

الفلسفة بين الشرق والغرب

الفلسفة بين الشرق والغرب
أوراق بحثية مختارة من مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة 2025

الطبعة الأولى: 2026

جميع الحقوق محفوظة لهيئة الأدب والنشر والترجمة © 2026

رقم الإيداع: 1447/14023

ردمك: 978-603-8426-63-0

جميع الحقوق محفوظة في النسخة العربية لهيئة الأدب والنشر والترجمة، لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال أو بأي وسيلة من الوسائل سواء تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوجرافي، التسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من هيئة الأدب والنشر والترجمة.

جميع الآراء الواردة في الأوراق البحثية في هذا الكتاب تمثل وجهة نظر الكاتب فقط.



Riyadh International
Philosophy Conference

الفلسفة بين الشرق والغرب

المفاهيم، والأصول، والتأثيرات المتبادلة

مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة 2025

أوراق بحثية مختارة



هيئة الأدب والنشر والترجمة
Literature, Publishing & Translation Commission

المحتويات

7	تمهيد
9	المبروك الشيباني المنصوري الفلسفات الشرقية وأثرها في فكر الحداثة وما بعد الحداثة الغربية قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمنابع والتأثيرات
39	عبد العزيز برغوث بنية الفلسفة الإسلامية والتأسيس لإبستمولوجيا العلوم الإسلامية: من أجل تأسيس قرآني للعقل الفلسفي المعاصر
59	إدريس نغش الجابري هيكل المعرفة الفلسفية وموقعها في نظريات تصنيف العلوم في التراث العلمي الإسلامي
77	عبد الرزاق بلعقروز الفلسفة المقارنة: في المفهوم والدواعي والمكاسب
93	رشيد العلوي أصول التفلسف في الشرق والغرب: نحو تجاوز المركزية الغربية
109	وليد الزامل المدن العالمية: بناء جسور معرفية بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية
133	حصة المفرح فلسفة الشر في روايات الديستوبيا بين الشرق والغرب: دراسة مقارنة
157	الناصر عمارة العرب والفلسفة: الحياة العربية بوصفها تجربة فلسفية
177	أبجي محمد فلسفة التاريخ النقدية في الفضاء المتوسطي: ابن خلدون ولورنزو فاللا

- 203 **نجاة ناجي الشافعي**
إعادة تأطير البراكسيس: إسهامات الفلسفة الغربية واليابانية
وأمریکا اللاتينية: نحو فلسفة متعددة الثقافات
- 225 **محمد أعراب**
فلسفة بمنطق التعدد: من أجل تفلسف خارج أحادية منطق اللوغوس
- 255 **يوسف بن المكي**
الفلسفة الإفريقية بين الشرق والغرب
الهوية، والتأثيرات، وإمكانات الحوار الفلسفي

تمهيد

حين يُوضَع التفكير بين الشرق والغرب موضع مُساءلة جادة، يتبيّن أن السؤال لا يتعلق بتقاطع ثقافتين، ولا بمقارنة تراثين، بل بامتحان قدرة العقل الإنساني على أن يرى ذاته من خارج مراهيه المعتادة، وأن يعيد النظر في تاريخه وهو يتحرك بين لغات وتجارب وصور وعي متباينة. في هذه المسافة، حيث لا تستقر المفاهيم على معنى واحد، ولا تستكين الأسئلة إلى أجوبة جاهزة، تتكشف الفلسفة بوصفها فعلًا مستمرًا لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والعالم.

يصدر هذا المنشور، الذي يجمع بين دفتيه بعض الأوراق البحثية المختارة، عن تلك المسافة. عن لحظة فكرية تكثفت فيها الأسئلة، وتجاوزت فيها المناهج، وتحررت فيها النقاشات من كثير من يقينياتها الموروثة. في الدورة الخامسة لمؤتمر الرياض الدولي للفلسفة، المنعقد في ديسمبر 2025 بدعوة من هيئة الأدب والنشر والترجمة، لم يكن العنوان إطارًا تنظيميًا، بقدر ما كان أفقًا مفتوحًا لاختبار قدرة التفلسف على مراجعة شروطه، وعلى التفكير في تاريخه دون الاطمئنان إلى سرديات الاكتمال والتمركز.

تتجاوز في هذا المنشور أوراق تنتمي إلى مسارات معرفية متعددة، غير أن خيطًا دقيقًا ينظمها جميعًا: الوعي بأن المفاهيم لا تعيش في معاجمها، بل في حركة انتقالها، وفي ما يصيبها من انزياحات حين تعبر الثقافات واللغات والسياقات. فالفلسفة، في هذا الأفق تُفهم بوصفها ممارسة تاريخية تعيد ترتيب الأسئلة كلما تغيّرت شروط المعرفة والسلطة والحياة.

تفتح الأوراق البحثية، التي يتضمنها هذا العمل، على قراءات نقدية لمسارات الحداثة الغربية وما بعدها، وعلى تتبع الموارد الفكرية التي ظلت زمنًا طويلًا في هامش السرد الفلسفي المهيمن. وتظهر في الوقت نفسه محاولات لإعادة بناء تاريخ العقل النقدي خارج مركزية واحدة، عبر استحضار تجارب متوسطة متزامنة، صاغت أدواتها في فحص الحقيقة، وفي مساءلة الوثيقة، وفي ضبط العلاقة بين الواقع والخبر، وبين النص والعالم.

ويمتد هذا الاشتغال من التاريخ إلى الحيز الذي تتكشف فيه الحياة المعاصرة: المدينة. وهنا تُفهم العالمية بوصفها عملية تفاوض دائمة بين الذاكرة والتحول، وبين المحلي والعاور، وبين ما يُصان وما يُعاد ابتكاره. وتجاوزها قراءة للفلسفة الإفريقية بوصفها أفقًا مفاهيميًا مستقلًا، يعيد تعريف العلاقة بين الفرد والجماعة، وبين الأخلاق والسياسة، وبين الهوية والكونية، من داخل تجربة تاريخية لها شروطها وأسئلتها الخاصة.

وعلى مستوى المنهج، يشتغل هذا الكتاب على مساءلة صورة الفلسفة نفسها: وحدتها المفترضة، ولغتها المهيمنة، ومعايير مشروعاتها. وثمة حساسية تكشف عن نفسها بوضوح صوب هيمنة نموذج واحد للقول الفلسفي، ودعوة إلى تفكير تعددي يعترف بتعدد طرائق البرهنة والتعبير، وبأن التفلسف لا ينحصر في صيغة معرفية واحدة. وفي هذا السياق، تتقدم الفلسفة المقارنة ممارسة تأويلية تتيح رؤية الثقافات من الداخل، وليس عبر إسقاط قوالب جاهزة.

ويبلغ هذا المسار أحد وجوهه الكاشفة حين يُستعاد سؤال الشر عبر السرد الديستوبي، حيث يتحول المفهوم تجربة محسوسة، وتغدو السلطة والخوف وإدارة الحياة موضوعاً لتحليل فلسفي يتجاوز التجريد إلى تفكيك بنيات السيطرة في صورتها اليومية. وفي مقابل ذلك، يبرز مسار آخر يعيد الاعتبار للتفلسف ممارسة ممكنة داخل الحياة العادية، حيث يتحول السؤال عادة فكرية، وشكلاً من أشكال اليقظة الوجودية.

لا يسعى هذا المنشور إلى إنتاج صورة متجانسة للفكر بين الشرق والغرب، ولا إلى تركيب نهائي بين تقاليد متباعدة، بل يترك للقارئ متابعة حركة الأسئلة وهي تغير مواقعها، وملاحظة كيف تتبدل دلالات المفاهيم حين توضع في سياقات جديدة، وكيف يحتفظ التفكير بقدرته على مراجعة ذاته كلما ظن أنه بلغ حدوده.

من هذا المنطلق، لا يقدم الكتاب أجوبة بقدر ما يعيد فتح المسافة بين الإنسان والعالم، بين التجربة واللغة، بين الواقع ومعناه. وهو، بهذا، يضع النقاش في أفق ممتد، حيث تبقى الفلسفة ممارسة للانتباه، ومجالاً لإعادة بناء المعنى كلما بدا أنه استقر.

إدارة مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة

الفلسفات الشرقية وأثرها في فكر الحداثة وما بعد الحداثة الغربية قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمنابع والتأثيرات

البروك الشيباني المنصوري

جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان

تمهيد

أثّرت المركزيّة الأوروبيّة Euro-centrism في مدى تمثّل الفكر الغربي لذاته ولأصوله ولكيفيّة تشكّله وتطوّره. ونشأت في فترة النهضة الغربية بداية من القرن السابع عشر فكرة الوصل المباشر بين الفكر الأوروبي الحديث وجذوره الإغريقية-الرومانية Greco-Roman. فمّحت العودة إلى التراث اليوناني وتم استقراؤه استقراءً تحليليًا ونقدياً معمّقًا، وبنّت على أنقاضه فلسفة النهضة والحداثة. وعمل الفكر الأوروبي في تلك الفترة بشتّى الطرق والوسائل على طمس أي أثر فكريّ يقع خارج دائرة التراث الإغريقي الرّوماني، ولا يتأسّس على الأصول اليهودية-المسيحية.

وكان من نتائج المركزية الفكرية والفلسفية الأوروبية، مطعّمة بالمرحلة الثانية مراحل الاستشراق: الاستشراق الاستعماري الذي انطلق في بدايات القرن التاسع عشر مع حملة نابليون على مصر، واستمر إلى حدود ستينيات القرن العشرين⁽¹⁾، طمس أثر الفكر الشرقي في مجمله -ومن ضمنه الفكر الإسلامي- في النهضة الغربيّة، وإنكار إسناد أيّ تأثير له في الفكر الغربي بأيّ شكلٍ من الأشكال. ولكن حدث تحوّل جذريّ في الفكر الغربي في أواسط القرن العشرين، في نظرتّه إلى ذاته وإلى غيره. وأعاد تقييم التوصلات والتواشجات بشكل معمّق. وشارك في التأسيس لهذا التحوّل-الذي شكّل أسّ ما اصطلح على تسميته: النقد ما بعد الاستعماري Post-Colonial Criticism، الذي شيّد معالم الفكر

1. كنت قد قسمت الاستشراق إلى أربع مراحل رئيسية: الاستشراق الاستكشافي، والاستشراق الاستعماري، والاستشراق ما بعد الاستعماري، والاستشراق الجديد. ثم أفل الاستشراق في بداية هذا القرن. وبيّنت أن هذه المراحل متمايزة بدرجة كبيرة، دون القول بالقطائع بينها. ولكن القارئ العربي كثيرًا ما يخلط بين مميزاتها العامة ويجري حكمًا نسقيًا واحدًا على الاستشراق في كل مراحلها. انظر: المنصوري، البروك الشيباني (2014)، *المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا*، مركز نماء: جدة-بيروت.

ما بعد الحداثوي Post-Modernity - فلاسفة ومفكرون وأساتذة جامعات غربيون كثر، تنظيرًا وتطبيقًا بكتابات متميزة صنعت منعرجًا حاسمًا في أنساق هذا الفكر من منتصف القرن العشرين إلى حدود بدايات هذا القرن، حين تشكل أفق الاستغراب Occidental-ism في التداولية الغربية، باعتباره نقدًا غربيًا للفكر الغربي ذاته⁽²⁾.

وبما أن البحث يشتغل على تاريخ الأفكار - ويصعب عمليًا التعريف والتفريع في كل مدرسة ومصطلح - فإنه يقتضي أن يكون القارئ ذا تكوين فلسفي موسّع، مدرّكًا لأهم مراحل تطور الفكر الغربي ومدارسه ومصطلحاته ومفاهيمه ونظرياته في القضية المدروسة، وهي أثر الفكر الديني والفلسفي الشرقي في الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الغربي.

المبحث الأول: فلسفة المراجعات: الغرب/الشرق؛ فلسفيًا

شغل مبدأ «التراكم المعرفي» المفكرين والباحثين المعاصرين في تاريخ الأفكار وتطورها، وفي فلسفة العلوم في الفكر الغربي كثيرًا، حينما تغيرت مواضع أنساق التفكير والتحليل والنقد. وتبين لكثير منهم أن تاريخ تطور الفكر الغربي في القرن العشرين حلقة مفقودة أثرت تأثيرًا كبيرًا في هذا الفكر، ولكنها ظلت مجهولة بشكل مفضل، وإن كانت بعض الدراسات قد أشارت إلى شذرات منها في أبحاث مجرّاة تفتقد إلى النسقية والترابط، فتحدّ من هذا التأثير ومن فاعليته بشكل كبير. صحيح أننا نعثر على كتابات أشارت إلى دور الفكر الإسلامي أو الفلسفي الشرقي في تطور بعض المفاهيم والأفكار في الحضارة الغربية في القرون الوسطى، أو في فترة التنوير أو النهضة، ولكن هذا الدور ظل محدودًا، وغير نسقي، وغير معتمد أكاديميًا، ولم يتم تضمينه في مقررات «تاريخ الأفكار» في الجامعات الغربية إلى حدود منتصف القرن العشرين. وظلت الإشارات إليه أو الكتابات حوله مثل الجزر المنعزلة التي تحيط بالقارّات الكبيرة، أو مثل غبش الأنوار المتلائنة التي تلوح للأعشى من أفق بعيد، ويحجبها الضباب الكثيف، وصخب دخان مصانع الأفكار الغربية.

وحدث هذا التحوّل المهم في المرحلة ما بعد الحداثوية في بدايات ستينيات القرن العشرين، وأدى إلى الصّحح بـ«الإعلان العالمي لتأثير الفكر الشرقي في الأنساق الغربية»⁽³⁾

2. المنصوري، البروك الشيباني (2021)، تداولية الاستغراب في الفكر العالمي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفكر الياباني والفكر الغربي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر، عدد 39، (2) 135-171. <https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304>. انظر أيضًا: المنصوري، البروك الشيباني (2021)، نظرية الاستغراب واتجاهاتها المعاصرة في الفكر الغربي والعربي: من الاستغراب الانعكاسي إلى الاستغراب التأسيسي، مجلة دراسات، جامعة الأغواط، الجزائر، عدد 99، ص 153-181.

3. المصطلح من صني، ولا يحيل على إعلان نمي.

في أبحاث أكاديمية وفلسفية كثيرة مؤصلة منهجيًا، ومستندة إلى دلائل نصية قطعية. ويرجع هذا الصرح في تقديرنا إلى:

الأول: هو تشكّل مفهوم المابعديات الإبتيمية: ما بعد الحداثة - Post-Modernism وما بعد الشكلانية Post-Formalism وما بعد البنيوية Post-Structuralism وما بعد الظواهرية Post-Phenomenalism، بصفتها ما-بعديات نقدية مراجعة للفكر الحداثي الغربي في حد ذاته. فما جاءت به فلسفة التفكيك Deconstructivism والحفر الأركيولوجي Archeology of Ideas والهيرمونيطيقا المعاصرة Hermeneutics والأنثروبولوجيا الدينية Religious Anthropology والدراسات الرمزية Symbolism Studies والتاريخانية الجديدة New Historicism وفلسفة المراجعات Philosophy of Revisionism كانت فتحًا فكريًا وفلسفيًا عظيمًا في أنساق الفكر الغربي ذاته في ستينيات القرن العشرين؛ إذ نفت «اليقين الفكري»، وهذت «الزكون المنهجي»، وتجاوزت «القعود المعرفي»، واستبدلتها جميعًا بـ«فلسفة السؤال» حول الأصل، والتراكم والتطور والأنساق والبنى والكيفيات، والتأثيرات والتواشجات، بشكل مخالف كليًا لما عهد في فترة الحداثة الغربية.

الثاني: هو تشكّل مفهوم النسبية الثقافية: Cultural Relativism محاولاً تنسيب اليقينيات والقطعيات الفكرية وتجاوز سقطات الفكر الغربي وتبجّحه بالتمثيل الأوحد للمؤذج الأرقى لما يمكن أن ينتجه العقل البشري، وادّعائه الفجّ لكونية انطباقه المطلق على كل شعوب الأرض على اختلاف لغاتهم وثقافتهم وأديانهم. صحيح أن النسبية الثقافية لم تنف كل «الكونيات الاصطلاحية»، ولكنها نفت أغلب «الكونيات المفهومية». فمصطلح الجمال مثلاً «مصطلح كوني» مطلق يشترك فيه جميع الناس، ولكن «مفهوم» الجمال ليس كونيًا، فهو يختلف من حضارة إلى حضارة، ومن مجتمع إلى مجتمع، وحتى من شخص إلى شخص. ويُقاس على ذلك كل مفاهيم المصطلحات الكونية مثل الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان وغيرها. فالقول بكونية المفهوم الغربي لهذه المصطلحات ليس سوى وهم.

الثالث: هو أن كثيرًا من الحضارات غير الغربية قد صارت مشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية باللغات الغربية وصارت مطلعة على كل مراحل تطوّر الفكر الغربي ومفاصله، وصار هؤلاء المفكرّون قادرين على اكتشاف الثمّالات في المفاهيم والمصطلحات الغربية وجذورها الشرقية بكل سهولة ويسر، ولم تعد طبقات التّعيم الاصطلاحي والتّويه المفهومي الغربية قادرة على إنكار هذه الصلة. فما أبرز سمات «المركزية الفلسفية» في فترتي النهضة والحداثة الغربية؟

1. ما قبل الانعطافة المعاصرة: تجليات المركزية الفلسفية الغربية

تميّزت علاقة الفكر الفلسفي الغربي بالفكر الشرقي بالتجاهل والتهميش والإقصاء والإنكار حتى في مدارس فلسفية تُعتبر نفسها «تقدّمية وثوريّة». فالماركسيّة Marxism، مثلاً، اعتبرت الفكر الشرقي فكراً عاكساً للبنى التّحتيّة للمجتمعات ما قبل البرجوازيّة⁽⁴⁾. واعتبرته الوضعيّة Positivism فكراً ميتافيزيقياً غير عقلائي مجسّداً للمرحلة الثّانية من مراحل تطوّر العقل حسب تقسيم الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت: المرحلة الأسطورية والمرحلة الدينيّة والمرحلة العقلانيّة. بينما اعتبرته المثاليّة الألمانيّة Idealism مجسّداً للتّاريخ المبكّر لروح العالم ولكنه ليس جزءاً من الاكتمال الفلسفي، استناداً إلى اشتغال هيجل Hegel على الشرّق باعتباره أرض «مشرق الشّمس» التي تمثّل بدايات الإشراق، ولكنها ليست أرض الاكتمال. فركّز مؤرّخو الفلسفة من بدايات القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين تركيزاً كاملاً على الفلسفة الأوروبيّة. وأقصي الفكر الشرقي لأنّه يُمثّل «ما-قبل تاريخ الفلسفة Pre-history of philosophy» حسب عبارة الفيلسوف الألماني فندلاند Windelband.

وبُني هذا التّوجّه على مركزيّة التّاريخ الفكري الغربي المستند إلى التّراث الإغريقي-الروماني Greco-Roman ذي الجذور اليهوديّة-المسيحيّة Judeo-Christian وحده. وأقصيت كلّ التّواريخ المختلفة، إلى درجة أن ذهب إدموند هوسرل Edmund Husserl فيلسوف الظواهرية الكلاسيكية إلى أنّ «أوربة كلّ البشريّة هو مصير الأرض وأنّ الفلسفة الغربيّة تعبير روحيّ مميّز يمكن أن يَستوعب فكر الصّين والهند، ولكن لا يمكن لهذين الفكرين أن يَستوعباه»⁽⁵⁾. ولكن أُناحت أبحاث النصف الثّاني من القرن العشرين مراجعات عميقة لهذه الادّعاءات الفجّة. ولعلّ أبرز نموذج لها تجسّد في الرشدية اللاتينيّة. فرغم كثرة الأمثلة والنماذج المثبتة نصيّاً لتأثيرات فلاسفة شرقيّين في فلاسفة غربيين، فإنها تبقى تأثيرات فردية. وحده النموذج الرّشدي شكّل مدرسة جديدة بالدرس في هذا السياق.

2. المؤثرات الشرقيّة المبكرة: الرشدية اللاتينيّة وفلسفة النهضة الغربيّة

كان للفلسفة الإسلاميّة أثرٌ كبير في فكر النهضة الغربيّة⁽⁶⁾. وقد برز هذا الأثر اليوم بشكل

4. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, 112.

5. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 273-275.

6. جانب من هذه التحليلات مبني على بحث: المنصوري، البروك الشيباني (2024)، الرشدية اللاتينية بين الاستشراق والاستغراب، ضمن الإرث الحضاري الأندلسي من التأسيس إلى التحولات المعاصرة، جامعة غرناطة وجامعة قطر واللجنة القطرية لتحالف الحضارات، غرناطة-إسبانيا 6/ 8/ 11، 2024.

جلي، بعد أن قام الحفر الأركيولوجي بإزاحة طبقات كثيرة من التعمية المنهجية والمعرفية التي غذتها المركزية الغربية. وبرز هذا الأثر لدى أعلام ومدارس كان يُظنّ سابقاً أنها أيقونة التميز الفكري والفلسفي الغربي. ولكن المقاربات التحليلية والتفكيكية كشفت عن أطوار جديدة في تاريخ تشكّلها وتطوّرها، وعكست أثراً مباشراً لفكر ابن رشد فيها، لأننا لا نقول بالقطائع المعرفية لأسباب حضارية أو دينية أو عرقية أو مذهبية، بل نرى الفكر الإنساني محكوماً بالتراكم المعرفي؛ ولا يمكن للأنساق الفكرية الجديدة إلا أن تتأسس على القديمة بعد الاستفادة منها وتحليلها ونقدها، ثم تتجاوزها بتأسيس أنساق جديدة، ويمكن أن نوّكد أن الرشدية اللاتينية قد مرّت بطورين اثنين: الأول امتد من القرن الثالث عشر إلى بدايات القرن السابع عشر (1599-1200). ورغم اختلاف المواقف من ابن رشد وفلسفته في القرون الوسطى الأوروبية فإننا نرى أحسن تعبير عن أثره هو ما قاله الفيلسوف الإيطالي دانتي في عبارته الشهيرة «ذلك الذي كتب الشرح العظيم [على أرسطو] Che el gran comment feo». أما المرحلة الثانية، موضع بحثنا، فإنها تمتد من بدايات القرن السابع عشر إلى بدايات القرن العشرين (1899-1600). وما كان يُظنّ أن لابن رشد تأثيراً في هذه المرحلة، خاصة أنها شهدت تأسيس أهم ثلاث مدارس غربية متميزة نقلت الفكر الغربي من ظلامية القرون الوسطى إلى فلسفة الأنوار، وتشكّل عصر النهضة الغربية، وهي الفلسفة التجريبية الإنجليزية مع فرانسيس بيكون، والعقلانية الفرنسية مع ريني ديكارت، والنقدية الألمانية مع إيمانويل كانط.

أ- الرشدية اللاتينية وأثرها في الفكر الإنجليزي الحديث وتجريبية فرنسيس بيكون

بيّنت أبحاث فكرية معاصرة أن فرنسيس بيكون (1561-1626) Francis Bacon مؤسس الفلسفة التجريبية الحديثة Empiricism كان على صلة مباشرة بفكر ابن رشد؛ إذ اهتم بإعادة تقييم الفلسفة وتأكيد أهمية التجربة والعقل. وعلى الرغم من انتقاده لبعض جوانب الفلسفة الرشدية، فإنه كان يقدر أهمية ابن رشد بصفته مفسّراً لأرسطو وفيلسوفاً أثّر في الفكر الغربي. وقد تخصص بيكون في علم الفلك الذي كان ابن رشد رائده، ثم اهتم بالمنطق وآلف فيه كتاب الأرغانون الجديد Novum Organum ردّاً على كتاب الأرغانون لأرسطو، وشارحه ابن رشد. ودرس في هذا الكتاب موضوع المنهج العلمي، منتقداً نظريات المعرفة القديمة، واستعرض أوجه الاستفادة من الفكر الرشدي في بعض المجالات، ومن ذلك اعتبار بيكون أنّ الطّبيعة (الموجودات عند ابن رشد) هي المجال الصحيح للفلسفة، لا التأمّلات الميتافيزيقية (الغيبّيات عند ابن رشد)⁽⁷⁾.

7. المنصوري، البروك الشيباني (2019)، ابن رشد بين تأسيس العقل وتأسيس النقل في الفكر الإسلامي، مجلة القناطر، مجلة الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، عدد 3، ص 95-117.

وننتج عن ذلك التأصيل لاعتبار التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة والموثوقة للظواهر الطبيعية (لا للغيبيات التي تقع خارج نطاق الحس والتجربة)، لأنّ مصدريّتها راجعة إلى الحسّ والعقل. وقد أشار بيبكون نفسه إلى ابن رشد في بعض كتبه، وخاصة في سياق مناقشة الفلسفة والمعرفة. ففي كتابه **تقدّم المعرفة** (*The Advancement of Learning*) عبّر بيبكون صراحة عن استحسانه للفكر الرشدي، مشيرًا إلى أهمية ابن رشد فيلسوفًا. وناقش التأثير الكبير الذي تركه الفلاسفة العرب في الفكر الأوروبي. وأشار إلى دور ابن رشد في تفسير أعمال أرسطو، وتأثيره في فلاسفة العصور الوسطى. وواصل هذا المسار بعد بيبكون أعلام المدرسة التجريبية اللاحقون مثل جون لوك (1704) ودافيد هيوم (1776).

وبرز فكر ابن رشد في أعمال الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل أيضًا إذ كتب رسل قائلاً «وكان علماؤهم [المسلمون] يقرؤون اليونانية، ويكتبون عليها الشروح، وإليهم ترجع شهرة أرسطو في معظمها، بعد أن كان يندر ذكره، إذ لم يكن أرسطو يوضع في نفس المرتبة مع أفلاطون... على أن مثل هذه الدراسة اللفظية يجب أن لا تخفي ما نحن مدينون به للعرب في علمنا بالفلسفة اليونانية: لأنّ الغربيين حين تناولوا تلك الفلسفة بالدراسة في أوروبا أخذوا المصطلحات الفنية اللازمة لها من اليونان أو اللاتينية... وكان العرب في ميدان الفلسفة شراحًا أقدر منه مفكرين أصيلين، وأهميتهم لنا قائمة في كونهم هم، لا المسيحيين، الذين كانوا ورثة مباشرين لتلك الجوانب من التراث اليوناني... ولقد عرف الغرب أرسطو عن طريق اتصالهم بالمسلمين في إسبانيا، ثم اتصالهم بهم بدرجة أقل في صقلية، وهذا الاتصال نفسه هو الذي أحاط الغرب علمًا بالأعداد العربية وبالجبر والكيمياء، وكان هذا الاتصال بمثابة تمهيد أو خطوة أولى في مضمار إحياء العلوم إبان القرن 11 م... فإذا لم يكن العرب قد احتفظوا بذلك التراث لما تمكن رجال النهضة من التنبه إلى أهمية العلوم القديمة»⁽⁸⁾. ولعلّ اعتراف برتراند رسل بفضل ابن رشد ومعه ابن سينا خير دليل على أثر الفلسفة الإسلامية في الفكر الغربي إذ قال «فيلسوفان إسلاميان يقتضيان منّا وقفة خاصّة أحدهما من فارس هو ابن سينا والآخر من إسبانيا هو ابن رشد. أمّا ابن سينا فقد كان أبعدهما صوتًا بين المسلمين، وأمّا ابن رشد فكان أشهر من زميله بين المسيحيين»⁽⁹⁾.

8. برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، تر. زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ج 1 ص 434. (الترجمة غير دقيقة التراكيب والعبارات)

9. نفسه، 238.

ب- الرّشديّة اللاتينية وأثرها في الفكر الفرنسي الحديث وعقلانية ريني ديكارت

من كان يعتقد أن أيقونة الفكر العقلاني الغربي ومؤسس المدرسة العقلانية -Ratio nalism في العصر الحديث الفرنسي رينيه ديكارت (1650- 1596) قد تأثّر بالفكر الفلسفي الإسلامي عبر ابن رشد؟ إن القارئ الفطن لديكارت يدرك بكلّ يسرٍ أنه قد اقتبس التعريف الرّشدي للفلسفة بأنها «دراسة الحكمة» أو «المعرفة الكاملة التي يمكن للإنسان أن يحصلها» وضمّنها حرفيًا في كتاباته. بل جعل غاية الفلسفة هي الغاية نفسها التي حددها ابن رشد وهي «إصلاح الأخلاق وصيانة الحكمة». وقد ذكر ديكارت ابن رشد في كتاب **مبادئ الفلسفة** (*Principles of Philosophy*)، وأشار إلى ابن رشد وإلى الفلاسفة والأصوليين المسلمين الذين سبقوه في تقديمه لفلسفته العقلانية. وذكره أيضًا في رسائله الخاصة إلى أصدقائه وزملائه، فكان يشير أحيانًا إلى الفلاسفة المسلمين ومن بينهم ابن رشد، مستعرضًا تأثيرهم في الفكر الغربي. أما في كتاب **تأملات في الفلسفة الأولى** (*Meditations on First Philosophy*)، فقد اهتم فيه ديكارت بأسس بناء التفكير العقلاني عبر «الشك المنهجي»، ورغم عدم ذكره لابن رشد مباشرة، فإنّ فلسفته العقلانية تشترك في بعض الجوانب مع أفكار ابن رشد.

وكان حال ديكارت أشبه بحال ابن رشد فقد تعرّض لهجوم كبير من الكنيسة الكاثوليكية سنة (1663)، وأدرجت كتبه ضمن لائحة الكتب الممنوعة Index Librorum Prohibitorum وحظرت جامعة أكسفورد تدريسها. بينما لقي فكره حظوةً في جامعات هولندا وخاصة جامعة جروننجن Groningen وأوترخت Utrecht.

ولكن الفكر الفرنسي اللاحق غمط ابن رشد أثره، تميّز بزعة استشراقية حادة في القرن التاسع عشر تمثّلت في ما كتبه أرنيست رينان (1892) فهو أوّل «الرّشديّين بالخلف»، إذ شدّه فكر ابن رشد وأدرك قيمته المعرفيّة في الحضارة الغربيّة، فحاول تحجيمها، على عادة المستشرقين المتحيزين، وكتب في نقد فكره كتابه الشهير «ابن رشد والرّشديّة» سنة 1852. ورغم النظرة الاستشراقية السلبية للفكر الرّشدي في هذا الكتاب، فقد أسهم بشكل كبير في تعريف الغربيين المحدثين بواحد من أبرز أعلام الفكر العربي الإسلامي الأندلسي، حتّى تلقّب ابن رشد عندهم بأرسطو الثاني. ورغم أن بعض الباحثين يذهب إلى أن «عمل رينان هو الذي أعاد ابن رشد إلى الاهتمام الأكاديمي الغربي بعد ما يقارب الستة قرون من الطمس المباشر»⁽¹⁰⁾، فإن هذا التوصيف غير دقيق لأن الاهتمام الغربي بابن رشد لم ينقطع قط من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين. ومن نماذج عدم

10. هلال، محمد (2001)، ابن رشد والرّشدية اللاتينية، مجلة هدى الإسلام، مج 45، ع 7-8، ص 98-100.

دقة هذا التوصيف ما استعرضناه في ما يخص الأثر في الفكر الإنجليزي والفرنسي، وما سنستعرضه من أثره في الفكر الألماني.

ج- الرشدية اللاتينية وأثرها في الفكر الألماني الحديث والعقلانية النقدية لكانط

ويُعتبر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1804- 1724) مؤسس العقلانية النقدية Critical Rationalism المتخصص في نقد العقل -نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم- من أكبر الذين تأثروا بابن رشد. وملاح هذا التأثير ثابتة نصيًا وترجع إلى أيام كانط ذاته. فأول من رصد إمكانية هذا التأثير أحد تلامذة كانط ذاته، وأحد أهم فلاسفة عصر التنوير وهو يوهان جوتفريد هيردر (Johann Gottfried) (1803- 1744) von Herder قد اعتبر فلسفة كانط النقدية، «صيغة من صيغ الرشدية»⁽¹¹⁾. ثم أشار كارل يدي برال Carl du Prel في كتابه «رؤية كانط الصوفية للعالم» المنشور سنة 1889⁽¹²⁾، إلى وجود تماثل كبير بين نقدية كانط وعقلانية ابن رشد. وكل هذه الأمثلة الدقيقة تؤكد أن حضور ابن رشد في تأسيس أهم مدارس الفكر الغربي الحديث ليس ادعاءً عربيًا يتوهم أثرًا غير مُستدل عليه نصيًا، بل هو أمثلة واستدلالات غربية أولاً، ومعاصرة له ثانيًا، ومن تلاميذ كانط ثالثًا. ثم أكد ذلك فليب كيرلان Philip Merlan سنة 1963 وقد خصص فصلًا كاملاً في كتابه **الآحادية والتصوف لإبراز التشابه بين فلسفة كانط وأفكار ابن رشد**⁽¹³⁾. ودرس ماركو صغاربي Sgarbi بعمق حقيقة رشدية كانط⁽¹⁴⁾. وذكر أن العناية الغربية بالرشدية-الكانطية قد تعمقت في العقد الأخير من القرن العشرين ببحوث عن «الرشدية في فلسفة كانط الأخلاقية»، سنة 1992 لفرناندو مولينير Fernando Montero Moliner⁽¹⁵⁾، و«ابن رشد وكانط والعقلانية المتعالية»، سنة 1996 لألب أرسلان أجكجينش Alparslan Açikgenç⁽¹⁶⁾، و«السير على خطى

11. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols (Berlin: Weidmann, 1877–1899), XIII, pp. 345–346.

12. *Kants mystische Weltanschauung* (1889)

13. Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*

14. Sgarbi, M, Immanuel Kant, Universal Understanding and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment. In *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 255- 269. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5_13.

15. Fernando Montero Moliner, 'El «averroismo» en la filosofía moral de Kant', *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9 (1992)

16. Alparslan Açikgenç, 'Ibn Rushd, Kant and Transcendent Rationality: A Critical Synthesis', *Alif: Journal of Comparative Poetics*,;

المنهج الرشدي: هل مذهب كانط على خطى العقلانية الرشدية المطلقة»، سنة 1999،
لغليب ديليو روزمان Philipp W. Rosemann⁽¹⁷⁾.

وعلى هذا فلم يعد ماكس جوزيف ميلر (1809- 1874) «أول المستشرقين الألمان الذين اهتموا بابن رشد في القرن التاسع عشر»، كما يشيع في كثير من الدراسات الاستشراقية، وفي بحوث من تأثر بها من العرب. فرغم أنه أول من نشر ثلاثة من الأعمال المهمة لابن رشد هي: **فصل المقال، والضميمة، والكشف عن مناهج الأدلة**، وترجمها إلى الألمانية في العصر الحديث، فمن المؤكد أن كتب ابن رشد كانت موجودة ومتداولة ومؤثرة في الفكر الألماني قرناً كاملاً قبل ميلر. ولكن ربما تكون الأنفة الاستشراقية هي التي تجاوزت عن دراسة مدى تأثير ابن رشد في كانط. كيف لا، وهو أيقونة الفلسفة العقلانية النقدية في العصر الحديث، لا في ألمانيا فقط، بل في كامل أوروبا؟ والقول بآثار رشدية في فلسفته يهدد ادعاء تميز الفكر العقلاني الغربي هذاً. ورغم أن هذا الأثر معروف ومدرّس منذ أواخر القرن التاسع عشر، فربما يكون ادعاء المستشرقين بأن ميلر هو أول من نقل كتب ابن رشد إلى الألمانية سعيًا إلى «تبرئة» كانط من إمكانية التأثير به، و«تزيئها» للفكر الغربي عن «الشوائب» الفلسفية العربية⁽¹⁸⁾.

ثم ترجم ماكس هورتمان (1874- 1945)، المتخصص في الفكر العربي الإسلامي، إلى الألمانية كتاب **تهافت التهافت** وتلخيصاً لمذهب ابن رشد. وقد كان هورتمان من المنصفين لابن رشد حتى اعتبره «الدافع عن القرآن والمدافع عن الإسلام إذ كان جلّ همّه التوفيق بين الإسلام والمعرفة في عصره»⁽¹⁹⁾. وتأثر بابن رشد أيضاً المفكر الألماني أرنيس بلوخ (1885- 1977)، وإن بمنهجية توفيقية بين مدارس فلسفية مختلفة، والفيلسوف الألماني هرمان لي والفكر السوفييتي أرتور سجديف وغيرهم كثير.

المبحث الثاني: الفكر الشرقي والفلسفة الغربية: فكر المراجعات والتقاء الغرب بالشرق فلسفياً

تشكّل في النصف الثاني من القرن العشرين تيار ما بعد الحداثة باعتباره فكراً مراجعاً للفكر الغربي ذاته، واكتشف تعاضم تأثير الفكر الفلسفي الشرقي في فلسفات الحداثة وما

17. Philipp W. Rosemann, 'Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the *Bewusstsein überhaupt* Averroistic?',

18. عُقدت في أثناء فعاليات المؤتمر مناظرة فلسفية بين فريقين من طلاب الفلسفة السعوديين. وكان موضوعها أن الأثر المزعوم للفكر العربي في الفكر الغربي مبالغ فيه وغير مستدل عليه نصياً. المناظرة كانت ممتازة جداً من الفريقين: الناصر للفرضية والمعارض لها. ولكن الحقيقة التاريخية والأمثلة النصية التي أوردناها في هذا السياق تؤكد رجاحة رأي الفريق القائل بخطأ الفرضية، وتدعم رأي لجنة التحكيم.

19. نقلاً عن عبد الرزاق قسوم، «المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات»، 236.

بعد الحداثة الغربية ومقولاتها الأساسية. ويبن تضاعف أعداد الغربيين الذين تبنوا، سواء فردياً أو داخل دوائر المنظّمات خلال العقود القليلة الماضية، السبل الشرقيّة مثل البوذية والطاوية والرّينية وغيرها من الفلسفات الدّينيّة الشرقيّة. وكان منهم يعقوب نيدلمان Jacob Needleman في كتابه «الأديان الجديدة» المنشور سنة 1972⁽²⁰⁾ وهارفي كوكس Harvey Cox في كتابه «الالتفاتة شرق» المنشور سنة 1977⁽²¹⁾، وقد أرجعا هذا الأمر إلى الخواء الرّوحي الذي صارت الحضارة الغربيّة تشهده نتيجة لعلمنة جميع مناحي الحياة، وانتشار خواص المعنى والعدمية. ثم يبن جون جيمس كلارك في كتابه «التنوير الشرقي: الالتقاء بين الشرق والغرب» المنشور سنة 1996 أنه لا فقط فلسفة الأنوار وفكر النهضة الغربية قد تأثّر بالسبل الشرقية، بل أيضاً الفكر الحداثي الغربي في النصف الأول من القرن العشرين في حدّ ذاته. فهو يدين بكثير من أفكاره إلى الفلسفات الشرقيّة. وقد ركّز جون جيمس كلارك على عدد من الفلاسفة المحوريين في الفكر الغربي الحديث، ودرس تأثرهم بالفكر الشرقي انطلاقاً من عدد من الأبحاث الغربيّة المعاصرة. وقدّم كثيراً من الشّواهد التي تؤكّد وعي هؤلاء الفلاسفة الغربيين الكبار بالتراث الشرقي في النصف الأول من القرن العشرين واستلهامهم منه. وسأعتمد على كثير من التّنتاج التي توصل إليها في هذا السياق.

ولعل الفكر الفلسفي الياباني كان سبّاقاً إلى بحث إمكان المواءمة بين الفكر الفلسفي الشرقي والغربي؛ إذ إنّ الفيلسوف الياباني نيسيدا كيتارو (1870-1945) مؤسس مدرسة كيوتو الفلسفيّة باليابان يُعتبر من الفلاسفة الشرقيين الأوائل الذين سعوا إلى التّعبير عن الأفكار البوذية الرّوحيّة اليابانيّة من خلال «مفاهيم الفلسفة الغربيّة ومبادئها». وكذلك من خلال ربط البوذية اليابانيّة بالفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة: الكانطيّة على وجه التّحديد، وبالحدسيّة البرقسونيّة، والوجوديّة المؤمنة لكيركيغارد⁽²²⁾. وقد جمع بذلك بين الفلسفة الغربيّة والماهيانا البوذية والرّينية. وأعلن أنّ هذه التّظريّة، تعبّر عن أسلوب بوذيّ عريق لإدراك الكون والوجود⁽²³⁾.

ومن أوّل مظاهر التّقاء الفكرين الآسيوي والغربي هو تشكيل الفيلسوف الرّوسي شتشرباتسكي Stcherbatsky فريقاً من المستشرقين بين 1920 و 1935 بحث في إمكانيّة مدّ جسور بين البوذية والفلسفة الغربيّة. فكان أوّل الفلاسفة الغربيين الذين

20. J. Needleman, *The New Religions* (Harmondsworth: Penguin, 1972), xi.

21. H. Cox, *Turning East: The Promise and the Peril of the New Orientalism* (New York: Simon & Schuster, 1977), 9.

22. يوري كوزلنفسكي، *الفلسفة اليابانيّة المعاصرة*، 26.

23. نفسه، 26.

بحثوا في فكر الفيلسوف الهندي ناجارْجوناً Nāgārjuna وفق الرؤى الكانطية الجديدة⁽²⁴⁾. وكان للفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرز Jaspers وقفة معمقة على الفكر الشرقي. فقد حاول في كتابه «الفلاسفة العظام The Great Philosophers» المنشور سنة 1962 أن يوضع أفكار بوذا وكنفوشيوس في سياق الفلسفة العالمية مبيناً أنهما قد اشتغلا على الأسئلة الإنسانية الخالدة شأنهم في ذلك شأن المفكرين الغربيين⁽²⁵⁾. وكتب الفيلسوف الوجودي موريس ميرلوبنتي Merleau-Ponty سنة 1964 قائلاً إن «الفلسفة الغربية يمكنها أن تتعلم من الهند والصين كيفية إعادة اكتشاف العلاقة مع الوجود وتبصرنا بما صرنا إليه بعد أن سيّجنا أنفسنا بنموذج [حضاري] سميناه «النموذج الغربي». وربما [تساعدنا على] إعادة فتح هذا النموذج»⁽²⁶⁾.

وقبل هؤلاء كان الفيلسوف الأمريكي الواسعة معرفته بالفكر الهندي بورت E. A. Burttt قد تساءل في بحثه المنشور سنة 1955 بعنوان «ما يمكن أن تتعلمه الفلسفة الغربية من الهند» وأجاب «إنّها تستطيع أن تمنحنا رؤية جديدة مثيرة لمواصلة تفكيرنا الفلسفي. ويمكن أن توجه فهمنا لنوعية الفكر المسمى «فلسفة» في حد ذاته»⁽²⁷⁾.

وكان من النتائج المباشرة لهذا التحول الجذري للتأصيل الفلسفي في البحوث الفلسفية والكتب الأكاديمية في الغرب انتشار «فلسفة المواءمات»، وهي فلسفة تبحث عن الجذور الشرقية في الفكر الحديث وما بعد الحديث الغربي، بشكل فلسفي مؤصل أكاديمياً ومن ذلك:

- كتاب كريس جودمونسون، فيتجنشتاين والبوذية، 1977
Gudmunsen, Chris. *Wittgenstein and Buddhism*. London: Macmillan, 1977.
- كتاب جراهام باركس، هايدجر والفكر الآسيوي، 1987
Parkes, Graham, ed. *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- كتاب جراهام باركس، نيتشه والفكر الآسيوي، 1991
Parkes, Graham, ed. *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

24. لمناقشة أفكاره انظر:

A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* (New York: Oxford University Press, 1990).

25. K. Jaspers, *The Great Philosophers* (London: Rupert Hart-Davis, 1962), 13.

26. M. Merleau-Ponty, *Signs* (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 139.

27. E. A. Burttt, «What can Western Philosophy Learn from India?», *Philosophy East and West* 3:2 (1955): 197, 210.

- كتاب رينهارد ماي، **المصادر المخفية لهايديجر: الآثار الشرقية في أعماله**، 1996
May, Reinhard. *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*.
Translated by Graham Parkes. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.
- بحث سنج التفكير والجدل: دريدا وناجار جونا وسانكارا، 1997
Singh, P. R. *Deconstruction & Dialectic: Derrida, Nagarjuna & Shankara*. 1998
- كتاب جاي جارفيلد وجراهام بريست، **ناجار جونا وتخوم الفكر**، 2002
Garfield, Jay L., and Graham Priest. *Nāgārjuna and the Limits of Thought*.
Oxford: Clarendon Press, 2002.
- كتاب ماكفي الآثار الشرقية في الفلسفة الغربية، 2003
Macfie, A. L., ed. *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- بحث فوزي نعيم، **ميتافيزيقا الخواء: هايديجر وابن عربي وناجار جونا**
Naeim, F. *Metaphysics of Nothingness: Heidegger, Ibn 'Arabi and Nāgārjuna*.
2019

ورسمت هذه البحوث - وغيرها كثير كثير - تأسيسًا جديدًا في إعادة قراءة، لا الفكر الغربي فقط، بل مجمل الفكر الإنساني؛ إذ بينت هذه الأبحاث الحضيضة - التي تقبع خارج حدود المركزية الغربية وادعاءاتها الفجة بالاكتمال الفلسفي والتثليل الأوحى لأرق أشكال الفكر الإنساني - أن الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الفلسفي في سياق بحثنا، ليس سوى طبقات تراكمية فيها أصول شرقية وتطويعات غربية، وأن التفاعل والتكامل والتأثير المتبادل لم ينتف في أية مرحلة تاريخية، سواء صرّح به أصحابه أو أخفوه، وأن منهج التفكير وإعادة التركيب قادران على إزاحة طبقات التعمية الاصطلاحية والتظليل المفهومي القصدي أو العفوي.

1. الأثر الشرقي في الفلسفة الأوروبية: مارتن هايديجر أنموذجًا

ويعتبر الفيلسوف الألماني الكبير مارتن هايديجر أكثر الفلاسفة الغربيين الذين صنعوا منعرجًا فلسفيًا عميقًا للفلسفة الغربية بعد هيجل. وقد أثبت البحث في أفكار هايديجر ومذكراته تأثيرًا بالغًا بالفلسفة الشرقية إلى درجة أن قال عالم العقائد جون كُوب Cobb: «قد يكون (هايديجر) أكبر مفكر بوزني أنتجه الغرب»⁽²⁸⁾. ولم ينجل اهتمام هايديجر بالفكر الآسيوي إلا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين لأن هذا الاهتمام ليس واضحًا بشكل بارز في كتاباته المنشورة والإحالات عليه تكاد تنعدم.

28. J. Cobb, «Buddhism and Christianity as Complementary», *Eastern Buddhist* 13:2: 19.

وقد يّين جراهام بارك Parkes في كتابه «هايدقر والفكر الآسيوي»، المنشور سنة 1987⁽²⁹⁾ ارتباط تفكير هايدجر بالفلسفات الشرقيّة؛ إذ أبرز تحليل كتابه **الوجود والزّمان** وأعماله الأخيرة توافقاً كبيراً بين أفكاره وأنساق الطّاويّة والرّينيّة. ومن ذلك أنّ مساءلة هايدجر الجذريّة لجمل التّقاليد الإغريقية المسيحيّة ذات المركزيّة العقلية logo-centric -وقد بلغت ذروتها في نقد طرق التّفكير العلميّة والتّقنويّة والتّوجّهات الكميّة ومُشَيّنة للإنسان وللوجود- تجد جذورها في طرق التّفكير الآسيويّة، خاصّة الصّينيّة واليابانيّة. وليس من المدهش إذن أن يجد هايدجر معينه التّقدي في الفكرين التّأمليّين الطّاوي والرّيني، شأنه في ذلك شأن غيره من نقاد التّقاليد الفكريّة الغربيّة.

وتوجد براهين كثيرة على أنّ هايدجر قد عرف الفيلسوف الطّاوي شوانج-تسو Ch-uang-tzu (ق. 3-4 ق. م.) في سنوات 1930 ووظّف بعض مفاهيمه في فلسفته الخاصّة. وعندما اكتشف كتابات سوزوكي Suzuki عن الرّينيّة قال «إن كنت قد فهمت سوزوكي فهمًا صحيحًا فإنّ هذا هو ما كنت أحاول أن أقوله في كلّ كتاباتي⁽³⁰⁾ *If I understand this man [Suzuki] correctly, this is what I have been trying to say in all my writings*..

لقد بحث هايدجر بشكل فلسفيّ معمّق ومؤصّل عن تعبير مناسب «للتفكير في الوجود» يكون بديلاً عن المفاهيم التي وُلدت من رحم اللّسانيات الغربيّة. وقاده بحثه ذلك إلى الاستلهام من الأسس الوجوديّة المبنوثة في النّصوص الفلسفيّة الآسيويّة، وخاصّة عند المفكرين التّأمليّين لاو-تسو Lao-tzu وشوانج-تسو⁽³¹⁾ Chuang-tzu. وبأشرف في سنة 1946 ترجمة كتاب طاو تي تشنج⁽³²⁾ Tao Te Ching مع أستاذ صيني. ورغم أنّ المشروع لم يكتمل فإنّه قد أكسب لغة هايدجر، حسب تلميذه أظو بوجلر Otto Pöggler، «بُعْدًا نقدياً ومنح تفكيره توجّهاً جديداً»⁽³³⁾. إلّا أنّ هايدجر لم يصرّح بذلك، عكس

29. G. Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1987), 9, 107.

30. C. Schrag, «Heidegger on Repetition and Historical Understanding», *Philosophy East and West*, 20:3 (1970): 295.

31. لاو-تسو (Laozi) Lao-tzu هو فيلسوف صيني مؤسس المدرسة الفلسفية-الدينية: الطاوية. وشوانج تسو Chuang-tzu هو التعلّم الثاني في الطاوية. وقد كان له دور كبير في تطوير الطاوية وتفسير مفاهيمها مثل تاو (Tao) (Dao) و Yin Yang، وهي تعتبر أنّ الوجود وهم والحقيقة المطلقة تنبع من التاو الأبدى.

32. تاو تي تشينغ (Tao Te Ching) هو الكتاب الطاوي الأساسي، ينسب إلى لاو تسو، ويحتوي على تعاليم الحكمة ويعلم العيش بانسجام مع الطبيعة والطريق الكلي للوجود، يقدم تعاليم التوازن الوجودي الكلي.

33. G. Pakes, *Heidegger and Asian Thought*, 52.

صديقه ياسبرز، بل واصل تأكيد الجذور الأوروبية لفكره. فقد ذهب، في حوار مع أحد الفلاسفة اليابانيين، إلى أن طرق التفكير الغربية قد «جعلت كل شيء أوروبياً»، وأنّ الهيمنة الحالية لهذه الطرق أدت إلى «الأوربة الكاملة للأرض والإنسان»⁽³⁴⁾.

وهكذا يتبين لنا أن السبل الشرقية قد أثرت بشكل مباشر وجلي في أيقونة الفكر الفلسفي الألماني في القرن العشرين: مارتن هايدجر، كما كانت قد أثرت في أيقونة الفكر الألماني في القرن الثامن عشر إيمانويل كانط. وما من شك في أن كانط وهايدجر كانا من أكثر فلاسفة الغرب تأثيراً في الفكر الإنساني في فترتي الحداثة وما بعد الحداثة.

2. الأثر الشرقي في الفلسفة الأمريكية جوسايا رويس أنموذجاً

كان الوضع الفلسفي في أمريكا مختلفاً عن مثيله في أوروبا. فقد أثر الفكر الشرقي تأثيراً مباشراً وصريحاً في الفلسفة الأمريكية منذ أواخر القرن التاسع عشر، بعدما ضمت جامعة هارفرد الفكر الهندي في مقررات تدريس الفلسفة. ولكي تتحرر الفلسفة الأمريكية من التراث الأوروبي وتؤسس لنفسها مكاناً يتلاءم وادعاء التميز الأمريكي - American Ex-ceptionalism مالت إلى التقاليد الفكرية غير الأوروبية.

وقد ذهب داييل ريب Dale Riepe في كتابه «فلسفة الهند وتأثيرها في الفكر الأمريكي» إلى أن حالة من التعددية الفلسفية قد سادت الثقافة الأمريكية منذ أواخر القرن التاسع عشر، وشجعت مقارنة مقارنات للفلسفة وساعدت بذلك على تجاوز التقاليد الفكرية الأوروبية⁽³⁵⁾. ويتضح هذا في كتب مرجعية كثيرة خصصت حيزاً واسعاً للأفكار والفلسفات الشرقية، وخاصة أعمال دورنت Will Durant وپول إدواردز Paul Edwards، بينما تجاهلت أغلب التأريخات الأوروبية للفلسفة الأفكار الفلسفية الشرقية، على ما رأينا⁽³⁶⁾. فتميزت المقاربات الفلسفية الأمريكية بالاستلham المباشر وغير المباشر، الصريح أو الضمني، من الفلسفات الشرقية واستبدلت العودة التأويلية إلى أرسطو وأفلاطون بعودة مماثلة إلى بوذا وكنفوشيوس وتلاميذهما.

ويعتبر جوسايا رويس (1855-1916) من أعلام الفكر الديني والفلسفي الأمريكي الحديث. ورغم دراسته الفلسفة بألمانيا أين تأثر بالفكر المثالي لفريدريك هيجل والنقدية الكانطية فإن رويس قد صاغ رؤى فلسفية تعكس خصوصية المسار الفكري الأمريكي؛ إذ إنه تأثر بالفلاسفة الأمريكيين من أمثال رالف والدو إمرسون (1803-1882) Ralph

34. M. Heidegger, *On the Way to Language* (New York: Harper & Row, 1971), 4, 15.

35. D. Riepe, *The Philosophy of India and its impact on American Thought* (Springfield: Thomas, 1970), ix.

36. D. Riepe, *The Philosophy of India and its impact on American Thought* ix.

Waldo Emerson، وهو أبرز الشخصيات الفلسفية الأمريكية في القرن التاسع عشر، وزعيم التيار المتعالي Transcendentalism الذي يركز على الروحانية الفردية، والانسجام مع الطبيعة، بعيداً عن المادية والتدين التقليدي. فانشغل رويس بالقضايا والمباحث التي أثارتها الفلسفة الأمريكية في عصره، وعمل جنباً إلى جنب مع العالم الأمريكي الشهير ويليام جيمس William James صاحب كتاب «**تنويعات التجربة الدينية**» The Varieties of Religious Experience المنشور سنة 1902. فانصبّت أبحاثه على الدين والأخلاق والفرد والمجتمع. وقدّم رؤى عميقة ومؤثرة في الفكر الديني والفلسفي في أمريكا، وخاصة في دراساته حول العلاقة بين الإيمان والحب والولاء. وتتميز فكره بالجمع بين التحليل الفلسفي العميق من جهة والتطبيقات الأخلاقية والقيمية من جهة أخرى. واهتم رويس أيضاً بدراسة علاقة الفرد بالعالم. واكتشف في المدرسة الروحانية الهندوسية: الفدانتا Vedānta⁽³⁷⁾ داعماً قوياً لنظريته في المثالية المتوحدّة Monistic Idealism، وهي نظرية فلسفية تنفي الازدواج وتؤمن بوجود روح متعالية واحدة بدلاً من الإيمان بثنائية الخير والشر⁽³⁸⁾.

ويرجع أصل مصطلح «المثالية المتوحدّة» الذي صاغه رويس إلى مونوس monos الذي يعني: الواحد أو الفرد في الإغريقية. فحافظت اللاتينية مونيسموس monismus على ذات المعنى. ومنهما اشتقت الإنجليزية مونيسم monism. ومن المعلوم أن الفيدانتا الهندوسية قد انتشرت في الغرب بدءاً من الولايات المتحدة الأمريكية على يد الفيلسوف والراهب الهندوسي سوامي فيفيكاناندا (Swami Vivekananda) (1863- 1902)، وهو تلميذ المعلم الهندي الشهير راماكريشنا، وقد زار شيكاغو بمناسبة انعقاد برلمان الأديان العالمي سنة 1893، ودعا إلى بث تعاليم الوحدة الروحانية Advaita Vedanta. فوظف جوسيا رويس الميتافيزيقا الهندية لينقض الرؤى المادية والازدواجية التي سيطرت على الفكر الأمريكي في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ثم انتقلت اهتمامات رويس بالأديان والفلسفات الشرقية من الهندوسية إلى البوذية بعد أن قرأ أعمال الفيلسوف شوپنهاور Schopenhauer، فتأثر بتعاليمها الأخلاقية وضمّنها فلسفته.

37. الفدانتا فلسفة هندية تقوم على تفسير الجزء الأخير من كتب الفيدا المقدسة، وتركز على المعرفة الروحية وتفهم الذات والكون. وتتناول قضايا مثل طبيعة الذات الحقيقية (الأتمان) والواقع الأعلى (البراهما)، وتبحث في الوحدة بين الذات والكون، وتقدم أطروحات مختلفة حول الخلاص الروحاني. وتهدف إلى فهم الحقيقة النهائية للوجود والمعرفة الذاتية من خلال التأمل الروحاني والفلسفة العميقة، وتُعد من أبرز الفلسفات ضمن التراث الهندي القديم.

38. انظر عن ذلك، المبروك الشيباني المنصوري، **الدين والهوية والحداثة والقيم: دراسة في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي**، تونس، الدار المتوسطة للنشر، 2017، ص 109 وما بعدها.

وبالإضافة إلى ذلك، اشتغل رويس كثيرًا على «فلسفة الولاء - Loyalty Philoso-phy»⁽³⁹⁾، حتى صار هذا المفهوم أهم المفاهيم المركزية في فلسفته. فاعتبر أن الولاء قيمة أخلاقية أساسية تحدّد العلاقة بين الفرد والمجتمع. والولاء عنده ليس مجرد شعور شخصي بالانتماء بل هو مبدأ أخلاقي قيم يربط الإنسان بمفاهيم الوجود والانتماء إلى الهوية والدين والفكر والمجتمع. ولذلك فلفهم طبيعة الإنسان لا بدّ من فهم العلاقة بين الفرد والمجتمع. فالفرد لا يمكن لحياته أن تكتسب معنى إلا إذا اندمجت في مجتمع أوسع، وارتبطت بقيم أخلاقية تنبع من العلاقات الاجتماعية. وقد قاده هذا التفكير إلى الاهتمام بدراسة الدين، فلسفيًا، فنظر إليه في صلته بالتجربة الجماعية لا الفردية، واعتبر الدين تعبيرًا عن السعي البشري نحو إدراك المفاهيم الوجودية الكلية كمفهوم الخير ومفهوم المعنى ومفهوم الخلود. وعزّز ذلك بتأكيد أهمية المجتمع المدني في تدعيم قيم الخير والولاء والمحبة. وصاغ نظريّة قوامها «المثالية الشخصية Personal Idealism»، ومضمونها أن الواقع ليس مجرد بنية من الأفكار، كما تزعم الفلسفة المثالية التقليدية بل هو إطار للتفاعل بين الذات الإنسانية. وهنا يبرز تأكيد دور الفرد بصفته فاعلاً أخلاقياً في صياغة الواقع الإنساني. واعتبر رويس أن المحبة هي المحرك الأساسي لأي فعل أخلاقي؛ إذ إنها تعكس تجاوز الفرد لأنانيته وسعيه لفعل الخير للآخرين أفراداً وجماعات، ولذا فيمكن لهذا الشعور الإنساني النبيل أن يوحد البشر في سعيهم نحو قيم أخلاقية وإنسانية مشتركة.

