بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 16 غشت 2021

الهويَّة والفلسفة
قراءة في أعمال استشراقيَّة معاصرة

بلقيس الكركي
باحثة أردنية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

الهويَّة والفلسفة:
قراءة في أعمال استشراقيَّة معاصرة[1]

1- ألباب 10

ملخّص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن علاقات ممكنة بين الهويَّة والفلسفة مستنبطة من أعمال حديثة نسبياً لمستشرقين متعلّقة بالتأثير العربيّ في أوروبا في العصر الوسيط وعصر النهضة، لم تتمّ بعدُ ترجمتها إلى العربيّة، بدءاً من أبحاث هنري كيلي في أواخر السبعينيات مروراً بالجدل بين ديميتري غوتاش وتشارلز بترورث في التسعينيات، وليس انتهاء بآموس بترولوتشي وبيتر آدامسون وداغ نيكولاس هاسه في الألفيَّة الجديدة. ولأنَّ الصورة المتعلّقة بحدود هذا التأثير لا تزال قيد الرسم، خصوصاً مع وجود رحلة من الأخطاء في الترجمات عبر العصور من الإغريقيَّة إلى العربيَّة إلى اللاتينيَّة. ومع بدء إعادة نظر المستشرقين في حدود هذا التأثير في عصر النهضة والأنوار، فإنَّ هذا البحث لم يطمح إلى طرح نتائج نهائيَّة؛ بل استعان بهذه المواد الجديدة على الثقافة العربيَّة من أجل المساهمة في النقاش حول سؤال الهويَّة والفلسفة من مدخل جديد.

ولأنَّ من الصعب على الباحث تقديم قراءة كليَّة في المآلات المحتملة لما تقدّمه هذه الأعمال، آثرت الباحثة السير في نهج انتقاء الغريب والطريف ومناقشة مآلاته المحتملة بتردّدٍ واعٍ، وآثرت الانتقال من نقاش في القرن العشرين حول ترجمة تلخيص ابن رشد لـ (فنّ الشعر) إلى الإنجليزيَّة، إلى آخر مماثل في العصر الوسيط حول ترجمة النصّ نفسه إلى اللاتينيَّة، مروراً بتأثيرات لأفكار ابن سينا حول النبوَّة في "النفس" من الشفاء، وصلت، كما يقول داغ هاسه، إلى دومونتاني وباسكال، وتأثير القوَّة المميّزة عند ابن الهثيم في فهم الفنَّانين الإيطاليين للحسّ المشترك، كما يقول ديفيد سَمرز، وتصوُّر تاريخ الفلسفة عند هورنيوس في القرن السابع عشر كما يقدّمه غريغوريو يايا في بحث له مؤخَّراً، كاشفاً فيه عن تصوُّر طريف لمعنى الفلسفة نفسها، وعن حدود أخرى ممكنة للهويَّة كانت مؤثّرة باستمرار في طرائق التفكير والتأريخ.

مدخـل

من "نظر" متّى بن يونس القنّائي إلى "منظر" العلوّ من أعلى نوتردام.

(في مديح الخطأ، وتراجيديا المحاولة، وخرافة الاستقلال الفلسفي)

(1) "لقد كان المحمَّديُّون (موريُّو إسبانيا) هم الذين أحضروا العلوم إلى الغرب. منذ ذلك الحين لم يرغبوا إطلاقاً في استعادة ماقد أعطونا إيَّاه".

(مونتيسكيو، من "أفكاري"، كتب بين 1720 و1755)

"Ce furent les Mahométans (Maures d'Espagne) qui portèrent les sciences on Occident. Depuis ce temps-là, il n'ont jamais voulu reprendre ce qu'ils nous avoient donné".(Montesquieu, Mes Pensées, n.723)[1]

(2) "حين نترجِم... نستعيد جزءاً ضائعاً من أنفسِنا قيل في لغة أخرى".

(فتحي المسكيني)

(3) "فلو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب، مع بيانها الرائع، وتصرُّفها الواسع، وافتنانِها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص. أو لو كنَّا نفقَه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم، لكان ذلك ناقعاً للغليل، وناهجاً للسبيل، ومبلغاً إلى الحدّ المطلوب. ولكن لا بدَّ في كلّ علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها، وذلك للعجز الموروث من الهيولى، والضعف الراسب في الطينة الأولى".

"إنَّما أُحوِجتَ إلى غيركَ لنقصِك".

(أبو حيَّان، المقابسات)

(4) "والهويَّة؟ قلتُ، فقال: دفاع عن الذات... ".

1- الاقتباس ورد في:

Gregorio Piaia, "Averroes and Arabic Philosophy in the Modern Historia Philosophica: Seventeenth and Eighteenth Centuries "in Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds.), Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (Dordrecht: Springer, 2013), 237-253; 240.

"... نحن في حاجة للخرافة... كي نتحمَّل عبء المسافة...".

(محمود درويش)

(5) "فالخرافة إذن مبدأ المأساة وروحها...".

(أرسطو، بترجمة بدوي، ويقصد بالخرافة القصَّة أو الحبكة، mythos).

1. "نظر" ابن رشد في القرن العشرين بين غوتاس وبترورث

ديميتري غوتاس (Dimitri Gutas)، أحد كبار المستشرقين المعاصرين، يطحن تشارلز بترورث (Charles Butterworth)، وهو مستشرق آخر، بسبب لا منهجيَّة الأخير وأخطائه الكثيرة في ترجمة ابن رشد من العربيَّة إلى الإنجليزيَّة[2]. لقد اختار بترورث مثلاً أن يترجم "نظر" ابن رشد في تلخيص "فنّ الشّعر" لأرسطو، بـ"spectacle" (المنظر المسرحيّ)، متجاهلاً، بحسب غوتاس، أنَّ ابن رشد (وابن سينا قبله) لم يفهما ما قصده أرسطو بالـ "منظر" (opsis). كان متَّى بن يونس قبلهما قد ترجم (opsis) أرسطو (عبر الوسيط السريانيّ لإسحاق بن حنين الذي لم يبقَ منه سوى تعريف المأساة)، التي تحمل جذر النظر والرؤية، إلى "نظر" في مكان، و"منظر" في آخر، واختار الفلاسفةُ الأولى، ليتغيَّر المعنى الذي أراده أرسطو (أنَّ المنظر المسرحي هو أقلُّ العناصر أهميَّة في التراجيديا)، فيصبح عند العرب هكذا: إنَّ "البحث" و"النظر" و"الاحتجاج" هي أقلُّ العناصر أهميَّة في "الطراغوذيا" (في تعريب ابن سينا)، أو في "صناعة المديح"، كما فهمه ابن رشد، أو أراد فهمه[3]. ليست هي المرَّة الأولى التي تُنتقد فيها ترجمة غربيَّة هكذا، فقبل قرن أيضاً، انتقِدت ترجمة مارغوليوث لتلخيص متَّى بن يونس إلى اللَّاتينيَّة انتقاداً أفضى إلى ترجمة جديدة إلى اللَّاتينيَّة أنجزها تكاتش.

ليس المطلوب من بترورث أن يصحّح الخطأ بحسب غوتاس، كما ليس المطلوب عربيًّاً من عبد الرحمن بدوي أو سواه "هجاء الخطأ"، كأن يوصف تلخيص ابن رشد بالـ "فاسد"، ويُترحَّم على عدم استفادة الأدب العربي من الإغريقيّ، وعدم "تغيُّر وجهه" و"طابعه الأدبيّ"، و"وجه الحضارة العربيَّة"، كما "تغيَّرت

2- Dimitri Gutas, "On Translating Averroes 'Commentaries", Journal of the American Oriental Society 10/1, 1990, 92-101; see.100 ,98 (انظر)

Charles E. Butterworth, "Translation and Philosophy: the Case of Averroes 'Commentaries", International Journal of Middle East Studies 26/1, 1994, 19-35

3- عن "نظر" و"منظر" في ترجمة متّى وشروح ابن سينا وابن رشد، انظر عبد الرحمن بدوي، أرسطو طاليس: فن الشعر مع الترجمة العربيَّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد (القاهرة: مكتبة النهضة المصريَّة، 1953)، 97 ("نظر"، متّى)؛ 100 ("منظر"، متّى)؛ 178 ("نظر"، ابن سينا)؛ 209، 211 ("نظر"، ابن رشد).

أوروبا في عصر النهضة"[4]. المطلوب (غربيًّا) بحسب غوتاس، بدل تصحيح الخطأ، هو فهم ابن رشد وتقديمه في ترجمة دقيقة. لكنَّه في 2012 ذهب أبعد من هذه الغاية، في بحث عن ابن سينا وجون لوك، ينتقد فيه أهمَّ المتخصّصين في لوك، لكي يصل إلى نتيجة أنَّ النظرة لجون لوك على أنَّه السابق في بعض الأفكار حول التجريبيَّة خطأ غير مقبول؛ لأنَّ ابن سينا سابق عليه في كثير منها، وهو إدراك بحسب قوله يؤدّي "إلى وجهة نظر تاريخيَّة أكثر توازناً حول تطوُّر الفلسفة الغربيَّة، التي من مكوّناتها الأساسيَّة بالتأكيد الفلسفة في العالم الإسلامي"[5].

