 94

Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, (Paris : Vrin, 1943), p. 64. 95

Heidegger, *Être et temps*, ss 41. p. 240. 96

بقلقه من العدم الذي يسكنها كصيرورة، ويجعل وجودنا مُخترقاً بالعدم ومُمزقاً بمفعول الزمان، في مقابل وجود الإله الذي يتعالى على الزمان والصيرورة. بذلك يبدو تصور هايدغر للدائرين استمراريةً لقراءته لأوغستين كما قدّمها في درسه **أوغستين والأفلاطونية المحدثة**. يسير هذا الدرس في اتجاه إثبات أن تملك الذات عند أوغستين يتجذر في الأنا من حيث هي عدم Nihil، وأنّ الانهماك ينبع من إثبات دينيٍّ أصيل للذات.⁹⁷ في الكتاب العاشر من **الاعترافات** يتساءل أوغستين عن الكيفية التي ينبغي بها أن يمسك بحقيقة الإله على ضوء محبته له؛ "ما الذي أحبه عندما أحب الإله؟" يمكن أن نرى في "علاقة المحبة"، هنا، بديلاً جذرياً عن "علاقة المعرفة" التي تنتظم فكرة الإله الديكارتية، وسرعان ما تتخذ حقيقة الإله شكلَ رغبةٍ جامحة في تملك حقيقة وجوده من أجل ارتياد سبيله. غير أن أوغستين يدرك، حسب التأويل الهايدغري، أنّ هذه الدرب في معرفة الإله موصدة لأنها تفترض، منذ البداية، أنه من الممكن تملك حقيقة الإله كما نمتلك حقيقة أي شيء من أشياء العالم. لذلك يسلك أوغستين طريقاً أخرى، طريق ذاته وعالمها الداخلي، متسائلاً عن معنى وجوده هو نفسه، فتضحى ذاته سؤالاً نابحاً من وعيه القلق بتبدّد حقيقة ذاته وطابعها الإشكالي، ممّا يعني أنّ اعتراف أوغستين بأنّ حقيقته أشكلت عليه وأنه اتخذ من ذاته سؤالاً إنما كان إشارةً إلى رغبته في البحث عن وجوده الحقيقيّ الأصيل.⁹⁸

غير أنّ هايدغر يُلاحظ أنّ أوغستين انتهى إلى إسقاط الرؤية المسيحية للحياة، المثقلة بالتصورات اليونانية وتأويلاتها المدرسية،⁹⁹ على فهمه لمشكلة وجود الإنسان، مُعتقداً أنّ صاحب **الاعترافات** كان في مسيس الحاجة إلى هذه التراتبية الموضوعية والمعيارية، ذات الأصول اليونانية في نظره،¹⁰⁰ لعقد مقارنة بين وجوده الإنساني ووجود الإله. تُسوِّغ هذه الملاحظة الدعوة إلى تقويض **الاعترافات**، لأنّ في ذلك تفكيكاً لتلك التراتبية المعيارية ولصيرورة الوجود التي تنتظمها، في خطوةٍ ترمي إلى الكشف عن تجربة حياةٍ دينيةٍ أصيلة. يمكن تعميم هذه الملاحظة لتشمل جلّ مفاهيم أوغستين، من قبيل مفهوم الإله، والخلاص، والسعادة، والمحبة... الخ. فما يسعى إليه هايدغر هو تخلص هذه المفاهيم من مضمونها المعياري القيمي، كما من سطوة الموضوعية عليها، والعمل على بناء معنى آخر، أصيلاً هذه المرة، لعلاقة الإنسان بالإله، بعيداً عن المنظور المعياري الصرف. لذلك يمكن أن نتساءل، من الآن، عمّا إذا كانت عملية التقويض هذه ستقود إلى اكتشاف تجربة حياةٍ مسيحيةٍ أصيلة من خلال نموذج عالم الذات الذي تفتّحه **الاعترافات**.

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 277. 97

Ibid, p. 320. 98

Ibid p. 319. 99

Ibid, p. 315. 100

تبيّن هذه الأخيرة أنّ الإله يمثل أفق تعرّف الإنسان على وجوده الحقيقي.¹⁰¹ بيد أنّ هايدغر يسجّل أنّ هذا الموقف ينم عن رغبة في موضّعة فكرة الإله والكيونة وتشيئهما؛ إذ إنّ تمثّل الذات لوجودها كـ "أنا موجود"، قائم بذاته، ينهار أمام فكرة النعمة الإلهية، ممّا يعني أنّ الوجود الأصيل للذات الفريدة ينتفي أمام الوجود المطلق للـ بسبب ما طال هذا الأخير من موضّعة ناجمة عن فهمه انطلاقاً من فكرة العالم وانتساب الإنسان والإله إليه. في هذا المستوى من التحليل تتحوّل الذات إلى عدم، فهي نفى جذريّ لنفسها أمام الإله وحضوره المطلق. وكأنّ إثبات الوجود الأصيل لأنّما يستلزم نفياً المطلق والجذري، طالما أنّ زمنية الإنسان المنتظمة في الصيرورة ليست هي زمنية الإله المتعالية المطلقة.¹⁰² ليس الخلاص إثباتاً أصيلاً للذات، وإنما هو نفى لها قياساً إلى وجود الإله الذي يمثل أفق الخلاص نفسه. تتخذ الخبرة الدينية لأنّما صورة هذا النفي المطلق، الذي يبقى شرطاً ضرورياً للوجود في أفق الإله. وكأنّ أوغستين ينتهي، هنا، إلى رؤية لا-إلهية [a-thésime] لوجود الأنّما، فالخلاص الذي تقترحه الاعترافات ليس إثباتاً للوجود الأصيل وإنما هو مجاوزة له. من هنا يبدل هايدغر فكرة الإله التي تمثل أفق الاعترافات بفكرة الانهماك الذي يصير جوهر الكيونة الإنسانية المسكونة بالعدم. فالطمع في الوجود بجوار الإله لا يخلّص النفس من همّها، بل إنه يُكرّس انشغالها وفلقها بوجودها. فلا أحد ولا شيء يمكنه أن يخلّص النفس من انهماكها المتزايد باستمرار من وجودها، وليس هذا الانهماك شيئاً آخر غير ما يكون جوهر وجود الإنسان.¹⁰³ بذلك تكون الاعترافات قد وطّنت العدم في الكيونة الإنسانية، لكنّها لم تفلح في إثبات وجودها [=الكيونة] الأصيل إلّا من خلال صهرها في التبعية لله وخلاصه. من هنا تتخذ تأولية الحياة الدينية وحدثيتها صورة "محاولة" لتحقيق ما لم تفلح فيه الاعترافات؛ إثبات المعنى الأصيل للحياة من داخل حضور العدم فيها كوعي قلق بالتناهي.¹⁰⁴ في الوجود والزمان يجد الدازين نفسه في مواجهة ذاته، فالوعي بالتناهي والموت يجعل الإنسان في شعور بالغرابة عن ذاته، وفي هذا الوعي القلق بالتناقض الذي يُصير الإنسان "كائنًا مريضاً" على حدّ تعبير أوغستين، وجد هايدغر جرائم الوجود الأصيل الذي سيتخذ في كتابه العمدة اسم الدازين.

وبصرف النظر عمّا ستؤول إليه فكرة الانهماك في الكتابات اللاحقة على الوجود والزمان، فإنّ قوة حضورها في هذه المرحلة المبكرة كانت جزءاً من استراتيجية البحث عن نموذج وجود أصيل من خلال الاعترافات. يلاحظ هايدغر أنّ النظرية العامة في القيم، المتحدّرة

B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, (Paris : 101
Stok, 1926), p. 112.

Gilson, *philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, p. 31. 102

Doyne, « Herméneutique et confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Saint 103

Augustin », dans : Arrien et Camilleri, *Le jeune Heidegger*, p. 206.

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 282. 104

من التقليد الفلسفي اليوناني، ظلت تشكل سقفاً بالنسبة إلى هذا الكتاب، وأنَّ أوغستين نفسه بقي حبيسها لأنها كانت تمثل جزءاً من الرؤية المسيحية المتشعبة بالأفلاطونية كما تأولها بولس من خلال رسالته إلى أهل رومية. لذلك يصعبُ تخليصُ أوغستين من هذا الإرث اليوناني، كما أنَّ العودة إليه لن تهدينا إلى خبرة حياة مسيحية حقيقية،¹⁰⁵ طالما أنه ينتظم في أفق التقليد اللاهوتي المدرسي، ورغم انشغاله الكبير بالذات وعالم حياتها الأصل. وحده لوتر أدرك تلك الخبرة في كتاباته الأولى حسب هايدغر، وهذا ما يجعل من قراءته لحظة تفكيك للعقلنة التي مارسها الإرث الفلسفي اليوناني على الحياة المسيحية الأصلية. فهو يتخطى أفق أوغستين ورؤيته إلى الوجود والكيونة، قبل أن يغدو، هو الآخر، ضحية للتقليد، وهذا ما مثّل إيذاناً ببداية عهد السكولائية في نظر هايدغر.¹⁰⁶

2.2 بولس؛ بحثاً عن زمنية مفقودة

يحقُّ أن نرى في قراءة هايدغر لبعض رسائل بولس تمريناً اختبر فيه مدى فعالية مفهوم الإشارة الصورية الذي كان سلاحه القوي في هذه المرحلة من مساره، لأنه مكّنه من تنكب النفس النظري والعلمي الذي طغى على فينومينولوجيا هوسرل، في الآن ذاته الذي وجّهه صوب البحث عن "عالم الحياة" الذي تحيل إليه الخبرة المسيحية المبكرة.¹⁰⁷ يبدو أثر لوتر ونقده الجذري لللاهوت المدرسي كما لفلسفة أرسطو واضحاً في تأويل هايدغر لرسائل بولس؛ إذ نقّب فيها عن "عالم الذات" الذي تحيل إليه خبرة الإيمان، وهو عالمٌ سابقٌ للعقلنة التي مارسها العقل الفلسفي اليوناني واللاهوت المسيحي على الحياة المسيحية المبكرة. يتعلّق الأمرُ بسعي إلى اكتشاف "عالم معيشي" على مستوى علاقة الإنسان بذاته، سابق لكل تصوّر أو تنظير علمي لمفهوم العالم. إنه العالم الذي تجلّت فيه الحياة في أصلاتها الأولى من طريق الإيمان المسيحي المبكر، قبل أن يأتي التقليد اللاهوتي والعقل الفلسفي الكامن في تضاعيفه على عقلنتها. يتماشى هذا الاختيارُ وتصورُ هايدغر للفلسفة كما شرّحه في دروس 1919، عندما عرّفها بأنها "علمٌ قبل-نظري أصيل قادرٌ على إدراك الحيوية المُقلّقة للحياة الحديثة دون تحنيطها في إطار نظري صوري."¹⁰⁸ ما يصدّق على الفلسفة عامّة يفترض أن يصدق- بالمثل- على فلسفة الدين بشكل خاص؛ أن تنبّع من تجربة دينية أصيلة. فصّل هايدغر مفهوم الخبرة/التجربة عن بُعد العلمى الإيستيمولوجي،

op. cit., p. 320. 105

Ibid, p. 321. 106

حول الإشارة الصورية، انظر: غرايش، العوسج الملتهب، ص. 618. 107

Cité par: Sophie-jean Arien, «Foi et indication formelle», dans: *Le jeune Heidegger*, 108
p. 156-157.

وهذا ما يخرج المفهوم ذاك من ثنائية "الذات والموضوع" كما لاحظ غرايش.¹⁰⁹ ويبدو أن الانسلاخ من قبضة هذه الثنائية يبقى خطوة ضرورية لتبيين أصالة الخبرة الحديثة للحياة، أي قبل أن يقدم العلم على صياغتها في قوالب نظرية.¹¹⁰ ليست المسيحية المبكرة، وفق هذا المنظور، مجرد حدث تاريخي ينتظم داخل زمنية التاريخ الوقائعي، وإنما هي عنوان خبرة دينية أصيلة ينبغي الوعي بما "تهب" لمعنى وجودنا الإنساني السابق على النظري. تكمن أصالة هذه الخبرة في زمانيتها الخاصة التي تُفلى من قبضة زمنية العقلنة والعلوم الوضعية المبنية عليها،¹¹¹ ويبدو أن الموقف المتشكك الذي تبناه هايدغر من علاقة اللاهوت بالفلسفة يجد أصوله في هذا الوعي الأصيل بالتمايز الجذري بين الزميتين؛ زمنية الدين والإيمان من جهة، وزمنية العلم والعقل من جهة ثانية.

يمثل النداء Proclamation الظاهرة المحورية التي استند عليها هايدغر في هذا السياق، لأنها تتضمن العلاقة الحية الجامعة بين أبعاد العالم، "عالم الذات" الخاص، و"العالم والمحيط" و"العالم المشترك"، التي تضمنتها تجربة بولس. فالأهم في هذه الظاهرة أنها تجلٍ لاكتمال الحياة في نظر هايدغر.¹¹² تتحدد مهمّة المقاربة الفينومينولوجية-بالتالي-في موقفة هذه الظاهرة في إطار وضعها التاريخي وتقاطع عوالمها كما تصوره لحظة اكتمال الحياة المسيحية الأولى.¹¹³ ما الذي يعنيه "اكتمال الحياة" هنا؟ يقتضي الجواب عن هذا السؤال الوعي بالفرق بين ما يحيل إليه هذا "الاكتمال" (مضمونه) و"النحو" (الكيفية) الذي تحقق به. تمثل هذه الخطوة صعوبة هيرمينوطيقية بالنسبة إلى هايدغر، لأنها تدفعنا إلى التموقع داخل العالم المحيط لبولس؛ إذ ينبغي التحوُّط من مُسَايَرة ما جرت عليه عادة مؤرخي الأديان من "إعادة بناء نظري" لهذا العالم، طالما أن المطلوب هو الصدور عن منظور فينومينولوجي قادر على التبصُّر المُحَايِث لهذه الخبرة، حيث يتقاطع العالم المحيط،

Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre de savoir, le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923), (Paris : CRNS, 2000), p. 195. 109

نقرأ للفيلسوف قوله في هذا السياق؛ "سيكون علينا أن نعرض عن التصوُّر الذي يحسب الفلسفة والعلم مجرد صياغات موضوعية للمعنى، أي مجرد قضايا يمكن الفصل والوصل بينها. فتحليل العلوم إبيستيمولوجياً يستلزم النظر إلى كل جوانبها الإشكالية من منظور فلسفي، فنتناول الاتصال والانفصال القائم بين قضاياها المعزولة. والحال أن سيرنا للعلوم الاختبارية ينبغي أن يتم على ضوء اكتمالها؛ إذ ينبغي أن ننظر إلى سيروية العلوم كأساس هي الأخرى، باعتبارها سيروية تاريخية. لم تكن الفلسفة المعاصرة بالتكر لهذا الجانب، وإنما هناك اتفاق على رفضه ومنعه من الاضطلاع بأي دور [ممكن]. إنا نتبنى الطرح التالي؛ يمتاز العلم مبدئياً عن الفلسفة. وهذا هو الذي ينبغي أن نفكر فيه" Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 19. 110

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 43. Voir aussi : Ph. Capelle-Dumont, *Etudes heideggeriennes*, p. 84. 111

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 160. Voir aussi : Ph. Capelle-Dumont, *Etudes heideggeriennes*, p. 49. 112

Ph. Capelle-Dumont, *Etudes heideggeriennes*, p. 49. 113

بالعالم المشترك والعالم الذاتي لبولس داخل رسائله. فما يعيننا، في هذه الحالة، ليس كيف نتمثّل/نتصوّر هذه الحياة المتعطشة إلى الاكتمال، وإنما "ما تهبّه" خبرتها لكلّ من يرغب في أن يعيشها كتجربة وأن يتأوّل ذاتهُ في مرآتها.

يعثر هايدغر في رسالة بولس إلى أهل ستالونيكي على ما يقيم به الدليل على صحة تأويله؛ فقد كان بولس نفسه، في رسالته تلك، مشاركاً في بناء عالم الجماعة بقدر ما كان يبني عالمه الخاص به، وفي أعقابها بات الحديث عن مآل وجود الجماعة ممكناً. يتعلّق الأمر بالوجود/المآل لبولس كما لمؤمني ستالونيكي الذين يخاطبهم. يبقى هذا التوقع بين الوجود والمآل موضوعاً يفلت من قبضة التجريدات المفهومية العلمية، لأنها تشي بمدى وعيه بالنقص الثاوي في الخبرة الدينية رغم انتظامها في أفق الزمنية الإلهية المطلقة. يرى بوغلر أنّ حديث هايدغر- في إطار تأويله للرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس - عن رغبة بولس في الظهور في نقصه وضيقته،¹¹⁴ يمثّل إشارة إلى رغبة الفيلسوف الشاب في تنصيب هذا الوعي القلق بالنقص، كما يتبدى في هذه التجربة المعيشة، قاعدةً للنداء ولخبرتها الدينية.¹¹⁵ تتخذ هذه الأخيرة صورة دعوة - أو محاولة - ترمي إلى تحقيق اكتمال أصيل للحياة نفسها،¹¹⁶ وهي تتحقّق في أفق زمنية مُغايرة لزمنية التقليد الفلسفي اللاهوتي، تلك التي يعبر عنها مفهوم الكينونة/المآل. يصف هايدغر الخبرة الحديثة للمسيحية المبكرة بـ "التاريخية"، مشدّداً على أنّ "التدثّن المسيحيّ [المبكر] يعيشُ الزمانية كما هي".¹¹⁷ ويمكن أن نستشف من هذا التوصيف أنّ الأمر يتعلّق بخبرة تفتح كينونة الإنسان المتدثّن على أفق التاريخ لتوطّن زمانيته في هذا العالم رغم انشداده إلى الإله، فالإيمان المسيحي يرتبط بحدث وقع في الزمان كما أقرّ هايدغر نفسه.¹¹⁸ يعيشُ بولس وضعية توتر واضطراب بسبب الترقّب المزمّن لعودة الرّب، ويحدد هذا الترقّب المتوتر كل لحظة من لحظات حياته، وهذا ما يفسر معاناته النابعة من مهمته كرسولٍ. في ظلّ هذا الترقّب بصير وجود بولس وجوداً مضروباً في المستقبل، إنه الكينونة-المآل التي انشغل بها كفرد وكعضو من الجماعة المؤمنة في الآن ذاته.¹¹⁹ ينبغي أن نسجل أنّ ما ينتظم عالم بولس ويحدد كينونته هي وضعية التوتر الناجمة عن التدثّن والإيمان المسيحي، فما يعني هايدغر ليست المسيحية من حيث هي نسق مركب من المؤسسات والطقوس والشرائع، وإنما جوهرها المتمثل في التدثّن المسيحيّ la christianité والزمانية الثاوية في خبرته.