وبالإضافة إلى فلسفة الولاء فقد اهتم رويس بـ«فلسفة المجتمع The Philosophy of Community» ودرس فيها أهمية المجتمع في تشكيل الهوية الفردية والجماعية. فالإنسان يحقق ذاته حينما ينتمي إلى جماعة بشرية تكمل فرديته. ولهذا فالمجتمعات يجب أن تنبني على التعاون والولاء المتكامل والمتبادل بين جميع أفرادها، لأن غياب التعاون والتكامل المتبادل سيجعل الفرد يعيش في عزلة فردية، حتى وإن كان ينتمي ظاهرياً إلى مجتمع ما. وقد كان لهذه التنظيرات الأثر البالغ في ما عاشته المجتمعات الغربية في القرن العشرين، حينما تعزّزت الذاتية والفردانية والأنانية والنفعية وسادت كلّ شيء، وشملت حتى القيم الإنسانية والمبادئ الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية، إلى درجة أصبح يصعب معها إطلاق مصطلح «المجتمع»، فلسفيًا، على أولئك الأفراد الذين يشتركون في الفضاء الجغرافي نفسه، ولكن لا يتشاركون أية قيم أو روابط أو صلات: أي لم يعد يربطهم سوى اجتماعهم للعيش على التراب نفسه، وما عدا ذلك فكّل يسعى إلى تحقيق فرديته وذاته ومصالحه الخاصة فقط. وكان من بين الكتب المهمة التي تعكس عمق تفكير رويس أيضًا كتابه «البعد الديني للفلسفة The Religious Aspect of Philosophy»⁽⁴⁰⁾، وقد حلّ فيه

39. Josiah Royce, The Philosophy of Loyalty, New York, The McMillan Company, 1908.

40. Josiah Royce, The Religious Aspect of Philosophy, Houghton, Mifflin, 1885.

دور الدين في المجتمع الحديث وأهميته في توفير مجال لفهم القيم والمعاني الدينية والأخلاقية والمتافيزيقية، ويُن في فيه أهمية المعتقد الديني في توجيه البشر نحو القيم الأخلاقية العالية كالخير والمحبة والتسامح. ففي اللحظة نفسها التي كانت الفلسفات المادية والوضعية الأوروبية تقصي الدين من كل مناحي التفكير والمجتمع، كانت الفلسفة الأمريكية تعتبره معيّنًا مهمًا في تكوين شخصية الفرد والجماعة ومنبعًا أساسيًا للقيم الأخلاقية.

وقد اعتبر رويس أن القيم والمبادئ الأخلاقية لا يمكن أن تفهم إلا في سياق اجتماعي، لأن الأخلاق الفردية حسب تقديره هي هيئة كامنة في النفس -وهو يتفق في هذا التصوّر مع الفيلسوف المسلم أبي حامد الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين**- ولا بُدّ لتحقيقها عبر الانتقال من الكمون إلى الظهور من وجود تفاعل للفرد مع غيره. ولذلك فلا معنى للفردانية في الأخلاق. فالخلق لا ينتقل من طور الكمون إلى طور الظهور إلا بوجود فرد آخر أو أفراد آخرين يتحقّق معهم التفاعل المباشر، وتبرز في هذا التفاعل القيم الخلقية للفرد. وهكذا كانت أفكاره مصدرًا ملهمًا للفكر اللاهوتي في اعتباره المسيحية مصدرًا من مصادر التغيير الاجتماعي. وحاول عدد من الباحثين الذين ساروا في هذا الاتجاه فهم المسيحية باعتبارها قوة حركية في العالم الغربي الحديث، خاصة بعد أن أثّرت توجّهات المادية والإحاد واللاأدرية كثيرًا في رؤية المجتمعات الغربية للدين ومكانته في المجتمع. ولكنّ تحليلات رويس بقدر ما تجاوزت الرؤى المادية والوضعية الغربية عن الدين ومكانته بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، فإنّها قد مكّنت أيضًا من تطوير فهم أخلاقي-فلسفي للمسيحية أشمل مما كان معهودًا حينها في الفكر اللاهوتي والفكر الأخلاقي الكنسي. وإن لم يصل بذلك التتنظير إلى التّأصيلات التي أرساها معاصره فريدريك نيتشه للأخلاق في الفكر الفلسفي الأوروبي، فإنه قد أسّس لرؤى أخلاقية بعيدة عن اللاهوت الكنسي، وبعيدًا عن الطقوس الكنسية التقليدية⁽⁴¹⁾.

وغير بعيد عن رويس يعتبر الفيلسوف الأمريكي جورج سنتيانا (1863-1952) George Santayana أكثر فلاسفة جامعة هارفرد تأثرًا بالفكر الشرقي في النصف الأوّل من القرن العشرين. وقد استعمل تعاليم الفدانتا لتعميق فكره الفلسفي، وسعى إلى بناء بديل أخلاقي للمادية والعقلانية اللتين تسلمان عصره وسماها «الأخلاقية ما بعد

41. انظر عن ذلك مثلًا عددًا من الأبحاث التي حللت أفكار رويس ومنها:

Stuart Gerry Brown (ed), *The Religious Philosophy of Josiah Royce*, Syracuse University Press, 1952. Kelly Parker and Krzysztof Skowronski (ed), *Josiah Royce for the Twenty-first Century: Historical, Ethical, and Religious Interpretations*, Lexington Books, 2012.

وانظر مختارات من أعماله في:

John E. Smith and William Kluback (ed), *Josiah Royce: Selected Writings. Sources of American Spirituality*. New York: Paulist Press, 1988.

العقلانية». فتميّزت جملة هذه المقاربات الفلسفية بالاستلهام المباشر وغير المباشر، الصريح أو الضمني، من الفلسفات الشرقية واستبدلت العودة التأويلية إلى أرسطو بعودة مماثلة إلى بوذا وكنفوشيوس وتلاميذهما. وليتضح ذلك بشكل عملي سنقوم ببحث جملة من الأفكار ما بعد الحداثيّة التي تجلّى فيها أثر الفكر الديني والفلسفي الشرقي بشكل بارز.

المبحث الثالث: أشكال تأثير الفكر الشرقي في الفكر الغربي: ناجارجونا أنموذجاً

تأثرت فلسفات ما بعد الحداثة الغربية بالفكر الفلسفي والديني الشرقي في قضايا كثيرة صنعت منعرجات حاسمة في تطوّر نظريّات النّقد ما بعد الحداثي. ولعلّ من أبرز فلاسفة الشرق الذين كان لهم تأثير مباشر في الفكر الحداثي وما بعد الحداثي، وقد كتبت عنه أبحاث كثيرة هو الفيلسوف الهندي ناجارجونا (Nāgārjuna) وقد عاش في القرن الميلادي الثاني بين سنتي (150-250 م)، وهو يُعتبر واحداً من أعظم مفكري المهيانينا. وقد أسس مدرسة تسمى «السبيل الوسطى»: ماضياماكا (Madhyamaka)، وهي مدرسة تركز على مفهوم الفراغ «شونياتا»، باعتباره نفيًا لوجود جوهر ذاتي مستقل للأشياء، باعتبار أن كل الظواهر مترابطة مظهرًا ووجودًا، فجوهرًا. وركّزت ماضياماكا على كشف المقولات اللغوية باعتبارها صناعة ثقافية، وكشفت مصادر التجربة الإنسانية باعتبارها مشكّلة تشكيلاً عقلياً. وسعت بمنهجها الجدلي إلى تبيين الطبيعة المتناقضة لكل التّواضعات اللّسانية. ووظف ناجارجونا المنطق الجدلي لنقد الآراء المتطرفة في كتابين اثنين: الأول عنوانه «**المهلّلات الثمانية عشرة**» (Mūlamadhyamakārikā) والثاني بعنوان «**تحاشي البراهين**» (Vigrahavyāvartanī). وكلاهما تحليل نقدي للرؤى عن أصل الوجود وطرق المعرفة وطبيعة الواقع. وكان لفكره تأثير فلسفي عميق في كثير من المفاهيم الحداثوية وما بعد الحداثوية الغربية، كالتفكيك وتمثّل الذات والمقولات اللغوية وتشطي المعنى والعدمية.

1. ناجارجونا وفلسفة التفكيك لجاك دريدا

انتشرت مع المدارس التفكيكية ما بعد الحداثيّة فكرة مركزيّة قوامها أنّ التّمثّلات البشريّة للظواهر المختلفة هي تمثّلات مرّكبة ومضلّلة، قد لا تكشف عن حقيقة الظّاهرة كشفًا واضحًا. وبدت الفكرة في أيّام انتشارها الأوّل ثورة مفهوميّة فتحت آفاقًا جديدة في الفكر الغربي، وأثّرت في مدارس النّقد الأدبي واللّسانيّات والتحليل النّفسي وعلم التاريخ وغيرها من الاختصاصات. وكانت هذه الفكرة أسّ تشكّل المدارس التفكيكية الغربية وما تبعها من مراجعات نقدية وُصلت ظاهريًا بأصول فلسفية يونانية تمثّلت في الفكر السّفسطائي الذي حاول كلّ من جاك دريدا وبول ريكور الاستناد إليه. على عادة الفكر

الغربي في نسبة أصول الفكر الفلسفي إلى اليونان⁽⁴²⁾.

ولكن النظر التقدي الفاحص لكثير من أفكار فلاسفة التفكيك المعاصرين يبين أن رؤاهم مبنوثة في الفلسفات الشرقيّة بشكل واضح، ولا يمكن أن تُعتبر أفكارًا جديدة كليًا عند مؤرّخي الأفكار والإبستمولوجيين بأيّة حال من الأحوال. فقد أشار دارسو تاريخ الأفكار إلى أن الفكر الفلسفي الآسيوي يحتوي على أسس تفكيكيّة قويّة. ومثاله الأبرز الفكر الطاوي؛ إذ «اشتهرت الطاويّة بسبب شكّها الساخر في كلّ الأشكال اللسانية والرمزيّة وجهدها الدائم لتقويض ارتباطنا بالكلمات والمفاهيم»⁽⁴³⁾. ثم استقت التفكيكيّة ما بعد الحداثيّة Post-Modern Deconstructivism هذه الفكرة ذاتها من الفكر الشرقي الطاوي والزيني والبوذي خاصّة من الفيلسوف البوذي ناجارجوننا⁽⁴⁴⁾ Nāgārjuna ومدرسة ماضيامكا⁽⁴⁵⁾ Mādhyamaka. ثم وصل الفيلسوف المعاصر جونز Jones المناقشات الزاهنة للطبيعة التواضعيّة والاصطناعيّة للغة بتراثي تيرفادا Theravāda وأدقّتنا فدائنا Advaita Vedānta. وكانت هذه الأفكار أساس ما يسمّى بـ«التحوّل اللساني» في التفكير التقدي والفلسفي الحديث والمعاصر⁽⁴⁶⁾، ثم ووصلت بالمنهجين الزيين⁽⁴⁷⁾ والتفكيكي⁽⁴⁸⁾ لنييتشه Nietzsche ودريدا Derrida.

42. المنصوري، البروك الشيباني، (2017)، الدين والحداثة والهوية والقيم: بحث في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي، تونس، الدار المتوسطة للنشر.

43. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, 213.

44. عن فلسفة نافارجونه Nāgārjuna انظر:

D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way* (New York: State University of New York Press, 1986). A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* (Oxford University Press, 1990).

45. وعن أثرها في الفلسفة الغربية المعاصرة انظر:

B. Scharfstein et al.: *Philosophy East/ Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1978), 276-284.

46. ولناقشة صلة فلسفة ناجارجوننا Nāgārjuna بـ«التحوّل اللساني» انظر:

C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism* (London: Macmillan, 1977). C. W. Huntington & G. N. Wanchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Mādhyamaka* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1989).

47. وقد نوقشت القضايا المتعلّقة بالزييّة skepticism والتسييّة في كتابات شوانج-تسو Chuang-tzu في كتاب:

P. Kjellberg & P. J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996)..

48. عن المقارنات بين التفكيكيّة وفلسفة ماضيامكا Mādhyamaka. انظر:

D. Loy, *Non-Duality: A Study in Comparative Philosophy* (Connecticut: Yale University Press, 1988). R. Magliola, *Derrida on the Mind* (Ohio: Purdue University Press, 1986). D. Tracy, *Dialogue with the other: The Inter-Religious Dialogue* (Louvain: Peters, 1990)..

2. ناجارجونا وفلسفة اللغة عند فيتجنشتاين

ثم قارن كريس جودمونسن Chris Gudmunsen بين فكري فيتجنشتاين -Wittgenstein وناجارجوناً⁽⁴⁹⁾. ويبيّن أنّ فلسفة ماضياماكا قد اهتمت باللغة وهي، شأنها في ذلك فلسفة فيتجنشتاين، تبحث عن تحريرنا من المقولات اللغوية التواضعية التي اعتبرت حقائق في حدّ ذاتها أو متماهية مع الحقائق الجوهرية للأشياء. وقد أكد كلا الفيلسوفين، ناجارجوناً وفيتجنشتاين، أنّ المعاني المضمّنة في اللغة لا تقودنا إلى جواهر الأشياء، بل هي مجرد مواضع لسانية زُكبت في السياق الاجتماعي البشري. وسعى كلاهما إلى تأكيد أنّ اللغة لا تنقل إلينا حقائق عن العالم بقدر ما تحرّنا من وهم التّواضع وتوفّر لنا نوعاً من العلاج من أسقام التلمّث⁽⁵⁰⁾.

وما يهمنا في نظرية جودمونسن بأكملها، بالإضافة إلى أنّها تبين كيف تمكّن فيلسوف غربيّ معاصر من اكتشاف رؤى جديدة عبر استثمار مفاهيم فلسفية شرقية وإعادة تأويلها وإدخالها في نسق معاصر، هو إبرازه لكيفية توفير الفلسفات الشرقية مستنداً إلى تغيير المقولات الفلسفية الغربية، استعويض به عن المقاربات الكانطية والمثالية: وهي مقاربات قد هيمنت على الفكر الغربي منذ العصر الرومانطقي. وحتى إذا كان التأثير المباشر لهذه الرؤى في الفكر الغربي الحداثوي وما بعد الحداثوي مخفياً بفعل طبقات التعمية⁽⁵¹⁾، فإنّ اهتمام الباحثين الغربيين به ودراستهم له وتأكيدهم لوجوده يعكس وضعاً فكرياً ونفسياً ووجودياً غريباً جديداً.

3. ناجارجونا وفلسفة النقد عند نيتشه

أثّرت مقارنة جودمونسن في كثير من الأبحاث المعاصرة التي عادت إلى ناجارجوناً وركّزت على صلته بالمشروع النيتشوي أيضاً، من حيث نقده للطرق الفكرية الغربية التقليدية، رغم اختلاف مساري المشروعين⁽⁵²⁾. فقد بيّن پارك، مثلاً، في كتابه «نيتشه والفكر الآسيوي» أنّ تحليل نيتشه للمقولات المعتادة التي يفهم البشر بواسطتها

49. C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism* (London: Macmillan, 1977).

50. لمزيد من المقارنات بين فكر فيتجنشتاين والفلسفات الشرقية انظر:

R. A. Thurman, *The Central Philosophies of Tibet* (New Jersey: Princeton University Press, 1991).

51. لتفهم المقصود من التعمية اقرأ كتاب رينهارد ماي، المصادر المخفية لهاديغر: الآثار الشرق-آسيوية في أعماله، 1996.

May, Reinhard. *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. Translated by Graham Parkes. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

52. وقد درس كلارك اختلاف السياقين الشرقي والغربي.

J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, 124.

الوجود تشبه إلى حد بعيد المنهج الجدلي لناجارجونا؛ وهو منهج يبرز أن المسار التفكيكي يؤدي وجوباً إلى تأكيد التناقض الذاتي وعدم التلاؤم بين الوجود اليومي والمقولات التي نفهمه بواسطتها⁽⁵³⁾. وبالإضافة إلى ناجارجونا، فإن أفكار نيتشه تتفق مع نقد الطاوية للتواضع اللغوي وللطبيعة المضللة للغة؛ ومع دعوتها إلى ضرورة العودة إلى علاقة أمتى مع الطبيعة والوجود، خاصة عند تشوانج-تسو، رغم أن مقارنة الفكر النيتشوي بالفكر الطاوي قد تبدو مضللة لأول وهلة نظراً إلى إغراق الطاوية في الرمزيات والروحانيات⁽⁵⁴⁾. تبين لنا هذه التماذج إذن كيف أن أحد الفلاسفة الهنود القدامى وهو ناجارجونا قد أثر بشكل محوري في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وفي رؤاها العميقة، بدءاً من الفلسفة النيتشوية، مروراً بفتجنشتاين، وصولاً إلى الفلاسفة المعاصرين مثل هايدجر وفلسفته الوجودية ودرّيدا وفلسفته التفكيكية وجدامر وفلسفته التأويلية، وقد أخذت جميعها من الطاوية والزينية وغيرهما، مما يبين عن تماثلات كثيرة مع نظائر لها في الفكر الديني والفلسفي الشرقي. وسنركز على فكرة أساسية واحدة انتشرت مع الفلسفة ما بعد الحداثوية الغربية وهي فكرة تشظي المعنى والعدمية لبيان أصولها الشرقية، بناءً على كثير من الأبحاث الفلسفية الغربية المؤصلة.

4. فكرة «الخواء» الشرقية وأثرها في «تشظي المعنى والعدمية الوجودية» في الفلسفة الغربية

ارتبطت المدارس التفكيكية ما بعد الحداثوية بمفهومي تشظي المعنى والعدمية. وقد انطلق التنظير لهذه المفاهيم مع نيتشه، ثم تعمق بعد ذلك مع سارتر وكامي وغيرهم من الفلاسفة الوجوديين، ثم فلاسفة التفكيك والتأويل مثل دريدا وبول ريكور. ولفهم هذه الفكرة تتوجب العودة إلى مفهوم الخواء: الشُونِيْطَا shūnyatā، وهو مدار الفلسفة «التفكيكية» لناجارجونا Nāgārjuna، المفكر الهندي الذي صار موضوع اهتمام متزايد في الغرب في السنوات الأخيرة من القرن العشرين وبدايات هذا القرن.

تقدم فلسفة ناجارجونا، التي تمثل واحدة من أهم التطورات في تراث مدرسة المهائانا طريقة تفكير تبتأها الفكر ما بعد الحداثوي الغربي وتحولت، في السياقات الغربية حيث تقتنر اللاشعورية عادة بالتشاؤم والفزع وخواء المعنى، إلى عدمية مفاجئة. ولكن مفهوم الخواء (الشُونِيْطَا shūnyatā) في فلسفة ناجارجونا لا ينفي الوجود أو الامتلاء، بل يفتح إمكانية وجود أثرى وأكثر أصالة. وهو مصطلح يحيل على اعتبار «استحالة

53. G. Parkes (ed.), *Nietzsche and Asian Thought* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1991), 91.

54. نفسه، 115-129.

قولبة الموجودات في مقولات لسانية تواضعية» وتعتبر المفاهيم المجردة مثل «الفردانية» و«الاستمرار» و«الماهية» مفاهيم مادية، وتساعد بذلك على عتقنا من الهواجس المقيدة للفكر البشري. وينطبق مفهوم الخواء في الهينيانا - Hinayāna وهي مدرسة متفرعة عن المهايانا، وتعني الهينيانا في السنسكريتية «المركبة الصغرى» - على الأشخاص فقط. أما في المهايانا Mahāyāna فترى كل الأشياء كما لو كانت بلا جوهر؛ أي «خاوية من صيغ الوجود التي تُسمى «الوجود المتأصل»، أو «الوجود الموضوعي»، أو «الوجود الطبيعي»»⁽⁵⁵⁾. وكل هذه الصيغ تبدو مفروضة فرضاً على الطواهر، وتحليلها الفلسفي يبين أنها موهمة.

وقد ذهب ناجارجوناً إلى أن مصطلح «الخواء» خاو في حد ذاته ويجب أن لا يرتبط بـ«أولئك الذين يؤمنون بأنه سبيل إلى الشفاء الروحي»⁽⁵⁶⁾. ولا يتضمن هذا المفهوم الفلسفي الشرقي إنكار وجود العالم أو الإقرار بأنه مجرد وهم، بل يشير فقط إلى أنه لا يوجد أي شيء وراء الطواهر الزائلة. وقد أغرى هذا المفهوم عدداً من المفكرين في الغرب. فتحت العودة إلى أصله الشرقي لمساءلة المقولات الفلسفية الغربية السائدة وافتح آفاق جديدة لها. ويرى المعلم البوذي الغربي جيريمي هـيوزد Jeremy Hayward أن فكرة الخواء ليست تجريداً فلسفياً بل هي «تجربة مزلزلة مصحوبة بشرح الصدر كما لو أن وزراً أنقض ظهر الفرد قد وُضع عنه»⁽⁵⁷⁾. ولكن الفلسفة الغربية حيناً وظفت هذا المفهوم، أخرجته من سياقه الفلسفي الشرقي وأفرغته من محتواه الوجودي وارتباطاته الفلسفية الأصلية، فصار يشير في التفكيرية ما بعد الحداثيّة الغربيّة، إلى انعدام ثبات المعنى، واللايقين والدّعر والعدميّة، بعد أن كان في تأصيله الشرقي يمثل استراتيجياً مفهوميّة لتحرير البصائر من القوالب اللّغويّة التي تسيج الوجود البشري⁽⁵⁸⁾.

ويبين عالم العقائد دون كوپيت Don Cupitt أن مفكرين ما بعد الحداثة قد بتوا روح التشاؤم في الفكر المعاصر حين اقتبسوا هذا التّصوّر الشرقي عن الخواء وأكّدوا عدم دوام

55. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom, 1983), 9.

56. J. W. Hayward, *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet* (Boston: Shambhala, 1987), 282.

57. J. W. Hayward, *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet*, 211.

58. انظر أيضاً:

C. W. Huntington & G. N. Wanchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Mādhyamaka*, 29. A. de Rencourt, *The Eye of Shiva: Eastern Mysticism and Science* (New York: Morrow, 1981), 172. J. B. Cobb & C. Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll: Orbis, 1991), 32, 61.

وكل هؤلاء الكتاب يرهنون على رفض التّأويل العدمي للشونيطا shūnyatā. وقد عبّر شتيرزبشكي Stecherbatsky عن رفض مماثل. انظر:

G. Welbon, *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 290.

كلّ الأشياء، بما فيها ذواتنا الداخليّة، تاركين إيانا في عالم «لم يعد كوناً مفرداً، بل هو تدفق تأويلات ونظريّات وزوايا نظر ومعان وعلامات. فأضفوا على العالم المعاصر معنًى فلسفياً شرقياً عن المؤقّتية الكونيّة»⁽⁵⁹⁾، دون أن يتبنّوا أسسه الدّينيّة، فتصادم هذا المعنى مع الفكر الدّيني الغربي الذي يؤكّد الدّوام والجوهرية، ويُعتقد أنّه تحت مجرى الطّاهر يقبع «نظام عقليّ أبديّ قابل للإدراك»⁽⁶⁰⁾. فأوصل هذا الخلط المفهوميّ كثيراً من مفكّري ما بعد الحداثة الغربيّين، حسب دون كوپت، إلى العدميّة.

المبحث الرابع: المركزية الغربية والنسبية الثقافية: هل من إمكان للتفكير خارج النسق الفلسفي الغربي

يحكم الوهم المرجعيّ عقولاً وأفكاراً وتوجّهات ومقاربات كثيرة، ويجعلها أسيرة الأفق الثّقافيّ الغربيّ Western Cultural Horizon، تدور في فلكه، وتعيش من تنقّس هوائه الفكريّ والفلسفيّ والحضاريّ والتّاريخي، بما فيه من نقاء وتلوّث، رغم أن التّفكيكيّة ونظريّات التّقدّم ما بعد الاستعماري Post-Colonial Criticism قد أثارت منذ أواسط الثّمانينات أسئلة هامّة حول الرّؤى الحداثيّة عن كونيّة المعرفة، وشجّعت ميلاً تجاه التّواريخ المختلفة⁽⁶¹⁾ والإنتاجات النصيّة غير الغربيّة. ثمّ انخرط التّقدّم ما بعد الحداثي في تحدّي النّظام المعرفي الغربيّ المهيمن، وفي مساءلة إمكانيّات تشييد أسس ثقافة محايدة تتجاوز ادّعاءات المركزيّة والكونيّة والعقلانيّة الغربيّة الفجّة. وساعد التّقدّم ما بعد الحداثي على وضع القيم الخاصّة للثقافة الغربيّة الحديثة موضع سؤال عبر لفت الانتباه إلى مسارات مفهوميّة بديلة وقابلة للحياة؛ ونقض التّصوّر الاستشراقي-الاستعماري عن الغرب العقلاني والشرق الرّوحاني، ورفض تقييم الثقافات غير الغربيّة من خلال المفاهيم الغربيّة كالعقلانيّة والفردانيّة والتّطوّر⁽⁶²⁾. وقد بحث جون جراي في أسباب بروز الاقتصادات الآسيويّة في صلتها بالتقاليد التعاونيّة/الروحانيّة/التشاركيّة الشرقيّة؛ في مقابل الليبراليّة والفردانيّة الغربيّة؛ مخالفاً بذلك الرّؤية الانتصارية لفرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، وهي رؤية تعتبر أنّه في الفترة ما بعد الشيوعيّة ستنشر

59. D. Cupitt, *The Time Being* (London: SCM, 1992), 109-110.

60. نفسه، 110.

61. للاطلاع على عدد من الدّراسات النموذجيّة التي تمثّل محاولة مهمّة لبحث الأصوات التي همشتها الحداثة انظر:

R. Guha & G. Chakravorty (eds.), *Selected Subaltern Studies* (Oxford University Press, 1988).

62. وهذا الزّأي يخضّ الاستشراق المهتمّ بثقافات جنوب شرق آسيا فقط، ولا ينطبق بأيّة حال من الأحوال على الاستشراق المهتمّ بالثقافة العربيّة الإسلاميّة كما سابقاً. انظر: المنصوري، البروك الشيباني، (2010)، الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النسبية الثّقافيّة، تونس، الدّار المتوسّطيّة للنشر.

المؤسسات والمثل الغربية عالمياً. واستنتج أنّ بذرة التّقدّم البشري الكوني كامنة في وجوب الاعتراف بموت المشروع التّنويري الغربي والاعتراف ببداية أفول المركزية الغربية. وصارت الكنفوشسية، في هذا الإطار، محلّ اهتمام لافت للنظر ومدارّ نقاشات كثيرة في الغرب عن أسباب التّطوّر الاقتصادي للصّين، دون أن تُعتبر المحرّك الأيديولوجي الأوحد لهذا التّطوّر في كامل شرق آسيا. وشهدت دول المحيط الهادي نقاشات عميقة حول التّعاليم الأخلاقية الكنفوشيسية التي تؤكّد التّشارك، وتُقدّم نقدًا هامًا للفردانية الغربية وتوفّر بديلاً عنها. واعتبر داود هال David Hall أنّ الكنفوشيسية، بسعيها إلى إدراج الفرد في الجماعة التي ينتمي إليها اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، هي وسيلة لنقد الحداثة الغربية ذات التّزعة الفردانية المشتّتة. بينما سعى باحثون آخرون إلى محاولة المواءمة بين الفلسفة الكنفوشيسية والفكر النيوليبرالي بعد أن صارت الكنفوشسية، حسب جودث برلينج Judith Berling، «مشاركًا نقديًا في البحث عن قيم جديدة لتسيير حياة البشر في العالم المعاصر». وأدى هذا التّوجّه إلى التّفكيك الفكري للمركزية الغربية عبر رفض متدرّج للمثل القديمة للهيمنة الغربية وادّعاءاتها الزّائفة عن الإنسانيّة والكويتية والصلاحية المطلقة لكلّ البشر مهما اختلفت ثقافاتهم. وطرح بعمق لا إمكان التفكير فقط، بل أيضًا إمكان التّقدّم والتّحديث خارج النسق الغربي. ورفع من جديد شعار: Modernization without Westranization، ولكن برؤية عملية بعيدًا عن كونه مجرد «أيديولوجيا شعارية جوفاء»⁽⁶³⁾.

فلسفيًا، يكافح عدد من دعاة النسبية الثقافية لتعرية «أدلجة» خطابات «الديموقراطية» و«حقوق الإنسان» و«الحريات الشخصية» و«قضايا الجنس» و«حقوق المرأة»، و«حوار الحضارات والأديان» من المنظور الغربي، باعتبارها خطابات نسبية، مؤدلجة، مصلحية، وليست «مبادئ» قيمية، مطلقة، صالحة لكلّ زمان ومكان وإنسان، كما يحاول الغرب أن يشيع عبر كل المنابر والوسائل: الأكاديمية والإعلامية، الخاصة والعامة، الوطنية والدولية. فهي خطابات حضارية مخصصة، ولدتها الحضارة الغربية للحضارة الغربية ذاتها ووظّف الفكر الغربي في توليدها وبنائها الموروث الغربي فقط، ومن ثمّ، فهي لا تكاد تختلف في مقوماتها العامة عن خطاب «التبشير، والتنصير من أجل الهداية الشعوب البدائية المتوحشة» في القرن السادس عشر؛ وخطاب «استعمار الشعوب من أجل تحضيرها» في القرن الثامن عشر.

63. انظر مثلاً خطاب كو كنج كي رئيس مركز آسيا الجديدة الشاملة حول التّحديث دون التّغريب. وقد صار خطاباً أيقونيًا.

Koh King Kee, president of the Center for New Inclusive Asia Speech on Modernization without Westernization

إنها مصطلحات تدور كلها في فلك «المركزية الغربية والقيم الغربية والمفاهيم الغربية»: أي هي منتجات حضارية غربية مخصوصة، ومرتبطة بزمانها ومكانها، وكل دعوات تدويلها أو تأييدها عبر المؤتمرات والهيئات والمنظمات والجمعيات والمواثيق الدولية، ما هو سوى فعل استعماري جديد، إذ لا يتم الالتجاء إليه إلا عندما تعكس هذه المفاهيم مصلحة الغرب، وتضمنها، وتحافظ عليها.

وادي السيلكون # شنتشن Shēnzhèn: حرب الرقائق والانعكاس الفلسفي

تطرح هذه الاستعارة التكنولوجية بين وادي السيلكون الأمريكي: مقر الشركات التكنولوجية المتطورة الكبرى في أمريكا، ونظيره الصيني شنتشن وضعا عالميا جديدا قد يكون أعظم من الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، ومن الثورة التكنولوجية في القرن العشرين. وي طرح فلاسفة ومفكرون كثر الآن أسئلة حول الوجه الحضاري -الاقتصادي- للصراع الصيني الأمريكي المحموم حول إنتاج الرقائق والتكنولوجيا الرقمية المتقدمة، ويصلونه بالهيمنة على العالم. ويتساءلون: هل من إمكان لإنتاج رقائق / أفكار متقدمة خارج وادي السيلكون؟ ورغم الوجه الخفي من المعادلة، فإن حرب الرقائق تعكس رؤية جديدة قوامها أن الكون الفكري يُعاد تشكيله في هذا القرن⁽⁶⁴⁾، وأن من سيمتلك التكنولوجيا الدقيقة ومحركاتها الرقمية والذرية والهيدروجينية سيمتلك القيادة الاقتصادية، والفكرية للعالم، تماما كما أن من امتلك التكنولوجيا الآلية ومحركاتها البترولية والكهربائية في القرن الماضي امتلك القيادة الاقتصادية والفكرية للعالم. وليست الفلسفة سوى وجه واحد من وجوه الفكر البشري، ولكنها أعمقه.

استلهم فلاسفة ومفكرون كثر في القرن الماضي وفي بدايات هذا القرن من التجربة الصينية في جانبها الفكري-الفلسفي، والعملي: الاجتماعي-التشاركي، ومن التجربة الهندية في جانبها الروحاني أساسا. وصنّف باحثون كثر مواءمات قوامها أن لا سبيل إلى تجاوز خواء المعنى والعدمية وانسداد الآفاق في الفكر الغربي إلا بالاستلهام المباشر الواضح والصريح والجلي من الفكرين الصيني والهندي؛ إذ أدرك كثير منهم-على ما بيننا أعلاه- أن الفكر الغربي في فترة الحداثة ذاتها في القرن العشرين قد استلهم بشكل مباشر من معين هذا الفكر الشرقي، وإن أخفى ذلك. ولا حاجة اليوم إلى القول «بغربية» ذلك الفكر، لأنها ليست سوى الطبقة الأخيرة الظاهرة من تراكمات فكرية إنسانية متشابكة ومتواشجة عبر قرون لا يمكن فيها -عمليا- فصل الصيني عن الهندي عن اليوناني عن الإسلامي عن الغربي. فإذا كان سيكون وديكارت وكانط قد استلهموا من ابن رشد؛

64. Ravi Dutt Bajpai, Civilization-States of China and India: Reshaping the World Order, Bloomsbury Academic India, 2024.

ونيتشه وفيتجنشتاين ودريدا وهايديجر قد استلهموا من ناجارجونا، وتمكّن الباحثون الغربيون أنفسهم من كشف تلك الاستلهامات رغم عوامل التعمية المركزية، بما لم يعد خافياً على أحد، فإنه لا مجال اليوم إلى إخفاء التفاعل والتأثير والتأثر. ولذلك صنّفت كتب غربية كثيرة أسندت دور القيادة الروحانية للعالم المعاصر إلى الفكر الشرقي، وكتب كثيرون عن الهند باعتبارها ملهم العالم India as the Vishwaguru أو معلم العالم World Gugu⁽⁶⁵⁾، وعن الصين باعتبارها «معمل العالم». فإن هذه التحولات الجذرية تطرح على الباحثين والمفكرين العرب وجوب التفكير جدّياً في المشاركة في الحفل الصاحب لإعادة تشكيل العالم فكرياً: The World-Thought is being Reshaped عبر استقراء التجارب المعاصرة والاستلهام منها، ومن الأصول الفكرية الإسلامية المشعة القابلة للتخصيب والتحوّل إلى طاقة ملهمة للعالم، بدل القبوع على حافة التاريخ والتلهي باجترار إشكاليات وقضايا ليكث حتى غَدَتْ لُكَّةً.

المصادر والمراجع

- المنصوري، المبروك الشيباني. 2010. **الدراسات الدينية المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية**. الدار المتوسطة للنشر.
- المنصوري، المبروك الشيباني. 2014. **المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا**. مركز نماء.
- المنصوري، المبروك الشيباني. 2017. **الدين والهوية والحداثة والقيم: دراسة في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي**. الدار المتوسطة للنشر.
- المنصوري، المبروك الشيباني. (2019). ابن رشد بين تأسيس العقل وتأسيس النقل في الفكر الإسلامي. *مجلة القناطر، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، 16*(3)، 95-117.
- المنصوري، المبروك الشيباني. (2021). تداولية الاستغراب في الفكر العالمي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفكر الياباني والفكر الغربي. *مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر، 39*(2)، 135-171. <https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304>
- المنصوري، المبروك الشيباني. (2021). نظرية الاستغراب واتجاهاتها المعاصرة في الفكر الغربي والعربي: من الاستغراب الانعكاسي إلى الاستغراب التأسيسي. **مجلة دراسات - جامعة الأغواط، الجزائر**، (99)، 153-181.

65. انظر مثلاً كتاب روث هاريس:

Ruth Harris, *Guru to the World: The Life and Legacy of Vivekananda*, Harvard University Press, 2022

المنصوري، المبروك الشيباني. (2024). الرشدية اللاتينية بين الاستشراق والاستغراب. في الإرث الحضاري الأندلسي من التأسيس إلى التحولات المعاصرة. أعمال مؤتمر جامعة غرناطة وجامعة قطر واللجنة القطرية لتحالف الحضارات، 6-8 نوفمبر 2024.

هلال، محمد. (2001). ابن رشد والرشدية اللاتينية. مجلة هدى الإسلام، 45(98)، 7-8.

100.

- Açikgenç, A. (1995). Ibn Rushd, Kant and transcendent rationality: A critical synthesis. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 15, 78-95. <https://www.jstor.org/stable/521889>
- Bajpai, R. D. (2024). *Civilization-states of China and India: Reshaping the world order*. Bloomsbury Academic India.
- Burt, E. A. (1955). What can Western philosophy learn from India? *Philosophy East and West*, 3(2), 197-210.
- Clarke, J. J. (1997). *Oriental enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*. Routledge.
- Cobb, J. (1980). Buddhism and Christianity as complementary. *Eastern Buddhist*, 13(2), 19.
- Cobb, J. B., & Ives, C. (Eds.). (1991). *The emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Orbis Books.
- Cox, H. (1977). *Turning east: The promise and the peril of the new orientalism*. Simon & Schuster.
- Cupitt, D. (1992). *The time being*. SCM Press.
- de Riencourt, A. (1981). *The eye of Shiva: Eastern mysticism and science*. Morrow.
- Gudmunsen, C. (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. Macmillan.
- Guha, R., & Chakravorty Spivak, G. (Eds.). (1988). *Selected subaltern studies*. Oxford University Press.
- Harris, R. (2022). *Guru to the world: The life and legacy of Vivekananda*. Harvard University Press.
- Hayward, J. W. (1987). *Shifting worlds, changing minds: Where the sciences and Buddhism meet*. Shambhala.
- Heidegger, M. (1971). *On the way to language* (P. D. Hertz, Trans.). Harper & Row.
- Herder, J. G. (1877-1899). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In B. Suphan (Ed.), *Sämmtliche Werke* (Vol. 13, pp. 345-346). Weidmann.
- Hopkins, J. (1983). *Meditation on emptiness*. Wisdom Publications.
- Huntington, C. W., & Wangchen, G. N. (1989). *The emptiness of emptiness: An introduction to early Mādhyamaka*. University of Hawaii Press.

- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.
- Jaspers, K. (1962). *The great philosophers* (H. Arendt, Ed.; R. Manheim, Trans.). Rupert Hart-Davis.
- Kalupahana, D. J. (1986). *Nāgārjuna: The philosophy of the middle way*. State University of New York Press.
- Kjellberg, P., & Ivanhoe, P. J. (Eds.). (1996). *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*. State University of New York Press.
- Koh, K. K. (2021, September 28). *Modernisation not westernisation: The China model and its implication for Asia* [Video]. Center for a New Inclusive Asia. <https://www.newinclusiveasia.com/post/modernisation-not-westernisation-the-china-model-and-its-implication-for-asia>
- Loy, D. (1988). *Non-duality: A study in comparative philosophy*. Yale University Press.
- Magliola, R. (1986). *Derrida on the mend*. Purdue University Press.
- May, R. (1996). *Heidegger's hidden sources: East-Asian influences on his work* (G. Parkes, Trans.). Stanford University Press.
- Merlan, P. (1963). *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness: Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic tradition*. Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs* (R. C. McCleary, Trans.). Northwestern University Press.
- Moliner, F. M. (1992). El «averroismo» en la filosofía moral de Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9, 129-146.
- Needleman, J. (1972). *The new religions*. Penguin Books.
- Parkes, G. (Ed.). (1987). *Heidegger and Asian thought*. University of Hawaii Press.
- Parkes, G. (Ed.). (1991). *Nietzsche and Asian thought*. University of Hawaii Press.
- Riepe, D. (1970). *The philosophy of India and its impact on American thought*.
- Rosemann, P. W. (2011). Wandering in the path of the Averroean system: Is Kant's doctrine on the *Bewusstsein überhaupt* Averroistic? In *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe* (pp. 271-287). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5_14
- Royce, J. (1885). *The religious aspect of philosophy*. Houghton, Mifflin.
- Royce, J. (1908). *The philosophy of loyalty*. The Macmillan Company.
- Scharfstein, B., et al. (1978). *Philosophy east/philosophy west: A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European philosophy*. Blackwell.
- Schrag, C. O. (1970). Heidegger on repetition and historical Understanding. *Philosophy East and West*, 20(3), 287-295.

- Sgarbi, M. (2013). Immanuel Kant, universal understanding and the meaning of Averroism in the German Enlightenment. In A. Akasoy & G. Giglioni (Eds.), *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe* (pp. 255-269). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5_13
- Thurman, R. A. F. (1991). *The central philosophy of Tibet*. Princeton University Press.
- Tracy, D. (1990). *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue*. Peeters Press.
- Tuck, A. P. (1990). *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship: On the Western interpretation of Nāgārjuna*. Oxford University Press.
- Welbon, G. R. (1968). *The Buddhist nirvāṇa and its Western interpreters*. University of Chicago Press.

بنية الفلسفة الإسلامية والتأسيس لإستولوجيا العلوم الإسلامية من أجل تأسيس قرآني للعقل الفلسفي المعاصر

عبد العزيز برغوث

الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا

مقدمة

يتناول هذا البحث بالتحليل مسألة الفلسفة الإسلامية في بنيتها ونشأتها ومنابعها ومرجعيتها، ومدى تأثرها بالمشارب الفلسفية الأخرى يونانها وشرقيها، ويتفحص جوانب الأصالة والتقليد في مضامينها ومناهجها، ويُعرج على إسهامها في تطوير العلوم الإسلامية والعربية القديمة. ويبتغي البحث من خلال هذا المدخل الاستكشافي لوضع الفلسفة الإسلامية وبنيتها إلى استشراف الآفاق المستقبلية للدرس الفلسفي الإسلامي بالرجوع إلى نظام المعرفة القرآنية لصياغة إطار إبستولوجي للتوجيه الفلسفي المعاصر.

إن الفلسفة الإسلامية المعهودة في تاريخنا وتراثنا الإسلامي الحضاري ظاهرة فريدة نابعة من واقع وشروط وإشرطات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية وفكرية ودينية تحكم في نشأتها ونموها وتطورها ونضوجها وتراجعها وسكونها وتخلفها. ومن ثم فلا يمكن تفسير هذه الظاهرة الفلسفية في تاريخنا الفكري والعلمي والحضاري بعامل واحد بل بمنظومة تحليلية مركبة متعددة المداخل تتضمن مجموعة متداخلة من العناصر والأسباب والعوامل التي أسهمت بمجموعها في تطور العقل الفلسفي الإسلامي في دورته الحضارية الأولى. وعليه فالأسئلة المتكررة حول مدى أصالة أو تقليدية الفلسفة الإسلامية، وهل هي ذاتية أصيلة أو توفيقية أو تلفيقية أو مجرد انعكاس للفلسفة اليونانية أو مزيج غير متجانس من هذا وذاك مع صبغه ببعض الآيات والأحاديث... كل هذه الأسئلة مهمة، ولكن الكثير منها يشي بعقلية التبسيط والارتجال والأحكام العامة حول بنية فلسفة مركبة ومعقدة بشكل هائل.

ينبغي للباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية وفي بنيتها ووظيفتها وهم يطرحون هذه الأسئلة الوجهة أن يستحضروا الواقع والوقائع، والتفاعلات والتدافعات السياسية والفكرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية والعلمية والمعرفية والدينية التي اصطحبت هذا الظهور والتشكل للعقل الفلسفي الإسلامي وكذلك للعقل الكلامي الجدالي

الإسلامي وهو يخوض معركة التأسيس للحضارة الإسلامية الوليدة والمتسارعة الحركة والنمو والآثار والتفاعلات مع الفلسفات الشرقية والغربية في حينها. لابد أن نستحضر الواقع والسياقات والمخاضات، والبيئات والشروط الواقعية التي غرست جراثيم التفكير الفلسفي الإسلامي والتعقل العقلاني في الوعي والثقافة والنفوس والواقع الإسلامي.

إن منظومة هائلة من الوعي والتفلسف والثقافة من جهة، والتصادم والتدافع والتحدي والاستجابة من جهة أخرى كانت وراء نشوء الفلسفة الإسلامية وتطورها نزوحًا وتقدمًا، وسطحية وتراجعًا. ولا شك بأن «لمعارف الوحي» أو «للنص الموحى» دورًا مركزيًا في بناء العقل الفلسفي الإسلامي في دورته الحضارية الأولى. فمن توجيهات الوحي الداعية إلى التفكير والتدبر والتعقل والتبصر والنظر والجدال والتساؤل والحجة والبرهان والعلم والمعرفة والقراءة والحكمة والرشد، انطلقت ظاهرة التفلسف والتعقل في الوعي والفكر الإسلامي المبكر والقديم مخلقة ثروة فلسفية متداخلة ومتنوعة تعبر عن قدرات هائلة على التفلسف والتعقل، والتفاعل مع تراث الفلسفات اليونانية والشرقية القديمة تأثرًا وتأثيرًا، وأخذًا وعطاءً، وأصالَةً وتلفيقًا.

وبالنظر إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية وبنيتها ومنابعها ومضامينها ومناهجها لا يسع الفيلسوف الحكيم المستبصر إلا أن يقف اجلالًا وتقديرًا لتلك العقول الفلسفية والكلامية التي نحتت التفلسف الإسلامي، وأدخلته في تاريخ الفلسفة الإنسانية من بابه الواسع. وعلى الرغم من التأثير السلبي الواضح لقطاعات كثيرة من الفلاسفة المسلمين بالتراث الفلسفي اليوناني والشرقي يبقى التأكيد من الناحية الفلسفية الصرفة أن العقل المسلم أنشأ تفلسفًا وتعقلًا فلسفيًا (برغوث، 2025)، متأثرًا برؤيته الكونية، وبشاكلته الثقافية، وبقيمه الأخلاقية وبتوجهاته الحضارية الإنسانية وهذا ما عبر عنه علم الكلام القديم قسم كبير من الفلسفة الإسلامية القديمة.

تتناول هذا الورقة بالتحليل النقاط الآتية: (1) بنية الفلسفة الإسلامية ومقارنتها بالفلسفات الشرقية والغربية، (2) نحو إطار لفلسفة قرآنية إستخلافية حضارية معاصرة وخاتمة.

أولاً: بنية الفلسفة الإسلامية ومقارنتها بالفلسفات الشرقية والغربية

1. والوحي يقدم إطار للفلسفة والمعرفية التوحيدية

إن الوحي والرؤية الكونية الإسلامية والاستمولوجية التوحيدية قدمت إطارًا فلسفيًا ومعرفيًا لنشوء الفلسفة الإسلامية، ووضعت بعض الضوابط والنواظم الفلسفية

والوجودية والمعرفية والأخلاقية لتطور نموذج قرآني للفلسفة والتفلسف يجمع بين الوحي والغيب والإنسان والحياة والكون والوجود والحضارة والعمران في رؤية توحيدية مركبة للعالم (برغوث، 2025). ومما يميز رؤية العالم الفلسفية التوحيدية أنها تُوضع العقل البصير، والتفكير النقدي، وتعليم الأسماء والمعارف، والتساؤل العقلاني العميق، والحكمة البالغة، والرشد الوازن، والاستخلاف الإنساني، والقيم والمقاصد العليا، وأسئلة مثل: الحرية والإرادة والعدل والخير والقيم والسعادة والفلاح والعمران والدنيا والآخرة، والغيب والوجود والحياة والإنسان... في عمق مفرداتها الفلسفية والمعرفية والتحليلية. (همام، أثر الفلسفة).

2. الفلسفة الإسلامية وضرورة الاستثمار في النموذج الفلسفي المعرفي للقرآن

وعلى الرغم مما قدمه الوحي القرآني من رؤية فلسفية معرفية ووجودية استخلافية حضارية للعالم والإنسان والحياة والاستخلاف والعقل، إلا أن الدورة الفلسفية الأولى في تاريخنا الحضاري -على الرغم من ثرائها وابداعيتها- لم تستثمر بالصورة المنشودة، وبالعمق وبالمنهجية المعرفية المتكاملة في القرآن لإستخراج «شاكلة ونسقية وأنموذج تفلسفي قرآني خالص إنساني عالمي» لبناء العقل الفلسفي الإسلامي. ومن أهم أسباب هذا التخلف عن نموذج التعقل الفلسفي القرآني الخالص هو أن التجربة التاريخية الإسلامية في التعقل والتفلسف حُكمت بظروف وواقع ومعطيات وأوضاع وتفاعلات داخلية وخارجية معقدة ومركبة -ينبغي مراعاتها في أي تقويم لها- أفضت إلى بناء نموذج للفلسفة الإسلامية القديمة جمع بين الأصالة والتأصيل، والتوفيق والتلفيق، والتطويرية والاستعارية، والتجديد والتقليد، والقوة والضعف، والذاتية والاستلاب.

إنه نموذج برزت فيه (1) جوانب الأصالة والذاتية والتجديد والرجوع إلى المصادر والمرجعية التوحيدية القرآنية كما رأينا ذلك في نموذج علم الكلام (الأهواني، 2017، ص 17) الإسلامي الذي يعبر إلى حد بعيد عن تجربة للتفلسف المؤسس على نصوص الوحي مختلف في رؤيته ومناهجه عن الفلاسفة اليونانية والاعريقية والشرقية في الكثير من الجوانب، (2) وجوانب الاستفادة الواعية من التراث الفلسفي اليوناني الإغريقي والشرقي ببصيرة، (3) وجوانب الاستفادة المستلبة والارتنائية في أحضان أفكار فلسفية قاتلة أدمجت ضمن الحصيلة النهائية للنموذج الفلسفي الإسلامي التاريخي أو ما سميناه في هذه الورقة «بنية الفلسفة الإسلامية» التي لم تكن قرآنية خالصة ولا يونانية-اعريقية خالصة ولا شرقية خالصة، ولكنها مضمون وبنية مركبة تجمع بين كل هذه المنابع والمشارب والفلسفات على حسب دراجات تأثير كل منبع أو مصدر على كل فيلسوف أو مدرسة فلسفية تعاملت معها. ونجد في تاريخ بنية الفلسفة الإسلامية من طور شاكلة فلسفة

تميل أكثر إلى القرآن ومصادره، ومن أسس فلسفة تميل أكثر إلى الفلسفة اليونانية الإغريقية ومن حاول الجمع بينهما في مضامين فلسفية هجينة ومركبة. (برغوث، 2025)

3. بنية الفلسفة الإسلامية في تاريخها الطويل بين القوة والضعف

إن بنية الفلسفة الإسلامية متعددة ومتنوعة، بعضها متجانس ومتناسق وبعضها الآخر يعبر عن اضطرابات واختلالات ونشاز عن النسق المعرفي الكلي للتفلسف والتعقل كما يرسمه الوحي وتأطره رؤية العالم التوحيدية بنزوعها الاستخلافي الحضاري العقلاني الكوني الإنساني القيمي الأخلاقي. وعليه ينبغي التأكيد بأن العقل الفلسفي القرآني يقدم رؤية للفلسفة والتفلسف تتغي الحكمة والرشد والإنسانية والأخلاق، وتُعمل سلطان العقل وقوته للنفاذ إلى أقطار العلوم والمعارف الغيبية والكونية والإنسانية والحضارية من أجل غايات إنسانية كونية، ومقاصد حضارية وعمرانية لصالح الإنسان. ولكن هذا العقل الفلسفي القرآني حين ينفذ في أقطار الوعي والمعرفة الفلسفية والإنسانية بمستوياتها اليهودية (عالم الشهادة) والغيبية (عالم الغيب) فهو ملتزم بمنظومات تحكم وجوده الأرضي ووعيه الإنساني في هذا العالم. فهو محكوم بمنظومة الاستخلاف والعمران الأرضي، ومنظومة السنن الاجتماعية والتاريخية، ومنظومة القوانين الكونية، ومنظومة الفطرة (برغوث، 2025)، ومنظومة القيم والأخلاق، ومنظومة العلم، ومنظومة الغيب. وبالتالي فالعقل الفلسفي القرآني هو الأقدر على تطوير فلسفة إنسانية حضارية استخلافية تتجاوز معظم الفلسفات القديمة والحديثة المختزلة في مصادرها ومناهجها وبنياتها ووسائلها ذلك لأن مصادر ومنابع تفلسفها تجمع وتكامل بين المعرفة الغيبية، والمعرفة الكونية، والمعرفة الإنسانية في نسق فلسفي توحيدي للمعرفة. (همام، أثر الفلسفة).

4. تصور لبنية الفلسفة الإسلامية: منابعها، أدواتها، مناهجها، أهدافها وتأثيراتها

- المنابع والمصادر

من خلال تحليل بنية الفلسفة الإسلامية التاريخية نجد بأن منابعها تجمع بين مجموعة من المصادر منها المصدر الديني الذاتي ممثلًا في الوحي قرآنًا وسنة. واستنادًا إليه أصبح مبدأ توحيدية المعرفة ومصادريتها الإلهية من الموجهات الكبرى للفلسفة الإسلامية، وأصبح أساسًا لتفسير الظواهر الفلسفية، وبهذا أعادت النظر في الميتافيزيقا اليونانية المبنية على تعدد الآلهة أو المادة الأزلية) إلى فلسفة إلهية توحيدية تؤمن بخالق واحد هو مصدر المعرفة الغيبية والشهودية. وعلى هذا الأساس استخدم فلاسفة كبار في الإسلام الوحي كمصدر للتوجيه والتعقل الفلسفي من أمثال ابن تيمية والغزالي وابن

رشد والرازي والكندي، ووظفوها لبناء نظريات فلسفية ومعرفية وأخلاقية وعرفانية متعددة.

وأما المصدر الآخر للفلسفة الإسلامية فكان التراث الفلسفي اليوناني من خلال الترجمة (الأهواني، 2017، ص 26) والنقد، ومن أمثلة ذلك استحضر التراث الأرسطي والأفلاطوني، حيث نُقلت أعمال أرسطو (**المنطق، الطبيعيات**) وأفلاطون (المثل) عبر الترجمة، بعد محاولة معاييرها بمعيار الوحي وإعادة بناء وتوطين لها في النسق الفلسفي الإسلامي. وقد ظهر في بعض الحالات نوع من النقد لهذا التراث الفلسفي في كتابات فلاسفة مثل ابن سينا الذي انتقد مسألة (المقولات العشرة) لعدم ملاءمتها للسياق الإسلامي.

ومن المنابع الأخرى التي سجلت حضورها في بنية الفلسفة الإسلامية القديمة الفلسفات الفارسية والهندية التي تأثر بها بعض فلاسفة المسلمين مثل كتاب «خدای نامك» (والرياضيات الهندية (خاصة في علم الكلام). وتجدر الإشارة في هذا المقام بأن علوم اللغة العربية كانت حاضرة في هذا الدرس الفلسفي حيث أبدع المسلمون علوم اللغة وفلسفتها كفلسفة اللغة عند ابن جني، والمنهج الإستقرائي كما ظهر عند الشاطبي الذي طور فلسفة للشريعة ومقاصدها. (همام، **أثر الفلسفة**).

- أدوات ومناهج التعقل الفلسفي

ومما تشتمل عليه بنية الفلسفة الإسلامية، أدوات التعقل الفلسفي مثل تبني المنطق الأرسطي الذي استخدمه فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا لتقويم الاستدلال. ومنها المنطق الرواقي الذي وظفه بعض المتكلمين كالأشاعرة في تأسيس البراهين والمجادلات الكلامية وخاصة في موضوعات الإلهيات والغيبيات. بالإضافة إلى أدوات اللغة ونظامها الدلالي الذي وظفه مثلاً ابن حزم للربط بين المنطق واللغة، والبلاغة والبيان كما استخدمها عبد القاهر الجرجاني الذي وظف التحليل اللغوي لبناء نظرية في المعرفة تقوم على «نظم القرآن». ومن الأدوات الأخرى كذلك نجد كيف وظّف الخوارزمي والبيروني الرياضيات في بناء نماذج فيزيائية وفلكية، وكذلك التجريبي الذي استخدمه ابن الهيثم في البصريات، والرازي في الكيمياء، متجاوزين المنهج اليوناني القائم على التأمل.

وفي مجال المنهج استخدمت الفلسفة الإسلامية المنهج النقدي الصارم كما بدى واضحاً في نقد ابن تيمية وابن القيم للفلسفة اليونانية بحكم تعارضها الشديد مع العقيدة الإسلامية، وكما فعل ابن سينا فيما يتعلق بنقده لبعض قصور المنطق الأرسطي. ومن جهة أخرى نرى كيف أن ابن رشد حاول الجمع بين الحكمة والشريعة، وكيف أقدم الغزالي على ادخال المنطق في أصول الفقه في كتابه **المستصفى** وكذلك حاول التركيب بين النزعة

التصوفية والفلسفية. (الأهواني، 2017، ص 21) هذا وقد تغيرت الفلسفة الإسلامية في مناهجها عن الفلسفة اليونانية عندما اتجه العلماء والفلاسفة المسلمون إلى استخدام المنهج الإستقرائي والتجريبي، ووظفوا الملاحظة والتجربة في الكثير من مجالات العلوم، فانتقلوا بذلك إلى ما بعد التأمل والبرهان إلى الاستقراء والتجريب كما كان الحال مع ابن الهيثم في «البصريات». كما نهجت الفلسفة الإسلامية كذلك نهج التلفيق والتوفيق كما نجده في محاولات الفارابي الذي سعى للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبين الفلسفة والشريعة، ولكن لم يكن هذا المنهج مرحباً به في العديد من دوائر الوعي الديني والفلسفي في تلك المرحلة التاريخية من تطور الفلسفة، فوجدنا مثلاً ابن سبطين ينتقده بصرامة وحيدة عندما اعتبره تليفق بدون ثمرة ولا نتائج عملية مرجوة. (برغوث، 2025).

- الأهداف والمقاصد

وأما من ناحية أهداف الفلسفة الإسلامية فكانت متعددة ومتداخلة على حسب رؤية الفيلسوف أو المدرسة الفلسفية التي تتعاطي التفلسف للأغراض والأهداف والإيديولوجيات والاتجاهات التي كانت منتشرة في تلك الحقبة. ومن الأهداف المعرفية العامة للفلسفة الإسلامية يمكن ذكر محاولة بناء علم إلهي موحد، أي تأسيس ميتافيزيقا، وعلم غيبي ما ورائي مبني على مبدأ التوحيد الذي يرفض فكرة العلة الأولى عند أرسطو مثلاً مستبدلة آياه بمفهوم الله الواحد الأحد الأزلي بكل أسمائه وصفاته التي نُوقشت في علم الكلام من مختلف المدارس والنزعات. وقد حاول الفارابي وابن سينا تقديم نظرية «الصدور» التي تركز على خلق الكون من الواحد. ومن الناحية المنهجية كان الهدف المحوري هو تطوير منظومة أدوات تساعد على ضبط التفكير وتديره وفق المنظور الإسلامي المعرفي الكلي، فرأينا مثلاً تطوير أصول الفقه (الأهواني، 2017، ص 22) في العلوم الشرعية، وكذلك أدوات الملاحظة والتجريب في بعض العلوم الطبيعية، والأدوات المنهجية المتعلقة بدراسة فلسفة التاريخ والاجتماع كما حدث مع ابن خلدون، ومناهج الإستقراء كما رأيناه عند الإمام الشاطبي الذي حاول تطوير فلسفة مقاصدية منهجية للشريعة. (همام، أثر الفلسفة).

- التطبيقات والآثار

وتجدر الإشارة في هذا السياق بأن الفلسفة الإسلامية بهذا التأطير المعرفي والمنهجي تمكنت من تقديم نماذج وتطبيقات في مختلف العلوم. ومثال ذلك في الطب عندما بنى ابن سينا في كتابه **القانون في الطب** على منطق سببي، محاولاً الربط بين الأعراض والأمراض، وكما في الكيمياء عندما طوّر الرازي مناهج تجريبية مغايرة للنظريات اليونانية. وقد قدم الخوازمي مثلاً آخر لتأثير الفلسفة الإسلامية عندما طور الجبر من

أداة حسابية فحسب إلى منهج لفهم العلاقات المجردة. في كتاب **الجبر والمقابلة** حيث يقول: "الجبر فن يحوّل المجهول إلى معلوم عبر قوانين ثابتة، كتحويل الوجود من القوة إلى الفعل» (الخوارزمي، **الجبر**، ص 12). كما حاول الفلاسفة (الأهواني، 2017، ص 46) المسلمون استخدام الهندسة كأداة ميتافيزيقية (عمر الخيام)، حيث استخدم الهندسة الإقليدية في **رسالة في الوجود** لتفسير وحدة الوجود مثلاً على تناقضها مع فكرة التوحيد الخالص. كما أثرت كذلك الفلسفة الإسلامية في تطور بعض الأدوات الروحية (التصوف الفلسفي)، فمثلاً نجد الغزالي يستخدم فكرة «الكشف» كأداة معرفية في كتابه **إحياء علوم الدين** عندما قرر بأن: "البرهان العقلي قاصر عن إدراك الحقائق الإلهية، فلا بد من كشف القلب» (الغزالي، **الإحياء**، 21/1).

