



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد الرابع - 2020

صفاء

مجلة العلوم الإنسانية

مجلة 'صفاء' كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش

شروط النشر

- مجلة ضفاف مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والأعمال التي تدخل في مجال العلوم الإنسانية.
- مجلة فصلية.
- تنشر المجلة مقالات ودراسات وأبحاثاً أصلية لم يسبق نشرها ولا تقديمها للنشر.
- تخضع الأعمال المقترحة للنشر لشروط البحث العلمي المتعارف عليها من حيث التوثيق وذكر المصادر والمراجع المعتمدة.
- تعبر الأبحاث المنشورة بالمجلة عن آراء أصحابها.
- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة ونسخة إلكترونية.
- تلتزم المقالات بالمعايير التقنية للنشر بالمجلة، فتكتب المقالات العربية بخط 14 Sakkal majalla والمقالات بالحرف اللاتيني بخط 11 Times New Roman.
- تكتب الهوامش أسفل الصفحة بخط 10 Times New Roman.
- ينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة.
- يذكر الباحث اسمه واسم بنية البحث والجامعة-المؤسسة التي ينتمي إليها في الصفحة الأولى.
- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه مستقلاً عن المقال.
- يكتب ملخص للبحث بلغة غير اللغة التي كتب بها.
- تخضع المقالات والبحوث المقدمة للمجلة للتحكيم، ويلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون في أجل أقصاه 15 يوماً بعد توصله بها.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في عدم نشر أي بحث لا يستجيب لشروطها.
- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تحتفظ المجلة بحقوق التأليف وإعادة النشر الورقي أو الإلكتروني للمقالات المنشورة بها.
- المقالات المقدمة للنشر لا يجب أن تنتهك حقوق مؤلفين أو ملكية أطراف آخرين.



مجلة العلوم الإنسانية

مجلة علمية محكمة

العدد الرابع - 2020

إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة "ضفاف" للعلوم الإنسانية
بخالص تشكراتها لكل من ساهم في إغناء هذا العدد،
كما توجه شكرها الجزيل للأساتذة الأجلاء الذين لم
يترددوا في قراءة المقالات وتقييمها وتكريمها.

هيئة التحرير

فهرس المحتويات

9.....	كلمة العدد
	عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
	عبد الرحيم بنعلي
11.....	محاولة تركيبية أولية لجغرافية جائحة "كوفيد-19" بين العالمي والمحلي
	هلال عبد المجيد/ محمد أنفلوس
49.....	بناء التمثلات المجالية في درس الجغرافيا
	محمد كلاد
	تقييم ومراقبة الاجراءات الوقائية البيئية والاجتماعية لمشاريع التنوع الحيوي
	الزراعي والتكيف مع التغيرات المناخية بمنطقة بني مطر محافظة صنعاء –
73.....	الجمهورية اليمنية
	عبد القادر محمد الخراز
93.....	ابن عربي شارحا لابن قسي
	محمد البوغالي
117.....	المنطق الأرسطي وصلته بالمجال التداولي اليوناني
	أحمد برشيل
133.....	محاكمة الفضول المعرفي وتاريخ إدانة الفلك
	حاتم أمزيل
159.....	دور المنطق في فلسفة ابن باجه : خطاطة أولية
	راشق جمال/ الحسين أخدوش

كلمة العدد

يسعدنا أن نقدم لعموم القراء والباحثين الأعزاء العدد الرابع من مجلة ضفاف التي تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.

ونفتنم فرصة صدور هذا العدد الحافل بالمقالات العلمية الغنية والمتميزة، لنعرب عن تقديرنا البالغ للمجهودات التي تبذلها لجنة التحرير مشكورة، في مختلف مراحل إعداد وإخراج هذا المشروع العلمي الطموح سواء تعلق الأمر باختيار وانتقاء المادة العلمية، أو عمليات طباعة ونشر كتيبه، مقدرين حرصها على الأصالة العلمية، واحترام ضوابط النشر، لتخرج المجلة في أحسن حلة.

إن النهج الأكاديمي المتبع، والخط التحريري الملتزم به، لمن شأنهما أن يكسبا هذه المجلة، ومن خلالها المؤسسة التي تنتهي إليها، حظوة كبيرة بين جبهة الباحثين، وأن يرقيا بها إلى مصاف الإصدارات العلمية المتميزة ليس على الصعيد الوطني والعربي فحسب بل على المستوى الدولي، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المكانة التي تحظى بها جامعة القاضي عياض وطنيا وإفريقيا ودوليا. ويعود الفضل في كل ذلك إلى تضافر جهود الأساتذة والإداريين والتقنيين، فلهم منا جميعا جزيل الشكر والثناء.

ويطيب لي أن أوجه تقديري كذلك للسيدات والسادة الأساتذة الباحثين الذين أغنوا هذا العدد بمساهماتهم العلمية القيمة، سواء المنتمين إلى كليتنا أو العاملين بمؤسسات جامعية أخرى، موجها الدعوة للجميع من أجل تجديد المشاركة وإغناء الأعداد المقبلة بدراساتهم وأبحاثهم، كما لا تفوتني الفرصة دون أن أوجه طلبتنا الباحثين الشباب في سلك الدكتوراه من أجل الانخراط الجدي في الإنتاج العلمي، وبلورة مشاريعهم البحثية في مقالات، تستجيب للمتطلبات العلمية والفنية التي يسعى هذا المنبر إلى نشرها.

لقد حرصنا أشد الحرص على أن يصدر هذا العدد كسابقه، مستوفيا للشروط والضوابط العلمية المتعارف عليها، ملما بمختلف الحقول المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ومن جهة ثانية أن تكون محتويات هذا العدد وفقا للمسار الذي رسمناه جميعا للمجلة باعتبارها منبرا للقراءات والمقاربات المنهجية والدراسات الجادة التي يقترحها مختلف الباحثين، ومما زادنا سرورا وغبطة كون الأبحاث التي يتضمنها هذا العدد، سواء المقدمة باللغة العربية أو الفرنسية، تطرح مجموعة من القضايا المعرفية والمنهجية، إلى جانب بعض

المقاربات الاستمولوجية، إضافة إلى المقترحات العلمية والتطبيقية في ميادين متعددة تعنى بالإنسان والمجال الطبيعي بكل أنماطه الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. وهي مساهمات علمية رصينة لمتخصصين بارزين وباحثين شباب في الجغرافيا والتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والفلسفة.

أملنا أن يجد القارئ الكريم ما يشبع نهمه العلمي ويغذي زاده المعرفي من خلال المواد المنشورة، وسعينا كذلك أن نكون قد أسهمنا في مواصلة بلورة الهدف النبيل الذي تنشده مجلتنا، حتى تكون منبرا علميا جديرا بالتقدير، يجد فيها الباحثون ضالهم، ويتحقق من خلالها الإشعاع الكبير لمؤسستنا ولجامعتنا.

والله ولي التوفيق

عميد الكلية

ذ. عبد الرحيم بنعلي

محاكمة الفضول المعرفية وتاريخ إدانة علم الفلك - تاريخ تلقي قصة سقوط طاليس في البئر -

حاتم أمزيل

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

ملخص

موضوع مقالنا هو ما يمكن أن نطلق عليه "سفر القصص" بين النصوص الفلسفية والمذاهب الثيولوجية والعصور التاريخية. عادة، لا يهتم مؤرخو الفلسفة بالقصص الواردة في نصوص المفكرين والفلاسفة، غير أننا حاولنا إبراز أمر أساسي، من خلال الاعتماد على أعمال هانس بلومبرغ: ليست القصص مجرد أدوات بلاغية وديداكتيكية في المتون الفلسفية، ولكنها عناصر فكرية أساسية في هذه المتون، تعكس التغيرات والتحولات التي طرأت على الفكر في انتقاله من عصر تاريخي إلى آخر. بمعنى أن القصص في نصوص الفلسفة قد تكون أدوات أساسية تحت تصرف مؤرخ الفكر في ملاحقته للتغيرات التي عرفها مجرى تاريخ الأفكار. من أجل إثبات هذا الأمر، تابعنا صحة بلومبرغ التحولات التي طرأت على قصة طاليس، عالم الفلك الذي انشغل عما تحت قدميه بحركات النجوم، فكان مصيره السقوط في بئر.

الكلمات المفتاح: بلومبرغ، تاريخ الفلسفة، نظرية التلقي، الكوسمولوجيا، علم الفلك.

Résumé

Dans cet article, il est question de ce que nous pourrions appeler le 'voyage des histoires' à travers les textes philosophiques, les doctrines théologiques et les époques historiques. A l'encontre d'une 'habitude' consacrée dans la tradition de l'histoire de la philosophie, nous avons essayé de montrer, en s'appuyant sur les travaux de Hans Blumenberg, que les histoires (fables, anecdotes...) ne sont pas simplement des outils rhétoriques et dialectiques dans les textes des philosophes, mais plutôt des éléments de base de la pensée, qui peuvent refléter et indiquer, d'une façon plus évidente, et mieux que les concepts, les changements et les transformations de la pensée. En ce sens, les anecdotes peuvent être des outils essentiels à la disposition de l'historien dans sa quête des changements des idées. Afin de prouver ce fait, nous avons suivi avec Blumenberg les changements d'une anecdote. Il s'agit de l'anecdote de Thalès qui, alors qu'il observait les étoiles, tomba dans un puits.

Mots clés : Blumenberg, histoire de la philosophie, théorie de la réception, cosmologie, astronomie.

Abstrac

In this article, we talk about what we could call the 'journey of stories' through philosophical texts, theological doctrines and historical eras.

Contrary to a "habit" consecrated in the tradition of the history of philosophy, we tried to show, based on the work of Hans Blumenberg, that stories (fables, anecdotes, etc.) are not just rhetorical and dialectical tools in the texts of philosophers, but rather basic elements of thought, which can reflect and indicate, in a more obvious way, and better than the concepts, changes and transformations of thought. In this sense, anecdotes can be essential tools available to the historian in his quest for changes in ideas. In order to prove this fact, we followed with Blumenberg the changes of an anecdote. It is the anecdote of Thales who, while observing the stars, fell into a well.

In the Platonic version of the anecdote, the focus was on the servant's reaction against the astronomer. With her famous laugh, the servant made fun of those who spend their lives philosophizing.

When the Christian era came, theologians concentrated on the act of the fall of the star observer in the well. For these theologians, Thales' desire to know the laws of the sky symbolizes the transgression of the limits of human knowledge, and for that, the astronomer deserved a divine punishment. The story of this anecdote tells us a historical truth: we lost the original version of the anecdote forever in favor of a story about its reception. On the other hand, this story will reveal to us the image of the world of each era and its evaluation of the functions and limits of scientific curiosity.

Keywords: Blumenberg, history of philosophy, theory of reception, cosmology, astronomy.