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 110. 114

Otto Poggler, *La pensée de Martin Heidegger*, (Paris : Aubier-Montaigne, 1967), p. 54. 115

Capelle-Dumont, *Etudes heideggériennes*, p. 52. 116

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 90. 117

Heidegger, *Le concept du temps*, p. 27. 118

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 104. 119

تبدأ الخبرة الإيمانية عند بولس بحدثٍ محدّد سرعان ما غدا محور حياته ومنبع معنى وجوده؛ اعتناقه المسيحية.¹²⁰ وفي رسالته إلى أهل تسالونيكي يذكر بولس مخاطبيه بفضل الدين الجديد عليهم، ويرتفع باعتنائهم له إلى مستوى الحدث الذي حدّد ماهيتهم ومكانتهم.¹²¹ وبمقدار ما يُبدي بولس انهماماً واضحاً بمآل الجماعة ووجودها، فإنه يزيح بمخاطبيه في زمنية الماضي، ماضيه هو قبل أن يتمسّح، الذي لا ينفكّ يحشم بطيفه على مخيلته وذاكرته ووجدانه. فيغدو وجوده ممزقاً بين تناقضات ماضيه وراهنه، وانتظار مستقبل على وشك الحدوث. لا يكفي المسيحيّ أن يتذكّر لحظة صيرورته مسيحياً، وإنما عليه أن يفهم وجوده انطلاقاً من تجذره في الحاضر والمآل، وهو ما يجعل من الإيمان "معرفةً" بضربٍ من الوجود المسيحيّ وبالعالم الثاوي فيه، وقبولاً بنمط العيش وفق مقتضى الإيمان الذي يدركه المؤمن كل لحظة ولادة جديدة.

شكّلت لحظة الاعتناق/الدخول في الإيمان حدثاً فاصلاً بالنسبة إلى الإنسان المسيحي، لأنها نقلته إلى "عالم حياة" جديد يتحدّد بالإيمان. ليس هذا الأخيرة مسألة معرفة، وإنما هو ضربٌ من ضروب الوجود التي يحقق فيها المؤمن ذاته على نحو أصيل. من هنا يعتبر هايدغر الإيمان معرفةً معيشة، سابقة للنظري (قبل-نظرية)، وهذا ما يُتيح اعتباره إشارةً صوريةً أصيلةً من منظور فينومينولوجيا الحياة الدينية.¹²² في الإيمان يعيش المسيحي حياته كترقبٍ وسعي متواصلٍ إلى الاكتمال في أفق الإله، لذلك ترتعن زمنية الإيمان باحتضان الإله من طرف المؤمن. سيبين هايدغر، في تأويله لرسالة بولس إلى أهل تسالونيكي كيف أنّ الجديد الذي حملته المسيحية في طياتها، باعتبارها تجربة حياة دينية حديثة، هو **نظرتها إلى الزمن الأخروي**، لأنها تتيح فهماً جديداً لما هو أخروي لا يحصره في انتظار حدث مؤجل سيأتي في ما بعد، وإنما ينظر إليه كترقبٍ لا يتوقف لمحيء هذا الحدث، وعودة المسيح المصلوب. فعلى ضوء هذا الزمن تحددت هوية الإنسان المسيحي، وباتت حياته تكراراً لا ينتهي للشعور بهذا الضرب من التوقعية المستمرة. تقول فرونسواز داستور: "إنّ ما أدركه لوثر، بالنسبة إلى هايدغر، هو بالضبط هذه الخبرة الأساسية للزمانية، ولهذا السبب عارضَ بعنف شديد فلسفة أرسطو. وبالفعل، إن التجربة المسيحية هي، أساساً، خبرةٌ للحياة في حديثها، أي لحياةٍ لا تباين نفسها بمسافة نظرية، وإنما تفهم نفسها عبر البقاء داخل اكتمالها الخاص. فلأنها لا تسعى إلى أن تُعطي للوجود تمثلاً موضوعياً عبر مرجعيات كرونولوجية ومضامين قابلة للحساب، فإنّ تلك الحياة تبقى مفتوحة على

120 نقرأ في الرسالة إلى أهل غلاطية: "وأعرفكم أيها الإخوة لإنجيل الذي بشرت به أنه ليس بحسب إنسان.

لأنني لم أقبّله من عند إنسان ولا علمته بل بإعلان يسوع المسيح" 12/1-11/1.

121 رسالة بولس إلى أهل تسالونيكي، 1، 5-9.

122 Arien, *Foi et indication formelle*, p. 161.

زُبُقية المستقبل وعلى انفلات الزمان، انطلاقاً من هذا الأخير، تحديداً، يغدو من الممكن تعيين دلالة [مفهوم] الإله.¹²³ في سياق محاولة فهم الحياة الدينية في صيغتها المسيحية المبكرة اكتشف هايدغر فكرة الحديثة، لذلك كان الفهم؛ فهم الحياة الدينية الأصيلة، أفضل مدخل إلى فهم علاقة المسيحية بالنصّ وبالحياة معاً من منظور فينومينولوجي.¹²⁴ يقول غادامير؛ "يمكن للمرء أن يرى أنَّ الخبرة المسيحية المبكرة المتعلقة بالزمان قد فتنت هايدغر، فالحظة الأخرية لم تقرر لا بصحة المقاييس، ولا 'التوقعات'، ولا التخمينات بشأن مقدار الزمان الذي سوف يمرُّ قبل مجيء الربِّ، لأنه سيأتي 'مثل لص في الليل' (رسالة القديس بولس الأولى إلى مؤمني تسالونيكي)."¹²⁵ تضعنا إسكاتولوجيا بولس، كما قرأها هايدغر في أعقاب تأويل لوثر لها، أمامَ زمنية مغايرة للزمنية الدينية الكاثوليكية، وقد مثل التبرم من هذه الزمنية خطوة كبيرة في طريق تفكيك الرؤية اللاهوتية، والرجوع، بالتالي، إلى دائرة الإيمان المسيحي المبكر.

3 أرسطو، بولس، لوثر؛ نحو منظور تأويلي مغاير للخبرة المسيحية المبكرة

كيف أمكن الجمع بين لوثر وأرسطو؟ ألم يُنبهنا هايدغر نفسه إلى أن نموذجهُ كان هو أرسطو الذي كان لوثر يكرهه قبل أن يمنحه هوسرل القدرة على التبصّر؟¹²⁶ وهل يُمكن اعتبار هذا الجمع، في القراءة، بين مرجعتين متعارضتين، خطوة في طريق إثبات التمايز الجذري بين الفلسفة واللاهوت؟ وكيف يكون ذلك سبيلاً إلى تحديد علاقة الفكر الغربي بالتراثين المسيحي والفلسفي معاً؟ أو بعبارة غادامير؛ هل كان أرسطو مجرد نموذج نقضٍ للوثر بالنسبة إلى هايدغر؟ تدفعنا هذه الأسئلة إلى تجاوز وجهة نظر غادامير، والذهاب إلى حدِّ افتراض أنَّ تأويل هايدغر للحياة الدينية المسيحية المبكرة ما كان ليتمّ لولا إقدامه على بناء منظور تأويلي يجمع فيه بين أرسطو وبولس ولوثر، في خطوة مكنته من تجاوز تناقضاتهم والتموقع في منظور تأويلي يركب بينهما.¹²⁷ بيد أنَّ الوعي بأهمية بولس ونموذجية تصوره للزمان أتى في السياق عينه الذي انتبه فيه هايدغر إلى قيمة أرسطو وأهمية سؤاله عن الوجود في

Dasture, *Heidegger et la pensée à venir*, p. 139-140. 123

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 88. 124

جورج هانز غادامير، *طرق هايدغر ترجمة حين ناظم وعلي حاكم صالح*، (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2007)، ص. 347. 125

Heidegger, *Ontologie : Herméneutique de la facticité*, p. 22. 126

هذا ما سيتضح في بعض المحاضرات اللاحقة لهايدغر، عندما سيُشدّد على أنَّ بولس كان المؤسس الفعلي للمسيحية، معتبراً إياه، إلى جانب نيتشه، "تجلياً تاريخياً، مُعلِّماً وسياسياً للكنيسة وإرادة القوة عندها، في إطار تشكيل الإنسانية الغربية وحضارتها الحديثة". انظر: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 265. 127

الفلسفة اليونانية. ويبدو أنَّ مرشده إلى ذلك كان تأويل لوثر لبعض رسائل بولس وحضور تصور أرسطو للطبيعة في بعض تفاصيل رؤيته إلى الإيمان والحياة المسيحية الحقيقية، رغم موقفه السلبي منه. شكّل هذا الجمع بين لوثر وأرسطو وبولس جوهر استراتيجية هايدغر في تأويل حديثة الحياة المسيحية، لأنّه مكّنه من فهمها بمعزلٍ عن التأويل اللاهوتي المدرسي لها، وقد كان جوازُه إلى ذلك إقدام لوثر على بعث نقد بولس لحكمة الفلاسفة التي لم تكن بالنسبة إلى بولس غير "حُمقِ العالم" التي تقابل حكمة الإله كما تجسدت في المسيح المصلوب، والتي أخزى به الإله الحكماء.¹²⁸ يغلب على الظن أنَّ "حكمة العالم" تشير إلى الفلسفة الأولى التي امتعض منها لوثر واعتبرها رؤية تسوغ المُماثلة والتناظر بين الإله والإنسان وفق منطق لاهوت المجد. لذلك تتجاوزُ استراتيجية هايدغر، في هذا المقام، التعارض المبدئي الموجود بين لوثر وبولس وأرسطو،¹²⁹ وترسي دعائم الحديث عن بُنيان ثيولوجي للميتافيزيقا سيتجسّد في تصوّر ميتافيزيقا أرسطو لمفهوم الوجود، وسيتيح الاعتداده به فهم علاقة اللاهوت المدرسي بالميتافيزيقا الأرسطية على نحو أوضح.

يمكن القول، بشيءٍ من الاستباق، إنّ الوعي بـ "البنیان اللاهوتي" للميتافيزيقا يحدُ جرائيمه الأولى في محاولة هايدغر استلال أرسطو من قبضة التأويلات الوسيطية، في الآن ذاته الذي عمل فيه على استلال الإيمان المسيحي المبكر من التأويلات اللاهوتية المتعلقة بالفلسفة الأرسطية.¹³⁰ ويبدو لي أنَّ قراءة هايدغر لأرسطو لم تكن، فقط، مجرد صدی للتضارب بين تأويلات الفلاسفة لمتنه وإشكاليته، على نحو ما نلفيه بوضوح في الخلاف الذي نشب بين تأويل ياغروناتورب لميتافيزيقا المعلم الأول، وإنما كانت-أيضاً-نتيجة حضور لوثر في فكره خلال هذه الفترة المبكرة من فلسفته.

ينبه هايدغر، في قراءته الفينومولوجية لأرسطو، إلى خصوصية القول الفلسفي الذي اعتبره قولاً غير متدينٍ [ملحدًا] بطبعه، وهو عينه الموقف الذي سيكرّسه في فصله بين

128 "فالْبشارةُ بالصَّليبِ «حماقة» عند الذين يَسْلُكُونَ طريقَ الهلاك. وأما عِنْدَنَا نحنُ الذين يَسْلُكُونَ طريقَ الخلاص، فهو قُدْرَةُ الإله. 19فالْكُتَابُ يَقُولُ: «سَامَحُوا حِكْمَةَ الْحُكَمَاءِ، وَأُزِيلَ ذُكَاةُ الْأَذْكَاءِ،» 20فَأَيْنَ الْحَكِيمُ؟ وَأَيْنَ الْعَلَامَةُ؟ وَأَيْنَ الْمُجَادِلُ فِي هَذَا الزَّمانِ؟ أَمَا جَعَلَ الإلهُ حِكْمَةَ الْعَالَمِ حِمَاةً؟ 21فَلَمَّا كَانَتْ حِكْمَةُ الإلهِ أَنْ لَا يَعْرِفَهُ الْعَالَمُ بِالْحِكْمَةِ، شَاءَ الإلهُ أَنْ يُخَلِّصَ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ بِ«حِمَاةٍ» 22البشارة. وإذا كَانَ الْيَهُودُ يَطْلُبُونَ الْمُعْجَزَاتِ، وَالْيُونَانِيُّونَ يَبْحَثُونَ عَنِ الْحِكْمَةِ، 23فَنَحْنُ نُنَادِي بِالْمَسِيحِ مَصْلُوبًا، وَهَذَا عَقَبَةٌ لِلْيَهُودِ وَحِمَاةٌ فِي نَظَرِ الْوثنِيِّينَ. 24وأما لِلَّذِينَ دَعَاهُمُ الإلهُ مِنَ الْيَهُودِ وَالْيُونَانِيِّينَ، فَالْمَسِيحُ هُوَ قُدْرَةُ الإلهِ وَحِكْمَةُ الإلهِ. 25فَمَا يَبْدُو أَنَّهُ حِمَاةٌ مِنَ الإلهِ هُوَ أَحْكَمُ مِنْ حِكْمَةِ النَّاسِ، وَمَا يَبْدُو أَنَّهُ ضَعْفٌ مِنَ الإلهِ هُوَ أَقْوَى مِنْ قُوَّةِ النَّاسِ. 26تَذَكَّرُوا أَيُّهَا الْإِخْوَةُ كَيْفَ كُنْتُمْ حِينَ دَعَاكُمُ الإلهُ، فَمَا كَانَ فِيكُمْ كَثِيرٌ مِنَ الْحُكَمَاءِ بِحِكْمَةِ الْبَشَرِ وَلَا مِنَ الْأَقْوِيَاءِ أَوْ الْجُهَّاءِ. 27إِلَّا أَنَّ الإلهَ اخْتَارَ مَا يَعْتَبِرُهُ الْعَالَمُ حِمَاةً لِيُخْزِيَ الْحُكَمَاءَ، وَمَا يَعْتَبِرُهُ الْعَالَمُ ضَعْفًا لِيُخْزِيَ الْأَقْوِيَاءَ. 28وَاخْتَارَ الإلهُ مَا يَحْتَقِرُهُ الْعَالَمُ وَيُزْدرِيهِ وَيَظُنُّهُ لَا شَيْءَ، لِيُزِيلَ مَا يَظُنُّهُ الْعَالَمُ شَيْئًا، 29حتى لَا يَفْتَخِرَ بَشَرٌ أَمَامَ الإلهِ» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس).

Heidegger, *Phänomenologie der vie religieuse*, p. 78. 129

Jaran, *La métaphysique du Dasein*, p. 140. 130

الفلسفة واللاهوت، عندما سيقرُّ بأنَّ الإيمان ليس بحاجة إلى فلسفة.¹³¹ يسجِّل غادامير أنَّ هذا القول كان مدعاةً إلى سوء فهم لموقف هايدغر من الدين والفلسفة.¹³² يقولُ في سياق تفكيره في العلاقة التي أقامها هايدغر بين أرسطو ولوتر؛ ”فكيف ساعده أرسطو؟ هل كان يقوم مقام الضدِّ من الخبرة المسيحية بالزمان والدور الأساسي للتاريخية في الفكر الحديث؟ هل كان مجرد مثالٍ مضاد؟ إنَّ عكس ذلك هو الصحيح. فأرسطو كان الشاهد الأساسي على مسعى العودة إلى الأشياء ذاتها، وشهد بصورة غير مباشرة ضد ميله الأنطولوجية الخاصة، مستهلاً بفكرة سيدعوها هايدغر لاحقاً الوجود الحاضر أمامنا.“¹³³ بذلك يُمكن أنْ نتصوَّر تقاطعاً بين لوتر، الباحث عن حُدُثية متأصلة في الخبرة الدينية المسيحية والزمان المنتظم لها حتى من داخل رسائل بولس،¹³⁴ وأرسطو الذي أصَّل فكرة الحياة حسب التأويل الهايدغري لفلسفته.¹³⁵ إنَّ السَّبب في ذلك هو قُرب أرسطو من التصوُّر الهايدغري للدازين وحُدُثيته، وخاصةً فيما يتعلَّق بالزروع الطبيعي للانفتاح على العالم.¹³⁶

لم يُغنِ هايدغر بالبحث عن أرسطو المدرسي الذي قام عليه اللاهوت الكلاسيكي، وإنما كان سعيه الكشف عن أرسطو المنشغل بسؤال الوجود والحياة.¹³⁷ يعني هذا القول أنَّ هذه الفترة شهدت تكوُّن أولى عناصر إشكالية الوجود عند هايدغر، وهو ما يفسر التداخل الحاصل في قراءته الفينومينولوجية لأرسطو بين الحياة والوجود، حيث انطلق من البحث في فكرة الحياة ليجد نفسه على أعتاب مشكلة الوجود. فأرسطو اللا-مدرسي هو فيلسوفُ التأويل المُرتبط بالحياة، والسؤال الذي كان على هايدغر طرحه هو؛ ”ألم يكن عند المسيحيين طريقة لفهم أنفسهم أكثر مُلاءمةً من الطرق التي قدَّمها اللاهوت المعاصر؟“¹³⁸ ومن خلال أرسطو وتأويلاته كان من الممكن تجاوز اللاهوت المدرسي بحثاً عن وضعية ”تأويل أصيلة“ للحياة الدينية المسيحية. ولئن كان هايدغر قد انتبه إلى التشابه القائم بين الفهم الأرسطي للحُدُثية وبعض إشارات المسيحية المبكرة لهذا الموضوع، فإنه كان على يَنبَته، كذلك، من التعارض القائم بين التصور الإغريقي للزمان ونظريه المسيحي، وهو تعارضٌ يكبح أيَّ محاولة لتأسيس اللاهوت على أرسطو أو على الفلسفة بصفة عامة. هذا هو السياق الذي يحسُن أنْ نفهم على ضوءه توصيف هايدغر للفلسفة بأنها ”ملحدة“ [غير دينية/لا-إلهية]، لأنَّ تصوُّرها للزمان لا يمكن أنْ ينتظم داخل نسق اللاهوت والإيمان.