وأما في علم الكلام فقد طور الأشاعرة مثلاً فلسفة قوية وعقلانية -إلى حد كبير- في الدفاع عن العقيدة ومثالها برهان «الحدوث» على وجود الله. وكذلك في مجال الأخلاق صاغ الماوردي في **أدب الدنيا والدين** نظرية أخلاقية تحاول الجمع الفلسفة والشريعة. وفي مجالات اللغة والأدب نجد تأثير الشعر (كما في أعمال المتنبي) والنقد الأدبي (كما عند قدامة بن جعفر) بالمفاهيم الفلسفية كـ«المثل الأفلاطونية». (همام، **أثر الفلسفة**).

ومن هنا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية أسهمت بقسط وافر في ظهور علوم جديدة مثل أصول الفقه عند الشافعي، وعلم المقاصد عند الشاطبي، وعلم العمران وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ومنطق اللغة عند عبد القاهر الجرجاني مثلاً. وفي المجالات المعرفية أغنت الفلسفة الإسلامية التفاعل والتحاور الفلسفي العميق مثل ما حدث في **تهافت الفلاسفة** للغزالي و**تهافت التهافت** لابن رشد. ومن الناحية العالمية والحضارية نجد حضوراً للفلسفة الإسلامية، حيث تُرجمت كتابات ابن رشد (الأهواني، 2017، ص 61) وابن سينا إلى اللاتينية، فأثرت في فلاسفة مثل توما الأكوين، كما ساهمت جهود ابن الهيثم لاحقاً في تأسيس العلم التجريبي (منهج ابن الهيثم) والفلسفة اللغوية (أفكار ابن حزم). كما نجد تأثيراً متبادلاً للفلسفة الإسلامية والفلسفات الأخرى. فمثلاً في تجربة موسى بن ميمون في كتابه **دلالة الحائرين** نجده يقول صراحة «تعلمنا من المسلمين كيف نوافق بين الشريعة والفلسفة» (بن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 78).

وفي الفلسفة الهندية مثلاً نجد كيف انتقلت أعمال ابن سينا والرازي إلى الهند عبر الترجمات الفارسية، فأثرت في مدرسة لاهور الفلسفية (القرن 14م)، وظهرت «فلسفة الوحدة» بناءً على أفكار ابن عربي، وهذا ما ظهر مثلاً في مخطوطات «خزانة باتنالا» في كشمير. وفي الصين مثلاً تُرجمت أعمال الخوارزمي الرياضية في عهد أسرة "سونغ" (960-1279م)، فأثرت في تطوير علم الجيوانزي «الحساب الصيني»، وحيث كان الجبر الإسلامي نقطة تحول في الرياضيات الصينية «(لي يان، **تاريخ العلوم**، ص 156).

هذه البنية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد «نقل» أو «تقليد»، بل فيها من الحوار والإبداع الكثير الذي أنتج منظومة فلسفية معرفية مستقلة، ما زالت تُلهِم الفكر الإنساني حتى اليوم. ومن هنا يمكن القول بأن أدوات الفلسفة الإسلامية تميزت بالتعددية حيث جمعت بين العقل (المنطق)، والروح (التصوف)، والتجريب (العلم)، والأصالة ولم تكن مجرد نقل حرفي في الكثير من الحالات، ولكن محاولة لإعادة قراءة وبناء وتوظيف حسب متطلبات الواقع والتحديات التي واجهتها في حقبة مختلفة صعباً ونزولاً مثل منطق ابن حزم اللغوي. ومن ناحية التأثير نجد الفلسفة الإسلامية تساهم في تشكيل هزة علمية في أوروبا من خلال منهج ابن الهيثم مثلاً. وكذا الاستمرارية التي ألهمت النقاشات الفلسفية العميقة بين الشرق والغرب كما حدث مع ابن رشد والغزالي وجدلية العقل والنقل. (همام، أثر الفلسفة).

5. بنية الفلسفة الإسلامية مقارنة بالفلسفات الأخرى شرقاً وغرباً

من خلال هذا التحليل يمكن أن نلخص الأسس الكبرى لمختلف الفلسفات الشرقية والغربية مقارنة بالفلسفة الإسلامية. فمن ناحية المبادئ الفلسفة والمعرفية نجد الفلسفة الإسلامية مبنية على: التوحيد، واستخلافية الإنسان، وتكامل الوحي والعقل، والسنى الكونية، ومركزية العلم، ومحورية التفكير والنظر والتعقل والنقد، والأخلاق الغائية. وأما الفلسفة اليونانية القديمة (الأهواني، 2017، ص 32) فتركز على: العقلانية المطلقة، والمثالية (أفلاطون)، والتجريبية (أرسطو)، والوجود بذاته. في حين ركزت الفلسفة الهندية على الوحدة الوجودية (براهمان)، والكارما والتناسخ، والتحرر من المادة (موكشا) والتأمل الذاتي. وأسست الفلسفة الصينية تعقلها الفلسفي على: التوازن (ين - يانغ)، والطاعة للسماء (تيان)، والفضيلة الاجتماعية (كونفوشيوس)، والانسجام مع الطبيعة (طاوية). وأما الفلسفة الفارسية فركزت على أسس مثل: الثنائية (خير/شر)، والنور والظلام (زرادشت)، العدالة الإلهية، والتجديد الديني (المانوية). وأما الفلسفة الغربية الحديثة فقد ركزت على أسس مثل: العقلانية (ديكارت)، والتجريبية (لوك، هيوم)، والنقدية (كانط)، والوجودية (سارتر)، والوضعية (أوقست كونت)، والمادية (كارل ماركس)، قبل أن تأخذ مناحي وتوجهات جديدة مع ما بعد الحديثة. (همام، أثر الفلسفة).

ومن ناحية الفروق الجوهرية بين هذه البنيات الفلسفية نجد الفلسفة الإسلامية ذات طابع تكاملي: بين الوحي والعقل، والغيب والشهادة، والروح والمادة، والدنيا والآخرة. وهي غائية قامت من أجل خدمة الإنسان والكون، وأخلاقية ملتزمة بالقيم والأخلاقيات في المنظومات المعرفية، وهي كذلك استخلافية عمرانية - حضارية. وأما الفلسفة اليونانية فهي ذات طابع ثنائي: تفصل بين المثالي والمادي (عالم المثل/عالم الحس)، وتجريدي

حيث الاهتمام بالمجردات على الواقع. وأما الفلسفة الهندية فهي روحانية مبنية على إنكار أهمية المادة، وفردية تنظر إلى تحرر الفرد كأساس (وليس المقصود هنا التحرر الاجتماعي)، وهي كذلك قدرية مؤسسة على سيطرة الكارما. وأما الفلسفة الصينية فهي اجتماعية، والفرد فيها جزء من الكل وتهتم بمبدأ الانسجام مع الطبيعة، وكذلك عملية تسعى إلى تعزيز السلوك العملي. وأما الفلسفة الفارسية فتركز على فكرة الصراع الأزلي بين الظلام والنور، وتعزز حرية الإرادة في الاختيار، وتؤمن بيوم الحساب. (الأهواني، 2017، ص 36). وفيما يتعلق بالمنهجيات والأدوات، فقد استخدمتها الفلسفة الإسلامية (برغوث، 2025) في الجمع بين الاستقراء والاستنباط، والتدبر والنظر والتأمل والتبصر، والاستدلال الشرعي والعقلي، ووظفت الوحي والعقل والحواس والتجربة والتأمل والاستلهام في تطوير منظومة فلسفية إسلامية. وأما الفلسفة اليونانية فاعتمدت على الجدل (ديالكتيك)، والاستنتاج المنطقي، والملاحظة والتصنيف. وأما الفلسفة الهندية فاستخدمت التأمل (ديانا)، واليقظة الذهنية، والتخلي والمعرفة المباشرة. أما الفلسفة الصينية فاستخدمت أدوات مثل: المعرفة المباشرة، والتأمل التطبيقي، والسلوك العملي، والقياس التاريخي. وأما الفلسفة الفارسية فوظفت بعض الأدوات مثل: الرمزية، والقياس الأخلاقي، والتفسير الأسطوري، والتجربة الروحي. (همام، أثر الفلسفة).

ثانيًا: نحو إطار لفلسفة قرآنية إستخلافية حضارية معاصرة

1. الحاجة إلى فلسفة قرآنية استخلافية حضارية معاصرة

وإذا كانت هذه البنية المتداخلة والمركبة والمعقدة للفلسفة الإسلامية في دورتها الحضارية الأولى مبررة ومعقولة بحكم كونها أول تجربة فلسفية تأسيسية إسلامية في تاريخ الإسلام، وبحكم كونها جاءت في خضم تطورات فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ومعرفية هائلة ومتسارعة داخليًا وخارجيًا، وفي ظل تحديات خطيرة على مسيرة الحضارة الإسلامية والدين الجديد وانفتاحه على الحضارات والفلسفات والثقافات والملل والنحل الأخرى، فإن الحديث عن التفلسف الإسلامي والفلسفة الإسلامية والتعقل الفلسفي في واقعنا الحالي وفي ظروفنا الراهنة ينبغي أن يكون مختلفًا، وأن ينحو إلى تأسيس «شاكلة ونسق فلسفي قرآني إنساني عالي». فنحن نمتلك تجربة فلسفية تاريخية كبيرة، ونمتلك الرؤية التوحيدية القرآنية للفلسفة وللعقل وللكون وللمجتمع وللحياة وللإنسان وللغيب، كما نمتلك الخبرة الفلسفية الغربية والشرقية، وكذا أدوات المعايير والتقويم للأفكار الفلسفية نافعها وضارها. ولهذا ينبغي تأسيس بنية قرآنية توحيدية للفلسفة الإسلامية وللمعرفية الفلسفية الإسلامية المعاصرة والمستقبلية، ونحن قادرون على ذلك إن وحدنا وعينا الفلسفي وأسسناه على أسس توحيدية تكاملية

مركبة تستوعب شاكلتنا وثقافتنا واجتماعنا البشري، وتفتح على الفلسفات الغربية والشرقية، ولكن بنسق ونموذج ورؤية توحيدية للتفلسف والتعقل الفلسفي المعاصر. (برغوث، 2025).

2. بنية العقل الفلسفي القرآني: ركائز المعرفة والتفلسف ومبادئه

بعد أن استعرضنا بنية الفلسفة الإسلامية وجانباً من منابعها وأدواتها وأهدافها وتطبيقاتها وأثارها، وقارناها ببعض الفلسفات الأخرى، يبقى السؤال الراهن الحاسم وهو: ما مستقبل التفلسف والتعقل الفلسفي القرآني في واقعنا الحاضر وفي مستقبل العالم الإسلامي والإنسانية؟ يحاول هذا القسم من البحث تقديم تأطير معرفي لمسألة بناء العقل الفلسفي القرآني والأسس التي ينبغي أن يقوم عليها، ونوعية العقل الفلسفي الذي ينبغي أن يبنيه والخصائص التي ينبغي أن يتميز بها المتفلسف من خلال المنظومة الفلسفية المعرفية القرآنية.

والعقل الفلسفي القرآني ليس مجرد تفكير تجريدي، بل هو نسق معرفي متكامل انبثق من تعاليم القرآن الكريم، وتشكل عبر تفاعل عميق مع نصوصه ومبادئه. هذا العقل لم يقتصر على التأمل الديني، بل قدم رؤية كونية استخلافية حضارية شاملة، ووضع أسساً منهجية صارمة، وأسهم بشكل محوري في نهضة العلوم الإسلامية والكونية تاريخياً، ويمتلك إمكانيات هائلة للمساهمة في بنائها مستقبلاً. تكمن قوته في منظومة مبادئه المتكاملة التي نستعرض بعضها هنا:

- مبدأ التعقل والنظر (التأمل العقلي)

القرآن يحث على استخدام العقل كأداة أساسية لفهم الوجود والدين ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ - (محمد: 24)، ﴿وَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ - (الروم: 8). النظر هنا ليس مجرد إبصار، بل هو تأمل عميق وتحليل عقلي. هذا المبدأ دفع العلماء المسلمين إلى تحليل الظواهر الطبيعية والنصوص الشرعية بعقلية نقدية، بعيداً عن التقليد الأعمى. فكان أن أبدعوا في علوم مثل الفلك (البتاني، الخوارزمي)، والطب (ابن سينا، الرازي)، والرياضيات (الخوارزمي، عمر الخيام)، مستخدمين العقل لتفسير الكون وفهم نواميسه. وأما دوره المستقبلي في عصر التخصصات والتقنيات المعقدة والذكاء الاصطناعي، يظل هذا المبدأ حاسماً لتفادي الجمود الفكري، وتشجيع النقد البناء، وتطوير حلول إبداعية للمشكلات العلمية والاجتماعية المعاصرة. (برغوث، 2025).

- مبدأ الرشد والحكمة (الاتزان والغاية)

الرشد هو النضج العقلي والروحي الذي يؤدي إلى الحكمة، وهي وضع الأشياء في مواضعها

الصحيحة، مع إدراك الغايات النهائية «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» - (البقرة: 269). وقد حافظ هذا المبدأ على توازن العلماء، فلم ينغمسوا في العلم لمجرد العلم، بل سعوا لتحقيق منفعة عملية وخدمة الإنسانية والكون. فكانت اختراعاتهم واكتشافاتهم موجهة نحو حل مشكلات حقيقية (مثل أنظمة الري، الأدوية، الأدوات الفلكية). وأما دوره المستقبلي في مواجهة تحديات مثل: التلوث البيئي أو الأسلحة الذكية، يقدم هذا المبدأ إطارًا أخلاقيًا ضروريًا لتوجيه العلم والتكنولوجيا نحو الخير والاستدامة، وتجنب الاستخدامات الضارة.

- مبدأ التدبر والتفكر (الغوص في المعنى)

يتجاوز مجرد القراءة أو النظر السطحي، إلى الغوص في أعماق الظواهر والنصوص لفهم دقائقها وعلاقاتها وغاياتها «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» - (النساء: 82)، «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» - (البقرة: 164). ومن الناحية التاريخية قاد هذا المبدأ إلى تأسيس علوم دقيقة مثل علم التفسير (التفسير الموضوعي)، وعلم الكلام (دفاعًا عن العقيدة بالعقل)، وعلم أصول الفقه (استنباط الأحكام). كما دفع علماء الطبيعة إلى ملاحظة دقيقة وتحليل عميق للظواهر (مثل ملاحظات ابن الهيثم الضوئية). وأما دوره المستقبلي في عصر الانفجار المعرفي، يصبح التدبر مهارة أساسية لتمييز المعلومات الصحيحة، وفهم تعقيدات النظم البيئية والاجتماعية، واستشراف آثار التطورات التكنولوجية بعيدة المدى.

- مبدأ إقامة الدليل والبرهان (الحجة القاطعة)

يدعو القرآن إلى إقامة الحجة بالدليل والبرهان في كل الأمور، سواء في العقيدة أو التعامل مع الكون «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» - (البقرة: 111). الدليل هنا يشمل العقلي والنقلي والتجريبي. وكان لهذا المبدأ تاريخيًا دور في تطوير المنطق والترجمة ونقد المنطق الأرسطي، وعلم الكلام (الجبرية والقدرية)، والفلسفة (الكندي، الفارابي، ابن سينا)، والعلوم التجريبية (ابن الهيثم والمنهج التجريبي). رفض العلماء المسلمون قبول أي ادعاء دون دليل ولا برهان فأنشؤوا العقل البرهاني الناقد. وأما دوره المستقبلي في عالم يموج بالنظريات والمزاعم، يظل هذا المبدأ الضامن لسلامة البحث العلمي، ومكافحة الشائعات والنظريات اللاعلمية، وتأسيس المعرفة على أسس راسخة قابلة للفحص والنقاش. (برغوث، 2025).

- مبدأ التبين والتحقق (التثبت من الحقائق)

التحري الدقيق والتأكد من صحة المعلومات قبل تبنيها أو نشرها «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا» - (الحجرات: 6). وقد شكل هذا المبدأ أساس المنهج النقدي في علوم الحديث (الجرح والتعديل)، وفي التاريخ (التحري من صحة الروايات - ابن خلدون)، وفي العلوم (التكرار التجريبي للتأكد من النتائج - ابن الهيثم). وأما دوره المستقبلي في عصر «الأخبار الكاذبة» والمعلومات المضللة، يصبح التبين والتحقيق مهارة حياتية وعلمية ملحة لضمان دقة المعرفة واتخاذ قرارات مستنيرة.

- مبدأ الاستمولوجيا المتعددة المصادر (الوحي، العقل، الحواس، التاريخ، الكون)

القرآن يقدم مصادر متعددة للمعرفة لا تتعارض بل تتكامل: الوحي (كمرجعية عليا)، والعقل (أداة التفكير)، والحواس (نوافذ الإدراك المادي)، والتاريخ (خبرة الأمم)، والكون (كتاب مفتوح للتفكير) «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» - (فصلت: 53). وكان لهذا المبدأ دور في محاولة دمج الفلسفة اليونانية (العقل)، مع التجارب الهندية والفارسية (التاريخ)، مع ملاحظاتهم الكونية (الحواس)، كل تحت مظلة الهدى الإلهي (الوحي). فنشأت علوم مثل «الطب الإسلامي» الذي جمع بين التشريح والتجربة والنصوص. وغيرها. وأما دوره المستقبلي فيوفر هذا المبدأ إطاراً فريداً لتجاوز الانقساعات الحادة بين العلم والدين، أو بين المعرفة الروحية والمادية. يمكنه أن يغذي حواراً مثمراً بين الأديان والفلسفات والعلوم، ويفتح آفاقاً جديدة لفهم الوجود بشكل شمولي. مبدأ السننية والمنظومية في الحياة والكون (الثبات والنظام)

القرآن يؤكد أن للكون سنن ثابتة ونواميس محكمة تحكمه «لَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» - (الأحزاب: 62)، «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» - (يس: 38). وكذلك الحياة البشرية تخضع لسنن (اجتماعية، اقتصادية، أخلاقية). وقد شجع هذا الإيمان بالسنن والقوانين والمنظومية (برغوث، 2025) في الكون والاجتماع البشري العلماء على البحث عن القوانين الطبيعية والاجتماعية بدقة. فكانت نظرية ابن الهيثم في الضوء، وقوانين الخوارزمي الرياضية، ومحاولات ابن خلدون في فهم السنن الاجتماعية (العمران البشري). وأما دوره المستقبلي فيعزز هذا المبدأ الثقة في إمكانية فهم الكون والتنبؤ بظواهره، ويشجع على البحث العلمي المنهجي. كما يوجه الانتباه إلى أهمية دراسة السنن الاجتماعية والاقتصادية لفهم تحديات العصر (مثل الفقر، الصراعات) والعمل على حلها.

- مبدأ القيمة والأخلاق في الفعل الإنساني (الغاية الأخلاقية)

العلم والمعرفة في المنظور القرآني ليسا محايدين قيمياً، بل يجب أن يوجها ويستخدما لتحقيق الخير والعدل والإحسان «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» - (النحل: 90). وقد كان

للعلماء والكثير من الفلاسفة المسلمين ضمائر أخلاقية قوية. فرفض ابن سينا استخدام علمه في السم، واشترط الرازي على تلاميذه الالتزام بالأخلاق، ووضع الغزالي شروطاً أخلاقية لاستخدام المال. وأما دوره المستقبلي في مواجهة أخلاقيات التكنولوجيا الحيوية والذكاء الاصطناعي والأسلحة، يقدم هذا المبدأ بوصلة أخلاقية ضرورية لضمان أن العلم يخدم الإنسانية والبيئة، لا أن يدمرها أو يستغلها.

- مبدأ الاستخلاف واستخلافية الإنسان (المسؤولية والفعل)

الإنسان خليفة الله في الأرض، مكلف بعمارتها وإصلاحها باستخدام عقله وقدراته ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ - (البقرة: 30)، ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ - (هود: 61). وتاريخياً فهم العلماء المسلمون مهمتهم كخلفاء في الأرض، فسعوا لتحقيق «العمران» بمعناه الشامل (المادي والروحي). فبنوا المدن، وطوروا الزراعة، وابتكروا الصناعات، وقدموا خدمات صحية واجتماعية، كل ذلك كجزء من عبادتهم ومسؤوليتهم. ومستقبلاً يمنح هذا المبدأ العلم والمعرفة غاية عليا: خدمة الإنسان والكون. (برغوث، 2025) يحفز على حل مشكلات الجوع والفقر والمرض والبيئة، ويشجع على الابتكار الهادف لتحقيق حياة كريمة ومستدامة للجميع.

- مبدأ الجمع بين الاستقراء والاستنباط والحدس والتجربة والتأمل (المنهج المتكامل المركب)

العقل الفلسفي القرآني لا يعتمد على منهج واحد، بل يجمع بين أدوات معرفية متعددة: الاستقراء (من الخاص إلى العام)، والاستنباط (من العام إلى الخاص)، والحدس (الإلهام المباشر)، والتجربة (الملاحظة والاختبار)، والتأمل (التفكير العميق). تاريخياً هذا التكامل هو سر إبداع الكثير من العلماء والفلاسفة المسلمين (برغوث، 2025). فالخوارزمي استخدم الاستقراء والاستنباط في الجبر، وابن الهيثم جمع بين التجربة الدقيقة والاستنباط الرياضي والحدس في البصريات، وابن سينا مزج بين الملاحظة الطبية والاستنباط المنطقي والتجربة في الطب. ومستقبلاً في مواجهة مشكلات معقدة (تغير المناخ، الأوبئة، الذكاء الاصطناعي)، يصبح المنهج المتكامل ضرورياً. فالحدس قد يفتح آفاقاً جديدة، والاستقراء يكشف عن أنماط، والاستنباط يبني نظريات، والتجربة تتحقق من صحة الفرضيات، والتأمل يربط كل ذلك بالغايات الكبرى.

- مبدأ التعقل الفلسفي بالجمع بين عالم الغيب، وعالم الشهادة، وعالم الاستخلاف والحضارة (الشمولية)

البنية: العقل الفلسفي القرآني يرفض التجزئة. فهو يتعامل مع عالم الغيب (الإيمان بالله

والملائكة واليوم الآخر) كأساس مرجعي، ويتفاعل مع عالم الشهادة (الكون المادي) كميدان للبحث والعمل، ويسعى لتحقيق عمارة الأرض والحضارة (عالم الاستخلاف) كغاية عملية. ومن الناحية التاريخية أنتج هذا التكامل رؤية حضارية متوازنة (برغوث، 2025). فلم يقتصر العلماء على المساجد، بل بنوا المراصد والمستشفيات والجامعات. ولم يهملوا الروح من أجل المادة، بل رأوا في العلم طريقاً إلى تعظيم الخالق وفهم خلقه، ورأوا في الرؤية الكونية الشاملة مدخلاً لفهم الوجود والإنسان وبناء فلسفة منفتحة وتوحيدية في الوقت نفسه. ومستقبلاً يوفر هذا المبدأ بديلاً للرؤى المادية الصرفة أو الروحانية المنعزلة. يمكنه أن يقدم نموذجاً حضاريًا يجمع بين التقدم المادي والقيم الروحية والأخلاقية، ويوجه العلم والتكنولوجيا نحو تحقيق سعادة الإنسان الشاملة.

- مبدأ توحيدية الإستمولوجيا القرآنية ونزوعها التعقلي الاستخلافي الحضاري (الوحدة والغاية)

الإستمولوجيا (نظرية المعرفة) القرآنية توحيدية في مصادرها (الوحي والعقل والكون متكاملون)، وتعقلية في منهجها (الدليل والبرهان)، واستخلافية في غايتها (عمارة الأرض وخدمة الإنسان). وكان هذا المبدأ هو المحرك الحقيقي للحضارة الإسلامية. فلم تكن مجرد حضارة علمية، بل حضارة قائمة على رؤية توحيدية للكون والإنسان والغاية، استخدمت العقل كأداة لتحقيق الاستخلاف. وفي عالم يعاني من التشتت الحضاري والضياع القيمي، يقدم هذا المبدأ رؤية موحدة وغائية للمعرفة والوجود. يمكنه أن يكون أساساً لحوار حضاري بناء بين فلسفات الشرق والغرب، وإعادة بناء العلوم على أسس إنسانية وأخلاقية واضحة.

- مبدأ النزوع الإنساني التعارفي التعاوني التشاركي للعقل الفلسفي القرآني وانفتاحه الكوني (الإنسانية والانفتاح)

يؤكد القرآن على وحدة الأصل الإنساني «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (الحجرات: 13)، ويحث على التعارف «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (الحجرات: 13)، والتعاون على الخير «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» - (المائدة: 2). وتاريخياً انفتح العلماء المسلمون على فلسفات وحضارات وعلوم الأمم الأخرى (يونانية، هندية، فارسية، صينية)، فترجموا ونقدوا وأضافوا وطوروا. كانت بيت الحكمة، بغداد، مثلاً على هذا التعاون والتشاركي المعرفي. ولم يكن هذا الانفتاح انتقاصاً من هوية، بل إغناء لها. وفي عالم ما بعد العولمة وما بعد الإنسانية، وما بعد موت المؤلف والمعنى وموت كل شيء، وعالم التفاهة والتحديات المشتركة (وباء عالمي، وتغير مناخي، وانحطاط أخلاقي، وفقير مدقع)،

يصبح هذا النزوع الإنساني التعاوني حاجة ملحة. يمكن للعقل الفلسفي القرآني أن يكون جسراً للحوار بين الحضارات والأديان والفلسفات، وأن يشجع على التعاون العلمي العالي لحل المشكلات الإنسانية، مع الحفاظ على الهوية والخصوصية في إطار إنساني مشترك.

- مبدأ مركزية التساؤل والتفكير النقدي والإيمان التحقيقي

يجعل القرآن التساؤل نقطة انطلاق المعرفة، لا مجرد فضول معرفي، بل أداة لكشف الحقيقة وتعميق الإيمان ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ - (النحل: 43)، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ - (الروم: 8). هذا التساؤل يرتبط بـ «الإيمان التحقيقي»: الإيمان القائم على البحث والتحصيل والنقد، لا التقليد الأعمى ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ - (الحجر: 99). وقد دفع هذا المبدأ علماء المسلمين إلى تحدي الافتراضات السائدة. فابن الهيثم انتقد نظرية البصر اليونانية بالتجربة والنقد، والغزالي في «تهافت الفلاسفة» نقد الفلسفة اليونانية نقدياً عقلياً قبل أن يبني رؤيته الكلامية. كما أدى إلى ظهور علم «المنطق» كأداة لتمييز الحجج الصحيحة من الزائفة. وفي عالم يزداد تعقيداً وتشابكاً، يصبح هذا المبدأ ضرورياً للمواجهة النظرية واللاعلمية (مثل إنكار التغير المناخي)، ونقد الأيديولوجيات المتطرفة التي ترفض الحوار، وتطوير مناهج تعليمية تشجع على التساؤل الحر بدلاً من الحفظ الآلي، وتعميق الإيمان الديني التحقيقي (برغوث، 2025) عبر فهم عقلي متجدد، بعيداً عن الجمود.

- مبدأ الجمع بين العقلانية والمقصدية والروحانية والتأملية والعملية والأخلاقية

يرفض العقل الفلسفي القرآني التجزئة ويجمع بين ستة أبعاد متكاملة في نظام المعرفة. العقلانية المبنية على الدليل والبرهان. المقصدية وهي ربط العلم بغايات كبرى (مثل تحقيق العدل، إعمار الأرض). الروحانية وهي ربط المعرفة بذكر الله وتزكية النفس ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ - (آل عمران: 190). التأملية والتي تعني التفكير في آيات الكون والنفس لفقه حكمته. العملية: تحويل المعرفة إلى فعل ملموس ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ - (التوبة: 105). والأخلاقية التي تشير إلى توجيه العلم والعمل بالقيم (العدل، الإحسان، الأمانة). إن هذا التكامل هو سر تميز العلوم الإسلامية: في الطب كان ابن سينا (عقلانية) يضع تشخيصاً دقيقاً (عملية) مع مراعاة أخلاقيات المهنة (أخلاقية)، ويربط الشفاء بقدرة الله (روحانية). وفي الاجتماع جمع ابن خلدون بين التحليل العقلي للدول (عقلانية) ودراسة غاياتها (مقصدية) مع ربطها بقيم العدل (أخلاقية). وعند الغزالي وابن عربي في التصوف ثمة جمع بين التفلسف العقلي (عقلانية) والتذوق الروحي (روحانية) مع تطبيق عملي للزهد (عملية). ويقدم هذا المبدأ

بديلاً للنماذج المعرفية الغربية التي تفصل بين: العلم والقيم (مثل العلم المحايد أخلاقياً)، والمادة والروح (مثل النظرة المادية الصرفة)، والنظر والتطبيق (مثل الأكاديميا المنعزلة عن المجتمع).

خاتمة

بعد هذا الاستعراض المقتضب لموضوع بنية الفلسفة الإسلامية، نخلص إلى نتيجة أساسية تتمثل في أن النظرة التحليلية الأولية لبنية الفلسفة الإسلامية التاريخية، وموضوعاتها وقضاياها (الأهواني، 2017، ص 70)، وكذا أهدافها ومرجعياتها ومنابعها وأدواتها ومناهجها ووسائلها، تكشف عن «بنية مركبة ومعقدة» فيها اتجاهات ونزعات ومدارس ومقولات كثيرة، تبدو أحياناً متدافعة ومتجانسة وتوفيقية وتبدو أحياناً أخرى متنافرة ومتصارعة ومتقاتلة. وبالرجوع إلى المدارس الفكرية والتفلسفية نجد ذلك التنوع الذي تعبر عنه كتابات مثل: «تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، و«فصل المقال»... وغيرها، كما نجد أن هذه الكتابات ليست قرآنية توحيدية خالصة، وليست يونانية شرقية محضة، وإنما تركيب مبدع لتجربة عقل فلسفي بمرجعية يقودها النص الموحي. والمعيار هو مدى اقترابها أو ابتعادها من المعايير التوحيدية القرآنية للتفلسف والتعقل والتبصر والقراءة العلمية المنهجية للوعي والوجود والغيب والإنسان والحياة. فكلما توافقت والتزمت وانسجمت مع ميزان العقل الفلسفي القرآني كلما كانت أكثر أصالة وعمقا. (برغوث، 2025).

كما بين البحث أهمية استمرار الفلسفة الإسلامية في دورتها الحضارية الثانية في عالم معاصر ومعقد بحاجة إلى اصلاح وتنوير فلسفي معرفي أخلاقي استخلافي حضاري معاصر. وقد بينت الورقة كيف أن العقل الفلسفي القرآني، ببنائه المتكامل القائم على المبادئ المذكورة أعلاه، لم يكن مجرد ترف فكري، بل كان المحرك الحقيقي للنهضة العلمية والحضارية الإسلامية. لقد قدم رؤية شمولية للكون والإنسان والمعرفة، ووضع منهجية متعددة الأدوات، وربط العلم بقيم عليا وغايات أخلاقية وإنسانية. وتاريخياً، أسهم هذا العقل في تأسيس وازدهار علوم متنوعة (فلك، رياضيات، طب، فيزياء، كيمياء، فلسفة، اجتماع...) وقدم إسهامات نوعية نقلت البشرية خطوات واسعة. مستقبلاً، يملك هذا العقل إمكانيات هائلة للمساهمة في بناء العلوم والحضارة من خلال تقديم رؤية توحيدية شمولية تجمع بين الروح والمادة، والغيب والشهادة. وتوفير منهجية متعددة الأدوات (استقراء، استنباط، تجربة، حدس، تأمل) قادرة على مواجهة تعقيدات العصر. وترسيخ القيم والأخلاق كضوابط أساسية لتوجيه العلم والتكنولوجيا نحو الخير. وتعزيز النزوع الإنساني التعاوني لمواجهة التحديات العالمية المشتركة. وفتح حوار بناء مع

الفلسفات والحضارات الأخرى أخذاً وعطاءً. إن إعادة إحياء وتفعيل هذا العقل الفلسفي القرآني (برغوث، 2025)، ليس مجرد ارتكاس إلى الماضي، بل هو استشراف لمستقبل تستعيد فيه المعرفة الإنسانية الفطرية الحضارية السُننية توازنها وشموليتها وغايتها النبيلة، وتصبح أداة فعالة لتحقيق عمارة الأرض وسعادة البشرية جمعاء.

المراجع

- ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية، ط2.
- ابن الهيثم، المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرة، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2006.
- ابن جني، الخصائص، تحقيق : محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، 1952.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، 1955.
- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، 2004.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، دار صادر، بيروت، 1972.
- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1957م.
- أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ألمانيا، فرانز شتاينر بفسبادن، ط3، 1980م.
- أحمد علي زهرة، الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2004م.
- آرثور سعديف، الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشاوية والتصوف)، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- الأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.
- برغوث عبد العزيز، آليات التعقل الفلسفي وأهميتها في تحصيل جودة الحياة، الفلسفة وجودة الحياة، مؤتمر الرياض الدولي للفلسفة 2024، الرياض: هيئة الأدب والنشر والترجمة، ط1، 2025.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.
- جعفر آلايسين، فلاسفة مسلمون، دار الشروق، القاهرة، 1998م.
- حيطان، عبد الكريم، فلسفة ابن عربي، دار الفكر، دمشق، 1995.
- حسان، تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، 1978.
- حنفي، حسن، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، 1980.
- الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق رشدي راشد، جامعة القاهرة، 1978.

- الرازي، الشكوك على جالينوس، تحقيق محمد توفيق حسين، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1939.
- راشد، رشدي، تاريخ العلوم العربية، جامعة باريس، 1997.
- روني إيلي ألفا، أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مراجعة جورج نحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م. [1]
- سارتون، جورج، المدخل إلى تاريخ العلم، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1984.
- عمر الخيام، رسائل عمر الخيام، تحقيق صادق آل بزرگ، دار المشرق، بيروت، 1967.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق زي عابدين، دار المعارف، القاهرة، 1967.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق آلبيير نصري نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، 1968م
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن قببسي، دار الطليعة، بيروت 1988، .
- محمد عبد العزيز المعاينة، الفلسفة الإسلامية، درا الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، 2008م.
- ميرسي، ماتيو، تاريخ العلم، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005.
- هاري أ. ويفلسون، فلسفة المتكلمين، ت مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2005م.
- همام، محمد. أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية نقد وتركيب: مدخل إلى بحث ابستمولوجي في العلوم الإسلامية:

www.arrabita.ma/أثر-والمنطق-الفلسفة-أثر/

Alparslan Açıkgöç, "The Framework for a History of Islamic Philosophy," Al-Shajarah 1, no. 1-2 (1996): 1-19.

Berghout Abdelaziz, "Mechanisms of Philosophical Reasoning and Their Importance in Achieving Quality of Life," paper presented at Philosophy and the Quality of Life: Riyadh International Philosophy Conference 2024 (Riyadh: Literature, Publishing and Translation Commission, 2025), 21-38.

Berghout, Abdelaziz, Importance of Religion, Man and Knowledge in Civilizational Development Views of Malik Bennabi and Said Nursi, Journal of Islam in Asia, Vol. 10, No. 2, Dec (2013), IIUM, Malaysia.

Berghout Abdelaziz and Ismail, Hidayah Wan, The Concept of al-Istikhla'f and its Importance in Reclaiming the Attributes of Man as khalifah on Earth. Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC) (2024): 83-102.

David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Peter Kosso, "Empirical Epistemology and Philosophy of Science," *Meta-philosophy* 22, no. 4 (1991): 291-309.

René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1998).

Timoteus Ata Leuehaq, "Basic Ideas of Rationalism and Empiricism and Some Epistemological Implications," *Media: Jurnal Filsafat dan Teologi* 2, no. 2 (2021).

William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, (Oxford. Oneworld, 2007).

- النظر الأول: في إشكالات ترتيب الموضوعات الفلسفية ضمن خرائط المعارف العلمية
- النظر الثاني: في تطور هيكله العلوم الفلسفية بتطور مرجعيات التصنيف
- النظر الثالث: في النقود والآفاق

1. النظر الأول: إشكالات ترتيب الموضوعات الفلسفية ضمن خرائط المعارف العلمية

1.1. إشكال الموضوع

من الحدود تتحضر الموضوعات:

1.1.1. حد الفلسفة وعلاقته بهيكلها العلمي

1. وهب بن منبه الصنعاني (ت 114هـ / 732م)، قال: «رَعَمَتِ الفلاسفة أن الله خلق الإنسان على خَلْقِ الأربعة الأزمنة على أربعة طبائع» (كتاب التيجان، ص 11).
 2. جابر بن حيان (في نهاية ق 2 هـ) قال: «وَحَدُّ الفلسفة أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها». وأدرج في تعريف الفيلسوف التام علومها ذكرها وذكر منها أمورا مثل علم الصنعة وما اتصل بها من علم الموازين والطلسمات (الرسائل، 86). الفيلسوف يرى أنه: «لا يُقَدِّمُ على طلب ما يَصْرُّ بالناس وما يَبْغُونَهُمْ إلا أهل الجهالة والسَّفَهِ وسوء النظر في العواقب» (كلىة ودمنة، 294).
 3. يحيى بن البطريق (ت 200هـ / 815م) مترجم نصوص طبيعية طبية وفلكية يترجم سر الأسرار، وينسبه لأرسطو. وهو وهو مليء بالسرديات ذات الطابع الأسطوري والسحري وتأثير حركات النجم في مصائر البشر. مما جعل الكندي لا يتردد في كتابة رسالة عن «الفلسفة النجومية». كما كانت أولى الأعمال المترجمة هي «تاسوعات» أفلوطين، الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي عام 220هـ، واشتهر بعنوان: «أولوجيا أرسطو» و«عناصر اللاهوت» لبروقلس. ونُسب الكتابان معا لأرسطو خطأ.
- كان مترجمو هذين النصين هم أنفسهم الذين يترجمون نصوصا أخرى مثل كتاب «ما بعد الطبيعة» وكتاب «السماء والعالم» و«السماع الطبيعي» لأرسطو وغيرها، بحضور فاعل للكندي نفسه. وتوزعت موضوعاتها على مجالات متنوعة شملت الإلهيات والطبيعيات وعلم النفس والمنطق.

ثلاث ملاحظات:

1. كان هناك وعي مبكر بشمول الفلسفة لعلوم نظرية (طبيعيات وما بعد الطبيعة وعلم النفس والمنطق)، كما تشمل موضوعات عملية تتوخى الفضيلة.

2. يصاحب ذلك الوعي عدم رضا على مخرجات القول الفلسفي من بعض الأطراف (كما يلوح من عبارات الصنعاني)، ربما لدخول نظريات غير مألوفة كنظرية الطبائع الأربعة، والفلسفة النجومية.

3. نشاط المراكز الثقافية قبل الإسلام التي تقع في مصر وفارس وغيرهما، وأهميتها في نقل ثقافة اليونان إلى الشرق، وكان أبرزها مدارس الإسكندرية وأنطاكية والرها ونصيبين وقنسرين وجنديسابور لم تكن وحدها هي مراكز التعليم الفلسفي، إذ كانت هناك مراكز أخرى مثل مرو وخراسان وحران. ومع بدايات الترجمة، كان حضور الفلسفة الأفلوطينية قويا، وله التأثير الكبير في توجيه الفكر الفلسفي، وصياغة هيكل العلوم الفلسفية في ثوبها العربي.

خمس «اعتقادات» في فكر جماعة الكندي وجهت التفكير الفلسفي في البيئة الإسلامية وتحكمت في هيكل الفلسفة العلمي:

1. الاعتقاد بأهمية قطاع الميتافيزيقا في ترتيب علوم الفلسفة فهو أشرفها «الفلسفة الأولى».
 2. الاعتقاد بأن الخلاف بين الفلاسفة اليونان شكلي، وأنهم متفقون على عدد من الحقائق.
 3. الاعتقاد بأن تلك الحقائق قطعية، وأنها تتوزع على كل المجالات النظرية والعملية.
 4. الاعتقاد بأن تلك الحقائق هي أرقى ما بلغه العقل، وأن آلة التعقل الوحيدة هي المنطق الصوري.
 5. الاعتقاد بأن انقياد العقل إلى العلم الفلسفي يقتضي التقليل من القيمة البرهانية القطعية للعلوم الدينية.
- كل هذا سيجعل حد الفلسفة يبدأ بعبارة الفارابي في «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» التي تمتح من تعاليم أرسطو: «الفلسفة حُدُّها وماهيتها أنَّها العلم بالوجودات بما هي موجودة».

عند ابن سينا ينتهي التعريف إلى الصيغة الآتية: «الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية».

ملاحظة: تحت سلطة كلمة «الحقائق» العقل الفلسفي السينيوي بالجهاز السيكونوسمولوجي الذي يتأسس في ما بعد الطبيعة وفي السماء والعالم، ويستكمل بناءه في الفلسفة النجومية الآتفة الذكر التي لم يعترض السينيويون عليها.

ابن رشد يغير التعريف:

- قال يعرف الفلسفة في فصل المقال: إنها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة الدلالة على الصانع. وكأنه حصرها في الصناعة المنطقية الصورية، التي سلم بها المشرقيون، ولم يخلصوها من التأثير الأفلوطيني.
- لكن التسليم بأن الحقائق الفلسفية برهانية قطعية علمية جعله متابعاً لاستراتيجية الفارابي والسينوي في النظر إلى الخطابات غير الفلسفية، باعتبارها أقل درجة صدقية على سلم اليقين.

1.1. 2. حد التصنيف ووجه الإشكال فيه

في (مفتاح السعادة) يعرف طاش كبرى زادة علم تقاسيم العلوم، بأنه: «هو علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم».

هذا تصور عمودي للعلوم (من الأعم إلى الأخص).

ذكر القنوجي في (أبجد العلوم) أنواعاً من التراتيب منها: أن يندرج موضوعاً علمياً متباينين تحت موضوع ثالث، فيكونان معاً موضوعين لفرعين لعلم أعم منهما معاً، وهما متساويان في المرتبة. مثل الرياضيات علم عام يدرس الكم المجرد (المقادير) فيقع تحته علم يختص بالكم المتصل، وهو الهندسة، وعلم يختص بالكم المنفصل وهو الحساب.

وهذا تصور أفقي لبعض العلوم (علمان أو أكثر من نفس المرتبة).

الاستشكال:

أين موقع موضوعات الفلسفة من موضوعات العلوم الكثيرة التي عرفتها البيئة العلمية الإسلامية؟ أي في: نظرة الفلسفة إلى موضوعاتها: هل نقدم النظرة الأفقية: (مباحث الوجود ومباحث المعرفة ومباحث القيم) أم نقدم النظرة العمودية بحسب معيار «البراءة من المادة» (علوم نظرية هي الإلهيات، فالتعاليم، فالطبيعيات) وعلوم عملية هي تدير المدينة، وتدير المنزل، والأخلاق؟

الأخذ بالترسيسة العمودية كان مخرجاً من الوقوع في أي خلل في خريطة تصنيف العلوم الفلسفية. لكن ما إن يدخل تحوير أفقي أو حتى عمودي بإدخال علوم أخرى كعلوم الرسل في خطاطة الكندي، أو كالفقه واللسان في خطاطة الفارابي، أو العلوم النبوية في خطاطة الغزالي في مقاصد الفلاسفة التي جمعت بين ابن سينا وإخوان الصفاء، حتى يظهر الاضطراب في نسقية التصنيف.

بقيت موضوعات الفلسفة بالمعنى الضيق (الإرث اليوناني في نسخته الأرسطية) موضع إخراج لمؤيدي الفلسفة وحجة لخصومهم:

وجه الإخراج: لأنهم اضطروا أن يغضوا الطرف عمدا عن علوم كثيرة، بما فيها علوم رياضية وطبيعية، فضلا عن العلوم الإسلامية الأخرى. وهذا سيأتي بيانه.

وجه الحجة: أن معارضي الفلاسفة عاملوا الفلاسفة بنفس المنهج: فأضربوا عن إعطاء خطاطة الموضوعات الفلسفية أي قيمة علمية، بل اعتبروا الفلسفة وعلومها ضارة، وربما نزلوا بها إلى التخوم الواقعة بين الشعر والشعبذة، كما فعل النديم في الفهرست.

1. 2. إشكال المعيار: معايير الترتيب ووضع الأسئلة:

1. 2. 1. مداخل التصنيفات وتعدد المعايير:

تبعاً للسياقات العمودية والأفقية السالفة الذكر، تظهر معايير كثيرة تحكم خيار المصنف للعلوم، وطريقته في حصر عدد العلوم وتعيينها، وفي الحكم بتقديم علم أو تأخيرها ضمن لائحة العلوم التي استوعبها، فما أبرز هذه المعايير؟

العموم والخصوص: معيار بحسب جنس الموضوعات ونوعها وما تتفرع عنه، فيقدم الأعلى على الأسفل.

النظري والعملي: متعدد التطبيقات بتعدد الدلالات المسندة للنظر والعمل

المنهج وقيمه: حيث تظهر عدو ثنائيات:

- ع حكمية / ع شرعية
- ع عقلية / ع نقلية.
- ع الإنسان / ع الرسل
- ع برهانية / ع غير برهانية
- ع التحقيق والقطع / ع الظن

الآلة والوظيفة: ع آلات تطلب لذاتها / علوم غايات تكلب لغيرها

ملاحظات إشكالية:

1. **مشكلات التعميم والتخصيص:** ومنها مشكلة الأساس المعتمد: هل هو الترتيب بحسب موقع صفات الموضوع من الكليات الخمس؟ أم هو الشرف؟ أو البراءة من المادة؟ أم القدمة في الزمان؟

2. **صعوبة الاطراد:** أي تعريف من التعريفات التي قدمت للنظري يصعب طرده في كل العلوم التي سميت نظرية أو عملية. ولهذا اختلفوا في تعريف هذا المسبار إلى عدة أقوال ذكرها طاش كبرى زادة وغيره، واختلفوا في تنزيلها على العلوم المتداولة في التراث العربي الإسلامي.

3. **صعوبة الفصل بين النظري والعملي:** في كثير من العلوم. فما من عملي إلا وله وجه نظري والعكس صحيح، وهذا ما يستدعي قانون الخدمة بين العلوم.

4. **مشكلة التجرد من المادة:** لهذه المشكلة وجهان:

- أولهما: أن تبقى العلوم غير الفلسفية خارج دائرة العلمية، لأنها علوم تتشابك في موضوعاتها العناصر المادية وغير المادية بسبب خصائص السياق العربي الإسلامي.
- وثانيهما: أن يجعل العقل النظري أفضل من العقل العملي، وهذا غير مسلم به.

5. **تضارب المرجعية:** وهذا متعلق بمعيار المنهج وقيمته. وله شكلان في المرجعية:

- **المرجعية الفلسفية اليونانية والنزعة المنطقية الصورية:** حيث تتحكم في تحديد دلالات مصطلحات الحكمة والبرهان والحقيقة والقطع والظن، فتظل العلوم الشرعية بسبب ذلك ضائعة الهوية ضمن لائحة التصنيف.

- **المرجعية الكلامية والفقهية:** حيث تصبح بعض العلوم الدقيقة المعتبرة ضائعة الهوية: فهي من علوم العجم أم العرب، ومن علوم الفلسفة وهي قطاع المحرم المضل أم من علوم الشرع التي تتردد بين المباح والواجب.

6. **غموض مفهوم الشرعية:** إذ ما هي الشرعية في العلوم:

- هل ما يستفاد من الأنبياء والخبر فيخرج علم الحساب والطب ونحوهما من العلوم الشرعية الدينية؟ أم من التجربة والنظر، فتخرج العلوم الدينية من الشرعية العلمية؟

7. **صعوبة الفصل بين أطراف الثنائيات:** فكل ما صنف على أنه عقلي حكمي برهاني قطعي غير نقلي ولا حكمي ولا برهاني ولا قطعي، يكون له بالضرورة وجه نقلي شرعي حاجي ظني، والعكس صحيح. وإنما وضع المعيار المتأثرين بالمنطق الثنائي القيم.

8. **مشكلة الثبات والتغير:** قرر ابن سينا في (منطق المشرقيين) والآملي في نفائس الفنون) أن العقلي البرهاني يتميز بالثبات، بينما يتميز مقابله بالتغير. وهذا أيضا سببه التأثير بالمنطق الثنائي القيم، لأن البراديجمات العلمية تتميز بالثبات النسبي، لا بالثبات المطلق، ولا بالتغير الفوضوي، خاصة مع ملاحظة تداولية البرهان، خلافا للمنطق الثنائي القيم.

2. النظر الثاني: تطور هيكل العلوم الفلسفية بتطور مرجعيات التصنيف:

طريقة التصنيف علم واعتقاد: عملية التصنيف إبستمولوجية علمية، من جهة، وتمثل موقفا فلسفيا يقوم على توجه نظري، ورؤية مذهبية، من جهة أخرى. ولذلك كانت نظريات تصنيف العلوم جزءا يخدم الرؤية الفلسفية والمذهبية، مثل التصنيفات الواردة في «إحصاء العلوم» و«رسالة التنبيه على سبيل السعادة» للفارابي (ت 339هـ/950م)، و«رسالة في أقسام العلوم العقلية لابن سينا (ت 428هـ/1037م)، والبرهان من الشفاء له أيضا، وجواهر القرآن وإحياء علوم الدين للغزالي (ت 505هـ/1111م)، أو ضمن الموسوعات المؤرخة للعلوم والمعارف كالفهرست للنديم (ت 385هـ)، وفهرست العلوم للعجمي حافظ الدين (ت 1055هـ/1645م)، وفهرست العلوم للكاشي محسن بن مرتضى (ت 1090هـ/1680م)، ومفاتيح العلوم للخوارزمي (ت 387هـ/997م)، ومقدمة ابن خلدون (ت 808هـ/1406م) وغيرها، أو ضمن رسائل وكتب مستقلة مخصصة لتصنيف العلوم، ومراتب العلوم وكيفية طلبها لابن حزم (ت 456هـ/1064م) وغيرها...

المدخل المصطلحي

قسم الخوارزمي (ت 387هـ) كتابه إلى مقالتين:

علوم الأمم الأخرى

العلوم الدائرة على الوحي

سماها: علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم

سماها: علوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية

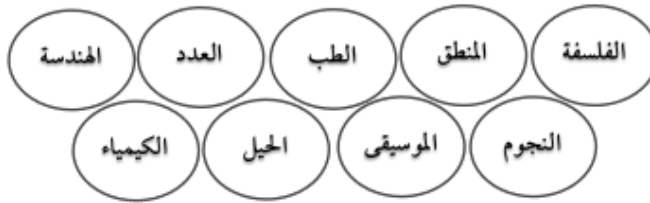
العلوم قسمان: علوم الشريعة وعلوم العجم

1 علوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية (المقالة الأولى)



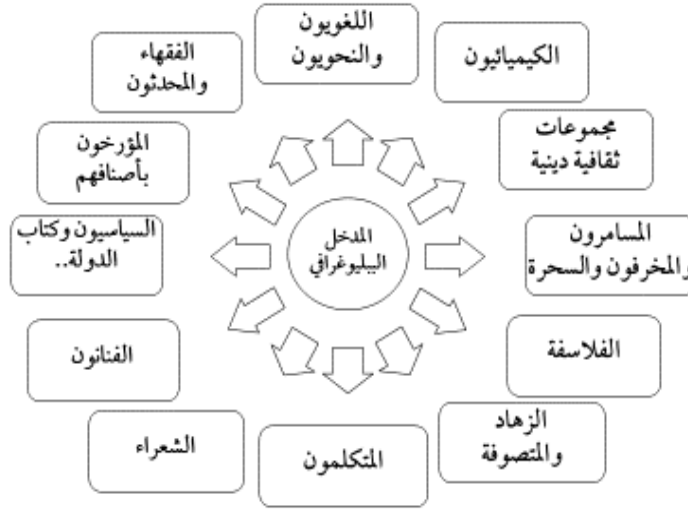
يشكل كل علم بابا خاصا تتفرع عنه فروع علمية أو مجالات موضوعية

2 علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم (المقالة الثانية)



يشكل كل علم بابا خاصا تتفرع عنه فروع علمية أو مجالات موضوعية

المدخل البليوغرافي: الفهرست للنديم



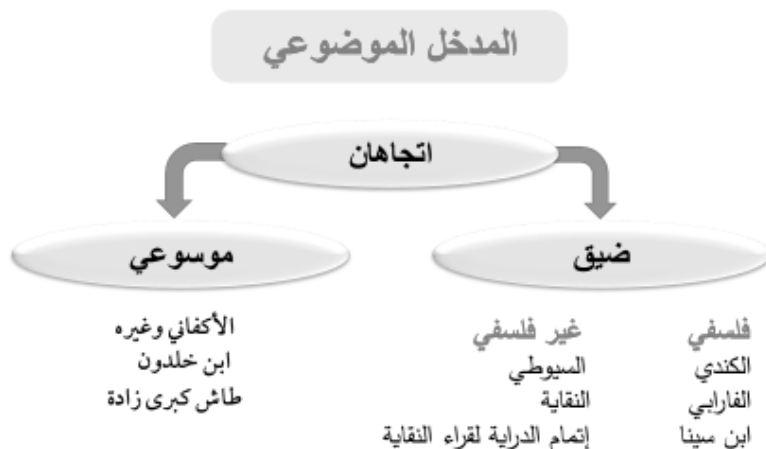
التفسير المعرفي لترتيب النديم

هناك أنساق فكرية جديدة صاحبت قارات علمية جديدة: (اللغويات وعلوم القرآن والحديث والفقه) والمساحات التي أعيد تخليقها في التربة الثقافية الجديدة (كعلم الكلام والأدب والتاريخ والفنون والعلوم الدقيقة).

وضع الفلسفة على تخوم المعارف المضمومة: البداية باللغويات والقرآنيات والإنسانيات، قبل الفلسفة، والتزول بها إلى المرتبة السابعة، وليس بعدها إلا جماعة المسامرين والمخرفين والمشعبزين والسحرة، فالمجموعات التي تمثلها الأقليات الثقافية غير المسلمة كالصابئة والثنوية والمزدكية.

لاعلمية الكيمياء: شكك في علمية عمل جماعة الكيميائيين، فوضع الكيمياء مع السحر ومع علم الطلسمات الذي يذكر في سياقه حكاية تقول بأنه «علم فاش ظاهر في الفلاسفة».

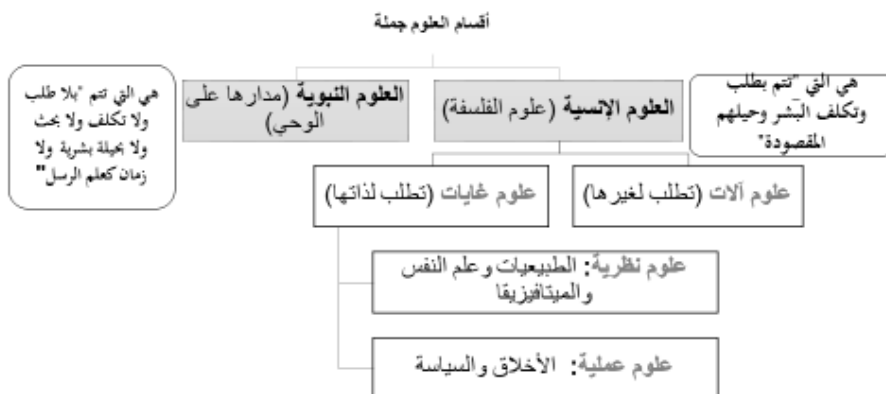
المدخل الموضوعي



الاتجاه الفلسفي

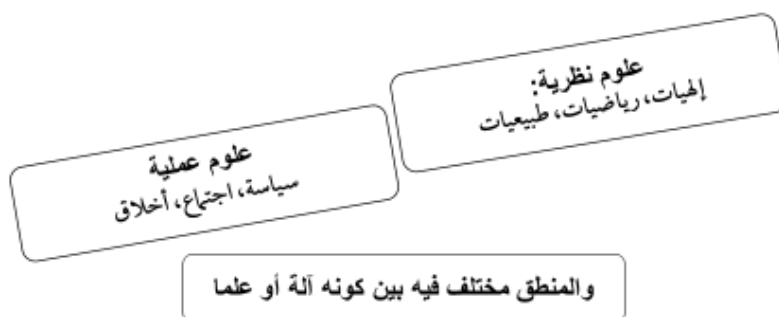
- يعقوب بن إسحاق الكندي (ت 256 هـ) كتاب في ماهية العلم وأقسامه
- أبو نصر الفارابي (339): إحصاء العلوم
- إخوان الصفاء (ق 4 هـ): الرسائل
- أبو علي بن سينا (427 هـ): رسالة في أقسام العلوم العقلية

الاتجاه الفلسفي: 1. الكندي



الاتجاه الفلسفي: 2. ما بعد الكندي

المعيار هو: "شرف الموضوع" المتمثل في "البراءة من ملايسة المادة".



العلوم النظرية



العلوم العملية

الموضوع الأخلاقي

الموضوع الاجتماعي

الموضوع السياسي:

• علم الأخلاق

• علم تدبير المنزل
(الاقتصاد
والتربية).

• علم تدبير المدينة
(السياسة
والقانون).

ومعها الفقه والكلام (حسب الفارابي)

علوم اللسان

علم قوانين تصحيح الكتابة
الخط

علم قوانين الألفاظ المفردة
فقه اللغة

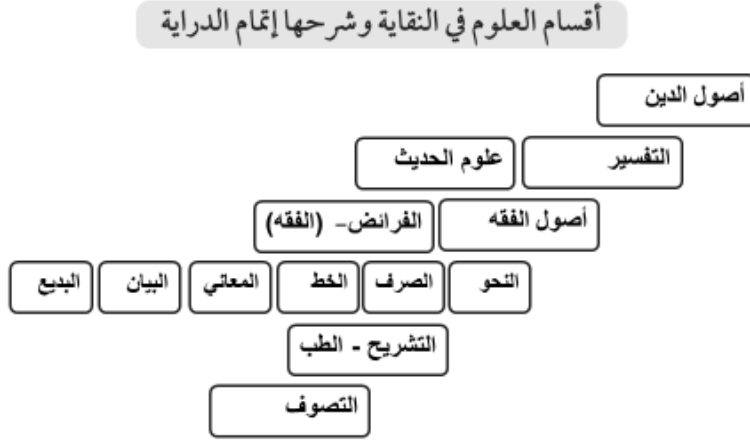
علم الألفاظ المفردة
المعجم

علم قوانين تصحيح القراءة
القراءة

علم قوانين الألفاظ المركبة
النحو والصرف

علم الألفاظ المركبة
البلاغة

علم قوانين الأشعار
علم العروض،
علم القوافي،
علم قرض الشعر



استدراكات ابن الأكفاني محمد بن إبراهيم بن ساعد الانصاري السنجاي (749 هـ / 1348م):

الاستدراك 1. موقع العلوم الإسلامية الجديدة من التصنيف الستيني للعلوم في إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد:

أدرج ابن الأكفاني العلوم الدائرة على الوحي ضمن أقسام العلوم الحكمية مباشرة بعد العلم الإلهي، وسماها «علم النواميس». ومع أن منقلبه إلى الشرع، فإنه يستمد مشروعيتها الحكمية أيضا من أن فيها كتابا لأرسطو وآخر لأفلاطون، وأكثر مسائله من مسائل آراء المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي⁽¹⁾. ويشمل علم النواميس عدة علوم فرعية هي: علم القراءات، وعلم رواية الحديث، وعلم التفسير، وعلم دراية الحديث، وعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم الجدل، وعلم الفقه⁽²⁾.

الاستدراك 2. في تعريف البرهان:

“قياس صحيح عن مقدمات صادقة يوقف منه على الحق اليقين والخبر”: إدراج الدليل الخبري في تعريف البرهان جعل العلوم الشرعية علوما حكمية بامتياز.

الاستدراك 3. في تعريف العلوم الحقيقية

“كل علم حقيقي فلا بد له من موضوع ومبادئ ومسائل وغاية”: هذه شروط غير فلسفية لعلمية العلم، أعني الفلسفة بالمعنى التقني وغيرها. وينجم عن ذلك 4 نتائج:

1. إرشاد القاصد، ص 152.

2. إرشاد القاصد، ص 152.