لا يمكن، لسبب واضح، اتّهام غوتاس بالتعصُّب أو الانغلاق أو الرجعيَّة أو الشوفينيَّة العربيَّة أو الإسلاميَّة، التي قد نتَّهم فيها بعضنا الذي يصرُّ على التأصيل بسبب جروح نرجسيّتنا المفتوحة، ولا بالاستلاب والتبعيَّة التي لا تكون إلا للأقوى حضاريًّا، ولا بالجهل بالتراث العربيّ، مضامين ومناهج، ولا بالاستشراق المسيّس إمبرياليًّا، كما لا يمكن أن نتَّهم روجر بيكُن بالدوافع نفسها حين انتقد ترجمة هرمانوس أليمانوس لشرح ابن رشد نفسه في القرن الثالث عشر، كما سيأتي بعد سطور. لكن بما أنَّ هذه الورقة تعتمد أساساً أعمالاً حديثة لمستشرقين تُراجع تأثير الثقافة العربيَّة في اللاتينيَّة، فلا بدَّ من التساؤل: هل، إذا ما صُحِّح الخطأ، نغفر الدافع، أم نغفر الخطأ حين نقدّر الدافع؟ في الحالة الأولى مثلاً سنغفر لمستشرقين كثر إهمالَهم شبه الواعي للأكاديميا التي تكتب بالعربيَّة بما أنَّ بعضهم يقدّم لنا ما نجهله عن أنفسنا، وفي الحالة الثانية سنغفر تأخّراً عربيًّا كبيراً لأنَّه يحاول، لأسباب تتجاوز ترف المعرفة، نفخ النار في رماد هائل خلّفه الاستعمار وتوابعه. من الجهة الأخلاقيَّة، تمثّل المغفرة خيارَ من لا يريد أن يستحيل شعباً آخر مختاراً احترف الاستقواء بدور الضحيَّة معجوناً بالخرافة، ولا يعنيه من العالم سوى نفسه، على أنَّ الوقت ربَّما لا يزال مبكّراً جدًّا للتفكير في المغفرة. وإذا كانت كلُّ معرفة فعلاً سياسيَّة، كما أشار إدوارد سعيد، فإذن قد لا يكون هنالك مفرّ من "خرافة" الهويَّة (أو "قصّتها" أو "حبكتها" في التصحيح)؛ لأنَّ الضحايا يحتاجون إلى أن تُروى مأساتهم مراراً. إنَّ السؤال الذي يدور حوله هذا البحث هو: هل لا بدَّ لنا من التمسُّك بالهويَّة مدخلاً للتفكير، ومن أن ندخلها طرفاً في كلّ نقاش جاعلين جوهره صراع البقاء، راجين استعادة مجدٍ ما؟ وهل نحن حقّاً بحاجة إلى ذاكرة "المجد التليد" كي نستطيع أن نفكّر في أيّ شيء، وفي المستقبل بالأخصّ؟ هل لا بدَّ من أن يكون أوديب ملكاً كي نبكي عليه، وهل بكينا عليه بصدق أم أنَّنا، بشكل عام، بحاجة إلى البكاء؟ إنَّ وضعنا الحضاريّ، كما المأساة الجيّدة، مبرّر قويّ للتفريغ، ويبقى لازماً تفريق ما بين الحقيقة والخيال؛ بين شروط "التصديق" و"التخييل" بلغة الفلاسفة العرب، ومن هنا ربَّما الحاجة الإبستمولوجيَّة، منذ فجر الفلسفة، إلى نظريَّة في الشعر.

4- المصدر نفسه، تصدير عام، 55-56

5- Dimitri Gutas, "The Empiricism of Avicenna", Oriens 40/2, 2012, 391-436; see 423-424.

بداية القرن الحادي والعشرين 2003. تنقل المفارقةُ عدوى المساجلات حول الترجمة إلى طرفنا من العالم؛ إذ يصدر كتاب لغوتاس نفسه عن الفكر اليوناني والثقافة العربيَّة بترجمة نقولا زيادة عن مركز دراسات الوحدة العربيَّة والمنظّمة العربيَّة للترجمة. ويصف فؤاد بن أحمد الترجمة: "الكتاب من ألفه إلى يائه مليء بالأخطاء الفاضحة التي تنمُّ عن تسرُّع، وعدم فهم، وعدم مراجعة".

2. ترجمة "Poetria" ابن رشد بدءاً من القرن الثالث عشر بين بيكون وهرمانوس

سجال سابق ومشابه لسجال غوتاس-بترورث. روجر بيكُن (Roger Bacon) يبدي توجُّساً من ترجمة هرمانوس أليمانوس (Hermannus Alemannus) أو هرمان الألماني لشرح ابن رشد لفنّ الشعر[6]. كان هرمانوس في 1256 قد ترجم التلخيص الذي عُرف مطوَّلاً حتَّى عصر النهضة بالاسم اللاتينيّ (Poetria) فقط، وأُعيدت طباعته بين القرن الخامس عشر حتى السابع عشر أكثر من عشر مرَّات، باللاتينيَّة والعبريَّة أيضاً، ولقي رواجاً رغم توافّر ترجمة (William of Moerbeke) من الإغريقيَّة مباشرة منذ 1278، بالإضافة إلى ترجمات أخرى إلى اللاتينيَّة والإيطاليَّة[7]. أربعة قرون وأوربا تحبّذ فهم (opsis) أو منظر أرسطو بترجمة ابن رشد إلى "نظر"، التي تصبح في اللاتينيَّة (consideration)، المتعلّقة بالبحث والتفكير، والمشروحة كما فهم ابن رشد "النظر": (probatio rectae credulitatis)[8]، وأصلها العربيّ عند ابن رشد "الاستدلال لصواب الاعتقاد"، أو "إبانة صواب الاعتقاد": و"كأنَّه كان عندهم ضرب من الاحتجاج لصواب الاعتقاد"، متأثراً بـ"النظر والاحتجاج" بترجمة ابن سينا[9].

رحلة الخطأ:

1. أرسطو: عن الجزء السادس من المأساة: "وأمَّا المنظر المسرحي (opsis) فعلى الرغم من قدرته على إغراء الجمهور، فهو أبعد الأشياء عن الفنّ وأقلّها اختصاصاً بالشعر؛ لأنَّ قوَّة المأساة تظلُّ حتَّى من غير مشاهدين ومن غير ممثّلين، فضلاً عن أنَّ المخرج أقدر من الشاعر في فنّ إخراج المناظر المسرحيَّة"[10].

6- H. A. Kelly, "Aristotle-Averroes-Alemannus on Tragedy: The Influence of the" Poetics "in the Latin Middle Ages", Viator 10, 1979, 161-210; see 172. See also B. L. Ullman, "Hermann the German translation of Aristotle's Poetics", Estudis Romànics 8, 1961 43-48; and William Boggess" Aristotle's" Poetics "in the Fourteenth Century", Studies in Philology 67/3, 1970, 278-294;

7- Karla Mallette, European Modernity and the Arab Mediterranean: Toward a new Philology and a Counter-Orientalism (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000) 63-64.

8- Kelly, "Aristotle-Averroes-Alemannus on Tragedy.166

9- بدوي، فن الشعر، 209 211

10- نفسه، 22

2. متّى: عن الجزء السادس من صناعة المديح ("نظر" في عدّ الأجزاء)[11]: "أمَّا المنظر، فهو مغرٍ للنفس، غير أنَّه بلا صناعة، وليس البتَّة مناسباً لصناعة الشعراء"[12].

3. ابن سينا: عن الجزء السادس من أجزاء الطراغوذيا: "وأمَّا "النظر والاحتجاج" فهو الذي يقرّر في النفس حال المقول ووجوب قبوله حتَّى يتسلّى عن الغمّ وينفعل الانفعال المقصود بطراغوذيا. ولا يكون فيهما صناعة؛ أي التصديق المذكور في كتاب "الخطابة"، فإنَّ ذلك غير مناسب للشعر"[13].

4. ابن رشد: عن الجزء السادس من صناعة المديح: "والجزء السادس هو النظر، أعني الاحتجاج لصواب الاعتقاد أو صواب العمل".[14].

5. هرمانوس أليمانوس:

"et pars sexta est consideratio, scilicet argumentatio seu probatio rectitudinis credulitatis aut operationis"[15].

تلت هذه الأخطاء رحلة طويلة أفضت إلى ترجمات "صحيحة" لـ"منظر" أرسطو في معظم اللغات. مع ذلك، أُنجزَت رسالتا دكتوراه في 1965 و1970 عن ترجمة هرمانوس لتلخيص ابن رشد إلى اللاتينيَّة في جامعتي نورث كارولينا ورَتغرز[16].