Ernest Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 113. 131

غادامير، *طرق هايدغر*، ص. 343. 132

المرجع نفسه، ص. 352. 133

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 78. 134

Heidegger, *interprétation phénoménologique en vue d'Aristote*, p. 123. 135

Jaran, *La métaphysique du Dasein*, p. 141. 136

Dasture, *Heidegger et la pensée à venir*, p. 144. 137

غادامير، *طرق هايدغر*، ص. 355. 138

وفي إطار ذلك نفهم سبب تشديد هايدغر على ما كان للمفاهيم والمقولات الفلسفية من مفعول سلبي في مسار اللاهوت، لأنها سعت إلى عقلنة الإيمان وإخضاعه لنظام زمني غير نظام الإيمان المسيحي المبكر. هنا يُصبح الحديث عن هليئة اللاهوت، الذي أقام عليه هارناك أطروحته حول جوهر المسيحية،¹³⁹ مدخلاً إلى فهم أزمة الإيمان في الحداثة، بل وفهم أزمة الحداثة برمتها كما لاحظ غادامير.¹⁴⁰

اختار هايدغر مُشكل الخطيئة مُنطلقاً لتأويل لاهوت لوثر، وذلك بحكم الصلة التي يقيمها هذا الأخير بين الخطيئة والإنسان والإله، والتي أتاحت لهايدغر إمكانية البحث عن خبرة حياة أصيلة للذات انطلاقاً من نموذج الحياة المسيحية المبكرة.¹⁴¹ يسجل هايدغر أن لوثر يسلم بتعذر "فهم الإيمان من دون فهم الخطيئة. وفهم هذه الأخيرة من دون امتلاك فهم صحيح للإنسان نفسه."¹⁴² يتضح، هنا، معنى اعتبار لوثر "رفيقاً ومرشداً" له في مساره، فقد أتاح لهايدغر الوعي بمحدودية اللاهوت المدرسي المبني على الفلسفة الأرسطية، لأنه يحصر كينونة الإنسان في لحظة الخطيئة الأصلية ليحول دون تبين معنى أصيل وجذري لحقيقة الحياة التي كان هايدغر بصدد البحث عنها؛ كما أنه أوسع الباب أمام الوصف الفينومولوجي لاستتال تلك الحقيقة من قبضة التصور السكوني للزمان كما تصوغه قصة الخلق وسقوط الإنسان، خاصة وأن لوثر سيعمل على إبدال هذا التصور بآخر حركي مبني على الصيرورة، غدت فيه كينونة الإنسان عبارة عن صيرورة ومآل، وتصحيح لا ينقطع للخطيئة يجعل من الحياة ولادة جديدة مستمرة. لا ينفي لوثر فكرة السقوط وخروج الإنسان من الجنة، لكنه لا يرجعها إلى الفعل الإلهي لأن من شأن ذلك أن ينسف فكرة الخلاص نفسها. يشدد هايدغر على أن الخلاص عند لوثر تابع لتصورنا للخطيئة الأصلية ولحدث السقوط، وهو ما يُفسر في نظره دعوة لوثر إلى ضرورة بناء فهم جذري لمشكلة فساد الوجود الإنساني، في تعارضٍ مُطلقٍ مع التقليد المدرسي الذي استسهل مفهوم الفساد.¹⁴³

V. Harnack, *L'essence du christianisme*, p. 120. 139

140 يقول غادامير؛ "لقد كان مآزق الفكر الحديث، بالضبط، الذي صادفه مع برغسون، وزيميل، ولازك، وقبلهم جميعاً مع دلثاي، هو الذي ألقى بثقله على عقله [=هايدغر] خلال سنوات تطوره الحاسمة، أي خلال الحرب العالمية الأولى. إذن، كانت المسألة بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى أوتامونو، وهيكر، وبوبر، وإبتر، وياسيرز، وغيرهم كثيرين، هي أن مفهوم كركغارد عن الوجود صار كلمة سرّ جديدة. وكانت كتابات كيركغارد قد أحدثت للتو تأثيرها بفضل الظهور الحديث لطبعة ألمانية ظهرت في بداية القرن العشرين. وفي تلك المقالات الألمعية أعاد هايدغر اكتشاف موضوعه"، غادامير، *طرق هايدغر*، مرجع سابق، ص. 355.

غرايش، *العوسج الملتهب*، ص. 621. 141

- Heidegger, « Le problème du péché chez Luther », dans : Camilleri, *Le jeune Heidegger*, p. 263. 142

Ibid, p. 259. 143

يشق لوثر درباً فريدة لمساءلة التقليد اللاهوتي المدرسي-الأرسطي، فلا يكفي بالنقد الجزئي لهذا المفكر أو ذاك، وإنما يسائل مشروعية اللاهوت من حيث هو منظومة معرفة تدعي القدرة على الإمساك بحقيقة الإيمان. يميز لوثر بين ضريين من اللاهوت مُتقَابِلَيْن¹⁴⁴؛ لاهوتُ المجد الذي تكلّس عبر تطوّر الفلسفة المدرسية، ولاهوت الصليب* الذي يكتنز الحقيقة الإيمانية ويمثل لوثر نفسه لحظة عودة إليه، بعد أن أسقطته النزعة المدرسية في طيّ النسيان. يُعرّف لاهوتُ المجد على نحوٍ سلبي بالقول إنه "يدعي معرفة الحقائق الخفية لله انطلاقاً من مخلوقاته"، أي أنه "نظام معرفي" يرمي إلى معرفة الحقيقة الإلهية انطلاقاً من المماثلة بين الإله ومخلوقاته، ويعتبر أن ما يصدق على معرفة المخلوقات يمكن أن يصدق على معرفة الخالق. يرى لوثر في هذه الفكرة استمرارية لفلسفة طوما الأكويني، "مُهدّم الإنجيل" على حدّ وصفه، نظراً إلى أثره السلبي في تصوّر الإنسان لله ولعلاقته به، حيث افترض أنّ الأشياء المخلوقة تحيل على خالقها وفق علاقة مماثلة وتناظر بين النتيجة والعلّة.¹⁴⁵ خلف مبدأ المماثلة تنوي رؤية ميتافيزيقية إلى العالم هي عينها الميتافيزيقا الأرسطية التي يصيرُ فيها الإله موضوعاً للنظر والتأمل العقليّ، ممّا يصيّرُ الإله علّةً أولى ومطلقةً تمثل نموذجاً للمجد الذي يبحث عنه الإنسان. ولئن كان هذا المنظور اللاهوتي يعترفُ بنقص الإنسان مقارنةً بالإله، فإنه يجعل "المجد الإلهي" أفقاً لتجاوز هذا النقص والسير نحو الاكتمال، طالما أنّ الإنسان خُلِقَ على صورة الإله ويملك شيئاً من طبيعته. هكذا يقود لاهوتُ المجد إلى تمجيد الإنسان بدلاً من تمجيد الإله، وإسقاط العظمة الإلهية على الإنسان وأفعاله. على الخلاف من هذا المنظور، لا يدّعي لاهوت الصليب معرفة أسرار الإله المتّحجّبة، ويكتفي بتبصّر خلائق الإله وتجليات أفعاله، لكنّه يتشوّفُ إلى معرفة ما هو مخفيّ في الصليب آلام المسيح المصلوب. ليس الإله موضوعاً للتأمل والتنظير في هذه الحالة، فهو "إله مُتَحَجِّبٌ" حتى بالنسبة إلى نفسه، ولا يتبدى إلا في تواريه واختفائه. فالإله يكشفُ عن مجده في الصليب، وعن تحجّبه في تجليه، وعن عدله في الخطيئة. متى صدّرنا عن هذا المنظور صار بمُكنتنا التبرم من منطق المماثلة كما من التصورات الفلسفية الكامنة في تضاعيفه. حينها تغدو هذه الحكمة أقرب إلى "حمقة

Gerhard Ebeling, *Luther: introduction à une réflexion théologique* (Genève: Labor et Fides, 1983), p. 191.

* - يعمد لاهوتُ المجد إلى إظهار قوة الله للجميع، فتكون بادية لجميع الناس، خلافاً للاهوت الصليب الذي تتوارى فيه القوة الإلهية. تمثل لحظة صلب يسوع المسيح وتغذيته رمز لاهوت الصليب، لأنه أخفى مجد الله في ضعف يسوع وعذابه وانتصاره. لذلك يحكم الاختلاف الرئيس بين اللاهوتين في أنّ لاهوت الصليب يسلم بالحقائق الكتابية التي تقرّ بعجز الإنسان عن اكتساب البرّ بحكم تضحية يسوع، وهذا ما يتماشى مع حكم الرسول بولس على الإنسان وطبيعته (رومية؛ 7/18). في مقابل ذلك، يقرّ لاهوتُ المجد بقدرة البشر على فعل الخير لأنه ثاو بداخلهم، وأن المشاركة في البر الإلهي أمر متاح للإنسان.

Ch, Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, p. 40. 145

العالم“، ويغدو حديث بولس عن رغبته في هدم حكمة العالم أمراً مفهوماً؛ فلهاث الإنسان وتعطشه إلى الكمال، والحكمة التي يرغب في تحصيلها بالتدرُّج المستمر في مراتبها، كلُّ ذلك لا علاج له إلاَّ بأنَّ يصير المرء مجنوناً، أي أنَّ يقبل ما اعتبرته حكمة العالم غير الدينية حُكمةً، طالما أنَّ ما يعتبره الناس حُكمةً هو الحُكمة الحقيقية كما تجلَّت في المسيح المصلوب الذي ترجمَ التنازع الأصيل في الإنسان بين الجسد والروح، أي ما أشار إليه هايدغر في درسه عن أوغستين بأنه ”تمزق الحياة الحديثة.“¹⁴⁶

حوَّلَ لاهوتُ المجدِّ تعارضه مع لاهوت الصليب إلى تعارض بين الخير والشر. والحال أنَّ الخطيئة الفعلية في نظر لوثر تكمن في رغبة الإنسان المسعورة في التآله، ولذلك كان حدث الصلب موتاً لهذا الإنسان الذي أنهكه الطمع والجشع وقتل فيه كل شيء جميل وخير، وميلاداً جديداً لإنسان جديد. بالصلب مات آدم المذنب مرتكب الخطيئة، وبه ولد آدم جديد. لا يسع حكمة العالم أن تدرك معنى هذا الحدث لأنه يند عن منطق فلسفتها الضيق؛ فقد انتصر المسيح المصلوب على الموت، وأوسع بذلك باباً عريضة أمام ولادة جديدة. من هذا المنطلق يكون وجود الإنسان صيرورة *Être devenir*، يحل فيها حب الإله محل حب الذات (الأنانية)، وكأنَّ قتل الأنانية شرط لميلاد إنسان جديد يُدرك فضل خالقه عليه. إنَّ الوعي بهذه التبعية الأصلية لله يمثل جزءاً من حياة المؤمن وهي منبع الحياة الحديثة عنده، وهذا ما يشير إليه لوثر في وصفه لتجربته عندما يقول؛ ”هنا شعرت بأني ولدت مجدداً، وبأني ولجت الجنة من أبوابها.“¹⁴⁷

ليس الإنسان جوهراً قاراً بالنسبة إلى لوثر، وإنما هو، مثله مثل الطبيعة، صيرورة أو مسير نحو الكمال. حيث تبدأ درجات الحياة المسيحية بالخطيئة، التي تضارع اللاوجود، وتنتهي بصاحبها إلى الاكتمال، مروراً بالتصحيح (التصويب)¹⁴⁸ التي تماثل الصيرورة، والعدل الذي يناظر الوجود، والعمل الذي يماثل الفعل والعيش على النمط الصحيح.¹⁴⁹ بفضل الولادة الجديدة يرقى الإنسان من درجة الخطيئة إلى درجة العدل، تماماً كما تخرج الطبيعة من العدم إلى الوجود بفضل الصيرورة. ليس ثمة إنسان عادل بشكل مطلق، لكن ليس ثمة، بالمقابل، إنسان مُذنب على نحو أصلي ونهائي؛ فالنعمة الإلهية وهبت

Ibid, p. 41. 146

147 ذكره؛ مايكل ألين جيلسي، *الجزور اللاهوتية للحدثات*، ترجمة فيصل بن أحمد الفهود، (بيروت؛ جداول، 2019)، ص. 147.148 ترد عبارة Justification في هذا السياق، للدلالة على معنى التصحيح والسير نحو نموذج العدالة، وهو المعنى الأقرب لفهم أوغستين للعبارة. أمام في سياقات أخرى فإنها تشير إلى تبرير الأفعال والتبرُّر أمام الإله. انظر حول المفهوم؛ *Dictionnaire critique de la théologie*, (Paris : PUF, 1998), p. 750. Jean-Yves Lacoste (sous direction)، وانظر أيضاً مفهوم التبرير في؛ *معجم اللاهوت الكتابي*، بيروت؛ دار المشرق، 1986، ص. 182.

Ibid, p. 56-57. 149

الإنسان ولادة جديدة افتكته من الخطيئة الأصلية، لكنها لم تجعل منه كائناً كاملاً، فهو ليس وجوداً مطلقاً ولا عدماً مطلقاً. نحن، إذن، أمام وضع أنطولوجي للإنسان يجعله في حاجة دائمة إلى الله وفي سيرٍ غير منقطع إليه. ذلك أن الولادة الجديدة تجعل الإنسان، من حيث هو مخلوق، في محاولة اعتاقٍ مستمرة من العدم الذي يسكنه، "يقع الإنسان في اللاوجود دوماً، في الصيرورة، وفي الوجود. إنه في عَوَزٍ دائم، في قوة وفي فعل. وهو دائماً في الخطيئة، وفي التبرير، وفي العدل. أي أنه مذنب دوماً، ودائماً هو في توبة، ودائماً هو عادل".¹⁵⁰ لذلك يُلْفِي المؤمن الحقيقي نفسه دائماً في عتبة إيمانه التي لا تنقطع، إنه يعيش في بداية حياته الجديدة. يغدو اللاوجود، هنا، شرطاً للكينونة الإنسانية؛ فهو محايثٌ لها ومنبعثٌ من الشرط الجسدي للإنسان الذي يحيا حياته كإمكانية مستقبلية للعيش وفق مقتضيات الروح، وعياً منه بحتمية الجسد وتعدّر الانسلاخ عنه.

نفهم، انطلاقاً من هذا المعطى، كيف أوّل لوثر أرسطو؛ فبمقدار ما نهل من تصوره للطبيعة فهمه للحركة، فإنه لم يحصر هذه الأخيرة في معناها الطبيعي الأرسطي، وإنما صيّرَها وضعيةً دائمةً لحياة المؤمن؛ فالإيمان في جوهره حركةٌ مستمرة لا تتوقف، وهذا ما يجعل الحياة حدثيةً بالمعنى الهايدغيري؛ إنها إيمانٌ يحدث ويتحقق في كلّ لحظة وباستمرار. ليست الحياة المسيحية حالة ثبات، وإنما هي تنقّلٌ بين درجات، إنها انوجاد* ينقلُ صاحبُه من الخطيئة إلى العدل والاكتمال في أفق الإله،¹⁵¹ لذلك تنسف فكرة حدثية الحياة فرضية الثبات؛ ثبات الكينونة وثبات الزمن السكوني المنتظم لها. يسجل لوثر، في محاضراته عن رسالة بولس إلى أهل رومية، أن الفرق بين هذا الأخير وبين الفلاسفة أن ما يعني هؤلاء هو حاضرهم فقط، لذلك نجدهم منشغلين بالبحث عن ماهيات الأشياء وخواصّها وأعراضها. أمّا بولس فإنه يَصْرِفُ الانتباه إلى مَصِيرِ الأشياء ومآلها، فلا نلّفه يستعمل عبارات الفلاسفة ومفاهيمهم، مثل الجوهر، والسيرورة، والفعل، والانفعال، وإنما يلجأ إلى الحديث عن "انتظار الخلق".¹⁵² يعني هذا القول أن زمن الرسول بولس المنتظم لوعيه بكينونته وحياته المسيحية، ليس هو نفسه زمن الفلاسفة وحكمة العالم المدافعين عنها؛ ففيما تنتظم هذه الأخيرة في إطار زمنية الحاضر والثبات والماهية، تفتتح الحياة المسيحية المبكرة أمام الوعي زمنية المآل والصيرورة والتجدد. تتقاطع الرؤية اللاهوتية مع نظيرتها الميتافيزيقية في هذه النقطة تحديداً، وعندما يستعيد هايدغر نقد لوثر

M. Luther, Cours, cité par : Rafael Carbone, *Heidegger lecteur de Luther. Destruction de la métaphysique théologique et temporalité de l'expérience facticielle de la vie*, p. 15. 150

* - نقصد به فعل الوجود الذاتي أو إيجاد الموجود لنفسه، وهو يقابل الوجود العرضي الذي يكون فيه الموجود بحاجة إلى علة وجوده الخارجية. 151

Heidegger, *Le problème du péché chez Luther*, p. 260. 151

Ibid, p. 61. 152

لأرسطو وللاهوت المدرسي، فإنه يستعيد معه نقده الجذري لأهم مرتكزات البنيان اللاهوتي للميتافيزيقا؛ تصورها للوجود كماهية، وللزمان كحضور.

بصرف النظر عما إذا كانت قراءة لوثر لأرسطو نابعة من هوسه بفكرة دُنُو نهاية العالم، فإنَّ الأهمَّ هو أثر هذه "الانتظارية" في رؤيته إلى زمنية حياة المؤمن التي أُمست في تأهَّب مُستمر لاستقبال حدث نهاية الزمان. وكأنَّ الزمنية الأصيلية التي تنكشف فيها كينونة المؤمن هي زمنية التوتُّرات والتأهَّب لنهاية موشكة وحتمية؛¹⁵³ زمنية منفتحة على الحدث كإمكانية جذرية من إمكانية وجود الإنسان في العالم. قد يجد البعض في هذا التصور إرهاباً أولى، جنينية ربما، لحديث هايدغر عن الإله المتأخر وحدث مجيئه، والانتظارية التي يفرضها على الوعي والكينونة فكر الوجود كما سيطوره هايدغر في مرحلة "ما بعد المنعطف"، غير أنَّ ما يعنينا من هذا التصور، الآن، أنه أتى نتيجة خلخلة نظام المعرفة اللاهوتية من خلال التعرية على جذورها الميتافيزيقية المتأصلة في تصورها الضمني للوجود والزمان. مما يعني أنَّ اكتشاف خبرة الحياة الأصيلية، وضرب الوجود المتعلِّق بها، ما كان ممكناً من دون تفكيك نظام المعرفة اللاهوتي وبنائه الميتافيزيقي. من هذا المنطلق يمكن أن نفهم سبب حديث هايدغر، في الوجود والزمان، عن "أزمة اللاهوت"،¹⁵⁴ وهي أزمة تُسائل علميته وموضوعه في الآن ذاته، لكنها لا تنسف مشروعية قيامه ولا تلغي الحاجة إليه. ونحن نفترض أنَّ فهم جذرية النقد الهايدغري لللاهوت مُرتبطٌ بفهم المكانة التي يشغلها الإنسان وعالم الذات في منظومة علميته، مما يجعل من مراجعة هايدغر لمشكلة علمية اللاهوت خطوة في طريق البحث عن الوجود الأصيل للإنسان ووضعه الجذري في العالم.