1. لم تعد العلوم الفلسفية ممثلاً وحيداً للعلوم الحقيقية
2. بعض علوم الفلسفة يمكن الاستغناء عنها كالمنطق نفسه
3. بعض العلوم غير الفلسفية تعد علوماً حقيقية
4. هجر ما ألحق بالفلسفة ويخدش في علميتها كالنجوم والكيمياء والسحر لعدم وفائها بتلك الشرائط.

الاستدراك 4. في النسبية في معايير ترتيب العلوم

نسبية معيار الشرف:

- الطب نموذجاً لشرف الموضوع،
 - الفقه نموذجاً لشرف العلم من جهة الحاجة الماسة إليه،
 - الرياضيات نموذجاً للعلم البرهاني اليقيني.
- بالنتيجة: مخالفة الترتيب الفلسفي للعلوم

نسبية معيار المنفعة وشروط تقييد العمل العلمي:

العلوم تقدم لمنفعتها لا لشرفها فقط، فالعلم في ذاته لا يقال فيه ضار؛ إذ كل العلوم نافعة. لكن هذه المنفعة ليست مطلقة، بل مقيدة بشروط، تخص العلم والعلماء. فما هي؟

شروط تخص العلم: لكل علم حد لا يتجاوزه

- كأن يُظن بالعلم فوق غايته فيقال: الطب يبرئ جميع الأمراض،
- أو يظن به فوق مرتبته من الشرف، كأن يظن بالفقه أنه أشرف العلوم على الإطلاق
- شروط تخص العلماء: لكل عالم ناموس لا يخل به
- ومما يخل بناموس العلم استعماله للمال والجاه والاحتراف.
- أو الاكتفاء بذكاء العقل، وعدم مذاكرة النظراء والأقران وكل المعتبرين في التخصص العلمي.

بالنتيجة:

- مخالفة تعظيم مرتبة الفلسفة
- فهم مرن منفتح للائحة العلوم وطريقة تصنيفها

الاستدراك 5. توسيع لائحة العلوم الدقيقة

1. قسم العلم الطبيعي إلى أحد عشر علماً.

2. قسم الهندسة إلى عشرة علوم هي: علم عقود الأبنية، وعلم المناظر، وعلم المرايا المحرقة، وعلم مراكز الأثقال، وعلم المساحة وعلم إنباط الماء وعلم جر الأثقال وعلم البنكومات وعلم الآلات الحربية وعلم الآلات الروحانية.
3. قسم علم الهيئة إلى خمسة علوم، هي علم الزيجات والتقاويم، وعلم المواقيت وعلم الأرصاد وعلم تسطيح الكرة وعلم الآلات الظلية.
4. قسم علم العدد إلى ستة علوم هي: علم الحساب المفتوح وعلم حساب التخت والميل وعلم الجبر والمقابلة، وعلم حساب الخطأين وعلم حساب الدور والوصايا وعلم حساب الدرهم والدينار.

3. النظر الثالث: في النقود والآفاق

3.1. نقود بحسب معايير التصنيف وأفق تخليص الفلسفة مما يضرها

المعيار التربوي

1. نقود بحسب معايير التصنيف: ابن حزم منع تعليم علم أحكام النجوم والسحر والطلسمات وحتى الكيمياء المستعملة لأغراض سحرية أو منافع محرمة.
2. يتأثر هذا المعيار عند التنزيل بالمرجعية المذهبية للمؤلف. فما هو مقدم بين الفلاسفة قد يصير ثانوياً عند الفقهاء، والعكس صحيح. وما هو من المنهج التربوي في الفلسفة الصوفية مختلف عن الفريقين.

معيار المنفعة الشرعية

1. استعمله ابن حزم والأكفاني وابن خلدون والمرعشي وغيرهم، وتنقسم العلوم بمقتضاه إلى: علوم نافعة كالتفسير والحديث والفقه، والعلوم اللغوية والعلوم الدقيقة كالحساب والهندسة والطب، وعلوم ضارة تدخل فيها الفلسفة وصناعة النجوم والكيمياء لما داخلها من السحر والطلسمات.
2. من العلوم الضارة المحرمة عند ابن خلدون الفلسفة وصناعة النجوم وصناعة الكيمياء. كما انتقد ابن خلدون الفلسفة الأولى.

2.3. نقود بحسب نقص الاستيعاب وأفق المصاحبة

أولاً: الغفلة عن علوم الموصولة بالوحي

1. تبدو وضعية العلوم الإسلامية . على اتساعها الكمي والنوعي . وضعية نشازا ضمن التصنيفات الفلسفية للعلوم. وتجاهلها ابن سينا تماماً. وآن الأوان لينفتح الفلاسفة على القارات العلمية الجديدة التي احتقروها.

2. كما تبدو العلوم الفلسفية، وخاصة (العلم الإلهي) أي ما بعد الطبيعة، ذات وضعية نشاز في صنافات العلوم الإسلامية، فلا تكاد «الفلسفة الأولى» تذكر إلا لتُقدح. وأن الأوان ليلتقط متخصصو العلوم الإسلامية الإشارات المعرفية الفلسفية المهمة التي سمح بها بعض منظري علم التصنيف كالأكفاني وغيره. فالفلسفة لا يمكن اختزالها في الميتافيزيقا اليونانية.

ثانيا: تضيق مساحة العقلنة

اختزال العقلنة في الموروث الفلسفي اليوناني نجم عنه التقليل من الأهمية العقلية والعلمية للعلوم غير الفلسفية، والتي ظهرت في البيئة الإسلامية وخاصة العلوم الدينية: إن هذه العلوم إذا أُشير إلى بعضها فلا تدرج ضمن لائحة العلوم العقلية، وكأنها لا حظ لها من العقلنة. ويرجع ذلك لاعتبارين:

1. التسلف الفلسفي وأسطورة المعلم الأول: اعتبار الحكمة اليونانية أرقى وأكمل ما وصل إليه العقل (ابن رشد والفارابي).
2. الاعتبار المنطقي: الذي حكم بالضعف على المنزلة العلمية للعلوم الإسلامية من حيث درجة الوثاقة.

ثالثا: الغفلة عن بعض العلوم الدقيقة أو تخطئها

مثال الغفلة: علم الجبر:

1. الفارابي: اعترف بوجود علم متداول بين الناس اسمه "الجبر والمقابلة" إلا أنه أدخله تحت "علم الحيل" (الذي هو من علوم التعاليم)، وسماه: علم الحيل العددية، وجعله مشتركا للعدد والهندسة.
 2. اكتفى ابن سينا بأن جعله فرعاً لعلم العدد وسماه عملاً لا علماً، كما تقدم.
 3. الغزالي: غياب مطبق لعلم الجبر عنده في "مقاصد الفلاسفة"، الذي يلخص فيه آراء الفلاسفة الأوائل، وفي الإحياء والجواهر أيضاً.
- مثال التخطئة: موقف ابن رشد من مسألة الهالة عند ابن الهيثم.

3.3. نقود بحسب ترسيم الفلسفة وأفق الانفتاح والتصحيح:

أولاً: البناء على التراكم وتصحيح الأخطاء

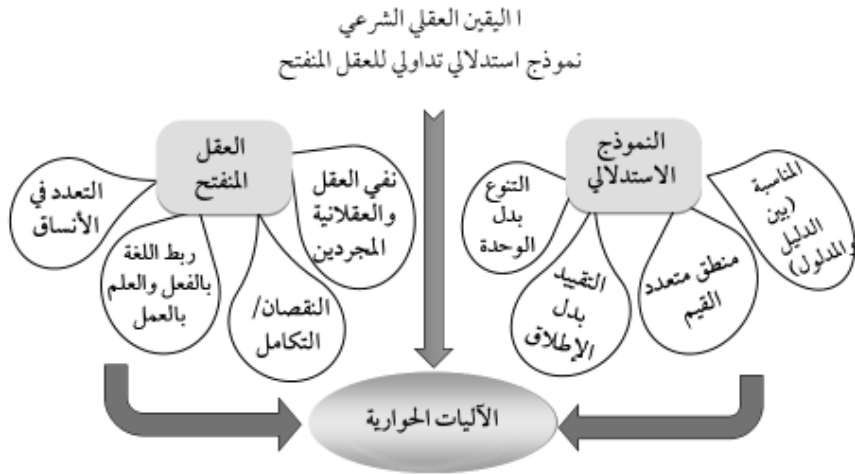
اختزال علوم الفلسفة في لائحة بعينها، ومنظومة عقلية لعينها، وترسيمها خطر على الفلسفة: فالعلوم التي أحصاها الفلاسفة وأدرجوها في علومهم لا تصل عشر معشار اللوائح الضخمة التي أحصتها الفهارس الوصفية الكبيرة بدءاً من ابن النديم إلى القنوجي

الذي تعدى بها الأربعمائة علم. فأين مصير هذه المئات من المعارف العلمية التي بلغت من التطور والتراكم الكمي والنضج الكيفي والغنى النظري درجات لا تخطئها عين الدارس. فينبغي البناء على التراكم، بنفس التصحيح والتقريب، لأن العلوم تتطور باكتشاف عن أخطائها، لا باكتشاف حقائقها.

ثانياً: التحرر من السقف الأرسطي للعقلنة

إن تقوقع الفلسفة الإسلامية في سياق الأرسطية المحنطة قد حرّمها من مساهمة التطور العلمي الذي كان قد قطع أشواطاً كبيرة في العلوم الطبيعية والرياضية، بله العلوم الشرعية الدينية. ومن الواجب التفاعل مع التطورات العلمية الواسعة لرأب الصدوع الماضية: في تصور العقلنة ومناطق تزييلها.

ثالثاً: إصلاح العقل طريق العالمية



هذا العقل النسبي التعددي هو ما يميز المنطق الحجاجي واللسانيات التداولية والإبستمولوجيا الجهوية وحتى سمات العلوم الطبيعية والرياضية المعاصرة. ونعتقد أنه أيضاً يمثل روح المنهجية الأصولية ومنطقها الذي به فكرت في العلم، والذب صاغه ابن تيمية إلى أنجز بذلك ثورة كوبرنيكية في الفلسفة قبل كانط.



خاتمة

إذا كان الفكر العلمي والفقهى لم يلتزم بخطاطة التصنيف الفلسفي انسجاما مع الفلسفة الخاصة التي تؤسس لنظرية العلم عنده، فإن التصنيفات الفلسفية للعلوم لم تعترف بالعلوم الفقهية وبعض العلوم الدقيقة إلا على استحياء. فهل يمكن لفلسفة العلوم في العالم العربي الإسلامي اليوم أن تحلم بالإسهام في تجديد نظرية تصنيف العلوم بما يقيم الجسور التكاملية الواصلة بين المسلكين، ويسمح بتوسيع مدينة الفلسفة التي تسع الجميع؟ إن تطور الممارسة الفلسفية اليوم، ومعها المنطق الحجاجي التداولي، ونضج الإستمولوجيات الجهوية، كل ذلك، يبرر هذا الحلم.



الفلسفة المقارنة في المفهوم والدّواعي والمكاسب

عبد الرزاق بلعقروز

جامعة سطيف 2، الجزائر

«إنَّ الغرب هو الذي يُناط به أن يقترب من الشَّرق؛ لأنَّه هو الذي ابتعد عنه»

رينيه جينو René Guénon

بناء الإشكال

إنَّه من صميم الأسئلة التَّداولية اليوم؛ في أنماط تفكيرنا المسكونة، بالحاجة والبحث عن مسالك تأويلية جديدة، سؤال «الفلسفة المقارنة»، أو المقارنة بين الفلسفات، بوصفه مفهوماً أكثر رحابة من مقولة الفلسفة الكونية أو العالمية؛ كما أنَّه ليس مجرد ملفوظ فلسفي يتم رصفه مع مفاهيم أخرى، إنَّما هو أحد أهم فروع الفلسفة اليوم، لا؛ بل إنَّه مشروع فلسفي يعينه أخذ يخترق ميادين التَّعددية الثقافية بخاصة في المشهد الكوني اليوم الذي يتكلَّم لغة التَّواصل والاعتراف والتَّعارف. وفي هذا السياق يقول هنري كوربان: «إنَّ المقارنة لا تهتم فقط بالتَّشابهات، بل تأخذ في اعتبارها الاختلافات أيضاً، ربما تكون هذه التَّشابهات والاختلافات لا يزال لها معنى بعلاقاته»⁽¹⁾. إنَّ هذا الأفق الفلسفي، إنَّما يكون نضوجه وحيويته واستمراره بقدر ما يتولَّى فعل المقارنة بين الثقافات، أو بالأقوى بين الفلسفات، لأنَّ منطلق النُّظر الذي نستلهم منه مبدأ التَّعليل؛ يبصر في أنظمة الثقافة تجلياً لرؤى فلسفية حول العالم؛ فقبل الثقافة ثمة طبيعة الرُّؤية إلى العالم، فهي نقطة الانطلاق ومبدأ الحركة؛ وخصائص الثقافات إنَّما تتلوَّن وتتمظهر بوصفها هاته الرُّؤية أو تلك؛ فال فراغ التَّأويلي للعالم هو قول لا نجد له شواهد في قلب الثقافات الإنسانية. وإذ تبين هذا، فإنَّه يمكننا التَّمثيل على تعدد الرُّوى إلى العالم؛ انطلاقاً من ظواهر الأدب وعوالم الخيال والرواية⁽²⁾، فهي إفصاح عن مكنون وتضمين كامن ضمن إرادة فهم العالم ومحاولة

1. هنري كوربان، **الفلسفة المقارنة ، التصوف والظَّاهريات**، ترجمة ودراسة، أحمد عبد الحليم عطية، مؤسسة مجاز للترجمة والنشر والتوزيع، 2019، ص 58.

2. من التَّمثيلات الأساسية هنا، الرواية الفلسفية لابن طفيل، التي عبّرت عن المضمون التَّوحيدي للثقافة الإسلامية، وعبّرت أيضاً عن تكامل وظائف المعرفة وتراتبها، من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية فالإدراك المعرفية، أنظر، ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق أحمد أمين؛ القاهرة : دار آفاق، 2019،

الفعل فيه؛ وعليه، فإننا عندما نقارن بين الفلسفات، فإننا نقارن بين الثقافات أيضًا، تلمسًا للملامح العامة وإبانة عن معاني الجمال في الوعي الإنساني.

أولاً: في معنى الفلسفة المقارنة ومسوغاتها

إنه لم يعد مجدياً في سياق البحث الإنساني عن الحقيقة؛ تكرر تلك الأقوال المسموعة، والمنهكة من كثرة الاستعمال؛ أي تلك التقريرات التي تنفي عن شعوب الشرق مواصفات الفكر الفلسفي؛ والتي يستجمعها فرانكفورت قائلًا: «إذا بحثنا عن «الفكر التأملي» في سجلات الأقدمين، اضطررنا إلى الاعتراف بأن ليس في مدوناتنا إلا التّزر اليسير مما يستحق أن يُدعى «فكرًا»، بمعنى الكلمة الدّقيقة. قليلة هي العبارات التي تمّ عن التّعليل المنظم المتناسك، وعن قوة الإدراك الذي نقرنه بالتّفكير. فالفكر في الشرق الأدنى القديم يبدو ملفوفًا بالخيال، ونعتبره نحن مشوبًا بالوهم والخرافة»⁽³⁾. وهذه الأفكار الرّاسخة في الوعي الفلسفي تاريخيًا وراهيًا قد فقدت الكثير من بريقها الأدبي، وتشققت جذرائها بخاصة مع تراجع فكرة المركزية الغربية وإفساح المسكن للتعددية والنّسبية الثقافية، بخاصة مع الفلسفات التّفكيكية مابعد الحداثوية ونظريات النّقد الأدبي ونظريات النقد مابعد الاستعماري التي تأثرت بالفكر الشرقي، واستلهمت الكثير من أفكاره ومفاهيمه، بعد أن أدخلها في الاغتراب الفكر المركزي الغربي الشاعر بتميّزه عن الآخرين⁽⁴⁾ «ونمت كُتَل اقتصادية جديدة صارت تتحدّى التفوق الاقتصادي والتكنولوجي الغربي، دون أن تستند إلى كل المفاهيم الثقافية والمؤسّسات الاجتماعية والسياسية التي تحكم كثيرًا من أسسها. وفسحت الثنائية الكلاسيكية «الشرق، الغرب»، وصارت أسطورة استشراقية، وكان لعولة الثقافة تأثير في صياغة أشكال فكرية جديدة ليست وجوبًا سلبية المركزية الأوروبية لأنها قد شكّلت من هويات متعددة متشابكة لا تستند إلى الثنائية المائعة سلبية المركزية الأوروبية «الغرب والبقية».

هذا في مستوى الفاعليات الاقتصادية التي أفرزت أقطابًا اقتصادية أخرى، أضحت معها الإنتاجية الاقتصادية الغربية فاقدة لتمييزها الكلي وهيمنتها الرّمزية، وفي المستوى

3. فرانكفورت، **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، فرع بغداد القاهرة، منشورات مكتبة الحياة، ص 13.

4. من الأمثلة الوجيهة على هذه الحقيقة، مغادرة الفيلسوف الألماني المتشائم «أرثر شوبنهاور» Arthur Schopenhauer (1788-1860) للنموذج العقلاني الغربي، وإرساء تفكيره في الفكر الشرقي بخاصة الهندي منه، وهو برأينا النعرج الأخطر في التاريخ الثقافي الغربي، لأنه نقد جذري للعقل أداة ومُنتجًا معرفيًا (ضمنة المعنى التي بقيت بعد نقد المرجعية الدينية)، وكونه إلى المنطلق الإرادي، وهذا كان نواة التفكير المركزية لدى «فريدريك نيتشه» Nietzsche (1844-1900)، الذي انفرط تفكيره إلى تشعبات فلسفية شكّلت ما صار يُسمى اليوم «حقبة ما بعد الحداثة». وأوضحت معه «إرادة القوة أداة للنقد والتقييم، أين يجرى نقد العقل بكتابة ضده أي الجنون أو تفكيك استعاراته الميّتة.

الفلسفي المنهجي فإن ثمة إخراجاً لمودج العقلانية التي صاغتها أنظمة المعرفة في القرن الثامن عشر؛ حيث حدث تراجع للأسس المنهجية التي قامت عليها هذه الأنظمة؛ كاليقين في المنهج التجريبي وإيقاع الانفصال بين القيمة والواقع مثلاً؛ وتنامي الوعي بأن منظومة الحداثة والتنوير الفكرية التي قامت على مركزية الإنسان وإخضاع الكون لعقله، وتنحية القيم لصالح القوة والسلطة، وإخضاع الطبيعة، قد أدت إلى مشكلات التسلُّح النووي المدمر، والعبث بالطبيعة الإنسانية من خلال الهندسة الوراثية وتدمير البيئة، وإدراك أن العلم وحده دون منظومة قيم حاكمة لمساره قد يدمر الإنسان ذاته، وتنامي الجدل داخل العلوم الطبيعية والطبية بشأن الحدود الأخلاقية الواجب الالتزام بها.

إن هذه الاعتبارات الوجيهة وغيرها، تدفع بنا إلى بلورة أطروحة الفلسفة المقارنة، خاصة في هذا الزمن الذي مَلَمَحَهُ الجوهرى هو التواصل والتعارف بين أمم الأرض، وبالتالي؛ فإن هذا الفرع «ليس مجرد مقارنة بين فلسفات الحضارات المختلفة، ولكنه أيضاً نوع من الفلسفة في حد ذاتها ويُتاح لها نضجها في مقارنتها بين الملامح العامة لحضارات العالم الكبرى، فيما تتشابه، وفيما تختلف لفهمها أكثر، ولمعرفة مختلف المشكلات وحلولها، كأن هذا اللون من الفلسفة هو أعلى مجال للفلسفة باعتبارها فلسفة شاملة. وبالفعل؛ فإن ثمة تعددية في الثقافات أخرجتها إلى الوجود الوسائل التقنية وشبكات التواصل، بعد أن كانت مدفونة في إطاراتها الجغرافية وخصوصياتها الثقافية، خاصة وأن عصرنا هو عصر المكان المفتوح وزمن إلغاء الزمان التقليدي، فالالتقاء الثقافي مبناه التعارف والتثاقف لا التناكر والهمنة، ولما كانت الفلسفة فاعلية ثقافية مهمة، فإنها لا تخرج عن هذا الإطار التعارفي الثقافي، خاصة وأنها نشاط معرفي وأخلاقي يستجمع الخصوصية والكونية ويروم وحدة الحقيقة في بحثه».

هذا، وإذ بان الطابع التعددي لأنظمة الفلسفة والثقافة، فإننا نصرّف سعيينا إلى الإقرار، بأنّ الاهتمام بهذا الفرع المعرفي كما تؤكده شواهد التعاقب الحضاري؛ متلازم في فترة التوسّعات الحضارية، والمسلمون في حركتهم التاريخية قد أسهموا بتفرد في هذا المسار المعرفي؛ فقد كان لهم قصب السبق في افتتاح هذا اللون من ألوان الاشتغال بالآخر المختلف. وعليه؛ يجب القول بأنّ «لا ننسى أن نذكر أن السير على هذا النحو في المقارنة بين الثقافات والفلسفات والأديان قد بدأ عند المسلمين مُبَكِّراً، كما فعل الأشعري والتّوبختي، وابن حزم، والشّهريستاني، وخاصة البيروني في إحاطته بثقافة الهند وفلسفتها وديانته، ومقارنتها في بعض جوانبها بفلسفة اليونان ومذاهب المتصوفة، وكذلك ما سجّله الرحّالة في رحلاتهم، والمؤرّخون أيضاً كالمسعودي وغيره، ويبدو أن هذه الظاهرة تتبع ازدهار حضارة ما من الحضارات وتوسعها، وتوقها إلى معرفة الأمم الأخرى». ومن أوجه المقاربات الواردة؛ مقارنة أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني في مُصنّفه الشّهير:

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، وفي «الآثار الباقية»، الذي دشّن به مشروع المقارنة بين الثقافات، والأدهش أن المقارنة في هذا المقام لا تنحصر بين الثقافتين: الإسلامية والهندية، وإنما دخلت الثقافة اليونانية أيضًا «فهذا المستشرق الإسلامي المتطلّع إلى معرفة ذهنية وعوائد وعلوم شرق بعيد، وتعريف قومه به، كان يقوم بعملية مقارنة مستمرة. ولكن المثير للانتباه أن البيروني في موضوع الهند قلّمًا يقارن بينها وبين عالم الإسلام⁽⁵⁾، فهو حين يُقارن فهو غالبًا ما يُقيم المقارنة بين الهند واليونان، وهو أحيانًا يقابل بين الفكر الأسطوري الديني الهندي وبين ما قد يُماثله عند الفرس أو اليهود أو النصارى»⁽⁶⁾.

وليس مرادنا هنا الإقرار بأنّ هذه المقارنة هدفها إثبات تفوّق الذات المقارنة أو وسيلة من وسائل قبُول التكافؤ والتسامح والتّسببية؛ وإنما إعادة بناء مقولة التّاريخ؛ حيث إن التّاريخ عند البيروني «مُقوّم أساس من مقومات الاختلاف». والتّاريخ هنا لا ينبغي أن يُفهم كصناعة، بل هو يعني به كيفية تصور كل أمة للرّمان وموقعها منه. فيكون هذا التصور للرّمان والمختلف حسب كل مجموعة بشرية، مُقوّمًا أساسيًا من مقومات الاختلاف، لأنّه يكيّف نظامها الاجتماعي وإيقاعه، ويُضفي عليه تفرّده: «لكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تاريخ على حدة تعدّها (كذا) من أزمنة ملوكها وأنبيائها أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت ذكرها، وتستخرج بها ما تحتاج إليه في المعاملات ومعرفة الأوقات، وتنفرد فيه دون غيره»⁽⁷⁾.

وبهذا؛ فإن المبتغى منا في ذلك؛ أي تحليل فكرة الفلسفة للمقارنة، تفتيت الاعتقاد حول المتخيل أو الآخر بمضامينه المختلفة (معرفية، أخلاقية، دينية...)، والبيروني كما سبق الذّكر سلك مسلكه من أجل هذا المبتغى، فهو أراد نقل الصّورة الحقيقية عن الهند من جهة، ونقد الانسحاق خلف الفلسفات اليونانية المنقولة إلى المسلمين نقلًا منفصلًا عن منابعا الهندية، إذ المسلمون في زمنه «كانوا عاكفين على العلوم اليونانية ظانين أنها مصادر حقة كافية للعلوم والمعارف. فضلًا عن أنها مُتخيّل خاطئ لدى العرب ونُقلت إليهم تصانيفهم بصورة محرفة ومبالغ فيها، وأُضحت الهند في خيال الكتّاب المسلمين هي المملكة العظمى للعلم والمعرفة. يقول القاضي صاعد الأندلسي «إن الهنود يعرفون أكثر من غيرهم من كل أمم العالم عن علم الطب، فهم أبصر من غيرهم بقوى الأدوية وطبائع المولّدات وخواص الموجودات»، وقال المسعودي «إنّ الهند كانت قديم الزمان

5. التشديد هنا من المؤلّف.

6. للاستزادة انظر، علي وأميليل، في شرعية الاختلاف، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، من ص 42 إلى 70.

7. المرجع السابق، ص 53.

الغرة التي فيها الصّلاح والحكمة» وقال الجاحظ عن بهائمها ووحوشها «الفيل والببر والطاووس والببغاء والدجاج السندي والكركدن مما خص الله به الهند». وإنّ هذه الإشارة إلى البيروني في افتتاحه لحقل المقارنة من خلال المنهج الطواهري والتقصّي المباشر أو بلغة أدوات البحوث الاجتماعية؛ الملاحظة بالمشاركة؛ يبيّن أهمية فعل المقارنة كأداة لمعرفة الحقيقة ومكاشفة نسبية التهويلات حول أفكار المجتمعات وخصوصياتهم الثقافية؛ وعليه، فإنّ الإقرار بمشروعية الفلسفة المقارنة، آتٍ من الحقائق التالية:

قبل الحجاج على مشروعية الفلسفة المقارنة، فإنّ البدهي، هو أنّ التّفكير بصورة مقارنة، وصف ملازم لإرادة المعرفة عند الباحث؛ يظهر هذا ضمن العلوم الإنسانية في المقارنة بين التّواريخ والثقافات الفرعية والأقاليم والأجيال ومراحل النّمو المعرفي ومستوى انتشار الكلمة والمعرفة والترجمة بين المجتمعات؛ فالمقارنة والكسب المعرفي متعالقان في مناهج البحث، وما تطوير المنهج المقارن سواء اعتبرناه مهارة عقلية أم أداة إجرائية، إلا فرع عن هذا التشوف المعرفي المبتوث في فطرة الإنسان لأجل الموازنة والمقايسة، ليس فقط من أجل معرفة جوانب الاختلاف والاتفاق بين الأشياء محلّ المقارنة، إنما يكون المتغى أيضاً؛ هو دلالات هذه الاختلافات والاتفاقات والمزايا المعرفية والعملية، وقد يكون الغرض من استجلاء المقارنة هو تحقيق ما سمّاه أبو نصر الفارابي 260 هـ / 874م / 950هـ م: **الجمع**⁽⁸⁾، أي الجمع بين آراء أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس الواقعي، ذلك أنّ الأصل هو الاختلاف الظاهر بين مقالاتهما، بينما يقصد الجمع إبراز فحوى قوليهما، بخلاف المنطوق والدلالة الظاهرة التي تبرز الاختلاف، وكان قصد الفارابي من هذا المنهج الذي سمّاه بالجمع؛ إبراز أغراض مخصوصة منها: إظهار الاتفاق وإزالة الشكوك والارتباب، وكذا إبانة مواطن الظّنون ومداخل الشكوك، ويبدو أن الذي حدا بالفارابي إلى إقرار هذه الأغراض، هو تلك الاعتراضات على دخول الفلسفة إلى فضاء الثقافة الإسلامية، حيث كان المبرر في ذلك، أنّ فلاسفة اليونان ما بينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلّا الله، فهم ليسوا فرقة واحدة لها مقالة واحدة في العلم الإلهي أو الطّبيعي، ولأجل هذا، سعى الفارابي إلى مواجهة هذه الاعتراضية على حكمة اليونان؛ بالبحث عن الفحوى المحتجبة خلف الظاهر وإظهار الاتفاق وإزالة مواطن الظّنون.

8. يقول الفارابي «فإنّي لما رأيّت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا، وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادّعوا أنّ بين الحكّمين القدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النّفس والعقل، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الأمور الدنيوية والخلقية والمنطقية، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في **الجمع بين** رأييهما، والإبانة عما يدل عليه **فحوى** قوليهما، ليظهر **الاتفاق** بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتباب عن قلوب النّاظرين في كتبهما، وأبين **مواضع الظّنون** و**مدخل الشكوك** في مقالاتهما، لأنّ ذلك من أهم ما يقصد بيانه، وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه». **كتاب الجمع بين رأي الحكّمين**، علّق عليه، ألبير نصري نادر، المكتبة الشرقية، ط2، 1986، ص 79.

وإذ بانّت فكرة قيمة المقارنة، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى إقرار منهجي طريف، مؤداه أنّ المقارنة ليست مسألة بَعْدِيّة يمارسها العقل في سعيه نحو وعي الترابط بين الأشياء، بل هي مسألة قَبْلِيّة سابقة على التَّجربة، فتصميم عقولنا يقودنا إلى المقارنة؛ وبها يبدأ البشر خطوات تعليمهم الأربع الأولى وهي: «حب استطلاع وإدراك أنماط وحصص حالات وتصنيفها، وتحديد التَّشابهات والاختلافات»، ومن ثمة فإنَّ أول أهداف المقارنة تحقيق المعرفة وتوسيعها، سواء بالذَّات أو بالآخرين، فمعرفة الذَّات تتحقَّق بصورة أوسع كلما تمَّ فهم الآخر ومعرفته، وكما يقول المؤرخ الفرنسي F Braudel «عش في لندن لمدة عام، ولكنك لن تعرف كثيرًا عن إنجلترا، ولكنك ستفهم الخصائص المهمة لفرنسا أقوى من ذي قبل»، لأنَّه بدون فهم الآخر لن يصل المجتمع إلى تحديد ذاتيته، وهويته، فالمقارنة هي الوسيلة الأفضل للفهم وتحقيق التطوير والنُّضج.

يتبيَّن إذن، الدور الحيوي والإيجابي لفعل المقارنة، فهو من جهة صفة قَبْلِيّة، ومن جهة أخرى فعلًا بَعْدِيًّا، يتبيَّن بموجبه الإنسان حاجته إلى تجديد الذَّات والانفتاح على المكاسب الإنسانية، فضلًا عن أنَّه يعي وعيًا صلبًا، بأن ما يفرض عليه من أنساق إرشادية أو معايير كلية، إنما هي تعبر عن صيغ ثقافية ذاتية وإمكانية تجاوزها أو إنمائها ممكن ووارد.

ثانيًا: جوانب الاجتهاد والإنتاج في الفلسفة المقارنة

من الإشارات السَّابِقة أنَّ تخصيص الفلسفة المقارنة، في الغالب يكون في مرحلة توسع حضاري، لذلك فإن الخطاب المعرفي الغربي هو الأكثر اهتمامًا بهذا الفرع المعرفي الهام؛ لأنَّه في مرحلة توسُّع حضاري وفي حاجة إلى استيعاب الآخر، والمعرفة هي من أنجع الوسائل لبلوغ هذه المقاصد، خاصة في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، ويمكن لنا تعديد بعض الإسهامات من خلال ما يأتي:

- إسهام ألبرت أشفيتسر⁽⁹⁾ 1875-1965 Albert Schweitzer، الذي يعدُّ إسهامًا نوعيًا من خلال عمله «فلسفة الحضارة»، «فذهب إلى أن حضارة الغرب تتسم بتأكيد الحياة، والتمسُّك بها، وبالعالم، ومحاولة فهم ذلك كله، ليرضي الغرب هذه الرغبة بوسائل عقلانية متفائلة، أما نظرة الهنود إلى العالم فهي نظرة متشائمة دنيويًا، قائمة على نفي الحياة، ومعاداتها، أما حضارة الصين فهي أكثر تمسُّكًا بالحياة»⁽¹⁰⁾.

ومُستخرجُ هذا الإقرار: أنَّ الفلسفة المَقَارِنَة لا يعينها الانغراس في التَّفصيل الخاصة بنسق من الأنساق الفلسفية؛ وإنما مدار تركيزها الأصول أو المبادئ الكلية التي تتأسس

9. فيلسوف أخلاقي ومرشد روحي، ألماني اللغة والقومية، منح جائزة نوبل للسلام في سنة 1952 من مؤلفاته «تصوف القديس بولس» و«المفكرون الهنود، تصوف وأخلاق» 1935.

10. الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص 120.

عليها أي رؤية، وذلك لانطواء التفاصيل التي تكوّن نسقاً من الأنساق على رؤية كونية تتسم بالكلية والنهائية لتتمظهر فيما بعد في التفاصيل.

والتماذج الأخرى التي نسوقها كشواهد مثلى، أيضاً، على أن مدار الاهتمام هو الكليات والأصول لا الجزئيات والفروع. حيث ألّف Paul Masson - Ourssel كتاب «الفلسفة المقارنة Comparative Philosphe». ذهب في كتابه هذا إلى أن «رؤية الغربيين للنظام في النموذج اليوناني هي نوع من المشاركة بين الأفكار، وتتمثل طبيعة النظام عند الهنود في تصنيف الحقائق، أما عند الصينيين فهو أيضاً سلّم متدرج من القيم، ويتسم الغرب بقوة إبداعية تدفعه لتحقيق غايات لم يحققها كلها لحد الآن... أما الفكر الشرقي فهو يشعر دوماً بوجود مثل أعلى عالمي، ولكنه لم يفكر في تحقيقه عملياً بتكييف العالم طبقاً له»⁽¹¹⁾.

ونحن إذا أقرنا هذا فإننا نصرف القول فضلاً عما جاء في الكلام المذكور إلى أن الرؤية الإسلامية التوحيدية تُفارق الرؤية الغربية التي تُركّب في ثقافتها مزيجاً من الأشياء والأشكال التقنية والجمالية؛ تُفارقها في كون ثقافتها «مزيجاً من فكرتين: الحقيقة والخير.. وإذا كان الفكر الغربي يجنح أساساً إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم وتتركّز فيه الأفكار حول الشيء، فإن العالم من وجهة نظر الثقافة الإسلامية عالم تتركّز فيه الأشياء حول الفكرة... إنه عالم لا يتحدّد فيه الزمن لصالح شيء ما».

ومن الجوانب الاجتهادية الأخرى من أجل إخراج الفلسفة المقارنة إلى دائرة الوجود كتاب «ب.ت. راجو P.T. Raju» الذي حمل المشروع عنواناً «مدخل إلى الفلسفة المقارنة»، ومما جاء في هذا الكتاب التنبيه بأنّ ثمة حضارات ثلاثاً تولّي شطر وجهها نحو الإنسان باعتباره موجوداً واعياً «ولكن في اتجاهين مختلفين: اتجاه إلى الظاهر الخارجي، وآخر إلى الباطن، فالفلسفة الغربية تُعطي الأولوية للعقل، والعلم، والنظرة إلى العالم المشاهد، أما التقليد الهندي فموجّه إلى باطن الإنسان لفهمه وشرحه، وإلى حرية روحه والتوحد مع الروح المطلق، والتقليد الصيني يهيمن عليه ما هو إنساني، ويظهر منه البراغماتية التلقائية، ولا صبر له على المسائل المجردة، فهو ليس مُغالياً في الظاهر، ولا متطرّفاً في الباطن.

ودلالة هذا أن ثمة مبدأ عاماً ورؤية كلية، كما قلنا في مقام تحليلي آخر تطبع أسلوب الحياة في سلوك حضارة من الحضارات وتلونه بصبغة مخصوصة، وهذا ليس معناه إلغاء المواصفات المشتركة في أشكال التعابير الثقافية الإنسانية، بل ثمة محدّدات تُكوّن الطبيعة البشرية أُولاهها بالتّقدّمة مفاهيم القيمة والغاية والهدف، وهذا بخلاف حركة المادة التي لا تعرف الهدف أو القيمة أو الغاية، إنها صماء.

11. المرجع السابق، ص 121.

ومن الباحث الهامة التي نبصر فيها قيمة علمية ومنهجية فارقة؛ الدّراسة الدّقيقة التي أنجزها Archie J. Baham الذي حضر المؤتمر العالمي للفلسفة المنعقد في موسكو في الفترة (22-28 أغسطس 1993)، وهذا الكتاب من الكتب المركزية في سياق بلورة مشروع الفلسفة المقارنة، ومن النّماذج التي يجري تنزيل منهج المقاربة عليها «مسألة الإرادة في الفلسفة» كموضوع مقارنة بين الحضارات، ورافضاً في الوقت نفسه التّقسيم المعهود بين الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية، «ف نجد الثقافة العبرية أو اليهودية تؤكّد الإرادة لأنّ تصورهما لله تعالى يقوم على أنه إرادة، وأنه خلق الكون بإرادته... أما الفكر اليوناني من خلال أفلاطون وأرسطو مثلاً فقد أكد العقل Logos بدل الإرادة باعتباره نظاماً وصورة للأشياء وقانوناً ولازمائياً، وأصلاً ومثلاً أعلى... أما الأوروبيون فإنّ تأكيدهم للعقل جاءهم بالدرجة الأولى من اليونان، وتأكيدهم للإرادة جاءهم من العبرانيين أساساً، وقد نضج الفكر اللاهوتي المسيحي واستكمل عناصره على يد القديس أوغسطين (354-430م) الذي جمع في منظومته اللاهوتية بين المثل: العبراني واليوناني والمسيحي جميعاً في مركب واحد، فالعقل والإرادة هما صفتان من صفات الله منسجمتان تماماً وهو الكمال، ولكنهما ليستا في الإنسان بكاملتين»⁽¹²⁾.

وأما الفلسفة الهندية فإن ما يطبع فلسفة الإرادة لديها، نزوعها إلى النفي واحتقار الرغبة، وذلك بقلع رغبات النفس وإماتة مطالب اللذة، وهذا المنطلق الفلسفي عاود الظهور مرة أخرى في شكل بوذية أوروبية معاصرة مع شوبنهاور الذي لم يجد الخلاص في العقل وفي مبادئه، وإنما وجده في تعاليم الفيدا «تصل على النيرفانا حيث لا تجد هنا أبداً هذه الحالات الأربع: الولادة والهزم والمرض والموت». إن الطّريق إلى الخلاص يتطلّب الخروج عن الإرادة، عن مبدأ الفردية، لأنّ مبدأ الفردية هو حجاب المايا الذي يمنع الإنسان من رؤية حقيقة الوحدة التي تتمتع بها الإرادة كمحتجب محجوب وراء العالم الطّهوري... فتجاوز الفردية، الذاتية، الأنانية، هو شرط العمل الأخلاقي الذي يوجب معاملة الآخرين انطلاقاً من أن الأنأ هو الأنأ والذّاك، وبذلك تتحقق «العدالة الخالدة»⁽¹³⁾.

وبالرغم من من القيمة الدقيقة التي عليها الكتاب، فإن الأستاذ عمار الطالبي في عرضه لجوانب الاجتهاد لدى Archie J. Baham فإنه يعقب ناقدًا على خلط وضبابية في التصنيف، لأنّه أدرج دون وعي منه الحضارة الإسلامية ضمن الحضارة الأوروبية... «ولم يستشهد إلا بآية قرآنية واحدة وهي (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)» سورة النجم الآية 39. أثناء كلامه عن خاصّة من خصائص الحضارة الغربية وهي الرغبة في العمل، وأشار

12. المرجع السابق، ص 142.

13. كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة - إرخياء الذّات في المعنى والسلطان، بيروت دار الفكر العربي، ط1، 2000 ص 124.

إلى تأثير فلاسفة الإسلام، وفلاسفة اليهود في الفكر الغربي، ولكن هذا الاختزال يصعب أخذه في الاعتبار، فهل الحضارة الصينية المنعزلة التي لم تترك أثرًا واضحًا في العالم، تعتبر من الحضارات الكبرى، وتُختزل الحضارة الإسلامية التي تركت أثرًا عظيمًا في الفكر والعلم والحضارة عمومًا؟ وأين حضارة ما بين النهرين وحضارة الفراعنة، والحضارة الفارسية؟ ولما كانت مسألة الإرادة في الحضارة الإسلامية ناقصة هنا، فإنَّ المقام يقتضي الإشارة إليها، بخاصة وأن الصيغة السامية للتَّجاة يمكن تلخيصها في تلك الألفاظ القليلة «غير إرادتك»، مما يعني أن السَّامي ينظر إلى الإرادة على أنَّها جوهر الرُّوح الإنساني... لكنَّ الصُّوفي يزعم أن مجرد التغيير في الإرادة أو في الفهم لا يجلب الطمأنينة، ولا بُدَّ لنا من تغيير كل من الإرادة والفهم عن طريق تغيير كامل في الشعور، فالإرادة والفهم إنما هما صورتان خاصتان للشعور، ليس إلا. ورسالة الصوفي إلى الفرد هي «ابذل محبَّتكَ للجميع وانس فرديتك، في الوقت الذي تحسن فيه للآخرين».

هكذا إذن يجري البحث عن ملامح الاختلاف والمفارقة بين الثقافات في أنشطتها الفلسفية المختلفة، حيث يكون مدار التركيز على المبادئ الكبرى الناطمة للنسيج الفلسفي من كلياته إلى جزئياته، وتحقيق هذا المقصد موقوف على تمرس واسع وعميق بالإنتاجية الفلسفية المتنوعة، وهذا التنوع ليس من المجدي الأسف على فوضاه، وإنما الإعجاب بتنوعه كما هو الشأن في الفنون؛ علينا أن نعجب بتنوعها ولا نأسف لفوضاها كما كان يقول ريمون أرون.

ثالثًا: مكاسب وثمرات تطوير أركان الفلسفة المقارنة

قبل البدء بعرض ثمرات الفلسفة المقارنة، فإنَّه جدير بنا عرض المحددات المنهجية التي توجه بحثنا ضمن هذا الإطار؛ ولقد قدّم لنا أبو الحسن العامري ت 992/381م في مقارنته بين الأديان ملامح منهجية يمكن تنزيلها إلى دائرة الفلسفة، فلتن كان مجال تطبيقها عنده كان ضمن تحليل الأركان الكبرى التي عليها قوام ونظام الأديان استنادًا إلى العقل، فإنَّنا سنتعاطى معها إجرائيًا هنا ضمن مقاصد بحثنا. وهذه المحددات نرى أنَّ شروطها يتداخل فيها مقوم المعرفي بالمقوم الأخلاقي؛ حيث يقول العامري موجهاً نصائحه المنهجية إلى من يتبغى ممارسة فعل المقارنة.

أولًا: ألا يوقع المقياسية إلا بين الأشكال المتجانسة، أعني ألا يعتمد إلى أشرف ما في هذا فيقيسه بأرذل ما في صاحبه، ويعتمد إلى أصل من أصول هذا، فيقابله بفرع من فروع ذلك. **ثانيًا:** ألا يعتمد إلى حُلّة موصوفة في فرقة من الفرق غير مستفيضة، فينسبها إلى جملة طبقاتها. وجليّ، إذن، أن مدار المقارنة هو الكليات المتجانسة، بخاصة من حيث القيمة والمنزلة ضمن النظام العام للفلسفات، كما يحتوي هذان الشَّرطان المنهجان؛ على

تنحية العناصر التي في نظره جزئية وغير مفيدة في فعل المقارنة، فلا يمكن أن تكون رؤية مثلاً عدمية نافية للعقل والحياة، أن تكون هي لسان حال فلسفة أو ثقافة برمتها. بل يجب دومًا، البحث عن الكليات المتجانسة وصرف المحددات السلبية. وإذا تبينت السمات المنهجية، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى مطلوبنا الذي هو: المكاسب المعرفية والحوارية التي نجنيها من تطوير فكرة الفلسفة المقارنة.

1. الفلسفة المقارنة: أمارة على نهاية الفلسفة الكونية

لقد راجت في الإنتاجية الفلسفية مقولة: «الفلسفة الكونية»، وهي مفردة لا تنفصل عن مفردات أخرى كالقول بالاستجابة لنداء الشمولية الثقافية أو القول بالحدثة الكونية، غير أن المتفحص لهذه العناوين والنظر إليها باعتبارها أعرافًا لا تدل على معانٍ، وإنما علامات يجب إرجاعها إلى إرادات قوى مختبئة خلفها؛ فسيؤول عكس ما تتبدى به ف«تفترض [هذه] الإنشاءات المكونة في أوروبا الحديثة والولايات المتحدة، دونما استثناء دال، أن العالم غير الأوروبي عالم صامت، بإرادة منه أو دونما إرادة. ثمة اشتالية؛ ثمة احتوائية، ثمة حكم مباشر، ثمة إرغام وقسر... لكن ثمة إقرارًا إلا في النادر بأن الشعوب المستعمرة ينبغي أن يُسمع منها، وأن يُعرف ما لديها من أفكار»⁽¹⁴⁾.

إن نهاية الفلسفة الكونية وإفساح المسكن للفلسفة المقارنة يجد أكثر من مبرر له في أسئلتنا اليوم، ومن هذه المبررات الوجيهة التي تفتت الاعتقاد بوجود الفلسفة الكونية هو ارتباطها -أي الفلسفة- بالسياق التاريخي الاجتماعي، فكل فلسفة كائنة ما كانت هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص... وارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي أي أن تكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية... [وثمة اعتراضات أخرى على ادعاء كونية الفلسفة منها أيضًا ظاهرة] الاختلاف بين الفلاسفة فكما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما... وأخيرًا حجة أخرى مستمدة من اعتماد مؤرخة الفلسفة على منهج التصنيف القومي للفلسفة، وهذا دليل على قوميتها لا على كونيتها فهناك الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية والإنجليزية وغيرها.. ونحن بهذا التأكيد على قومية الفلسفية؛ نضيف إليها عنصر الحياة، بمعنى أنها تخدم الحياة وتعمل على إغنائها وتفوقها، فهي ملازمة لصيرورة الوجود وليست أصرافًا فارغة تجمد الحياة في مفاهيم شاحبة فقدت القدرة على الفعل والإنجاز.

14. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية ترجمة كمال أوديب، بيروت: دار الآداب، ط3، 2004 ص 118.

2. الفلسفة المقارنة: تأسيس للتواصل كبنية للمعرفة

علا كانت الفلسفة المقارنة تتأسس على التعددية والاختلاف وتؤمن بحق الاختلاف الفلسفي وتقر لغيرها بهذا الحق، فإن أحد مكاسبها الكبرى هو الصلة التواصلية الرّجبة بين هذه المناحي الفكرية، فالتواصل أحد مقاصدها، لأن الفكر الفلسفي قبل أن يكون كونيًا فإن ثمة عنصر الخصوصية بما هي شرط إمكان التفلسف بعامة، لأنّ الانقطاع عن الخصوصية يُفقد القول الفلسفي أسباب العطاء والإمداد، وقد حدّدت بعض الاجتهادات الفلسفية العربية المعاصرة عناصر الخصوصية التي يمكن اعتبارها جائزة من زاوية التواصل الفلسفي؛ إذ هي تشمل «على ثلاثة مستويات رئيسية: المستوى السياسي والمستوى الديني والمستوى الحضاري... ونقصد بالمستوى السياسي التشكيلة الاجتماعية السياسية المنتظمة في دولة معيّنة؛ وبالمستوى اللّغوي الجماعة المتميزة بوحدة اللسان؛ وبالمستوى الحضاري المعنى الشمولي للحضارة والمعنى التّوعي أيضًا. هل يمكننا أن نتواصل مع فلسفة هيدجر Hiedger مثلاً من دون أن نأخذ في الاعتبار شخصيته، ووضع الأمة الألمانية في أيامه، وخصائص اللسان الألماني وانشغافه به، وحالة الحضارة الأوروبية الغربية في القرن العشرين... إن تاريخ الفلسفة تاريخ كوني مؤلّف من مجموعة مدهشة من الخصوصيات، فمن الطبيعي والحالة هذه، أن يقوم تواصل الفيلسوف مع غيره من الفلاسفة على أساس خصوصية الفلسفة»⁽¹⁵⁾.

إن هذه الخصوصيات الثقافية بما هي شرط الكونية الرّجبة لا تعني تصريف القول إلى النسبية المعرفية والعملية التي لا تقصد بلوغ الحقيقة، وإنما تصريفه إلى رفع التّعارض بين تاريخ الفلسفة وفكرة الحقيقة أو إنهاء التعارض بين الاجتهاد الفلسفي الشخصي والحقيقة باعتبارها الأفق أو المعنى النهائي المجرّد اللازمي واللّاشخصي، وهذه المواجهة لن تصمد للنقد مطوّلاً لأنّ «التاريخ الخالص الذي لا ينطلق من مسلّمات ولا يبحث انطلاقاً من مسبقات أمر لا وجود له أو أنه فكرة مجرّدة فحسب، ويمكن أن نسحب الشيء نفسه على ادعاء التفلسف الخالص دون الاستهداء بالغير والتعلّم منهم. من هنا يُصبح التواصل بين الفلسفات سواء بدلالاته التاريخية والراهنة أم بدلالاته الثقافية اليوم بنية أساسية للمعرفة تخريجاً ونقداً، وهذا استهداء بنور البحث عن الحقيقة كافتتاح متراكم عبر الفلسفات ومن خلالها، وبالرغم من سماكة أغلفة الحقيقة وليل مسالكها وعتمتها؛ إلا أنها ليست مخفية تمامًا، فأماراتها وعلاماتها دالة عليها.

جلي إذن؛ أن الاعتقاد بفكرة الحقيقة والموقع النسبي للاجتهاد الفلسفي الإنساني منها،

15. ناصيف نصار، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد 347- 2008، بيروت لبنان ص 12-13.

يفتح أملاً ورجاءً «لا نبلغه في هذه الحياة أصلاً... لأن وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات وإقامة ضرب من التواؤم القصدي في أكثر الحوارات فجة».

إن الحقيقة بهذا المعنى، أي بما هي رجاء أنطولوجي هي المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما أنها الشعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود... بهذا المعنى، فإن الحقيقة هي ما تُعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ للفلسفة دون فلسفة للتاريخ.

إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها، ومع ذلك فإنها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة مهمة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحقّة، وفي خلق مناخ حوار مفتوح باستمرار بين الفلسفات.

هكذا إذن، تفتح الفلسفة المقارنة أفق التواصل كبنية للمعرفة وكأساس للثقافات من أجل أن تتظافر وتتضافر، لا أن تتنافر وتتحاسد وتتباغض، أما الاستناد إلى آلية الدّمج بين الغربي والكوني والاعتقاد بأنه المسلك الآمن والوحيد الذي يوصلنا إلى العقل النهائي الكوني فهو انغلاق وإغلاق ميتافيزيقي على إمكان واحدٍ من إمكانات الكونية إلا أنه لا يستغرقها، فالحضارات الأخرى تزخر أيضاً بمعطيات كونية واضحة كمسار العقل مثلاً في الثقافة العربية الإسلامية [إن الكوني الغربي هو كوني حسب الخط المائل بحسب مُفردة «موريس ميرلوبونتي»] الذي يّين به كيف أن انغلاق الكوني على الحضارة الغربية يُفقد مضمونه ونجاعته.

3. الفلسفة المقارنة: فضاء للضيافة والتعارف بين الثقافات

إن ذهنية التراتب الثقافي والتفاضل بين الحضارات أضحت في حرج معرفي بادٍ، بخاصة وأن فتوحات علوم الإناسة (الأنثروبولوجيا) طالعنا بأن التقييم النظري الذي ينطلق من مبادئ مجردة لمنظومة ثقافية مخصوصة غير ممكن ومُستحيل أصلاً «من جهة أن نظام قيم ما لا يتمتع بأية قيمة من وجهة نظر المبادئ النظرية المجردة، ولا يمكن أن يفهم إلا من داخل النسق الاجتماعي الذي يعطيه أو يمنحه معناه ووظيفته».

والفكر الفلسفي يستجيب لهذا الشرط الأنثروبولوجي بما هو فكر ليس من المشروعية الحكم عليه من وجهة نظر فلسفة أخرى تنهي إلى دائرة ثقافية أخرى، أو البحث عن الأصول الأولى واللحظة الفارقة والزمن المعجزة الذي انبجست فيه الفلسفة؛ كما هو جارٍ تأصيل الفكر الفلسفي في الثقافة اليونانية ونسيان المنابع الأخرى الثرية بالمعنى والقيمة، كلّاً فهذا المسلك لا يؤدي إلّا إلى البربرية. يقول نيتشه Nietzsche «إنه لأمر في مُنتهى اللامعقول أن نصف ثقافة الإغريق بكونها ثقافة أهلية: فقد قاموا على العكس بتمثّل شامل للثقافة الحية لدى الشعوب الأخرى. وإن كانوا قد ذهبوا بعيداً فلأنهم عرفوا كيف

يتناولون الرمح حين تركه شعب آخر ليرموه مسافة أبعد. إنهم مُثيرون للإعجاب في فن التعلم المفيد، وعلينا مثلهم أن نتعلم من جيراننا جاعلين المعرفة التي نكتسبها في خدمة الحياة، كعماد، وليس في خدمة المعرفة العالمة التي ستنتقل منها لنذهب دائماً أبعد مما بلغه جيراننا... إن الطريق المؤدية إلى الأصول تقودنا في كل مكان إلى الهمجية»⁽¹⁶⁾.

والجهود المبذولة من أجل المقارنة بين الفلسفات تفتح أفق الضيافة والتعارف، لأن أفق التعارف مبني على التَّكامل ووحدة الإنسانية ووحدة الحقيقة، فلا تعارف بغير تكامل ولا تكامل بغير وحدة في الإنسانية والحقيقة، وظاهرة التفاضل بين الفلسفات أو التسليم بأن اليونان ابتكروا النماذج الكبرى للعقل الفلسفي، ولم تبتكر الأجيال التي جاءت من بعدهم أي شيء أساسي يمكن إضافته لذلك، فهذه الرؤية نابتة غريبة في تاريخ الإنسانية، لأنه يمكن في المقابل القول أيضاً مع «جون ميشيليه» الذي قال سنة 1864 في كتابه عن «الرامايانا» (وهي ملحمة يعتبرها الهندوس نصاً مقدساً) «إن كل شيء ضيق محدود في الغرب، فالإغريق بلد صغير أشعر فيه بالاختناق، واليهودية قفر جدباء ألهم فيها فدعوني أرنو بنظري إلى آسيا ذات المكانة الرفيعة وإلى الشرق ذي العمق البعيد. وأيضاً قول (إدغار كينيت) الذي ذهب إلى القول «إن المستشرقين اكتشفوا عصرًا قديمًا أكثر عمقًا وأغنى فلسفة وأرق شعراً من عالم الإغريق وروما»⁽¹⁷⁾.

وهذه الطرق في التفكير والتقييم بالرغم من قيمة مكاسبها التاريخية، لا تنسجم وأفق الضيافة الذي تبتغيه الفلسفة المقارنة، ذلك لأن الضيافة تتقن سياسة الاختلاف والاعتراف، وتعيد للمختلف الثقافي الثقة بمعقوليته وتُنهض في نفسه همّة القلب نحو الإبداع، إنها تستقبل الفلسفات الأخرى استقبلاً ترحيبياً، وتساfer إليها سفرًا قاصداً مُتجاوزاً للثنائيات الميتافيزيقية المتضادة كثنائية الأنا والآخر، من أجل أن تبني دلالة جديدة للكونية الفلسفية، أي الكونية باعتبارها مجموعة خصوصيات تتجدد بالتلاقح وتتقوى بترسيخ التكريم الإنساني ووحدة الإنسانية والتكامل التعارفي، خاصة وأن الفضاء العولي في نسخته الغربية اليوم إذا تمكّن في سلطانه، فإن المال هو أن تمسخ «أي هذه الفضاءات العولية» الإنسانية، وأن تقولها في نمط ثقافي يفقد ما في الحضارات الإنسانية وقيمها من غنى وتنوع، وبما يؤدي من زاوية أخرى «إلى فقدان الانتفاء وإلى أزمة أخلاقية وإلى غربة ثقافية، كما يؤدي إلى وجود فئة من النخبة تعيش منقطعة الجذور، وتزعم أنها قيادة فكرية، كما تبقى فئة أخرى ذات ثقافة شعبية غريبة عن عصرها

16. فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق، ترجمة محمد الناجي المغرب؛ أفريقيا الشرق، ط1، 2009 ص 14.

17. انظر، جي.جي. كلارك، التنوير الآتي من الشرق، ترجمة شوقي جلال، الكويت؛ سلسلة عالم المعرفة 346، ط1، 2007، ص 109.

وعاجزة عن تجديد ثقافتها وتوسيع أفقها أخلاقياً ودينياً، الأمر الذي يفجر صراعاً اجتماعياً، يعوق المجتمع عن التخلص من التخلف، فعقول بعض المثقفين لا تعترف إلا بالتمط الغربي في الحياة والفكر، وعقول آخرين لا تعترف إلا بالتقاليد التي ربما فاتها الزمن، ولم تعد صالحة لعصرنا هذا، وينتج عن ذلك، أزمة نفسية أخلاقية وعدم استقرار نفسي، ويولد ذلك كله صراعاً مريعاً داخل المجتمع الواحد، ولا شك في أن الثقافة القوية في وسائلها ومضامينها تغير المواقف، وتشكل رأياً عاماً جديداً، وتقوم أحياناً على تزوير الحقائق، وينتج عن ذلك تغييرات عميقة في البني الاجتماعية وقيمتها والتمرد عليها، وتبني ثقافة الاستهلاك للأشياء والأفكار والقيم»⁽¹⁸⁾.

أي إن الفلسفة المقارنة في مضامينها الأخلاقية أداة مركزية من أجل التصدي للفضاءات العولية التي تزحف ناهمة كئماً تخزل المتنوع وتُصَفِّي المتكثّر وتدرجه في رؤية واحدة للعالم؛ أدواتها عالم الأشخاص والأشياء والأفكار من أجل مقصد الاستهلاك أو حبّ التنعم؛ واستغزار المتع وإدمان اللذات. وأمام هذا، يرى الأستاذ المفكر عمار الطالبي أن المهمة موكلة إلى الإنسان المسلم «فعلى المسلم اليوم أن يحدد رسالته نحو العولة ويبيّن موقفه على الفهم الصحيح للإسلام، وأنّ ميزانه ميزان أخلاقي (التقوى) حين يتحاور ويتعاون مع البشرية في العالم إذ ألغى ميزان العصية واللّون، والطبقة والثروة، وجعل عمارة الكون والإحسان إلى العالمين من مبادئه ومقاصده وكذلك المشاركة في توفير الخير للناس، وحفظ الحقوق، ومنع الظلم وإن كان مع عدو أو مخالف في الدين، «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى» المائدة /8 وعدّ القرآن اختلاف اللغات والألوان، -واختلاف اللغات هو أيضاً اختلاف الثقافات- من آيات الله «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم» الروم/22. فهذا المعنى الأخلاقي القرآني إذا راعيناه فإن العولة لا تصبح غابة يأكل القوي فيها الضعيف، ولا تمحو الثقافة التي أتيحت لها عوامل القوة ثقافة الآخرين وقيمهم، مما يدعو إلى نشوب الحروب والمقاومة⁽¹⁹⁾.

خاتمة: أو نحو تفعيل الفلسفة المقارنة في البرامج البيداغوجية

ليس يخفى علينا القيمة الكبرى التي تأتي بها فكرة الفلسفة المقارنة إلى دوائر التّشَاغل الفلسفي، فتطوير الفكرة واقتراح إخراجها إلى دائرة المجال التّداولي؛ تجعلنا نصرف القول إلى جنينية الفكرة، وحاجتها إلى التّعاوض مع أدوات بحثية وفروع علمية أخرى، بخاصة وأنّ ثمة عوائق من أجل إنجاح هذا المشروع؛ كالحاجة إلى متخصصين بالفلسفة

18. عمار الطالبي، دراسات في الفلسفة وفي الفكر الاسلامي، بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، ط1، 2005 ص 704 .

19. المرجع السابق، ص 708.