***

1272: روجر بيكُن في باريس يكتب عن معرفته بهرمانوس، ويسرد الحوار بينهما هنري كيلي (الذي اعتمدتُ بحثه في هذه السطور المترجمة إلى العربيَّة، والبحث بالإنجليزيَّة "وسيط" بيني وبين اللاتينيَّة)[17]؛ بيكُن يقول إنَّ هرمانوس أخبره بأنَّه لم يجرؤ على ترجمة بعض الأعمال العربيَّة في المنطق، لأنَه لا يعرف المنطق، ويعترف بأنَّه لم يكن يعرف العربيَّة جيّداً، وبأنَّ المترجمين هم من العرب الذين وظّفهم، وهو محض مساعد لهم، ويشكو أنَّه ما من أحد يساعده في ترجمة الشروح العربيَّة للشعر والخطابة، التي أُهملَت "حتَّى

11- نفسه، 97
12- نفسه، 100
13- نفسه، 180
14- نفسه، 211
15- Kelly, op. cit., 166, footnote 17
16- Ibid. 161 footnote 3
17- Ibid. 172- 173

من العرب" لصعوبتها. ورغم أنَّ بيكُن لم يثق بترجمة هرمانوس، كما لم يكن يثق بترجمة (Moerbeke) من الإغريقيَّة، إلا أنَّه اعتقد بفكرة هرمانوس نفسها: أنَّ شرح ابن رشد قد يساعد على فهم (Ars Poetica)، قصيدة الشاعر الرومانيّ هوراس، عن فنّ الشعر، والمكتوبة عام 19 قبل الميلاد.[18]

استمرار التداول، واستمرار الخطأ:

يستمرُّ شرح ابن رشد بالتداول والنسخ في القرن الرابع عشر في نسخ متعدّدة في باريس وپادوا (Padua)، هنري كيلي يشير إلى أجمل أخطاء النسخ (عندي): لقد كان بعض المراجعين يضع إشارة "dixit" ("قال" والمختَلَف حول المقصود الفعليّ منها) في محاولة لفصل آراء ابن رشد عن آراء أرسطو في الشرح. خطأً قام ناسخ بنسبة سطور إلى أرسطو بدل ابن رشد، جاء فيها بيت شعر لشاعر اسمه (Abutaibi)، ويبقى الخطأ مستمرَّاً في عشرين نسخة تالية ولا يصحّحه أحد: أرسطو يقتبس من المتنبّي[19].

أحبُّ أن أصدّق أنَّ سبب السهو قد يكمن في أنَّ ابن رشد يقتبس من "أبي الطيّب" أحياناً، ومن "المتنبّي" أحياناً أخرى في التلخيص، فارتبك الناسخ الذي لا يعرف أنَّهما واحد. وهكذا قد يصبح البيت الذي نسبه ابن رشد إلى "أبي الطيّب" لا "المتنبّي": "تمرُّ بكَ الأبطالُ كلمى هزيمةً ووجهكَ وضَّاحٌ وثغركَ باسمُ"، راسخاً كأوديب في رأس أرسطو بسبب الخطأ الفادح البديع. لا بأس ربَّما، فأخيل أو هكتور ليسا إطلاقاً أقلَّ جدارة ببيت كهذا من سيف الدولة. وعلى قدر أهل العزم، والحاجة، بل مرضيَّة الحاجة، يولد الشعر من رحم المحاولة، بين ساقي الخطأ، بقدر ما تولد أفكار اختلطت بغبار المعارك الأبديَّة بين اللغات وأهلها. ليس ممكناً تخيّل تاريخ رتيب للأفكار أصلاً، كلّه صواب في صواب، رغم أنَّ هذا ما ترومه الفلسفة دائماً: تصحيحاً وراء تصحيح، وصبراً بعد صبر على معانٍ خانتها اللغات، مصابة بالپارانويا أو جنون الارتياب بحسب تصوُّر لاكان، حيث الأنا نفسها "خطأ" معرفيّ آخر (méconnaissance). حين تخطئ الفلسفة، وتَلِد مفهوماً مشوَّهاً، ناقصاً، زَبداً لا يمكث قوميًّا ولا كونيًّا، تقف عند عتبة بيت آخر لأبي الطيّب: "إذا كان ما تنويهِ فعلاً مضارعاً مضى قبل أن تُلقى عليه الجوازِمُ"، وتبكي. تبكي، إذ تدرك أنَّها ليست بطلاً ملحميًّا لتفلتَ يوماً من أداوت الجزم النافية، بل إنَّها تشبه أبطال المآسي أكثر: أوديب، وهاملت، وماكبث، وروميو وجولييت، وميديا، وأنتيجوني، وإلكترا. يجلس قربها الشعر العربيّ المتخصّص في التحسُّر والأطلال، على عتبة البيت نفسه، وقد صغرت في عينه عظمة كلّ المفاهيم، وأوَّلها "الصواب". يمسك بيديها كي لا تفقأ عينيها، يمدح لها الخطأ، ويشرح لها تشابهه معها في الإحساس عند العتبات؛ العتبات بين الصواب والخطأ، والنصر والهزيمة، والشعوب

18- Ibid

19- Ibid. 175

والقبائل، والقوميَّة والكونيَّة، والشعر والفلسفة: "أوشكتُ أخطئ في مغامرةٍ/ وأقول: في عينيكِ مبتدئي... يا ليتني أخطأتُ ليلتَها/ بعضُ الصوابِ يعيشُ في الخطأ"[20].

إنَّ مغامرة الانفتاح على أيّ آخر، أو ما جُعِل آخر، ذكراً وأنثى، أو شعوباً وقبائل، تفترض صعوبة الفهم، أو سوءَه، والخطأ، واحتمال الرفض، ويشوبها الخوف من ألعاب السلطة، ومن ذوبان الذات، فرديَّة أو جمعيَّة، أو ما يُسمَّى هويَّة. ومع آخر أقوى حضاريًّا، تتعقّد الأمور، في سؤال "المبتدأ فيه" تحديداً، التراث أم الآخر. لم يكن بإمكان مصطفى سعيد، الذي بدأ ـفكريًّاـ من عينين كعيني جين موريس، إلا أن يغرس السكّين في صدرها في آخر ما كان بينهما على السرير، كي يستعيد نفسه ويبدأ من جديد؛ من هموم قرية عربيَّة في السودان بعيدة عن ألبرت هول في لندن، مع امرأة اسمها حسنة، في محاولة متطرّفة للتأصيل قادته إلى الانتحار انفصاماً. أليس السؤال عن الاستقلال الفلسفي بحاجة إلى "شخصيَّة مفهوميَّة" على حدّ تعبير دولوز، يفكّر من خلالها؟ وهل مصطفى سعيد هو الشخصيَّة المفهوميَّة التي يحتاج إليها الفكر العربيّ المعاصِر المحاصَر بين امرأتين، ويرجو فحولة تكفيه؟ هل ينبغي أن نستبدل مصطفى سعيد بـ"النحن"، الشخصيَّة المفهوميَّة التي نكاد لا نستطيع التفكير في مشاكل الفكر والفلسفة دونها، إلى حدّ أنَّ قارئاً غير عربيّ لأعمالنا المعاصرة سيشعر بأنَّه غير مقصود أبداً بالخطاب؟ وإذا لم يكن مفرّ من "النحن" و"الهويَّة"، فهل علينا أن نستمرَّ في تقمُّصها، كما أفعل الآن في هذي السطور، لعجز هائل عن استخدام ضمير الغائب الحياديّ، مدركين أنَّها محض شخصيَّة مسرحيَّة في حبكة الصراع الوجوديّ والحضاريّ، أو خرافته، هي البطل النبيل، أوديب، الذي لا بدَّ من خلقه على المسرح، شرط ألا يقتَل أيّ أب، شرعيّ أو غير شرعيّ، في النسخة الجديدة؟ كيف ستكون الحبكة الجديدة، أو الخرافة، "مبدأ المأساة وروحها" بلغة أرسطو، مأساة الفلسفة العربيَّة المعاصرة؟ هل الفلسفة وسؤال استقلالها في حاجة، إضافة إلى جهود الأكاديميّين، إلى قصَّاصين وشعراء؟

يقول حازم القرطاجنّي (في القرن الثالث عشر): "كثير من أنذال العالم ـوما أكثرهم!ـ يعتقد أنَّ الشعر نقص وسفاهة"[21]. كيلي يختم بحثه بترحُّم يشبه ترحُّم بدوي لكن من جهة أخرى؛ على أنَّ "قوم" ابن رشد لم يعطوه الاهتمام الذي أعطته إيَّاه أوروبا كـ"نبيّ" لأرسطو، ويأخذ القرطاجنّي مثالاً للتجاهل، بعد أن يعيد ديباجة أنَّ الفلسفة العربيَّة انتهت مع ابن رشد[22]. كيف سيكون شكل الحوار حول هذه الفكرة في الاستراحة بين فصول المسرح السياسيّ؟ هل سيكون أيُّ نقاش حول القيمة ممكناً أصلاً بغير شخصيَّة "النحن"؟ هل من الممكن ألَّا نقول (أو ألَّا يُقال)، بحجَّة الموضوعيَّة والحياد والتحرُّر الضروريّ أحياناً من قيد الهويَّة،

20- محمد عبد الباري، "ما تبقى من جنّتي سبأ"، ديوان "كأنّك لم"، (دبي: دار مدارك، 2014)، 16

21- حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (تونس: دار الكتب الشرقيَّة، 1966)، 124

22- Kelly, op. cit., 209

إنَّ العرب لم يخسروا شيئاً حين تجاهلوا تلخيص ابن رشد، لقلّة الحاجة إليه تراباً يبطل في حضور مياه عبد القاهر؛ بل كانوا في القرن الثالث عشر يمطرون (منهاج البلغاء) للقرطاجنّي، بينما كان هرمانوس يشكو صعوبة ترجمة الشعر والخطابة بالشروح العربيَّة؛ بل كان يُعتقد أنَّ الغزالي تلميذ ابن سينا الوفيّ الذي يشرح مقاصده، وكان ابن سينا لقرنين بعد الثالث عشر يُرسَم ملكاً على عرش بتاج فوق عمامته، ليس لقيمته فحسب؛ بل لسوء فهم للقب "الشيخ الرئيس" وترجمته بـ (princeps) (القائد، الملك، الحاكم، الأمير)، ما جعله يرسخ في المخيَّلة الشعبيَّة اللاتينيَّة أميراً لإشبيلية أو ملكاً لقرطبة؟[23] يبدو أنَّه من الصعب كبح البطل المسرحي عن الخروج عن النصّ الحياديّ، كبح الهويَّة عن أن تكون تراجيديَّة وهي تراقب مثلاً (Liber scalæ) (كتاب المعراج) وهو يشقّ طريقه إلى إيطاليا، لينتهي، كما تقول بعض الروايات، في مكتبة دانتي أليغيري، كي تكون "الكوميديا".