4 علمية اللاهوت وعالم الذات

ما هي الصورة التي يرسمها اللاهوت عن الإنسان وعالم الذات؟ وهل يمكن أن نقرأ في نقدِ هايدغر لللاهوت وفي مراجعته لفكرة "علميته" رفضاً للصورة التي تركزها عن الإنسان وحقيقة وجوده، بدلاً من أن نحصره في مجرد نقد معرفي لضرب من ضروب المعرفة المتصلة بالإيمان وعالمه؟ متى قرأنا نقدَ هايدغر من هذا المنظور أدركنا أنَّ انشغاله بعلمية اللاهوت كان جزءاً من سؤال أعمَّ استبدَّ بفكره؛ حقيقة الوجود الإنساني. اتضح لهايدغر أنَّ حقيقة الحياة الإنسانية التي يبحث عنها تختلف عن صورة الإنسان التي رسمها

Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 79. 153

Heidegger, *Être et temps*, p. 77. 154

اللاهوت، كما أدرك أنَّ المنظور الذي يصدر عنه كفيلسوفٍ يختلف، جذرياً، عن المنظور العلمي الذي ينتظم اللاهوت ويجعل منه معرفةً علمية مدارها على الإيمان والإنسان المؤمن. يحدّد هايدغر، في محاضرة الفلسفة واللاهوت، موضوع اللاهوت في مفهوم الإيمان، ليخرج بعد ذلك على التفكير في مضمون علمية [Scientificité] اللاهوت.¹⁵⁵ ليس الإيمان مفهوماً مجرداً يمكن إدراك معناه من طريق التأمل الفلسفي، وإنما هو خبرةٌ حياتية فريدة، وهذا ما يجعلها مدخلاً إلى فهم حدثية الحياة في مستواها السابق للنظري والمفهومي والعلمي. إن الإيمان، إذن، خبرة تاريخية، وعلى ضوء تاريخيته تتحدد تاريخية اللاهوت بالضرورة.¹⁵⁶ يدرك هايدغر أنَّ الاهتمام بالإيمان قاد إلى ظهور ضروب متعددة من اللاهوت تدعي كلها القدرة والأحقية في احتكار حقيقته، وهو يميّز بين "اللاهوت التاريخي"، و"اللاهوت النسقي"، ثم "اللاهوت العملي". تسير محاضرة الفلسفة واللاهوت في اتجاه بناء فهم يتجاوز التناقضات التاريخية التي تقف وراء الفصل بين أنواع اللاهوت ومستوياته، وذلك بغرض بناء فهم تركيبي لللاهوت ينظر إليه في وحدته بدلا من التركيز على مشروعيته وتفصيله.¹⁵⁷ يعتقد هايدغر أنَّ الغاية من اللاهوت بوصفه علما تاريخياً ليست التنظير للإيمان، وإنما الوصول إلى صفاء الكائن المؤمن في نظر هايدغر.¹⁵⁸ يُقابل مفهوم "الصفاء"، هنا، مفهوم "النسقية" الذي جرت العادة على النظر إليه بحسابه ضمانه لعلمية العلم. فالصفاء على صلة وثيقة بالخبرة الحداثيّة للتجربة الدينية المعيشة من طرف

155 تعني علمية اللاهوت، أولاً؛ أن اللاهوت علمٌ لما تمّ الكشف عنه في الإيمان، أي لما نؤمن به. كما تعني ثانياً؛ أن اللاهوت يُعنى بمضمون الإيمان وجوهره، وهذا ما يحمله على الربط بين مضمون الإيمان وسلوك [الإنسان] المؤمن، أي أنَّ مداره سيكون على "فعل الإيمان"؛ فهذا الفعل، ورغم تميزه عن الإيمان ومضمونه، يبقى جزءاً منه بالضرورة. كما تعني علمية اللاهوت، ثالثاً؛ أنَّ ما يجعله علم الإيمان ليس فقط لأنه يتخذ منه موضوعاً، وإنما لأنه ينبع منه، كعلم، "إنه العلم الذي يحفز الإيمان ويجعله مشروعاً في الآن ذاته". هذا وتعني، رابعاً؛ أنَّ اللاهوت يُسهّم، من حيث هو علم للإيمان، في توثيق علاقة المؤمن بما يؤمن به، أي أنه يقوِّي الثقة المؤسسة للإيمان كمضمون وكفعل Ernest Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 108.

Id. 156

Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers et Elisabeth Blochmann*, (Paris: Gallimard, 1996), p. 32. 157

158 - "إنَّ غاية هذا العلم التاريخي هي، إذن، الوجود المسيحي ذاته، من جهة ما يملكه مما هو متحقّق وليس باعتباره نسقاً مُطلقاً، تصدق في إطاره قضايا لاهوتية تنطبق على مضمون عام داخل حيز من الوجود، حتى لو تعلق الأمر، على سبيل المثال، بالمجال الحاضر منه. إنَّ صفاء الكائن المؤمن هذا، باعتباره فهماً للوجود، لا يمكن أن يُردَّ إلى شيءٍ آخر غير الكيان [الإنساني] نفسه. وكل قضية، أو كل مفهوم لاهوتي إنما يخاطب الجانب الحميمي من الوجود المؤمن للفرد داخل الجماعة، وهذا بمقتضى مضمونه نفسه، وليس على نحو كأنها لا تفعل ذلك إلا لاحقاً بفضل إسقاطٍ نسبه بالعلمي. إن المضمون النوعي الخاص بموضوع اللاهوت يفرض أن لا تتخذ أيُّ معرفة لاهوتية مناسبة شكل علم خاص بموضوع ما، قادر على أن يستقلّ كلياً بذاته". انظر: Ibid, p. 110.

المؤمن الحاضر أمام الإله. لكن، كيف لعلم تاريخي أن يتخذ من الصفاء [صدق الإيمان] موضوعاً له دون أن يُفرغ تلك الحديثية من مضمونها الوجودي الأصيل؟ رغم ما يوحي به السؤال من تعارض جذري بين "نسقية اللاهوت" و"حديثية الإيمان"، فإن الغرض من طرحه هو التنبيه إلى إمكانية الحديث عن نسقية خاصة باللاهوت كما لاحظ كايل، "فإذا كان موضوعُ التيولوجيا - يقول هذا الأخير - إنما هو الكشف عن الوجود المعتقد وجعله شفافاً، فقد يتوجّب على التيولوجيا أن تشتغل، حصراً، على أساس مفاهيمها الخاصة.¹⁵⁹"

إننا أمام تمييز بين النسقية بمعناها العلمي الصوري، والنسقية الخاصة باللاهوت؛ فما يرفضه هايدغر هو أن يُردّ اللاهوت إلى النسقية الصورية [الشكلية] التي تضع مفاهيم علم ما تحت تصرف نسق صلاحيتها الخاص، ويرى أنّ اللاهوت "نسقيّ"، ليس لأنه يبيّن نسقا، وإنما لأنه، عكس ذلك، يتجنب النسق.¹⁶⁰ كما أنه علمٌ يعمل، للسبب نفسه، على إظهار حدث الوحي. لم يعد النسق يعني، من هذا المنظور، التشرق داخل نظام خطابٍ مُغلَق على نفسه، يُحدّد صلاحيته بشكلٍ مستقل وذاتي؛ ولا هو منظومة أفكار مجردة ومتناغمة مع مقدماتها الكبرى، بقدر ما يتعلّق الأمرُ بنسقية تسعى إلى فهم التجربة التي تنبّجس من الإيمان والوحي بوصفئهما خبرةً، وهو فهم يتمّ على ضوء مفاهيمها الخاصة. لذلك يرى هايدغر أنّ "اللاهوت سينجح في هذه المهمة بشكلٍ أوّثق وأصفى متى احتازَ تصوّرات ونسق مفاهيم مرتبطة بضرب الوجود، كما بالمضمون النوعي الخاصّ بالموجود الذي يتخذ منه موضوعاً.¹⁶¹ على هذا النحو من النظر يُمكن لنسقية اللاهوت أن تستغني عن نسقية الفلسفة، لأن اللاهوت علمٌ يرمي إلى فهم نظام الاعتقاد المسيحي، "ففي الثيولوجيا المسيحية ليس ثمة تقابل بين التاريخي والنسقي وإن تساوقهما راجع إلى الطابع الزمني لـ'حدث الوحي'، الذي هو الصليب."¹⁶² أضف إلى ذلك أنّ علمية اللاهوت ليست مُنفصلة عن طابعه العملي، طالما أنّ الإيمان يتحدّد على ضوء العمل والممارسة أيضاً. غير أنّ مفهوم العمل، كما يلاحظ كايل، لا ينبغي أن يؤخذ بمعناه الرّعوي، "لأنّ ما "تعمله" الثيولوجيا هو حاضر دوماً في ما تفعله؛ طقس العبادة [ليتورجيا]، التعليم الديني الشفوي، الموعظة، وإذن، فإنّ تكون الثيولوجيا علماً عملياً، هو أمر ينتمي إلى صميم ماهيتها."¹⁶³

هكذا يجتمع في اللاهوت البعد التاريخي، والنسقي والعملي؛ فهو علم تاريخي-نسقي-عملي، وهذه السمات الجوهرية الثلاث هي التي ترسم، في تقاطعها، معنى

159 فليب كايل، الفلسفة والثيولوجيا في فكر هايدغر، ترجمة فؤاد مليت، (بيروت: روافد- ابن النديم،

2017)، ص. 31.

Cassirer et Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 112. 160

Id. 161

كايل، الفلسفة والثيولوجيا، ص. 31. 162

الصفحة نفسها. 163

علميته؛ "فلا يكون اللاهوت نسقياً إلا عندما يكون تاريخياً - عملياً. ولا يكون [علماً] تاريخياً إلا عندما يكون نسقياً-عملياً؛ ولا يكون عملياً إلا عندما يكون نسقياً تاريخياً."¹⁶⁴ يشدد هايدغر على أن هذه السمات الجوهرية مُتعلّقة بعضها ببعض، بل ويعتبر أن النقاش المعاصر حول اللاهوت غالباً ما ينصرف إلى إحداها دون الوعي بارتباطها بغيرها من السمات المحددة لعلمية هذا العالم وفردته. ولعلّ كاييل لم يجانب الصواب عندما اعتبر أنه علينا أن نفهم العلاقة بين تلك المحددات بشكل دائري، بحيث تفقد كل سمة إلى الأخرى، وكأنّ الأمر يتعلّق بدائرة مُفرّغة لا يمكن الخروج منها متى أردنا تحديد معنى علمية اللاهوت.

2- على أن تدقيق هذه العلمية يستلزم التنبيه إلى المنزلق الذي يقودنا إليه الاشتقاق اللغوي لللاهوت؛ فمن المعلوم أن هذا الاسم اشتق من لفظتين؛ الإله [Théo]، وعلم [Logos]، فنظر إليه من القديم باعتباره "علم الإله". غير أن الإله ليس موضوع هذا العلم بأي جهة من الجهات في نظر هايدغر؛ إذ اللاهوت عنده ليس معرفة تأملية تُكوّنُها عن الإله، ولا هي علم بعلاقة الإله بالإنسان، إذ سيكون اللاهوت حينها فلسفة دين أو تاريخ أديان. كما أن اللاهوت ليس علماً بالإنسان، ولا بأحواله الدينية، أو بخبراته الدينية، بالمعنى الذي تُعطيه السيكلوجية الدينية لهذه المفاهيم. لذلك ينبغي تمييز اللاهوت عن فلسفة الدين كما عن تاريخ الأديان وسيكلوجيا الدين قبل العمل على تحديد علميته. لكنّ التمايز عن كل هذه التخصصات المعرفية لا يأذن بالقول إنّ اللاهوت لا يعتدّ بها في مقارنته لموضوعه، بل إنه يشكل "حالة" خاصة بالنسبة إليها كلّها؛ إنه، إذن "العلم الفلسفي-التاريخي-السيكلوجي بالدين المسيحي."¹⁶⁵ من المُعقّبات المعرفية التي نبتت من ردّ علمية اللاهوت إلى غيره من العلوم التي تنظر في الإيمان اختزال موضوعه في جانب منه لا غير؛ في تاريخ الدين، أو في فلسفته، أو في السيكلوجيا. وهذا يشي بمدى صعوبة معرفة الحدود التي تتوقف عندها علمية اللاهوت. أما هايدغر فيرى أنّ تلك العلميّة ينبغي أن تُنبع من اللاهوت نفسه؛ من موضوعه وبنية المفاهيمية الخاصّة به. والسبب في ذلك واضح من موضوع اللاهوت نفسه؛ فهذا الأخير قائم على الإيمان، أما العلوم غير اللاهوتية [الفلسفة، التاريخ، السيكلوجية] فهي لا تقيم نفسها على الإيمان مطلقاً؛ إنها علوم "غير مؤمنة" بطبيعتها. فكون هذه العلوم تفشل في تملك معنى الإيمان لا يمسّ في شيء مكانة الإيمان وقدره؛ إذ "فقط عندما نكون مقتنعين مسبقاً بحقيقة الإيمان، فإننا نسمح للعلم 'غير المؤمن' باكتساح الإيمان."¹⁶⁶

3- يتيح الوعي بهذا المُعطى النظر إلى اللاهوت باعتباره علماً عينا [أنطيقياً] مُستقلاً. وانطلاقاً منه تستقيم علاقته بالفلسفة على مقتضى استقلال كل واحد منهما عن الآخر.

Cassirer et Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 113. 164

Ibid, p. 113. 165

Ibid, p. 115. 166

يستنتج هايدغر أن "الإيمان ليس ذاته هو الذي يحتاج إلى فلسفة، وإنما 'علم الإيمان'، باعتباره علماً وضعياً، هو الذي يحتاج إليها".¹⁶⁷ فالإيمان - في نظره - ليس بحاجة إلى الفلسفة ومفاهيمها النظرية-العقلانية للكشف عن ذاته وتأسيس خبرته كتجربة دينية فريدة. وحتى جوهر الدين المسيحي، أي الإيمان المسيحي، لا يحتاج إلى الفلسفة مطلقاً، لأنه ["الإيمان المسيحي"] "يؤسس نفسه بطريقته الخاصة والمناسبة".¹⁶⁸ غير أن اللاهوت يحتاج بدوره إلى بناء تأويل لمفاهيمه يتناسب مع موضوعه، وعملية التأويل هذه تفرض، بشكل من الأشكال، تدخل العمل التأويلي للفلسفة. ليس مرد ذلك إلى أن اللاهوت عاجز عن حصر معنى موضوعه العيني [الأنطقي]، وإنما لأنه خلف كل موضوع من هذا النوع يثوي فهمٌ مُسبق للوجود يحدد تأويل الإنسان لذاته.¹⁶⁹ يبدو أن هايدغر يستثمر، هنا، نتائج تحليله للبنية المسبقة للفهم كما تناولها في الوجود والزمان. ويقتي السؤال المطروح هو؛ هل يمكن أن نتصور تأويلاً مُمكنًا لمفاهيم من قبيل؛ الصليب، الخطيئة، والإله، خارج اللاهوت ودوائره؟ يقف هايدغر، بطرحه لهذا السؤال، على أعتاب تقويضه للميتافيزيقا وسعيها الدائم إلى عقلنة الوجود،¹⁷⁰ وهذا ما يوحي بأنّ تشديده على البنية الوجودية القبلية للفهم يأتي في سياق تنبيهه على خطورة الانزلاق بفهم هذا المفهوم الأساسي أو ذاك من مجاله الأصلي إلى مجال آخر دون وعي بذلك؛ فهذا يعني إسقاط الخلفية الأونطولوجية المحددة لذلك المفهوم ولمجاله من حسابات التأويل. ولعلّ هذا هو ما حمّله على تنبيهنا إلى ضرورة الوعي بالخلفية الأونطولوجية لكل مفهوم أساسي نسعى إلى تأويله. فما الذي يعنيه هذا بالنسبة إلى مفاهيم اللاهوت؟

يعني ذلك، أولاً، أنّه من الصعب تحديد الإيمان وفق مفاهيم عقلانية من إنشاء العقل وحده. لقد اعتبر هايدغر الإيمان أسّ المسيحية، بدعوى أنه "ولادة جديدة"، وهذا يجعله سابقاً للمفاهيم العقلية.¹⁷¹ غير أنّ هذا يفرغ تلك المفاهيم من الإيمان، بل ويصيرها سابقةً لفعل الإيمان نفسه.¹⁷² فالحدث المسيحي من حيث هو ولادة جديدة يستلزم أن يكون الموجود في حالته السابقة للإيمان متجاوزاً. على أنّ مفهوم المجاوزة لا يحيل، هنا، على الإزالة والإقصاء، وإنما هو فعلٌ استيعابٍ يتحقّق داخل "الخلق الجديد" الذي يُبقي عليه ويحفظه. كما يعني ذلك، ثانياً، أنّ الإيمان يستلزم تحطّي الوجود "قبل-المسيحي" صوب

Ibid, p. 115. 167

Id. 168

169 يقول هايدغر؛ "إنّ كلّ موجود لا ينكشف إلّا بفضل فهم قبل-تصوّري مسبق، غير مُوعى به، لكيثوته. وكل تأويل عيني يتحرك فوق أساس أنطولوجي مُتَحَجِّب بشكل مسبق". انظر: Ibid, p. 116. وانظر حول

الفهم القبلي للعالم وعلاقته بتأويل الدازاين لجوده؛ Heidegger, *Être et Temps*, p. 40.