الشَّرقية وامتلاك ألسنتها مثلاً؛ إلا أنَّ الاستعداد من فروع المعرفة الأخرى؛ يبدو أنَّه شرط مركزي، والأنثروبولوجيا باعتبارها تهتم بدراسة الممارسات الثقافية المتنوعة أو أشكال التَّعابير الانسانية من أجل فهم ذهنياتها؛ في طليعة الوسائل المنهجية المَعينة؛ خصوصاً وأنَّ الأنثروبولوجيا حاليّاً؛ قد تشعَّبت أدوات بحثها إلى لغوية وثقافية واجتماعية، وباتت أكثر تواصلاً مع الحياة؛ إنَّ دورها؛ يتضح من جهة أنَّها تُزَوِّد فيلسوف المقارنة بمضامين الثقافات ومفاصل اختلافها وفهم دلالتها، ليستخرج منها بعد هذه الخطوات والجزئيات؛ الرؤية الكلية للكون والإنسان والمصير، ومن ثمة نسبيتها واندراجها في فضاء ثقافي مخصوص، والإبانة عن مناحي التَّشابه والاتفاق كيما تكون هذه المناحي أطراً ناظمة للتعددية المتوازنة وأرضية للتعايش والتحاور من أجل الخير والحقيقة.

لنقل إذن؛ بأنَّ «الفلسفة المقارنة»؛ هي دليل عمل منهجي وتعليمي؛ يؤطر مرحلة ما قبل المضامين المعرفية في البرامج والدراسات، وتكون المكاسب التعليمية التي نجنيها هي:

- إنَّ التَّعليم وفق منظور التعددية الثقافية يحقق تجسيد اللِّقاءات بين الحضارات ورؤى العالم المختلفة؛ وهنا، لا بُدَّ من إيضاح معنى كلمة اللِّقاءات، لأن سياقها قد ارتبط بالهيمنة الاستعمارية، ويعطي أونريكي دوسيل اسم: **المفهوم الإخفاي**؛ على هذا التَّوع من اللِّقاءات؛ حيث يقول: «إنَّ مفهوم اللِّقاء هو مفهوم إخفاي، لأنَّه تشكَّل عبر إخفاء سيطرة الأنا الأوروبي وسيطرة عالمه على عالم الآخر. وعليه، فإن مدلول اللِّقاءات هنا، يعني أن لا تكون لثقافة مخصوصة سلطة أو مركزية في معنى التَّعليم وفي مضامينه، بل إن المعرفة المثمرة في روحها إنما هي مقارنة وتقابل وتناظر».

- تقودنا طريقة التدريس بالمقارنة إلى معرفة الأصول الثقافية للحداثة وكذا المجموعة الواسعة من الرؤى ووجهات النَّظر التي دخلت في تشكيلها وفي تحديد منطلقاتها ورسم طرقها في الفكر وفي العمل، لأن السائد في دراسة العلوم الاجتماعية مثلاً، أن الغربيين هم دومًا في الصدارة، وهم المبتكرون، وأنهم أبطال؛ هم أبطال القصة وروادها؛ وبالتالي «ينبغي أن يكون واضحاً أنه ما دامت هذه السَّمتات تتصف بها العلوم الاجتماعية، فسيكون من الممتنع عمليّاً تقديم الأفكار المتعلقة باللِّقاء بين الحضارات -مثل الأصول الثقافية المتعددة للحداثة، وتنوع وجهات النَّظر في تدريس العلوم الاجتماعية».

- إنَّها تكشف فكرة الأخذ والاستعارة التي مارسها المفكرون الأوروبيون من المصادر غير الغربية وتسليط الصَّوء عليها، والتَّضمين خلف هذا الإقرار؛ أنَّها تكشف أيضاً على الإسهامات والمصادر غير الغربية للفكر والفلسفات الحديثة، أي إمكانية وجود نظريات ومفاهيم ذات أصول غير غربية.

أصول التفلسف في الشرق والغرب نحو تجاوز المركزية الغربية

رشيد العلوي

جامعة الحسن الثاني، المغرب

ملخص

تنظر هذه الورقة في سؤال بداية فعل التفلسف، الذي شغل حيزًا هامًا في تفكير الفلاسفة والباحثين في تاريخ الفلسفة، وهو السؤال الذي يصعب الإجابة عنه لارتباطه أشد الارتباط بحقول معرفية أخرى، وبمجالات تفكير واسعة، فهو سؤال عن أصل المعرفة الإنسانية وتشكلها التاريخي ومصيرها المستقبلي أمام تطورات العلوم التقنية والتكنولوجية، وفي الآن ذاته سؤال الحدود والنهايات (نهاية وموت الفلسفة مع هيجل). ويروم الدفاع عن الحاجة إلى تفكير كوكبي ينطلق من فلسفة بنظرة عالمية (وفق فهم كارل ياسبرز)، تنحدر من مناطق مختلفة، وتستند إلى مناهج متعددة ومتنوعة المصادر، مع التشديد على الخصوصيات التي تسم كل تفلسفٍ محليٍّ أو قاريٍّ، وتجعله متميزًا أو متقدمًا عن غيره، لأن ازدهار وتطور الحضارة الإنسانية رهين بتطور وازدهار العلوم العقلية والتجريبية في الآن ذاته، ومشروط بمقومات العقلانية الخلاقة.

الكلمات المفتاحية: الأصل، التفلسف، الشرق، الغرب، فلسفة بنظرة عالمية

1. عن أصل التفلسف

كيف السبيل إلى فهم أصول الفلسفة: أقصد الأصول التي يفترض أنها هي من شكلت بداية التفلسف؟

سأفحص بادئ الأمر كلمة الأصل، لأنها تحمل دلالة **النشأة والولادة** **والبداية** وإقرارًا ضمنيًا بتعدد أصل **التفلسف**⁽¹⁾ حيث نستعمل صيغة الجمع، أي الأصول للإشارة إلى المفارقة التي لازمت التفكير في موضوع نشأة وولادة الفلسفة. وسأنتقل إلى كلمة

1. يصعب بمكان الحديث عن كون الإغريق وحدهم من دشّن فعل **التفلسف**، أمام السيل الجارف من الأبحاث والدراسات التي أعادت الاعتبار لمساهمة الحضارات ما قبل اليونانية في تشكل الفكر الإنساني، ولعل اعترافات هيجل وكاسيرر وهابيدجر وكارل يونغ وغيره كما سيأتي في الورقة دليل على ذلك.

التفلسف في حد ذاتها، عن معناها اليوم والحاجة إليها بما هي تعبير عن فضول وشغف العقل عبر تاريخ الإنسانية عامة إلى الفهم والتبيين وإضفاء المعاني على الوجود عبر العمل والأثر والفعل بتعبير حنة أرندت⁽²⁾. وسأبين تغيّر دلالات هذا الفعل الذي يشكل أداة رئيسة للعلوم الفلسفية، فالتفلسف بما هو مطلب يتحول إلى نظر حيث نجد الاختلاف بين الفلاسفة حول مصوغاته وإمكاناته.

وفي مسألة هامة سأبين إمكانية وجود اختلافات بين التفلسف في الشرق والتفلسف في الغرب من خلال مفهومي الاستشراق والاستغراب⁽³⁾، لأختم بالحاجة إلى تفلسف إنساني كوني يدمج المحلي-الخصوص في الكوني-العام، خدمة للفلسفة ولتاريخها، كما تجسدت في الفكر النقدي وفي الفلسفة بنظرة عالمية⁽⁴⁾.

يصعب حقيقة على الباحث في تاريخ الفلسفة والملم بدروبها ومدارسها ومذاهبها أن يبيّن رأياً شافياً وكافياً ومقنعاً حول ما إذا كانت للفلسفة بداية، وما إذا كان للتفلسف من أصول، لاعتبار هام الخّصه في أن البحث عن البداية والأصل هو إشكال تاريخي وفلسفي في الآن ذاته؛ حيث يبحث التاريخ في ذاته ليؤرخ لنفسه ولغيره من العلوم، ولعل هذه الإشكالية الإستيمولوجية قد لا تسعفنا في تمثيل بحث الفلسفة عن ذاتها وعن أصلها وبدايتها، من جهة أن هذا البحث قد يندرج ضمن مجالات معرفية أخرى من قبيل التأريخ للفلسفة.

لم تستطع علوم التاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية وأساساً الأركيولوجيا والأنثروبولوجية تفسير بداية الفكر البشري لأسباب -نعرفها جميعاً- تخص تطور تلك العلوم في ذاتها، وتطور أدواتها، ووسائل اشتغالها، وتعدد مناهجها في البحث، لذا تجد

2. انظر في هذا كتاب حنة أرندت:

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, paris, 1988.

3. يحيل مفهوم الاستشراق إلى الدراسات والبحوث التي أنتجها الغرب خلال رحلات استكشاف الشرق والذين صوروا الشرق الساحر بكونه عالم الروح والحياة المادية، عالم غارق في السحر والشعوذة والاستسلام لسلطة الإمبراطور القابع على عرشه مستمتعاً بكل ملذات الحياة الدنيا، وهي النظرة التي تحولت بفعل أطماع الاستعمار إلى نزعة قومية أوروبية تحديداً، تأسست على فكرة التفوق والغلبة. في حين أن مفهوم الاستغراب الذي حاول أن يبيّن نزعة قومية مضادة تتأسس على إعادة الاعتبار لشعوب وقوميات وثقافات الشعوب الشرقية باعتبارها السبّاقة إلى التمدن والتحضّر وحاولت بناء مناهج خاصة بها وصاغت رؤى أيديولوجية نقيضة.

4. في كتابه الأخير يشدد كارل ياسبيرز على أهمية تبني نظرة عالمية للفلسفة من جهة أن التوقع في أصلها وبحث إمكانات سبق الغرب أو الشرق إلى وضع أسسها لن يجدي نفعاً، وتتجلى تلك النظرة في مجموعة من القضايا التي يراها راهنية وتفتح الأفق أمام التفكير الفلسفي، وهي دعوة صريحة ربما شكلت خلاصة جهده. انظر في هذا:

كارل ياسبيرز، **الفلسفة بنظرة عالمية**، تقديم وترجمة عبد الغفار المكاوي، مؤسسة هنداوي 2022.

الفلسفة نفسها عاجزة عن فهم أصلها وبنائها، وكأنه تعبير عن عوز في التفكير بتعبير حنة أرندت⁽⁵⁾، أو أمام نهايتها بتعبير هيجل، أو أمام جنازتها مع موت الإنسان والإله. إن عجز الفلسفة عن تفسير أصلها قادها إلى الانصياع لمجموعة من الأطروحات الأيديولوجية والسياسية الرائجة، التي تسعى إلى الظفر بأسبقية هذه الحضارة عن تلك في ممارسة فعل التفلسف، وهو الأمر الذي سيقودني إلى البحث عن طريق آخر شقّه بعض الفلاسفة لنزع التفكير المركزي-المركزية، عن مسعى الفيلسوف، والإعلاء في المقابل من النزعة الإنسانية التي ترى في التطور والتقدم التاريخي والحضاري مسارًا مشتركًا للإنسانية جمعاء.

2. فعل التفلسف

تستمد الفلسفة شرعيتها من جملة أدوات ارتكز عليها الفلاسفة في مختلف أعمالهم وأفعالهم. بحيث لا يمكن تصوّر الفعل الفلسفي دون السؤال، والحوار، والشك، والمناظرة... وهي بعض الأدوات التي رسمت مناهج فلسفية أصيلة حضرت بهذا القدر أو ذاك في الفعل الإنساني، والفيلسوف ينظر في ذاته وفي العالم وفي علاقته بالآخرين، وهي مجموع العلاقات التي شكلت أساس بناء الوعي الذاتي، والوعي الموضوعي، والوعي بالحياة الاجتماعية.

لقد حاول الإنسان عبر العصور السعي من أجل فهم العالم وكل ما يحيط به من ظواهر لبناء تصور عام يمكنه من ضمان الاستمرارية عبر الكفاح ومقاومة الأوضاع المعيشية. وعلى الرغم من اختلاف تلك التصورات من حيث البناء والتثّل، فإنها راكمت عبر تجربة التأمل معارف عدة دينية وفلسفية وعلمية اتخذت مسارات مختلفة ومتباينة عبر التاريخ، إلا أنها تظل أساس الوعي الإنساني.

يختلف فعل التفلسف من حقبة إلى أخرى، وتطور مع تطور العلوم التربوية وطرق التدريس، بحيث نعيش اليوم في عالم صار فيه تدريس الفلسفة ضرورة ما بعدها ضرورة، ووضع القائمون على تدبير شؤونها طرقًا حديثة ومستجدة، تتماشى مع متطلبات التنشئة الاجتماعية في كل بلد على حدة، ولكنها أيضًا تتطلع لكسب رهانات الإنسان والعلم في عصر ما بعد الإنسانية، وعبرها تجددت الإشكالات الفلسفية لتواكب متطلبات العصر وتقلباته. وإذا كان منطلق التفلسف في الحضارات القديمة قد تمحور حول الكون والطبيعة والإنسان، فإن اهتمامات الفلسفة اليوم توسعت مع توسع مجالات المعرفة الإنسانية، وأعطت حصة هامة من التفكير في أساليب تفلسف الأطفال.

5. Hannah Arendt, *considerations morales*, Traduit de l'ALLEMAND par MARC DUCASSOU, Rivages, 2018

نجد في تاريخ الفلسفة جملة من الثنائيات التي تحكم نمط التفكير في بناء المعرفة، والتي تشكل أزواجًا لا تنفصل تحضر في هذا الفكر أو ذاك بدلالات متنوعة، وبفهم متطور عبر العصور، رغم أن مقاصدها تكاد تكون متماثلة من قبيل: النفس والجسد، العقل واللاعقل، المادة والصورة، الملموس والمجرد، الوحدة والكثرة، الجزء والكل، الجوهر والعرض... ولقد شغل المنطق الصوري الأرسطي قرونًا من الزمن، مستحوذًا على منطق التفكير، وتأسست عليها علوم كثيرة ظلّت لردهة من الزمن معيارًا للتفكير في مختلف المجالات العلمية، ولقد تمكن الفلاسفة فيما بعد من قلب المنطق الصوري بعد ثورة كانط في مراجعة لمنطق المقولات، وتأسيس المنطق الجدلي مع هيجل والمنطق المادي مع كارل ماركس وصولًا إلى المنطق الرياضي مع لايبنتز وفريغ وبول...

هناك أطروحتان رئيستان تحكمان المناقشات حول البداية والنشأة والولادة، تتبع كل منهما سرديتها الخاصة: أطروحة بداية الفلسفة والتفكير مع اليونان، وأطروحة بداية الفلسفة والتفكير في الشرق.

لو حاولنا اتباع طريق آخر اعتبره البعض طريقًا محايدًا لا ينتصر فيه المرء لهذه الأطروحة أو تلك، بل ينظر إلى التفكير الإنساني باعتباره تفكيرًا كونيًا لا يرتبط ببقعة جغرافية دون غيرها بل هو نتاج تراكم تاريخي، يصعب تدقيق انتساب هذه الفكرة أو تلك لهذا الفيلسوف أو ذاك باستثناء مراحل تاريخية معينة تم فيها التأريخ للفكر ولاسيما في الغرب الأوروبي، وأقصد القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين، وبهذا نكون أمام معضلة يصعب الحسم فيما إذا كنا نروم فعلًا الخروج منها، وتتعلق بمشكلة التأريخ بما هي مشكلة إبستمولوجية تتقاسمها عديد من العلوم التي تسعى فعلًا إلى فهم أسسها ومنطلقاتها منذ نشأتها، وهي الإشكالية نفسها التي تم التعبير عنها في صيغة الحدود بين العلوم، فهل توجد فعلًا حدود بين العلوم؟ ما يعني أن تطور العلوم من قبيل التاريخ الذي يبحث في المعرفة التاريخية ويؤرخ بناءً على معطيات تاريخية دقيقة ووثائق يفترض أنها صحيحة ومثبتة الأصل رهين بتملك البشرية لأدوات جديدة ومناهج متعددة. يبدو هذا الطريق (طريق الحياد) مفتاحًا للخروج من كل نزعة أيديولوجية ودعائية تبني تصوّرها للعالم على أولوية هذا الفكر عن ذاك من أجل إثبات هوية مفترضة.

3. سرديات النشأة

بالنظر إلى صعوبة البحث في سؤال النشأة والبداية كما يتم تقديمها في دروس الفلسفة الأولى بمختلف المدارس في العالم يدفعنا إلى التسليم بكون مختلف المقاربات والأطروحات التي تروج في أقسام الفلسفة ليست إلا سرديات تتنافس حول الأصالة ووهم البداية والأحقية في الانتساب الأول، ما يعني أننا أمام نزعات تأويلية تسعى إلى الفهم والتفسير،

إلا أن هذه النزعة التأويلية في حد ذاتها تشهد على التداخل الموجود بين مختلف الثقافات التي هي بطبيعتها تواصلية، بالرغم من البعد التنافسي والسعي الحثيث لكل ثقافة لفرض سيطرتها وهيمنتها على باقي الثقافات، وكأنها في سباق نحو الزعامة والريادة.

لا نروم هنا البحث عن جوابٍ شافيٍ بالقدر الذي نبحت عن فهم حقيقي لمعضلة النشأة والبدائية، فهم يأخذ بعين الاعتبار منطق التراكم التاريخي دون أية نزعة قومية أو دينية أو أيديولوجية فجّة تروم الفوز بالسعادة بتعبير برتراند راسل⁽⁶⁾، أو التحكّم في عقول الناشئة بسرديّات لا تجد ما يكفي من المبررات لإقناع جمهورها بزعم الأصالة.

• البعد الإيديولوجي للتفلسف

غذى انتشار الأطماع الاستعمارية مجموعة أوهام حول القوة والهويّة والقدرة والتفوق، وظهرت أفكار أيديولوجية تنسب للمستعمر كل هذه الأوهام التي ترجمت في صفاته، كما يظهر بها أمام الشعوب المستضعفة والمستعمرة، والتي أريد لها أن تقتنع بضعفها ووهنها وأن تتقبل سيطرة الأجنبي المتقدم، والذي يملك وسائل الردع. وفي المقابل تنامت نزعات أيديولوجية مناهضة سارت على المنوال نفسه لإظهار أصالتها وقوتها وتجذرها التاريخي، وتنوع منابعها الثقافية والدينية.

لم تسلم الفلسفة من تلك النزعة الاستعمارية التي نسبت للغرب أصالة فلسفته وثقافته، مدعية أن معقله ينتمي إلى بلاد اليونان، وهو المجد الذي تخيله الأوروبيون لإثبات هويتهم القومية.

ظلت فكرة بداية الفلسفة مع اليونان فيما يشبه معجزة إغريقية خالصة نهضت كبوم منيرفا في مواجهة التفكير الأسطوري، سائدة في الكتب المدرسية الخاصة بالفلسفة التي روجت لها في البلدان المستعمرة. تأسست فكرة أصالة الفلسفة اليونانية في مقابل الفكر الشرقي -يتحاشون حتى تسميته بالفلسفة- على نزعة عرقية وإقصائية ضيعت على نفسها مواصلة الجهد للبحث في ماضي الحضارة الإنسانية لإثراء البحث العلمي والفلسفي في العالم، وقد اصطدمت هذه النزعة بجملة أفكار وشذرات متناثرة حول الشرق، أرخت لها معاهد الدراسات الشرقية في أوروبا.

• من أين نبدأ؟

لما ولجت الجامعة قبل ثلاثة عقود خلت، كنت شغوفاً لتلقي التكوين الأكاديمي الرصين على يد أساتذة الفلسفة الذين صار لهم صيت في الجامعات العربية والدولية، اصطدمت أول الأمر بالسؤال حول أصل الفلسفة؟

6. برتراند راسل، الفوز بالسعادة، ترجمة سمير عبدة، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، لبنان، 1980.

كان من البديهي في صف تاريخ الفلسفة أن يبدأ الأستاذ دروسه انطلاقاً من التعرّف على بعض الأساطير اليونانية حول نشأة الكون وتدير الطبيعة، وتعرفنا على معظمها قبل الدخول إلى الفلسفة الطبيعية أو فلسفة ما قبل سقراط. غير أن المحاضرين يذكروننا بين الفينة والأخرى أن الانطلاق من لحظة اليونان لا يلغي إمكانية وجود بوادر فكر فلسفي ما قبل يوناني، دون أن يستفيضوا كثيراً في بعض علاماته أو بعض المراجع التي يمكنها أن تساعدنا على البحث عن التفكير الشرقي، أو بعض الأفكار الفلسفية ذات المنبع الشرقي، وأساساً الصيني والهندي والفارسي والمصري، وكنت أتساءل باستمرار: ما الحكمة التي أحبها الفلاسفة؟ إذا كانت الفلسفة مجرد محبة الحكمة، فما الحكمة؟ من هو الحكيم؟

اشتغلت بعد ثلاث سنوات من ذلك الوقت على فلسفة هيغل وتحديداً حول أصول فلسفة الحق، واصطدمت بنظرة هيغل لما قبل الفلسفة اليونانية، ولاسيما في محاضراته حول تاريخ الفلسفة، التي جمعت ونُشرت في كتاب هام بنفس العنوان⁽⁷⁾. وقادني فضولي إلى التعرف أكثر عن مصدر النظرة الهيجلية لتاريخ الفكر والفلسفة غير اليونانية، التي عرفت أنها كانت نظرة فيها نوع من التوجس في الدعوة إلى مراجعة عملية التأريخ التي تمت من قبل الغرب الأوروبي.

يتساءل هيغل: أين يجب أن يبدأ تاريخ الفلسفة؟ ويعتبر أن هذا التاريخ يبدأ حيثما «يبلغ الفكر في حريته مرتبة الوجود، عندما يتحرر من الطبيعة التي كان منغمساً فيها، فيخرج من وحدته معها، عندئذ يتكون الفكر لذاته، ويعود إلى ذاته فيمكث بالقرب من ذاته»⁽⁸⁾. وإذا كان هيغل يعود إلى الحضارات الشرقية للكشف عن تطور العقل والأصل الأول لبروز العقل، فإنه بذلك قد اختار سبيلاً لإشكالية البدء والأصل. لقد اختار البدء من الحضارات الشرقية-القديمة: الهند، والصين، ومصر، وفارس... على الرغم من تركيز اهتمامه أكثر على حضارة الصينيين والهنود، لأن الديانة الفارسية لا يصفها كفلسفة دقيقة، ولا ترتدي شكلاً فلسفياً، أما المصرية فيقر عدم معرفته بأي شيء عنها، وليخرج من هذه الورطة اعتبرها جزءاً من فارس الكبرى. إن البحث في الفلسفة الشرقية يقتضي حسب هيغل العودة إلى الوراثة ثلاثة آلاف سنة قبل ميلاد المسيح.

• ما الذي يقصده هيغل بالعالم الشرقي؟

يقسم هيغل الشرق إلى ثلاث حضارات كبرى: الصين، والهند، وفارس ويلحق مصر بفارس، لكي يمرر انتقال الفكر الشرقي من مصر إلى اليونان، فإذا كانت الصين والهند

7. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2002.

8. المرجع السابق، ص 192.

وفارس مترابطة جغرافيًا ويمكن تبرير الانتقال والتأثير والتأثر وخصوصية التواصل بسبب القرب الجغرافي، فإنه لم يحدثنا عن انتقال الفكر الصيني والهندي والفارسي إلى مصر. ويرجع بداية الإمبراطورية الآسيوية إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، معتبرًا الصين الحضارة الأقدم، التي بدأت حوالي 2357 ق م، والأشورية حوالي 2221 ق م، والمصرية حوالي 2207 ق م، والهندية حوالي 2204 ق م. نلاحظ أن هذه التواريخ متقاربة جدًا بين هذه الحضارات، فهل حصل التواصل والانتقال بين تلك الثقافات بكل العمق الذي تحمله كلمة التواصل والاتصال خلال تلك الفترة الوجيزة؟ هذه التواريخ مشكوك فيها لأنها تعتمد على تواريخ المؤرخين في القرن التاسع عشر، التي أشرنا أعلاه أنها محكومة بنزعة أيديولوجية صارخة خدمة لغايات الاستعمار.

من غرائب هيجل والفكر الاستشراقي عموماً هو الحديث عن نشوء الدولة في الحضارات الشرقية واهتمامه بالأسرة كلبنة أولية للنظام الاجتماعي والحكم على طبيعة العلاقات بكونها علاقات بطيريركية محكومة بتراتبية اجتماعية وفئوية يعززها الاستبداد الأخلاقي، ويسرد العديد من العادات والتقاليد التي تدل على وجود القبول الضمني للطغيان وخدمة العبد للسيد، إذن ما الذي تبقى للغرب؟ هل يصح الحديث عن ولادة الدولة المدينة باعتبارها سر المعجزة اليونانية بعد التسليم بوجودها في الحضارات الشرقية القديمة؟ أية قدامة للحضارة اليونانية أمام غيرها؟ هل يصح الحديث عن فلسفة سياسية عند الفلاسفة اليونان في الوقت الذي شهدت فيه الحضارات التي سبقتها ميلاد دول عدة ومختلفة ومتنوعة في نظمها السياسية؟

عديد من الأفكار التي تبرر أصالة المعجزة اليونانية، وبداية كل شيء مع اليونان، بما فيها أشكال التفكير البشري، تبدو باطلة أمام شهادات أهلها، وهي الشهادات التي بررت بها المدرسة الإنجليزية والأمريكية فيما بعد ولأدائها لوجود حضارات شرقية أصيلة شهدت نمطًا من التفكير الفلسفي والعلمي لا يجوز وصفه بكونه تفكيرًا بدائيًا من خصائصه السحر والشعوذة والتفسير الغيبي للظواهر الطبيعية. وحتى الافتراضات التي ساقها مؤرخو فرنسا للفكر الإغريقي تظل هي نفسها افتراضات تدحضها الروايات المكتوبة حول الفكر الشرقي، فكيف يمكن قبول افتراض وجود تفكير أسطوري لدى الإغريق يسبق زمنيًا التفكير الفلسفي. انظر مثلاً رواية جون بيير فرنان⁽⁹⁾ أو إميل برهيه⁽¹⁰⁾ على

9. للاستزادة انظر: جون بيير فرنان، **أصول الفكر الإغريقي**، ترجمة سليم حداد المنشورات الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1987.

10. إميل برهيه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1982.

عكس ما ذهب إليه وول ديورانت⁽¹¹⁾ في قصة الفلسفة وقصة الحضارة، أو يشهد عليه مارتن هايديجر⁽¹²⁾ أو كارل غوستاف يونغ أو برتراند راسل وغيرهم كثير من الفلاسفة المعاصرين الذي يشهدون على وجود فكر فلسفي في الحضارات الشرقية ما قبل اليونانية، دون الحديث عن الأبحاث الجادة التي تزعمتها الفلسفة الأمريكية أو رواد فلاسفة الشرق المعاصرون ولاسيما منهم المؤرخين.

تندرج سلسلة محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة والتي طبعت سنة 1940 وفق نشرة هوفميستر⁽¹³⁾ Hoffmeister، ضمن عمله على وضع تصور عام لتاريخ الفلسفة حيث نجد مجموعة من الأفكار التي تتكرر حول الشرق في عديد المحاضرات التي قدمها في مناسبات مختلفة وفي كتب عدة، ولكنها أفكار تحكم نسقية هيجل في نظره إلى تاريخ العالم وتمرحله وتطوره، دون أن ينزع عنه روحه كما رُوج له تحت مسمى روح العالم.

إن اختيار هيجل واعٍ بذاته، وموجّه بخلفية أن المنبع الأول «الفكر الشرقي» لا يكون منبعاً أصيلاً ولا عقلياً بل هو منبع روحي - ديني، هكذا نقرأ في محاضراته في تاريخ الفلسفة عبارات: «إن الفلسفة الأولى التي نصادفها إذا انتقلنا إلى تاريخ الفلسفة هي الفلسفة الشرقية»⁽¹⁴⁾. ففي المدرسة الإسكندرية جرى الاحتكاك بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية والتاريخ يقر بذلك منذ القدم على حد تعبيره. إن الفلسفة الشرقية، فلسفة دينية، في حين أن الفلسفة اليونانية فلسفة بمعناها الدقيق، حيث يقول: «إن مضمون الفكر الشرقي هو بالحري ذو قوام ديني، مضطرب وملتبس»، ويلح على عدم التعرف على الفلسفات الشرقية القديمة إلا في الأزمنة الحديثة: «من الوجهة الفلسفية، علينا أن نلح قليلاً على شعبين: الصيني والهندوسي»، و«حينما نتحدث عن الفلسفة الشرقية، يجب علينا التكلم في النهاية عن الفلسفة ذاتها، ومن هذه الوجهة، من المفيد أن نلاحظ على الفور أن ما نسميه في الشرق فلسفة هو بوجه عام وبالحري التصور الديني لهذا الشرقي. تصور ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة»، إن «الفلسفة الشرقية فلسفة دينية، تمثّل ديني بوجه عام، ولا بُدّ من تبيان السبب الذي جعلنا، نجر بسهولة إلى اعتبار هذا التمثّل من الفلسفة»، وأن «الديانة الشرقية تُدْكرنا بالفلسفة على نحو مباشر أكثر، فهي تقترب كثيراً من التمثّل الفلسفي. وسبب هذه المفارقة هو أن مبدأ الحرية والفردية يتجلى بشكل أكثر في كل الديانات الأخرى، لا سيما في المبدأ الإغريقي، ويتجلى بشكل أكبر أيضاً في المبدأ

11. ويليام جيمس ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1988.

12. Heidegger, *qu'est-ce que la philosophie?* (questions II, Gallimard, paris Trad, de K. Axelos et autres. Paris, Gallimard, 1968

13. هيجل نفس المرجع، ص 5.

14. نفس المرجع

الجرماني، والخلاصة أن التثلاث الدينية سرعان ما ترتدي فيها رداءً أشد فردية، فيزداد ظهوره في صورة الأشخاص، أما في الديانة الشرقية فإن طابع الذاتية، الحرية الذاتية لم يتبلور بعد تبلورًا كافيًا...⁽¹⁵⁾. ويضيف: «الحقيقة أن التثلاث الهندية ترتدي شكلًا فرديًا مثل البراهما⁽¹⁶⁾ BRAHMA، الفيشو⁽¹⁷⁾ VICHNOU، الشيفا⁽¹⁸⁾ SIVA، ولكن الفردية فيها بالغة السطحية، بحيث نطن أننا أمام أشخاص معينين وأننا نرغب في الإحاطة بهم، نرى أن هؤلاء الأفراد يتلاشون فجأة، ويمتدون إلى أن يصبحوا واسعين، بلا قياس... «إننا نجد أنفسنا عند الهنود أمام كائنات عامة، آلهة طبيعية، قوى تتوافق تقريبًا مع صور العقيدة الكونية الإغريقية، صور أورانوس، كرونوس»، ليردف: «إذن العلاقة الرئيسة في الشرق هي التالية: إن الجوهر كجوهر هو الحق وأن الفرد بذاته هو بدون قيمة وليس عليه أن يكتسب شيئًا ما دام أنه يتمسك بوضعه مقابل ما هو بذاته ولذاته... هذه هي الرابطة الأساسية في الأديان الشرقية».⁽¹⁹⁾

لا تشكل هذه المقتطفات سوى حجة على ما يصبو إليه هيجل في انطلاقته من الشرق. فإذا كان اختياره وتقريبه لمسألة الأصل والبدء -مجرد محاولة- حيث يرسم نسقية فكرية ومنهجية، لطمس البحث وللحد «لربما» من كل محاولة قادمة، باعتبار نسقه هو الحقيقة المطلقة، فإن هذا لا يعني أن مسألة البدء عقلت ولم تطرح من جديد، بل على العكس من ذلك (استطاع هيجل أن يضمن لفكرته استمرارية) لم تتوان الفلسفة بعد هيجل أن تقدم هي الأخرى أجوبة تقريبية، وأن تقف على نقاط بدء أخرى لا تقل أهمية عن بدء هيجل. وفي هذا الإطار يعتبر هايدجر⁽²⁰⁾ أنه بالسؤال: ما هي الفلسفة؟

15. نفس المرجع.

16. براهما أو براهم (بالإنجليزية: Brahma، هو إله الخلق في الهندوسية. ومُوجد الكون وروحُه العليا وجوهزُه. يُعرف بـ «الخالق». وهو المعبود الأعلى في الثالوث الهندوسي، الذي يتألف من «براهما»: (الخالق) و«فيشنو»: (الحافظ) و«شيفا»: (المُغيي). واعتقد الفلاسفة الهندوس أن براهما هو الحقيقة المطلقة الوحيدة. وهو الخالق في معتقد الهندوس، وهو مانح الحياة، وسيد الآلهة، وهو مصدر جميع الأفعال، وينسبون إليه الشمس التي تقوم بسببها الحياة في النبات والحيوان، ويؤمن الهندوس بأنه خالق الكون. كما أن براهما هو الشكل التكويني، وأتمان هو الشكل النفساني.

17. كلمة فيشو (Vishu) مشتقة من السنسكريتية Viśuvam، والتي تعني حرفيًا «المساواة»، وقد ارتبطت في السابق بالاحتفال بالاعتدال الربيعي. ومع ذلك، فإن الاعتدال الربيعي يحدث حاليًا قبل يوم فيشو بـ 24 يومًا، أي في 21 مارس / 7 مينام، وذلك نتيجة ظاهرة تراجع الاعتدالات.

18. شيفا (بالإنجليزية: Shiva، ويعني حرفيًا: «المجموع») يُعرف أيضًا باسم ماهاديفا (حرفيًا: «الإله العظيم») هو واحد من الآلهة العظام في الهندوسية. هو الكيان الأعلى في الطريقة الشيفاوية، التي تُعد إحدى الطرائق الأساسية في الهندوسية المعاصرة.

19. هيجل نفس المرجع ص 229 - 230.

20. Heidegger, *qu'est-ce que la philosophie?* (questions II, Gallimard, paris Trad, de K. Axelos et autres. Paris, Gallimard, 1968

نتناول موضوعًا واسعًا جدًا، موضوعًا مترامي الأطراف. وعلى الرغم من ذلك ينبغي ألا يبقى هذا الموضوع بدون تحديد، بل ينبغي أن نوجه الحديث وجهة محددة، وأن نسير تبعًا لذلك على طريق واحد، على الرغم من وجهات النظر الأكثر اختلافًا حول معالجة الموضوع. إن هايدجر يسعى إلى الوقوف في وجه هيجل، كيف لا؟ وهو يقول: «ليس من الحكمة أن نعد الفلسفة -مسبقًا- أمرًا من أمور العقل»، كما لا يصح أن نعتبرها تنتمي إلى مجال «اللامعقول»، ويبدو ارتباط هايدجر ببعض المدارس الشرقية واضحًا في كتاباته لاسيما منها المتأخرة حيث يقول جي. جي. كلارك John James Clarke: «يُبد أن مارتين هيدغر هو الفيلسوف الأهم في القرن العشرين ممن لهم ارتباط بالشرق. وكتب عنه فقيه الإلهيات جون كوب يقول: «لعله أهم مفكر أنجبه الغرب معنيًا بالبوذية»، لكن اهتمام هيدغر بالفكر الآسيوي، الذي لازمه طوال حياته، ليس واضحًا في كتاباته المنشورة حيث الإشارة إليه فيها قليلة متناثرة. ويقول غراهام باركيس في ملاحظة له إن مثل هذا الاهتمام لن يكون مثيرًا للدهشة في ظاهره، إذ نجد تناغمًا راسخًا بين تفكير هيدغر والفلسفات الشرقية، ثم إن قراءة كتابه الوجود والزمان، وكذا أعماله الأخيرة، توضح لنا لماذا كان عليه أن يكتشف أن الطاوية وبوذية زن ملائمتان تمامًا. وأبدى هيدغر تشككًا متطرفًا إزاء التراث المسيحي-الإغريقي الميتافيزيقي والقائم على المحورية اللغوية -Logo-centric، ويرى أن هذا التراث بلغ ذروته في أنماط التفكير الحديث العلموي والتكنولوجي، علاوة على ما اقترن به من ميول لإضفاء طابع حسابي وموضوعي على الأشياء. ورأى أن هذا يدعونا إلى المقارنة بأنماط التفكير الشرقية، خصوصًا الصينية واليابانية منها. ومن ثم لا غرابة إذ وجد هيدغر، شأن كثيرين من النقاد الآخرين للتراث الغربي، علاقة نسب مع التفكير المغرق في التأمل والحدس في كل من الطاوية وبوذية زن.

وتوجد بيئة على أنه ومنذ 1930م اطلع على أعمال الفيلسوف الطاوي شوانغ-تسو وأدرك الصلة الوثيقة بين فلسفة تسو وفلسفته هو. وعندما اطلع في فترة تالية على كتابات سوزوكي عن بوذية زن صاح في دهشة قائلًا: «إنني إذا كنت فهمت سوزوكي على حقيقته فإن هذا عين ما كنت أحاول أن أقوله في كل كتاباتي». وقاده بحثه عن لغة مناسبة «نفكر في الوجود» من خلالها بعيدًا وعلى نحو مرحلي عن طرق صياغة المفاهيم التي صاغتها لنا الأنماط اللسانية الأوروبية إلى أنماط غير تمثيلية من النوع الذي تجده في المتون الفلسفية الآسيوية». وقضى حياته كلها في محاولة لتحريرنا من سجن المقولات الفلسفية الغربية، ومن أجل الكشف عن الوجود في «صفائه ونقاؤه». ودفعه هذا إلى التوجه نحو المفكرين التأمليين من أمثال لاوتسو وشوانغ-تسو. لذلك فإن من الأمور المهمة ذات الدلالة أنه في عام 1946 شرع هو وباحث صيني في ترجمة كتاب طاوتي تشنغ، وعلى الرغم من أن هذا المشروع لم يكتمل إلا أنه مكنه، حسبما قال تلميذه أوتو بوغيلر، من

أن يقابل بين بدايات التفكير الغربي وبدايات تراث عظيم من تراثات شرق آسيا. وهذا هو الذي حوّل لغة هيدغر إلى وضع نقدي وأضفى على تفكيره توجّهاً جديداً. (في باركيس، 1987، 52). وظل موقفه من الحوار بين الشرق والغرب منطوياً على ثنائية نقيضية لأنه ما فتئ يشدد على الجذور الأوروبية لتفكيره. ويختلف هنا عن صديقه يومًا ما ياسبرز الذي دعا إلى رُوح واحدة تجمع بين الشرق والغرب متجاوزة التاريخ. وذهب هيدغر إلى أن الفلسفة في جوهرها ظاهرة غربية وراوده الشك في شأن إمكان الانخراط في حوار بين الشرق والغرب ما دام نمط التفكير الأوروبي محتفظاً بدوره في الهيمنة الكوكبية. وأبدى أثناء مناقشة مع فيلسوف ياباني ملاحظة مفادها أن لغة الحوار بين الشرق والغرب «حولت كل شيء إلى ما هو أوروبي»، وأن هيمنة الأساليب الغربية على التفكير، كما هو حادث الآن، أدت إلى «أوربة الكوكب الأرضي بكامله، وكذلك أوربة الإنسان». يّيد أنه، على الرغم من هذا، تراه في مرحلة متأخرة من حياته يؤكد أنه «بدا ضروريًا ضرورة ملحة المرة بعد الأخرى أن نُجري حوارًا مع مفكري العالم الذين نعتبرهم العالم الشرقي».⁽²¹⁾

يختلف الأمر كليًا مع فريديريك نيتشه، فالفلسفة إغريقية الأصل، ومع الإغريق كانت البداية، معهم يصح الحديث عن البداية الفعلية حيث يقول: «إن الإغريق (...) قد عرفوا أن يبدأوا في الوقت المناسب»⁽²²⁾ يتعمد نيتشه أن يجعل البدء مع الإغريق، وأن يرسم في الوقت نفسه بداية للفلسفة الإغريقية، وهو بذلك يضرب بعرض الحائط بدء هيجل، ويجعل من كل محاولة إرجاع نشوء البداية مع الحضارة الشرقية (المصرية والفارسية أساسًا)، محاولة غير مجدية. إلا أنه يستحضر في الآن ذاته فهم الإغريق للحضارات الأخرى، بل «للتقافات الحية لشعوب أخرى»، لذلك يقول: «من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة: إنهم، بالعكس، هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى. وإذا ما استطاعوا أن يوغلوا في البعد إلى هذا الحد، فذلك نظرًا لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد. إنهم لجديرون بالإعجاب من حيث فنههم في التعلّم بشكل مفيد، وعلينا أن نحذو حذوهم في التعلم من جيراننا واضعين المعرفة المكتسبة كدعامة في خدمة الحياة»⁽²³⁾.

ومع ذلك يسعى إلى أن يدقق قوله ما أمكن وهذا ما جعله يرد على من ينساق بدل الفلسفة الإغريقية وراء الفلسفات المصرية والفارسية، حيث يقول: «إن من يفضل

21. جي. جي. كلارك، التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي، ترجمة شوقي جلال، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2024، ص 187 و 188.

22. نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 2005.

23. نفس المرجع

الانسياق، بدل الفلسفة الإغريقية وراء الفلسفات المصرية والفارسية بحجة أنها «أكثر أصالة»، وأكثر قدمًا، إنما ينهج بطريقة لا تقل تسرعًا عن أولئك الذين يردون الميثولوجيا الإغريقية ذات البهاء والعمق، إلى تفاهات الفيزياء إلى الشمس والصاعقة، والإعصار والضباب، والتي ينظر إليها على أنها تشكل أصل الميثولوجيا الأول»⁽²⁴⁾.

لم يبتكر اليونانيون أنساقًا كبرى للفكر الفلسفي فقط، بل إنهم لم يتركوا لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئًا جوهريًا يمكن أن يضاف إليها. فالفلاسفة الإغريق تفلسفوا بكونهم رجالًا حضاريين ومن أجل الحضارة، كيف لا؟ وهو ليس موجودًا بالمصادفة، وبقدر سعي الفيلسوف وراء الحضارة، فإن تلك الحضارة منحتهم المكانة التي استحقوها، فالحضارة الإغريقية «هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها»، بهذا يجعل نيتشه الفلاسفة الإغريق رجالًا عظامًا، كرمتهم حضارتهم واعترفت بهم، ولهذا فإن لدى «الشعب الإغريقي حكماء، في حين أن لدى الشعوب الأخرى قديسين»، وهنا نقف وقفة تأمل: أليس هذا تأكيدًا لفكرة هيجل؟ ألا يتفق هنا نيتشه مع موقف هيجل بصدد التمايز بين الشرق والغرب؟

نقرأ عند هيجل: «حين نرغب في تعيين الفكر نجدنا أولًا أمام الشرق، لكن في الحقيقة لا يمكن للبدايات الفلسفية أن تكون فيه إلا فقيرة ومجردة تمامًا»⁽²⁵⁾ حيث: «إن مضمون الفكر الشرقي هو بالحري ذو قوام ديني مضطرب وملتبس»⁽²⁶⁾، وفي الآن ذاته يرى أن «الفلسفة الحقيقية في نظرنا تبدأ في اليونان (...) في الغرب تجدنا في مضمار الفلسفة بالذات»⁽²⁷⁾.

4. مسار ومستقبل الفلسفة

نخلص مما سبق أن الموضوع بالنسبة لهيجل في غاية الوضوح حسب منطق الخاص، الذي ينظر منه إلى تاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر والعالم بصفة عامة لأن مسار العقل عنده لا تحدده الفلسفة، ولا هو بمسار ذاتي، لأن العقل خاضع لمقتضيات الحضارة في تعارض أحيانًا مع «الرغبة والغريزة»، أو -إن صح التعبير- مع النزوات الفردية وحتى الجماعية، مما يجعلنا أمام تصور يحكم على نفسه بالانسداد في أفق ضيق. إن مسار الفلسفة في تاريخها هو مسار العقل ذاته. فليس الشعوب من يختار مستقبلها، لأن هذا المستقبل يظل تحت سيطرة «الفكرة العقلية / المطلقة» كما نظر لها هيجل.

24. نفس المرجع.

25. نفس المرجع، ص 332.

26. نفس المرجع، ص 226.

27. نفس المرجع، ص 203.

أما نيتشه فإن صح الحديث عن مسار الفلسفة أو عن الفلسفة «ما بعد الأصل»، «ما بعد الينبوع»، «ما بعد البدء العظيم»، فليس ثمة فلسفة. فالأصل لا يعاود نفسه، لا يوجد نفسه مرة أخرى، وهذا يجعلنا نقبل مع نيتشه فكرة «العود الأبدي»، لأن الأصل هو أصل عظيم، والعقل عقل بلغ اكتماله في لحظة ما، ولحظة اكتماله هي لحظة نشوئه مع الإغريق. «إن الحضارة الإغريقية هي وحدها القادرة على الرد على مسألة معرفة مهمة الفيلسوف، إن هكذا حضارة هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها (...) إن هناك قانوناً صارماً يشد الفيلسوف إلى حضارة أصيلة (...) إن الإغريق يمنحون وجود الفيلسوف شرعيته، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف في نظرهم مذبذباً»⁽²⁸⁾. فالحضارة الإغريقية، حضارة تقدر شعبها، وتقدر الفيلسوف لأنه يعرف جيداً ماذا تعني الحضارة التي تمنح له شرعيته، وعمله عمل من أجل الحضارة وليس من أجل غايات نفعية، فلو كان سقراط يسعى وراء «النزوة» أو وراء غايات نفعية وشخصية، ما كان لقي حتفه، ولو لزم الصمت كما لزمه غيره من الأثينيين لما كانت هناك بداية سقراطية.

إن مستقبل الفلسفة اليونانية حدد في المسار الذي اتخذته الفلسفة ما بعد اليونان، ونحن لا يهمنا هنا تحليل وتفكيك ذلك المسار لأنه يقتضي عملاً خاصاً، ولربما جهداً خاصاً لا يحده غير الضرورة، ضرورة وضع الأدوات وتحديد الموضوعات، فهو ليس مساراً سهلاً ولا تاريخاً بسيطاً يمكن قراءته بسهولة تامة، فالحضارة ليست على الدوام دافعاً لوجود الفلسفة، فيمكن أن توجد هناك حضارة راقية ورفيعة جداً، ولكنها غير قادرة على أن توجد الفلسفة أو كما قال نيتشه: «لقد عاش الرومان عصرهم الذهبي بدون فلسفة»، أما اليونان فهم على العكس من ذلك لقد عاشوا عصرهم الذهبي بصحبة الفلسفة ومع الفلسفة وبها، إن لم نقل إن ما منح لحضارتهم مجدها هو الفلسفة. وبهذا المعنى يصح اعتبار الفلسفة ما يضع حدّاً للوحشية، ولتوحش الحضارة. ومحاولة إقحام الفلسفة ضمن أشكال الحضارة، سيجعل من الفلسفة حبة رمل grain de sable على شاطئ ممتد، في حين أن الفلسفة هي حبة رمل تعمل على أن توقف آلية الهمجية والتوحش الأعمى. ألم ينطق سقراط قوله الأخير: «إنني لا أشعر بأي حقد خاص على من حكموا عليّ، ولا على من اتهموني»؟ وقبله قال: «إنني أعلن أمامكم، أنتم الذين أجروا قضاءهم عليّ: أن العقاب سينقض عليكم سريعاً بعد موتي. وسيزداد عدد الذين سيهبون في وجوهكم وقد مسكت بهم عن ذلك إلى اليوم. وسيكونون أشد قسوة عليكم، وأعظم خطراً، كلما كانوا شباباً. فإن حسبت أنكم بالإعدام تلجمون ما ينغص حياتكم القذرة، فأنتم مخطئون». إن في قول

سقراط الحكمة، وهو يواصل دفاعه: «لو قضيتم علي بالموت فسيصيبكم من الضرر أكثر مما يصيبني»، ودفاعه هنا تحوّل إلى هجوم غير ذاتي، هجوم الحكمة والعقل والعدالة ضد الجرم واللاعقل وضد عقلية العقاب. وعودة إلى حبة رمل فإني أسوق هنا حكمة أخرى من حكم سقراط: «لأنكم إذا قضيتم علي بالموت فلن تجدوا بيسر من يماثلني، وإن جاز أن أسوق إليكم هذا التشبيه المضحك، لقلت إني ضرب من ذباب البقر الحبيث، أنزله الله على الأمة، وهي بمثابة جواد ثقيل الحركة لا بدّ له في حياته من حافر، وقد أرسلتني الآلهة إلى الأمة لتقويم اعوجاجها... ولا أتعب البتة من الإيقاظ والإقناع والتأنيب... ولكنكم أشبه بنائم أيقظه الذباب تغضبون وتضربوني... ليعود بعدئذ إلى النوم طيلة حياتكم»⁽²⁹⁾. إن الفلسفة حبة رمل تعمل جاهدة على وقف همجية الحضارة التي لا تستطيع أن تكف عن وحشيتها، وبافتراض عدم وجود الفلسفة، فإن آلة الحضارة الهمجية لن تعرف الوقوف ولن تقف، بل ستقضي على كل ما تتعطش إلى نهبه حتى تقضي على وجودها بعد أن ينتهي كل ما تنهشه، وإن جاز مثال ماركس هنا «إن البورجوازية حفارة قبرها»، نقول: إن الحضارة بدون فلسفة حفارة قبرها. فالفلسفة هي التي توقظ الشعوب من سباته العميق، كما أيقظ سقراط الأمة اليونانية.

إن مسار الفلسفة ما بعد اليونان، مسار متعدد ومتشعب، اتخذ طرقاً عدة، منها ما أساء للفلسفة ذاتها، وقليل منها من أنصفها. ولقد تعرضت لتشويهات لا حصر لها وباسم الفلسفة، فجل الميادين الأخرى لا تنكر صلتها بالفلسفة، وإن في ذلك اعتراًفاً لها، ففيه أيضاً قتل لها ووضع حد لها بما لا يشبهها وراء السعي إلى التميز.

يتطلب سؤال العودة إلى الفلسفة، العودة إلى سؤال اللغة، وسؤال التاريخ. طُرِح سؤال الأصول الشرقية للفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولا سيما في البلدان التي وقعت تحت نير الاستعمار الأوروبي بالأساس، حيث بدأت الأبحاث تهتم بالدراسات الأثرولوجية والإثنولوجية والثقافات الشعبية المحلية في العديد من المجتمعات بفضل تطورت المدرسة الوضعية والتحليل التاريخي الاقتصادي، هكذا توجهت نخبة من المؤرخين والمشتغلين بالفلسفة نحو اكتشاف خبايا الشرق، ولعل ذلك مرده إلى مواجهة تنامي دراسات الاستشراق في معظم مراكز البحث المشهورة آنذاك، فيما يشبه نوعاً من رد الفعل الثقافي، مع الفارق الكبير بين الدراسات الاستشراقية وبين رد الفعل الفردي المحدود في المستعمرات والذي تغذيه نزعة وطنية محضة تروم التحرر من رقبة المستعمر.

29. كارل ياسبرز، **فلسفة إنسانيون: سقراط، بوذا كونفوشيوس، يسوع**، ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1975، ص 25 - 26.

- يمكننا التمييز بين ثلاث موجات رئيسة من الاهتمام بالشرق داخل الشرق نفسه:
 - **موجة اكتشاف الذات كرد فعل على النزعة الاستشراقية**، تحكمه العاطفة والوجدان والثبات؛
 - **موجة التماهي مع الغرب في حقل الفلسفة** اقتناعاً بأن التقدم الحضاري يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم الغرب ونقل تراثه من أجل الوصول إلى مستوى تقدمه الحضاري والثقافي والفكري؛
 - **موجة الديكولونالية ومناهضة ثقافة التابع** التي ظهرت أساساً في الهند ثم انتقلت متأخرة إلى شمال إفريقيا وباقي البلدان المتحررة من الاستعمار.
- هل بإمكان الموجة الثالثة أن تنجح فيما لم تستطع الموجات السابقة بلوغه من جهة إثبات الذات والقدرة على صنع المستقبل الشرقي؟ الأكيد أن لكل حضارة تاريخها وماضيها ومستقبلها في الآن ذاته، ولعل الفلسفة جزء من هذا التراث العالمي المتميز، الذي يتوجب الحفاظ عليه في خصائصه مع تجاوز النظرة الضيقة وإيديولوجيا التفوق نحو مستقبل تتغلبه في النظرة العالمية للفلسفة.

المراجع

- كارل ياسبيرز، **الفلسفة بنظرة عالمية**، تقديم وترجمة عبد الغفار المكاوي، مؤسسة هندايي 2022.
- برتراند راسل، **الفوز بالسعادة**، ترجمة سمير عبدة، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، لبنان، 1980.
- هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2002.
- جون بيير فرنان، **أصول الفكر الإغريقي**، ترجمة سليم حداد المنشورات الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1987.
- أميل برهيه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1982.
- ويليام جيمس ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1988.
- جي. جي. كلارك، **التنوير الآتي من الشرق، اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**، ترجمة شوقي جلال، مؤسسة هندايي، المملكة المتحدة، 2024.

نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 2005.

كارل ياسبرز، **فلسفة إنسانيون: سقراط، بوذا كونفشيوس، يسوع**، ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1975

Heidegger, *qu'est-ce que la philosophie? questions II*, Gallimard, paris Trad, de K. Axelos et autres. Paris, Gallimard, 1968

Hannah Arendt, *considerations morales*, Traduit de l'ALLEMAND par MARC DUCASSOU, Rivages, 2018

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, paris, 1988.

المدن العالمية بناء جسور معرفية بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية

وليد الزامل

جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية

ملخص

أصبحت «المدن العالمية» هدفاً استراتيجياً للعديد من صانعي السياسات الحضرية لا سيما مع التحولات الاقتصادية والتطور في القطاع المعلوماتي. لقد بدأ مفهوم الأنشطة الاقتصادية المكانية في الانحسار وتبعاً لذلك تغير المفهوم الأحادي للمجتمع والثقافة المحلية وبدأت الاتجاهات الحديثة تسعى لتطوير تشريعات عمرانية تشجع على التكامل الاقتصادي وجذب الاستثمارات الدولية. أشار العديد من المنظرين والفلاسفة إلى أن مفهوم التعايش الثقافي في المدينة يتجاوز الثقافة المحلية ليشمل الثقافة المشتركة بين مجتمعات العالم أو ما يعرف بالعولمة الثقافية، وهذا لا يعني ضياع أو انحسار الهوية المحلية للمدن؛ بل القدرة على استيعاب الثقافات المتعددة. وفقاً لذلك، أصبحت المجتمعات في مدن اليوم أكثر انفتاحاً على العالم وقادرة على تنظيم العلاقات، والتعايش والتسامح، والتعددية الثقافية. تأتي أهمية البحث في مناقشة الرؤى المتباينة في المدن العالمية بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية وصولاً إلى تحديد الأطر والممكنات التي تساهم في تحقيق ثنائية التعايش الثقافي وبناء جسور معرفية بين الشرق والغرب دون طمس الهوية المحلية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، التعايش الثقافي، المدن العالمية، الشرق والغرب، الهوية المحلية

1. مقدمة

تعدّ المدن العالمية مراكز للتبادل الثقافي الديناميكي لكونها بيئات جاذبة للسكان من كافة أنحاء العالم نظراً لما تحويه من استثمارات وشركات تجارية عابرة للقارات. هذه

المدن شكّلت مراكز للابتكار والتمويل والثقافة والتجارة، وتميزت بانفتاحها وقدرتها على جذب رواد الأعمال والمستثمرين لما تتمتع به من قوانين اقتصادية متسامحة وبيئة عمرانية مرنة⁽¹⁾. يتزايد التواصل بين دول العالم الحديث من خلال نسيج النظام الحضري العالمي الذي يشمل مدناً عالية مترابطة، حيث تتحول بعض المدن لتصبح كيانات مؤثرة على الساحة الدولية، تتجاوز النطاق المحلي وتتصل بشكل مباشر بالأسواق والثقافات والهياكل السياسية العالمية⁽²⁾. تشهد المدن العالمية حراك يقود إلى تحولات في حوكمة المنظمات مما يساهم في ظهور مهنيين عالميين يزدادون انفصالاً عن الأنظمة والسياقات الوطنية⁽³⁾. المدن العالمية ليست مجرد بيئات حاضنة للسكان تتركز بها الاستثمارات فحسب؛ بل هي مناطق إبداعية لديها القدرة على توليد الثقافة وجذب الطبقة الإبداعية من شتى أنحاء العالم⁽⁴⁾.

تاريخياً، كانت الثقافات محصورة في المدن حيث تتركز الأنشطة الاقتصادية والسكان ومصادر الإنتاج الصناعي. إن التنظيمات الحضرية شهدت تحولات واسعة في القرن التاسع عشر باتجاه الاندماج مع الأطر المؤسسية للدول دعماً للنشاط الصناعي والاستثمار⁽⁵⁾. تبعاً لذلك، حاولت الدول إنشاء كيانات وأسواق متكاملة إقليمياً لتعزيز التنمية الصناعية. ساهمت قوة التكتل في ازدهار التصنيع فالتركيز المكاني لوسائل الإنتاج والسكان والبنى التحتية عزز من تراكم رأس المال. وفي المقابل، ظهرت أشكال التحضر الجديد في ظل العولمة وانتشار مناطق حضرية غير خاضعة للنطاق المكاني أو سلطة مطلقة للدولة. عزز النظام الجديد أنظمة حكم عالمية عابرة للحدود الوطنية ذات توجهات ليبرالية، وتشريعات تؤكد على إلغاء القيود والتحرير والخصخصة. ومع تزايد وتيرة التواصل العالمي، اختلطت الثقافات على نطاق واسع. ولعبت الهيمنة العالمية لوسائل الإعلام الغربية وصناعات الترفيه دوراً مهماً في نشر الثقافة الغربية بما في ذلك قطاع الأفلام والبرامج والعلامات التجارية والمطاعم العالمية وخطوط الأزياء وشركات المشروبات الغازية كلها عناصر مشتركة صدرتها هذه المدن العالمية كثقافة استهلاكية مهيمنة، وهو ما أدى إلى اعتماد

1. B. Bagheri, H. Azadi, A. Soltani and F. Witlox, "Global city data analysis using SciMAT: a bibliometric review," *Environ Dev Sustain*, vol. 26, p. 15403–15427, 2023.
2. D. Mujević, "GLOBALIZATION AND URBAN CENTERS: IMPACT, CHALLENGES AND DEVELOPMENT OF GLOBAL CITIES," *Journal of the Department of Geography, Tourism and Hotel Management*, vol. 53, no. 2, pp. 146-157, 2024.
3. C. Spence, A. Sturdy and C. Carter, "Professionals with borders: The relationship between mobility and transnationalism in global firms," *Geoforum*, vol. 91, pp. 235-244, 2018.
4. M. McAdams, "Global Cities as Centers of Cultural Influence: A Focus on Istanbul, Turkey," *Global Cities*, pp. 151-165, 2007.
5. N. Brenner and C. Schmid, "Toward a New epistemology of the urban," vol. 19, no. 2-3, p. 151–182, 2015.

أنماط استهلاك مماثلة في جميع أنحاء العالم⁽⁶⁾. كما أصبحت الموسيقى والفنون والعمارة عناصر ثقافية عالية يمكن استهلاكها في المدن. في المدن العالية تتعايش المجتمعات، مما يتيح فرصاً اقتصادية ولكن يطرح تحديات للهوية المحلية. فبينما تُعزز العولة النمو الاقتصادي واستكشاف أفكار جديدة؛ إلا أنه يصاحبها إشكالات في الحفاظ على القيم الثقافية التقليدية. تؤكد نظرية الإمبريالية الثقافية Cultural imperialism، بأن العولة غالباً ما تؤدي إلى هيمنة الممارسات الثقافية الغربية، وهو ما يؤخذ الهويات الثقافية المتنوعة في المدن ضمن إطار متجانس تطغى على الثقافة المحلية⁽⁷⁾. وفي المقابل، تفترض نظرية سكلير Sklair's theory أن العولة تُعزز مبدأ الثقافة الموجهة في الاستهلاك، حيث تُعطي الأولوية لاستهلاك المنتجات الغربية، مما يدمج المجتمعات المحلية في الرأسمالية العالمي⁽⁸⁾.