مقدمة

نعرض في مقالنا طريقة فريدة وجديدة في التأريخ للفكر الفلسفي، ألفيناها في أعمال الفيلسوف الألماني هانس بلومنبيرغ (Hans Blumenberg 1920-1996).

يكتفي مؤرخو الفلسفة، عادة، بسرد أفكار ومفاهيم ونظريات الفلاسفة وتلخيصها، مع إسقاط القصص والأمثلة -إلا فيما نذر- لأجل الوقوف عند "الضروري" في البناءات والأنساق الفلسفية. وقد لقي هذا التقليد اهتماما بالغا وصارت له مدارس ومقاربات¹. لفتت هذه الظاهرة المهيمنة على مختلف أعمال تاريخ الفلسفة انتباهنا بفعل اطلاعنا على أعمال بلومنبيرغ، وهي ظاهرة لم ندرك وجودها قبل هذا الاطلاع، نقصد بذلك طريقة تعامل المؤرخين مع القصص والحكايات الواردة في نصوص الفلاسفة. ففي أحسن الأحوال يقف المؤرخون،

¹. أنظر مقال ريتشارد رورتى. عدّد الفيلسوف الأمريكي أربع طرق لكتابة تاريخ الفلسفة. وأطلق عليها على التوالي: طريقة إعادة البناء العقلاني، وطريقة إعادة البناء التاريخي، وطريقة تاريخ الروح Geistesgeschichte، وطريقة رابعة أطلق عليها الدوكسوغرافيا Doxographie. القاسم المشترك بين الطرق الأربعة، رغم اختلافها، هو التركيز على الإشكاليات والمفاهيم والأفكار مع عدم إيلاء أي اهتمام للقصص والأمثولات والاستعارات الواردة في نصوص الفلاسفة.

- Richard Rorty, *Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie*, trad. Elisabeth Pacherie et Brigitte Puccinelli, sous la direction de Gianni Vattimo, in *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Paris, Seuil, 1989, 58- 93.

أثناء دراسة الأعمال الفلسفية، عند قصص شهيرة (الكهف، حي بن يقظان...)، مع النظر إليها وإلى مثيلاتها في نصوص أخرى على أنها مجرد أدوات ديداكتيكية، من الممكن إسقاطها عند التلخيص والتأريخ.

تقوم نظرية التلقي الخاصة ببلومبرغ،¹ في جانب هام منها، على كشف عمليات إعادة توظيف الحكايات في أطر فكرية متغيرة، بحيث ترتدي القصة في كل توظيف جديد رداء المعتقدات والنظريات الخاصة بالسياقات المتجددة وبـ "صور العالم" (Images du monde) المتوالية. فكل قصة تُروى في متنٍ فلسفي تكون مُتضمّنة لعلاقة بين تجربة صاحب المتن وأفكار عصره، لهذا يمكن للمؤرخ أن يتخذ هذه الحكايات أدوات تأويلية لتقريبنا من "العالم المعيش" الذي أطر معتقدات الفيلسوف ومبادئه وغاياته. أيضا، تساهم عملية تأويل القصة، داخل كل نص، في كشف الغطاء عن خصوم المؤلّف والأحلاف التي انضوى في إطارها، كما تُعري الاختلافات الفكرية الصامتة في عصره. عموما إن تاريخ تلقي القصص يساعد المؤرخ على استدعاء البيئة الثقافية والفكرية للفيلسوف، بحيث يكشف العمل التأويلي للقصة عن تاريخ تلقّيها Son histoire de réception، ويرفع الحجب، في الآن نفسه، عن الشروط الفكرية التي عاش في إطارها الفيلسوف، كما يُمكن من إعادة رسم البنية الفكرية السائدة في زمن إعادة سردها، وكذا التصورات المهيمنة في ذلك الإبان.

نتساءل في هذا المقام: هل هناك فعلا تاريخ للقصص داخل البناءات الفكرية وفي بطون المؤلفات؟ وهل بالإمكان اعتبار القصص التي يروها الفلاسفة في مؤلفاتهم وسائل لكتابة تاريخ الفلسفة؟ ما طبيعة النتيجة التي يحصل عليها المؤرخ لو اعتمد في تأريخه للأفكار على القصص والأمثولات الواردة في نصوص الفلاسفة والعلماء والثيولوجيين؟ ربما تحتوي قصص المفكرين، الواردة في نصوصهم، على معطيات ومؤشرات تساعد المؤرخ على تتبع التغيّرات التي طرأت على تصورات العالم. في المقابل، قد يردُّ العديد من المشتغلين بتاريخ الفلسفة على هذه الأسئلة بالقول إن القصص في مؤلفات الفلاسفة بمثابة أمثلة، أي أنها مجرد أدوات تَوَسَّلها أصحاب "النظر العقلي" لتقريب المعاني والأفكار، وأنها، بالتالي، عناصر زائدة عن النص، لا تختل موازينه ولا يتأثر بناؤه بإسقاطها، وأن الفيلسوف قادر على رفع بنيان فلسفته، إن أراد، دون اللجوء إلى الأمثلة والقصص والاستعارات. هذا ما سنحاول فحصه، محاولين إثبات صلاحية فرضيتنا.

¹. تجدر الإشارة إلى أن العمل على تأويل النصوص انطلاقا من نظرية التلقي شكلت "منهجاً" مشتركا وملقياً اهتمام أعضاء جماعة "الشعرية" والهيرمينوطيقا Poetik und Hermeneutik"، التي كان بلومبرغ أحد مؤسسيها صحبة هانس روبرت ياكوس Hans Robert Jaus وكليمنس هيزلهافس Clemens Heselhaus.

١ - مقارنة هانس بلومنبيرغ لتاريخ الأفكار

في نظر هانس بلومنبيرغ، لا ينفصل تاريخ الفلسفة عن تاريخ باقي مباحث المعرفة الإنسانية، لذلك يجب أن يضم مبحث تاريخ الأفكار، في سببه التاريخي، تطور التصورات في مختلف المباحث والتفاعلات بينها. ولما كان موضوع تاريخ الأفكار هو متابعة تحول التصورات والنظريات، فقد اعتبر هذا الفيلسوف أن تاريخ المفاهيم *Begriffsgechichte*؛ *Histoire des concepts* بإمكانه أن يشكل مبحثاً رائداً لاستعادة مختلف التصورات الخاصة بكل مرحلة تاريخية. مع هذا، رأى بلومنبيرغ أن المفاهيم غير كافية للوفاء بهذا الوعد، لذلك انبرى إلى أخذ "معطيات" أخرى بعين الاعتبار، وهي معطيات لا يستغني الوعي عنها في نظرتة للعالم.

تنتهي مقارنة بلومنبيرغ إلى تقليد نقدي يمتد إلى دلتاي *Dilthey*. فقد بيّن هذا الأخير عدم وجود حياة بشرية إلا بوصفها تجربة أشخاص في التاريخ. إذ إن كل ذات لا توجد إلا وقد انخرطت في واقعها، بحيث يحيل مفهوم الواقع في هذا السياق على التراث أو التقليد. بمعنى أن الذات لا تؤلف عالمها من فراغ، فكل تصور لا يُنتج إلا في إطار تجربة داخل تقليد فكري وبتأويل له. هذا يعني أن كل فعل يعتبر جزءاً من كلّ يمتح منه معناه، هذا الكل هو "تصور العالم" ¹ *La conception du monde*؛ *Die Weltanschauung* السائد في العصر التاريخي الذي تنتهي له الذات. إذن، يتشكل تصور العالم من معرفة بالواقع وتحديد لغايات هذا الواقع وقيمه ومثله وقد صيغت كلها في بناء شامل خاص بالعصر التاريخي ².

بفعل نقد هوسرل، تبين لبلومنبيرغ أن مفهوم "تصور العالم" مفهوم لا يتميز بالعطاء البديهي بالنسبة للوعي. إنه حكم وليس معطى. فهو مفهوم لا يمكن للوعي إدراكه واستيعابه أو الإحاطة به. إنه أشبه بميتافيزيقا حاضنة لـ "فن ودين وأخلاق" عصر ما وقد اتخذت "قيمة موضوعية" ³. لذلك عدّ هذا المفهوم في عُرف الفلاسفة الفينومينولوجيين حكماً مسبقاً وجب التخلص منه عند دراسة تاريخ الأفكار، والاستعاضة عنه بمفاهيم أخرى.

¹. عرف كريستيان برنيه Christian Berner مفهوم تصور العالم كالتالي: "يدل تصور العالم على فهم ذاتي للإنسان في العالم. لذلك من المشروع تعريفه على أنه تأويل للعالم، من لدن ذات تتخذ موقعاً لها في العالم".

Christian Berner, Qu'est-ce qu'une conception du monde, Vrin, Paris, 2006, p. 52

². Dilthey, Vue d'ensemble de mon système, in *Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Cerf, Paris, 1992, p. 24.

³. Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc B. de Launay, Paris, P.U.F., 1989, p. 62.

استبدل بلومبرغ مفهوم تصور العالم بمفهوم صورة العالم¹ Das Weltbild . فبدل افتراض وجود تصور للعالم يوجه الذات ومن ثمة محاولة إعادة بنائه (ذلك كان مشروع دلتاي)، اكتفت مقارنة بلومبرغ بـ"صورة العالم" أي جوهر الواقع كما تتصوره الذات وتمثل ذاتها داخله، يوجّه أحكامها وقيمها ومشاريعها. في هذا الإطار استثمر بلومبرغ مفهوم "العالم المعيش".

يحيل مفهوم العالم المعيش الذي نحتة هوسرل على العالم الذي تمتع منه الذات أفكارها وتصوراتها ويحدد أحكامها. في هذا السياق، يجب أن نميز بين مفهومين ونربط بينهما في فينومينولوجيا هوسرل، التي سار بلومبرغ على منوالها في لحظات كثيرة: العالم المحيط Umwelt والعالم المعيش Lebenswelt. "العالم المحيط le monde environnant هو العالم الذي يدركه الشخص في غمرة أفعاله، والذي يتذكره، ويَشغل تفكيره، ويفترضه ويستنتجه (...) إن الشخص يتمثل ويشعر ressent ويقيّم ويرغب ويتصرف (...) في علاقة مع أشياء عالمه المحيط"². أي أن هذا العالم أساس تقييم الشخص وأحكامه ومبادراته وأنماط سلوكه والمجال الذي تتحرك داخله "التجربة الطبيعية والفكر النظري والتقييم والإرادة والإبداع و[كذا مجال] تشكل الموضوعات الجديدة دائما"³. يمكّننا مفهوم العالم المحيط من فهم الكيفيات التي تلجأ لها الذات لترتيب العالم أو إعادة ترتيبه، الأمر الذي يعني أن الذات تفترض وجود عالم أثناء إصدار الأحكام وتأسيس القرارات وخوض التجارب وتحديد الاهتمامات. يقول هوسرل: "لدي دائما وعي بالعالم ذاته بصفته ما أوجد فيه أنا ذاتي، رغم أنه ليس موجودا هنا مثل شيء، ولا يؤثر فيّ مثل تأثير الأشياء (...) إنه ليس موجودا بكيفية موضوعية مثل موضوع ما"⁴. هذا العالم المحيط هو ما يشكل أساس العالم المعيش الذي يشكل بدوره بنية الدلالة والمعنى بالنسبة للأشخاص. ففي علاقة مع العالم المحيط يبني الوعي

¹. « J'entends par 'image du monde' la quintessence de la réalité dans laquelle et par laquelle l'homme se considère comme appartenant à cette réalité, fixe les orientations de ses valeurs et de ses visés, saisit ses possibilités et ses besoins et se comprend lui-même dans ses relations essentielles ».

Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. Marc Sagnol et autres, Gallimard, Paris, 1999, p. 464(bas de page n° 1).

². Edmund Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Eliane Escoubas, P.U.F, Paris Epimétée, 1982, pp. 261- 262.

³. Ibid., p. 273.

⁴. إدmond هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص. 368.

عالم الذات، هكذا يتشكل العالم المعيش، أي التجربة الشخصية في أبعادها "الدينية واللاستيطيقية والإيتيقية والسياسية والتقنية والعملية"¹.

قبل أن يتطور بنا البحث في دقائق الموضوع، نرى أن هذه لحظة ملائمة لنكشف الإطار العام لعمل هانس بلومبرغ، حتى يتيسر لنا استيعاب رهان هذا الفيلسوف وراء استثماره للقصص "الفلسفية" باعتبارها جزءا من العالم المحيط الذي على أساسه تُشكل الذات صورتها للعالم. تقوم أطروحة بلومبرغ الأساسية، في كتابه العمدة مشروعية الأزمنة الحديثة، على محاولة إثبات المشروعية العلمية والفلسفية لكل "عصر تاريخي" (استبدل بلومبرغ مفهوم العصر التاريخي بمفهوم "بنية المعنى")، وذلك عبر إعادة تأويل المشاريع الفلسفية والعلمية الخاصة بكل عصر لإبراز استقلالها البنيوي عن بعضها البعض. وقد اتخذ العصر الحديث كحقل تجريبي لفحص نظريته، محاولا اثبات استقلالية البرنامج الوجودي الخاص بهذا العصر، وذلك في مقابل تأويلين: الأول يبحث عن جذور التحولات العلمية الحديثة عميقا في العصر الوسيط، إلى حد مسح كل خصوصية عن المشروع العلمي الحديث، فكانت نتيجة هذا النمط من التأويل الإنكار التام لتلك الخصوصية.² أما التأويل الثاني فيعتبر العصر الحديث علمنة *sécularisation*. في نظر أصحاب هذا التوجه تُعد أفكار العصر نقلا دنيويا للمضامين الثيولوجية. عمادُ هذا النمط من التأويل أمثلة من قبيل: إن بروز الذات التقنية الحديثة الراغبة في الهيمنة على الطبيعة تمّ إثر عملية علمنة للمقدرة المطلقة للإله "الوسطوي"؛ وأن تنصيب الذات العارفة الحديثة علمنة لمفهوم الذات الإلهية مطلقة المعرفة.³

¹. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, op. cit., p. 70.

². يمثّل هذا التوجه بأعمال دوهيم وجلسون: "لا وجود لبداية مطلقة حين يتعلّق الأمر بنشوء مذهب علمي (...) [ف] كل الفلك القروسطي ساهم في تشكيل نسق كوبرنيك". يوافق بلومبرغ على مثل هذا الإقرار، لكنه لا يتفق مع رد مشروع الفلسفة والعلم الحديث إلى العصور السابقة عليه وإسقاط استقلاليته عنها.

Pierre Duhem, *Le système du monde : Histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Tome I, Hermann, Paris 1913, p. 5.

وانظر ما يذكره إتيان جلسون عن مدينة فلسفات ديكرت ومالبرانش ولايبنتس لثيولوجيا وكوسمولوجيا القرون الوسطى: Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978, pp. 11-14.

³. Hans Blumenberg, *Sécularisation- critique d'une catégorie de l'illégitimité historique*, in *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., pp. 11- 131. Carl Schmitt, *Théologie Politique* (1922, 1969), trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988. Karl Löwith, *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Gallimard, Paris, 2002.

لإثبات الخصوصية التاريخية والفكرية للعصر الحديث تابع هانس بلومنبيرغ نظرة الثقافة العالمية الأوروبية وتقييمها للفضول المعرفي¹ (La curiosité/curiositas). فوجد، هذا الفيلسوف، أن مفهوم المعرفة عُرِف تحولا كبيرا في الزمن الحديث مقارنة بمفهوم المعرفة في الزمن السابق عليه. لقد كانت المعرفة في الزمن القديم والعصر الوسيط وسيلة للبحث الفردي عن السعادة والخلاص وطريقا نحو طمأنينة النفس وسكينتها - بتأثير من الدين المسيحي في القرون الوسطى - وهو الواقع الذي فرض تمييزا عاجلا، غير قابل للتأجيل - بالنظر إلى العمر القصير للفرد البشري مهما امتد - بين المعرفة النافعة والمعرفة الضارة، بين معرفة قريبة المنال ومعرفة بعيدة عن نطاق الإنسان وقدراته وإمكاناته، بعبارة واحدة: بين العلم والفضول (المعرفي).

أما العلم الحديث، فقد نشأ إثر تحول كبير تمثل في التخلي عن التمييز السابق. تعود شروط إمكان هذا التحول إلى تغير بنيوي مسّ الممارسة العلمية. ويرجع الفضل في هذا التحول إلى فكرة "المنهج"² الموحّد لجهود الذوات المشتركة في إطار عمل الجماعة العلمية، حيث لم يعد للزمن الذاتي والفردي (عُمر الباحث) أي دور يذكر في "بلوغ الحقيقة"، كما انفصلت غايات "مسيرة سبر الحقيقة" عن الغايات الذاتية والفردية، ولم يعد لعمر الباحث والعالم كبير أثر على الرقي المعرفي في شموليته.³

من أجل كشف أوجه هذا التحول العظيم، استخدم بلومنبيرغ في الكتاب السابق الذكر تاريخ تلقي "قصة طاليس" كعنصر من ضمن عناصر ترسانته المنهجية والتحليلية، بينما انحصر عمله في كتاب ضحكة خادمة تراقيا⁴، على تحليل التغيرات التي طرأت عند مختلف لحظات تلقي وتأويل القصة. وفي الكتابين معا، اقتفى، الفيلسوف الألماني، تحولات

¹ - Hans Blumenberg, la curiosité théorique en procès, in *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., pp. 255- 516.

² - تميزت مقارنة بلومنبيرغ بهذه الأطروحة. بينما فسر ماكس فيبر مثلا هذا التغير بتحول مسّن "كل مجال طالته الرأسمالية، معه أضحت معاهد العلم والطب الكبرى مقاولات تابعة لـ "رأسمالية الدولة"، هكذا برزت إلى الوجود ظاهرة خاصة بالرأسمالية ونعني "فصل العامل عن وسائل الإنتاج". وبذلك أصبح عمل العلماء والمفكرين لصالح مالك "المقولة الرأسمالية". لقد انفصلت غايات المفكرين والفلاسفة والعلماء من العلم والمعرفة عن أغراض وأهداف المقولة. ولم تعد المعرفة طريقا للخلاص والسعادة الفرديين.

Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, Plon, Paris, 10/18, 1963, pp. 74-75.

³ - H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., pp. 364-365.

⁴ H. Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace*, trad. Laurent Cassagnau, L'Arche, Paris, 2000.

قصة "الخادمة وعالم الفلك" في نصوص الفلاسفة والثيولوجيين، وتَمَكَّن، بفضل هذا العمل، من اكتشاف آثار التحولات الفكرية والثيولوجية والكهنوتية التي عرفها الفضاء الثقافي الغربي.

نعتقد أن طريقة بلومبرغ المبتكرة تُسائل على نحو تطبيقي النمط السائد في التعامل مع القصص الواردة في نصوص الفلاسفة، ذلك أنه لم يكتف، في أعماله، بإثبات المكانة البنيوية¹ لتلك القصص، بل تعدى هذا إلى إثبات وجود تاريخ تلقى لهذه القصص. وهكذا تمكن فيلسوفنا، عبر نمط خاص في التأريخ، من تجديد مفاهيم تاريخ الفلسفة (مثلا البنية الفكرية عوض العصر التاريخي، والعُتْبَة مكان القطيعة...) مستثمرا كيفيات سرد القصص داخل المتون لمتابعة تحول الأفكار وتطورها الفلسفي.

تُجسد قصة عالم الفلك "الهائم بالسماء" خير مثالٍ عن النظرة المعيارية لأنماط المعرفة وموضوعاتها في تاريخ الثقافة الغربية. يروي إيسوب Esope (620 - 564 ق.م) في حكاياته المتخيلة Les fables أن شخصا كان ساريا ليلا بجانب بئر، فسمع صوتا يستنجد من داخلها، ولما استفسر صاحب الصوت عن سبب المحنة، رد عليه من جوف البئر أنه كان يتطلّع إلى النجوم ويتأمل في السماء. فوجّه العابر لوما شديدا إلى صاحب الصوت على إهمال أشياء الأرض والانشغال بأشياء السماء. فيما بعد، أخذ أفلاطون القصة عن إيسوب، فألبَسَ الساقط في البئر شخصية طاليس، ثم أقام عليه شاهدة فكانت خادمةً من تراقيا Thrace.

كانت غاية أفلاطون إبرازَ الفرق البين بين العمل النظري التجريدي من جهة والاهتمام بأشياء الحياة من جهة أخرى،² لكن القصة كما رواها إيسوب لا تصلح للكشف عن مبتغى تلميذ سقراط. فقد يردّ سقوط "متأمل السماء" في البئر إلى العتمة والظلام الدامس، وهذا أمر قد يَغْرَضُ لأيّ كان. لذلك كانت القصة الخيالية في حاجة إلى تحويل من أفلاطون لتتلاءم مع ما استدعيت من أجله.

حكى سقراط قصة طاليس في محاورته ثياتيتوس Théétète. لقد وقع أب الفلك اليوناني في البئر حين كان منشغلا بالنظر إلى السماء، ولما وصل صوت استنجاده إلى سَمْعِ خادمةٍ كانت

¹. اعتبار القصص جزءا من بنية الفكر لا يتجزأ عنها.

². « On voit bien tout ce qu'il manque encore à la fable pour servir d'expression à la confrontation entre théorie et monde de vie ».