Heidegger, *Questions 1 et 2*, (Paris : Gallimard, 1968), p. 35. 170

Cassirer et Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 116. 171

Ibid, p. 117. 172

موجود مؤمن. من هنا تأكيد هايدغر على أنَّ كلَّ المفاهيم الأساسية في اللاهوت تحوي في طياتها المعنى "قبل-الإيماني" المتعلِّق بالفهم المسبق للوجود.¹⁷³ يقول غادامير؛ "في الإيمان يواجه المرء، أيضاً، الشيء الذي يكون موضوع اعتقاد في الإيمان، أي مضمون الإيمان أو الاعتقاد، وهو موضوع يمكن أن يشرح شرحاً تصورياً، هذا إن كان إيماناً بالفعل. ولكن، هل الاعتقاد موضوع، أو حقل موضوعات، يشبه الموضوعات التي تدرسها الكيمياء أو الكائنات الحية التي تدرسها البيولوجيا؟ أفلاً يحيل اللاهوت، بالأحرى، كما تحيل الفلسفة، على كلية الدازاين؟ لا بد من أنَّ هايدغر، من الجهة الأخرى، قد أكد التكوين الأونطولوجي الأساسي للدازاين، كما تراه الفلسفة، كان المساعد للشرح التصوري للإيمان. فالفلسفة التي ترى أن مصدر 'الخصائص' الأونطولوجية للذنب يكمن في زمانية الدازاين، تستطيع بكل تأكيد أن تقدم فقط دليلاً شكلياً على الخطيئة التي تُخبر في الإيمان."¹⁷⁴

كيف تتحدد، إذن، وظيفة الفلسفة على ضوء هذا المثال؟ يجب هايدغر بالقول؛ "إن الأونطولوجيا لا تشتغل إلا من حيث هي مُصحِّح للمضمون العيني [الأنطقي]، أي القبل-مسيحي، لمفاهيم اللاهوت الأساسية."¹⁷⁵ فهل يعني هذا أن الأونطولوجيا تمثل بالنسبة إلى اللاهوت ما تُمثِّله نظرية المعرفة بالنسبة إلى العلوم الحقة؟ هل يُمكنُ للاهوت أن يجد في الأونطولوجيا ما به يضبط مفاهيمه وآليات اشتغاله، كما تجد الفيزياء في فلسفة العلوم، أو في أونطولوجيا الطبيعة، ما تعيد به النظر في بنيتها المفاهيمية؟ ليست العلاقة بين الفلسفة واللاهوت على هذا النحو. فالتصحيح لا يعطي الحق للفلسفة بأن تحكم على اللاهوت ومفاهيمه وأنساقه، وإنما هو تصحيح يتم على مستوى الإشارة الصورية. "إنَّ الطابع الصوري للإشارة يتميز، على نحو بات، عن كلِّ فعل تقدير ينصبُّ على المضامين، وإنما هو يشير - وطبقاً لما مر بصدد الوجود الخطأ - إلى الإجراء الذي يعادُ من خلاله توجيه هذه المضامين نحو إمكانيتها القصية."¹⁷⁶ بذلك تكون مهمة الفلسفة، في جانب منها، هي تحرير مفاهيم اللاهوت بفتحها على أفقها

173 يضربُ هايدغر على ذلك مثلاً بالتمييز المُمكن بين الذنب والخطيئة (مارتن هايدغر، *الكيونة والزمان*، مصدر سابق، ص. 501). فإذا كان الذنب من المحددات الوجودية للدازاين كما حلَّلها في الوجود والزمان؛ وإذا كانت الفلسفة ترد الشعور بالذنب إلى زمانية الدازاين ومسيره المنفتح صوب الموت، فإنَّ معنى الذنب، هنا، لا ينبغي أن يُصير أصلاً لمفهوم الخطيئة الذي يختص به اللاهوت. فربط الخطأ بالدازاين يجعل منه إمكانية من إمكانيات وجود الإنسان، شأنه في ذلك شأن الإيمان، وهذا ما يتيح فرصة البحث في بنيتة الأونطولوجية عن خبرة معيشة تمثل لها تجربة الخطأ، لذلك "لا ينبغي أن يستنتج مفهوم الخطيئة، من حيث جوهره، من مفهوم الذنب على نحو عقلاني" (Cassirer et Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 118) كما لا ينبغي أن نسعى إلى البرهنة، انطلاقاً من العقل واستدلاله، على معقولية الخطيئة، لأن الإيمان وحده يحدد معنى هذا المفهوم.

174 غادامير، *طرق هايدغر*، ص. 360-361.

175 Cassirer et Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 116.

176 فليب كابيل، *الفلسفة والتولوجية في فكر هايدغر*، ص. 36.

الأونطولوجي، وهذا هو المعنى البعيد الذي تتخذه مهمة التصحيح عند هايدغر. وسيكون علينا أن ننتبه إلى أن هذه المهمة ليست جزءاً من ماهية الفلسفة، ولا تدخل في إطار واجباتها، وإنما تبقى إمكانية من إمكانيات الفعل الفلسفي الذي يتم داخل دائرة الصلة بين الفلسفة واللاهوت. فليس من ماهية الفلسفة أن تنزع إلى تصحيح مضمون موضوعات اللاهوت، وإنما هي تفعل ذلك متى أراد اللاهوت مشاركة حديثة الإيمان وتوسيع دائرة النظر فيه. والنتيجة؛ يُمكن للفلسفة، بما هي أونطولوجيا، أن تبقى كما هي حتى دون قيامها بمهمة التصحيح تلك.¹⁷⁷ ولعل هذا الموقف هو ما يوضح إقرار هايدغر بالطابع اللا ديني للفلسفة.

بعد أن أسس هايدغر لاستقلال اللاهوت عن الفلسفة على مستوى موضوعيهما، نجده وقد كرّس هذا الاستقلال على مستوى وظيفة الفلسفة ومنظورها المختلف جذرياً عن المنظور اللاهوتي. يبدو أن هذا الفصل كان خطوة لا محيد عنها في طريق البحث عن فهم أعمق وأكثر جذرية للكينونة الإنسانية وعالم حياتها الأصلية، لأنه يرسم الحدود الفاصلة بين الذات الإنسانية التي يصورها اللاهوت وتلك التي ينبغي أن تبحث عنها الفلسفة بما هي تفكير ممكن في الحياة وحديثها. خلف ترم هايدغر من كل خلط بين الفلسفة والدين، وخلف تشديده على تعذر الحديث عن "فلسفة مسيحية"، وإلحاحه على أن ذلك أشبه بتربيع الدوائر، ووراء رفضه الحديث عن لاهوت فلسفي كانطي، أو كانطي محدث، أو فينومينولوجي،¹⁷⁸ يثوي وعي قلق بالتباين الجذري بين أفق اللاهوت وأفق الفلسفة كدرسين مختلفين لفهم حقيقة الإنسان وتأويل الذات على ضوء عالم كل واحد منهما.

خلاصة: الحياة بين العدم والسكينة

تقود تحليلات هايدغر إلى الإقرار بوجود فجوة لا تقبل الجسر بين المنظورين اللاهوتي والفلسفي؛ فالإيمان خبرة قبل-نظرية، وجزؤها-قسراً- إلى دائرة النظر العقلي يعني إفراغها من مضمونها الأصلي وتحويلها إلى مفهوم مجرد لا حياة تنبض بين ضلوعه. يعني هذا القول أن خبرة الإيمان الحقيقية، الصافية، هي تلك التي يتحدّد فيها عالم الذات قبل دخولها أفق التأويل الفلسفي، لذلك ظلّت الحياة الدينية في انفلات مستمر من قبضة الميتافيزيقا كما من قبضة اللاهوت المدرسي الذي يشكل استمرارية لها على مستوى رؤيتها إلى الإنسان والعالم كما بيّنت تحليلات لوث؛ إذ يرتدّدان معاً إلى البنية نفسها؛ بنية الزمان الحاضر والمُطلق. يعني هذا القول، في جملة ما يعنيه، أن خبرة الحياة الدينية تقع - كمعطى قبل

Cassirer et Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, p. 119. 177

Ibid, p. 120. 178

نظري - قبل علمية اللاهوت وصرامة الفلسفة، لأنَّ زمنيته المنفتحة على الصيرورة والمآل والحدث، تفرض على الإنسان تأويل ذاته في مرآة فكر متأهَّبٍ لوقوع حدث ما، لنهاية زمنٍ وبداية آخر، أي لولادة جديدة تنبِّ عن رؤية الفلسفة واللاهوت. كان تأويل الحياة الدينية تمريناً اختبر فيه هايدغر مفعول الإشارة الصورية، حيث اكتشف أنَّ الحياة الدينية تشير إلى ما حاول التقليد اللاهوتي المدرسي طمره؛ زمنية الحياة الأصيلية التي يثوي في تضاعفها معنى للوجود سرعان ما أدرك هايدغر أنه المعنى عينه الذي أسقطته الميتافيزيقا في طيِّ النسيان.¹⁷⁹ نفهم، انطلاقاً من هذه النتيجة، سببَ حديث هايدغر، بُعيدَ هذه الفترة من مساره، عن البنين الأونطو-ثيو-لوجي* للميتافيزيقا؛ كما يمكن أن نفهم، من المنطلق نفسه، اختياره درجَ الدازاين للتفكير في حقيقة الإنسان الجذرية، لأنَّ الأمر يتعلَّق، في نهاية المطاف، وكما لاحظ نقاده من اللاهوتيين، بذاتٍ تثبت وجودها وعالمها الخاص في انفكاك مستمر عن غيرها، وتدرك أنَّ الهمَّ والقلق جزء من كينونتها الإنسانية التي تروح تحت وطأة اليومي وفراغه، وأنَّ خلاصها لا يتحقَّق إلا بالخروج من عالم هذه الكينونة والانصهار في أفق آخر غير أفق الإنسان. لذلك رأى جيلسون في هذه النتيجة نزوعاً إلى تقبل حقيقة الوضع الإنساني والتعايش مع العدم الذي يسكنه، وقراراً بتأصيل الكينونة الإنسانية في حقيقة العدم التي توصل كل الأبواب أمام فكرة الرجاء والخلاص الديني.¹⁸⁰

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة

أولاً؛ باللغة العربية

- أوغستين، القديس. الاعترافات، ترجمة إبراهيم الغربي، القاهرة؛ التنوير، 2015
 جيلسي، مايكل ألين. الجذور اللاهوتية للحدث، ترجمة فيصل بن أحمد الفهود، بيروت؛ جداول، 2019.
 روديفرسافرانسكي. معلم ألماني؛ هايدغر وعصره، ترجمة عصام سليمان، الدوحة؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
 غادامير، جورج هانز. طرق هايدغر، ترجمة حين ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت؛ دار الكتاب الجديد، 2007.
 غرايش، جون. العيش بالفلسف، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت؛ مؤمنون بلا حدود، 2019.

J. Rée, *Heidegger: Historia y verdad en Ser y Tiempo*, (Colombia : Norma, 2000), p. 60. 179
 * - المقصود بها البنية المنطقية والميتافيزيقية الخفية للميتافيزيقا، والتي تربطها بالتصور اللاهوتي للعالم، حيث تنتظم الميتافيزيقا واللاهوت داخل نظام زمني واحد هو عينه الذي حكم العقل الغربي برومته في نظر هايدغر.

E. Gislou, *philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, p. 54. 180

- غرايش، جون. *العوسج الملتهب*، المجلد الثالث، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، بيروت: الكتاب الجديد، 2020.
- كايل، فليب. *الفلسفة والفيولوجيا في فكر هايدغر*، ترجمة فؤاد مليت، بيروت: روافد-ابن النديم، 2017.
- لوثر، مارتين. *تمهيد لرسالة القديس بولس إلى أهل رومية*، ضمن: مارتين لوثر، مختارات من كتابات الرجل الذي غيّر تاريخ المسيحية، المجلد الأول، ترجمة هدى بهيج، القاهرة: الكلاسيكيات المسيحية، 2017.

ثانياً؛ باللغات الأجنبية

- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1983.
- Arrien, Sophie-jan. *L'inquiétude de la pensée, L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-12-923)*, Paris, PUF, 2014.
- Birault, Henri. *De l'Etre, du divin et des Dieux*, Paris, CERF, 2005.
- Blumenberg, Hans. *Description de l'homme*, Paris, CERF, 2011.
- Camilleri, Sylvain. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, 2008.
- Camilleri, Sylvain, et J. Arrien. *Le jeune Heidegger*, Paris, Vrin, 2011.
- Capelle-Dumont, Philippe. *Etudes heideggériennes*, Paris, Hermann, 2016.
- Ernest Cassirer et Martin Heidegger. *Débat sur le Kantisme et la philosophie (et autres textes de 1929-1931)*, 1979.
- F. Dastur. *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.
- Gilson, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943.
- Gilson, Etienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2008.
- Gilson, Etienne. *philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1947.
- Greisch, Jean. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion, tome 3 : vers un paradigme herméneutique*, Paris, CERF, 2004.
- Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
- Grondin, Jean. *Comprendre Heidegger, l'espoir d'une autre conception de l'être*, Paris, Hermann, 2019.
- Grondin, Jean. *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013.
- Heidegger, Martin. *Acheminement vers la parole*, Paris Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nullepart*, Paris, Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin. *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.
- Heidegger, Martin. *Herméneutique de la facticité*, Paris, Gallimard, 2012.

- Heidegger, Martin. *Interprétation phénoménologique en vue d'Aristote*, Paris, Gallimard, 2016.
- Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Madrid, Herder, 2005.
- Heidegger, Martin. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1975.
- Heidegger, Martin. *Phénoménologie de la vie religieuse*, Traduit par : Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012.
- Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- Heidegger, Martin. *Questions 3 et 4*, Paris, Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martin. *Correspondance avec Karl Jaspers et Elisabeth Blochmann*, Paris, Gallimard, 1996.
- Heidegger, Martin. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970.
- Heidegger, Martin. *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017.
- Hugo, Ott. Martin Heidegger, *Eléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990.
- Jaran, François. *La métaphysique du Dasein, Heidegger et le possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta, 2010.
- Jollivet, Servanne. *Heidegger, Sens et Histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009.
- Kisiel, Theodore and Thomas Sheehan. *Becoming Heidegger, On the Trail of Early Occasional Writings, 1910-1927*, London, Routledge, 2009.
- Kisiel, Theodore and Thomas Sheehan. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, London, University of California Press, 1995.
- Lowith, Karl, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Hachette, Paris, 1988.
- Marléne Zarader. *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Vrin, 2013.
- Rée, Jonathan. *Heidegger : Historia y verdad en Ser y Tiempo*, Colombia, Norma, 2000.
- Pannenberg, Wolfhart. *Metaphysics an the Idea of God*, Michigan, Grand Rapids, 1990.
- Poggler, Otto. *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Schalow, Frank. *Heidegger and the quest for the sacred : from thought to the sanctuary of faith*, Springer, 2001.
- Scheler, Max. *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951.
- Serban, Claudia. *Heidegger lecteur de Kierkegaard : remarques et perspectives*, Archives Husserl (CNRS/ENS), Archives de philosophie, 78, 2015.
- Sommer, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther : les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Ere et Temps*, Paris, PUF, 2005.

مراجعات الكتب

∴

مراجعة كتاب جمهورية أفلاطون في السياق الإسلامي. وجهات نظر جديدة حول تلخيص ابن رشد

Plato's Republic in the Islamic Context. New Perspectives on Averroes Commentary.

Edited by Alexander Orwin. Rochester NY: University of Rochester Press, 2022.

329 pp. ISBN 13: 978-1-58046-011-8.

[جمهورية أفلاطون في السياق الإسلامي. وجهات نظر جديدة حول تلخيص ابن
رشد. تحرير ألكسندر أروين.]

قام ألكسندر أروين Alexander Orwin بتحرير هذا المجلد الذي يجمع مساهمات ثلاثة عشر باحثاً من جميع أنحاء العالم بالإضافة إلى مساهمته هو نفسه. ولأول مرة، يطالع القارئ مجموعة مختارة من المقالات حول تلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية في العصور الوسطى، والذي كان الأكثر تأثيراً في العالم العربي. ولا شك أن محاورات أخرى كانت معروفة لدى العرب، فقد كان كتاب النواميس موضوع تعليق الفارابي¹، وكثيراً ما تم الاستشهاد بكتاب طيماوس² لكن فلسفة أرسطو عن السماء والعالم طغت على هذا الكتاب.

تعود أسباب ذبوع صيت كتاب الجمهورية إلى ثلاثة عوامل: أولها غياب الترجمة العربية لكتاب السياسة لأرسطو، ثانيها وجود تيار الأفلاطونية المحدثة السياسية وهو ما يجب أن

1 Alfarabi, "Sommaire du livre des Lois de Platon." Edited by Thérèse-Anne Druart, *Bulletin des Études Orientales* 50 (1998), 110–155.

2 Arnzen, Rüdiger, "Plato's Timaeus in the Arabic Tradition. Legends-Testimonies-Fragments," 2 in *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, ed. Francesco Celia and Angela Ulacco (Pisa: Plus. Pisa University Press, 2012), 181–267.

يؤخذ بعين الاعتبار، وثالثها، وهو الأهم، كتابات الفارابي السياسية مثل **تحصيل السعادة**. ومن المهم الإشارة هنا إلى كتاب الفارابي **آراء أهل المدينة الفاضلة**؛ إذ ليس من قبيل المصادفة أن نجد المدينة الفاضلة عند الفارابي ومدينة كاليبوليس kallipolis عند أفلاطون في الجمهورية (Rep. 527C). إن ذلك نتاج تقليد طويل سعى إلى خلق دولة مثالية بمساعدة الفلسفة، وهو ما توجد أصوله بلا شك في كتب أفلاطون وفي بعض محاوراته.

وفي الأندلس بالتحديد، كان ابن باجة (ت. 1139) قد سبق ابن رشد إلى قراءة الجمهورية والكتابة عنها. وقد قمت بجمع تلك المواضع التي أشار فيها ابن باجة إلى الجمهورية. ويتضح أن كتاب **تدبير المتوحد** هو العمل الذي يعتمد فيه ابن باجة بشكل أساسي على أعمال أفلاطون (بويج منندي، ف. 2)، من دون أن نستبعد قراءته للفارابي كمصدر وسيط. لكن يعود الفضل إلى ابن رشد في العودة إلى الجمهورية باعتبارها المصدر الرئيس للبحث. ولا تتوفر اليوم على تلخيصه إلا في ترجمة عبرية قام بها صموئيل بن يهودا المرسييلي Samuel ben Yehuda of Marseilles (حوالي 1250-1230 تقريباً)؛ وقد أنهى صموئيل الترجمة في 21 سبتمبر 1321 في سجن بوكير³ Beaucaire. وفي الكتاب الذي نقوم بمراجعته (الفصل 13)، يضع ألكسندر جرين Alexander Green صموئيل ضمن الحركة الواسعة لترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى العبرية التي حدثت في منطقة بروفانس في القرن الثالث عشر الميلادي.