تعجُّ "الكوميديات" عادةً بالمغامرة والخطأ، وبالانحياز الواثق لوجهة نظر محكومة بنَزوات المكان والزمان على طريقة دانتي. فبالقدر نفسه، الذي غامر به العرب في هضم الإغريق، غامر اللاتينيُّون في هضم العرب، وكسبوا في النهاية، بدءاً من الترجمة، رغم الأخطاء الكثيرة، وبسبب انحيازهم إلى هويَّة ما، وإصرارهم السياسيّ على خرافة الاستقلال، إلى أن حقّقوا فلسفة بل فلسفات عدنا لنترجمها ونقحمها في تاريخنا المعاصر بتوجُّس وخوف من الاستلاب وعدم الاستقلال. مصدر التوجُّس تقمُّصٌ طويل لهويَّة تراجيديَّة المصير في الحقيقة والخيال. على أنَّ الأدعى للتوجُّس أنَّ هذا التقمُّص قد يكون مرتجلاً؛ أي أنَّ الشخصيَّة المفهوميَّة لم تساهم في تأليف نفسها ودورها جيّداً. والسؤال: هل على الفلسفة أن تتنبَّه، قبل أن تكتب أو حتَّى تفكّر، إلى الدور الذي تتقمَّصه؛ إلى الصوت قبل الصدى، فتختار إذا كانت تريده على الأقلّ، أم ذلك سيفضي إلى تأجيل للفكرة على حساب تساؤل لا ينتهي، وإلى كتابة أدبيَّة على حساب الفلسفيَّة، قد تكون، للمفارقة، أقلَّ استقلالاً وأكثر كونيَّة؟

***

يقول ابن سينا في آخر شرحه لـ (فنّ الشعر): "ولا يبتعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل. وأمَّا ها هنا، فلنقتصر على هذا المبلغ".[24]

23- Dag Nikolaus Hasse, "King Avicenna: The Iconographic Consequences of a Mistranslation", Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 60, 1997, 230-243; see 234

24- بدوي، فنّ الشعر، 198

هل هناك فلسفة "مطلقة"، وفلسفة "بحسب عادة هذا الزمان؟" لنعد إلى مأساة السؤال. الهدف من المأساة، بحسب أرسطو، إثارة عاطفتي "الخوف" و"الشفقة". وإذا كانت أزمة "الهويَّة" هي الخرافة هنا، و"النحن" هي أوديب، فلنفكر جيّداً في مشاعر "الشفقة" عند مترجم كبير من مترجمي القرن الثاني عشر في توليدو، أو طليطلة: (Gerard of Cremona). كان جيرارد "يشفق" على قرَّاء اللَّاتينيَّة الذين بالكاد لهم سبيل إلى الكنوز الأدبيَّة المتوافرة بالعربيَّة، كما يذكر بيتر آدامسون في مشروعه الكبير المعاصر (تاريخ الفلسفة بلا أيّ فجوات)[25]. كان اللَّاتينيُّون، ببساطة، هم أبطال مأساة خاصَّة بهم، بطلتها هويَّة أوربيَّة كانت حالها في العصور الوسطى مثيرة للخوف والشفقة عند متقمّصيها، بقدر ما تثير الهويَّة العربيَّة الآن العاطفتين نفسيهما، لأنَّها لا تزال تتقمَّص شخصيَّة البطل المكسور المطرود للتوّ من الأندلس. على أنَّ العواطف قد تتشابه رغم اختلاف المسبّبات؛ لماذا تصيب آدامسون نفسه "قشعريرة"، كما يقول، عندما يتذكر أنَّ السنين نفسها في القرن الثاني عشر، التي كان فيها ابن رشد يترجم أرسطو في قرطبة جنوب إسبانيا المسلمة، كان مترجمو توليدو قد بدؤوا فعلاً بترجمة الأعمال العربيَّة شمال إسبانيا المسيحيَّة، وصولاً إلى مايكل سكوت (Michael Scot) في بداية القرن الثالث عشر بعد وفاة ابن رشد بقليل، قبل أن يرتحل إلى بلاط فريدريك الثاني في صقلية، مكملاً مهمَّة مترجمين سبقوه، وهي بحسب المترجم (Gundissalvi) أو (Gundissalinus) اكتشاف الأعمال المخبَّأة في الأماكن السريَّة في اللغتين العربيَّة والإغريقيَّة، بالأخصّ أرسطو وشارحه الأكبر ابن رشد؟[26] ويضيف آدامسون: إنَّ النصوص "الجديدة" لأرسطو وابن سينا وابن رشد أدَّت إلى فهم جديد لماهية الفلسفة، والمترجمون حاولوا "سدَّ الفجوات" في المنهج الدراسي في العلوم الإنسانيَّة، ليكتمل أورغانون أرسطو، إلى أن وصل الأمر إلى أن تصبح المواد، التي ينبغي أن يدرسها طالب الآداب في باريس وأكسفورد، بدءاً من منتصف القرن الثالث عشر، أرسطيَّة بامتياز، مشابهة بذلك منهج التدريس في الإسكندريَّة في القرن الخامس، أو بغداد في القرن العاشر[27].

إنَّ "القشعريرة"، التي قد تصيب العربيَّ الغارق في عباءة "النحن"، ليست تماماً قشعريرة آدامسون التي لا تقفز، بسبب هويَّته الحاليَّة، كما الرعشة العربيَّة، من دهشة المفارقات إلى الخوف والشفقة على الذات، لأنَّ الأسباب التي تدعو(نا) للقشعريرة فيها الكثير العاطفيّ: الحسرة والنوستالجيا تحديداً، وأوديسيوس يخشى أن تكون پينيلوپي تزوَّجت، أو سئمت الصوف، أو شاخت، أو ماتت، أو ما كانت، كالهويَّة تماماً. العلاقة مع التراث العربيّ بشكل عام محكومة بهذا الاختلاف؛ الاختلاف بين وجود الهويَّة طرفاً في العلاقة، أو عدمه. آدامسون مثلاً يقول إنَّ الحاجة إلى دراسة أثر العرب في العالم اللاتينيّ "خارج النقاش" (beyond

25- History of Philosophy without any gaps, www.historyofphilosophy.net, episode 222: "Rediscovery Channel: Translations into Latin", posted 2 May 2015

26- Ibid

27- Ibid

argument) في تصديره لكتاب (تأويل ابن سينا)، حيث يشدّد على الحاجة الملحَّة (الغربيَّة) لسلسلة كتب تقدّم ابن سينا، كما كانط وأفلاطون، في مجاميع وطبعات شارحة ومبسَّطة.[28] "لهم" أسبابهم الملحَّة، لكنَّها كما يبدو ليست أسبابنا تماماً، وإن كانت لهم "نحن"، على طريقة غوتاس، ترى أنَّ تاريخ الفلسفة العربيَّة جزء منها، وتحتاج كي تكتمل إلى أن تتذكَّر ابن سينا قبل أن تذكر جون لوك، وتصحّح الخطأ، لعلَّ الهويَّة تتزوَّج الحقيقة في الفصل المسرحيّ الأخير، بلا ثمن شكسبيريّ كبير.

الحقيقة أنَّ المتنبّي عرف أرسطو، والعكس غير صحيح. والحقيقة أيضاً أنَّ القوَّة والحقيقة لا تجتمعان بإطلاق إلا في مخيّلة شاعر مثله: "من مبلغُ الأعراب أنّي بعدها شاهدتُ رسطاليسَ والإسكندرا"؟ لم يكن ابن العميد هكذا، لكنَّ أبا الطيّب كان في حاجة إلى المديح، بقدر ما تحتاج الـ"نحن" الفلسفيَّة ممدوحاً ما متخيَّلاً، كالهويَّة في طريقها إلى الحقيقة أو الشعر. "النحن" تحاول في طريقها هذا شبهاً مع ناقة أبي الطيّب: "بدرَت إليك يد الزمان كأنَّها وجدَته مشغول اليدين مفكِّرا". الزمان يفكّر، و"نحن" نفكّر، وليست للتطابق ضمانات. إذاً فلنبقَ قليلاً كي نلمحَ الشيخ الرئيس وتاجه الموهوم فوق كاتدرائيَّة نوتردام، ونسأل سؤاله حول العلم المطلق، والعلم بحسب عادة أهل الزمان.