H. Blumenberg, *Le Rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 26.

مارة بجانب البئر، وعرفت منه سبب سقوط صاحبه، صدرت عنها ضحكة ساخرة. استغرب طاليس حينها رد فعل الخادمة في موقف يقتضي المواساة ومشاطرة الألم، لكن ردها جاء سريعا وتلقائيا: ذاك عقاب تستحقه، لأنك هممت إلى معرفة ما في السماء، ولم تكثرث لموطئ قدمك.

كان من الممكن لعالم الفلك في رواية أفلاطون أن ينهر الفتاة وتنتهي القصة، فهي مجرد وصيفة من تراقيا تشتغل في إحدى دُور مدينة طاليس (ملطية Milet)، غير أن "الراوي الجديد" أعاد كتابة "السيناريو" لأغراضه الخاصة، بحيث لم يكتف بجواب الخادمة، بل أمعن في استنتاج الدرس الأخلاقي، كما هي العادة في كل الحكايات، قائلا: "كل من يقضي عمره في الفضول المعرفي، يجب أن ينتظر السخرية نفسها، وسيكون رد الفعل هذا في محله".¹

نسجل، في هذه اللحظة من تحليلنا، أن أفلاطون نظر إلى طاليس باعتباره النموذج الأول للفيلسوف في محاوره ثياتيتوس. أما في محاوره فيدون فقد أقام أفلاطون مقارنة بين طرفين: الطرف الأول ممثّل بـ "متأملي السماء"، والطرف الثاني جسّد سقراط المهتم بقضايا الإنسان والمجتمع، بعدما ودّع في شبابه التأمل الطبيعي على طريقة الأيونيين. كما نسجل أن إيسوب وأفلاطون لا يخرنانا عن مصير الشخص المسكين الذي وقع في البئر، هل أخرجه محاوره أم تركه هناك؟ لذلك كان علينا أن ننتظر ثمانية عشر قرنا وأكثر لنعرف مصير "ضحية البئر". ففي مستهل التأمل الثاني قال ديكارت في تأملات الميتافيزيقية، واصفا حيرته بعد التأمل الأول: "كأنني سقطت على حين غرة في ماء عميق جدا، فهالني الأمر هولا شديدا، فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم ليطفو جسي على سطح الماء".² الملاحظ أن كل الشخصيات التي أنتجها تاريخ "قصة الفلكي" قد اختفت في تأملات ديكارت وبقي الفيلسوف وحيدا، لا مخرج له من وورطته غير الاعتماد على نفسه (الكوجيطو). لا ندعي أن صيغة ديكارت للقصة جواب فعلي على مصير "ضحية البئر"، لكننا هنا إزاء صورة أخرى من صور تاريخ تلقي حكاية "الفيلسوف المتأمل".

لم تتوقف القصة عند إخراج وحيد، فقد توالى سردها مرّات عدّة في الثقافة العالمية الغربية، لكن هذا السرد اللامتناهي لم يكن ترديدا لنفس المضمون. إذ تمّ استحضار الحكاية

¹ - Platon, *Théétète*, 174a.

² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1992, p. 71.

- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص. 93.

بطرق مختلفة، كما سنرى، للتمييز بين العلم النافع والعلم الضار. ولما اختلفت معايير العصور في ذلك، تأثرت بالتبعية طريقة سرد الحكاية وتغيرت الشخصيات والمعطيات. وكمثال على هذا التغير نذكر صياغة مونتيني Montaigne للقصة، حيث لم تنتظر "الخادمة" في روايته سقوطَ عالم الفلك، "الهائم بنجوم السماء"، في البئر لئلومه على غيِّه، إنما بادرت إلى إلقاء "شيء ما" في طريقه ليتعثّر خطوه علّه ينتبه في المَرّة القادمة إلى ما تحت قدميه. ليس ما سبق ذكره وحده ما يشكل عنصر الاختلاف عن القصة "الأصلية"، إذ هناك معطيات أخرى تبدلت أيضا. لقد كانت الخادمة في نص أفلاطون حسانا من تراقيا، فصارت "امرأة شريرة من ملطية"¹، كما اختفت البئر من القصة²، واختفت أيضا "ابتسامة الخادمة"³، وهي تعديلات تجد تبريرها في نزعة مونتيني الشكّية. لم يعد شكّاك الحداثة، قبل ديكاوت، يميز بين أشياء بعيدة عصية على فهم الإنسان وأشياء قريبة سهلٌ معرفتها، كما كان الأمر في العصر الوسيط. بالنسبة له، تنم طريقة سير عالم الفلك في حديقته عن ألفة بأرجاء الحديقة وممراتها، بينما يريد صاحب المحاولات تهديم ثقتنا العمياء فيما اكتسبناه بالعادة؛ وبالتالي، فإن كل الموضوعات، سواء كانت قريبة مكانيا من الإنسان أو كانت بعيدة، تقتضي من الفيلسوف والعالمِ الحذر الدائم. ذلك أن كل موضوعات المعرفة بعيدة بالمسافة نفسها عن الإنسان⁴.

تُعد الأمثلة التي سقناها دليلا واضحا على أن القصة بعد خروجها من نص إيسوب أصبح لها تاريخ. وهذا يعني بالنسبة لنا أن القصص عند انتقالها بين المتون الفلسفية وتجوالها بين "العصور التاريخية" و"المذاهب والتصورات الفلسفية والثيولوجية" تأخذ الكثير من خصائص هذه الأخيرة، كما تُعاد صياغتها بحسب منطلقات العصور وتصورات المذاهب وغاياتها.

¹. Michel de Montaigne, *Essais*, Second livre, T. III, texte établi par Marcel Guilbaud, Société Générale d'Édition et de Diffusion, Paris, 1999, p. 171.

². يظهر تأثر رواية مونتيني بصيغ القصة كما وردت لدى ثيولوجي العصر الوسيط. هذا ما سنبينه أسفله، وما تؤكدُه أيضا إضافة وضعها محقق نص مونتيني في الهامش. جاءت صيغة المحقق كالتالي: « Corneille Agrippa, Vanité des sciences ». أنظر:

Montaigne, *ibid.*, p. 171, (bas de page, note n° 12).

³. H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Trace*, op. cit. p. 91.

⁴. « Notre condition porte que la connaissance de ce que nous avons entre nos mains est aussi éloignée de nous ». Montaigne, op. cit., p. 172.

2. الفضول المعرفية إلى رذيلة

شهدت قصة "عالم الفلك والخدمة"، في تاريخ الفكر الغربي، مصيرا لم يخطر على بال أفلاطون. فقد صارت حاملةً لبنية فكرية قوامها التمييز بين العلم النافع والمعرفة الزائدة الضارة، وذلك منذ المراحل المبكرة للعهد المسيحي. في هذا السياق فحص بلومبرغ زاوية اشتغال شيشرون (106ق.م. - 43 م.) على قصة الخدمة، فوجد أنه أول من استخدمها لتمييز العلم عن الفضول. لقد ركز الفيلسوف الروماني، في تلقيه لقصة الهائم بالسماء، على الطابع الملحاح للاهتمام السياسي، مع ما يفرضه هذا المعيار من اقتصاد في الجهد الإنساني واقتصارٍ في العمل على الأمر ذي الطبيعة الاستعجالية. ورغم أن شيشرون "عدّ الفلك إلى جانب الهندسة والجدل والقانون المدني ضمن الأنشطة الداخلة في إطار الواجبات الأخلاقية الجديرة بالتقدير، التي تستحق أن يخصصها الشخص بمجهوده وعنايته"¹، إلا أنه حذر من خطر يهدد كل شخص متعطش للمعرفة غير المحدودة، وشبهه بأوليس، بطل ملحمة هوميروس، في انجذابه للحصول على معرفة شاملة. وقد كانت غاية شيشرون إبراز التفاضل بين نداء الوطن ذي الطبيعة المستعجلة والشغف النظري الذي لا نهاية له في الزمن.²

لم يشك شيشرون في الأساس الطبيعي للربغة في المعرفة. فقد اعتبر العلم وسيلة الإنسان الطبيعية للتحرر من الخوف، ووقف عند إسهامه، من خلال علم الفلك مثلا، في تعليم الناس التواضع والعدل. إذ بفضل العلم يتمكن الإنسان من تنظيم الحياة المدنية وفق مبدأ الحرية، لكن شيشرون ألحّ على منع احتلال هذا الاهتمام مكانة الصدارة قبل تحقيق ضرورات الوجود البيولوجية³. لكل هذه الأسباب طالب شيشرون بترك البحث عن الحقيقة إلى ما بعد تحقيق الحاجات الأساسية، مع تجنب خطأين لصيقيين بالطبيعة البشرية، وهما:

- الحكم المتسرع.

- الإفراط في الفضول، عبر الاهتمام مثلا بموضوعات غامضة أو لا جدوى من معرفتها.⁴

¹ H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 314.

² - يستحضر شيشرون واقعة انهماك أرخميدس في رسم خطوط هندسية على رمل الشاطئ دون أن ينتبه إلى سقوط مدينته تحت قبضة الاحتلال.

- Blumenberg, *ibid.*, p. 315.

³ Blumenberg, *Ibid.*, p. 312.

⁴ *Ibid.*, p. 313.

لقد كان شيشرون بصدد وضع معايير المعرفة النافعة متأثراً بصورة خلّدها عن سقراط. ففي نظره، يجسد هذا اليوناني، صورة الفيلسوف الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى المدن، وأدخلها إلى البيوت، وحصر مواضيعها في فهم الحياة البشرية وفي التمييز بين الخير والشر.¹ ولم يكن باستطاعة شيشرون نشر هذه الصورة عن سقراط دون إذاعة القول المأثور لهذا الأخير: "ما يوجد فوقنا لا يمثل أهمية كبيرة لنا".² فهل لاقى هذا القول الترحاب من لدن آباء مسيحيّة يُبجلون "ما فوقنا"؟

الحقيقة أن الموقف السقراطي كان تعبيرا عن سداجة أحيانا في نظر اليونانيين أنفسهم (مسرحية السحب لأرسطوفانيس)،³ كما كان مرفوضا في أحيان أخرى لأن إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض لم يكن سوى حركة مموّهة للتأمل في "سما أبعد من السماء المرصعة بالنجوم: سماء المثل".⁴ أيضا كان صاحب هذا الموقف عرضة "للهزء... [لأنه لم] يستطع الدفاع عن نفسه أمام المحاكم".⁵

رغم الموقف السلبي الذي واجه به المسيحيون الأوائل الكتاب والفلاسفة اليونان، بدعوى أن أفكارهم شكلت خطرا على العقيدة ودعامة لنشر الهرطقات⁶، إلا أن "قصة أفلاطون" لاقت انتشارا واسعا عندهم، بحيث أعادوا كتابتها في نصوصهم، لكن وفق أغراض جديدة. فما طبيعة الغايات الخاصة بهؤلاء المسيحيين؟

من خلال تتبع التأويلات التي تعرضت لها القصة، والصياغات المتعددة التي كانت ضحية لها، يمكننا قراءة التحولات العميقة على مستوى الأفكار والتصورات، وأيضا الوقوف عند معايير كل عصر في التمييز بين النافع والضار من المعارف. ولأن غرض المسيحيين كان هو إدانة كل اهتمام قلبي لا يخدم الغايات اللاهوتية والدينية، فقد اعتبروا قصة "الهائم بالنجوم" خيرا وسيلة للجدال مع الخصوم، خصوصا أن بطلها ينتمي إلى ثقافة وثنية.