حقّق إروين ج. روزنتال Erwin J. Rosenthal النص العبري ونقله إلى الإنجليزية⁴؛ ثم نشر رالف ليرنر Ralph Lerner لاحقاً ترجمة ثانية⁵ تتضمن ملاحظات كثيرة تتبع فيها المواضع التي يتابع فيها ابن رشد الفارابي، ولا سيما كتاب **تحصيل السعادة**⁶، الذي يحتوي على أفكار مشتركة كثيرة. ولا بد هنا من التنويه على نسخة أحمد شحلان التي أعاد فيها نشر

Berman, Lawrence V., "Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth- 3 Century Philosopher and Translator," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed.

Alexander Altmann (Cambridge MA: Harvard University Press, 1967), 230-289.

Averroes' Commentary on Plato's "Republic". Edited and translated by Erwin I. J. Rosenthal 4 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1956). Reprinted with corrections 1969.

Averroes. On Plato's "Republic." Translated by Ralph Lerner. (Ithaca: Cornell University Press, 5 1974).

6 استخدم رالف ليرنر الترجمة الإنجليزية التالية:

Alfarabi (al-Fārābī), "The Attainment of Happiness," in *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*. Translated by Muhsin Mahdi (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), 13-52.

وأود أن أشير إلى هذه الطبعة الجديدة من الأصل العربي: الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981).

النصّ العربي الأصلي منقولاً مباشرة من العربية. هذا، وإن استشهداتي في هذه المراجعة تعتمد ترجمته هذه.⁷

تواجهنا أولاً مسألة طبيعة النسخة المعدلة من الجمهورية التي قرأها ابن رشد. كان هذا الأخير مقتنعاً بأن أرسطو كتب كتاباً عن السياسة المدنية، لكنه يضيف معترفاً بأنه "لم يصل بعد إلى أيدينا".⁸ ولذلك فإن تلخيصه للجمهورية هو حلّ مؤقت لسدّ الفجوة في مشروعه الذي استمرّ مدى الحياة لشرح فلسفة أرسطو. أعتقد أن هذه نقطة يجب وضعها في الاعتبار، فهي تساعدنا على فهم سبب تنازل ابن رشد في بعض الآراء الصادمة إلى حدّ ما بالنسبة للمسلم في ذلك الوقت؛ كان ابن رشد مقتنعاً أيضاً بأن النص العربي للجمهورية الذي تمكن من قراءته يوافق في الواقع النص الأصلي لأفلاطون، على الرغم من أنه لم يكن محاوراً، بل كان عرضاً كاملاً لمحتواه إلى حدّ ما، وقد تم إعداد ذلك بالفعل باللغة اليونانية قبل ترجمته إلى العربية. ومن الممكن أن يُنسب تأليف هذا العرض إلى جالينوس، لكن ملخصاته الموجودة لأعمال أفلاطون قصيرة جداً ومختصرة لدرجة أنه لا يمكن، على أساسها، لابن رشد أبداً شرح الجمهورية والتعليق عليها بالقدر الذي فعله هنا.⁹

على الرغم من أننا لا نعرف خصائص النسخة المعدلة من الجمهورية التي قرأها ابن رشد، فإنها لا يمكن أن تكون مختلفة تماماً عن النسخ التي قرأها الفارابي (المتوفى حوالي 950) والأندلسي ابن باجة. يذكرنا ألكسندر أروين Alexander Orwin (الفصل الأول، ف.1) بأن ابن رشد كان يستعير من كتابات الفارابي، خاصة كتاب **تحصيل السعادة**. وبدقة شديدة؛ ويذكر أروين بعض القضايا التي تأثر فيها ابن رشد بالفارابي، ومنها، على سبيل المثال، توسيع نموذج الدولة المدينة الأفلاطونية ليشمل جميع "المدن والأمم". نظم ابن رشد الكتب العشرة من أعمال أفلاطون¹⁰ في تلخيصه على ثلاث مقالات (מאמר). يلاحظ جوشوا بارينز Joshua Parens (الفصل 11، ص. 233) أن أبا الوليد يحذف أجزاء كبيرة من الجمهورية، وبالتحديد الحذف الذي تمّ في "الكتاب 1، ومعظم كتاب 6 و10"، لكن بارينز يُظهر "خطأً ذهبياً يمرّ عبر هذه الإغفالات" (ف. 11، ص. 237) يكشف

7 ابن رشد، **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، تحقيق أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

8 ابن رشد، **الضروري في السياسة**، شحلان، 5§، ص. 73.

9 Reisman, David C. "Plato's Republic in Arabic. A newly discovered passage", *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004) 268: "he apparently also draws".

10 هذا النوع من إعادة الترتيب يشبه ما فعله في مختصر كتاب ما بعد الطبيعة، عندما وزع كتب أرسطو في أربع مقالات. وهذا أحد أسباب تصنيفه على أنه الشرح الصغير أو المختصر.

عن اعتقاد ابن رشد بأن البشر يمكنهم تحصيل معرفة غاياتهم بأنفسهم وأن ذلك لا يعتمد على التشريع الوضعي.¹¹

في بداية الرسالة الأولى، يكتب ابن رشد أن هدفه هو الاحتفاظ بالحجج العلمية مع ترك الحجج الجدلية جانباً، ويركز يهودا هالبر Yehuda Halper (ف. 3) على هذه القضية المعرفية، أي طبيعة الجدل. بالنسبة لأفلاطون، فإن الجدل هو الأداة المطلقة للتعليم، وفي الكتاب السابع من الجمهورية يصف عمل الجدل.¹² لكن كان لابن رشد مفهوم آخر للجدل، ورثه من التقليد العربي الهلنستي، يضع بموجبه الجدل في موضوعات أرسطو ضمن القياس؛ حيث إن مقدمات القياسات المنطقية محتملة فقط ومعروفة بشكل عام أو "مشهورة". فضلاً عن ذلك، يطلق ابن رشد الجدل على المنهج الذي طوره علماء الكلام المسلمون. يؤكد هالبر على هذا الجانب الثاني، وهو أمر مهم جداً بالنسبة لابن رشد، الذي أعلن أنه حتى المتكلمون قرييون من المغالطة.

يعالج نصّ الرسالة الأولى من تلخيص ابن رشد مفهوم الفضائل، ورأسها فضيلة العدالة، ثم يتناول الطريق الصحيح لاكتسابها متمثلاً في التعليم. ولأن أفلاطون يرى الموسيقى ضرورية لتعليم الحراس، فهو متحمس لـ "الكلام والنغم المنسجم والإيقاع"؛ أما ابن رشد، ففن الموسيقى عنده لا يخدم إلا الفن الشعري ويعبر عن مقصده.¹³ لذلك، وفقاً لدوجلاس كريس Douglas Kries (الفصل 4)، يُخضع ابن رشد الموسيقى للشعر، وبما أن الشعر يخدم التربية الأخلاقية، فإن الموسيقى تكون مفيدة بطريقة غير مباشرة.

خصص الفصل، الذي كتبه كاترينا بيلو Caterina Belo، للنساء، اللواتي أولى ابن رشد اهتماماً كبيراً لدورهن في المجتمع. يتم تناول وضعية المرأة ضمن تصور الطبقات الاجتماعية، وهذه الأخيرة محددة بوضوح في الجمهورية، ولها قواعد محددة تحفظ نقائها. وهكذا يجب أن تتعلم المرأة كالرجال من طبقتها، ولا ينبغي لها التزاوج مع رجال من غير طبقتها. لقد كان ابن رشد محقاً في التأكيد على الأداء الموسيقي الأفضل للنساء في الأندلس، وفي الحضارة الإسلامية بشكل عام:

ونقول إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها (الأفعال الإنسانية) وإن اختلفن عنهم بعض الاختلافات. أعني

11 النص العبري الذي حرره روزنتال يقرأ: בהנחה (تلخيص، ص. 66، السطر 25) وقد ترجمه شحلان بشكل صحيح "بالوضع" (الضروري، ص. 145، السطر 2).

12 "وإن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحداً بعد الآخر كيما يضمن سلامة نتائجه". جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004)، ص. 428.

13 ابن رشد، الضروري في السياسة، شحلان، § 36، ص. 86.

أن الرجال أكثر كدًا في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقًا في بعض الأعمال كما يظن ذلك في فنّ الموسيقى العملية.¹⁴

أما المقالة الثانية من التلخيص فتدور حول الحاكم وصفاته، والشرائع، وحول سعادة الإنسان القسوى. وفيها يدافع ابن رشد عن أولوية الفضائل الفكرية، لكنه يقول أيضًا إن الإنسان يخدم الآخرين من خلال الفضائل الأخلاقية، ويشير بارينز Parens إلى أن ابن رشد لا يعطي إجابة واضحة حول العلاقة بين الفضائل الأخلاقية الحاكمة والفضائل الفكرية الحاكمة، لكن بارينز محق في أن ابن رشد واضح في تأكيده على أن جميعها موجود من أجل الجزء النظري من الإنسان (ف. 11، ص. 250). هناك تكمن سعادته الحقيقية، ليس لدينا شك في إيمانه بذلك.

يشغل الفيلسوف الملك عند أفلاطون منصب الحاكم المثالي، لكن الدولة المدينة، في أرض الواقع، ليست على استعداد لقبوله، من هنا تنشأ هواجس أفلاطون التي تجد صداها عند ابن رشد أيضًا، كما يشير أروين (ف. 12، ص. 258-259). يتمتع الفيلسوف الملك عند أفلاطون بصفات مميزة مذكورة في الجمهورية Rep. 6.2, 485B-486D، ولكن الفارابي وابن رشد سيكتفانها مع الحاكم المثالي في نظرهما فيجعلان صاحب الشريعة والإمام معادلين له، ولكنهما لا يتناولان مسألة نبوته.

تفحص روزالي بيريرا Rosalie Pereira في الفصل 10 تلقي أفلاطون. ولذا نرى أن أول صفة للفيلسوف الملك بالنسبة لأفلاطون هي حبه لمعرفة "الجوهر الأبدى". ويجعل الفارابي للرئيس الأول، صاحب السلطة الأولى للدولة الفاضلة، صفات مشابهة، وإن لم تكن مطابقة، لنظيرتها عند أفلاطون، أما ابن رشد فيظل مخلصا لأفلاطون، فيجعل له صفتين: "إحدهما، وهي أخصها، أن يكون بالفطرة مستعدا لتحصيل العلوم النظرية، وذلك يكون إذا كان بالفطرة يميز بين ما هو جوهر وما هو عرض".¹⁵ ومع ذلك يفارق ابن رشد أفلاطون في قضايا كثيرة أشار إليها أروين في فصله (ف. 12). وأكتفي هنا بقضية واحدة يتفق بارينز بشأنها مع إروين روزنتال Erwin Rosenthal: "بما أن ابن رشد يعلم أن الحكم المباشر من قبل الحكماء مستبعد [...] فهو يكتفي بالوظيفة الاستشارية فقط" (ف. 12، ص. 269)، في حين أن أفلاطون ينتهي برفض أي تدخل سياسي للفلاسفة.

يكتب رسول نمازي Rasoul Namazi (ف. 7، ص. 164) أن "العلماء لم يهتموا كثيرًا بالعلاقة بين شريعة الإسلام في العصور الوسطى وتلخيص ابن رشد"، ويعرض بعض

14 الضروري في السياسة، شحان، § 140، ص. 124.

15 ابن رشد، الضروري في السياسة، شحان، § 175، ص. 137.

التناقضات بين عقوبات الشريعة وطرق التربية في المدينة الفاضلة. وتبين مسألة الحرب التعارض بين النظرة الإسلامية للتوسع وحروب المدينة الفاضلة للدفاع عن نفسها. تتناول الرسالة الثالثة المجتمع وأنواع الأنظمة السياسية: "المدن غير الفاضلة" والدولة المثالية "المدينة الفاضلة". ومن المسائل التي تظل موضع جدل بين الباحثين حجم المدن الفاضلة وعددها، والحق أن عبارة ابن رشد بهذا الصدد غير واضحة وغير مفهومة. ويبحث مايكل كوهين Michael Kochin (ف. 9) عن تفسيرات لعبارة ابن رشد مستشهدا بشلومو بينس Shelomo Pines ، الذي ينسب إلى ابن رشد التأكيد أنه "يمكن أن تكون هناك مدينة ممتازة أو فاضلة تمتد على كل الأقاليم المعتدل من الأرض" (ف. 9، ص. 207).¹⁶ على النقيض من ذلك، يذهب إروين روزنتال Erwin Rosenthal إلى أن أفضل نظام ممكن، في نظر ابن رشد، هو الذي يكون محدودًا، "لكلّ الناس أو على الأقلّ للناس الذين يعيشون في أقليم معتدل" (ف. 9، ص. 210).

إذا كان كوهين يصف شلومو بينس Shelomo Pines بـ "رشيدي عبري متأخر جدًا" (ف. 9، ص. 205)، لأنه يجعل ابن رشد يؤمن بحالة فاضلة عالمية محتملة، فإن لشلومو بينس مساهمته الخاصّة في هذا المجلد، المعبرة عن وجهة نظره، وفيها يطرح سؤالاً: هل هذه المدينة الفاضلة تتفوق في طابعها على المدينة الإسلامية جيدة التنظيم أم أقل منها؟ (ف. 6، ص. 136). يعتقد بينس أن ابن رشد يجب بطريقة جريئة، مستظهِراً بمقطعين؛ أحدهما في المقالة الأولى¹⁷ حيث يعرف ابن رشد السعادة القصوى بأنها غاية الأعمال الفاضلة، والآخر موجود قرب نهاية المقالة الثانية التي أوردها أدناه¹⁸، لدعم تفسيره بأن "ابن رشد ينظر إلى الفلسفة والفيلسوف باعتبارهما صاحبي السلطة العليا" (ف. 6، ص. 158). وهو استنتاج مخالف بعض الشيء لما توصلت إليه كارين تاليافيرو Karen Taliaferro عندما سألت: "هل بإمكان الحكمة محاكمة الشريعة؟" (ف. 8). وأجابت أن الإنسان يحتاج الحكمة ليفهم الشريعة.

كان لتلخيص ابن رشد تأثير كبير في أوساط الفلاسفة اليهود بفضل الترجمة المذكورة أعلاه التي قام بها صموئيل بن يهودا المرسيلى، في القرن الثالث عشر، ويدرس ألكسندر جرين

16 قسم أرسطو الأرض إلى خمسة أقاليم، وهي إقليمان متجمدان - الشمال والجنوب - وواحد حار - الاستوائي - وإقليمان معتدلان بين الإقليم الحار والأقاليم المتجمدة. ترجم ابن البطريق كتاب الآثار العلوية لأرسطو في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي.

17 ابن رشد، **الضروري في السياسة**، شحلان، § 37، ص. 87.

18 وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، وقد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون في زمن طويل. وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرفعون هذه المدن و(يؤثرون فيها) قليلاً قليلاً، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير أفضل تدبير. **الضروري في السياسة**، شحلان، § 274، ص. 164.

Alexander Green في الفصل 13 هذا التأثير بدءًا من ليفي بن جرشون Levi Gersonides (ت. 1344) أو موسى بن جوشوا الناربوني Moses of Narbonne (ت. ١٣٦٢)، إلى إسحاق بن يهودا أباربانييل Isaac Abarbanel (ت. ١٥٠٨)، الذين عاشوا على الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط. وفضلاً عن ذلك، قام جوزيف بن كاسبي Joseph Ibn Kaspi (ت. 1340) بتأليف ملخصه الخاص لجمهورية أفلاطون مستمداً من تلخيص ابن رشد.¹⁹ ومع ذلك ظل التلخيص مجهولاً بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى.

يفحص مايكل إنجل Michael Engel في الفصل 14 الترجمتين اللتين تمتا من العبرية إلى اللاتينية. الأولي أتمها إيليا ديل ميديجو Eliahu del Medigo (حوالي 1455-1493)، الذي قضى معظم حياته في إيطاليا، في بادوفا والبندقية، وعمل تحت رعاية بيكو ديلا ميراندولا G. Pico della Mirandola والكاردينال دومينيكو غريمانى Domenico Grimani. ولم تُنشر ترجمة إيليا مطلقاً في عصر النهضة، حتى اكتشفها بول أوسكار كريستيلر Paul Oskar Kristeller، فحققت تحقيقاً نقدياً ونشرت في عام 1992.²⁰ أما الترجمة الثانية فقد اضطلع بها يعقوب مانتين Jacobus Mantinus سنة 1539، وهو طبيب يهودي من طرطوشة (ت. 1549)، نشأ وتلقى تعليمه في إيطاليا. وقد طُبِع عمله هذا ضمن الترجمة اللاتينية لتلخيص ابن رشد على أرسطو، التي نشرها الإخوة جيونتا Giunta ويحتل الصفحات 334v^o-372v^o من المجلد الثالث.²¹ وهكذا، تمكن أهل عصر النهضة لأول مرة من قراءة آراء ابن رشد حول الدولة في أوروبا المسيحية بفضل مانتينو.

ختاماً، يمكننا القول بأن فكر أفلاطون لم يُنس تماماً في العصور الوسطى العربية، على الرغم من أن الأفلاطونية الحديثة غطت عليه إلى حد كبير. أستاذ ابن رشد أفلاطون والتمس في الجمهورية توجهات للتعرف على خصائص الدولة المثالية عوناً على بنائها. كانت الدولة الأندلسية، في حياة ابن رشد، تحت حكم المرابطين في البداية ثم تولها الموحدون. وكانت دولة مختلفة تماماً عن الدولة المدينة في زمن أفلاطون؛ لذلك ليس من المستغرب أن تلخيص ابن رشد لم يجد له قراءاً كثيراً بين إخوانه في الدين. على حين كان اليهود (الذين كانوا يعيشون أواخر العصور الوسطى في جنوب فرنسا وإيطاليا الحاليين) يقيمون في مدن مستقلة وكانوا منخرطين في شؤون المجتمع. وقد مكّنهم هذا الوضع الخاص من فهم وتأمل كتاب جمهورية أفلاطون وتفسير ابن رشد عليها. وكذلك حظي

19 ترومات כסף cf. Sackson, Adrian, *Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence* (Leiden: Brill, 2017), p. 263.