3. حدود "نبوَّة" ابن سينا حتّى القرن السادس عشر في أطروحة داغ هاسه

الخرافة، مرَّة أخرى، مبدأ المأساة وروحها [29]

بالقدر نفسه، الذي صدَّق فيه بعض الفلاسفة العرب "خرافة" إمكان الجمع بين "رأيي الحكيمين"، بلغة الفارابي، والحكيمان هما أفلاطون وأرسطو، صدَّق اللاتينيُّون، وأوَّلهم ألبرتوس ماغنوس (Albertus Magnus)، وبعده توماس الأكويني (Thomas Aquinas)، خرافة إمكانيَّة الجمع بين رأيي حكيمين آخرين: ابن سينا وابن رشد[30]. أمَّا الفروقات الكبيرة فكانت أيضاً معروفة؛ فإلى جانب التأثير الساحق لابن رشد "شارحاً"، يقف تأثير ابن سينا "مفكّراً" يخالفه وأرسطو كما تشي بذلك كتب تاريخ الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر[31]. الخلافات الجوهريَّة بينهما أدَّت إلى "خرافة" أو قصَّة شعبيَّة أغرب نُسَخِها تلك المنشورة من قبل (Franciscus Calphurnius) في مقدّمة طبعة 1522 من (القانون في الطبّ)، حيث

28- Peter Adamson (ed.), Interpreting Avicenna: Critical Essays (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2013), 1.

29- الصواب في ترجمة mythos، مرَّة أخرى، هو القصة أو ربَّما الحبكة. لكنَّني في هذا السياق بحاجة إلى "خطأ" عبد الرحمن بدوي.

30- See for example Amos Bertolacci, "The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture", in Peter Adamson (ed.), Interpreting Avicenna, 242-269; 268 and Deborah Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transnofmation", Topoi 19, 2000, 59-75.

31- Gregorio Piaia, "Averroes and Arabic Philosophy in the Modern Historia Philosophica: Seventeenth and Eighteenth Centuries 241 ,237 ,"and 244

يروي أنَّ ابن سينا، "أمير قرطبة"، كان قد بنى مستشفى في البلدة على حسابه الشخصيّ، قدَّم فيه علاجاً طبيًّاً للجميع مجَّاناً. ابن رشد، "معاصر" ابن سينا، كان طبيباً أيضاً، يحسد ابن سينا على شهرته في عالم الطبّ، ويحاول أن يقلب عليه زملاءه الغزالي والفارابي، اللذين كانا يعيشان في البيت نفسه الذي يعيش فيه ابن سينا. في النهاية يغتال ابن رشد ابن سينا عن عمر ثمانية وأربعين عاماً فقط، بأن يضع له السمَّ في الشراب[32].

للخيال والخرافة تأثير هائل على المعرفة البشريَّة، وهذا درس طاعن في القدم. لم يكن ابن سينا أقلَّ طموحاً من أن يضيف إلى هذا الدرس الكثير (تحديداً إلى الحواسّ الباطنة كالوهم والخيال، بالإضافة إلى العقل والرجل المعلّق)، إضافة تغلغلت في شرايين العصر اللاتينيّ الوسيط، الذي ترجم بعنف "كتاب النفس" من (الشفاء)، هناك حيث يقدّم ابن سينا نظريَّته الطبيعيَّة في النبوَّة ضمن تصوُّر غارق في المنهجيَّة لطبيعة النفس، ويشغل أوروبا لقرون.

داغ نيكولاس هاسه، أحد المتخصّصين في الموضوع، الذي اعتُمدت أعماله كثيراً في هذا المقال، منها (إضافة إلى بحث حول ما مرَّ عن ترجمة "الشيخ الرئيس") بحث عن الفلسفة العربيَّة في عصر النهضة نُشر هذا العام، يؤكّد فيه أنَّ التأثير العربيَّ في عصر النهضة لم تبدأ دراسته حقَّاً إلا الآن، وكتاب عن تأثير كتاب النفس لابن سينا في الغرب اللاتينيّ[33]، لا يتردَّد هاسه في مقدّمته، بحماسة غريبة، بل بشيء من الحسرة، أن يصف حال تاريخ الفلسفة الغربيَّة في لحظة معيَّنة هكذا: لقد هُزم ابن سينا الفيلسوف في معركته أمام أرسطو وابن رشد[34].

(هُزم هكتور الجميل أمام أخيل، ولم يبكِ عليه أحد جيّداً بعد، ولا يزال الباحثون ينبشون في حصان طروادة، ووجه الشيخ وضَّاح، وثغرُه باسمُ....)

هكذا بدأت القصَّة، أو الخرافة (Avendauth Israelita)، وهو إبراهيم بن داود اليهوديّ، الفيلسوف المؤرّخ، يولد في توليدو، أو طليطلة، ويدرس في قرطبة، ويعود إلى طليطلة هرباً من قمع الموحّدين[35]. يراسل في منتصف القرن الثاني عشر مسؤولاً مسيحيًّا هو مطران طليطلة على الأغلب، بخصوص ترجمة (Asschiphe) (الشفاء) لابن سينا، ومعناه، بحسب إبراهيم بن داود (Sufficientia)[36]، الأقرب

32- Hasse, "King Avicenn, 234.

33- Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul (1160-1300) (London, Turin: The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, 2000); Dag Nikolaus Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism "in James Hankins (ed.), The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy(Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 113-136

34- Avicenna's De Anima in the Latin West, v

35- Ibid. 6

36- Ibid. 4

إلى معنى الكفاية. سيترجم منه فصولاً بالتعاون مع صديقه المترجم (Dominicus Gundissalinus)، ويشرح في تمهيده للترجمة لماذا "كتاب النفس" تحديداً. يخاطب المطران شارحاً أنَّه لا أحد متأكّد من النفس قدر التأكّد من الجسد، والإنسان أضعف الكائنات جسداً، وليس أقواها إلا في النفس، فكيف له أن يحبَّ نفسه أو الله إن كان يجهل أفضل ما فيه؟ [37]من أجل هذا يريد أن يتحمَّل مشقة ترجمة "النفس": "من أجل أن تكون لدى اللَّاتينيّين معرفة صلبة عن أمر غير معروف حتى اليوم..."[38]. إبراهيم يقول إنَّه من أجل الترجمة سيقرأ المخطوط "كلمة كلمة" لـ (Gundissalinus) كما يلفظها الناس (ومن غير المفهوم مقصوده: أيقصد لهجة عربيَّة أم لاتينيَّة شائعة أم إسبانيَّة)؟ ويقوم (Gundissalinus) بترجمتها إلى اللَّاتينيَّة[39]. تشيع هذه الترجمة في خمسين مخطوطاً بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر، ويبدأ التأثير من أعمال إبراهيم و(Gundissalinus) نفسيهما، ويمتدُّ ليصبح "النفس" لابن سينا، بحسب هاسه، الكتاب الأكثر مبيعاً في القرن الثالث عشر عند المهتمّين بالموضوع، رغم وجوده جنب ترجمة لاتينيَّة لكتاب أرسطو في النفس، ولاحقاً شرح ابن رشد، ومؤلّفات لاتينيَّة أخرى[40]. لقد قدَّم الفلاسفة الثلاثة عدداً كبيراً من المصطلحات الفلسفيَّة الجديدة المتعلّقة بالنفس غير المرتبطة باللَّاهوت، في غياب ما يوازيها في العصور الوسطى، على أنَّ كتاب ابن سينا شكّل للّاتينيّين، كما يرى هاسه، إرباكاً في "الجنس" الذي ينتمي إليه، وتحدّياً منهجيَّاً لم يشكّله كتاب أرسطو نفسه، بسبب بنائه التنظيميّ الهائل.[41]

استمرَّ هذا التأثير إلى عصر النهضة، وبينما كانت الحظوة بابن رشد، كاتباً للجامعات، لا تزال قائمة، وتحديداً في جامعة پادوفا الإيطاليَّة، بدأت حركة ترجمة جديدة شملت تسعة عشر شرحاً لابن رشد تترجم لأوَّل مرَّة، تضاف إلى خمسة عشر في العصر الوسيط، ورسائل لابن سينا، والفارابي، وابن باجة، و"حي بن يقظان" لابن طفيل، معظمها عبر وسيط عبريّ، باستثناء (Andrea Alpago) الذي أعاد ترجمة "النفس" لابن سينا في النهضة[42]. على أنَّ أكثر النظريات شيوعاً وإثارة للجدل لم تكن بسبب الترجمات الجديدة بحسب هاسه، بل بسبب ما تُرجم في العصر الوسيط ووجد مسرحاً للجدل في النهضة، ومنها: وحدة العقل عند ابن رشد؛ تفسير ابن سينا للنبوَّة؛ والجدل بين ابن سينا وابن رشد حول تولّد الكائنات الحيَّة من المادَّة[43].

37- Ibid

38- Ibid. 5

39- Ibid. 6- 7

40- Ibid. 8

41- Ibid. 9, 12

42- Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism, 114-115.

43- Ibid. 115

سأقف عند النبوَّة، لأصل إلى "منظر" ما في باريس، مسرحيّ بامتياز

كانت الصدمة من مفهوم النبوَّة عند ابن سينا تكمن تحديداً في طبيعيَّة التفسير في معظم أجزائه، حيث للنبوَّة أو القوَّة القدسيَّة، كما يرى هاسه، أنواع ثلاثة: الرؤيا أو الخيال من جهة أولى، والحدس؛ أي سرعة إدراك الحدّ الأوسط للقياس بلا رويَّة، والإرادة القادرة على التأثير في المادّة[44]. المحور الأخير حظي باهتمام كبير من اللّاتينيّين، واستفزَّتهم فكرة ابن سينا أنَّ عين المشعوذ ومعجزات الأنبياء لا تحتاج تدخّلاً إلهياً أو وسيطاً آخر بالضرورة[45]. منذ ألبرتوس ماغنوس والإدراك قائم بأنَّ هذه النظريَّة تتعارض مع أرسطو الذي لم يرَ سببيَّة ممكنة بين شيئين منفصلين إلا بوجود وسيط، ويذكر نوعاً من المرايا يتغطّى بضباب يشبه الدم إذا ما نظرت فيها امرأة حائض؛ لأنَّ الهواء بين عينيها والمرآة يتحرَّك ويشكّل وسيطاً[46]. أبو إسحق الكندي كانت له نظريَّة مختلفة في رسالة عن الأشعة لم تحيَ بالعربيَّة وبقيت باللّاتينيَّة (De radiis)، يفترض فيها قدرة القوَّة المخيّلة من خلال روحها المجسّمة على إصدار أشعَّة قادرة على إحداث تغيير في الأجسام الخارجيَّة[47].