¹. H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 30.

². Ibidem.

³. أريستوفانيس، السحب، ترجمة أحمد عثمان، المسرح العالمي، وزارة الإعلام، الكويت، 1987.

⁴. H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 30.

⁵. جاء هذا في تحليل سارة كوفمان لمحاورة ثياتيتوس، سارة كوفمان، "مسار التفلسف"، في درس الفلسفة (نصوص مختارة)، ترجمة عز الدين الخطابي وأدريس كثير، منشورات مجلة "فلسفة"، 1998، ص. 19.

⁶. « Les philosophes grecs dans leur totalité lui (Tertullien) semblaient être les patriarches des hérétiques », H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 57.

بطبيعة الحال، ليس من المنتظر أن يستعيد آباء العصر المسيحي الأول حكاية طاليس الطريفة لتنبيه "مراقبي السماء" إلى أولوية الاهتمام بما هو أمام أقدامهم¹، لأن مثل هذه الدعوة ستكون مُناقضة لغرض الدين المسيحي الداعي إلى تقديس عالم "ما فوق السماء" و"مملكة الرب"، وبالتالي احتقار أشياء الأرض (مملكة الشيطان). ففي الثيولوجيا المسيحية، حتى "القبة الزرقاء" بنجومها وأجرامها المادية لا تستحق مكانة الأولوية في الاهتمام، بالنظر إلى وجود سَيِّدٍ، ليست حركتها سوى تجسيد مرئي لخضوعها لإرادته ومشيئته. ففي "القرون الأولى من العهد المسيحي، بذل آباء الكنيسة جهداً لتحل أسئلة الثيولوجيا المسيحية الصادرة في الاهتمام (...) فقد كانوا على اقتناع تام باحتواء الكتاب المقدس والتفسيرات الكاثوليكية على المعرفة الشاملة والضرورية من أجل الخلاص. بينما كان العلم، في نظرهم، معرفة مدنسة، غير نافعة في أحسن حالاتها، ومجرد لهُو خطير في أسوء صورها، إلا ما كان منها ضرورياً للحياة اليومية"². لذلك بدا للمسيحيين الأوائل نظر الهائم بالنجوم "قاصراً عن إدراك عالم التعالي، ذلك لأنه يتوقف عند قبة السماء لا يتجاوزها"³.

لا يعني ما سبق أن الرغبة في المعرفة كانت مرفوضة في ذاتها، لكنها أصبحت مدانة لسببين:

- "في حالة توجيهها إلى الجانب الحقير من العالم غير القائم بذاته"⁴.

- وفي حالة تحولها إلى هدف في ذاتها.

في الحالة الأولى، تعتبر الرغبة في المعرفة رذيلة، بالنظر إلى موضوع اهتمامها، لأنها اختارت معرفة المخلوق عوضاً عن ربط علاقة مباشرة بالخالق⁵. لهذا عوقب طاليس ("المثال الأصلي للشر"⁶)، بحسب اعتقاد تيرتوليانوس Tertullien (ت. 220)، ذلك أن فضول الفلكي اليوناني كان التعبير الواضح عن قصور النظر الميتافيزيقي للمشتغلين بالفلك⁷.

¹ Ibid., p. 53.

² . Thomas S. Kuhn, *La révolution copernicienne*, trad. Avram Hayli, Fayard, Paris, 1973, p. 144.

³ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 54.

⁴ H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 341.

⁵ Ibid., p. 341.

⁶ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 57.

⁷ Tertullien, cité par H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., ibid, p. 341 (bas de page, n° 2).

وفي الحالة الثانية، يقدم تيرتوليانوس الإيمان بديلا عن الرغبة الدائمة واللانهائية في المعرفة. فالإيمان هُديّ كل سؤال. يقول باسطا هذا المعنى: "من غير المقبول أن يستمر البحث إلى ما لا نهاية داخل نسق واحد ومحدد. على المرء أن يبحث، وحين يحصل على المبتغى عليه أن يعتقد مرة واحدة فيما عثر عليه، وبعد ذلك، لا يتبقى له من عملٍ آخر غير الاعتصام بما أدرك من إيمان. وفي الواقع (يضيف تيرتوليانوس) إن مبدأ الإيمان يتناقض تماما مع الحق في الاعتقاد بشيء مغاير. وعليه، عندما نُبْلَغ ما كنا نبحث عنه، نفقد الحق في مزيد من البحث والنظر، ما دُمنا قد أَلْفينا في العقيدة ما أُلقي علينا من لدن مَنْ أمرنا بعدم البحث عن شيء آخر عدا ما علّمنا".¹

دعا تيرتوليانوس إلى نمط من المعرفة لا يجلب الطمأنينة بامتلاك الحقيقة البرهانية، بل يقتضي، كما لاحظنا، التضحية الواعية بالسؤال والاستفسار. لقد كان هذا المسيحي المتحمس من أشد معارضي تعليم الفلسفة اليونانية، لكونها الباب الذي يدخل منه الاختلاف والتعدد، وبواسطتها يتعلم أصحاب الدين الواحد الجدل الفكري. وقد استمر طيلة حياته يطارد الفلاسفة وكل أنماط الفضول متحججا بظاهرة تعدد نظريات الكوسمولوجيا اليونانية واختلافها وتضاربها. قال في هذا الشأن، حاسما الأمر: "بعد المسيح لم نعد في حاجة للفضول المعرفي".²

يخبرنا بلومنبيرغ أن تيرتوليانوس عوّض خادمة تراقيا برجل مصري في صيغته الخاصة لقصة سقوط طاليس في البئر، حيث بدت دعوة الفلكيين إلى الاهتمام بأشياء الأرض على لسان خادمة وثنية غير منسجمة مع عقيدة المسيحي الناقم على اليونانيين الوثنيين. لهذا وضع عبارة اللوم على لسان رجل من بلد يرمز لحكمة القدماء.³

من الواضح أن النسق الفكري الذي ينطلق منه تيرتوليانوس لا يضع الحقيقة في أشياء الطبيعة المادية. لقد أضحت الحقيقة محفوظة في مكان قصي، بعيدة عن حب الاستطلاع السطحي، لا تستطيع النظرة الأولى كشفها. إنها كنز خاص بالإله، يُظهره لمن خضع لأوامره وطبّق منهجه واتبع طريقه.

¹. Tertullien, cité par H. Blumenberg, *ibid.*, p. 339.

². Tertullien, cité par H. Blumenberg, *ibid.*, p. 340.

³. « L'égyptien représente l'antique sagesse et en cela il s'oppose au Grec comme au type d'une nouvelle curiosité impudente. Il ne rit pas par incompréhension, mais parce qu'il est mieux informé », H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, *op. cit.*, p. 64.

تساءل تيرتوليانوس في صيغة تحدّ واتهام "من ذا الذي يستطيع رفع الحجب عما قرر الله إخفاءه".¹ وقد شكّل هذا السؤال عنصراً مهماً ضمن برنامج الثيولوجيا المسيحية في هجومها على المشتغلين بعلوم وفلسفة الوثنيين اليونان. جواباً عليه، وفي إشارة إلى من تأخذهم رغبة معرفة النفس والعالم باستغناء تام عن نعمة الخالق، وبتهمّ واضح على المشتغلين بالفلك، قال أوغسطينوس Augustin (354-430): "هناك أناس فاقدون لأدنى معاني الفضيلة، يعتقدون أنهم ينجزون، بفضول وانتباه قلّ نظيرهما، معرفة ذات أهمية لكومة الأجسام التي نطلق عليها اسم "عالم"، رغم جهلهم بوجود الله وبطبيعته الجليلة العظيمة المتماهية مع ذاتها بصورة مطلقة. هؤلاء، أثناء انشغالهم في حماس بدراسة النجوم، يصابون بغرور يجعلهم يعتقدون أنهم يقيمون بينها في السماء".² ثم أضاف أن الفلسفة الحقّة تكمن في محبة الحقيقة. وهي فلسفة تحصل بزهدٍ يحيي صاحبه من الفضول الزائد "الذي يدخل في سجل الرذائل".³ إن سالك هذا السبيل، حسب أوغسطينوس، موقن أن طريق معرفة النفس ومسلك خلاصها ليسا في النظر بزهو نحو النجوم، وإنما في النزول المتواضع نحو غياهب الذات وفي الصعود إلى الله. إثر ذلك، حسم أوغسطينوس في أن هذا الطريق مجهول تماماً من لدن هواة المعرفة. لينتهي بتذكير القارئ بمآل طاليس قائلاً: لهذا يحدث لهم عكس ما يحدث للمؤمن، فهم يعتقدون أنهم يرتفعون، بفضل علمهم، إلى مراتب ومنازل النجوم والكواكب المعلقة، ليسقطوا في هوة سحيقة "وينهارون فوق الأرض".⁴

لكي يُدخل أوغسطينوس الطمأنينة في قلوب المسيحيين غير المطلّعين على علوم الأولين خاطبهم قائلاً: «حينما يُطرح علينا السؤال عما نؤمن به في ديننا، لا نكون في حاجة إلى سبر طبيعة الأشياء، كما يفعل مَنْ يُطلق عليهم في ثقافة الإغريق "طبيعيين". علينا ألا نخشى جهل المسيحيين بعدد العناصر وقوتها، وبحركة الأشياء ونظامها، وكسوف الأجسام السماوية، وصورة السماء، والأنواع وطبيعة الحيوانات، والنباتات والأحجار والنباتات والأنهار والجبال، ومجرى الزمن والمسافات، وعلامات اقتراب العواصف وآلاف الأشياء الأخرى التي اكتشفها هؤلاء الفلاسفة أو اعتقدوا أنهم اكتشفوها(...) يكفي المسيحي إيمانه بالطبيعة

¹ Tertullien, cité par H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 342.

² Augustin, cité par H. Blumenberg, *ibid.*, pp. 361-362.

³ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 71.

⁴ Augustin, cité par H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 362(bas de page, n° 3).

الخيرة للخالق، وبأنها علة كل مخلوقات السماء والأرض، المرئية وغير المرئية، وأن هذه المخلوقات مدينة للإله الواحد في وجودها»¹.