20 Averroes, *Parafrasi della Repubblica nella traduzione latina di Elia del Medigo*. Edited by Annalisa Coviello and Paolo E. Fornaciari. Florence: Leo S. Olschki, 1992.

21 Averroes, *Averrois Cordubensis Paraphrasis in libros de Republica Platonis*. Translated by Jacobus Mantinus (d. 1549?), in *Aristotelis Opera cum Averrois in iisdem Commentariis*, vol. 3, Venice: Apud Iuntas, 1562.

تلخيص ابن رشد بترحيب أهل عصر النهضة الذين كانوا يعيشون في الدول المدن المنتشرة في إيطاليا آنذاك. وتشهد الترجمتان إلى اللاتينية على اهتمامهم بأفلاطون وبمفسره العربي. لقد نجح ألكسندر أوروين في إخراج مجلد جماعي مشتمل على جوانب مختلفة من تلخيص ابن رشد. كشف المساهمون عن طرق فهم ابن رشد للجمهورية، ومواضع اتفاقه واختلافه مع أفلاطون، وأيضاً أشكال تلقي وقراءة تلخيصه في المجتمعات اليهودية والمسيحية. وقد حان الوقت للقراء العرب وغير العرب لإعادة اكتشاف ابن رشد في الفلسفة السياسية في عالم العولمة.

جوزيب منتدي | ORCID: 0000-0002-3695-3044

معهد علوم الأديان، كلية الآداب بجامعة كومبلوتنسي، مدريد، اسبانيا
puigmont@ucm.es

مراجعة كتاب يحيى النحوي: كتاب في الدلالة على حدث العالم، دراسة وتحقيق لسعيد البوسكلاوي

البوسكلاوي، سعيد، يحيى النحوي: كتاب في الدلالة على حدث العالم، دراسة وتحقيق، مختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث، جامعة محمد الأول، وجدة، 2023، 155 ص. ISBN 5-5-9157-9920-978

صدر للباحث سعيد البوسكلاوي، أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الأول بوجدة، كتاب بعنوان **يحيى النحوي: كتاب في الدلالة على حدث العالم، دراسة وتحقيق** ضمن منشورات مختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث، التابع لجامعة محمد الأول بوجدة. يتكوّن هذا العمل من قسمين، قدّم في أولهما دراسة موجزة لكتاب يحيى النحوي **في الدلالة على حدث العالم** (ص 17-76)، وقدّم في الثاني نشرة نقدية لهذا النصّ (ص 77-115). وصدّر الكتاب بمقدّمتين إحداها بالعربية (ص 9-15) والأخرى بالإنجليزية (ص 137-152)، ثمّ ختمه بفهرس للمصادر والمراجع، وآخر للأعلام والمؤلفات. ويأتي هذا العمل في سياق اشتغال المؤلف، لفترة غير يسيرة، بنصوص يحيى النحوي (490-570م) وأثرها، خلال العصر الوسيط في الفكر الإسلاميّ والمسيحيّ واليهوديّ. فالكتاب، بالنسبة إليه، جزء من مشروع بحثي عامّ يروم الإسهام في دراسة بعض أوجه تلقّي يحيى النحوي في التقليد العربيّ الإسلاميّ الوسيط. وقد سبق للباحث، بدءاً من عام 2009، أن أصدر عدّة مقالات ودراسات في هذا الشأن؛ حيث أصدر، على سبيل المثال، دراسة تهّم حياة يحيى النحوي وأعماله كما تعرضهما المصادر البيو-بليوغرافية العربية، وأخرى تتعلّق بكتابه **في الردّ على برقلس** وأثره في العربية. كما أفرد دراسات للنحوي وقف من خلالها على أدلته حول حدوث العالم وتلقّيها لدى المعتزلة الأوائل وعموم المتكلمين، ولدى الكندي (ت. 256 هـ/873م) والفارابي (ت. 339 هـ/950م) وابن سينا (ت. 428 هـ/1037م) وابن رشد (ت. 595 هـ/1198م)؛ كما اهتمّ بجوانب أخرى من فلسفته تتعلّق

بفلسفته الطبيعية خاصة¹ وبموازاة اشتغاله بنصوص هذا الفيلسوف وفكره، نقل إلى العربية عدّة مقالات رصينة عنه.²

ويعكس حضور كتاب يحيى النحوي في الدلالة على حدث العالم، الذي يقدم الباحث نشرة نقدية له، في التقليد الإسلامي مفارقة دفعت البوسكلاوي إلى تقصّي النظر فيها. فهو، من جهة، يحظى بأهمية معتبرة في هذا التقليد، لما ورد فيه من أدلة على حدوث العالم، تلقّاها المتكلّمون بشكل عام بالاستحسان والاستلهام، وتلقّاها فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد بالنقد والردّ، ويرجح أن يكون المسلمون ترجموا النصّ الأصليّ وتداولوه؛ ومن جهة أخرى يظلّ الكتاب مفقوداً في أصله اليونانيّ، وفي ترجمته العربية، غير أنّه ولحسن الحظّ حُفظ في أصله العربيّ، أو بالأحرى حُفظت أجزاء منه من خلال تلخيص غمّل له وعُرف بعناوين عدّة أهمّها في الدلالة على حدث العالم. ولذلك، فإنّ هذا النصّ المحفوظ يعدّ وثيقة بالغة الأهمية في التعرّف على جوانب مهمّة من فكر هذا الفيلسوف وتأثيره في اللاحقين عليه من المسلمين والمسيحيين واليهود. وبحكم أهمية هذا الكتاب في تاريخ الفلسفة بشكل عامّ، وفي تاريخ الأفكار الفلسفية والكلامية في العصر الوسيط خاصة، أخذ البوسكلاوي على عاتقه مهمّة إخراج هذا السفر في حلة علميّة تليق به.

ويرجح المحقّق أن يكون النصّ الأصليّ الذي ألّفه النحوي أطول ممّا حُفظ، وأنّ ما بقي منه هو تلخيص لمعاني الكتاب الأصليّ. ومن حسن الحظّ، حسب المحقّق، أنّ التصرّف في النصّ الأصليّ كان محدوداً، وأنّ النصّ المحفوظ يُلخّص بدقّة الحجب الثلاث التي

1 من جملة الدراسات التي أصدرها سعيد البوسكلاوي حول يحيى النحوي: "يحيى النحوي والغزالي في أدلة الخلق [بالإنجليزية]"، في أعمال المؤتمر الدوليّ لإحياء ذكرى أبي حامد الغزالي بعد 900 سنة من وفاته، 374-359. منشورات كلّية الإلهيات، إستانبول، 2012؛ "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلّمين"، في آليات الاستدلال في الفكر الإسلاميّ الوسيط، تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي، 226-117. منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، 2013؛ "يحيى النحوي والكندي في الدلالة على حدث العالم"، في الكندي وفلسفته، أعمال مهداة إلى الأستاذ محمد المصباحي، تنسيق سعيد البوسكلاوي، 207-173. وجدة، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأوّل، 2016؛ "يحيى النحوي والمعتزلة الأوائل في أدلة حدوث العالم"، في كتاب الفكر النقدي في الإسلام، المعتزلة أنموذجاً، 1. قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي، تنسيق حمادي ذويب، 191-115. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2016. كما صدر له كتاب: دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ، جمع وتقديم وترجمة، منشورات ضفاف-اختلاف-دار الأمان، بيروت-الجزائر-الرباط، 2020.

2 من هذه الترجمات نذكر: ديفيسن، هربرت، "يحيى النحوي مصدراً لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط"، في بحوث في الفلسفة الإسلامية، من العقل إلى الوجود، تنسيق الطيّب بوعزة ويوسف بن عدي، 142-95. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (10 مارس 2015). <http://mominoun.com/pdf/2015-03/54ff2135507b686977435.pdf>.

اعتمدها النحوي للبرهنة على حدوث العالم: وهي على التوالي دليل تناهي قوّة جسم العالم، ودليل التركيب من أجزاء متناهية، ودليل امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية له. وهذه الأدلة هي عينها التي اعتمدها النحوي في كتابيه الآخرين اللذين خصّصهما لنفس الغرض، وهما كتاب الردّ على برقلس وكتاب الردّ على أرسطوطاليس، والفرق بين الوضعين أنّ الأدلة وردت في هذا الكتاب في صورة برهانية مختصرة ومجردة من الردود، بينما وردت في الكتابين الآخرين في صورة جدليّة ومختلطة بالردود. فبعد دراسته مضامين الكتاب ومقارنتها بأفكار النحوي ونصوصه المتعلقة بنفس موضوع هذا الكتاب، يخلص البوسكلاوي أنّ الكتاب يتكوّن من "معان، أو لنقل أجزاء أو ملخصات للمقالات الثلاث التي قد تكون هي كلّ مقالات الكتاب الأصليّ المفقود، أو أنّ التصرّف فيها كان محدوداً".³

وقد سبق أن نُشر هذا العمل، من قبل، مترجماً إلى الإنجليزيّة من قبل شلومو بينيس سنة 1972، كما نشر جيران تروبو النصّ العربيّ سنة 1984. غير أنّ ما يبرّر إصدار نشرة جديدة، حسب المحقّق، هو الاعتماد على أربع نسخ لمخطوط الكتاب بدل اثنتين اعتمدتهما النشرتان السابقتان. وهكذا، عملت هذه النشرة على مراجعة نشرة تروبو، فصّحت بعض المواضع، وقرأت بعض الكلمات التي لم تفلح النشرة السابقة في قراءتها، كما قدّمت قراءة مغايرة لمواضع أخرى؛ فأسهمت في تجويد النصّ، وفي تحقيق التراكم العلميّ في دراسته؛ كما قرّبت النصّ من القارئ العربيّ، وقدّمت للباحثين نشرة أيسر وأدقّ.

ومن جملة التصويبات التي اقترحها البوسكلاوي نذكر على سبيل المثال ما يلي:

أمثلة من المقالة الأولى:

"إن نقضنا الأغاليط الطاعنة على البرهان" نجد عند تروبو "على الحق" بدل "على البرهان".

"رأيت أنّه واجب في حقّ الكلام أن أضع كتاباً خاصّاً" نقرأ عند تروبو "جامعاً" بدل "خاصّاً".

"أجودّ فيه الأدلة على حدث العالم" نجد عند تروبو "الدلالة" بدل "الأدلة".

"وكان كلّ جسم متناه، فقواه متناهية كلّها، برهن ذلك أيضاً أرسطوطاليس" نقرأ عند تروبو "ضيف كما" بدل "متناهية كلها".

"لأنّه لا يكون حينئذ" نقرأ عند تروبو "ليكون" بدل "لا يكون".

أمثلة من المقالة الثانية:

"ويكون كلّ واحد متّصلاً" نقرأ عند تروبو "بكون" بدل "ويكون".

3 البوسكلاوي، سعيد، يحيى النحوي: كتاب في الدلالة على حدث العالم، دراسة وتحقيق، منشورات مختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث، وجدة، 2023.

أمثلة من المقالة الثالثة:

”وما لا نهاية له فليس يمكن أن يسلك ولا يقطع حتى يؤتى على آخره، لأنه لا آخر له“ نقرأ عند تروبو: ”أن يسلك ويقطع“ بدل: ”أن يسلك ولا يقطع“؛ ونقرأ عنده: ”لا أجزاء له“ بدل: ”لا آخر له“.

”فيكون ليس واحد من آباءه موجودا بالفعل“ نقرأ عند تروبو: ”كل“ بدل: ”ليس“
 ”فكانت أصولها يتولد عنها من هذه الأشخاص“ نقرأ عند تروبو: ”فكانت أصولا تتولد عنها هذه الأشخاص“.

فضلاً عن هذه التصويبات والاستدراكات على نشرة تروبو، تصدّى البوسكلوي لمشكلة نسبة هذا الكتاب ليحيى النحوي. إذ لم يذكر أحد من مصنّفي الفهارس العرب كتاباً ليحيى النحوي بهذا العنوان، وإن كان قد ذكره بعض الأعلام واقتبسوا منه، أو أشاروا إليه بعنوانين أخرى؛ ويضاف إلى ما سبق أنّ النصّ لا أثر له في التقليد اليوناني. وهكذا ظلّ الاعتقاد الغالب لدى الباحثين المعاصرين أنّ ما نسب للنحوي من قول بصدد موضوع حدوث العالم، إنّما يعود إلى كتابيه الآخرين **الردّ على برقلس والردّ على أرسطوطاليس**، إلى أن تمّ الانتباه إلى احتمال وجود كتاب ثالث في نفس الموضوع.

والحق أن الأستاذ البوسكلوي سبق له أن فحص عن إشكال النسبة هذا في الدراسات التي أخرجها من قبل، ثم عاد إليه مجدداً في هذا الكتاب، فأنتهى إلى تعزيز الحكم بنسبة هذه الرسالة المختصرة للنحوي. فأورد الأدلّة والمؤشّرات التي اعتمد عليها الباحثون السابقون للتأكيد على نسبة هذا الكتاب للنحوي، ثمّ أضاف اعتبارات أخرى أكّد من خلالها الحكم السابق، واعتمد فيها إمّا على ما ورد في الكتاب من أفكار ومصطلحات وأدلّة وأساليب، أو ما ورد في كتب أخرى للنحوي كما في كتابه **الردّ على برقلس** حيث وعد النحوي بتأليف كتاب للتدليل على حدوث العالم بطريقة برهانية غير جدليّة.

وإذ يزكّي البوسكلوي نسبة الكتاب إلى النحوي، ويرجّح أن يكون الكتاب كما حفظ في العربيّة، ملخصاً للنصّ الأصليّ، فإنّه يؤكّد أنّه يبدو في مضامينه عملاً شبه تامّ وكامل؛ لأنّ ما يقدّمه النحوي فيه من أدلّة تبدو كاملة وغير مبتسرة. فالكتاب وإن كان مختصراً وصغير الحجم مقارنة بكتابي **الردّ على برقلس والردّ على أرسطو**، فإنّ أدلّة الحدوث كما عرضها النحوي في رسالته هذه تبدو ”أوضح وأحسن صياغة وتمثيلاً“ ممّا ورد في الكتابين السابقين، اللذين لا يمتازان عن هذه الرسالة إلا بطابعهما الجدليّ، حيث تفرّغ فيهما النحوي للردّ على دعوى قدم العالم.

ومن جملة الإشكالات التي تتعلّق بهذه الرسالة والتي يتصدّى لها الباحث في نشرته هذه، هوية الرسالة المفقودة التي ذكرها مصنّفو الفهارس بعنوان **في أنّ كلّ جسم متناه** فإنّ قوّته متناهية والتي نسبوها ليحيى النحوي. وبعد أن يرجّح المحقّق فكرة أنّ الرسالة

كانت متداولة في التقليد العربي الإسلامي بوصفها مقالة مستقلة، إذ أنّ هناك فعلاً من أحال إليها على أنّها رسالة مستقلة كما هو الشأن مع يحيى بن عدي (ت. 364هـ/965م)، يميل إلى الحكم بأنّ هذه الرسالة هي عينها المقالة الأولى من كتاب **في الدلالة على حدث العالم**، وأنّها ليست رسالة مستقلة؛ وقد اعتمد في حكمه هذا على دراسة مضامين الرسالة وموضوعها.

وبخصوص مضامين هذه الرسالة وتأثيرها في الفكر الكلامي والفلسفي الوسيط، فقد سبق للبوسكلاوي أن أفرد لهذا الموضوع عدّة دراسات ذهب فيها إلى تأكيد تفاعل المسلمين مع أدلّة هذه الرسالة. وقد وقف، مرّة ثانية، في هذا الكتاب عند هذا الموضوع وأبرز تلقّي المتكلمين الإيجابي لتلك الأدلّة وخصوصاً دليل امتناع التناهي، كما وقف عند تلقّي الفلاسفة النقديّ للأدلّة الثلاث التي تبناها النحوي في هذه الرسالة وفي كتابيه السابقين عند ردّه على برقلس وأرسطو. غير أنّ الأمر المحير، حسب المحقّق، هو غياب دليل قوّة الجسم المتناهية، الذي هو موضوع المقالة الأولى من هذه الرسالة، لدى جلّ المتكلمين، أو بالأحرى أنّه لا يحضر بصيغته الأصليّة كما ورد لدى النحوي، وذلك خلافاً للفلاسفة الذين وقفوا عند هذا الدليل وناقشوه.

ونسجل ختاماً أن هذا التحقيق قد نجح في تقديم نشرة جيدة لهذا النص، معتمداً مخطوطتين إضافيتين لم يتاحا للنشرات السابقة، وهو أمر يبرر لوحده إخراج نشرة نقدية جديدة لنص سبق وحقق من قبل؛ فضلاً عن أنه قدم تصحيحات وتعديلات على مستوى قراءة النص؛ وبهذا يكون قد أسهم في تحقيق التراكم على مستوى تاريخ النص وتحقيقه. ولئن كان الأستاذ البوسكلاوي قد أخرج للقارئ العربي متناً في غاية الأهمية وذا حضور بارز في التقليد الكلامي والفلسفي في العصر الوسيط، فإنّ هذا الحضور لا يزال في طور الاكتشاف، وما يقع على عاتق الباحثين هو تعقب وتحليل أثار ذلك الحضور في أفكار ونصوص فلاسفة ومتكلمي ذلك العصر.