هذا مختصر لتاريخ التأثير إلى عصر النهضة كما جاء في بحث هاسه المنشور هذا العام:

- في العصر الوسيط اختار توما الأكويني اتّباع نظريَّة أرسطو في التوسُّط، بينما فضَّل روجر بيكُن نظريَّة الكندي[48].

- وفي القرن الخامس عشر اتّبَع مارسيليو فيتشينو (Ficino) نظريَّة ابن سينا من غير أن يسمّيه، وبالأخصّ الفكرة الرئيسة؛ أي قدرة النفس على التأثير في جسمها والأجسام الخارجيَّة من غير أن يتابع ابن سينا في النبوَّة والسحر؛ بل من أجل أن يجادل في سوء آثار الخيال مقابل آثار العقل، مضيفاً فكرة الكندي ليقول بإمكانيَّة خيال الشرير الفاسد التأثير في جسم طفل من خلال عينيه، ومخالفاً ابن سينا بأن يصرّ على أنَّ المعجزات تحتاج تأثيراً إلهيَّاً.[49]

- أندريا كاتاني (Cattani) في القرن السادس عشر يتبنَّى نظريَّة ابن سينا، ومنها النبوَّة والسحر، غير مفرِّق بين أنواع النبوَّة؛ بل يربط الخيال بالإرادة، ويطبّق هذه الأفكار على الروح القدس. وبينما يذكر في

44- Avicenna's De Anima, 154-174

45- Hasse, "Arabic Philosophy and Averroism 122 ,".

46- Ibid.

47- Ibid. and footnote 46

48- Ibid. 122

49- Ibid. 122-123

مكان ما في كتابه عن الخوارق إدراكَه بعدَ هذه الأفكار عن الإيمان الحقيقيّ، إلا أنَّ ذكره ابنَ سينا في إهداء الكتاب يناقض ذلك؛ إذ يذكر أنَّه من بين الفلاسفة لم يجد أحداً أقرب إلى الإيمان الحقيقيّ من ابن سينا[50].

- في القرن السادس عشر أيضاً الطبيب (Pietro Bairo) من تورينو يقبل آراء ابن سينا خارج البعد المسيحيّ بسبب اقتناعه بتأثير الخيال في الجسد المصاب بالوباء. يقتبس اقتباسات طويلة من "النفس"، متجنّباً فكرة النبوَّة، ويركّز على دلالات مثال جذع الشجرة لابن سينا (سأذكره بعد قليل)[51].

- كذلك (Pietro Pompanazzi) في 1520 يتابع (Ficino) و(Cattani). يناقش فكرة ابن سينا ويفضّل وسيط أرسطو وأشعَّة الكندي.[52]

- اللَّاهوتي البروتستانتي (Thomas Erastus) من هايدلبرغ يرفض توسُّط أرسطو وأشعَّة الكندي ونبوَّة ابن سينا، ويقول إنَّه من الكافي أن تنظر امرأة حائض إلى مرآة، ولا ترى الضباب الأحمر، فالتجربة والمنطق يقولان ذلك، ويرى أنَّ ابن سينا حَرَف الناس بنظريَّة خاطئة في النبوَّة[53].

-على الرغم من أنَّ (Erastus) يشكّك في قوَّة فكرة ابن سينا، فإنَّه مع اثنين سواه من المفكّرين المعروفين: الفرنسيّين بليز باسكال (Blaise Pascal) وميشيل دو مونتاني (Michel de Montaigne) يذكرون مثال جذع الشجرة لابن سينا، ويغيّرون فيه لصالح أفكارهم، وقد يكون مونتاني وباسكال أخذا المثال من (Pietro Bairo) لا من ابن سينا مباشرة، فهما لا يذكرانه، من أجل إثبات فكرة نقيضة للرواقيَّة. على أنَّ باسكال يحوّل جذع الشجرة إلى ممرّ ضيّق بين الجبال، ومونتاني إلى لوح خشب ممتدّ بين برجين أعلى كنيسة نوتردام، متابعاً إرث ابن سينا في قدرة الخيال وقوَّة النفس على التأثير في المادَّة[54].

الخرافة أو الحبكة بين جذع ابن سينا الملقى على قارعة الطريق أو فوق هاوية، وجسر مونتاني الخشبيّ أعلى كاتدرائيَّة نوتردام، تكاد تتجاوز التراجيديا والملحمة والشعر والرواية، إلى أن تبدو في دهشتها رؤيا نبويَّة بامتياز. أو ربَّما تراها الهويَّة هكذا، لأنَّها تروم جذعاً أو جسراً بين الأزمنة والأمكنة كي تفهم وتتنفَّس وتتحرَّر من نفسها لتَخبِر ما يجعلها أنضج وأجمل، أو لأنَّها، في احتمال آخر، تنتمي إلى ما لا يصحُّ من أنواع الرؤيا بحسب الشيخ الرئيس، ولا ينبئ عن تمثّل شيء من "عالم الغيب والإنذار":

50- Ibid. 123-124
51- Ibid. 124
52- Ibid.
53- Ibid, 125
54- Ibid

مثل "رؤيا الشاعر والكذّاب والشرّير والسكران والمريض والمغموم من غلب عليه سوء مزاج أو فكر"[55].
الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة بشكل عام مريضة مغمومة سيّئة المزاج هذه الأيَّام، وقد سئمت النصَّ المسرحيَّ ودورها المكرور، وتحاول شعراً كثيراً لا يزال لوحاً خشبياً خفيفاً أمام جذوع أبي الطيّب التي لا تنفكّ تمتدُّ في عمق الزمان والمكان، فإذاً قد لا يصحُّ تماماً ما تراه أو تتخيَّله، وإن أفضى إلى قشعريرة ماديَّة عارمة كقشعريرتي وأنا أكتب هذي السطور، وأقتبس السطور هائلة التأثير من كتاب النفس، التي تناول فيها الشيخ الرئيس دور الوهم وخواص القوى النبويَّة، سطوراً سرحت مثل بدويّ محترف خمسة قرون (وربما أكثر) بين الشعوب والقبائل واللغات، وقطّع لها المترجمون الجذوع، وفرشوا لها الجسور، فكانت لها مغامرات وأخطاء وخرافات وحيوات:

"... الصورة التي في النفس هي مبدأ لما يحدث في العنصر، كما أنَّ الصورة الصحيَّة التي في نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء، وكذلك صورة السرير في ذات النجَّار، لكنَّه من المبادئ التي لا تنساق إلى إصدار ما هي موجبة له إلا بآلات ووسائط، وإنَّما تحتاج إلى هذه الآلات لعجز وضعف، وتأمُّل حال المريض الذي توهَّم أنَّه قد صحَّ، والصحيح الذي توهَّم أنَّه مرض، فإنَّه كثيراً ما يعرض من ذلك أن يكون إذا تأكَّدت الصورة في نفسه وفي وهمه انفعل منها عنصره فكانت الصحَّة أو المرض، ويكون ذلك أبلغ ممَّا يفعله الطبيب بآلات ووسائط، ولهذا السبب ما يمكن الإنسان مثلاً أن يعدو على جذع ملقى في قارعة الطريق، وإن كان موضوعاً كالجسر وتحته هاوية لم يجسر أن يمشي عليه دبيباً إلا بالهوينى؛ لأنَّه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيُّلاً قويَّاً جدَّاً، فتجيب إلى ذلك طبيعته وقوَّة أعضائه، ولا تجيب إلى ضدّه من الثبات والاستمرار، فالصورة إذا استحكم وجودها في النفس واعتقاد أنَّها يجب أن توجد فقد يعرض كثيراً أن تنفعل عنها المادة التي من شأنها أن تنفعل عنها وتكوّن، فإن كان ذلك في النفس الكليَّة التي للسماء والعالم جاز أن يكون مؤثّراً في طبيعة الكل، وإن كان في نفس جزئيَّة جاز أن يؤثّر في الطبيعة الجزئيَّة، وكثيراً ما تؤثّر النفس في بدن آخر كما توثر في بدن نفسها تأثير العين العاينة والوهم العامل..."[56].

بعد رحلة طويلة وصلت هذي السطور مونتاني واستخدمها في كتابة المعروف (Essais)، الذي نحت فيه فكرة المقال الفكريّ من معنى المحاولة "essai" في القرن السادس عشر. قبل أن يبدأ بمثاله ابن السينيّ، يسأل مونتاني عن القوَّة الهائلة التي يعطيها الشعراء للحواسّ، التي تجعل نرسيس يغرق في حبّ ظلّه، وحكم بجماليون مشوشّاً فيرى تمثاله العاجيّ ويحبُّه كما لو كان امرأة حقيقيَّة، ويقتبس مونتاني الفكرة من الشعر:

55- كتاب الشفاء: Avicenna's "De Anima" (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa', ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1959), IV, 2, p. 180.