رغم عدم حماس أوغسطينوس لمعرفة الطبيعة إلا أنه لم يرفض الفلك رفضاً باتاً، معترفا بأهميته في تحديد مواعيد الأعياد الدينية، مؤكداً من هذا الجانب على البعد النفعي والضروري للنظر في حركة الأجرام، غير أن نفع هذا العلم يتوقف عند هذا الحد، لأن التطاول إلى معرفة بنية السماء أمر زائد عن الحاجة، ولا صلة له بخلاص المرء، وفق المعيار الأساسي للتمييز بين النافع من الضار في الثيولوجيا المسيحية الناشئة². ليس هذا فقط، بل إن الفضول، في نظر أوغسطينوس، يتجاوز حدوده المقبولة حين نرى الفلكيين يعتمدون الحساب الدقيق في قياس حركة الأجرام بغية التنبؤ بحركة الكون، كأنهم بقياساتهم تلك يمارسون تأثيراً على حرية الله ويحدون من سيادته على خلقه: فهل سيكون الله مضطراً إلى الالتزام بما يُدَوِّنُهُ علماء الفلك في ألواحهم وكراريسهم البيئسة من قوانين وحركات مستقبلية وتنبؤات؟

نتم كتابات أوغسطينوس عن العلم الإغريقي على اطلاع واسع وعميق، وتقدير كبير لأعمال اليونان. لكن صاحبها، مع ذلك، ضرب صفحاً عن كل مُنجزهم حينما اتخذ "موقفاً سلبياً من العلم". وقد تأثر بهذا الموقف جل من جاءوا بعده، فعَمَّ بينهم "احتقار روحاني للعلم الوثني. وصاحب هذا الاحتقار رفض كلي لمضمون ذاك العلم". يرجع سبب هذا النفور إلى تناقض مبدأ التنبؤ الفلكي مع عقيدة ركيئة في المسيحية، ذلك أن "الزعة الحتمية Déterminisme الكامنة في علم الفلك (بفعل ارتباط هذا العلم مع التنجيم في أذهان مفكري ذلك العصر) وحديث المشتغلين به عن الأقدار والمصائر، وارتباط الفعل الإنساني في تحليلهم بحركات العناصر الطبيعية الكونية، أدت بالمفكرين المسيحيين إلى رفض علوم اليونان"³.

على العموم، لم يميز العصر الوسيط الغربي بين التنجيم والفلك، لهذا من الوارد أن يصادف المرء نصوصاً تسخر من كل مُسْتَطَلَعٍ للمصائر والأقدار في السماء المرصَّعة، مادامت

¹. Augustin, cité par Kuhn, in Th. S. Kuhn, op. cit., p. 144.

². « En effet, peu importe pour moi que le ciel, soit comme sphère, renferme la terre placée en équilibre au milieu de l'univers, ou qu'il ne la recouvre que d'un côté, comme un disque ».

- Augustin, cité par H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 364 (bas de page, n°1).

³. Th. S. Kuhn, op. cit., p. 145.

نجوم القبة الزرقاء لن تنبئه عن سقوطه الوشيك في البئر! أما في العصر الموالي للعصر الوسيط، فقد تغيرت أشياء كثيرة، فلولاها ما كان لكوندورسي Condorcet وهردر Herder وهيجل Hegel وماركس Marx أن يكتبوا سطورا واحدا عن فلسفات التاريخ¹. إن هذه النقطة تفرض على الباحثين في تاريخ الأفكار مضاعفة الجهود لفحص مدى مساهمة السكولائية لتحرير المعرفة الإنسانية من المعضلة التي أقامها أوغسطينوس. لقد خلق هذا الأخير تناقضا صارخا بين إرادة الله المطلقة ونظام الكوسموس الثابت، وهي المعضلة التي عبّرت كل العصر الوسيط واضطر معها ديكارت إلى العمل بنفسه تأملي مضني وطويل للتفلسف مع وجود إله صاحب إرادة مطلقة. بينما كان أوغسطينوس قد وجد الحل في إطار الثيولوجيا المسيحية القائمة على عقيدة القدرة المطلقة للذات الإلهية. من هذا المنطلق، لم ير هذا الراهب المسيحي أي تناقض بين القدرة الإلهية والمعرفة الإنسانية إنْ نُظر إلى الأمر من زاوية خاصة. فالله قادر على قلب "لوائح التنجيم" دون أن يمس فعله هذا قوانين الطبيعة. لقد كانت حجة أوغسطينوس في ذلك هي المعجزات، ولكي يوضح تصوره، أكد قديس بونة أن المعجزات لا تحدث في تناقض مع قوانين الطبيعة، متسائلا: "كيف لشيء ناشئ عن إرادة الله، أن يتناقض مع الطبيعة، ما دامت إرادة الله ليست سوى ماهية الشيء المخلوق؟ لا تحدث معجزة لأن ما حدث يتناقض مع وقائع الطبيعة، وإنما لأنه حدث يتعارض مع الطبيعة المدركة من لدنا"². لهذا لا ينبغي أن تكتفي المعرفة بملاحظة ومراقبة أشياء الكون ومعطيات الواقع المادية، ذلك أن الأحداث غير المعتادة³ دليل على أن هذا النمط من المعرفة ليس الطريق المستقيم لبلوغ اليقين.

لم تكن حجة أوغسطينوس، سابقة الذكر، التي استخدمها لردّ المقبلين على دراسة علم الطبيعة والكوسمولوجيا، الحجة الوحيدة في سجل لاهوت بداية العصر الوسيط، فقد سبق لفيلون الأسكندري Philon d'Alexandrie (25ق.م. - 50م.) أن ذم اعتماد "الطبيعيين" على الملاحظة في استنباط قوانين الكون وبناء النظريات الكوسمولوجية، ورأى في سلوكهم

¹ نشدد على الفرق الشاسع بين الكوسمولوجيا والتنجيم وفلسفة التاريخ. ما نلجح إليه هو أن معرفة المستقبل كانت في لائحة المحرمات في العصر الوسيط، ولما تغير البارديغم في الزمن الحديث، أمكن للمعرفة الإنسانية أن تستطلع المستقبل بناء على مبادئ نظرية، بعدما تم التأسيس لمفهوم الحتمية التاريخية بعد إثبات وجود حتمية طبيعية.

² Augustin, cité par H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 368.

³ . يعتمد أوغسطينوس على ما قاله فارون Varron، بأن لون كوكب الزهرة وحجمه وشكله ومساره تغيروا في "زمن الملوك"، وهي ملاحظة لم يسجلها أحد قبله ولا بعده. أنظر:

- H. Blumenberg, *ibid.*, p. 368.

صلافة لأنهم يتصورون أنفسهم شهود عيان، فتجدهم يدَّعون معرفة أسباب كل الأشياء "وكأنني بهم، يقول فيلون، شهدوا فعلاً وبقينا ميلاد الكوسموس أو ساعدوا مهندس العالم في عمله".¹ بينما لا تُستنبط المعرفة المشروعة، في عقيدة فيلون، إلا من الله، باعتباره منبع وأصل كل معرفة وكل علم. يلاحظ بلومبرغ أن الحق السيادي للإله في حفظ سر الخلق والإخبار عنه، ظل من الموضوعات التي ستظهر بصورة متكررة في علاقة إدانة الفضول المعرفي.² فهذا لاكتانسيوس Lactance (325-250م) يعيد طرح سؤال فيلون: ما السر في تأخير خلق الإنسان إلى آخر يوم من أيام الخلق الستة؟ ليستعيد اعتراض الفيلسوف الأسكندري السابق ويضيف عليه: لأن الله لم يمنح للإنسان الحق في الاطلاع على سر الخلق وعجائبه. فضداً على فضول المتلصصين المدَّعين، الذين يُصرون على البحث رغم التحريم الإلهي، كان الإنسان آخر مخلوقات الله. وبالتالي لا شهود على ادعاءات أولئك المتلصصين مهما ثابروا واجتهدوا.

ما سبق ذكره، لا يعني غلق أبواب الحقائق الكوسمولوجية دون كل الباحثين، بل هي مقفلة في وجه المتطفلين الفضوليين فقط. إن هذه الحقائق مبثوثة في رسالة بعثها صاحب سر الخلق نفسه، يستحيل إدراكها دون قراءة نص الرسالة - الكتاب المقدس.

أمكن لأوغسطينوس، بفضل عمل من سبقوه، أن يؤاخذ علماء الفلك لأنهم يدَّعون إمكانية بلوغ ما يستحيل بلوغه دون نعمة إلهية. كما آخذهم على تناولهم على أسرار الخالق، فبفعل قدرتهم على التنبؤ بأحداث العالم والسماء والأبراج، يصابون بالاعتزاز والخيلاء، وبالثقة العمياء في معارفهم المقطوعة عن ثوابت العقيدة، وهو أمر يؤدي في آخر هذا الطريق إلى الزهو القريب من المروق. إن الإنسان، حسب أوغسطينوس، وإن عرف ما عرف، لا يستطيع بلوغ مكانة مصدر النور الذي يدرك بواسطته الموضوعات. إن النور يغمره، لكن إصراره على المضي في المنحى الخاطئ، يحرمه من إدراك المصدر الحقيقي للنور. فهو في الوقت الذي يُعلن فيه الكسوفَ المقبل للشمس، يكشف عن نفسه مصدر الضياء.³

¹. Philon d'Alexandrie, cité par H. Blumenberg, *ibid.*, p. 319.

². *Ibid.*, p. 319.

³. إشارة إلى تنبؤ طاليس بكسوف الشمس، الذي بناه على تأمل وتحليل فلكيين.

Diogène Laërce, *Doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, T. I, Flammarion, Paris, 1965, p. 51.

3. دفاع السكولائية عن الحق في معرفة الطبيعة

بعد قرون عن زمن أوغسطينوس، تلقت السكولائية مؤلفات أرسطو، وأدمجت في بنية تفكيرها عبارة أساسية ومبدئية وردت في ميتافيزيقاه، تقول إن "الإنسان ميال إلى المعرفة بالطبيعة"¹، كما التزمت بإدماج العلم الطبيعي في برنامجها، وذلك ضداً على التحفظات الدينية والكهنوتية². لكنها وجدت نفسها أمام دعوة صريحة رفعها الآباء للحد من رغبة المعرفة، بعدما وضعها أوغسطينوس في لائحة الرذائل. هذه الوضعية جعلت السكولائية تواجه معضلة لن تعرف حلها التام إلا بنسف النسق ككل، وذلك مع حلول العصر الحديث.³

عانت السكولائية من معضلة قل نظيرها في تاريخ المعرفة، فقد وجدت نفسها وسط كمشاة، طرفاها سلطتان كبيرتان، أوغسطينوس وأرسطو. فمن جهة دعوة الأول للحد من الرغبة في المعرفة وإدراجها في لائحة الرذائل، ومن جهة أخرى إقرار الثاني بأن المعرفة ميل طبيعي في الإنسان.