رغم أن البوسكلاوي يقطع في صحة نسبة هذا المتن ليحيى النحوي، فإنّه في الآن نفسه يضع البحث في هذا الفيلسوف على عتبة جديدة، ويسمح لنا بإثارة أسئلة من شأنها أن توجه جهود الباحثين في متن الفيلسوف، وذلك من قبيل:

هل الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم هو عين الكتاب كما كان في صيغته الأصليّة، أم أنّه مجرد ملخص له؟

وعلى فرض أن ما وصلنا هو مجرد ملخص وأنّه أقل حجماً من الكتاب الأصلي، فهل يعكس هذا الملخص حقاً، وبدقة، مضامين الكتاب الأصلي، كما ذهب إلى ذلك المحقّق، أم أن هناك مضامين تظل مفقودة، ومن شأن الوقوف عليها أن يغيّر صورة يحيى النحوي وحجم وطبيعة تأثيره؟

هل المقالة الأولى من هذا الكتاب هي حقاً نفس المقالة التي ينسبها مصنفو الفهارس ليحيى النحوي بعنوان في أن كل جسم متناهٍ فقوته متناهية، كما رجح ذلك البوسكلاوي، أم أنه ينبغي علينا الحفاظ على نصيب من الشك في ترجيحه علناً نعثر يوماً ما على نتيجة مغايرة، ونثبتها مقالة مستقلة عن هذا الكتاب؟

محمد الصادقي | ORCID: 0000-0002-3461-978X
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب
essadki62@gmail.com

مراجعة كتاب تلخيص الخطابة لابن رشد- ترجمة إنجليزية للحسن اليازغي الزاهر

Lahcen El Yazghi Ezzaher, Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric:
Arabic-English Translation, with Notes and Introduction. 310 pp. Carbondale:
Southern Illinois University Press, 2023.
ISBN 9780809338931 (paperback)
ISBN 9780809338948 (ebook)

صدرت¹ مؤخراً الترجمة الإنجليزية الأولى لكتاب تلخيص الخطابة لابن رشد، من إنجاز لحسن اليازغي الزاهر عن دار جامعة جنوب إلينوي بالولايات المتحدة الأمريكية (2023). ولحسن الزاهر أستاذ اللغة الإنجليزية في جامعة شمال كولورادو، وقد فاز، بموجب هذه الترجمة، بالمركز الثاني لجائزة الشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي - دورة 2023، في فئة الترجمات من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية.

لقد أحسن المترجم فعلاً عندما التفت إلى نقل نص "تلخيص الخطابة لابن رشد" إلى اللسان الإنجليزي؛ لما للنص من أهمية في توسيع أفق الدراسات الناطقة باللغة الإنجليزية المعنية بشروحات وإسهامات الفلسفة العربية الإسلامية، وبالتحديد الدراسات الرشدية على منطلق أرسطو - الأورغانون. وقصدنا من هذه المراجعة التعريف بهذا العمل، وإبراز مواطن قيمته والتنبية على حدوده وما شابه من أوجه القصور.

تتكون الترجمة من مقدمة تمهيدية (ص 1-19)، والنص المترجم (ص 23-272)، فملاحظات المترجم (ص 290-275)، ثم قائمة المصادر والمراجع (ص 297-291)، وأخيراً فهرس للأعلام ولبعض المفاهيم العامة والفلسفية بحسب ورودها في الكتاب (ص 310-299).

يستعرض المترجم، في المقدمة، ستة مداخل أساسية لبسط موضوع الكتاب وحيات مؤلفه. فيتبدئ أولاً بعرض حياة ابن رشد وكتبه؛ ويقدم ثانياً لمحة عامة عن حضور المنطق الأرسطي اليوناني ومعاينته في السياق الإسلامي في الفترة السابقة لابن رشد؛ وينتقل، ثالثاً، إلى بيان المكانة التي احتلها أرسطو عند ابن رشد، ويشير في عجالة، في هذا الجزء، إلى المنهج الذي اتبعه ابن رشد في شروحاته على كتب أرسطو؛ ورابعاً، يقدم الباحث وصفاً عاماً لحضور نص خطابة أرسطو في الشروحات، والفهارس، ووصفاً للنسخ المحققة

Maryam A. AlSayed, (Histoire, textes, documents HTD), École Pratique des Hautes Études, 1
Paris, France, mariam_as@yahoo.com.

لترجمة العربية لنص خطابة أرسطو أيضاً؛ ثم قدّم المترجم، خامساً، بنية كتاب "تلخيص الخطابة لابن رشد"، المتضمن للمقالات الثلاث، متتبّعاً التقسيم نفسه الذي وضعه عبد الرحمن بدوي للكتاب؛ وأخيراً، وقبل أن يختتم الزاهر مقدمته التمهيدية، استعرض أبرز الترجمات اللاتينية والمشروعات التي قدّمت على هذه الشروحات العربية على منطلق أرسطو، والتي كان لها أثر كبير في أوروبا. وهذه كلها أمور يُحمد عليها الأستاذ لحسن الزاهر. ولكن ثمة هنّات شابت هذه العمل، نجملها في ثلاث: تضارب طريقة تعامله مع النشرة العربية التي اعتمد عليها، تغييره للبنية التنظيمية للنص العربي، وأخيراً الخلط في ترجمة مفاهيم رشدية مفتاحية في النص.

في ما يتعلق بتضارب طريقة تعامله مع النشرة العربية التي اعتمد عليها، نشير إلى أن الترجمة التي قدمها لحسن الزاهر، وإن كانت تُعد أول إصدار باللغة الإنجليزية لنص "تلخيص الخطابة لابن رشد"، فمن المستغرب أنه ضرب صفحا عن نشرة حديثة وذات قيمة أكاديمية معتبرة، مع أنه على علم بها؛ عينا بها نشرة مارون عواد باللغة العربية لتلخيص الخطابة. وبدلاً منها استند على النشرة التي قدّمها عبد الرحمن بدوي، والتي أشار كثير من الدارسين إلى ما تعانيه من أخطاء والتباسات كثيرة، مُعللاً ذلك بما أسماه "مسألة تفضيل شخصي فقط، نابعة من الطابع الموسوعي لأعمال عبد الرحمن بدوي"، وهو مبرر غير علمي في الاختيارات الأكاديمية.

وقد نتج عن هذا "التفضيل الشخصي" إشكال منهجي أيضاً في التعامل مع الالتباسات والأخطاء الموجودة في نسخة بدوي. فبمقارنة النسخ الثلاثة المحققة باللغة العربية؛ النشرة المحققة لعبد الرحمن بدوي (1959) والنشرة المحققة لمحمد سليم سالم (1967) والنشرة المحققة لمارون عواد (2002) مع الترجمة التي قدمها الزاهر، يتضح أن المترجم في بعض الأحيان يعمد إلى ترجمة نص بدوي بأخطائه التي وردت في التحقيق ويُترجمها كما وجدت في النص، بينما يبادر، في مواضع أخرى، إلى تصحيح هذه الأخطاء ويضيف الفقرات الناقصة، من دون أن يذكر أن هذه الأخطاء موجودة في التحقيق، ودون أن يبين سبب تصحيحه النص، ودون أن يشير إلى مصدر التصحيح المعتمد. وسأقدم هنا مثالا واحداً على هذا النهج المتبع في الترجمة خيفة الإطالة رغم وجود العديد من الأمثلة في النص المترجم، وهو ذأبي مع كل الأمثلة المذكورة في هذه المراجعة. نبدأ بالمواضع التي يتابع فيها الأستاذ الزاهر نص بدوي بأخطائه:

في تحقيق عبد الرحمن بدوي: نجد: "وذلك أن الجبن لما كان شراً لأهل المدينة بالعرض كان نافعاً للأعداء." (p. 52 ب).
وفي تحقيق محمد سليم سالم: "وذلك أن الجبن، لما كان شراً لأهل المدينة بالذات، كان نافعاً للأعداء." (p. 98 س).

وفي تحقيق مارون عواد: "وذلك أنّ الجبن لما كان شراً لأهل المدينة بالذات كان نافعاً للأعداء." (p. 51 م).

أما في ترجمة الزاهر فوجدناه يقوم بترجمة النص دون تصحيح خطئه، فجاءت ترجمته كما يلي:

In effect, since cowardice is a malevolent thing to the citizens, it becomes by chance an expedient thing to the enemies. (p. 58 E)

ننتقل الآن إلى المواضع التي يقوم بها المترجم بتصحيح الأخطاء التي وردت في تحقيق بدوي، فإنه لا يقوم بذكر هذه الأخطاء ولا المصدر الذي اعتمد عليه في عملية التصحيح، وهذا مثال على ما نزعمه هنا:

في تحقيق عبد الرحمن بدوي نقراً: "والقياس والمثال يشتركان في أن كليهما يثبتان أن هذا الشيء موجود كذا، أو غير موجود كذا من أجل وجود ذلك الشيء أو لا وجوده في شبيهه." (p. 19 ب)

وفي تحقيق محمد سليم سالم نقراً: "والاستقراء والمثال يشتركان في أن كليهما يثبتان أن هذا الشيء موجود كذا، أو غير موجود كذا من أجل وجود ذلك الشيء أو لا وجوده في شبيهه." (p. 36 س)

وفي تحقيق مارون عواد نقراً: "والاستقراء والمثال يشتركان في أن كليهما يثبتان أنّ هذا الشيء موجود كذا أو غير موجود كذا من أجل وجود ذلك الشيء أو لا وجوده في شبيهه." (p. 17 م)

أما في ترجمة الزاهر، فنجدة يصحح الخطأ الوارد في نسخة بدوي والمتمثل بمفهوم "القياس" كالاتي:

Both induction and the example serve to maintain that something exists in this way or does not exist in this way because of the fact that this thing exists or does not exist in what resembles it. (p. 34 E)

ننتقل إلى الهئة الثانية المتمثلة في تغيير البنية التنظيمية للنص العربي. وبيان ذلك أن المترجم عمد إلى عبارة ابن رشد: "قال أرسطو" فأسقطها في معظم الفقرات التي وردت في نصّه المترجم مبرراً ذلك بقوله "إن تكرار العبارة التمهيدية (قال أرسطو) قد يبدو مفراطاً للجمهور الناطق باللغة الإنجليزية، وعليه سأستخدم العبارة باعتدال" (p. 277 E). وهذا الأمر يعد تدخلاً من قبل المترجم في النص الأصلي، وهو غير مبرر من الناحية العلمية

والمنهجية.؛ إن البنية التنظيمية لشرح ابن رشد على نص أرسطو تقوم على عبارة (قال أرسطو)، ويوفر إطاراً لقراءة النص وفهمه، وبالتالي فإن حذف العبارة يُعدُّ خطأً علمياً يؤدي إلى تحريف النص ومعناه.

نصل أخيراً إلى الالتباسات في فهم وترجمة بعض المفاهيم الفلسفية المفتاحية لابن رشد في صناعة الخطابة، وهي متعددة وكثيرة في النص المترجم نذكر منها هنا: ترجمة الأستاذ الزاهر مفهوم ابن رشد **البلاغة** (الذي عادة ما يترجم إلى *eloquence*) **بالخطابة** (p. 23 E)، ويؤكد الباحث على هذا الفهم بقوله: "يستخدم ابن رشد مفهوم البلاغة كمفهوم مترادف لمفهوم الخطابة. وفي الحقيقة، فهذان المفهومان (البلاغة والخطابة) يستخدمان في الخطابة بشكل متبادل." ويسقط هذا الفهم أيضاً على مفهوم **الأديب والخطيب** (p. 25 E)، وهذا التفسير من قبل الباحث في حاجة إلى مراجعة علمية دقيقة، إذ إن ميدان علم البلاغة في التراث العربي الإسلامي له دلالة مختلفة عن ميدان صناعة الخطابة عند الفلاسفة المسلمين، ويستخدم ابن رشد الالفاظ في هذا النص تبعاً لهذا الاختلاف.

ثمة، أيضاً، خلط كبير في ترجمة مفهومي **الدلائل والعلامات**، وهما من المفاهيم المنطقية الرئيسة في صناعة الخطابة، ففي صفحة (p. 37 E) يترجم الباحث مفهوم **الدلائل** بـ *signs* ويعود في صفحة (p. 38 E – p. 43 E) فيترجم **الدلائل** بـ *proofs* و**العلامات** بـ *signs*. والدلائل عند ابن رشد هي الأشياء التي تدل على وجود شيء لشيء (p. 21 م) وأما العلامات فهي، بمفهوم ابن رشد، "الدلائل التي تكون في الشكل الثالث والثاني." (p. 23 م). ومن المؤكد أن القارئ الإنجليزي لن يستطيع تمييز مفاهيم ابن رشد المنطقية والوقوف على هذه المفاهيم واستعمالاتها بسبب هذا الخلط المتعدد للمفاهيم الحاصل في الترجمة. من ناحية أخرى، للفظي **الأعراض والعلامات** معانٍ مختلفة في الدراسات الفلسفية، وكذا في استعمالات ابن رشد لها. ولكن المترجم يتجه إلى اختزال المفهومين ويترجمهما بلفظ مفرد وهو *signs* (p. 74 E). وهكذا يصبح للفظ (*signs*) في الترجمة ثلاثة معانٍ مختلفة: الأعراض، والعلامات، والدلائل (كما قلنا سلفاً). هذا، مع أن لكل مفهوم منها، في اللسان العربي، دلالاته المختلفة عن المفهوم الآخر. ولعل هذه النماذج المختارة كافية للتدليل على ضرورة مراجعة الترجمة لترقى إلى مستوى علمي أفضل.

وقد تملكتني الاستغراب، وبالتحديد في القسم الثالث من المقالة الأولى حيث عمد لحسن الزاهر إلى مفهوم ابن رشد "القول التثبتي"، هو أحد أجناس الخطابة الثلاثة، فترجمه بـ *demonstrative speech* (p. 41 E)، قائلاً في تفسير ذلك: "أن الفعل **ثَبَّت** بالغة العربية يقصد منه إثبات حقيقة (a fact or truth) بالبرهان (through demonstration)" (p. 278 E). ويبدو أن هذا التفسير الذي قدّمه الباحث بعيد جداً عن مفهوم الجنس التثبتي في صناعة الخطابة عند ابن رشد، بل وعند غيره من الفلاسفة المسلمين. فالجنس التثبتي

عند ابن رشد غايته الفضيلة والرذيلة وهو صنفان إما مدح وإما ذم. ولفظ *demonstration* يستخدم في الدراسات الفلسفية للإشارة إلى البرهاني لا الخطابي، وبالتالي فإن اعتماد هذا اللفظ ضمن صناعة الخطابة هو غير صحيح من الناحية التفسيرية، ويوحي للمتلقي أيضاً بالتداخل بين صناعة الخطابة وصناعة البرهان. وتلك عثرة في فهم النص وترجمته وفهم أبعاده ضمن الصناعات المنطقية الأخرى.

هناك التباس آخر أيضاً نشير إليه، ويتعلق بمفهوم **الرسم** كمفهوم فلسفي يشير إلى ما هو دون الحد (أو الحد الناقص) باصطلاح الفلاسفة. ونحن نستغرب ترجمة العبارة الرشدية "أن هذا هو رسم صلاح الحال المشهور" بهذه العبارة غير الدقيقة: "this is a well-known indicator of a state of well-being" (p. 50 E).

ختاماً، ثمة جهد لا ينكر بذله الأستاذ لحسن الزاهر في نقل "تلخيص الخطابة لابن رشد" إلى اللسان الإنجليزي، ومحاولته استدراك الأخطاء الموجودة في النشرة العربية التي اعتمد عليها. ولكن هذه الترجمة، في نظرنا، تحتاج إلى مراجعة جدية كما تشهد على ذلك الأمثلة الواردة أعلاه. لقد أخلفت هذه الترجمة الموعد مع معايير الترجمة العلمية للنصوص العربية الفلسفية كما هو متعارف عليها، الأمر الذي قد يؤدي إلى تفسيرات خاطئة للنص تنعكس سلباً على دراسته من طرف الباحثين بالإنجليزية. وهي هتات كان بالإمكان تفاديها لو أنه أفاد من النشرة التي قدّمها مارون عواد في تحقيق النص، ومن دراسته لمفاهيم النص المحقق. وفي الحد الأدنى، يلزم المترجم تنبيه القارئ إلى مواضع الاتفاق والاختلاف بين النص المترجم والنشرة العربية المعتمدة، وإثبات عبارة (قال أرسطو) كما وردت في النص العربي، وأخيراً التثبت من ترجمة المفاهيم الفلسفية في النص لما لذلك من أهمية كبيرة في فهم لغة ابن رشد ومقاصده التي يرمي إليها.

مريم السيد

قسم الدراسات الشرقية والإسلامية، جامعة تونغن، تونغن، ألمانيا؛

mariam_as@yahoo.com

Maryam A. AlSayed | ORCID: 0009-0002-2616-9106

École Pratique des Hautes Études, Paris, France

mariam_as@yahoo.com

Open Access at Brill



Brill is one of the largest Open Access publishers in the Humanities and Social Sciences.

+1100
Open Access
books

32 full
Open Access
journals

thousands
of Open Access
articles

Publish your article in Open Access free of charge

Through Transformative Open Access Agreements with institutions in various countries across the globe, Brill offers Open Access for journal articles to affiliated researchers at no cost.

Read more at brill.com/openaccess.

For more information, contact us at
openaccess@brill.com



BRILL

openaccess@brill.com

Increase the impact of your research with Kudos



BRILL

KUDOS

Brill actively collaborates with Kudos, a web-based service that helps researchers and their institutions and funders maximize the visibility and impact of their publications. It's totally free for you to use!

Interested to join Kudos and increase the visibility of your publication(s), visit their website at growkudos.com and register. There you can claim your Brill publication(s), explain them and start sharing with your network immediately.

Benefits

- Increase readership: On average, authors who make use of Kudos' tools receive 23% higher downloads of their work.
- A dashboard explaining several opportunities to enrich you article: post lay abstracts, links to further reading, a personal CV etc.
- Support on how to use both traditional and social media to further promote your article.
- A variety of metrics available on article level: from Altmetrics to views and shares within Kudos.

Kudos is easy

All it takes are 3 steps: explain, share and measure.



Explain

Explain publications by adding simple descriptions that anyone can understand, by highlighting what makes the work important or by adding links to additional resources.



Share

Share publications by email and social media. Kudos also shares content and links across discovery channels (such as search engines and subject indexes) to increase readership.



Measure

Kudos enables researchers and their institutions and publishers to track the effect of their actions against a wide range of metrics, including downloads, citations and altmetrics.

For more information, please visit brill.com/kudos

*Visit blog.brill.com
and discover our
newest blog posts*



BRILL

The Humanities Matter podcast

Every two weeks, the latest and most remarkable publications with our editors and authors are discussed. The podcast is available on Spotify, Apple podcasts and Google podcasts.

Interviews, Podcast Series, and Guest Posts

Find discussions on key issues in the field of humanities, book presentations, reflections on the academic publishing industry and interviews with Brill staff, editors and authors.



Join the conversation

On our blog, we let our authors and editors explain why the Humanities have been, and will remain, a vital pillar of academia and society.

Want to join the conversation?
Contact us at
marketing@brill.com