56- IV, 4, p.199-201

"يقبّلها، ويعتقد أنَّها قبّلته"[57]. ثم بعد نقاش حول الحواس يقول إنَّ علينا أن نفترض أنَّنا وضعنا فيلسوفاً في قفص حديدي متين وعلّقناه أعلى برج في كاتدرائيَّة نوتردام في باريس. سيقول له عقله إنَّه لن يقع، لكنَّه، "إلا إذا كان معتاداً على مهنة السمكريّ"، سيجد أنَّ "منظر" العلوّ الشديد (la veue de cette hauteur extreme) يخيفه. والحال نفسه لو وضعنا لوحاً من الخشب (une poutre) ومددناه بين برجين أعلى نوتردام بعرض مناسب، لن تكون هناك أيَّة "حكمة فلسفيَّة" قويَّة لتعطينا شجاعة المشي عليه كما لو كنَّا نمشي على الأرض[58]. مونتاني يقول إنَّه جرَّب ذلك في الجبال، ولم يستطع أن ينظر من علٍ بلا رعب، وإن كان يقف في مكان يقول له عنده عقله إنَّه لن يقع.

نعود إذن إلى المنظر: (la veue). هل "صورة" السقوط عند ابن سينا هي نفسها "منظر" العلوّ عند مونتاني، أم الأخير بسَّط الفكرة إلى حدٍّ بدائيّ فوقع في خطأ؟ هكذا تكتمل الدائرة، ونعود إلى منظر أرسطو المسرحيّ. لم يعد ممكناً لي بعد الآن أن أقف أمام نوتردام بلا تراجيديا. لم تعد نوتردام محض كاتدرائيَّة رائعة عند نهر السين؛ بل غدت منظراً مسرحيَّاً بامتياز، والأحدب هو أنا، أو "نحن"، البطل قارع الأجراس الذي لا يجد من يواسيه ويرى وراء عاهاته سوى إزميرالدا الرقيقة التي ربَّاها الغجر، تحنُّ عليه وتعطيه ماء. هكذا، مرَّة أخرى، يحتاج النظرُ منظراً؛ أي تحتاج الفلسفة وشخوصها الشعرَ والجمال كي ترتوي، وكي تعود إليها شجاعة المشي فوق هاوية أو أعلى كنيسة أو مسجد أو، في القرن الحاليّ، ناطحة سحاب، مهما استحكمت في نفسها "صورة السقوط" أو أخافها "منظر العلوّ"؛ إذ يكفي المريضَ، بحسب الشيخ الرئيس، وهمٌ كي يصحَّ، وحين يصحُّ، سيحتاج، إذا أراد التأثير في الطبائع الجزئيَّة والكليَّة، قوَّة إرادة، وشيئاً من الحدس، وكثيراً من الخيال.

تكتمل الدائرة من جهة أخرى؛ هاسه يقول إنَّ ابن سينا هُزم أمام أرسطو وابن رشد. وبالعودة من باريس القرن السادس عشر إلى بغداد في القرن العاشر (الذي يُقارن كثيراً بعصر النهضة في إيطاليا، بل يعتقد البعض، مثل هاينركس، بأنَّ روح الأنسنة والفردانيَّة في هذه "النهضة" هي السبب وراء بروز شخصيَّة كالمتنبّي)، سنشهد هزيمة أخرى[59]. في القرن العاشر، يقف متَّى بن يونس (صاحب "النظر") في مواجهة عارمة لما يمثّله من عدم استقلال وتهديد للهويَّة. يسخر منه السيرافي باحتراف، ويخرج مهزوماً هو الآخر. أَهُزما فعلاً أم هكذا تقول الخرافة وتاريخ الخطأ والصواب، الصواب الذي جعل مخطوط متّى، الذي يقبع في المكتبة الوطنيَّة في باريس قرب نوتردام، ومونتاني المرعوب، يترجَم مرَّتين إلى اللّاتينيَّة في أوائل القرن العشرين أو قبله بقليل؟

57- Les Essais, Livre II Chapitre 12, "Apologie de Raimond Sebond) ."The Montaigne Project, Chicago Unviersity, http: //www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne.(/

58- Ibid

59- Wolfhart Heinrichs, "The Meaning of Mutanabbi "in James L. Kugel (ed.), Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition (Ithaca, London: Cornell University Press, 1990), 120-139; see 123.

هل خرافتنا، حبكتنا، أو تراجيديّتنا غير المكتملة أو المكتوبة جيّداً، هي جسر ابن سينا الذي نتوهَّم أنَّنا سنقع منه فوق هاوية التاريخ؟ أأسأنا "النظر" أم "المنظر" كان مخيفاً ولا يزال، لا نستطيع المشي في حضرته "دبيباً إلا بالهوينى" بلغة الشيخ الرئيس؟

4. "مناظر" ابن الهيثم و"إحصاء" الفارابي في الفنون الأوربيَّة: استنتاجات جديدة

أواخر القرن الثاني عشر، وأوائل الثالث عشر: يُترجم كتاب (المناظر) لابن الهيثم إلى اللَّاتينيَّة ويعرف بـ: (De Aspectibus) أو (Perspectiva). يبدأ التأثير مبكّراً عند روجر بيكُن مثلاً، الذي يبدأ بتعديل "نفس" ابن سينا ببصريَّات (Alhazen) أو الحسن بن الهيثم[60]، وهو مزيج يستمرُّ تأثيره إلى عصر النهضة، إلى ليوناردو داڤنشي.

داڤنشي تأثّر بأحد أهمّ المفاهيم في "نفس" ابن سينا وهو "الحسُّ المشترك"، المعروف باللَّاتينيَّة من العصر الوسيط إلى التنوير (عند كانط مثلاً) بـ: (sensus communis)، وهو مفهوم تغيَّر معناه كثيراً عبر العصور. ديفيد سمرز (David Summers) يفترض أنَّ ليوناردو قرأ أرسطو عبر ابن سينا (أو روجر بيكُن أو حتى دانتي)، وكان تصوُّره عن الحسّ المشترك قريباً من ابن سينا[61]، ممتزجاً مع القوَّة المميّزة أو (virtus distinctiva) لابن الهيثم، التي وجد لها اللَّاتينيُّون مكاناً في حسّ أرسطو وابن سينا المشترك، ما ساعد ليوناردو في مقارنته الرسم بالنحت (ربَّما في معركته المشهورة ضدَّ مايكل أنجلو النحَّات)، فيقول: إنَّ الرسام أيضاً يتخيّل موضوعه في كلّ الاتّجاهات بفضل حسّه المشترك[62]. الفضل أيضاً يعود إلى مفهوم آخر له جذر في ابن سينا وجسر آخر طويل إلى التنوير هو مفهوم الحدس. فمنذ أن ترجمت "الحدس" في كتاب النفس لابن سينا والمرتبطة بالنبوَّة إلى (ingenium) اللاتينيَّة، و(ingegno) الإيطاليَّة لتفسّر الموهبة والمهارة[63]، أخذ المفهوم معاني جديدة، ربَّما وصلت إلى كانط الذي كتب عن عبقريَّة الفنَّان مستخدماً المصطلح اللاتيني (ingenium). وهكذا يكون النبيّ الذي تصوَّره ابن سينا قد تحوَّل فنَّاناً في أوروبا، وتكون فلسفة الجمال الحديثة مدينة بالكثير للأعمال العربيَّة في مجال النفس[64]. مزيج غريب بلا شكّ. وبالمناسبة، كان ابن الهيثم قد كتب "رسالة في الشعر ممتزجة بين اليوناني والعربي" كما ذكر ابن أبي

60- David Summers, the Judgment of Sense: Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics (Cambridge: Cambridge University Press, 159.

61- Ibid. 17

62- Ibid. 157, 173

63- See ibid. 99-101

64- هذا موضوع بحث آخر سينشر لاحقاً

Balqis Al-Karaki, ""Striking Similarities": Avicenna's Takhyil and Kant's Aesthetic Judgment", forthcoming in Philosophy East and West, 68: 1 (January 2018).

أصيبعة أوائل القرن الخامس الهجريّ، ولم يبقَ منها شيء، كما لم تبقَ رسالة الكندي في الشعر قبله. على أنَّ شيئاً منهما ربَّما بقي بعيداً جدًّا في نظرة الموناليزا، أو في قاع كأس نبيذ، أو في جوف رغيف على طاولة "العشاء الأخير". كم هو جميل جدًّا أن نجد ما أضعناه من كتبنا وأنفسنا هناك!