لقد أصبحت المدن العالية مراكز للابتكارات في القرن الحادي والعشرين تتجلى فيها التنوع الاجتماعي وتخلق تواصلاً بين الثقافات. وتفترض نظرية التنوع الثقافي أن المدن العالية يمكن أن تساعد على توليف الثقافات المتنوعة، مما يُنتج ممارسات ثقافية مُهجنة وثرية. ومع ذلك، تنتقد المدن العالية بكونها يمكن أن تؤدي إلى طمس الثقافة المحلية وتلاشي فيها رموز الثقافة الوطنية لصالح الثقافة العالمية⁽⁹⁾. وفي خضم التحولات التي تشهدها المدن العالية يُطرح سؤال لا يغيب عن ذهن الباحث الحضيف حول إمكانية بناء جسور معرفية تجمع بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية؟ إن التخطيط العمراني المستدام يمكن أن يستثمر هذه التفاعلات للمعقد بين العولة والهوية المحلية لتعزيز بيئات حضرية مزدهرة ومستدامة. لذلك، تحاول الورقة البحثية صياغة إطار فلسفي يؤكد على التعايش الثقافي ويحافظ على الهوية المحلية في آن واحد.

1.1 إشكالية البحث

في القرن الماضي، لم تقدم السياسات الحضرية تداير فاعلة من أجل استيعاب التنوع الثقافي في المدن والذي نتج عنه سلبيات كثيرة منها تهميش قضايا العدالة وتهميش الفقراء. لقد أدى التطور الاقتصادي السريع إلى استقطاب العديد من المهاجرين ليعيشوا في بيئات حضرية لم تكن مؤهلة في الواقع لمنع أو تقليل التعصب الديني والمذهبي أو الفقر والتمييز العنصري. يرى بعض المنظرين أن التنوع الثقافي في المدن يحفز المجتمع على

6. C. Aimie, "Globalization and Its Impact on Cultural Homogenization: A Comprehensive Analysis," *Sociology and Criminology*, vol. 12, no. 2, 2024.

7. J. Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Continuum, 2002.

8. L. Sklair, *Sociology of the Global System*, The Johns Hopkins University Press, 1995.

9. L. Zhelondievskaia and V. Barysheva, "Local Culture Preservation Through Design in Global City," in *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*, 2021.

الحراك واكتساب خبرات جديدة ويساعد على خلق المزيد من الفرص للتغذية الاجتماعية. وفي المقابل، ظهرت العديد من الرؤى المتباينة حول السلبات الحضرية المصاحبة للتنوع الثقافي كعزل الفقراء والمجموعات الدينية المختلفة في أحياء هامشية، واحتكار العمل، وهيمنة الأغنياء على مصادر الثروة، والصراع الثقافي والديني. أصبح التعصب في المدن الكبرى نتيجة التنوع الاجتماعي والثقافي وتأثرت الهوية المحلية سلباً واتضح ذلك جلياً في كتابات David Harvey و William J. Wilson و Susan Fainstein و J. Jacobs. اليوم تتجه المدن نحو التحول «للمدن العالمية» وهو ما يعني استقطاب الاستثمارات العالمية والسكان من شتى أنحاء العالم. يصاحب هذه الاستقطاب تنوع ثقافي وصراع بين الهوية المحلية والعولمة الثقافية. لذلك، تكمن إشكالية البحث في الحاجة إلى مناقشة الرؤى المتباينة في المدن العالمية بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية وصولاً إلى تحديد الأطر والممكنات التي تساهم في بناء جسور معرفية بين الشرق والغرب دون طمس الهوية المحلية.

2.1 أهداف البحث

يهدف البحث إلى مناقشة الرؤى المتباينة في المدن العالمية بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية وصولاً إلى تحديد الأطر والممكنات التي تساهم في تحقيق ثنائية التعايش الثقافي وبناء جسور معرفية بين الشرق والغرب دون طمس للهوية المحلية. يحاول البحث تطوير إطار مفاهيمي فلسفي للمدن العالمية يجمع بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية. يستحضر هذا الإطار أنطولوجيا المدن بوصفها مدخلاً لاستيعاب الكيان الحضري كبناء رمزي يتفاعل مع الفرص والممكنات الثقافية والاقتصادية ويحاول توظيفها بشكل يخدم الحفاظ على الهوية المحلية ويساعد في بناء جسور معرفية بين الشرق والغرب. يترجم هذا الإطار الدور الحديث للمدينة بوصفها مسرحاً للتعايش والتسامح والتنوع الثقافي والديني دون تهميش استناداً إلى فهم المصالح المتضاربة، واحتياجات المجتمع، والثقافة المحلية ضمن إطار الاستدامة. من هذا المنطلق، تطرح الورقة تحوُّلاً مفاهيمياً مبتكراً يرى في المدينة العالمية كياناً «منتجاً للثقافة» لا مجرد مستهلك لها، ومن هنا تصبح الثقافة المحلية فعلاً خلافاً يُسهم في تشكيل الوعي العالمي، لا مادة هامشية تنصهر في الثقافة العالمية.

3.1 أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يتناول قضية فلسفية وعمرانية تركز على ثنائية التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية. على الرغم من تناول العديد من الفلاسفة

والعلماء دور المدينة العالية في استقطاب الاستثمارات الاقتصادية في عصر العولمة والتعددية الثقافية؛ إلا أن القليل من الدراسات يتناول الآثار السلبية المصاحبة لهذه التحولات بما في ذلك قضية الحفاظ على الهوية المحلية والعدالة الاجتماعية. لذلك، تبرز أهمية البحث في تطوير إطار فلسفي يجمع بين التعددية الثقافية والحفاظ على الهوية المحلية وهو ما يبيّن أرضية هامة لمفهوم أنطولوجيا المدن باعتبارها واحات جامعة أكثر انفتاحاً وقادرة على استقطاب مجتمعات متباينة الخصائص والعرقيات والمذاهب والأديان وتحافظ على الهوية المحلية في آن واحد.

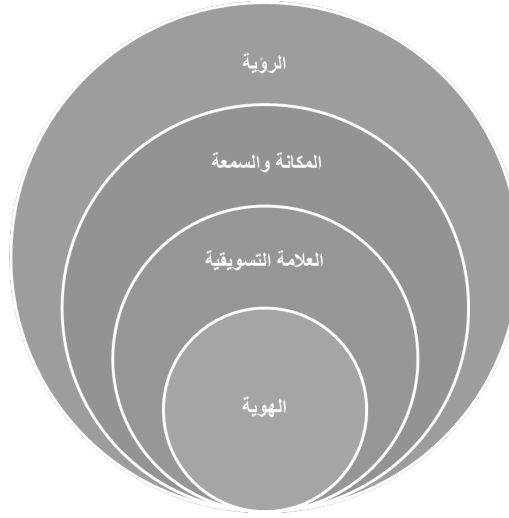
2. الإطار النظري

1.2 الهوية الحضرية المحلية

هوية المدينة أو الهوية الحضرية المحلية هي مجموعة فريدة وموروثة من الأصول والتاريخ والسمات والثقافة التي تُميز المدينة داخلياً وخارجياً، ولديها القدرة على توحيد الناس والمكان⁽¹⁰⁾. تشير الهوية الحضرية المحلية إلى البصمة الثقافية التي تشكلت من المجتمع في إطار جغرافي، وتاريخي، تحكمها العوامل الدينية، والسياسية، واللغوية. تأتي الهوية الحضرية من مفهومنا للمكان والتجارب والمعاني المرتبطة به، فالانتساب لمدينة ما يعني الارتباط الثقافي والتاريخي والوجداني بالمدينة. إنها عملية يصف من خلالها الناس أنفسهم، من خلال التفاعل مع مكان ما، وانتمائهم إلى ذلك المكان، وتُشكّل هذه التفسيرات الذاتية هوية المكان. تبنى هذه الهوية من خلال عناصر مجردة غير مادية كالتاريخ والفن والثقافة والأدب، وعناصر مادية كالفنون والعمارة والمعالم الأثرية والمباني. تعد الهوية الحضرية أساساً يمكن أن تنطلق منه جهود المدينة في سياق استجلاء رؤية واضحة للمدينة ورفع مكانتها في السلم الحضري العالمي. وكما هو موضح في الشكل رقم (1) تمثل الهوية الأساس أو التركيب الجيني الذي تعرف به المدينة واستناداً إلى هذه الهوية تمثل المدينة نفسها في مظاهرها المادية وغير المادية كما يمثل الإنسان هويته الشخصية Identity من خلال طريقة اللبس وثقافته الحياتية ويعد ذلك بمثابة علامة تسويقية Brand. ثم تتشكل سمعة الإنسان أو المدينة Reputations بناءً على نظرة الآخرين إليهم، والتي ليس بالضرورة أن تكون واقعية. ويعتمد انتشار هذه السمعة كـ رؤية Visibility على مدى اتصالية المدينة وقدرتها على التأثير وصولاً إلى بناء هوية عالمية. يجادل البعض أن الحفاظ على الهوية المحلية يمكن أن تعكسه السمات الجسدية في المدن بما في ذلك العمارة،

10. G. Clark, M. Gootman, M. Bouchet and T. Moonen, "The global identity of cities: Seven steps to build reputation and visibility for competitiveness and resilience," Global Cities Initiative, 2020.

والتصميم العمراني، والعالم الفنية. ومع ذلك، فالمفردات الجسدية تشكل جزء يسير من الهوية المحلية التي تتأثر بالتغير الاجتماعي في إطار العولة. لذلك، يعتقد بعض الباحثين أن التأثير السلبي للعولة يتجلى في فقدان الهوية المحلية وهذا يتطلب بناء نمطًا جديدًا من الهوية الثقافية المحلية تتكيف مع تحولات المستقبل⁽¹¹⁾.



الشكل رقم (1) أهمية الهوية الحضرية في سياق خلق رؤية واضحة للمدينة

2.2 مفهوم المدن العالمية

تناولت العديد من الأدبيات مفهوم المدن العالمية لأول مرة منذ منتصف الثمانينات وذلك بهدف فهم العلاقة بين العولة والتحضر من خلال أطروحات (Sassen, 1991) و (Friedmann, 1986) والتي وصفت تأثير هذه المدن باعتبارها مراكز القيادة للاقتصاد العالمي. تاريخيًا، ساهمت مدن مثل روما، ولندن، ونيويورك في صياغة مفهوم المدن العالمية باعتبارها مركز للتجارة، والثقافة، والتنوع الاجتماعي⁽¹²⁾. ومع تطور التقنيات الجديدة في الألفية الجديدة، ازداد تأثير المدن العالمية في الاقتصاد والثقافة والسياسة والمجتمع العالمي⁽¹³⁾. لقد ساهم التقدم التكنولوجي والصناعي في تحفيز العديد من الشركات

11. L. Zhelondievskaia and V. Barysheva, "Local Culture Preservation Through Design in Global City," in IOP Conference Series: Materials Science and Engineering, 2021.

12. J. Greene, "Global city," EBSCO, 2025. [Online]. Available: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/global-city>.

13. C. Zheng and S. Liao, "Evolutionary dynamics of the city brand influence of top ten global cities: Characteristics analysis driven by global news big data and intelligent semantic mining," Cities, vol. 141, 2023.

متعددة الجنسيات لتوزيع نشاطاتها خارج الحدود الإقليمية استجابة للفرص التي تقدمها بعض المدن وانخفاض تكاليف النقل والاتصالات وتوفير القوانين المرنة. لقد ارتبطت المدن العالمية بفكرة إعادة التنظيم المكاني، وفرضية أن المدن أصبحت مراكز ضمن شبكات الإنتاج والتمويل والاتصالات العالمية. لذلك، تُعتبر هذه المدن بمثابة تجسيد للعولمة ومشروع أوسع لإعادة تشكيل مؤسسات الدولة.

تُعرف «المدينة العالمية» Global City باعتبارها مدينة ذات تأثير اقتصادي وبنية متقدمة، حيث تُشكل نقطة محورية للتدفقات الدولية لرأس المال والمعلومات والأشخاص والثقافة. تُعدّ المدن العالمية مراكز للنشاط الاقتصادي والتمويل والثقافة والابتكار، وتجذب الشركات ورواد الأعمال والمواهب من جميع أنحاء العالم. كما تُعرّف المدينة العالمية بأنها مركز حضري فاعل يمارس دور واضح يمتد خارج النطاق المحلي وخاصة في المجالات الاقتصادية والثقافية والسياسية والتكنولوجية⁽¹⁴⁾.

تتميز هذه المدن بعده خصائص أبرزها البنية التحتية المتقدمة، وشبكات نقل واتصالات فائقة السرعة، والتأثير السياسي والاقتصادي، وتشريعات مرنة ودرجة عالية من الترابط والاتصالية مع المدن العالمية الأخرى⁽¹⁵⁾. المدن العالمية توصف بأنها مراكز حضرية قيادية تؤثر في الاقتصاد العالمي؛ فهي تمثل الظاهرة الحضرية للعولمة المعاصرة⁽¹⁶⁾. المدينة العالمية تعبر عن مجموعة ديناميكية من العمليات العالمية التي تنتج تغيرات سياسية واقتصادية وثقافية. تم استخدام مفهوم المدينة العالمية للتعبير عن بعض المدن التي شكلت عقدًا مالية ومعلوماتية عالية مثل لندن، ونيويورك، وطوكيو، وباريس⁽¹⁷⁾. تمتلك المدن العالمية القدرة على التكامل مع الاقتصاد العالمي، وتجذب رأس المال العالمي، وقطاعات الإنتاج، والتوظيف المحلي والدولي⁽¹⁸⁾. لقد طورت العديد من المنظمات البحثية مؤشرات للمدن العالمية تؤكد في مجملها على قوة النشاط التجاري، والممارسات الثقافية، وتوفير رأس المال، والمنظومة المعلوماتية، والمشاركة السياسية.

نتيجة لما تقدم يمكن استيعاب مفهوم المدن العالمية من منظورين هما:

14. J. Greene, "Global city," EBSCO, 2025. [Online]. Available: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/global-city>.
15. A. Kobayashi, Ed., "World/Global Cities," in International Encyclopedia of Human Geography (Second Edition), Elsevier, 2020, pp. 291-296.
16. R. Hu, "Sustainable Development Strategy for the Global City: A Case Study of Sydney," Sustainability, vol. 7, no. 4, pp. 4549-4563, 2015.
17. H. Wang, Z. Cheng and D. Zhu, "Striving for global cities with governance approach in transitional China: Case study of Shanghai," Land Use Policy, vol. 90, 2020.
18. J. Friedmann, "The World City Hypothesis," Development and Change, vol. 17, no. 1, 1986.

- **التنظيم المؤسسي:** تتمتع المدن العالمية بتنظيم مؤسسي وإطار حوكمة وقوانين مرنة وتشريعات عمرانية مستدامة. يضع هذا التنظيم مؤشرات لجودة الخدمات المقدمة بما في ذلك الشركات والمؤسسات القانونية وخدمات الإنتاج.
- **البنية التحتية:** توفر المدن العالمية بنية تحتية متقدمة تشمل النقل البحري، والجوي، والسكك الحديدية ومنظومة اتصالات متقدمة.

3.2 خصائص المدن العالمية

أشارت العديد من الأدبيات أن المدن العالمية تتمتع بعدد من الخصائص التي تميزها على المدن الأخرى ويمكن تخيص ذلك على النحو التالي:

أولاً، المركزية الاقتصادية: تعتبر المدن العالمية بمثابة مراكز مالية وتجارية عالمية جاذبة، وتستضيف العديد من الشركات الكبرى والمؤسسات المالية العالمية. تعد هذه المدن بمثابة سوق دولية متكاملة للإنتاج الثقافي. أشار (Chakravarty 2019) أن أكثر من 50% من تعاملات الشركات متعددة الجنسيات كانت تقع في 23 مدينة عالمية. كما أشار Beaud-ouin, Missoffe, and Scheidhauer (2018) إلى أن الاستثمارات العالمية تركزت في 35 مدينة عالمية شكلت ما يصل إلى 45% من حجم الاستثمار العالمي. على سبيل المثال تعد مدن مثل طوكيو، ولندن، ونيويورك، أماكن مناسبة للشركات العالمية نظرًا لما تتمتع به من بنية نقل واتصالات متقدمة⁽¹⁹⁾. إن المركزية الاقتصادية لا تعني انعزال المدن في كيانات مستقلة؛ بل القدرة على الاتصال لتشكيل شبكة مدن عالمية تلبى متطلبات رأس المال العابر للحدود الوطنية عبر مساحات شاسعة من الأراضي.

ثانيًا، القوانين والتشريعات المرنة: المدن العالمية تتمتع بإطار قانوني وتشريعي يعطيها نوع من الاستقلالية عن تأثير القوانين والتشريعات المحلية. تساعد هذه القوانين المستقلة على جذب الشركات العالمية وتصبح المدن العالمية أماكن فريدة ذات بيئات مؤسسية مختلفة عن بيئاتها المحلية وهو ما يحفز الاستثمار الأجنبي. إن السكان في المدن العالمية يتكونون من طبقات اجتماعية مختلفة قادرة على المشاركة بفعالية في الاقتصاد الثقافي. يرتبط هذا التنوع الاجتماعي بقوانين تعزز التسامح والتقارب الاجتماعي والاقتصادي والديني والسياسي وهو ما يحفز من هجرة النخب الاقتصادية أو الثقافية إلى هذه المدن باعتبارها تتمتع بعقلية عالمية منفتحة ومتسامحة⁽²⁰⁾.

19. A. Goerzen, "31: Global cities," in encyclopedia of International Strategic Management, Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing, 2025.

20. J. V. Beaverstock, "Transnational elites in global cities: British expatriates in Singapore's financial district," Geoforum, pp. 525-538, 2002.

ثالثاً، صناعة الثقافة: في العقود الماضية كان بناء ناطحات السحاب والمشاريع الحضرية الرائدة بمثابة استراتيجيات تستخدمها المدن لتعزيز تميزها الاقتصادية، حتى جاءت المباني الثقافية ومراكز الفنون والبحث كرموز تؤكد على المكانة العالمية للمدينة. وهي استراتيجيات اعتمدتها الكثير من المدن الصاعدة بما في ذلك حكومات شنغهاي وسنغافورة وهونغ كونغ⁽²¹⁾. تضم المدن العالمية قطاعات صناعية وخدمية متنوعة تستند إلى منظومة تمويل، وتكنولوجيا، والإعلام، وتعليم متقدم. كما تضم مراكز الأبحاث والمؤسسات الثقافية والمتاحف الدولية والمسارح ومهرجانات الأفلام. تساعد هذه العوامل على جذب سكاناً من مختلف أنحاء العالم، مما يخلق بيئة ثقافية متنوعة وغنية⁽²²⁾. إن جاذبية المدينة وتركز السكان ليس عاملاً حاسماً لجعلها مدينة عالمية، فبعض المدن قد تجتذب شريحة واسعة من طبقة العمال وذوي المهارات المحدودة مثل مكسيكو سيتي، ومومباي. ومع ذلك، فإن هذه المدن ليس لديها قدرة على جذب الطبقة الإبداعية ورأس المال الفكري أو صناعة الثقافة العالمية.

رابعاً، البنية التحتية المتطورة: تمتلك المدن العالمية شبكات مواصلات حديثة، ومطارات دولية، ومرافق عامة متقدمة. كما توفر المدن العالمية قاعدة اتصالات حديثة تساعد الشركات الكبرى على أداء أعمالها بكفاءة بما في ذلك الألياف البصرية وشبكات الاتصال فائقة السرعة. تمثل المدن العالمية بمثابة العقد ضمن سلسلة شبكات عالمية تتدفق خلالها السلع والمعلومات ورأس المال والأشخاص. وتساعد البنية التحتية المتقدمة المنظمات والشركات والمجتمعات والحكومات والمنظمات غير الحكومية على استدامة توليد العرض والطلب على هذه التدفقات.

خامساً، الشخصية والتأثير العالمي: المدن العالمية لها دور في صناعة القرار الاقتصادي والسياسي والبيئي على مستوى العالم، وتؤثر في الاتجاهات العالمية. كما تشهد علاقات وتعاوناً مكثفًا مع مدن ودول أخرى، مما يعزز مكانتها على الساحة العالمية. حجم المدن ليس عامل حاسم في تصنيف المدينة كونها عالمية؛ فالعديد من المؤشرات الدولية تؤكد على شخصية المدينة وتأثيرها الاقتصادي، والسياسي، والثقافي ومدى ترابطها مع الاقتصاد العالمي. تنطلق من هذه المدن العولمة الثقافية في الموسيقى والفن وحتى الأطعمة العالمية لأنواع الطعام. تتنافس هذه المدن بانتظام على استضافة فعاليات عالمية ذات مكانة مرموقة تُتيح فرصاً اقتصادية للمجتمع المحلي. كما توجه المدن العالمية نشاطاتها

21. L. Kong, "Cultural Icons and Urban Development in Asia: Economic Imperative, National Identity, and Global City Status," Research Collection School of Social Sciences, vol. 26, no. 4, 2007.

22. Y. Cheng and R. LeGates, "China's hybrid global city region pathway: Evidence from the Yangtze River Delta," Cities, vol. 77, pp. 81-91, 2018.

في اتجاه تشكيل القرارات الدولية فمدينة نيويورك على سبيل المثال تعتبر مركز للتجارة العالمية وتأثيرها يمتد نحو الأسواق العالمية. وعلاوة على ذلك، تعد مدينة نيويورك مركزًا مؤثرًا في صناعة السياسات الدولية وتضم مراكز للمنظمات العالمية الدولية⁽²³⁾.

سادسًا، الخدمات النوعية: غالبًا ما تتمتع المدن العالمية بخدمات نوعية فريدة تعكس بنية تحتية متطورة بحيث تلبى احتياجات كافة الشرائح الاجتماعية بما في ذلك خدمات الترفيه، والتعليم، والرعاية الصحية. تعتبر جودة هذه الخدمات عاملاً محوريًا في جذب المستثمرين، والشركات العالمية، والكفاءات المبدعة، مما يعزز مكانة المدينة على الساحة الدولية⁽²⁴⁾.

3. المنهج البحثي

تعتد الورقة على المنهج النظري والتحليل النقدي المقارن لمجموعة واسعة من الدراسات التي تناولت مفاهيم المدن العالمية أبرزها تحليل مؤلفات David Harvey في كتاب «Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development» حول العلاقة بين الرأسمالية وعدم المساواة الحضرية والعدالة الاجتماعية في عصر التنوع الثقافي والاجتماعي. وبحث (2006) Saskia Sassen بعنوان «The Global City: New York, London, Tokyo» والذي تناول مفهوم المدن العالمية وأثرها على الثقافة المحلية، وفهم آليات التفاعل بين الثقافات المحلية والعولمة والهوية الثقافية للمدن. وكتابات Brenner & Schmid (2015) بعنوان «Toward a New epistemology of the urban» والتي أكدت على تشكيل الثقافة المحلية في ظل عمليات التحول نحو العولمة، طرائق التفاعل بين التراث والتحديث في السياقات الحضرية. وكتاب Hall (1998) بعنوان «Cities in Civilization» والذي يناقش تفاعل التقاليد المحلية مع عمليات التحديث والعولمة في المدن الكبرى، ويبرز أهمية الحفاظ على الهوية الثقافية في مواجهة تحديات العولمة.

تبدأ الورقة بتصنيف المدن العالمية وخصائصها، وتحاول فهم آثار العولمة من خلال توسع الاستثمارات الاقتصادية العابرة للقارات، على الهوية المحلية والممارسات الثقافية. تكشف الورقة العلاقة المعقدة بين العولمة والثقافة المحلية، وتحليل التحديات وابتكار الفرص التي تعزز التفاعل الإيجابي. تستعرض الورقة المفاهيم المتباينة والآراء الفلسفية للمدن العالمية بوصفها توجهًا استراتيجيًا في ظل التحولات الاقتصادية والتطور المعلوماتي.

23. N. Brenner, New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood, Oxford Academic, 2011.

24. S. Graham and S. Marvin, Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition, London: Routledge, 2001.

واستنادًا إلى المقاربة بين الآراء الحضرية والفلسفية تحاول الورقة الوصول إلى إطار يجمع بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية في المدن العالمية لبناء جسور معرفية بين الشرق والغرب.

4. النتائج

تشير المراجعات النظرية أنه لا يمكن الجمع بين المدن العالمية من جهة والحفاظ على الثقافة المحلية من جهة أخرى. بمعنى آخر، فالمدن العالمية هي بيئات تولد أو تحتضن الثقافة العالمية وتعمل على صهر الثقافات المحلية ضمن إطار العولمة. ومع ذلك، هناك حاجة متنامية للحفاظ على الهوية المحلية التي تربط الأفراد بالمظاهر الفريدة المتجذرة في مجتمعهم المحلي⁽²⁵⁾. وفي المقابل، تؤكد بعض الدراسات أن هناك فرص يمكن أن تقدمها المدن العالمية في بناء جسور معرفية تجمع بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية دون طمسها في حال معالجة الآثار السلبية الناتجة من عولمة المدينة. لذلك، فإن تقديم إطار جامع بين المدن العالمية والحفاظ على الثقافة المحلية يمكن أن يبدأ بفهم التحديات الثقافية الناتجة من المدن العالمية ثم تقديم استراتيجيات لمعالجتها.

1.4 تصنيف المدن العالمية

وضعت العديد من المنظمات ومراكز الأبحاث تصنيفات متعددة للمدن العالمية مثل مؤشر المدن العالمية (Global Cities Index (Kearney)، وشبكة أبحاث العولمة GaWC World Cities Index، ومؤشر المدن العالمية أكسفورد-Global Cities Index (Oxford Eco-nomics)⁽²⁶⁾. يعتمد تصنيف المدن العالمية على عدة خصائص أبرزها درجة عالية من التخصية الحضرية، والقدرة على جذب شركات متعددة الجنسيات كبرى، والبنية التحتية المتقدمة، وتوفر مستويات عالية من النقل والاتصالات المترابطة دوليًا، وقطاع مالي خاضع للعولمة، وهيمنة اقتصادية محلية أو وطنية، وتوفر مؤسسات تعليمية وبحثية عالية الجودة، وتبادل المعلومات، والخبرة الثقافية، والمشاركة السياسية، ومخرجات مؤثرة عالميًا من الأفكار والابتكارات أو المنتجات الثقافية. كما تضع بعض المنظمات مثل MMF مؤشرًا لقياس قوة المدن العالمية Global Power City Index (GPCI) يصنفها وفقًا لجاذبيتها، أو قدرتها الشاملة على جذب الناس ورؤوس الأموال والشركات من جميع أنحاء العالم.

25. G. SHAHAM-MAYMON, N. BRENNER, P. YAACOV and D. MIODOWNIK, "Urban identity versus national identity in the global city: Evidence from six European cities," European Journal of Political Research, vol. 64, pp. 580-598, 2025.

26. S. Rasel and P. Kalfadellis, "Global and non-global city locations: the effect of clusters on the performance of foreign firms," Regional Studies, Regional Science, vol. 8, no. 1, p. 88-108, 2021.

ويتحقق ذلك من خلال قياس ست وظائف وهي الاقتصاد، والبحث والتطوير، والتفاعل الثقافي، وقابلية العيش، والبيئة، وسهولة الوصول، مُوفراً تصنيفاً متعدد الأبعاد⁽²⁷⁾.

لقد طورت شبكة أبحاث العولة والمدن العالمية (GaWC) وهي مؤسسة بحثية بريطانية تدرس العلاقات بين مدن العالم في سياق العولة تصنيفاً للمدن العالمية. يؤكد التصنيف على المدن باعتبارها أقطاب في شبكة المدن العالمية تسمح بتمكين عولة الشركات ومدى اندماجها في الاقتصاد العالمي، وتركيز خدمات الإنتاج المتقدمة، وتأثيرها في الشؤون العالمية. يقسم التصنيف المدن إلى أربع مستويات رئيسية وهي: أولاً، مدن Alpha++ وهي تلك المدن التي تشكل أعلى مستوى من التكامل في المنظومة الاقتصادية العالمية مثل لندن ونيويورك. ثانياً، مدن Alpha+ وهي مدن عالية التكامل ترتبط مع المستوى الأول، وتُلي إلى حد كبير احتياجات الخدمات المتقدمة في آسيا والمحيط الهادئ. ثالثاً، مدن Alpha وهي مدن عالية بالغة الأهمية تربط المناطق الاقتصادية الرئيسية والدول بالاقتصاد العالمي. رابعاً، مدن Alpha- وهي مدن عالمية مهمة تُسهم في ربط منطقتها أو ولايتها بالاقتصاد العالمي⁽²⁸⁾. وفي المجمل، قد يرتفع تصنيف المدن العالمية أو ينخفض بناءً على تغيرات في بنيتها الاقتصادية، أو نفوذها السياسي، أو مدى تطورها التعليمي والتكنولوجي.

2.4 تحليل حالات المدن العالمية

أولاً: مدينة نيويورك: يُستشهد بمدينة نيويورك كثيرًا كمثال رائد على المدن العالمية، بوصفها حلقة وصل محورية في الاقتصاد العالمي. ساهمت المراكز الخدمية المتخصصة والتمويل والبيئة القانونية والاقتصاد المتنوع بما في ذلك الإعلام والإعلان والأزياء والفنون والسياحة في تحول المدينة إلى اعتلاء قمة هرم المدن العالمية. يُعزى صعود مدينة نيويورك في قمة المدن العالمية إلى موقعها الاستراتيجي، وقدرتها على صناعة الثقافة، وباعتبارها مركز للقيادة العالمية. ومنذ عقود كانت المدينة بوابة للمهاجرين، ولديها القدرة على التأثير في التوجهات العالمية في الإعلام، والثقافة، والسياسة. ساهمت هذه الهجرة في زيادة التنوع الاجتماعي وتحفيز الإبداع والابتكار في مجالات عدة كالفن والموسيقى والأزياء؛ وأصبح خط المدينة الثقافي ينحو باتجاه صناعة الثقافة. المدينة تتمتع بموقع استراتيجي للتجارة العالمية تتمتع ببنية عززت من هذا الموقع بما فيها المطارات والموانئ وخطوط السكك الحديدية. كما أثر عامل الكثافة السكانية وتركزها في منطقة مناهتن في تعزيز التبادل المعرفي والاقتصادي. وتجذب المدينة كمركز للابتكار والفرص أفضل المواهب من

27. MMF, "Global Power City index 2024," The Mori Memorial Foundation, 2024. [Online]. Available: <https://mori-m-foundation.or.jp/english/ius2/gpci2/index.shtml>. [Accessed 13 8 2025].

28. GaWC World Cities, "World Cities 2024," GaWC World Cities, 2024.

جميع أنحاء العالم، مما يُعزز نموها الاقتصادي وتأثيرها العالمي. تعد المدينة مركز للقيادة والتأثير العالمي ومركزًا للدبلوماسية الدولية والحوكمة العالمية باعتبارها تضم مقر الأمم المتحدة ومراكز الريادة الاجتماعية العالمية وأفضل الجامعات ومراكز البحث العلمي.

ثانيًا، مدينة هونغ كونج: تُصنّف مدينة هونغ كونج كمدينة عالمية في المستوى الثاني Alpha+ باعتبارها مركز مالي وتجاري دولي بفضل موقعها الاستراتيجي، وبنيتها التحتية المتينة، وقطاعها المالي القوي، ودورها كبوابة بين البر الصيني. وقد عززت تجارتها المركزية، وإطارها القانوني والتنظيمي المتطور، وتربطها العالمي، مكانتها كمركز تجاري ومالي دولي رئيس⁽²⁹⁾. أثّرت العولة بشكل كبير على هونغ كونج، مما أدى إلى نمو اقتصادي وصاحبها تحديات مثل عدم المساواة في الدخل وعدم الاستقرار. لقد ركزت مدينة هونغ كونج على زيادة استقطاب مؤسسات التعليم العالي المرموقة عالميًا، وتحسين جودة بيئتها، وتطوير مرافقها الترفيهية، ومراجعة قوانين الهجرة، وذلك بهدف جذب الكفاءات العالمية. على سبيل المثال يُعدّ مركز هونغ كونج للمؤتمرات والمعارض (WKCD) جزءًا من سياسة اقتصادية ثقافية طموحة. لقد سمحت الظروف الاستعمارية للمدينة بالنمو كمركز دولي عالمي، في وضع جيد للاندماج في الساحة العالمية⁽³⁰⁾. ومع ذلك، تشير بعض الدراسات أن تطور المدينة في سلم المدن العالمية مرهون بازدهار الإبداع والابتكار وهو ما يعني توفير البيئة التي تدعم الحريات وتشجعها وهو أمر غير مضمون تمامًا بسبب تأثير المحيط المباشر⁽³¹⁾.

ثالثًا، مدينة سيول: صُنّفت مدينة سيول في المستوى الثالث Alpha حسب تصنيف شبكة أبحاث العولة والمدن العالمية (GaWC) باعتبارها مركزًا رائدًا في التكنولوجيا والثقافة والاقتصاد، في منطقة آسيا. هناك عدة عوامل عززت من تصنيف المدينة منها القوة الاقتصادية باعتبارها مركز رئيس للأعمال والتجارة والتمويل وتضم العديد من الشركات المؤثرة اقتصاديًا مثل سامسونج. اعتمدت المدينة على التكنولوجيا الرقمية والذكاء الاصطناعي مما ساهم في تحسين أنماط الحياة وتقوية مكانتها العالمية. تتوفر بالمدينة بنية تحتية متطورة، بما في ذلك مطاران دوليان ونظام مترو أنفاق شامل، مما يجعلها مكانًا مناسبًا للعيش والزيارة. استقطبت المدينة جامعات عالمية عززت من

29. H. Kong, "Hong Kong," The report on the first five years of the Hong Kong Special Administrative Region of the People's Republic of China, 2002. [Online]. Available: https://www.info.gov.hk/info/sar5/content_e.htm. [Accessed 2025].

30. L. Kong, "Cultural Icons and Urban Development in Asia: Economic Imperative, National Identity, and Global City Status," Research Collection School of Social Sciences, vol. 26, no. 4, 2007.

31. C. Loh and K. Foong, "Hong Kong as a World City," 2005.

التبادل الثقافي والهجرة المعرفية. كما تتمتع المدينة بالتأثير الثقافي ولاسيما في مجال فنون الدراما الكورية (Hallyu) وموسيقى البوب الكورية. وبشكل عام، تُواجه المدن الخاضعة لهذا التصنيف نموًا غير متكافئ وفقراً واتساعاً في فجوة التفاوت⁽³²⁾. ويُساهم العدد الكبير من المهن ذات الدخل المرتفع والشركات عالية الربح في رفع مستوى التفاوت المكاني والاجتماعي والاقتصادي بين من يمتلكون سمات الانخراط في الأنشطة العالمية ومن لا يمتلكونها.

3.4 تحديات المدن العالمية

استناداً إلى المراجعات النظرية يمكن القول إن الموقع الاستراتيجي والبنية المتقدمة والقوة الاقتصادية والتشريعات الديمقراطية والقدرة على التأثير وصناعة الثقافة والاستثمار في التعليم ودعم التكنولوجيا المتقدمة تعد أبرز المؤشرات التي عززت من تصنيف المدن العالمية. ومع ذلك، تواجه هذه المدن تحديات عديدة ناجمة عن النمو العمراني السريع وهيكله الاقتصادي والتحول نحو العولمة الثقافية. تؤثر هذه العوامل على الهوية المحلية بما في ذلك الميل نحو الاستثمار على حساب القيم الثقافية، وتحول أنماط الحياة وفقاً لمقتضيات عولمة الاقتصاد، وهيمنة الاستهلاكية والليبرالية الجديدة كمعايير ثقافية سائدة، والتهميش الاجتماعي، وفقدان الهوية⁽³³⁾.

أولاً، الاستثمار المادي: غالباً ما تُعطي المدن العالمية الأولوية للنخبة والنمو الاقتصادي على حساب القيم الثقافية المحلية. قد تكون السياحة مصدر للدخل في المدن العالمية، إلا أنها تؤدي إلى تسليع الثقافة أو تحويلها إلى منتج تجاري، والتأثير على أصالتها. تكمن أهمية التراث لكونه يمثل جانباً أساسياً من جوانب الحالة الإنسانية واستمراريتها. ومع ذلك، فإن مشاريع التحديث العمراني لا تُراعي استدامة التراث كعنصر من عناصر التقدم والتطور البشري⁽³⁴⁾. يتم التعامل مع التراث العمراني بشكل منفصل عن تخطيط المدن، مما يؤدي إلى تحول التراث إلى عنصر مادي محض دون اعتباره كعامل حاسم في مرونة المدن التاريخية وقدرتها على الاستمرار في المستقبل كرأس مال حضري⁽³⁵⁾. إن السياسات

32. H. M. Kim and S. S. Han, "Seoul," Cities, vol. 29, no. 2, pp. 142-154, 2012.

33. W. Alzamil, "Strategic Principles to Promote the Concept of Sustainable Cities in Saudi Arabia," in Proceedings of the 1st International Conference on Creativity, Technology, and Sustainability, D. Berkouk, U. Chatterjee, T. A. K. Bouzir and I. B. Dhaou, Eds., Jeddah, Saudi Arabia, CCTS 2024, 15-16 May, 2025.

34. W. Alzamil, "Local community partnership as an entry point for activating investment in urban heritage sites in the Kingdom of Saudi Arabia," Engineering Research Journal, vol. 44, no. 3, 2021.

35. A. Kiera, "The Local Identity and Design Code as tool of urban conservation, a core component of sustainable urban development – the case of Fremantle, Western Australia," Environmental Science, Law, 2010.

العمرانية تميل إلى التحديث الحضري واستبدال التراث بمشاريع استثمارية دون إدراك القيم الثقافية في إطار التنمية المستدامة، مما يهدد ملامح الهوية الثقافية والتاريخية.

ثانيًا، العولمة الاقتصادية والسياسية: تحاول المدن العالمية التكامل مع نظام الاقتصاد العالمي، وجذب رأس المال العالمي والشركات متعددة الجنسيات. تتضمن هذه العملية عدد من السياسات التي تعزز ترابط الاقتصادات حول العالم، تعززها تحرير التجارة والتقدم التكنولوجي وحركة رأس المال والعمالة. كما تتسم المدن العالمية بقدرته على استخدام السلطة السياسية خارج الحدود الوطنية من خلال المشاركة الفاعلة في المنظمات الدولية أو العلاقات السياسية والتجارية حيث تصبح المدينة مكبلة باتفاقات دولية في مجالات عديدة في السياسية والبيئة والاقتصاد⁽³⁶⁾. وهذه العوامل تؤثر على نمط الحياة والعادات للمجتمع المحلي ويخلق تصاميم ومنتجات ليست بالضرورة متجانسة ولا تعكس التميز الثقافي والفني للمدن. كما تهيمن العلامات التجارية والشركات العالمية على الأسواق المحلية، وهو ما يؤثر سلبيًا على الشركات الصغيرة والمنتجين المحليين.

ثالثًا، التجانس الثقافي وثقافة العولمة: من أهم آثار العولمة الثقافية التجانس الثقافي، وهي عملية تتأثر فيها الثقافات المحلية بشكل متزايد بثقافة عالمية تهيمن عليها. يمكن للتجانس الثقافي أن يساهم في تكامل المجتمع وتعزيز ثقافة التسامح والمواطنة العالمية ونبذ التعصب العرقي أو الديني، أو المذهبي وهو ما يثري المشهد الثقافي العالمي. ومع ذلك، فعلى الرغم من التنوع الاجتماعي الذي يصابه المدن العالمية؛ إلا أن الثقافة السائدة ثقافة العولمة إلى التي تطغى على التقاليد المحلية الفريدة وتساهم في تآكل التراث المحلي. إن التجانس الثقافي في المدن العالمية يعني ميل المدن إلى أن تصبح أكثر تشابهًا من حيث بيئتها الثقافية، ويرجع ذلك غالبًا إلى تأثير العولمة والثقافات السائدة. ويتجلى هذا في تراجع الثقافة المحلية والتقاليد الفريدة لصالح الأعراف والممارسات العالمية المشتركة. أحيانًا ينظر إلى التجانس الثقافي باعتباره شكل من أشكال الإمبريالية الثقافية حيث تفرض الثقافة الغربية على حساب الثقافة المحلية وفيها يشعر المجتمع بتلاشي القيم المحلية. لقد ساهمت المدن العالمية في التجانس الثقافي، لا سيما في العالم الغربي، مما أدى إلى هيمنة الاستهلاكية والليبرالية الجديدة كمعايير ثقافية واسعة الانتشار تؤثر في «ثقافة عالمية» تتجاوز الثقافة المحلية⁽³⁷⁾.

36. N. Alkharafi and M. Alsabah, "Globalization: An Overview of Its Main Characteristics and Types, and an Exploration of Its Impacts on Individuals, Firms, and Nations," Economies, vol. 13, no. 4.

37. G. SHAHAM-MAYMON, N. BRENNER, P. YAACOV and D. MIODOWNIK, "Urban identity versus national identity in the global city: Evidence from six European cities," European Journal of Political Research, vol. 64, pp. 580-598, 2025.

رابعًا، التهميش الاجتماعي للفقراء: إن اتساع الهجرة إلى المدن العالمية يؤدي إلى خلق قيم ثقافية متعددة، قد تخلق صراعات وتؤثر سلبًا في الحفاظ على تراث المجتمع المحلي، مما يؤثر على استدامة الهوية الثقافية للمدينة. على الرغم أن المدينة العالمية تجتذب النخب الاجتماعية ورواد الأعمال. إلا أن وتيرة الهجرة من محدودي الدخل وطبقة العمال تستمر بحثًا عن الفرص الاقتصادية وهو ما يؤدي إلى صراع طبقي يقود إلى التهميش الاجتماعي⁽³⁸⁾. في المدن العالمية يتم هيكلة المجتمع الحضري وفقًا لفئتين حيث فئة الأغنياء الجدد ورواد الأعمال وهي الفئة التي تستجيب لعصر الثورة المعلوماتية وتستفيد من الفرص التي تتيحها العولة، وتمتلك المهارة الكافية للمنافسة في سوق العمل. في حين تعجز الفئات الدنيا أو المهاجرون الجدد من الاستجابة لهذه الفرص الوظيفية نظرًا لعدم امتلاكها المهارات الكافية. وهكذا يتم إقصاء هذه الفئات من سوق العمل بسبب عملية التحول الاقتصادي الجديدة أو التسليم بقبول الوظائف الدنيا أو العمل في القطاع غير الرسمي. النخب الاجتماعية وأصحاب المهارات العالية أكثر ثراءً في حين يبدأ الاستقطاب الاجتماعي من دول العالم لذوي المهارة العالية كنتيجة واقعية لعولة الاقتصاد. تؤدي هذه العوامل إلى زيادة الفجوة بين الطبقات الاجتماعية والفصل المكاني والتباين الاقتصادي الحاد بين سكان المدينة حيث يعيش السكان الذين لا يملكون مهارة العمل وفق الهيكلة الاقتصادية الجديدة في أحياء سكنية متداعية، ويصبح التركيز المكاني للفقير هو نتيجة حتمية لفرص الحياة المقيدة لفقراء الحضر⁽³⁹⁾.

خامسًا، فقدان الهوية: يواجه المجتمع المحلي تغير سريع في إطار التحول نحو العولة وهو ما يؤدي إلى الشعور بالانفصال عن التراث الثقافي لمدينتهم، مما يؤدي إلى فقدان الشعور بالتفرد أو الانتماء للمجتمع. ففي المدن العالمية، تستخدم الهوية المحلية كأساس لجذب الزوار والشركات أو كنوع من تسليع الثقافة. هذه الهوية تشكل مزيج من التاريخ والثقافة والخصائص الفريدة والتي يتم توظيفها ظاهريًا لخدمة المدن العالمية دون أن يكون لها تأثير في صناعة المشهد الحضري. تسعى بعض الدول إلى دمج ثقافات مع ثقافات الدول الأخرى لمحاولة التكيف مع الثقافة الحديثة والحفاظ على هويتها في آن واحد، وهو ما يُوصف بالتهجين الثقافي⁽⁴⁰⁾.

38. W. Alzamil, "The philosophical framework of the concept of the just city in the context of globalization and multiculturalism," Saudi Journal of Philosophical Studies, vol. 4, 2024.

39. M. Castells, The Castells Reader on Cities and Social Theory, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 1-15.

40. R. Said, "Is Globalization Leading to a Homogenized Global Culture?," Counter Currents, 3 11 2021. [Online]. Available: <https://countercurrents.org>. [Accessed 11 8 2025].

سادسًا، ارتفاع أسعار العقار: تحاول المدن العالمية استقطاب استثمارات ضخمة باعتبارها مدناً آمنة وتتضمن عناصر وخدمات نوعية وبنية قانونية رائدة مما يمكن للعائلات الثرية استثمار أموالها في العقارات. لذلك، يتم تطوير سلسلة من المشاريع العقارية التي تساهم في زيادة الأسعار دون أن يكون هناك برامج رديفة لمساعدة السكان المحليين. لذلك، تساهم الاستثمارات العقارية والمشاريع النوعية الضخمة للأثرياء في ارتفاع مستمر في تكاليف السكن⁽⁴¹⁾.

5. المناقشة

لقد أشارت نتائج الدراسة أن المدن العالمية تتمتع ببنية تحتية ومنظومة نقل واتصالات متقدمة وقوانين مرنة قادرة على جذب الشركات متعددة الجنسيات والاستثمارات وتوفير بيئة للنخب الاجتماعية بما تحويه من مراكز الثقافة والابتكار والخدمات التعليمية الرائدة. يمكن أن تحقق المدن العالمية أهداف صانعي القرار ولا سيما في مجال الاستثمار الاقتصادي، والطاقة، وتبادل المعلومات. ومع ذلك، تصاحب عملية التحول إشكالات حضرية وثقافية بما في ذلك التهميش الاجتماعي وقضايا العدالة بين الفئات المتعددة من المجتمع وانحسار الثقافة المحلية وفقدان الهوية المحلية وتسليع التراث. هذه الإشكالات الحضرية لا تأتي كمحصلة للتحول للعالمية بحد ذاتها؛ بل ترتبط بأنماط هذا التحول. وفقًا لذلك، فمن المنظور الثقافي والمعرفي يمكن استنتاج نوعين من المدن العالمية وهما:

1. **مدينة عالمية صانعة للثقافة:** ونعني بها المدن التي لديها قاعدة اقتصادية وقدرة على استقطاب الاستثمارات العالمية والتكامل مع الاقتصاد العالمي، وفي نفس الوقت تمتلك أدوات الهيمنة الثقافية والتأثير على مدن العالم. هذه المدن استطاعت إما تحويل هويتها الحضرية المحلية إلى قيمة سوقية لبناء رؤية واضحة، أو تشكيل هوية ثقافية هجينة جاءت كمحصلة للتراكب الثقافي والمعرفي. إن استحضار هذا التحول لا يتم بلا إمكانات وفرص بما في ذلك الموقع الاستراتيجي، والبنية التحتية المتقدمة، والاستفادة من التقدم المعلوماتي. هذه المدن استطاعت فرض قيمها المحلية أو ثقافتها ضمن إطار المدينة لتتحول هذه الثقافة إلى ممارسات حياتيه يومية وهو ما قلل الإشكالات الحضرية وخاصة قضايا غياب الهوية المحلية أو الصراع الاجتماعي. تمتلك هذه المدن مراكز لصناعة الثقافة والفنون تعززها منظومة إعلام وآليات تواصل، وتشريعات ديمقراطية مرنة، ومشاركة مجتمعية فاعلة، وقوانين لحماية الاستثمار وحقوق الملكية. تساعد هذه العوامل مجتمعة على استقطاب المجتمعات بما تحويه من

41. P. L. Galès, "The Rise and Fall of the Sociology of the Global City," Annual Review of Sociology, vol. 50, 2024.

محفزات تشمل توفير منح التعليم والاستقطاب، والتبادل الثقافي، والبحث العلمي.

2. **مدينة عالمية مستهلكة للثقافة:** ونعني بها المدن التي تكاملت مع منظومة الاقتصاد العالمي واستطاعت جذب الشركات والاستثمارات العالمية ولكن ليس لديها القدرة على صناعة ثقافة أو الهيمنة الثقافية لعدم امتلاكها أدوات التأثير. تأثرت هذه المدن ثقافيًا بالعولمة الغربية مما أدى إلى انحسار أو انصهار ثقافتها المحلية. يتجلى هذا التأثير في عدة جوانب منها تبني القيم الغربية في الفنون والعمارة، وتغيير الذائقة الاستهلاكية في الأزياء وعادات اللبس، والمنتجات والصناعات الغذائية، والتخلي عن اللغة الأصلية، والتأثر المباشر بوسائل الإعلام الغربية. أما القيم والثقافة المحلية لهذه المدن فيتم استحضارها عادة ضمن أطر زمانية أو مكانية محددة وكجزء من التسليع التراثي. وتبقى هذه القيم والممارسات الثقافية بمثابة الأدوات الجامدة التي تختزل في كتب التراث ولا يتم ممارستها في المدينة بما في ذلك اللغة، وعادات الأكل، والذائقة الاستهلاكية، والأزياء، وفنون العمارة. هذه المدن يمكن أن تُصنف ضمن المستويات العليا في سلم المدن العالمية ولكنها ليست بالضرورة أن تتحول إلى مدن صانعة للثقافة.

إن بناء تيارات مقاومة للعولمة في المدن العالمية لن يكون كافيًا لمواجهة تهيمش أو عزل الثقافة المحلية؛ لأن هذه المدن تعتمد أساسًا على التنوع الاجتماعي مقابل البناء الثقافي المتجانس. لذلك، فإن بناء جسور معرفية بين فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية يجب أن يؤكد على التحول نحو مدن عالمية «صانعة للثقافة» ومصدرة لها بدلاً من تلك «المستهلكة للثقافة». وهو ما يعني التحول نحو العناية بالهوية المحلية كقيمة سوقية قادرة على التماهي مع معطيات العصر لتتحول إلى ثقافة عالمية وهي عملية أصعب من مجرد معيشة ثقافة العولمة أو استهلاكها. هذا التحول يتطلب بناء نمطًا جديدًا من الهوية الثقافية المحلية تتكيف مع تحولات المستقبل أو أن تكون قادرة على أن الهيمنة على الثقافات العابرة للقارات.

1.5 فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية

عندما تكون القيم الثقافية متجسدة في عناصر مادية ملموسة، وأنظمة إجرائية واضحة، وتشريعات مستدامة، تصبح أكثر جذبًا للمجتمعات العالمية والسكان المحليين على حد سواء، وهو ما يعني بناء فلسفة التعايش الثقافي والحفاظ على الهوية المحلية. هذا النموذج يتيح للمدينة أن تصنع عنوانًا لثقافتها بمظاهر من ثقافتها ترسخ القيم والرموز المحلية في الوعي العالمي. إن تحقيق توازن فعال بين البعد العالمي والمحلي في المدن، يجب أن يبنى على تطوير سياسات حضرية تعزز الهوية الثقافية المحلية، ولا يقتصر ذلك على وضع تشريعات

تحمي التراث وتدعم التنوع أو دعم الطراز العمراني المحلي؛ بل العمل على استدامة هذه القيم الثقافية وترجمتها في المنظور المادي للمدينة وفقاً للمبادئ الاستراتيجية التالية:

• **دعم الهوية العمرانية:** استلهم القيم المتعلقة بجذور المدينة وتاريخها، مثل العمارة التقليدية والمعالم التاريخية التي تعكس أصول وثقافة السكان والعمل على ترجمتها ضمن إطار التشريعات العمرانية. ويشمل ذلك، الحفاظ على المواقع التاريخية والتراث العمراني ليس باعتباره موروث ثقافي فحسب؛ بل قيمة واستثمار وفرص عمل للمجتمع. يمكن أن تنعكس هذه الهوية العمرانية في تخطيط وتصميم الأحياء السكنية الحديثة بما في ذلك استخدام مواد بناء محلية وطرز عمرانية مستوحاة من التراث، ومتاحف تعرض تاريخ المدينة وتقاليدها.

• **تطوير الاقتصاد الثقافي:** إن تطوير الاقتصاد الثقافي يتطلب بناء خطة متكاملة تؤكد على أن الثقافة مصدر دخل وطني. يمكن تضمين هذه الخطة ضمن المستوى الإقليمي والمحلي للمدن مع ضمان استدامة التراث والهوية من خلال الصناعات الإبداعية والثقافية القائمة على الثقافة المحلية وهو ما يجعل المدينة مركز ثقافي عالمي. يشمل ذلك الاستثمار في قطاع السياحة وتأهيل المواقع التاريخية والترويج الإعلامي من خلال مراكز للفنون وصناعة الوسائط المتعددة كالأفلام، الموسيقى، الألعاب الإلكترونية، والتصميم الجرافيكي. كما يشمل تطوير الاقتصاد الثقافي تعزيز التعليم والتدريب المهني في المجالات الثقافية، وتحفيز الشراكات الدولية والاستفادة من التطور في التكنولوجيا الرقمية في النشر الإبداعي.

• **عولة الفنون التقليدية والعادات:** العناية بالفنون التقليدية والعادات المحلية لا تعني وضعها في قوالب زمانية أو مكانية يتم استحضارها عند الحاجة في مهرجانات ثقافية أو تخصيص أيام للاحتفال باللباس التقليدي؛ بل الاعتراف بها كقيم سلوكية وعادات اجتماعية يتم ممارستها في إطار الحياة ويشمل ذلك الفنون اليدوية، وفنون الطهي، والموسيقى المحلية، والرقص، والقصص، والقيم الأسطورية، والاحتفالات التقليدية. كما يشتمل ذلك تعزيز العادات الإيجابية في المجتمع مثل روح العطاء، والمشاركة، والكرم. إن عولة الفنون تعني محاوله جعلها أكثر استدامة مع مقتضيات العصر وإن اقتضى ذلك مزجها بالثقافة المعاصرة دون أن تؤثر على منطوقها الثقافي.

• **تقوية اللغة والتراث اللغوي:** إن القيمة الرمزية للغة تعد وسيلة للحفاظ على الهوية المحلية؛ إذ لا يمكن للمدينة أن تكون صانعة للثقافة وهي غير قادرة على المحافظة على لغتها المحلية. تعزيز اللغة المحلية في المدينة يمكن أن يتم من خلال تشريعات تؤكد على اعتماد اللغة المحلية في اللوحات الإرشادية والإعلانات وتصميم الحوائط الفنية وتعزيز

التبادل الثقافي والتعليمي لغير الناطقين باللغة العربية ونشر اللغة وتحفيز تعلمها من خلال معاهد تعليمية عابرة للقارات.

• **تعزيز رمزية القيم الروحية:** الأصول والشعائر الدينية تعبر عن روحانية المكان وتؤكد على الثوابت المشتركة بين الجميع باختلاف أديانهم ومذاهبهم. لذلك يمكن استلهام رمزية قيم العدالة الاجتماعية، والتكافل الاجتماعي، والزكاة، ودعم الفئات المستضعفة والفقراء كأساس تشريعي مشترك لجميع الأديان. يدعم هذا التوجه استلهام القيم الدينية المشتركة والتحول نحو بيئة جامعة تستوعب الجميع دون إقصاء أو تعصب ديني. ويشمل ذلك، الحفاظ على المساجد التراثية، والكنائس التاريخية، والمعابد القديمة وتضمين الرموز الدينية في عناصر التصميم الحضري.

6. الخاتمة

حاولت الورقة البحثية تطوير إطار فلسفي يتجاوز المعالجة الوظيفية للمدينة، لينظر إليها بوصفها كيان حضري، يتشكل في فضاء يحمل في طياته التعدد الثقافي واستمرارية الهوية المحلية. إن المدينة، في هذا المنظور، ليست مجرد وعاء مادي لل عمران أو منصة اقتصادية للتبادل التجارية فحسب؛ بل هي انطباع أنطولوجي عن معنى الوجود الجماعي، تعكس علاقة الإنسان بالمكان، والذاكرة، والزمن. لقد اعتمدت الدراسة على تحليل نقدي متعمق للأدبيات التي تناولت مفهوم المدن العالمية وتحولات المدينة في سياق العولمة الثقافية، باعتبارها قوة كونية تعيد تشكيل أنماط العيش والمعنى والانتماء. وأظهرت النتائج أن التحول نحو نموذج المدينة العالمية بات خياراً استراتيجياً تسعى من خلاله المدن إلى تعزيز حضورها في الشبكة الاقتصادية العالمية، وتحقيق قدر أكبر من الجاذبية والتنافسية. ومع ذلك، فإن هذا التحول وإن بدا عقلاً من منظور اقتصادي، ينطوي على إشكاليات وجودية تمس جوهر المدينة بوصفها فضاء للهوية والمعنى. غالباً ما يترافق التحول للعالمية مظاهر حضرية، تتجلى في تلاشي الهوية المحلية، والتهميش الاجتماعي، وارتفاع قيم العقار بما يعيد إنتاج الإقصاء الطبقي، فضلاً عن اختزال المدينة إلى سلعة استثمارية تُقاس قيمتها بالعائد المالي لا بالرصيد الفلسفي الرمزي أو الثقافي. وتُفسّر هذه الظواهر بوصفها نتاجاً لصراع اجتماعي غير متكافئ، وهيمنة سردية العولمة التي تميل إلى توحيد التجربة الحضرية وإفراغها من خصوصيتها الوجودية. وتؤكد الدراسة أن معالجة هذه الإشكالات من خلال أدوات التخطيط والسياسات الحضرية التقليدية قد تسهم في تحقيق قدر من الاستدامة الاقتصادية، لكنها تبقى قاصرة عن حماية الهوية المحلية من الانصهار في ثقافة عالمية مهيمنة، ما لم يُعاد النظر في الأساس الفلسفي الذي بُنى عليه المدينة العالمية ذاتها. وانطلاقاً من هذا التصور، تقترح الدراسة مجموعة من المبادئ الاستراتيجية التي تؤسس

لمدينة ذات حضور عالمي وجذور محلية في آن واحد، تتمثل في ترسيخ الهوية العمرانية بوصفها لغة مكانية للوجود، وتفعيل الاقتصاد الثقافي كحامل للمعنى لا كبديل عنه، وعولة الفنون والعادات بوصفها سرديات حضارية لا منتجات فولكلورية، وتعزيز اللغة والتراث كأدوات للذاكرة الجمعية، إضافة إلى إعادة الاعتبار لرمزية القيم الروحية بوصفها بعداً مكماً للمدينة المادية. وفي الختام، توصي الورقة بتطوير أطر حوكمة حضرية تنطلق من فهم أنطولوجي للمدينة، وتقوم على إشراك المجتمع المحلي وأصحاب المصلحة بوصفهم شركاء في إنتاج المعنى الحضري، لا مجرد متلقين للسياسات. وبذلك يمكن تمكين المدن من أن تكون مراكز عالية فاعلة في إنتاج الثقافة، دون أن تفقد ارتباطها العميق بهويتها المحلية ووجودها المتجذر في المكان.