نعلم بأن نصوص أرسطو لم تكن قد دخلت الفضاء الثقافي الغربي كاملة وتامة زمن بيير داميان (1072-1007)، عكس ما سيكون عليه الأمر زمن السكولائية⁴. إضافة إلى ما تقوله الحقائق التاريخية في هذا المضمار، فإن جهل داميان بنصوص أرسطو بين من طريقة الدفاع التي انتهجها. فقد استعاد الحجة القائلة بأن ادعاء معرفة قوانين الطبيعة يتضمن تجديفاً في حق الذات الإلهية، لأنها معرفة تسبج حرية الخالق، وتجعل حدود حركته وتدخّله في العالم محصورةً فيما ألزم نفسه به عند الخلق الأول. كما شدد داميان على أن هذا النمط من المعرفة البشرية مجرد ادعاء ورياء، لأن الطبيعة التي تدركها معرفة الإنسان لا تمثل عمق الأشياء، فهناك ما يصطلح عليه داميان "طبيعة الطبيعة" أو "إرادة الخالق والمُشرّع"⁵ الثاوية خلف ما يبدو للمعرفة البشرية في قوانين الطبيعة ونظامها.

¹. « Tous les hommes désirent naturellement savoir ».

Aristote, *Métaphysique*, 980 a, A 1.

². H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 378.

³. Ibid., p. 387.

⁴ - أنظر طوماس كون: "كان الأوروبيون في القرن السابع الميلادي قد فقدوا المؤلفات المتضمنة للمضامين العلمية القديمة" (ص. 136). "الجدول الفلكية الأولى التي استخدمها الأوروبيون جاءت من طليطلة في القرن الحادي عشر. فيما تمت ترجمة كتاب الماجسطي لبطليموس والعديد من مؤلفات أرسطو في الفلك والفيزياء إبان القرن الثاني عشر والذي بعده" (ص. 138-139). لم يستوعب الأوروبيون "منطق أرسطو وفلسفته وفلكه إلا في القرن الثاني عشر وبعده" (ص. 166).

Th. S. Kuhn, op. cit.

⁵. H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 377.

ولو أن المتأمل أمعن النظر، يضيف هذا الثيولوجي، لأدرك أن النظام الظاهر ليس سوى تعبير عن خضوع أشياء الطبيعة وموجوداتها لإرادة خفية عن النظرة السطحية. إن الطبيعة الحقيقية المتوارية خلف الطبيعة الظاهرة هي القادرة على فرض السيادة والتسيير والتنظيم. لذلك فإن تجاهل متأمل النجوم لصاحب هذه القدرة جعلته يستحق السقوط في "حفرة بها مياه نتنة".¹

في الثيولوجيا قبل السكولائية، غدا متأمل السماء اليوناني أهلاً لعقاب مقزز.² في مقابل هذه النبوة الثيولوجية، أعطت السكولائية قيمة لعبارة أرسطو التي تؤكد على البعد الطبيعي للرغبة في المعرفة، كما التزمت بمقتضيات العلم الطبيعي وسّعت إلى إدماجها في برنامجها، وذلك ضد التحفظات الثيولوجية.

لم يعن إدماج نظرية المعرفة الأرسطية في التصور العام للسكولائية الإذعان التام لغريزة الإنسان، بل ظل المطلوب لدى المنتسبين إلى هذه الأخيرة هو البحث في المعارف عن النافع والممكن والمتاح والقريب والملح، مع رفض أسئلة الفضول الزائد، وذلك من خلال وضع معايير للمعرفة وحدود للرغبة الجامحة. قال ألبير الكبير (1193-1280) Albert le Grand في هذا الصدد: يتحدد الفضول في "دراسة أسئلة لا أهمية لها سواء بالنسبة للموضوع أو بالنسبة لنا".³ فالشخص الذي يدرس موضوعات لا أهمية لها، ليس له في حقيقة الأمر هدف واضح من المعرفة، كما أن غياب المعيار لديه منذ المنطلق يجعله عرضة للوقوع في الوهم والخطأ، لأن تعاطيه لكل أنماط المعرفة، متبعا في ذلك غريزته، أمر يؤدي به إلى الانتقال إلى موضوعات لا قدرة لطبيعته البشرية على إدراك حقيقتها. لذلك، على الإنسان، وأمام تعدد الموضوعات، طرح الأسئلة الملحة وتحديد موضوعات البحث وفق الغايات التي تخضع بدورها لحاجات الإنسان وقدراته ومحدودية إمكاناته.

في هذه اللحظة بالذات، ينهنا هانس بلومبرغ إلى تحول طراً مع الفكر السكولائي، تجسّد في التمييز بين "الرغبة الذاتية في المعرفة" و"الحاجة الموضوعية للمعرفة".⁴ ففي هذا

¹ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 75.

² من ضمن التغيرات التي لحقت الديكور العام لقصة متأمل السماء تحول البئر، منذ تاتيان Tatian إلى "حفرة". ثم مع هانس لوبنتسفايك Hans Lobenzweig في القرن الخامس عشر إلى "فخ معد للذئب".

- Ibid., pp. 69 et 80.

³ Albert Le Grand, cité par Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 378.

⁴ Ibid., p. 380.

العصر صار العالم موضوعاً للمعرفة من حيث أنه دليل على القدرة الإلهية المطلقة، وفي الآن نفسه حجة على ضآلة قدرة البشر على المعرفة بالنظر إلى انحصارها في الموضوعات الممكنة، لذلك فإن كل تمييز للطاقة النظرية فيما لا يشكل أهمية بالنسبة للمعرفة البشرية، المنحصرة في معرفة الخالق، جدير باللوم والتقريع. هكذا تمكنت السكولائية من البرهنة على رفض الفضول دون الانتقاص من الاهتمام بموضوعات العالم (التحريم الأوغسطيني)، ودون الحط من قيمة الانهمام النظري في ذاته.¹

يُعتبر فكر طوما الأكويني Thomas d'Aquin (1226-1274) اللحظة التي تم فيها رفع عبارة أرسطو إلى درجة المبدأ في الفكر السكولائي.² في هذه المرحلة من تاريخ الفكر الغربي كان "طوما الأكويني ومعاصروه من مفكري القرن الثالث عشر مُتَّفِقِينَ على تطابق العقيدة المسيحية مع جزء كبير من العلم القديم".³ فقد أضحت "كل معرفة خيرا في ذاتها"،⁴ غير أنه من الجنون، يضيف الأكويني، ألا يقيس الإنسان قدراته وإمكاناته مقارنة بالطبيعة اللامحدودة لأشياء العالم. دعا الأكويني إلى مراعاة هذا الفارق لكن دون أن يعني ذلك إدانة عمل المنشغلين بالأشياء التافهة. فالمعرفة الحقيقية يجب أن تراعي الغاية الحقيقة من المعرفة، لأن هناك بونا شاسعا بين البحث عن الحقيقة ومجرد استعراض مهارات المعرفة بمباهاة.⁵ ورغم أن كل معرفة هي خير، فإن الوضعية الوجودية للإنسان -والمقصود وضعية الإنسان بعد الخطيئة والسقوط وفق العقيدة الدينية، وما نتج عن هذا التحول من تغير في طبيعة الإنسان، التي عليه استعادتها في تمامها - تُحْتَم عليه مواجهة تحديات الواقع الكامنة في التوتر بين الانهمام المبرّر المشروع والانهما التافه الفضولي ومحاولة الاختيار أيهما أصح؛ بين الاستخدام المناسب لقدرات الانسان وقواه أو إنهاكها الزائد عن الحاجة والغاية.

¹. Ibid., p. 380.

². أنظر كتاب وحدة العقل للأكويني. بدأ كتابه بالجملة الأرسطية:

« De même que, par nature, tous les hommes désirent connaître la vérité... ».

- Thomas d'Aquin, Contre Averroès, trad. Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1997, p. 78.

³. في كتاب الخلاصة اللاهوتية يرد اسم أرسطو مرارا، وأحيانا كثيرة ترد الإشارة إليه بلقب "الفيلسوف". ويضيف طوماس كون أن الثقافة الغربية وصلت مع بداية النهضة إلى إدماج العقائد المسيحية (خلق الله للعالم، العناية الإلهية...) مع الفلك الأرسطي.

- Th. Kuhn, op. cit., pp. 150- 154.

⁴. « Omnis scientia bona est », Th. d'Aquin, cité par H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, op. cit., p. 380.

⁵. Ibid., p. 384.

لقد حرر طوما الأكويني الفضول المعرفي من القيود السابقة، لكن مع حصره تحت سقف ثيولوجي. فهل يمكن أن تتحصّل الرغبة في المعرفة على كمال المعرفة وعلى الإشباع المعرفي التام؟ هذا سؤال لم يطرحه أرسطو، لكنه فرض نفسه في النسق السكولائي، وحاول سيجير دوبرابون Siger de Brabant (1235-1285) تقديم إجابة عنه متماشية مع التصور الثيولوجي الجديد القائل بالطابع اللانهائي لمجودات الخالق. كان مقتضى هذه الإجابة المستنقدة بأرسطو هو التالي: إن إشباع الرغبة في المعرفة أمر ممكن. فإذا كانت موجودات العالم متكررة فإن "صور الموجودات ليست لا نهائية"¹. كأننا بدوبرابون يقول: رغم الطابع اللانهائي لمخلوقات الله وموجودات العالم، فإن صور الموجودات محدودة. هذا يعني أن معرفة المجودات، كل الموجودات، ليست فقط عملا ممكنا، بل إن الإنسان قادر على إنجاز عمل المعرفة هذا مع اقتصاد كبير في الجهد. فبفضل الاعتماد على الكليات والماهيات لم تعد الخاصية اللانهائية للموجودات أمرا معجزا للمجهود العقلي. لكن بقي سؤال معلق: هل هناك تطابق بين أداة المعرفة وموضوع المعرفة، لإنجاز مشروع معرفة عالمٍ لانهائي؟

من زاوية النظر هاته يظهر لنا مدى مساهمة السكولائية في تحرير الفضول المعرفي على عكس الصورة الرائجة عن مجموع فكر العصر الوسيط. ليس هذا فقط، بل إن الحل السكولائي رسم جزءا من البرنامج المعرفي للعصر الحديث ووضع الفلاسفة المحدثين أمام سؤال آخر: الآن وقد اكتشفنا الطريق نحو معرفة شاملة بالوجود، بالرغم من وجود الكائن الذي فرضته العقيدة المسيحية، صاحب القدرة والإرادة المطلقين، وتأكد لنا امتلاك الانسان استعدادا طبيعيا للمعرفة، فهل هذا الاستعداد متلائم مع موضوعه؟ إن هذا السؤال يساعدنا بشكل أفضل في فهم "شروط إمكان" المساهمة الديكارتية وتساولها حول توزع الفهم البشري بين الإرادة المطلقة ومحدودية القدرة على المعرفة، كما يسهل علينا هذا السؤال، أيضا، فهم الخلاف بين فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر حول أدوات المعرفة البشرية وطريقة عملها والعلاقة بينها.