قد نجدها كذلك، الـ"نحن" الهاربة من المسرح، في أقلّ المناطق توقّعاً: في الموسيقا الكلاسيكيَّة الغربيَّة. أبو نصر الفارابي لم يفته هو الآخر معنى الفنّ بأشكاله. لقد نال (إحصاء العلوم)، الذي من أشهر مترجميه (Gerard of Cremona) شهرة لا مثيل لها؛ إذ منه عرف اللَّاتينيُّون "برنامج الفلسفة" عند العرب، وأبهرهم التقسيم الواضح للعلوم، ولا سيما تصنيف الفارابي لـ"علم الكلام" فرعاً ضمن فروع كثيرة للمعرفة[65]. السطور المتعلقة بالموسيقا ضمن علم الرياضيات في (إحصاء العلوم) نالت شهرة كبيرة، فالفارابي، بحسب هنري فارمر في بحث له (في الثلاثينيَّات من القرن الماضي) عن تأثير هذا الجزء من (إحصاء العلوم) (المعروف بـ De Scientiis) في أوروبا الغربيَّة، كان الوحيدَ في زمانه صاحب نظريَّة مكتملة في الموسيقا ضمَّنها كتاب (الموسيقا الكبير)، وبقي وحيداً إلى حين ظهور (Ramos de Pareja) و(Salinas) في إسبانيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، متأثّرَين بالعلوم العربيَّة ومنها الموسيقى[66]. ومن المفارقات التي يذكرها فارمر أنَّ وقتاً طويلاً، رغم ذِكر وجود نسخة عربيَّة من (إحصاء العلوم) في مكتبة الإسكوريال في مدريد في القرن الثامن عشر، مرَّ حتَّى عرف الباحثون أنَّ هذا هو الأصل العربيّ لـ (De scientiis)، إذ كان يُعتقد أنَّ الأصل لا بدَّ من أن يكون موسوعة، لا كتاباً صغيراً جداً لأبي نصر. وبقيت الحال هكذا إلى حدّ أنَّ ترجمة ألمانيَّة من اللَّاتينيَّة لقسم الرياضيات لـ(إحصاء العلوم)، في 1907، لا ترجع إلى الأصل العربي[67]. أمَّا الجزء المتعلّق بالموسيقا، الذي يبدؤه الفارابي بطريقة تقسيمه المعهودة إلى موسيقا نظريَّة وعمليَّة قبل أن يتفرَّع، فلأنَّ (إحصاء العلوم) أصبح كتاباً لا يُستغنى عنه في المدارس المسيحيَّة، وصل تأثير تقسيماته المنهجيَّة إلى (Vincent of Beauvais) في القرن الثالث عشر الذي يقتبس اقتباسات حرفيَّة من إحصاء العلوم عن الموسيقا، وكذلك روجر بيكُن و(Jerome of Moravia) في مؤلّف كبير عن الموسيقا ينسخ فيه تعريف الفارابي إلى جانب أعمال لاتينيّين آخرين، وكذلك (Simon of Tunstede) في القرن الرابع عشر، إضافة إلى أسماء أخرى كثيرة يذكرها فارمر في بحثه وصولاً إلى القرن السادس عشر[68].

65- See Charles Brunett, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe "in Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), 370-404; see 373-374

66- Henry George Farmer, "The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" ("De scientiis") on the Writers on Music in Western Europe", The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 3, 1932561-592 ,; see 562

67- Ibid. 546-565

68- Ibid. 589-592

يبدو أنَّ المجهول من التاريخ هو من بين الأشياء التي ترسم الحدود التي تحدُّ معنى الهويَّة. ومع المعرفة، تتمدّد الهويَّة حتَّى تكاد تتهدَّد وتتفتَّت قبل أن تروم شكلاً جديداً أو دوراً مسرحيَّاً أصعب وأنبل. ما بين دفّتي موسوعة حديثة عن فلسفة العصور الوسطى[69]، دفّتين من الزمان لا اللغة أو المكان، تترتَّب الأسماء أبجديَّاً فيكون أوَّلها (Abdallatif al-Bagdadi) (عبد اللطيف البغدادي)، ثمَّ (Abelard Peter)، ثم (Abraham Ibn Ezra). لا فرق في الدّين أو المكان أو اللغة أو الفكرة في حسابات التأريخ الأخير. على أنَّ "النحن" لا تعجبها حبكة الحياد هذه، فهي تربَّت منذ صغرها على عنوان الكتاب الشهير: (شمس العرب تسطع على الغرب)، ولا تريد أن توسّع الاستعارة من داخلها، كأن تفكّر في أنَّ النجوم تتماسك بفعل الجاذبيَّة، أو تفكّر في استعارة أخرى تأخذ في الاعتبار الكواكب والمجرَّات البعيدة والجديدة.

إنَّ تخيّل الفلسفة تاريخاً وممارسة من غير بطولة الهويَّة يحتاج إلى قوَّة أسطوريَّة لتجاوز "الضعف الراسب في الطينة الأولى" بتعبير التوحيديّ؛ الضعف الذي يجعلنا نعشق التراجيديَّات. إحدى المحاولات الجديرة بالذكر لكتابة تاريخ للفلسفة في القرن السابع عشر هي محاولة جورج هورن أو هورنيوس (Hornius) من جامعة ليدن في مؤلّفه (Historiae philosophicae libri septem)، الذي يطرح فيه، كما يشرح (Gregorio Piaia)، رؤية كونيَّة لتاريخ الفلسفة مستلهمة من التراث الأفلاطونيّ والأغسطينيّ، جعلته يعيد النظر في المركزيَّة الهلّينيَّة التي انطلق منها مؤرخون آخرون، فيركّز على حكمة الشرق الأدنى[70]. يكتب تاريخ الفلسفة "منذ خلق العالم إلى يومنا هذا"، ومنه فصلان للفلسفة العربيَّة، يذكر فيه "أصولها البعيدة" ابتداء من حام وكنعان بن نوح وحفيده، اللذين استقرَّا في الجزيرة العربيَّة وفلسطين، وكانا من أتباع "الفلسفة الكنعانيَّة" (philosophia Cainitica)؛ أي تلك الومضات من الوحي البدائيّ التي نقلها آدم إلى سلالته بعد أن طُرد من جنَّة عدن، وصولاً إلى يعقوب الذي يوليه هورنيوس اهتماماً كبيراً؛ إذ ينسب إليه (liber dialecticus) (كتاب الجدل)، الناتج عن مناقشات مع أصدقائه، الذين يَعدّهم هورنيوس أيضاً "فلاسفة"[71]. يعقوب بحسب هورنيوس أسَّس مدارس كانت أوَّل من بدأ منهج الجدل في التدريس (disputatio) الذي بقي يتّبع في الجامعات في زمن هورنيوس. وهكذا ينسب هورنيوس إلى الشرق الأدنى ما يُنسب عادة إلى الإغريق بحسب (Piaia)[72]. هورنيوس يتابع فيقول إنَّ الفلسفة بعد يعقوب غابت عن العرب إلى حين قدوم محمَّد "الوحش" كما يصفه (monstrum illud Muhammed)، الذي، بحسب هورنيوس، تفوَّق على الجميع بالحديث الهراء أو الكلام الفارغ (nugae)، قادراً جداً على التظاهر، جامعاً القرآن (opera collatitia) من مصادر متعدّدة[73].

69- Henrik Lagerlund (ed.), Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500 (Netherlands, Springer, 2011).

70- Piaia, op. cit. 242

71- Ibid.

72- Ibid

73- Ibid

ورغم أنَّه قد يكون من الغريب، بحسب هورنيوس، عَدَّ محمَّدٍ فيلسوفاً، بما أنَّه منع دراسة الفلسفة، على أنَّه من الممكن اعتباره كذلك بالقياس إلى العالم الإغريقيّ حيث يُعدّ الشكّاكون (Sceptics) فلاسفة، وإن هاجموا معظم مذاهب الفلاسفة الآخرين، وحتَّى لو لم يساهموا بتطوير هذه الممارسة التي عادت إلى العرب في عهد المأمون وعصر الترجمة، مميّزة نفسها من "خرافة" القرآن والسنَّة (fabula) ومن الفلسفات التي تعطي مساحة كبيرة لتخيُّلات القدماء وللبدع بحسب هورنيوس[74]. هورنيوس يختصر ويقول إنَّ العرب نقلوا أعمال أرسطو (في فترة كان الإغريق أنفسهم يجهلون هذه الأعمال) إلى لغتهم العربيَّة "التي أحبُّوها إلى حدٍّ عظيم"، ويكمل تأريخه بالتركيز على ابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والبتَّاني، ويظنُّ أنَّ ابن رشد كان معاصراً لابن سينا[75]، متابعاً "خرافة" بدأت منذ ما قبل النهضة واستمرَّت لفترة طويلة.

في ثنايا حبكة هورنيوس أو خرافته لتاريخ الفلسفة حقيقة واحدة شبه مطلقة: أنَّ العرب أحبُّوا لغتهم إلى حدٍّ عظيم. هل هي حقيقة فعلاً أم هكذا تريد الهويَّة: تريد اللغةَ شرفةً لجولييت، لأنَّها تحتاج إلى أن تتقمَّص دور العاشق لشيء ما؟ ما الأهمُّ حقّاً: أن يكون "المنظر" أجمل، أم "النظر" أبعد؟

5. خاتمة

القرن التاسع: المترجم الكبير حنين بن إسحاق يتمشَّى في شوارع بغداد، وينشد شعراً من أشعار هوميروس بالإغريقيَّة. هكذا تقول الروايات.

ربَّما كان ينشد مقطعاً من الإلياذة يطارد فيه أخيل المحاربَ الطروادِيَّ أغينور، ولا يعرف أنَّه الإله أبوللو متلبّساً جسدأغينور ليحمي طروادة، مستهزءاً بأخيل؛ لأنَّه يطارد إلهاً سيمنع عنه أمجاداً أخرى.

عنه وعـ (نَّا)، يقول أبو الطيّب: "أهُمُّ بشيءٍ والليالي كأنَّها تطاردني عن كونِهِ وأُطاردُ".

لم يقل أكثر من "شيء"، وهو معنى قابل لأن يتقمَّصه أبطال كثيرون، تراجيديُّون وملحميُّون، وآلهة تسخر من نظرنا القاصر ومن خرافاتنا وأخطائنا وأمجادنا وأحلامنا.

74- Ibid. 243- 244.

75- Ibid. 244.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021