المراجع

- B. Bagheri, H. Azadi, A. Soltani and F. Witlox, "Global city data analysis using SciMAT: a bibliometric review," *Environ Dev Sustain*, vol. 26, p. 15403–15427, 2023.
- D. Mujević, "GLOBALIZATION AND URBAN CENTERS: IMPACT, CHALLENGES AND DEVELOPMENT OF GLOBAL CITIES," *Journal of the Department of Geography, Tourism and Hotel Management*, vol. 53, no. 2, pp. 146-157, 2024.
- C. Spence, A. Sturdy and C. Carter, "Professionals with borders: The relationship between mobility and transnationalism in global firms," *Geoforum*, vol. 91, pp. 235-244, 2018.
- M. McAdams, "Global Cities as Centers of Cultural Influence: A Focus on Istanbul, Turkey," *Global Cities*, pp. 151-165, 2007.
- N. Brenner and C. Schmid, "Toward a New epistemology of the urban," vol. 19, no. 2-3, p. 151–182, 2015.
- C. Aimie, "Globalization and Its Impact on Cultural Homogenization: A Comprehensive Analysis," *Sociology and Criminology*, vol. 12, no. 2, 2024.
- J. Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Continuum, 2002.
- L. Sklair, *Sociology of the Global System*, The Johns Hopkins University Press, 1995.
- L. Zhelondievskaia and V. Barysheva, "Local Culture Preservation Through Design in Global City," in *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*, 2021.
- J. N. Pieterse, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

- G. Clark, M. Gootman, M. Bouchet and T. Moonen, "The global identity of cities: Seven steps to build reputation and visibility for competitiveness and resilience," Global Cities Initiative, 2020.
- J. Greene, "Global city," EBSCO, 2025. [Online]. Available: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/global-city>.
- C. Zheng and S. Liao, "Evolutionary dynamics of the city brand influence of top ten global cities: Characteristics analysis driven by global news big data and intelligent semantic mining," *Cities*, vol. 141, 2023.
- G. A. A. CG and N. BB, "Global cities and multinational enterprise location strategy," in *Location of International Business Activities: Integrating Ideas from Research in International Business, Strategic Management and Economic Geography*, London, Palgrave Macmillan UK, 2014.
- G. Charnock, "Global city," *Britannica*, 2025. [Online]. Available: <https://www.britannica.com/topic/global-city>.
- A. Kobayashi, Ed., "World/Global Cities," in *International Encyclopedia of Human Geography* (Second Edition), Elsevier, 2020, pp. 291-296.
- R. Hu, "Sustainable Development Strategy for the Global City: A Case Study of Sydney," *Sustainability*, vol. 7, no. 4, pp. 4549-4563, 2015.
- H. Wang, Z. Cheng and D. Zhu, "Striving for global cities with governance approach in transitional China: Case study of Shanghai," *Land Use Policy*, vol. 90, 2020.
- J. Friedmann, "The World City Hypothesis," *Development and Change*, vol. 17, no. 1, 1986.
- A. Goerzen, "31: Global cities," in *encyclopedia of International Strategic Management*, Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing, 2025.
- D. Chakravarty, "Foreign direct investment in global cities and co-ethnic clusters: Characteristics, performance, and survival," vol. 19, no. 3, 2018.
- N. Beaudouin, A. Missoffe and C. Scheidhauer, "Global cities investment monitor: New rankings, trends and criteria.," KPMG France and Greater Paris Investment Agency, 2018.
- N. Alfasi and T. Fenster, "A tale of two cities: Jerusalem and Tel Aviv in an age of globalization," *Cities*, pp. 351-363, 2005.
- J. V. Beaverstock, "Transnational elites in global cities: British expatriates in Singapore's financial district," *Geoforum*, pp. 525-538, 2002.
- L. Kong, "Cultural Icons and Urban Development in Asia: Economic Imperative, National Identity, and Global City Status," *Research Collection School of Social Sciences*, vol. 26, no. 4, 2007.
- Y. Cheng and R. LeGates, "China's hybrid global city region pathway: Evidence from the Yangtze River Delta.," *Cities*, vol. 77, pp. 81-91, 2018.

- M. Timberlake, Y. D. Wei, X. Ma and J. Hao, "Global cities with Chinese characteristics," *Cities*, vol. 41, pp. 162-170, 2014.
- N. Brenner, *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford Academic, 2011.
- S. Graham and S. Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, London: Routledge, 2001.
- G. SHAHAM-MAYMON, N. BRENNER, P. YAACOV and D. MIODOWNIK, "Urban identity versus national identity in the global city: Evidence from six European cities," *European Journal of Political Research*, vol. 64, pp. 580-598, 2025.
- S. Rasel and P. Kalfadellis, "Global and non-global city locations: the effect of clusters on the performance of foreign firms," *Regional Studies, Regional Science*, vol. 8, no. 1, p. 88-108, 2021.
- MMF, "Global Power City index 2024," The Mori Memorial Foundation, 2024. [Online]. Available: <https://mori-m-foundation.or.jp/english/ius2/gpci2/index.shtml>. [Accessed 13 8 2025].
- GaWC World Cities, "World Cities 2024," GaWC World Cities, 2024.
- H. Kong, "Hong Kong," The report on the first five years of the Hong Kong Special Administrative Region of the People's Republic of China, 2002. [Online]. Available: https://www.info.gov.hk/info/sar5/content_e.htm. [Accessed 2025].
- C. Loh and K. Foong, "Hong Kong as a World City," 2005.
- H. M. Kim and S. S. Han, "Seoul," *Cities*, vol. 29, no. 2, pp. 142-154, 2012.
- W. Alzamil, "Strategic Principles to Promote the Concept of Sustainable Cities in Saudi Arabia," in *Proceedings of the 1st International Conference on Creativity, Technology, and Sustainability*, D. Berkouk, U. Chatterjee, T. A. K. Bouzir and I. B. Dhaou, Eds., Jeddah, Saudi Arabia, CCTS 2024, 15-16 May, 2025.
- W. Alzamil, "Local community partnership as an entry point for activating investment in urban heritage sites in the Kingdom of Saudi Arabia," *Engineering Research Journal*, vol. 44, no. 3, 2021.
- A. Kiera, "The Local Identity and Design Code as tool of urban conservation, a core component of sustainable urban development – the case of Fremantle, Western Australia," *Environmental Science, Law*, 2010.
- N. Alkharafi and M. Alsabah, "Globalization: An Overview of Its Main Characteristics and Types, and an Exploration of Its Impacts on Individuals, Firms, and Nations," *Economies*, vol. 13, no. 4.
- W. Alzamil, "The philosophical framework of the concept of the just city in the context of globalization and multiculturalism," *Saudi Journal of Philosophical Studies*, vol. 4, 2024.
- M. Castells, *The Castells Reader on Cities and Social Theory*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 1-15.

- R. Said, "Is Globalization Leading to a Homogenized Global Culture?," Counter Currents, 3 11 2021. [Online]. Available: <https://countercurrents.org>. [Accessed 11 8 2025].
- P. L. Galès, "The Rise and Fall of the Sociology of the Global City," Annual Review of Sociology, vol. 50, 2024.
- G. Clark, Global Cities: A Short History, Brookings Institution Press, 2016.
- D. Harvey, Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development, Verso; Reprint edition, 2019.

فلسفة الشر في روايات الديستوبيا بين الشرق والغرب دراسة مقارنة

حصّة المفرح

جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية

ملخص

يندرج هذا البحث ضمن الاتجاه الفلسفي النقدي المقارن وفق منهجية تراعي كلاً من: التحليل الفلسفي، والتحليل السردي، والاستعانة بالمفاهيم الفلسفية عند كبار الفلاسفة؛ بهدف رصد تمثّلات الشر بين ثقافتين مختلفتين (الغرب والشرق)، كما تجلّت في الرواية الديستوبية خاصة، بوصفها إحدى أبرز تمثيلات الشر في الأدب الحديث، وللوقوف على الفهم التعددي للفكر الأخلاقي والسلطوي الذي يعكس التحول الفلسفي العميق للثقافات.

وإذا كان التركيز -غالبًا- على فهم أنماط التفكير، والأنساق القيمية، والتمثّلات الأخلاقية في الثقافات المختلفة؛ فإن موضوع البحث يبحث عن تجسيد سردي لها في الأدب، ويختبر كيف تفكر ثقافتان مختلفتان في الشر داخل وسيط أدبي مشترك هو (روايات الديستوبيا)؛ مما يطرح سؤالاً محوريّاً: هل تختلف فلسفة الشر بين الروايات الغربية ونظيرتها الشرقية (العربية)؟ وكيف تتجلى هذه الفروق في طبيعة الشر، ومصدره، وأدوات سيطرته، وموقع الإنسان من ذلك؟ إضافة إلى البنية السردية والفلسفية المتأثرة بحضوره؛ بما يتيح مقارنة النصوص السردية ضمن أنساقها الحضارية لا وفق أساليبها الأدبية فحسب.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الشر، روايات الديستوبيا، التعدد الثقافي، فلسفة الأخلاق، دراسة مقارنة، الشرق، الغرب

مقدمة

منذ العصور الأولى للكتابة، كان الشر موضوعاً جوهرياً في الفكر الإنساني، ومحوراً للتأمل الفلسفي، ومركزاً للصراع السردي في الأدب، وعلامة فارقة في تشكّل الرؤى الثقافية المختلفة.

أهمية البحث

يعالج البحث هذه الإشكالية الفلسفية، وكيف تتظاهر في قالب أدبي، وفي روايات الديستوبيا بوصفها مرآة سردية للرؤى الأخلاقية حول الإنسان، والمجتمع، والسلطة. وتأتي أهميته من تجاوز القراءة التقليدية للأدب ليقارب (الشر) بوصفه بنية فلسفية متجذرة في وعي كل ثقافة، وما ينتج عنها من الأعمال السردية خاصة؛ بما يتيح فهم الفوارق بين تصوّر الشر في الفلسفة الغربية ونظيره في الفلسفة الشرقية، والإسهام في الحوار الفلسفي العالمي، كما يعكس تزايد الحاجة إلى فهم فلسفة الشر في ضوء الصراعات المعاصرة؛ مما يجعل البحث حاجة فكرية ومجتمعية راهنة أيضاً.

أهداف البحث

- تحليل تجليات الشر في روايات الديستوبيا بين الثقافتين الشرقية والغربية.
- اختبار الفرضية القائلة بأن هناك اختلافاً جوهرياً في فلسفة الشر بين الثقافتين.
- إبراز دور الرواية الديستوبية في فهم الفوارق الحضارية والثقافية لتفسير الشر.

الدراسات السابقة

تناولت بعض الدراسات تمثيل الديستوبيا سردياً، أو تحليل بنية الشر في بعض الروايات، غير أنه لا تُوجد -حسب اطلاعي- دراسة تربط بين فلسفة الشر وتمثيله السرد الديستوبي، وفي سياق مقارنة بين الغرب والشرق، لذا يأتي البحث ليسد فجوة معرفية واضحة في الدراسات السابقة؛ حيث لم يُستثمر مفهوم الشر بوصفه أداة تحليلية لفهم الفوارق الحضارية والثقافية في الأدب منسجماً مع توجهات حديثة تدعو إلى التقاطع بين الحقول المعرفية والفنية، وهي هنا (الفلسفة والأدب).

ومن أبرز الدراسات: تجليات الديستوبيا في الرواية المصرية المعاصرة لولاء عبد الجواد: حللت رواية البيوتوبيا، لتكشف عن مظاهر الديستوبيا في عالَمين متوازيين، لكنها لم تربطها بالشر. وتخيّل الأزمات في روايات الديستوبيا العربية: مقارنة في ضوء النقد البيئي لحصة المفرح، وهو بحث يركز على الأزمات خاصة في العالم الديستوبي من منظور بيئي. ومتخيّل الديستوبيا في الخطاب الروائي لعبد الحميد الحسامي من جزأين (ج1 عن الرواية



الغربية، ج2 عن الرواية العربية) وهو مشروع يُعنى بالمصطلح، والهوية الأجناسية، وتحليل نصوص روائية ديستوبية دون ربطها بفلسفة الشر. والشر والوجود: فلسفة نجيب محفوظ الروائية ليفصل دراج، يهتم بتحليل أعمال محفوظ الواقعية الاجتماعية من منظور وجودي لكنه لا يقارب روايات ديستوبية.

المبحث الأول: الإطار النظري (تحديد المفاهيم)

• مفهوم الشر وأبعاده

يُعد مفهوم الشر من أكثر المفاهيم إشكالية وتعقيدًا في دراسات الفلسفة، واللاهوت، والأدب؛ إذ ينطلق من الإنسان وعلاقته بالآخر، كما يركز على مركز الأذى، ويظهر مقابلاً للخير الذي يُعرف عادة بصفاته وقيمه، بينما يُختبر الشر بنتائجه وتمثيلاته.

وتنطلق فلسفة الشر (Philosophy of Evil) من أسئلة مبدئية، تُطرح في سياقات عامة، ولا ترتبط بحضورها في الأدب خاصة، ومنها: ما طبيعة الشر؟ هل الشر قوة مستقلة أم غياب للخير؟ هل الشر فطري في الإنسان أم مكتسب اجتماعيًا؟ كيف يتجلى الشر في جوانب الحياة المختلفة مثل: السلطة، والأنظمة، والتكنولوجيا، والحياة الاجتماعية؟ ولا يمكن الحديث عن الشر دون ربطه بالبنية الاجتماعية والسياسية التي تنتجه، ولا يمكن عزله عن الأدوات الجمالية والفكرية التي توظفها الرواية لتكثيفه أو تفكيكه، لذا فإن دراسة الشر ليست بحثًا عن (الشرير)، بل هي قراءة في بنية العالم الروائي الذي ينتج العنف، ويعيد تشكيل الإنسان تحت شروطه.

وعند تتبع حضور الشر في (الفلسفة الغربية) نلاحظ تعدد مفاهيمه، وأسبابه، وأشكاله، غير أن استعراض ذلك كله غير ممكن هنا، لذا سأشير إلى أبرز الجوانب التي تتجاسر مع البعد الديستوبي الذي يعنى به البحث، وسيكون البدء بالمدرسة الكلاسيكية؛ فعند (أوغسطين) الشر ليس وجودًا بحد ذاته، وإنما بوصفه غيابًا للخير، وُعدًا عن الكمال، وخروجًا عن القانون الإلهي، فهو ليس جوهرًا مستقلًا (الحلاق 61-72)، وإن كان هذا التصوّر لا يفسر الشر في منظور الديستوبيا إلا أنه يضع نقطة بداية الشر في توقف الخير نفسه أو تغييره، وانتقاله من تفسير ديني إلى تفسير وجودي، كما أن تمثّل الشر في أنماط كثيرة مثل: الأخلاقي، والطبيعي، والوظيفي، والميتافيزيقي (الحلاق 55-76) يتيح فهم كيفية بناء الروايات الديستوبية للشر من هذه الرؤية المتعددة، لا من منظور واحد فقط.

ويميز (توما الأكويني) بين الشر الطبيعي كما في المرض، والشر الأخلاقي كما في (القتل) في مقابل الأخلاقية الخيرية التي هي في إرادة الله (عمران 217) والديستوبيا غالبًا تُظهر



الاثنيين؛ فهناك شر يظهر في الأزمات الطبيعية، وهناك شر يفعله الإنسان، لذا فالشر الحقيقي من منظوره يتطلب قصدًا حرًا، وهو شرط للمسؤولية.

بينما تتردد عند (هوبز) مقولة «الإنسان ذئب أخيه»؛ (عمران 217) وهو ما تؤكدُه الديستوبيا عندما تغيب الرقابة؛ فيتحول الإنسان -أفرادًا وجماعات- إلى وحش. ويشخص (باومان) الشر السائل (116) بالتغير الذي يصعب الإمساك به في المجتمعات الحديثة، ونزع الطابع الشخصي عن الأفعال؛ ليتحول الفرد إلى ترس في آلة القمع.

وتميل (آرنت) إلى مفهوم (تفاهة الشر)، فالشر لا يكون نتيجة حقد أو شر في النيات، بل نتيجة فعل تافه، وليس بالضرورة أن يُرتكب من شخصيات شريرة، بل من أفراد عاديين يؤدون أدوارهم الوظيفية دون مساءلة أخلاقية (86-93).

وعند التأمل في بعض أبعاد فلسفة الشر التي يمكن ربطها بالبعد الديستوبي عند الفلاسفة المسلمين؛ نجد قول المعتزلة بأن الإنسان حر ومسؤول عن أفعاله، والشر من صنعه لا من الله (عمران 220). وهذه الفكرة تتجلى في الديستوبيا من منظور لوم الضحية، أو المطالبة بالمقاومة الأخلاقية الفردية. و(الشر الطبيعي) الذي قال به بعض فلاسفة الغرب حين يرتبط بالكوارث الطبيعية، هو من منظور إسلامي لا يتخذ الوجهة نفسها، بل يُنظر إليه بوصفه فعلًا إلهيًا مقدّرًا لحكمة ما، وعندها تنتزع منه سمة (الشر).

بينما نجد تمثيلات أخرى للشر عند (ابن سينا) و(الفارابي)، الشر بوصفه عرصًا لا جوهراً (عمران 223) فهو خلل في العالم وليس فعلًا واحدًا كما يبدو في البعد الديستوبي. وعند (ابن رشد) يخلق الله الشر كما يخلق الخير في الإنسان، والشر يكون من الجهل أو فساد التقدير العقلي (عمران 222)، فالإنسان يختار الشر لأنه يخطئ في الحكم العقلي، والمجتمعات في روايات الديستوبيا لا تميز بين الخير والشر بسبب ضياع العقلانية والمعرفة.

ولربط فلسفة الشر بتمثيله سرديًا؛ فإن هذه المفاهيم المجردة وغيرها من المفاهيم الأكثر دقة -مما سنعرض له لاحقًا- تتحول إلى أدوات تحليلية، يمكن تتبعها داخل النصوص السردية، أي كيف يتحول الشر من فكرة فلسفية إلى بناء فني يظهر في الشخصيات، والأحداث، واللغة، والمكان، والبنية السردية؟ بوصفه محررًا للسرد، أو منطلقًا لبداياته ونهاياته.

• الديستوبيا

تمثل الديستوبيا نوعًا أدبيًا يصور مجتمعًا مستقبليًا يعاني من القمع والاستبداد والتدمير الأخلاقي، والسيطرة على الإنسان، واستشراف المآسي (توماس وبوكر، 127) وهذا التصور المستقبلي لا ينفصل عن الأزمات المعاصرة. وينفي (راسل) حصر الشر في



الفانتازيا والخيال العلمي فحسب، ويراه امتدادًا لوجه من وجوه الواقع (6) فهي إنتاج سردي لقادم يتحقق فيه الشر لا بوصفه استثناءً، بل نظامًا واقعيًا. ومن هذا المنطلق، تكون الديستوبيا تجريبيًا أدبيًا للأسئلة الكبرى التي طرحها الفلاسفة حول الشر:

- هل الإنسان شرير بطبعه؟
 - هل السلطة تُفسد أم تكشف الخطر الكامن؟
 - هل يمكن مقاومة الشر من الداخل؟
 - هل الشر مؤسسي؟ أم شخصي؟ أم قدري؟
- وتأتي دراسة الشر في روايات الديستوبيا من منظور كونها مرآة فلسفية لسؤال مركزي: ما الذي يجعل الإنسان يختار الشر أو يخضع له؟ وفي الفضاء الثقافي بين الغرب والشرق، تختلف الإجابات؛ باختلاف جذور تصورات الإنسان، ونمط السلطة، والغاية من الوجود.

كما أن الشر في الفلسفة القديمة يعود - غالبًا - إلى الإرادة الفردية، لكنه في الفلسفة المتقدمة يظهر في بنية النظام نفسه؛ فيغدو منظومة عامة تنسجم مع أبعاد الشر في أدب الديستوبيا، لذا سنستثمر هذه الفلسفة في دراسة الشر من منظوريه الفلسفي والديستوبي. كما أن الربط بينهما يتيح التأمل في انتقال الفلسفة من المجرد إلى المجسد، ومن التنظير إلى التمثيل السردي.

وتعد الرواية الديستوبية من أكثر الأجناس الأدبية قدرة على مساءلة الشر، لا بوصفه حدثًا طارئًا، أو فعلًا فرديًا، بل بوصفه منظومة مؤسسية يعاد إنتاجها في آليات متشابكة، وهنا يبرز الشر لا بوصفه فعلًا خارجيًا يُرتكب ضد الآخر، بل بوصفه حدثًا معويًا يتسلل إلى بنية النظام، ونسيج الحياة العادية، وفق ما طرحته آرنست حيث لا يمارس الظلم من شرير، بل من شخص عادي ينفذ التعليمات دون تفكير.

• الغرب والشرق

في سياق البحث النقدي المقارن بين الغرب والشرق، من الضروري تأسيس هذين المفهومين بوصفهما مقولتين ثقافيتين وحضاريتين لا مجرد دلالات جغرافية، ولتحديدهما في هذا البحث، يمكن التأكيد على أن الغرب لا يعني تحديدًا جغرافيًا فحسب ليشير إلى الدول الواقعة في أوروبا وأمريكا الشمالية، بل منظومة فكرية وفلسفية نشأت مع الحداثة لتؤكد على: مركزية الإنسان، وسيادة العقل، والفردانية. كما أن الشرق لا يتعين في البلاد العربية فحسب، بل يشمل الثقافات الإسلامية، والفلسفات الشرقية



(الهندية والصينية) والآسيوية، وهكذا فإن الاعتماد على المتقابلين (الغرب والشرق) بوصفهما تصورين ثقافيين لا موقعين جغرافيين وتمثيلين سياسيين فحسب. وجاء اختيار روايات المدونة لتمثل أبعادًا زمنية وثقافية متنوعة من الديستوبيا في الغرب والشرق؛ حيث يجمع بينها حضور واضح لفلسفة الشر بأشكاله المتنوعة (السياسي، والديني، والطبقي، والمؤسسي)، ويغطي كل منها زاوية مختلفة من العلاقة بين الإنسان والسلطة. كما تمثل الروايات مراحل مفصلية في السياق الحضاري لكل ثقافة؛ ما يجعلها قاعدة صالحة للمقارنة الفلسفية والثقافية متعددة الأبعاد.

المبحث الثاني: فلسفة الشر في الرواية الديستوبية الغربية

تمثل الرواية الديستوبية الغربية ميدانًا خصبًا لمقاربة الشر؛ حيث تتقاطع فيها بنى مختلفة تتعلق بالسلطة، والتقنية، والرغبة بالهيمنة، والمستقبل المرتبط بخراب الحاضر، لذا سيكون هذا المبحث لتحليل ثلاث روايات غربية قدمت أنماطًا مختلفة للشر، ومرجعياته الفلسفية، وطبيعته، وأثره على البناء السردي.

• الشر الشمولي والمراقبة في رواية 1984: تفكيك منظومة الأخ الأكبر

رواية 1984 لجورج أورويل رواية ديستوبية سياسية تستشرف مستقبلًا في عام 1984، فقد كتبت بين عامي 1948 و1949، وربما اعتمدت على عكس رقمي (48، و84)، لكنها كانت تستشرف مستقبلًا قريبًا من تاريخ كتابتها «المستقبل المتخيل الذي لن يراه وإن كان يمكن استشرافه والمشاركة فيه» (118)؛ لتنقد الحاضر من بوابة المستقبل، ولتقف على الممكن التحقيق لا على الخيال العلمي البعيد، فما سيحدث في المستقبل يمكن أن يتسرب من الحاضر إن ترك دون مقاومة.

في هذا العالم المستقبلي خضوع لرقابة صارمة من حزب يقوده زعيم غامض يعرف بـ(الأخ الأكبر) في مكان خيالي (دولة أوشينيا)، ليعيش الناس في ظل نظام قمعي يتحكم في مظاهر الحياة كلها، ويرز من بينهم (سميث) الموظف في (وزارة الحقيقة) (17)، وتتعين وظيفتها داخل منظومة الشر بوصفها آلة لإنتاج الواقع المزيف من التحكم بالمعرفة، ومحو الذاكرة التاريخية الجماعية، وإنتاج الشر باسم الحقيقة؛ فعمله قائم على تصحيح السجلات التاريخية لتتوافق مع رؤية الحزب.

ويأتي (الحزب) بوصفه ممثلًا للشر المؤسسي الذي يتلاعب بالحقيقة، ولا يكتفي بالسيطرة الآتية فحسب، بل يذهب إلى التاريخ واللغة، ويحاول إعادة صياغتهما، ليكون دائمًا على حق. ويبدو هذا التحكم في التاريخ ماثلاً حتى في استحضار زمن أحداث الرواية نفسها (1984) حين يكتب ونستون في مذكراته بأنه لا يستطيع الجزم إن كان هذا هو عام



1984، لكنه على الأرجح كذلك (13). هذا الاضطراب الزمني ليس حدثًا عارضًا، بل هو تمثيل لشر يخترق جوهر الذات الإنسانية (الذاكرة).

لكن سميث يبدو مشككًا في النظام، ومسجلًا في يومياته على الورق عبارة «ليسقط الأخ الأكبر»، وهي إشارة تحمل دلالة التمرد الداخلي الصامت ضد القمع، ورفض السلطة الشمولية، كما أن الشر يظل مطارداً الفكرة قبل الفعل، ليكتشف أمره ويقمع، ويتعرض للتعذيب بوصفه فعلاً شريراً مادياً، وإعادة تشكيل عقله على يد (أوبراين)، وليعلن لاحقاً استسلامه وحبّه للأخ الأكبر (25) الذي لا يمثل شخصاً وإنما تجسيداً للسلطة، وتمثيلاً لشرورها.

ويبدو (أوبراين) وجهًا فلسفيًا للشر السلطوي؛ حيث تظل السلطة بحاجة إلى تفعيل الشر لتأكيد وجودها، كان ودودًا غامضًا في البداية حتى يحكم السيطرة على (ونستون) بحجة معارضته للأخ الأكبر، لكنه يتحول لاحقًا إلى العنصر الأكثر شرًا حين يعتمد التضليل الفكري، وترصد تجاوزات الأفراد تحت مظلة «جريمة الفكر» (275)، كما يتجاوز ذلك إلى العبث بهم طبييًا، وتحويلهم إلى شخصيات جديدة بتغيير الملامح، والقناعات «في مقدور جراحينا أن يغيروا الأشخاص حتى ليتعذر معرفتهم، بل قد نلجأ مضطرين أحيانًا إلى بتر عضو من أعضاء الجسم» (205). ليتحول الشر إلى فلسفة وجودية للحزب «كان الحزب في أدبياته يؤكد أن عامة الشعب طبقة وضيعة بالفطرة، وأنه يجب إبقاؤهم مذعنين كالحيوانات» (85).

وتمثل فعالية (دقيقتا الكراهية) (16-18) طقسًا رمزيًا لتصوير الشر الجماعي في ظل نظام سلطوي قمعي، يخضع لها أفراد الحزب جميعهم، ويقفون أمام شاشة ضخمة تعرض أعداء الحزب، ويطلب منهم تفريغ مشاعرهم في صراخ، وشتائم، وغضب هستيري. وهنا يصبح الإنسان شريكًا في الشر بهدف تحقيق عامل الولاء القمعي، ويُفرغ من إرادته الفردية ليزوب في حالة كراهية لا يملك نفسه فيها.

ويشكل الشر في الرواية امتدادًا لما طرحه (فوكو) عن السلطة التي تخترق كل شيء (طريق 105) وانقلابًا فلسفيًا في تصور الشر الذي لم يعد قتلًا، أو سجنًا، أو تعذيبًا فحسب، بل نزع القدرة على التفكير، وهو من أقسى أشكال القمع من منظوره.

وهو من جانب آخر لا يبتعد كثيرًا عما طرحته (آرنت) في تفاهة الشر؛ حين يُمارس الشر دون قناعة، وبهدف الطاعة فقط، لتجعله يمارس بقناعة وتصميم كاملين، وباستمتاع في تدمير الآخر. ومع ذلك، فإن ما يصوره مشهد النهاية حين يُرغم (وينستون) على الاعتراف بحبه لـ (الأخ الأكبر)، يشير إلى بلوغ الشر قمته حين يفقد الضحية الرغبة في أن يكون ضحية، ويبدو هذا الحب جزءًا من قناعته. كما يسلم بتناقضات أخرى أبسطها



معادلة رياضية $2+2=5$ ، وعدد أصابع اليد (294، 295) ليتحول من كائن حر إلى كائن يخضع طوعاً للكذب السلطوي.

وتتردد شعارات الحزب الحاكم في ثلاث عبارات: «الحرب هي السلام، الحرية هي العبودية، الجهل هو القوة» (10، 23، 34، 119)؛ لتشكل عمق فلسفة الشر في النسق الأيديولوجي الديستوبي الذي تنسجه الرواية، حين تتحول إلى حقائق مطلقة تُزرع في عقول أفراد الدولة، وتقوم على قلب الحقائق نفسها، حيث توظف (الحرب) وسيلة لحفظ النظام؛ فاستمرار الحرب والشر الموجه للخارج يُررر الشر في الداخل حتى لو كان خاضعاً للقوة والقمع، ومن صالح الشر أن يقلب معنى الحرية ليجعل العبودية مثلاً، وهو شر مموم بالفلسفة الأخلاقية، كما يمثل الشر المعرفي في إبقاء الناس في جهل يولد الولاء القهري. ولا يخفى ما في هذه العبارات من محاولة إعادة تعريف الشر بوصفه تشويشاً منهجياً للقيم بتوظيف لغة خادعة، والتهديد ليكون نظاماً معتاداً لا يقترن بنيات شريرة واضحة بما يقارب ما أسمته (آرنت) تفاهة الشر (86-93).

وللشر السلطوي في الرواية أدواته غير الإنسانية التي تمثلت في (شاشة الرصد) التي تبث الدعاية الحزبية، وتراقب الناس صوتاً وصورة، وتنتشر في الأماكن العامة والخاصة، ولا تُطفأ إلا في غرف أعضاء الحزب الداخلي (8، 9، 12)؛ وحينها تتحول المراقبة إلى بنية قمعية تمارس الشر دون يد ظاهرة تقتصره، في تمثيل للشر غير المرئي، فالتقنية ليست شراً مستطيئاً، بل الخطر في تحويلها إلى أدوات لشر مؤسسي ممنهج، وبما ينسجم مع فلسفة (هايدغر) الذي أكد على أن التقنية ليست أداة فقط، بل طريقة لرؤية العالم (13) بوصفه شيئاً قابلاً للسيطرة؛ مما يجعل التقنية وسيطاً ممكناً للشر.

وفي تصوير لامتداد الشر نلاحظ أن الرواية تلعب على قلب دلالات الألفاظ اللغوية أيضاً حتى في تشكيل وزارات الدولة الجديدة الأربع (الحقيقة، الحب، الوفرة، والسلام) (10) والتناقض بين الاسم والوظيفة؛ فوزارة الوفرة مسؤولة عن الشر الاقتصادي المتمثل في التقشف والحرمان والتجوع. ووزارة الحقيقة، تزور الحقائق وتختلق الأكاذيب، ووزارة السلام تدير الحروب الدائمة. ووزارة الحب تعرض على الكراهية. كما تبني شخصية (سايم) الذي يعمل في قسم الأبحاث اللغوية، ويمارس تضيق اللغة نفسها؛ بما يمنع الناس من التعبير عن أفكارهم المستقلة، ويؤسس لفضاء (الشر اللغوي) في اللغة الجديدة التي تُقلص فيها المفردات، وتُفرغ الكلمات من معانيها، وتُغير التركيبات الفعلية، وتظهر طبعات جديدة من قاموسها، حيث يقبل الجميع على اقتنائها حتى تنفذ الطبعات (14)؛ ما يجعل تشويه اللغة وانتهاكها في الرواية أداة شر رمزية وفلسفية.

ويستحضر الشر في سياق تربوي حين يجبر الأطفال على مشاهدة عملية شق أسرى من أعداء الدولة (ص31)، ليتحولوا إلى أدوات قسوة مؤدجة تغرس فيهم مفاهيم



مشوشة منذ الصغر، وليتحول الشر إلى عادة يومية لا تُستنكر عند الفئات كلها، ولعل هذا البعد يلتقي مع ما طرحته (آرنت)؛ حين يتحول إلى عادة يومية دون تفكير.

• الشر اليوتوبي في عالم جديد شجاع: استعباد البشر بالسعادة

رواية **عالم جديد شجاع**، لألدوس هكسلي نشرت للمرة الأولى عام (1932) في زمن ما بين الحربين العالميتين، وتساعد الخطاب حول التكنولوجيا، والتقدم الصناعي، وتراجع القيم الإنسانية.

وتأتي عبارة «أيها العالم الجديد الشجاع» (277، 278) التي يصاغ منها العنوان في تعبيرها عن الدهشة والأمل في الحضارة، لتصنع مفارقة جديدة لتجلي الأنظمة الشريرة، والعالم الجديد الذي يبدو شجاعاً من الخارج، وجباناً من الداخل.

تقع أحداث الرواية في مستقبل بعيد تحكمه الدولة العالمية وشعارها (المجتمع، والهوية، والاستقرار) (ص7) تسيطر على العالم، وتلغي الدول والقوميات السابقة، وتُمثل جوهر البناء الديستوبي الذي يؤطر الرواية، وتُدار هذه الدولة بالهندسة الوراثية، والتلقيح الاصطناعي، والمراقبة الاجتماعية، والسيطرة على العواطف.

وتعتمد الدولة على الفورية الجديدة حيث يبجل فيها (هنري فورد) والعالم الصناعي الجديد، ويتشكل نظام تقويم خيالي في رؤية مستقبلية ديستوبية لعالم يتحكم فيه العلم والتقنية، كما يستبدل الرمز الديني المسيحي برمز جديد حرف (T) (106) فهو إله العصر الصناعي الجديد، والإنتاج والاستهلاك. وتتردد عبارة «فليحفظكم فورد» (285) في تحوير ساخر لعبارة دينية تقليدية.

وتحكم الدولة سيطرتها على الشعب باختراع قانون التنشئة الصناعية، حيث ينتج البشر بلا آباء وأمّهات وإنما داخل مصانع (36)، في مراكز التفرّيح وتحت مظلة (العلم الجديد)، وتقسّم الطبقات الاجتماعية حسب الكفاءة البيولوجية، وتعاد برمجة كل فرد بحسب فئته منذ كان جنيناً، ويُمْنَع تبعاً لذلك من التفكير الحر، والحب الطبيعي، والعلاقات الأسرية، والإبداع الذاتي.

ويأتي استهجان فكرة وجود الأسرة والبيت داعماً لنواة الشر، لأنها تمنح الأفراد خصوصية وسلطة خارج النظام (ص51) وهو شر وجودي يتعلق بإنكار الأصل والهوية؛ فالإنسان يخلق ضمن علاقات ومسؤوليات، وحين تفكك الأسرة، يُسلب من هويته الوجودية.

ويأتي الاستنساخ بإنتاج التوائم المتطابقة بعداً آخر للشر حيث محو الاختلافات الفردية، وتعزيز الطاعة الجماعية للمتشابهين، وتسهيل السيطرة عليهم (ص12)



«توائم متماثلة! ولكن ليس بأرقام تافهة كالاثنين والثلاثة، كما كان يحدث في أيام الحمل والولادة القديمة» خاصة حين يستهدف إنتاج أفراد أكثر من طبقة (إيسلون) المسخرين للمهام البسيطة.

وإذا كان تصنيع الأفراد بوصفهم كائنات قابلة للتشكيل ممكناً؛ فإن ما تخشاه الدولة الجديدة الإبداع والابتكار، لأنهما يقوضان الاستقرار، وهو أحد المبادئ المؤسسة للفكر الديستوبي في الرواية لأنه يلغي الحرية باسم (الخير الجمعي) «إنه لمن اليسير الهين صنع فرد جديد، بل أي عدد نرغبه من الأفراد، أما الإتيان بالبدع من القول والعمل؛ فهو يهدد أكثر من حياة الفرد، إنه يضرب قلب المجتمع» (193) والخلود بوصفه حافزاً دينياً وفلسفياً وأخلاقياً، يُخلد الجسد، لكنه يُميت الروح والمعنى.

وللدولة العالمية موقفها من التقدم العلمي -مع اعتمادها عليه-، ومحاولة توجيهه «كل هذا بفضل العلم... لهذا السبب نحجم بحرص نطاق البحث العلمي» (301) في إطار نفي التحرر والتقدم، وتكريس أدوات السيطرة والتخيط. فالعلوم الطبيعية مقبولة، غير أن العلوم الإنسانية (الفلسفة، والأدب، والتاريخ) محظورة، وتتردد عبارة «التاريخ هراء» (ص49)؛ رغبة في إحكام السيطرة على الحاضر والمستقبل، وقطع الصلة بالزمن والذاكرة الإنسانية، وصناعة وعي جديد زائف يخدم السلطة، ولعل ذلك ينسجم مع ما طرحه فوكو حين حذر من السيطرة على الخطاب التاريخي لأنه شكل من أشكال الهيمنة (سباع 132). ومن ثم، فإن إلغاء التاريخ هو تمكين للنظام الطبقي / السلطوي دون مقاومة، وهو ما تراهن عليه الرواية في تصنيع الأجنة وفق هذا المبدأ الطبقي.

وتقوم الرواية على شكل ناعم ومخادع من ديستوبيا الشر؛ حيث لا تعتمد عملية التسيير على القمع والعنف -غالبًا- وإنما تصطنع الراحة، واستغلال رغبات الناس الأساسية مثل: الجنس، والمتعة، واللعب لتدجينهم «تحكم باستخدام العقل، واستخدام رغبات الناس للسيطرة عليهم، وليس باستخدام قبضتك» (68)، وهذا يتوافق مع ما طرحه فوكو من أن السلطة الحديثة لا تقمع فقط، بل تنتج الأفراد وتشكلهم.

وتعول هذه الديستوبيا على السعادة المزيفة التي تجعلها مقابلًا للحرية، لذا تكون نقطة انطلاق الرواية عبارة مثل «سر السعادة والفضيلة: ... أن نجعل الناس يحبون قدرهم الاجتماعي القهورين عليه» (25) وهي تكثيف لفلسفة الشر الهادئ والممنهج في هذه الدولة المستقبلية، وشر يموه بالنشوة المؤقتة.

ويحضر الشر بلفظه كما في «التفاصيل -كما يعلم الجميع- تؤدي إلى الفضيلة والسعادة، أما العموميات؛ فهي شرور فكرية» (8) التي تعبر عن مفارقة فلسفية؛ فالتفاصيل التي تستغرق في المعرفة الدقيقة، والتجربة العميقة، والانتباه الفردي تمثل



تهديدًا للنظام لأنها توقظ الوعي الفردي، أما العموميات فيعمل عليها لطمس المعنى، وتسهيل السيطرة على الآخرين، ووصفها لآليات سلطوية متنوعة.

• الشر الجندري في حكاية الجارية: استعباد الجسد والذاكرة الأنثوية

تعد حكاية الجارية لـ (مارغريت أتوود) من أبرز الأعمال الديستوبية النسوية، نشرت عام 1985، لتجسد توقعًا لمستقبل، ليس من منطق الخيال العلمي الصرف، وإنما من واقع تاريخي أو موازٍ في الحاضر، يتعدى على الأنثى. وهو ما يميز هذه الرواية ويبرر اختيارها؛ حين تنقل فلسفة الشر إلى جسد الأنثى، وصوتها، وسردها الداخلي، كما يأتي توثيقها لحياتها ضمن منظومة شر أوسع تشرعن لسردية الجسد، والعبودية الجديدة، وإن كانت قد منحت الصوت الأنثوي حق سرد الأحداث، والمزاوجة بينه وبين سرد داخلي تأملي.

تدور أحداثها في دولة خيالية (جلعاد) أقيمت على أنقاض الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك الخادمة/ الجارية؛ انسجماً مع النص المقتبس من الكتاب المقدس فـ (أفرويد) ليست خادمة منزلية فحسب، بل توظف لتقديم خدمة (الإنجاب القسري) لقادة النظام الذين تعاني زوجاتهم من العقم، مما أدى إلى انخفاض معدلات الخصوبة. ومع أن القائد يبدى اهتمامًا خاصًا بها إلا أنه يكرس منطق الامتلاك والتسليع أيضًا «أزور الرئيس... حين تأتيني الإشارة» (196). وهؤلاء النسوة يُجردن من حقوقهن الطبيعية، ويُحجّن بعد انتهاء مدة صلاحيتهن للإنجاب (23). وهكذا يتجلى الشر المؤسسي في نظام دولي كامل؛ حيث يصبح الجسد الأنثوي موضوعًا لإعادة السلطة حين يُضبط، ويُخصب، ويُقصر عن أدوات التفكير والاختيار.

وفي هذا البعد الديستوبي الذي يتناول استلاب المرأة؛ فإن الشر لا يبدو في صورة واحدة، بل يتشكل وفقًا لمن يمارس فعل الاستلاب نفسه، فقد يكون من منطلق الدين؛ حين تتخذ النصوص الدينية ستارًا لتبرير الاستعباد والاعتصاب، والعبث بالمرأة، ويمارس الفعل تحت ما يسمى (الطقس المقدس) حيث تغتصب الجارية بحضور الزوجة، وبأوضاع جسدية توحى بأن الزوجة هي من يمارس عليها الفعل لا الجارية (127-129). وقد يكون القسم، أو ترقب الثواب من منظور هذا الطقس نفسه، لذا كانت المرأة/ الزوجة تدرب على القناعة التامة به من منظور ديني أيضًا وهي تردد «قد أعطاني الله أجرتي، لأني أعطيت جاريتي لرجلي» (123). وتتحول طقوس الدعاء إلى صيغة تعضد هذا المنظور أيضًا «مباركة هي الثمرة» (37، 351).

وهناك الشر الجندري؛ حيث إلغاء هوية المرأة وتحويلها إلى أداة إنجاب يجعلها هي من تُوصف بالعقم، وفي المقابل يُستنكر وصف الرجل به «عقم» ما عاد يطلق ذلك على الرجال، ثمة نسوة مثيرات وآخر مجذبات» (87). ويمتد هذا الشر إلى إنكار الأنثى



لجسدها، وفي الوقت الذي تصل فيه المرأة إلى مرحلة إنكار الذات والجسد الأنثوي نجدها تتجنب النظر إليه «لا أريد النظر إلى شيء يحدد هويتي تمامًا» (90) نلاحظ أن الجسد الذكوري معلن، ومساحاته مفتوحة «الأمر أشبه بإشهار بطاقة هوية» (101).

وتعد العلاقة بين (سيرينا) وزوجها القائد من أكثر العلاقات تمثيلًا لتناقضات الشر الجندري؛ فهو زواج قائم على السلطة لا الحب، وهي محكومة بوصفها أنثى في نظام ذكوري، لكنها تمارس القهر على الجارية التي تجبر على ممارسة الجنس مع زوجها، ويشعر اغتصابها بهدف الإنجاب، وبمساعدها حين كانت تشارك في هذا الطقس الجنسي، وهي لا تفعل ذلك عن رضا تام، بل بالإجبار؛ فكلاهما (الزوجة والجارية) ضحية، تقول الجارية «إنها لا تتحدث معي، إلا إذا لم تستطع تجنب ذلك، أنا عارها، وضرورتها في آن» (28) وتصف علاقتهما بأنها ضمن تبادل تجاري (31)، لكن الضحية قد تتحول إلى جلد، وهو ما يستدعي ما طرحته (سيمون دي بوفوار) من فكرة معاداة النساء للنساء الأخريات بدلًا من مقاومة السلطة الذكورية.

وتمتد فكرة المعاداة لتمثل في صنيع (العمة ليديا) التي كانت تلقن الجاريات الخضوع والطاعة، وتمارس التعذيب النفسي والجسدي ضدهن، فالمرأة هنا ليست ضحية دائمًا، بل يمكن أن تكون فاعلة في إنتاج الشر أيضًا. والخيانة هنا ليست خارجية (خارج الأنوثة) بل خيانة داخلية للهوية الأنثوية بفعلي التواطؤ والتدجين.

ويصل الشر إلى البعد النفسي بممارسة الترويض الداخلي وكسر إرادة الأنثى من الداخل، وتدريبها على الصمت (55) وحين يغدو كل ما تبقى للأنثى هو الذكر الذي هو فعل مقاومة فإنها تُمنع منه أيضًا. وليس من سبيل لنقل الذكرى من حيزها الفردي إلى الجماعي أكثر من روايتها «أن أروي لك هذه القصة يعني اعترافي بوجودك. أنا أروي، إذن أنت موجود» (234). ويمثل الشر في تفكيك اللغة، وإفراغها من دلالتها الإنسانية وتحويلها إلى أدوات هيمنة؛ فالاسم يقدم مفتاحًا للشر، وتأتي تسمية (أوفريد) بوصفها تابعة للقائد (فريد) حين تجرد المرأة من اسمها الحقيقي الذي نزع منها عنوة، وعندما تصرح به تقول «أخبره اسمي الحقيقي، بثّ أشعر أنني مكشوفة» (336) ويتجاوز الأمر إلى الجوارى الأخريات «أوفغلن» و«أوفوران» فكل اسم منها هو تركيب من ضمير الملكية مع اسم الرجل الذي ستجنب منه.

ولعل ما تطرحه الرواية ينطلق من سؤال جوهرى طرحته (آرنت): «هل يمكن للمرء أن يرتكب الشر دون أن يكون شريراً؟» (وايت)، فالأفعال وحشية لكن من يفعلها ليس وحشًا بطبيعته. كما أن الشر يمارس في الفضاء العام تحت التأثير الأيديولوجي الذي ترعاه المؤسسات (العلوي 26).



المبحث الثالث: الشر في الرواية الديستوبية الشرقية (العربية)

تمثل مقارنة الشر في الرواية العربية الديستوبية نمطًا مختلفًا عن الرواية الغربية؛ بحكم اختلاف الواقع السياسي والاجتماعي، والروافد الثقافية، لذا سنحلل في هذا الفصل ثلاث روايات تمثل اتجاهات مختلفة في تمثيل الشر.

• الشر الطبقي وتمثيل انهيار الهوية الجمعية في (يوتوبيا)

رواية **يوتوبيا** لأحمد خالد توفيق من أبرز روايات الديستوبيا العربية من حيث استشراق المستقبل المظلم، لكنها تتميز بخصوصية عربية واضحة، وتقع أحداثها في مصر المستقبلية عام 2023، وهو تاريخ ليس بعيدًا كثيرًا عن عام (2008) الذي كتبت فيه الرواية كما يشير التنبيه في بدايتها «وإن كان المؤلف يدرك يقينًا أن هذا المكان سيكون موجودًا عما قريب» (5)

تُروى أحداث الرواية على لسان شاب يوتوبي يقرر مدفوعًا بالملل أن يخوض مغامرة في أرض الخراب برفقة فتاة تدعى «جرمين» لتبدأ رحلة صادمة تعري الانهيار الأخلاقي والقيمي بين الطبقتين. وهو لا يُعرف بالاسم، بل بالنسبة إلى طبقته ومكانه «ما قيمة الأسماء عندما لا تختلف عن أي واحد آخر؟» (15)

ويأتي العنوان محملًا بالمفارقة؛ فالـيوتوبيا تدل في السياق الفلسفي على وصف لمجتمع مثالي يخلو من الشر، وتحكمه العدالة والعقل، لكن الرواية في وصفها لهذا المجتمع تقلب الموازين، ولا تتحدث عن مدينة فاضلة، بل مدينة تخفي شروها خلف أسوار من الطبقة المقيتة. وينقسم المجتمع فيها إلى طبقتين لا ثالث لهما: يوتوبيا: مجتمع الأثرياء المعزول في الساحل الشمالي، والخراب: ما تبقى من بقية الشعب الذي يعيش في فقر مدقع وعنف وبؤس، مما يجعل وصف الطبقة العليا بالمستعمرة المنعزلة التي كونها الأثرياء مناسبًا (20)، وهذا التصور يعكس نموذجًا استعماريًا داخليًا يمثل (الاستعمار الطبقي) حيث يعيش الأثرياء في مجتمع منعزل، ومحاط بالحماية، يملكون وسائل الراحة، ويستعبدون الشعب جسديًا ورمزيًا، ويتحكمون في مواردهم البسيطة، وتتحول أرضهم إلى مورد حيوي للعنف والمتعة. وهو ليس بعيدًا عما طُرح في تناول العلاقة بين المستعمر والمستعمر حيث ادعاء التفوق، والاحتقار، وفرض العزلة، حتى نصل إلى مرحلة نفي سمة البشرية عنهم «يتظاهرون بأنهم بشر» (51).

ورغم وجود الشر الطبقي تتحقق المساواة الطائفية «منذ ساوى الفقر بين الجميع، لم يعد أحد يعرف إن كنت مسلمًا أو مسيحيًا» (66) وهذه المساواة لا تنشأ عن وعي أخلاقي، بل عن إزالة الطبقات: الوسطى والدينية لصالح طبقتين فقط (الأثرياء والفقراء) فالشر الطبقي عابر للطوائف والأديان، والمال هو الهوية الجديدة لا الأصل، والدين، والعرق.



ويأتي اختفاء الطبقة الوسطى إنذارًا بالشر فـ«مجتمع بلا طبقة وسطى هو مجتمع مؤهل للانفجار» (137) ولعل ذلك من أبرز ملامح الشر الاجتماعي الذي بنت عليه الرواية حبكتها الديستوبية، فلم تعد هناك منطقة وسطى لتحقيق التوازن.

وتظهر العبودية النفسية والطبقية بوصفها إحدى أكثر صور الشر تركيبًا «المشكلة أن يكون قد خلق حاجزًا نفسيًا من العبودية داخلي.. المشكلة أن أقنعنا أنا نفسي بأنه أفضل وأروع وأكمل وربما أتنقى» (149) فالنتمون إلى خارج يوتوبيا يرون في المنفى إليها كائنًا متفوقًا يستحق الطاعة أو الإعجاب، وهو ما يُسميه بورديو (الهيمنة الرمزية) حين يدّعي المجهور دون أن يُؤمر (48)، لأنه تشرب وعيًا بأن الآخر أعلى وأذكى وأحق. وهذا يجعل العبودية ليست خيارًا، بل قدرًا بنيويًا قائمًا على الشر. وممارسة الشر الذي لا يكتفي بسحق الآخر، بل يجعله يقتنع أنه يستحق السحق. وفي قول اليوتوبيين «أنتم أقل منا في كل شيء.. هذه سنة الحياة» (165) تمثيل للاحتقار الطبقي، والشر القائم على التمايز الاجتماعي؛ بما يعمّق العبودية النفسية أكثر.

وتتصدر فصول الرواية مقاطع من أغاني فرقة الروك المصرية (أوجازم) بما يُضفي عليها بُعدًا كولاجيًا يجعل النص الروائي يتقاطع مع الخطاب الموسيقي، كما يغذيها بما تمثله الفرقة من نبض جيل يغلي بالغضب والتشظي والعدمية؛ مما يعزز البنية الفلسفية للرواية في نقد اليوتوبيا المزيفة التي تتحول إلى ديستوبيا جديدة.

ويتصدر أحد الفصول مقطع من قصيدة للأبنودي:

«إحنا شعبيين.. شعبيين.. شعبيين»

شوف الأول فين والثاني فين؟» (150)

وهو ما تجسده الرواية حيث شعب داخل الأسوار يمتلك كل شيء، وشعب خارجه لا يملك شيئًا. وهذه العودة للشعبي في توصيف انقسام الشعب يشحن الرواية بواقعيته السياسية والاجتماعية، كما يفضح التصدع الأخلاقي في بنية المجتمع نفسه، ويصبح الشر انعكاسًا لانهاية الهوية الجمعية.

• الشر العسكري والسيطرة على الهوية في (عطار)

رواية عطار لمحمد ربيع من أهم الأعمال الديستوبية المعاصرة، صدرت طبعها الأولى عام 2015، ووصلت إلى القائمة القصيرة لجائزة البوكر عام 2016، يقدم فيها الكاتب تصورًا مستقبليًا لمصر ما بعد نكسة كبرى تبدأ في عام 2011، حيث استحضار لحظة الثورة، وما رافقها من آمال بالخلاص، والعدالة، والحرية. ويمتد أثرها حتى عام 2025 حيث تسود الفوضى، ويسيطر جهاز غامض يُدعى (الحكومة). وفي هذا السياق الكارثي، تظهر فلسفة الشر لا بوصفها قوة عشوائية، بل منظومة متكاملة تمحو معنى الإنسان، وتعيد تشكيله



أداةً للقتل والانهيـار. وإن كانت تنطلق من واقع مأساوي يبدو مألوفاً في الحاضر؛ فإنها تنتقل إلى مستقبل كارثي مُتخَيَّل، يتقاطع فيه الانهيـار الأخلاقي والأمني والسياسي ليرسم صورة ما بعد نهاية الدولة والمجتمع.

وفي استحضار عام (455هـ) (179-196) التاريخ الهجري الذي تأتي معه العودة إلى الموروث، في العصر العباسي، سواء أكانت العودة بهدف ربط المستقبل المظلم بمرحلة مشرقة من الحضارة العربية والإسلامية، أم عودة زائفة لا ترميم الهوية، بل لتحويلها، وإعادة برمجةها ضمن سردية جديدة تعيد بناء الحقيقة التاريخية والدينية.

وفي الرواية، المقدم عطارـد ضابط كُلف بتصفية أعداء الدولة بعد تصاعد العنف السياسي، وتحول القاهرة إلى مدينة أشباح، لكنه سرعان ما يتحول إلى أداة قتل باردة لا تملك مشاعر أو تعاطفاً مع ضحاياه بعد أن فشل ضباط آخرون في أن يكونوا مثله، وانتحروا واحداً تلو الآخر «عندما انتحر ثلاثة منهم في يوم واحد، لم تتحرك شعرة في رأسي، وأرسلت إلى قيادة المقاومة أطلب قناصين آخرين وقوة لتستلم الجثث» (18).

وإذا كان عطارـد كما هو معلوم في أصله اللغوي يشير إلى كوكب صغير قريب من الشمس، لكنه مع هذا الاسم يأخذ جانباً من العزلة، والاختناق، والبرودة الشعورية، والانفصال عن الحياة السوية، والرحلة التي يصل إليها الإنسان في ظل نظام ظالم تقوده شـوره.

ولا يظهر الشر هنا سلوكاً فردياً، بل بوصفه نظاماً تقوده شبكة من الأجهزة والمؤسسات التي تدير مهام الشر تحت اسم رسمي (مجموعة البرج) (19) لاختطاف المتعاونين مع المحتل واغتيالهم، وهو شر ذو بُعدٍ دنيويٍّ خالص ينبع من القوة العسكرية، ويُصنع باسم النظام، والأمن، والواجب.

وقد لا يُروى الشر فقط، بل إنه يتسلل إلى البنية السردية نفسها في صورة الوجوه المغطاة بوصفها وسيلة تضليل للآخرين عند تنفيذ عمليات الخطف والقتل؛ تمكنهم من ممارسة الشر والنجاة منه، مما يجعلها أداة للشر المبرر (القتل باسم المقاومة) وتحويل الإنسان إلى وظيفة وليس كياناً «سيستبدل الواحد القناع بوجهه، ويصبح جزءاً من هويته» (45) وإعداد قوالب الوجوه (56) لا يكون عشوائياً، بل وفق منظومة السلطة التي تهدف إلى إنتاج أقنعة معيارية، تكرر الوجه المزيـف، وتحويل الإنسان إلى نسخة نمطية قابلة للتكرار، بهوية بديلة، وبجسد لم يعد ملكاً لصاحبه، وهو ما يتعارض مع فلسفة (ليفيـناس) الذي يرى في الوجه مصدر النداء الأخلاقي، وعندما يُمحى الوجه تُمحى معه المسؤولية (علي 356) ويزوب الإنسان في بنية الشر الذي لا يُرى لأنه مقنع.

ويعاد تشكيل العدو في الرواية حيث ينتقل مركز الشر من الخارج إلى الداخل، وهو



تحول يُبرز أحد أخطر وجوه الديستوبيا؛ فالداخل هو المصدر الأساسي للعنف والقمع، وهو تمثيل لعدو متخفٍ يحتاج إلى مقاومة «المواطنون سيدركون أننا أوغاد، أننا نقتلهم، لكنهم سيفضلوننا على المحتل في النهاية» (65).
وتأتي خاتمة الرواية لتكشف عن الإقرار بالشر، وعاقبته في الجحيم. «علمت أي خالد في الجحيم. وأني ابن الجحيم» (303).

• الشر الطائفي: من سجن الجسد إلى سجن الوعي في (القوقعة)

رواية القوقعة لمصطفى خليفة تستند إلى تجربة في السجن العسكري، حيث اعتُقل بعد عودته من دراسة السيخا في فرنسا بسبب وشاية كاذبة روجت لانتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين مع أنه كان مسيحيًا. وهو شاب صامت يتأمل ويراقب أكثر مما يتحدث، وصمته إجباري لأنه مسيحي بين أغلبية مسلمة؛ ما يجعله مهددًا مرتين: من السلطة التي سجنته، ومن رفقائه في السجن حين يشعر وكأنه متلصص لا يملك حق الانتماء الكامل لمعاناتهم.

وإن كانت الرواية رواية سجن معاصرة، فإن أثر الديستوبيا المستقبلية حاضر بقوة في بنيتها ورمزيتها، حين يصبح الحاضر نفسه مستقبلًا مظلمًا، والسجن نموذجًا مصغرًا للدولة المستقبلية يحمل تحذيرًا؛ فإذا لم يُكسر منطق الاستبداد، فإن كل حاضر سيغدو ديستوبيا مستقبلية.

وتُسائل الرواية الشرّ من وجهة نظر عربية طائفية، فالهوية الطائفية ليست خلفية ثقافية ودينية فحسب؛ بل هي سبب رئيس لمعاناة السجين، حين يُسجن خطأً لأنه إسلامي متطرف، لكنه يتعرض لتعذيب مضاعف حين يُكتشف انتأؤه الحقيقي، كما يتعرض للنذب والخوف من السجناء الآخرين المنتهين إلى طوائف دينية أخرى «الخوف من المخابرات؛ الخوف من الشرطة العسكرية؛ الخوف لدى قرقة المفتاح في باب المهجع؛ الخوف من الضرب والألم والموت. أما الآن فإنني أرى الموت يحدق بي من خلال الأعين المحيطة بي» (85) «إذا استخدمت حنفية الماء، فإن من يأتي بعدي يغسلها بالصابون سبع مرات، لأنني بساطة «نجس»» (91) فهي وثيقة أدبية عن الطائفية بوصفها شرًا متجذرًا في العالم العربي، يصوغ الهويات، ويعيد إنتاج القمع بشكل لا يقل خطورة عن الديكتاتوريات الأيديولوجية في روايات الغرب. وهذا الشر الطائفي يتقاطع مع تفسير ريكور للشر بوصفه إنكارًا لكرامة الآخر (219).

وهناك القوقعة الأولى: التي صنعت حياة السجن «بقيت قابلاً في قوقعتي أتلصص على الداخل والخارج، داخل المهجع وخارجه» (241). أما القوقعة الثانية، فهي بعد خروج الراوي/ الشخصية من السجن، وعودته إلى الحياة بوعي مشوّه، لأن ذاكرته



باتت جزءًا من سجنه؛ فالخروج من السجن لم يكن تحررًا، بل هو خروج ظاهري لا يعني الحرية، وانتقال إلى عزلة أشد غربة من السجن نفسه، فالشر هنا ليس حالة مؤقتة، بل هو نظام يستقر في سحق الإنسان حتى خارج دائرة الاعتقال المادي، ويحوّله من سجن الجسد إلى سجن الوعي. وهي بتعبيره «شكلت قوقعة إضافية أكثر سماكة ومتانة وقتامة» (452)

ويتجلى الشر في صورة أكثر تعقيدًا في حرمان الإنسان من التعبير عن ذاته، وتمثل (الكتابة الذهنية) أي تسجيل الأحداث في الذاكرة، وإعادة صياغتها سرديًا داخله فعل مقاومة للشر حين يمنع السجناء من استخدام الورقة والقلم، وأي وسيلة أخرى للكتابة (7) ليستبدلها السجن بطقس كتابي ذهني يقول عنه «أعجبت بهذه الطريقة، وأخذت أدرب نفسي عليها... أكتب الجملة ذهنيًا، أكررها، أحفظها. أكتب الثانية، أحفظها. وأكون في آخر اليوم قد كتبت وحفظت أهم أحداث اليوم» (94)، وتأتي هذه المقاومة في أكثر من صورة، حين تكون مقاومة لسلطة تمنع التفكير الحر، وتكون إثباتًا للذات الإنسانية في وجه محو الهوية، وتحررًا داخليًا من قيود الشر الخارجية. وهي مقاومة؛ لأنها تجرد الجلاد من سلطته المطلقة؛ لأنه وإن منع سلوكًا خارجيًا فإنه لا يستطيع منع ما يدور داخل العقل، وهي انتصار للإنسان بوصفه كائنًا، واعيًا، وساردًا، وحياً.