من الملاحظ، إذن، أن تاريخ تلقي "قصة طاليس" عبارة عن ترسيمة قد تمكّن مؤرخ الأفكار من إعادة رسم تاريخ الفكر الغربي، لكشف التفاعلات العميقة الثابتة والكامنة خلف الصراعات والاختلافات حول معيار التمييز بين موضوعات المعرفة البعيدة وموضوعات المعرفة القريبة الجديرة بالاهتمام، والموضوعات المحرّمة والمعرفة المسموح بها. إن نمط

¹. S. de Brabant, cité par Blumenberg, ibid., p. 388 (bas de page, n°1).

القراءة الذي اقترحه هانس بلومبرغ من خلال نظرية التلقي الخاصة به، يكشف في نفس الآن مكان التحول ومناطق الثبات في تاريخ الفكر الغربي.

في هذا السياق، وعلاقة بإشكالية مقالنا، يشير بلومبرغ إلى أنه لم يجد لدى كوبرنيك "بطل الحداثة العلمية" نشوة سيكولوجية باختراق أمكنة محرمة أو محميات كوسمولوجية، على العكس، لقد وجدته محترماً لقرار التحريم اللاهوتي في عرض حله الفلكي، فهو لم يدع معرفة الموجودات العلوية والأشياء البعيدة. تكمن قيمة كوبرنيك في كونه نبه علماء الفلك إلى عدم إهمال الأشياء القريبة والمتاحة - موقع كوكب الأرض الذي يقفون عليه - أثناء تفسيرهم لحركات النجوم والكواكب¹. لقد وجه كوبرنيك إلى الفلكيين نفس نصيحة خادمة طاليس: "ألا ينسوا الأرض وهم يبحثون عن طرق تفسير الظواهر البعيدة"²، ونههم إلى أن كوكب الأرض الذي تحت أقدامهم أفلت من ملاحظاتهم باعتباره "هو كذلك جسم سماوي"³ بمعنى أنه يدور مثل باقي كواكب السماء، لذلك على كل "هائم بنجوم السماء" أن ينتبه إلى حركة الكوكب الذي ينظر منه إلى النجوم، ويأخذ بعين الاعتبار تأثير هذه الحركة في تحليل منظوره لأشياء السماء.

الغريب أن كوبرنيك وغاليلي واجها معا المصير نفسه الذي واجهه طاليس وسقراط. فقد حوكم غاليلي كما حوكم سقراط في الزمن القديم، كما نعت مارتن لوثر كوبرنيك بـ "الأبله"⁴، وهي صفة من الممكن وضعها على لسان "خادمة تراقيا" وقد همت بتقريع طاليس. نحن أمام المشهد نفسه: استحالة التفاهم بين عالمين سواء في الكوميديا التي جرت قرب البئر في صفحات رواية الحكايات والفلاسفة والثيولوجيين وصولاً إلى لوثر، أو في التراجيديا التي عاشها سقراط أمام المحكمة وبعده بقرون غاليلي. فهل قربت الحداثة بين هذين العالمين أم كان لقصة "طاليس والخادمة" سفر آخر في نصوص المحدثين؟

تكشف لنا دراسة الأساطير نظرة صانعيها لذاته وللعالم. إنها مخزن غني ثري لفهم الكائن الإنساني. على سبيل المثال، يُجمع الدارسون بأن نظرية كوبرنيك لم تتضمن ما يفيد بأن الراهب البولوني أراد إزاحة الإنسان من مركز الكون، كما لم يُعن بمعارضة معتقدات

¹ H. Blumenberg, *ibid.*, p. 417.

² H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, op. cit., p. 40.

³ H. Blumenberg, *ibid.*, p. 40.

⁴ "هذا الأبله (يعني كوبرنيك) أراد قلب كل منجزات علم الفلك". ذكره برتراند راسل. أنظر:

- Bertrand Russell, *Science et religion*, trad. Philippe-Roger Mantoux, Gallimard, Paris, 1971, p. 19.

كانت راسخة من قبيل "مركزية الإنسان في الكون" وكذا "وجود عناية إلهية حاضنة للوجود الإنساني، الفردي والجماعي"، مع ذلك، فقد خلقت هذه النظرية معسكرين متصارعين حول دلالتها الأنثروبولوجية: لقد عادتُها الكنيسة لأنها تتناقض مع معتقدها الخاصة بمكانة الإنسان في الوجود، وفي الجانب الآخر اعتبرها فرويد وآخرون أول صفة في سلسلة صفات وُجِّهت للإنسان من أجل إيقاظه من أوهامه، تلتها صفة داروين، ثم صفة فرويد نفسه.¹

خاتمة

انطلقنا في مقالنا من سؤال: هل هناك فعلا تاريخ للقصص داخل البناءات الفكرية وفي متون المفكرين؟ وهل يمكن عدُّ القصص، التي يرويها الفلاسفة في مؤلفاتهم، وسائل لكتابة تاريخ الفلسفة والأفكار؟

وقفنا في مقالنا عند طريقة بلومبرغ، المميزة، في إعادة رسم البنيات الفكرية السائدة في كل عصر تاريخي. كما رأينا قدرة بلومبرغ على استطلاع اختلاف هذه العصور، في تقييمها للفضول المعرفي، من خلال تحليله لتاريخ تلقي "قصة الهائم بالسماء". وتابعنا تمكُّن هذا الفيلسوف من استدعاء البيئة الثقافية والفكرية للفلاسفة والثنولوجيين، واستنتاج مصادر تصوراتهم وعالمهم المعيش، بفضل عمل تأويلي موضوعه تاريخ تلقي تلك القصة.

لقد أثبتنا من خلال مقارنة بلومبرغ أن القصص في نصوص المفكرين ليست أدوات تعليمية وبلاغية، بل هي ذات علاقة بنيوية بفكرهم، إذ شكلت القصة، في النصوص التي طبق عليها بلومبرغ مقاربتة، جزءا من عالم أصحابها، أثر في مسار تفكيرهم وتصوراتهم. لقد اقتضى الفيلسوف الألماني تحولات قصة "الخادمة وعالم الفلك" في نصوص الفلاسفة والثنولوجيين،

¹ . تحدث فرويد في مقال "صعوبة أمام التحليل النفسي" (1917) عن ثلاث إهانات مست في العمق نرجسية الإنسانية: الإهانة الكوسمولوجية (كوبرنيك)، والإهانة البيولوجية (نظرية داروين)، والإهانة التحليل-نفسية (فرويد).

في هذا الصدد، أصر بلومبرغ في قراءته لتأثير كوبرنيك في فكر الأزمنة الحديثة على أن هذا الفلكي أراد تشذيب شجرة علم الفلك من كل ما لا يمت للفلك بصلة. من الزوائد التي أراد كوبرنيك إزاحتها دلالة مكان الإنسان في الكون بالنسبة لعلم الفلك، أي أن المقصود من عمل الفلكي الذي مات دون أن يكون كوبرنيكيا انحصار في شطب "الدلالة" أو "الرمزية" وليس تكريسها.

أما طوماس كون فقد استهل الفصل الأول من كتاب الثورة الكوبرنيكية بالتصريح التالي: "شكلت الثورة الكوبرنيكية ثورة في الأفكار، ومثلت تحولا في التصور الذي كان يحمله الإنسان عن الكون وعن علاقته الخاصة به". أنظر في هذا الصدد:

- Jean-Claude Monod, Hans Blumenberg, Belin, Paris 2007, p. 95.

- B. Russell, op. cit., p. 20.

- Th. Kuhn, op. cit., p. 9.

وتمكن، بفضل هذا العمل، من اكتشاف آثار التحولات الفكرية والثنولوجية والكهنوتية التي عرفها الفضاء الثقافي الغربي.

لعل طريقة بلومبرغ تدعونا إلى إعادة الاعتبار لمكانة القصص في نصوص الفلسفة، لهذا ندعو إلى جعل تاريخ تلقي القصص مبحثا مساعدا للتأريخ التقليدي، وبالتالي عدم الاكتفاء بسرد أفكار ومفاهيم ونظريات الفلاسفة وتلخيصها، بعدما اكتشفنا مع بلومبرغ أن القصص ليست أدوات تعليمية وبلاغية.

بيبلوغرافيا

1. ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.

2. كوفمان، سارة، مسار التفلسف، في درس الفلسفة (نصوص مختارة)، ترجمة عز الدين الخطابي وادريس كثير، منشورات مجلة "فلسفة"، 1998.

3. هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

4. Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986.
5. Berner, Christian, *Qu'est-ce qu'une conception du monde*, Vrin, Paris 2006.
6. Blumenberg, Hans, *La légitimité des Temps modernes*, tr. Par Marc Sagnol et autres, Gallimard, Paris, 1999.
7. Blumenberg, Hans, *Le Rire de la servante de Thrace*, trad. Laurent Cassagnau, L'Arche, Paris, 2000.
8. D'Aquin, Thomas, *Contre Averroès*, trad. Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1997.
9. De Montaigne, Michel, *Essais*, texte établi par Marcel Guilbaud, Société Générale d'Édition et de Diffusion, Paris, 1999.
10. Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1992.
11. Dilthey, Wilhelm, *Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Cerf, Paris, 1992.
12. Duhem, Pierre, *Le système du monde : Histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Tome I, Hermann, Paris, 1913.

13. Gilson, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1978.
14. Husserl, Edmund, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc B. de Launay, Paris, P.U.F., 1989.
15. Husserl, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (livre second de : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures)*, trad. Eliane Escoubas, P.U.F., Epimétée, Paris, 1982.
16. Kuhn, Thomas S., *La révolution copernicienne*, trad. Avram Hayli, Fayard, Paris, 1973.
17. Laërce, Diogène, *Doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, T. I, Flammarion, Paris, 1965.
18. Löwith, Karl, *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet et autres, Gallimard, Paris, 2002.
19. Monod, Jean-Claude, *Hans Blumenberg*, Belin, Paris, 2007.
20. Platon, *Phédon*, Œuvres complètes, sous la direc. de Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2008.
21. Platon, *Théétète*, Œuvres complètes, sous la direc. de Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2008.
22. Rorty, Richard, *Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie*, trad. Elisabeth Pacherie et Brigitte Puccinelli, sous la direction de Giani Vattimo, in *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Seuil, Paris, 1989.
23. Russell, Bertrand, *Science et religion*, trad. Philippe-Roger Mantoux, Gallimard, Paris, 1971.
24. Schmitt, Carl, *Théologie Politique*(1922,1969), trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988.



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Revue des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 4 - 2020