ويشكل الجسد والزمن محورين رئيسيين لفهم فلسفة الشر وتجلياته المادية والنفسية؛ فالجسد تُسلب قدراته التعبيرية ويختزل إلى أداة تعذيب أو موقع لتفريغ السلطة «صفعة على رقبتني؛ يداي إلى الخلف؛ أسير مرغماً، يرتطم رأسي بالجدار» (12)، وموضوع للتهشيم والإذلال، ومحل دائم للمراقبة والتحكم، حتى نصل إلى نزاع ملكية الجسد حتى يكون ملكًا للمؤسسة القمعية. أما الزمن النفسي فيحطم حين لا يشعر السجين بالوقت «الزمن ثقيل.. ثقيل. حالة من اللا تصديق تتتابني» (13)، ويختزل الزمن في تكرار عقيم ومؤلم يتشكل في دوائر من التعذيب الرتيب، كما يصبح المستقبل بعد الخروج من السجن امتدادًا للعذاب.

ويتجلى التعذيب النفسي الذي يقع على الجلاد قبل الضحية، فيتحول إلى ضحية تحت سلطة جلاد آخر «كان صوت المساعد في البداية هادئًا... وكلما تصاعد صوته كنت أحس بأن التوتر والعصبية يزدادان في حركات رجال الشرطة؛ ويزداد الخوف والهلع في نفوس السجناء» (ص47). ومن داخل السجن تتشكل أدوات جديدة للشر من السجناء أنفسهم؛ فيعاد إنتاج الشر داخل الضحايا أنفسهم. ولعل فكرة السجن المتحول إلى واثٍ أو معذب للسجين الآخر تنسجم مع ما طرحه هوبز (الإنسان ذئب لأخيه).

ويمثل (الوجه السلوخ) الذي يصف به السجين رجال الشرطة قناعًا للشر في دلالة



على غياب الإنسانية، وتحوله إلى مخلوق مشوه ينفذ الشر دون تفكير، وقد سلب حتى من مظهره البشري الطبيعي «تخيلت أن عناصر الشرطة العسكرية، هؤلاء الذين أراهم أمامي، ذوو وجوه مسلوخة... ما أراه أن الوجوه البديلة لا تشبه وجوه سائر البشر» (44). ولعل ذلك يتنافى مع ما طرحته آرنت في وصفها للأشرار بأنهم يحملون وجوهاً عادية تنفذ الأوامر (90)، فالقوقعة تقلب هذا التصور وتقدم هؤلاء الأشرار بوجوه مشوهة؛ فالشر لم يعد تافهاً، بل جذرياً، كما تتجسد فلسفة (ليفيناس) عن الشر بوصفه نفياً للآخر، وتصبح تجربة السجن اختباراً وجودياً لفكرة الوجه، والمسؤولية تجاه الآخر.

كما يتحول الشر إلى طقس يومي، وعادة؛ فالسجانون يمارسون العنف (الشر) ولا يبالون بالآخر (المعذب). وهؤلاء الجلادون ليسوا أشراراً بالفطرة، بل هم موظفون عاديون ينفذون الأوامر دون تفكير «الكثيرون من السجناء عرفوا الكثيرين من البلديات: هم من قراهم نفسها وبلداتهم ومدنهم وأحيائهم... هل القسوة والسادية المتأصلتان أو العارضتان يمكن أن تنتقلا بالعدوى؟ أم هي روح القطيع؟!» (70)، وهذا يعيدنا إلى مفهوم (حنة آرنت) عن تفاهة الشر (111-109)، عندما يصبح الشر سلوكاً إدارياً لا تصرفاً شخصياً. وحين يتحول إلى بنية اجتماعية- نفسية- سياسية، ليس هدفها السيطرة فقط، بل إعادة تشكيل الإنسان بوصفه كائنًا مكسورًا تحت سطوة الشر، سواء كان من يقع عليه الشر أو حتى من يمارسه؛ إذ يصبح جزءًا من آلة الشر دون أن يشعر.

المبحث الرابع: مقارنة بين فلسفة الشر في الرواية الديستوبية الغربية والعربية

يهدف المبحث إلى تحليل أنماط الشر وتجلياتها في الروايات الديستوبية الغربية والشرقية (العربية). وجاء اختيار هذه الروايات الست لتمثيل الظاهرة استناداً إلى تحقيق التوازن مع مراعاة: القيمة الموضوعية، والزمنية، والتنوع الثقافي أيضاً، وفق تمثيل سردي فلسفي متنوع لا جغرافي فقط، وبما يعكس رؤية غربية للشر في مقابل رؤية شرقية له.

ولعل من المهم الإشارة إلى خلاصة ما رصدته البحث في المبحثين الثاني والثالث؛ بما يبرهن على أهمية اختيار الروايات، فرواية 1984 كتبت بعد الحرب العالمية الثانية، ومن أوائل الروايات التي عالجت الشر فلسفياً من منظور السرد الديستوبي. بينما تجسد عالم جديد شجاع التحكم الناعم بالتurf الصناعي، فتقدم من ثم منظوراً مغايراً للشر المغربي غير القمعي. وتأتي رواية حكاية الجارية لتطرح رؤية مختلفة تتعلق بصعود الخطاب النسوي لذا تطرح بُعداً جديداً للأدب الديستوبي يركز على الجسد والهوية. والأمر لا يتحقق عند اختيار رواية نسوية عربية؛ فالشر فيها محكوم بمزيج من البنى الاجتماعية، والعادات والتقاليد، وسلطة القبيلة، أو الجماعة، أو العائلة.



أما الروايات العربية التي تأتي متأخرة زمنياً، فتعالج **القوقعة** الشر المجسد في الاعتقال السياسي والتعذيب، وتجسد أقصى درجات الشر المؤسسي العربي. وتصور **عطار** الشر بوصفه عبثاً دموياً وعدمية وجودية، وتعكس مرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي وما تبعها من انكسارات، فهي ديستوبيا جديدة في الأدب العربي، وتأتي رواية **يوتوبيا** لتعالج الشر بوصفه انهياراً أخلاقياً داخل مجتّع طبقي.

ويمكن ملاحظة التباين الزمني بين ظهور الروايات الديستوبية في الغرب والشرق، تلك التي تعالج الشر من منظور فلسفي بسبب أسبقية الغرب في تأطير الشر فلسفياً داخل الأدب؛ بفضل تراكم فكري نقدي بدأ منذ العصور القديمة، ثم عزز في العصور الحديثة، وتنوع المداخل الديستوبية ارتباطاً بالتحوّلات السياسية، والاقتصادية، والتقنية؛ فالشر يبدو فيها آلية إنتاج مجتعي. أما الروايات العربية فقد هيمنت عليها الأبعاد الواقعية، والاجتماعية، والقضايا القومية، ولم تسرد التجارب الديستوبية فيها إلا في فترة متأخرة، مع ضعف البعد الفلسفي فيها.

تتفق الروايات بداية على أن الشر ليس فقط عنفاً خارجياً، بل بنية عميقة تصوغ الوعي، وتُشكل الهوية، وتُخضع الجسد، كما أن فلسفة الشر في الروايات ليست سرّداً عن الأذى فقط، بل عن كيف تُعرف الثقافات بمفاهيم مثل: الإنسان، والخطر، والحرية، والقهر، وغيرها.

وتكشف المقارنة بين الروايتين الغربية والعربية، اختلافاً عميقاً في إدراك الشر، ليس بوصفه موضوعاً سردياً فحسب، بل بوصفه تمثيلاً ثقافياً فلسفياً أيضاً. ويمكن تتبع الفوارق بينها والتقاطعات في ثلاثة مستويات:

1. طبيعة الشر ومصدره

يتخذ الشر في نماذج الرواية الغربية شكلاً يقربه من مفهوم المؤسسة السلطوية الحديثة، والنظام الشامل الذي يعتدي على حقوق الآخرين، وغالباً ما يتجلى في أجهزة الدولة، أو التقنية المهيمنة، وإعادة إنتاج المفاهيم الأخلاقية والدينية.

أما الروايات العربية، فإنها تركز على الشر بوصفه نتاج فساد أخلاقي، أو ديني، أو اجتماعي، ويتجذر في البنى الاجتماعية والدينية والتاريخية. وقد ينعكس في البنى السياسية وإن اتخذت بُعداً رمزياً.

ولعل مقارنة الرواية الغربية في المبحث الثاني قد أفضت بنا إلى توصيف لطبيعة الشر المؤسسي الذي تتخفى فيه السلطة خلف شعارات زائفة، حيث يتجسد الشر في 1948 في الأخ الأكبر الذي يعيد تشكيل الوعي والتاريخ، ويوجد عالماً مزيفاً يُجبر الإنسان على قبوله،



بينما يمارس الشر في **عالم جديد شجاع** ناعماً باستغلال المتعة والتكليف الجيني، وفي **حكاية الجارية** يُضفى على العبودية الأنثوية طابع مقدس.

في المقابل، تقدم الرواية العربية تمثيلات أكثر حسية وواقعية للشر، في **فيوتوريا** ترسم مجتمعاً تُشرعن فيه الدولة الحاكمة القتل والنهب وممارسات شريرة أخرى لتحكم سيطرتها، وتؤكد تفوقها، أما في **عطار** فإن الشر يتشكل داخل الأجهزة الأمنية للدولة حيث يمارس الشر (القتل وغيره) بوصفه وظيفة لا بد منها. وفي **القوقعة** يتحول السجن إلى بنية شبه ميتافيزيقية للشر قوامها الطائفية، والتعذيب، والعزلة النفسية.

وتتجلى الفروقات الثقافية والفكرية بين الروايات من اختلاف جوهري في تصور طبيعة الشر ومصدره، ففي الروايات الغربية يتخذ الشر طابعاً بنيوياً نظامياً، لا ينبع من فرد أو رغبة شخصية، بل من منظومة سلطوية تسعى إلى إعادة تشكيل الإنسان من الداخل، ومحو الفروق بين الخير والشر بآليات الإقناع والسيطرة الرمزية.

في المقابل، تقدم الروايات العربية الشر بوصفه متجذراً في بنى الهوية، مرتبطاً بالصراع عليها وعلى البقاء، ومتشكلاً في قوة تدميرية لا تهدف إلى إعادة إنتاج الإنسان، بل إلى محو وجوده أو تحقيره، وهذا التباين في طبيعة الشر ومصدره يعكس اختلافاً عميقاً؛ فبينما ترى الرواية الغربية الشر ناتجاً عن العقل الأدائي للدولة الحديثة، تراه الرواية العربية نتيجة للانقسام الاجتماعي والتاريخي العنيف؛ حين يمارس الشر باسم الطائفة، أو العقيدة، أو الطبقة دون الحاجة إلى تأسيس خطاب مبرر له. وهكذا، فبينما تحاول الروايات الغربية تحليل الشر وتفكيكه، تُسلم الروايات العربية بوجوده قدرًا لا فكاك منه.

وإذا كان الشر المؤسسي النابع من سلطة شمولية يتجلى في الجانبين؛ فإن النظام السياسي في الروايات الغربية شبيه بالأنظمة الفاشية، وأدواته القمعية التي تتمثل في التكليف الذهني، وإلغاء الأسرة، أو توظيف الإعلام، وقد يوظف التقنية والمعرفة وسيلة للضبط الاجتماعي، بينما نراه في العربية سلطوياً عسكرياً أو طائفيًا، وأدواته السجن، والقتل، والعزل الطائفي (**عطار** و**القوقعة**) والتقنية والمعرفة فيها تُحتكر وتوظف لتبرير القتل والتفوق (**عطار**). وفلسفة فوكو حاضرة بقوة في الجانبين؛ حيث يتحول الجسد إلى مجال سيطرة، والمعرفة إلى أداة ضبط.

2. أدوات السيطرة وموقع الإنسان

يرز اختلاف جوهري بين الروايات الديستوبية الغربية والعربية في طبيعة أدوات السيطرة؛ ففي الغربية تتخذ أدوات السلطة طابعاً رمزياً وتقنياً يعيد تشكيل الواقع بآليات ناعمة، وهي في 1984 السيطرة باللغة الموجهة، ومراقبة السلوك من الأخ الأكبر، وإعادة إنتاج الحقيقة من وزارة الحقيقة، أما في **عالم جديد شجاع** فتكون السيطرة



بالتكليف النفسي المبكر، وتوزيع المتعة، وضبط الرغبات وتوجيهها، وفي **حكاية الجارية** تتوسل السلطة أدوات أخلاقية ودينية لإضفاء شرعية على قمع النساء، وبهذا تظل أدوات السيطرة الغربية ذات توجه أيديولوجي وتقني.

أما الروايات العربية، فتقدم أدوات السيطرة بصورة مباشرة أكثر في التعذيب الجسدي، والإذلال الطائفي في **القوقعة**، وتتحول السلطة إلى أشباح أمنية، وميليشيات دينية، وقوى غامضة تمارس القتل في **عطار**، وفي **يوتوبيا** تمارس السيطرة بالعزل الطبقي، والانقسام الجغرافي، والاحتكار المطلق للموارد. وعليه تمثل الرواية الغربية السلطة بوصفها قوة تشكيل خفية، في حين تجسدها الرواية العربية بوصفها آلة قمع جسدي أو اجتماعي لا تخفي عنفها.

ويعد موقع الإنسان في الروايات الديستوبية مرآة كاشفة لطبيعة الشر وأدواته؛ إذ يتحدد وفقًا لنوع السلطة التي يواجهها، ومدى قدرته على المقاومة، أو الانخراط في منظومتها. في الروايات الغربية، يصور الإنسان كائنًا خاضعًا ضمنيًا لبنية سلطوية معقدة لكنه لا يفقد وعيه بالكامل، ففي 1984 يتمرّد ونستون بالكتابة والحب، وإن أعيد تشكيكه فكريًا ونفسيًا، وهناك شخصيات مستسلمة في **عالم جديد شجاع** وشخصيات تدرك بشاعة السلطة لكنها تقاوم، وفي (حكاية الجارية) يكون الجسد مجالًا للتمرّد الصامت.

بينما يظهر الإنسان في الروايات العربية ضحية وشاهدًا على الخراب، في **القوقعة** لا يملك السارد إلا جسده ليدون آلامه، وفي **عطار** يتماهى الإنسان المستلب مع العنف بوصفه قدرًا، أما في **يوتوبيا** فيصور الإنسان كائنًا منفصلًا عن أي معنى.

وتمنح الروايات الغربية الثلاث الإنسان -رغم هيمنة السلطة- مساحة للتفكير والتمرّد، أو حتى للسخرية من الشر نفسه، كما في شخصيات: ونستون في 1984 والجارية أفرويد في **حكاية الجارية** التي تقاوم داخليًا، وإن باءت المقاومة بالفشل؛ فالشر هنا ليس مطلقًا، بل يُنتج ويُمارس ويُساءل، مما يبقيه على إمكانية التغيير ولو كان احتمالًا رمزيًا.

أما في الروايات العربية، يبدو الإنسان فيها مقموعًا في بنيته، صامتًا في وجوده، غير قادر على التفكير في التغيير؛ فبطل **عطار** ينخرط في آليات الشر لا بوصفه مجرمًا، بل منقادًا، بينما بطل **القوقعة** يرفض البطولة من البداية «لست بطلًا، ولا أريد أن أكون»، أما في (يوتوبيا) فالفرد يعيد إنتاج الشر من داخل منظومة الاحتقار، دون وعي حقيقي بالتمرّد. وهنا يبرز الاختلاف الثقافي بين التوجهين؛ ففي حين تعكس الروايات الغربية فردانية نقدية حتى الهزيمة، تعكس الروايات العربية وعيًا جمعيًا ناقصًا، يخبر الشر دون وجود أدوات أو رغبة لمواجهة. وبينما تمنح الأولى شخصياتها فرصة للنظر والمقاومة، تُغرق الثانية أبطالها في الهزيمة، والصمت، والاستسلام.



3. البنية السردية والفلسفية في تقديم الشر

يكشف تحليل البنية السردية والفلسفية في الروايات الديستوبية عن تصورات متباينة للشر لا على مستوى مضمونه فقط كما أسلفت، وإنما على مستوى شكله السردى، وصوته الفلسفى أيضاً؛ ففي الروايات الغربية، يقدم الشر ضمن بنية سردية محكمة ومنغلقة، فتتقدم الأحداث في الروايات الثلاث في مسار خطي يتجه نحو الخسارة والانكسار؛ مما يعزز الإحساس بالحتمية، والعجز أمام منظومة لا يمكن كسرها.

بينما تأخذ البنية السردية في الروايات العربية طابعاً أكثر تشظيًّا وقلقاً، فتكون يوميات في سجن مغلق لتتحول إلى طقس تطهيري، أو تنقل في سرد متشظٍ يعبر عن انهيار المعنى كما في **عطار**، وقد تتبنى سرداً ساخراً يجعل الشخصيات تتحرك في فضاء عائم كما في **يوتوبيا**، وهكذا تسعى الروايات الغربية إلى بناء وعي فلسفي ناقد بصرامة البناء ووضوح المواجهة، بينما تميل الرواية العربية إلى تفكيك البنية، وخلخلة اليقين في سرد لا يعكس الشر فحسب، بل انهيار أدوات تمثيله الفنية.

وتميل الروايات الغربية إلى إنتاج خطاب فلسفي حول الشر حين تستحضر مفاهيم مثل تفاهة الشر لآرنت، والسلطة الحيوية لفوكو، وتعيد توليد أسئلة حول الحقيقة، والسلطة، والمقاومة.

أما الروايات العربية، فتميل إلى خطاب توثيقي مأزوم، فتحضر في **القوقعة** لغة التقارير والمذكرات، وفي **عطار** تتحول الكتابة إلى أرشيف للشر، فهي تسجل ولا تحلل، أما **يوتوبيا** فتستبدل السخرية الفلسفية بعدمية تنهي كل محاولة للبحث عن خلاص. وبينما تراكم الرواية الغربية خطاباً نقدياً حول السلطة، تراكم الرواية العربية خطاب القمع، وتساؤلات الهوية، والقدرة على الحكي.

وعند التأمل في أنماط الشر وتموضعها الثقافي، تقدم الروايات الديستوبية في الثقافتين طيفاً متنوعاً من تمثيلات الشر، إلا أن اختلاف السياقات الفكرية والتاريخية يؤدي إلى تباين في نوع الشر المهيمن، وطريقة تمثيله.

ففي الرواية الغربية يظهر الشر المؤسسي التقني بوضوح في (عالم جديد شجاع) حين تستخدم التكنولوجيا، والعلم، والبرمجة النفسية لتكييف البشر دون وعي، ما يجعل الشر خفياً لكنه فعال جداً، ويتجلى الشر السلطوي الرمزي في **1984** ممثلاً في حزب يسيطر على اللغة والذاكرة، ويعيد إنتاج الواقع لتكريس سلطته، ويظهر الشر الأخلاقي المغلف بالدين في **حكاية الجارية** حيث تستغل النصوص الدينية وتفسيراتها لإحكام العبودية باسم الفضيلة والدين.



أما في الروايات العربية، فيبدو الشر الطبقي صريحًا في **يوتوبيا** حيث يصنف الناس حسب المال والامتياز، ويمارس الشر على الطبقات الدنيا، كما يظهر الشر الأمني/ المؤسسي في **عطار** لتتحول أجهزة الأمن إلى آلات قتل غير أخلاقية، تمارس الشر دون مسوغات، ويتجلى الشر الطائفي في **القوقعة** مرتبطًا بالشر الميتافيزيقي/ الوجودي ممثلًا في صمت من وقع عليه الشر، وفقدانه لدور البطولة.

وبيضا تغيب الطائفية في الروايات الغربية تحل محلها الطبقية بوصفها الشر الأكبر، وتبدو العبودية مقنعة بالراحة **عالم جديد شجاع**، كما تجمع الروايات العربية بين الشر الطائفي **القوقعة** والطبقي **يوتوبيا**، وتغدو العبودية معلنة وطوعية من الأدنى للأعلى **يوتوبيا**. ويفسر بورديو هذا بتكريس السلطة الرمزية باللغة والجسد والمكان، مما يجعل الشر مستبطنًا لا معلنًا فقط.

خاتمة

كشف البحث عن تباين في تمثيلات الشر بين روايات الديستوبيا الشرقية والغربية، من حيث المرجعيات الأخلاقية، وطبيعة السلطة، وموقع الفرد؛ مما يعكس اختلافًا فلسفيًا وثقافيًا عميقًا في فهم الإنسان وعلاقته بالشر، ويمكن تتبع النتائج بإيجاز في الآتي:

- جسدت الرواية الديستوبية المفاهيم الفلسفية الكبرى سرديًا، بما في ذلك (الشر)، وأبرزت الفروق الحضارية المتعلقة بفهم السلطة، والعدالة، وفعل المقاومة المستقبلي؛ فهي ليست جنسًا أدبيًا تخيليًا فحسب، بل وسيطًا لنقل هذه المفاهيم إلى حيز السرد.
- تباينت فلسفة الشر بين الثقافتين؛ فبينما تصوره الروايات الغربية نتاجًا للسلطة الناعمة، والمراقبة التقنية، والإنسان يقاومه، تقدمه الروايات العربية بوصفه قوة قمعية ترتبط بالعنف الأمني والطائفي، والإنسان ضحيته دون مقاومة.
- تنوعت أنماط الشر في الروايات الديستوبية لتشمل: الشر الأخلاقي، والمؤسسي، والطبقي، والجنسدي، والطائفي، والناعم.
- تشكل الشر في الروايات بنية سردية وفكرية؛ فالشر لا يقدم بوصفه فعلًا فرديًا، بل بنية مؤسسية تعيد تشكيل الإنسان، وبناء السرد نفسه.

المصادر

- أتوود، مرغريت. **حكاية الجارية**. ترجمة: أحمد العلي، مجموعة كلمات، 2019.
- أوريول، جورج. 1984. ترجمة: أنور الشامي، المركز الثقافي العربي، 2006.
- توفيق، أحمد خالد. **يوتوبيا**. دار ميريت، 2008.



- خليفة، مصطفى. **الوقعة: يوميات متلصص**، دار الآداب، 2008.
- ربيع، محمد. **عطار**. دار التنوير، 2017.
- هكسلي، ألدوس. **عالم جديد شجاع**. ترجمة: مروة سامي، عالم الأدب، 2016.

المراجع

- آرنت، حنة. **ايخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**. ترجمة: نادرة السنوسي، دار الروافد، 2014.
- باومان، زيغومنت، وليو نيداس. **الشر السائل: العيش مع اللابدل**. ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.
- بورديو، بيير. **الرمز والسلطة**. ترجمة: عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، 2007.
- توماس، آن ماري، وبوكر، كيث. **المرجع في روايات الخيال العلمي**. ترجمة: عاطف محمود، المركز القومي للترجمة، 2010.
- الحلاق، إبراهيم. **مفهوم الشر بين الفلسفة والدين عند القديس أوغسطين**، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة دمشق، 2021.
- راسل، لوك. **الشر: رؤية فلسفية**، ترجمة: محمد هوجلا، دار الكرامة، 2023.
- ريكور، بول. **فلسفة الإرادة: الإنسان الخاطئ**، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، 2003.
- بن سباع، محمد. تحليل الخطاب عند ميشال فوكو. **مجلة دراسات**، جامعة قسنطينة، مج5، ع1، 2014.
- طريق، أحمد. فوكو ومفهوم السلطة. **مجلة الأزمنة الحديثة**، ع9، مارس 2015.
- العلوي، رشيد. **الفلسفة بصيغة المؤنث**. مؤسسة هنداوي، 2018.
- علي، غيضان السيد. التجلي المقدس لوجه الآخر في فلسفة ليفيناس. **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة المنيا، مج87، ع1، 2018.
- عمران، سمية. مفهوم الخير والشر في الفكر الإنساني عند بعض الفلاسفة: دراسة تحليلية مقارنة، **مجلة كلية الآداب**، ع29، 2020.
- هايدغر، مارتن. **ثبات الموقف من العصر التقني**، ترجمة: محمد مزيان، خطوط وظلال للنشر، 2025.
- وايت، توماس، ماذا قصدت حنا آرندت حقًا بتفاهة الشر؟ ترجمة: شريف مجدي، منصة معنى، مارس 2024.

العرب والفلسفة: الحياة العربية بوصفها تجربة فلسفية

الناصر عمارة

جامعة مستغانم، الجزائر

ملخص

تستند فكرة هذا البحث إلى هاجس فلسفي أساسي يشغل فكر الذات العربية هو تحديد دورنا العربي في بناء المعمار الفلسفي العالمي. على اعتبار أن طابع الفلسفة الكوني (Universal) يتطلب الحاجة إلى اشتغال فلسفي عربي بوصفه اشتغال حكمة لها خصوصيتها اللغوية وأدواتها المعرفية وأبعادها الجمالية والروحية، أي بوصفه تجربة حياة ثقافية وإنسانية. ولذلك، فإن البحث في إسهام فلسفي عربي يعني تحديد المنابع العميقة لخصوصية تجربة حياة فلسفية عربية تعكس التنوع الثقافي الذي تمثله شخصية العربي في جذورها التاريخية والمعرفية من جهة، وتؤدي إلى انتزاع الاعتراف الأخلاقي والمعرفي داخل نظام فلسفي عالمي من جهة أخرى. ولذلك فإن فرضية البحث قائمة على اعتبار أن التجربة البلاغية (الاستعارية) العربية بوصفها ترميزاً مركزياً للحياة العربية وكاشفاً جوهرياً عن كينونة الذات العربية، هي المقوم الأساس لفلسفة عربية، لأنها تحقق مبادئ الاختلاف والثقاف والتفلسف. ولبحث هذه الفرضية نستخدم منهجية المقاربة الفينومينولوجية من أجل التوضيح داخل التجربة الفلسفية العربية ووصف ما يمثل جوهراً، وكذا استخدام تقنية «إعادة التأطير» (reframing) التي تعني إعادة صياغة السياقات الفكرية والمعرفية التي يتركز فيها العرب اليوم فلسفتهم، من أجل الكشف عن الخصائص الأصلية والثابتة في أسلوب فلسفة عربية تُخاطب العالم. (أما العرض فسيتم وفق تقنية IMRaD).

الكلمات المفتاحية: فلسفة، عرب، حياة، استعارة، تجربة، حكمة.

مقدمة

لقد بدأت مهمة الانتشال الكبير للفلسفة من هاوية تاريخ طويل من الميتافيزيقا كان يُهدد ماهيتها ووظيفتها بالعدمية والموت، عندما أعلن نيتشه (Friedrich Nietzsche 1844-1900) في بضعة كلمات: «إنَّ مُغْوِيَّاتِ الفلاسفة هي الكلمات، إنَّهم يتلَوْن في شبك اللغة» (Die Verführer der Philosophien sind die Wörter, sie zappeln in den Netzen der Sprache). (Nietzsche 13). يُنبئ هذا الدرس النقدي كلَّ ثقافة تسعى إلى التفلسف، إلى ضرورة الإفلات من غواية اللغة حيث نصبت مفاهيم الفلسفة ومقولاتها فخاخاً للحياة في شبك الكلمات، ما أدى إلى أزمة فلسفية عميقة هي تعالي الخطاب على الحياة. وقد ألحقت تلك الأزمة ضرراً بالغاً بوضعية الفلسفة وصورتها في الأنظمة التعليمية والتثلاث الاجتماعية على حدٍّ سواء.

ينسحب هذا الدرس على الثقافة العربية كذلك، إذ لا تتطلَّب «فلسفة عربية» محاكاة مفاهيمية لخطاب فلسفي آخر، بقدر ما تتطلَّب القدرة على عيش الحياة بطريقة فلسفية والتفلسف انطلاقاً من الحياة نفسها. لا يعني اتِّباع طريقة فلسفية في التفكير والعيش أن يلتزم الإنسان بنسق من المقولات النظرية المسبقة بل يعني استثمار طبيعة الوعي الكامنة في الذات بما تتضمنه من رؤية للعالم ووضع الذات في ذلك العالم. يمكن أن تنطلق تلك الطريقة الفلسفية من مبدأ بسيط يُشير إليه الفيلسوف والإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس (121-180م) بالقول «تذكَّر أنَّ الفلسفة تُريد فقط ما تُريده طبيعتك، بينما كُنْتَ تُريد شيئاً غير طبيعي لنفسك» (Aurelius 38-39). أي إنَّ الكشف عن أصول تجربة فلسفية عربية هو في الأساس كشف عما يكوِّن طبيعة الحياة العربية وما يمثِّل جوهر كينونة العربي وطريقته في الحياة، ومن ثَمَّ تبين تلك الحياة في الفكر وتوضيحها في العبارة. ذلك أنَّ «الفلسفة هي بكلِّ تأكيد ووضوح، إنشاء ما تكون عليه الحياة نفسها في نظام الفكر» (Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks 156). لكنَّ الرهان الأصعب لكلِّ فلسفة هو القدرة على حماية شكل الحياة الجوهري، ضدَّ عمليات التشويه والتضليل التي يُنتجها الوعي من أجل ملء فجوة المعنى التي توجد بين الحياة على ما هي عليه والحياة المفكَّر فيها بشكلٍ نظريّ. تنشأ كلُّ فلسفةٍ من ضمنها فلسفة عربية، في نواة مهمة تقلِّص تلك الفجوة بواسطة إرجاع كلِّ معنى إلى أصوله الأنطولوجية ومنابعه التاريخية التي تدفَّق منها. أو إذا استخدمنا عبارة نيتشه الرومانتيكية «علينا الاستسلام لطابع الحياة، هذه هي الطريقة التي نحصدُ بها الرضا الدائم» (Nietzsche 172). وههنا يأتي السؤال الاستكشافي: إلى أيِّ مدى يمكن لتجربة عربية في التفلسف أن تستسلم لطابع الحياة؟ لأنَّه، خلافاً لأيِّ

تجارب سابقة في تكوين فلسفة عربية بناءً على أنظمة خطائية وبراديجمات مفاهيمية وتقنيات حجاجية، فإن نشوء فلسفة عربية، في سياق تتأقّف عالمي، لن يكون إلا بواسطة التعبير عن تجربة حياة عربية بجميع أبعادها، أي بواسطة الانتقال من الفلسفة بوصفها خطاباً إلى الفلسفة بوصفها فناً للعيش. ذلك لأن «فنون العيش (arts de vivre) تُعلّم الناس كيف يفعلون شيئاً ما، والأهمّ فيها أنها تُعلّمهم كيف يكونون، وكيف يبلّغون الكينونة» (Foucault 31). ذلك بالضبط ما يمكن لفلسفة عربية أن تفعله، أي أن تصف تجربة الإنسان العربي في ارتباطه بما يُشكّل كينونته على وجه الحقيقة، بواسطة فتح تلك الكينونة على الآفاق النظرية والعملية التي تُتيحها اللغة العربية.

إن التجربة العربية في التفلسف هي تلك الوضعية الفينومينولوجية التي يتولّد فيها شعورٌ جوهريّ بكينونة العربي في انتائه إلى حياة ذات ترميزٍ كثيف بواسطة النصوص الدينية والشعرية والبلاغية، وهو ما يُكوّن بالأساس بناءه النفسي والاجتماعي والثقافي. وبناءً على ذلك، فإن أيّ فلسفة عربية ممكنة في منظور الفلسفات والثقافات الأخرى، يُتوقّع منها أن تكشف عن معمار الذات العربية، عبر إعادة بناء تأويلي لتلك النصوص المؤسسة لليقينيات الكبرى في تاريخ الذات العربية. ولأنّ النظر في تجربة فلسفة عربية هو نظّر فينومينولوجي، فإن ذلك يعني بوضوح أنّ العمل الفلسفيّ التأسيسيّ لتلك التجربة قائمٌ على الوصف أكثر من النقد، أي وصف ما تختبره الذات العربية يقيناً من الحياة، لأنّه يُشكّل في الأصل أساسها الأنطولوجي في العيش أي جوهر علاقة كينونة العربي بزمانيته. ولأنّ «الفلسفة ليست نقدًا فقط، بل هي نظامٌ من اليقين كذلك» (Ricoeur, La critique et la conviction 211). فإنّ التفلسف يمرّ حتماً بطريق إعادة اكتشاف الذات في ضوء النصوص والرموز واليقينيات المؤسسة. كما أنّ ذلك الطريق يمرّ حتماً بقراءة الذات في رابطتها بالآخر، لأنّ الحياة والحقيقة مُتشكّلتان معاً بواسطة تلك الرابطة التي لا يمكن تجاوزها، وما لا يمكن تجاوزه في الحياة هو نفسه المادّة الأصلية للتفلسف.

في منظور فلسفة عربية نحن بحاجة إلى تفسير وضعنا في العالم وشرح طريقتنا في العيش داخله وتأويل ما نريده من وراء النصوص والقيم والتصورات التي تشكّلت في تراثنا وما تزال تعيش في وعينا ولا وعينا، لأنّها ببساطة «نحن» وليست شيئاً آخر. ومنه فإنّ جوهر التفلسف في الثقافة العربية المعاصرة قائمٌ في القدرة على بناء خطابٍ يجعل التفكير يفيض من داخل الذات العربية في لحظة تأملٍ خالصة. وفي سياق مسعى إعادة إحياء فلسفة عربية، في مقابل فلسفات غربية خصوصاً، نشأت «مشاريع فلسفية عربية» (الجابري ورؤيته الإبستيمولوجية في ثلاثية العرفان والبيان والبرهان، المرزوقي وتيزيني في رؤيتهما التاريخية والمعرفية، طرايشي ورؤيته النفسية، طه عبد الرحمن ورؤيته المنطقية والحجاجية وغيرهم).

لقد اشتغلت بعض الدراسات العربية، في سياق الدراسات السابقة، بتصوّرات حول خطاب فلسفيّ عربيّ مستقلّ في فضاء الفلسفات العالميّة، مثل مؤلّف طه عبد الرحمن «الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ»، وهو نصّ قائم على رُصد الاعتراضات المنطقية على دعوى «كونيّة الفلسفة» للوصول إلى إثبات إمكانية الإبداع العربيّ للفلسفة خارج الأطر الغربيّة للتفلسف. أو مؤلّف «آفاق فلسفة عربيّة معاصرة» لأبي يعرب المرزوقي وطيب تزييني، الذي يتحدّث عن الشروط التاريخيّة والبنويّة لنشوء تفكير فلسفيّ عربيّ وكذا أسباب أزمة الفكر الفلسفيّ العربيّ وتشريحها.

إذا كانت هذه المشاريع تبحث في الطريق الطويل للإبستيمولوجيا أي في الشروط المعرفيّة لنشوء فلسفة عربيّة بتأثير من النزوع إلى العقل العلميّ لهذا العصر، فإنّ مهمّة أخرى ينبغي إنجازها في المسار نفسه، هي البحث في الطريق القصير للأنتولوجيا أي البحث في الشروط الأنطولوجيّة لنشوء الكينونة العربيّة، ومن ثمّ إعادة فهم علاقة العربيّ بوصفه كائنًا بما يعيشه حقًا من الحياة. يستمدّ هذا الخيار الأنطولوجيّ في التفلسف العربيّ مشروعين من دافع أساسيّ هو أنّه لا يمكن البدء في مشروع معرفيّ أو فلسفيّ انطلاقًا من ذاتٍ «هشّة» أو «مشوّهة»، لا تكاد تتعرّف على نفسها في مرآة نصوصها ورموزها وأفعالها، أي إنّها لا يمكن البدء أصلًا من دون استعادة الذات التي «ينتهي» إليها البدء مطلقًا. بالإضافة إلى أنّ كلّ تجاوزٍ لمهمّة «استعادة الذات» تلك هو قفّر على ماهية الفلسفة نفسها، لأنّ ما يَمّ عيشه ينتهي إلى ذاتٍ مخصوصة وليس إلى كائنٍ مطلق.

إنّ الفلسفة هي إذن جعلُ الانتماء ذاتًا أكثر. لأنّه يجب على الفلسفة أن تُصغي إلى صوت الذات العميق وغير المسموع في صخب الثقافات المتداخلة والنصوص المتصارعة، أي إنّ التفلسف هو من حيث وظيفته الأصليّة «إصغاء إلى ما ليس له صوت، إصغاء (Gehör) يتطلّب سمعًا يمتلكه كلّ واحدٍ منّا ولا يعرف كيف يستغلّه. هذا الإصغاء لا يتوقّف على الأذن فقط، بل يتوقّف على انتماء (Zugehörigkeit) الإنسان إلى ما ترتبط به كينونته» (Heidegger, Der Satz vom Grund 75). وعليه، فإنّ فلسفة عربيّة لا تبدأ بالكلام قبل أن تُصغي إلى صوت الكينونة العربيّة في المعنى الذي يُشكّل فيه الانتماء إلى تلك الكينونة دافعًا بذاته إلى التفلسف.

ليست مهمّة تبين الشروط الأنطولوجيّة لتجربة فلسفيّة عربيّة مهمّة استثنائية في نظام التفلسف، بل على العكس من ذلك، هي مهمّة ذات أولويّة. لأنّ الحياة تسبّق الفكر بخطوة، بينما يكون عيش الحياة بالتواجد في معناها فقط. ولذلك فإنّ «الميل الطبيعيّ إلى التفلسف هو تبينُ الوجود نفسه بواسطة المفاهيم» (Ricoeur, Philosophie de la volonté 20). وهو ما يؤدّي في نهاية تلك المهمّة الفلسفيّة إلى انتزاع الاعتراف الأخلاقيّ

بكينونة الذات، ذلك الاعتراف يعني بداية الاستعادة الفعلية لحقيقة الذات وذلك هو حقّ التفلسف. حينها فقط تتحرّر، على المستوى العملي، قوى الإبداع والتفكير والعمل، وذلك هو عينُ التفلسف.

إنّ التفكير في فلسفةٍ عربيّةٍ انطلاقاً من تجربة الحياة العربيّة يعني إعادة اكتشاف ما يمثّل اختلافاً حقيقياً في عمق الذات العربيّة. لأنّ بناء فلسفةٍ ما وفق محاكاةٍ خطابيّةٍ ومُماثِلّةٍ مفاهيميّةٍ، يعني بناء المزيد من الطبقات الوهميّة السميكة فوق الأصل الوجوديّ الذي يتأسّس عليه معمارٌ كاملٌ من الثقافة واللغة والتاريخ والحياة. ولكي نتعلّم هذه الخاصيّة في التفكير، يكفي أن نُصغي إلى أحد أصوات الذات العربيّة العميقة (فخر الدين الرازي) يقول «إنّه ليس كلّ موجود يجب أن يكون له نظيرٌ وشبيه، وإنّه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء» (الرازي 22). ومن ثَمَّ فإنّ نقطة البحث عن تلك الفلسفة العربيّة يجب أن تبدأ من وضعيّة الاختلاف الوجوديّ في جميع الأشكال الثقافيّة التي تستمدُّ منها الفلسفةُ نظامها الخطابي (البلاغة، الشعر..). لبحث هذا الطرح يجب أن نتناول الإشكاليات الآتية:

- إلى أيّ مدى يمكن أن تُشكّل طريقة الحياة العربيّة في أبعادها المختلفة (الشعر، والبلاغة، والتفكير) تجربةً فلسفيّةً عالميّةً؟
- ما المقوّمات الثقافيّة العربيّة التي يُبنى عليها خطابُ فلسفيّ عربيّ قادر على المساهمة في النقاش الفلسفيّ العالميّ؟
- هل يمكن إعادة تعريف الفلسفة اليوم انطلاقاً من الحكمة العربيّة؟
- ما الأسس التي يجب أن تقوم عليها علاقه العرب بالفلسفة اليوم؟
- أيّ خصوصيّات عقلانيّة يمكن أن تُوصف بها فلسفةٌ عربيّةٌ ممكنة؟
- أيّ تأثيرٍ محتملٍ لخطابٍ فلسفيّ عربيّ في الفلسفة العالميّة؟
- إلى أيّ مدى يُعرّزُ الفكرُ الفلسفيّ العربيّ حواراً ثقافياً بين العرب والغرب؟

لا تهدف هذه الأسئلة إلى تعيين وضعٍ محدّدٍ مسبقاً لخطابٍ فلسفيّ عربيّ داخل فضاء الفلسفات العالميّة، بقدر ما تهدف إلى استكشاف ماهية ما يُظهره نشاط التفلسف العربيّ عندما يُجلّي بنفسه الذات العربيّة في كينونتها الأصليّة. ذلك لأنّ «الفلسفة هي شغفُ الاندفاع نحو الرائحة المنبعثة من ماهيات الأشياء، ذلك الكفاح المستمرّ للتساؤل من أجل ماهية الكائنات وكينونتها» (8 Heidegger, Sein und Wahrheit). ولذلك فإنّ تتبّعاً فينومينولوجياً لمسار هذه الأسئلة يؤدي إلى الاقتراب من «الأصل» الذي يُقيم فيه وضعٌ عربيّ للتفلسف باعتباره كشفًا متعالياً للذات في كينونتها الأكثر أصالة. لكنّ

الوصول إلى أصل التجربة العربية في التفلسف يجب أن يمرّ بتصفية ماهويّة لكل ما يُشكّل أعزّاصاً غير جوهريّة للذات. مثلما لا تكون الكينونة إلّا بالتفلسف، أي بواسطة فهم يُعيد اكتشاف جوهرها الشّفاف بوصفه الكوجيتو الذي تتأسّس عليه الحياة نفسها، فإنّه لا يكون التفلسف إلّا بواسطة استرداد الكينونة في كليّتها الأصليّة التي يتطلّبها عيش الحياة، لأنّ «الحياة تريد أن تكون معيشة بذاتها انطلاقاً من كليّة الكينونة» (Dilthey 337)، وعندئذ يكون التفلسف متوافقاً مع «مراد» الحياة (مجازاً) وهو عين تحقّق الفهم.

المنهجية

تنبني المنهجية العامّة لهذا البحث على مقارنة فينومينولوجيّة للتجربة الفلسفيّة العربيّة، أي التوضع على مقربة من أصول تدقّق المعنى في الحياة العربيّة عبر تراثها اللغويّ خصوصاً، إذ تُمثّل التجربة البلاغيّة (الاستعارية خصوصاً) نواة تكوين الذات العربيّة، وكذا تحليل وتفكيك المرتكزات الثقافيّة الأصليّة التي يستند إليها الخطاب الفلسفيّ العربيّ في مقارنته بالخطاب الفلسفيّ الغربيّ (التراث والتاريخ، والشعر، واللغة وأبعادها الجماليّة والمعرفيّة والاستعارية، والحياة العربيّة وخصائصها الاجتماعيّة، والرؤية العربيّة للعالم والحياة). لا تتحقّق مُقاربة الحياة العربيّة، بوصفها تجربة فلسفيّة، معرفيّة وفلسفيّة إلّا بواسطة تبنّي رمزيّ (symbolic structurization) للحياة نفسها، على نحو ما يكون في أقوى تلك البنيات الرمزيّة التي هي البنية الاستعارية للحياة. لأنّها الطريقة الوحيدة التي تُتيح الفهم، بما أنّ الحياة لا تُعرض نفسها للوعي بشكل مباشر. على المستوى المعرفيّ (الإبستمولوجيّ)، لا يمكن اتّخاذ مسافة موضوعيّة ممّا نعيشه في الحياة ونحن نعيشه في الوقت ذاته، أمّا على المستوى الفلسفيّ فإنّه لا يمكن فهم الحياة من خارجها لأنّ فعل الفهم نفسه مُحايثٌ لفعل العيش. ولأنّ «الحقيقة المنبثقة من الحياة يمكن أن تكون مطمورة تحت الماهيات» (Ricœur, Philosophie de la volonté 37)، فإنّ الإمكانية المتبقية منهجيّاً هي التوضع الفينومينولوجيّ داخل تجربة الحياة انطلاقاً من وساطة رمزيّة للاستعارات باعتبارها تأويلات للماهيات التي تتأسّس عليها الحياة.

أما الأداة المعرفيّة الخاصّة، فسندوّظ أداة «إعادة التأطير» (reframing) التي تعني إعادة صياغة السياقات الفكرية والمعرفيّة التي يبتكر فيها العرب اليوم فلسفتهم، من أجل الكشف عن الخصائص الأصليّة والثابتة في أسلوب فلسفة عربيّة تُخاطب العالم. تبدأ عملية إعادة التأطير تلك من قاعدة أساسيّة هي أنّه لا يمكن فهم الحياة الواقعيّة بالطريقة الفلسفيّة من دون عبور الوساطة غير القابلة للتجاوز التي هي إعادة البناء الرمزيّة للواقع نفسه في اللغة وفي مادّتها الاستعارية بالأساس. وعليه، فإنّ الإطار الجوهريّ للتفلسف ليس الخطاب وجهازه المفاهيميّ بل الذات في تمظهراتها الأكثر حضوراً

وتأثيرًا في الحياة. وهو ما يدفعنا إلى اعتبار أنَّ التفلسف في كلِّ ثقافة هو توظيف مبادئ العقل من أجل إعادة اكتشاف الذات بالحفر في جذورها الأنطولوجية للوصول إلى كينونة أصلية وأصيلة تعيش حياة ذات معنى. وفي المقابل، فإنَّ إعادة تأطير مسار تأمل الذات يؤدي إلى فعل التفلسف في انتمائه إلى نفسه ووفائه لطابع الفلسفة على النحو الذي من أجله تمَّ ابتكارها، أي بوصفها أداة استشفاء وعلاجٍ من أمراض الروح حيث يُعتبرُ مَرَضُ فقدان الذات أو نسيانها أحد أخطر أعراضها.

تُتيح تقنية «إعادة التأطير» وضع المعطيات الدلالية، الناتجة عن سياقات نمطية في التفكير والعيش، ضمن سياقات أخرى تقوم بوظيفة مزدوجة: إنتاج معانٍ جديدة ومبتكرة من جهة، وتصحيح التشوهات الدلالية التي تُسببها الأوهام المتولدة بواسطة تأطير اجتماعي وثقافي مُوجَّه بالمحددات السياسية والإيديولوجية من جهةٍ أخرى. وعليه فإنَّ عملية إعادة التأطير الجذرية هي إعادة ترميز الحياة الاجتماعية نفسها، بما في ذلك الترميز الاستعاري، للتمكن من فهم الدور الذي يجب أن تؤديه الفلسفة في المجتمع والمعنى الذي ستقدمه للحياة. لأنَّه «إذا لم نتفق على أنَّ للحياة الاجتماعية بنيةً رمزيةً، فإنَّه لن تكون لنا وسيلة لفهم كيف نعيش وكيف نبكر الأشياء وكيف نُمثل هذه النشاطات في شكل أفكار، إنَّها وسيلتنا من أجل فهم كيف يمكن الواقع أن يُصبح فكرةً، وكيف يمكن للحياة الواقعية أن تُنتج أوهامًا. مِنْ دُون فكرة الترميز تلك سيكون كلُّ ذلك مجرد أحداثٍ غامضة وغير مفهومة» (Ricoeur, L'idéologie et l'utopie 25)، وعليه فإنَّ التفلسف ذاته مسبوقةٌ بأولية البنية الرمزية للحياة باعتبارها إطارًا مُعادًا تشكيله لغرض الفهم.

نتائج البحث

1. العرب والوعي التاريخي: الشعور مضارعًا الفلسفة

تتخذُ ثقافات الشعوب مكانتها في التاريخ بفضل مُنجزاتها الفكرية والعلمية وتأثيرها في الحياة الاجتماعية اليومية. غير أنَّ كثافة الإشباع الرمزي لتلك المكانة يدفع بعض الثقافات إلى إعلان حالة التفوق العرقي على الأعراق الأخرى. وهي حالة مَرَضِيَّة في مسار تطوُّر الحضارات عبر التاريخ، تُعبّر عن تضخُّم الذات وقُصور الرؤية الإنسانية إلى التاريخ نفسه بوصفه حركةً زمانية تدفعها قوى متعدِّدة الأعراق والثقافات في الوقت نفسه. ولذلك، مثلما يشير فيلسوف الأنثروبولوجيا كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (1908-2009) في كتابه «العرق والتاريخ»، فإنَّه «سيكون من العبث تكريس كلِّ هذا القدر من الموهبة والجهد لإثبات أنَّه لا يوجد، في ظلِّ الوضع العلميِّ الراهن، ما يُتيح لنا تأكيد تفوُّق عرقٍ على عرقٍ آخر فكريًّا، أو أنَّ عرقًا هو أدنى من عرقٍ آخر في الفكر. حتَّى لو كان ذلك من أجل إعادة جوهر مفهوم العرق خفيةً، بواسطة التظاهر بإثبات أنَّ الجماعات

العرقية الكبرى التي تُشكّل البشريّة قد قدّمت، بصفتها هذه، مساهماتٍ محدّدة في التراث المشترك. فعندما نسعى إلى وصف الأعراق البيولوجيّة بخصائص نفسيّة معيّنة، فإنّنا نُجانب الحقيقة العلميّة بتعريفها إيجاباً وسلباً على حدّ سواء» (Lévi-Strauss 9). وعليه، فإنّه لا توجد لازمةٌ منطقيّة بين المعطيات الأثروبولوجيّة (الخصائص البيولوجيّة، اللغة..) والتطوّر الفكريّ لثقافات شعوبٍ بعينها. فالتاريخ يتجاوز نفسه بنفسه من دون واسطةٍ عرقيّة.

لقد استوعب العرب هذه الحقيقة في علاقتهم بالتاريخ. فقد أشار ابن قتيبة (828-889م) في مؤلّفه «الشعر والشعراء» إلى ذلك المعنى بالقول «لم يقصّر الله العلم والشعر والبلاغة على زمنٍ دون زمن، ولا خصّ به قومًا دون قوم، بل جعل ذلك مشتركًا مقسومًا بين عبادِهِ في كلّ دهر، وجعل كلّ قديمٍ حديثًا في عصره، وكلّ شرفٍ خارجيّة في أوّلِهِ» (ابن قتيبة 63). وهذا يعني أنّ العرب لم يجعلوا مُنجزاتهم الثقافيّة، وعلى رأسها الشعر، مقصورةً على عرقهم دون الأعراق الأخرى. بل إنّ ابن قتيبة، وفق هذا الوعي التاريخي، أدرك أنّ التاريخ يجمع في تزامنيته بين نوعين مختلفين من الإنتاجات الثقافيّة هما الشعر والفلسفة، متجاوزًا بذلك مُحدّداتهما العرقيّة. مُشيرًا إلى أنّه «كان حقّ هذا الكتاب [الشعر والشعراء] أن أُودّعه الأخبارَ عن جلالة قَدْرِ الشعر وعظيم خطره (..) وعمّا أودّعته العرب من الأخبار النافعة والحكم المضارعة لحكم الفلاسفة» (ابن قتيبة 63). فجعل بذلك من الشعر العربيّ حاملًا للحكم الفلسفيّة على النحو الذي هي عليه حكمُ الفلاسفة من أعراقٍ أخرى، بالمعنى الذي يُفيد بأنّه يجب ألا تكون يونانيًا حتّى تكون فيلسوفًا. وهو ما يؤدّي إلى تصوّرٍ وعيٍ تاريخيّ مُبكر لدى العرب قائم على إدراك كونية الفكر والطابع الكلّيّاني للفلسفة بالخصوص.

إنّ الحديث عن مُضارعة (مُشابهة وتزامن) الشعر العربيّ للفلسفة (اليونانيّة بالخصوص) يُؤدّي حتمًا إلى الحديث عن تجربة الحياة العربيّة المنقولة بواسطة الشعر. بوصف تلك الحياة بجميع تفاصيلها منبعا لمعاني حكمة إنسانيّة متدقّقة في قوالب لغويّة. وبهذا المفهوم فإنّ صناعة الشعر العربيّ لم تكن مجرد صناعة لغويّة مجرّدة، بل هي حياكة لنسيج الحياة العربيّة باعتبارها تجربة ذاتيّة تمّ نقلها إلى مَقُولِ العقل. وإلى هذا المعنى أشار الجرجانيّ (ت 1078م) بالقول «إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسنُ شعرا أو يستجيدُ نثرا (..) فاعلم أنّه ليس يُنبئك عن أحوالٍ ترجعُ إلى أجراس الحروف، أو إلى ظاهر الوضع اللغويّ، بل إلى أمرٍ يقع من المرء في فؤاده، وفضلٍ يقدّحه من زناده» (الجرجانيّ 5-6). وبناءً على هذا فإنّنا نستطيع أن نعتبر الشعر العربيّ، بوصفه لغة الحياة العربيّة وترميّزًا لعالمها، وجهًا جماليًا للحكمة (الفلسفة) في صيرورتها التاريخيّة. ذلك أنّ

الحياة العربية هي انعكاس مباشر لثلاث رمزية عن العالم والحياة والتاريخ، وليست انكشافاً لزوع عرقي منغلِق. ولذلك فإن «الحياة البشرية لا تتطور في ظل نظام من الرتبة المتجانسة، بل تتطور عبر أنماط مجتمعية وحضارية متنوعة للغاية. هذا التنوع الفكري والجمالي والاجتماعي لا تربطه أي علاقة نسبية بالعلاقة القائمة -على المستوى البيولوجي- بين جوانب ملموسة معينة للجماعات البشرية، بل هو تنوع مواز لها فقط على مستوى آخر» (Lévi-Strauss 11)⁽¹⁾. ولذلك فإن الفلسفة، بوصفها جزءاً من هذا التنوع الفكري والجمالي والاجتماعي، لا تمتلك امتيازاً لغوياً خاصاً بها بقدر ما تتخذ أوجهها جمالية في لغات العالم وثقافته وطرق عيشه وأساليب حياته.

2. هل يستطيع العرب التفلسف؟

هذا سؤال مخادع ومفخخ، لأنه يجعل من الفلسفة مطلباً متعالياً ومخصوصاً في ذاته ومقصوراً على عرق ما وقد ينقطع الطريق إليه أمام أعراق أخرى. ولذلك، فإن إعادة فهمنا لمفهوم الفلسفة تُعد ضرورة قصوى في مسار ضبط علاقة العرب بالفلسفة انطلاقاً من وضع هذه العلاقة في مادتها التكوينية الأساس التي هي التاريخ، وفي معنى التاريخ الجوهرية الذي هو الحياة. إذ لا ينبغي أن نفهم علاقة العرب بالفلسفة بوصفها علاقة عرقي بخارج فكري ذي مدلول متعالٍ على الحياة ومفارقٍ للغة. فحتى لو كان مشروعاً هذا «المطلب الأساس لـ» المدلول المتعالي» (signifié transcendantal) والمفهوم المستقل عن اللغة، فإن هذا المطلب لا ينبغي أن يتم فرضه بواسطة شيء مثل «الفلسفة» من الخارج، بل بواسطة كل ما يربط لغتنا وثقافتنا ونظام تفكيرنا (système de pensée) بتاريخ الميتافيزيقا ونظامه» (Derrida, Postions 30-31). فإذا كان هذا هو منطق التفلسف باعتباره تفكيراً ينبع من داخل الحياة والثقافة التي تُمثلها، فإن التفلسف ليس تفكيراً يتم إسقاطه من خارج تشكّل في لغة معينة على داخل موصوفٍ بعرقه. ولذلك تنبّه علماء اللغة العربية القدامى إلى أهمية عقلنة الدرس اللغوي بما يُكسبه الحكمة ويجعله مُضارعاً للفلسفة.

لقد وصّح ابن جني (941-1002م) أنه «لسنا ندعي أن علل أهل العربية في سمّت العلل الكلامية البتة، بل ندعي أنها أقرب إليها من العلل الفقهية. وإذا حكّمنا بديهة العقل، وترافعنا إلى الطبيعة والحس، فقد وفينا الصنعة حقها وربأنا بها أفرع مشارفها»

1. لقد ذكر ليفي شتراوس أنه «قبل ثلاثة عشر قرناً، صاغ الإسلام نظرية لتضامن جميع أشكال الحياة البشرية التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية، تلك التي لم يكتشفها الغرب إلا مؤرخاً، مع بعض جوانب الفكر الماركسي ونشأة علم الأعراق الحديث. ونحن نعلم المكانة البارزة التي احتلها العرب بهذه الرؤية النبوية في الحياة الفكرية للعصور الوسطى». (Lévi-Strauss 47)

(ابن جني 52). فالعربية إذن لغة قابلة لأن تصبح لغة تفكير فلسفي، إذا ما نُقلت على وجه الطبيعة تجربة الحياة العربية إلى محتوى المعقول من الكلام، بما أن «الكلام إنما هو في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها» (ابن جني 32). أي إن كلام العرب هو تجربة مستقلة بذاتها تُعبر عن حياة داخلية لها فَرَادتها التي تُمكنها من الوصول إلى رؤية فلسفية إلى العالم والحياة والتعبير عن تلك الرؤية في لغة واصفة أكثرها بلاغة هي لغة الشعر.

إن التفكير في حقيقة أن العرب قد ساهموا في بناء «فلسفة» بواسطة تجربة حياتهم الخاصة، يجب أن ينطلق من التحرر العميق من الحدود الخارجية التي فرضها التطور التاريخي لنظام «الخطاب الفلسفي»، مما يؤدي إلى أن يتم الحكم على كل خطاب لا يقع داخل حدود هذا النظام بأنه خطاب غير فلسفي. وفي هذا السياق يُبَيَّن لنا دريدا إلى أن «الحَدّ الذي أصبحت الفلسفة بواسطته ممكنة، قد تمّ تحديده بوصفه معرفة (épistémè)، هو حدّ يعمل ضمن نظام من الإكراهات والقيود الأساسية، ومن التناقضات المفاهيمية التي تصبح الفلسفة خارجها غير عملية» (Derrida, Postions 14). لقد ارتبطت الفلسفة بالحَدّ المعرفي الذي ترسم عبر تاريخها وبواسطته تمّ تأسيس نظام داخلي للفلسفة ذي كفاية ذاتية. ذلك النظام يُسمّيه أبو يعرب المرزوقي «سُنناً فلسفية، والشروط الذاتية لقيام الفكر الفلسفي المتميز» (المرزوقي و تيزيني 30). ولعلّ ذلك الارتباط المصيري بين الفلسفة ونظام خطابها ناتج عن أزمة الخلط بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة.

يبدأ حلّ هذه الأزمة من طرح السؤال النقدي الذي طرحه دريدا «كيف يُقرَّر المرء ما إذا كانت فكرة أو عبارة ما قابلة لأن يتم اعتبارها فكرة أو عبارة «فلسفية»؟ وما الذي يحدّ فعلياً من عالمية الفلسفة المعلنة؟» (Derrida, Du droit à la philosophie 10). غير أن هذا السؤال لا يعني أن كل عبارة وكل فكرة هي عبارة فلسفية بالمعنى الطوباوي لهذا التصوّر. بل يعني أن الحق في الفلسفة يبدأ من تفكيك مقولة «الهوية الفلسفية» النابعة من فكرة «المطابقة» التي يتطلّبها نظام المعرفة وتاريخه في التراث الفكري الغربي. وفق هذا الطرح، فإنّ التفلسف العربي قائم أساساً على «الاختلاف الذاتي» أي على القدرة على تحويل التراث العربي والفكر واللغوي إلى تجربة حية باعتبارها أسلوب حياة مختلفاً. ومن ثمّ فإنّ المقولات والمفاهيم التي تُعبر عن تلك التجربة لا تصبح مُلزمة بالإجابة المباشرة عن سؤال «من له الحق في الفلسفة ووفق أي شروط؟» (Derrida, Du droit à la philosophie 14). لأنّ هذا الحق يُعتبر حدّاً للفلسفة نفسها من الخارج، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تكوين «ال-فلسفة» وليس «فلسفة». ولعلّ النقد الذي وجهه ابن خلدون (1332-1406م) إلى الفلسفة في باب مقدّمته «في إبطال الفلسفة وفساد

مُنْتَحِلُهَا»، كان في سياق الدفع إلى الاختلاف الفلسفي وإبراز التجربة العربية والإسلامية. فقد انتقد مطابقة فلسفة أرسطو لدى فلاسفة الإسلام وتقليدهم له حرفيًا. قائلًا «ثمَّ كان من بعده [أرسطو] في الإسلام مَنْ أخذ بتلك المذاهب [الفلسفية] واتَّبَعَ فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلَّا في القليل» (ابن خلدون 180). ويَقَعُ هذا النقد الخلدوني في قلب الفجوة الفكرية والتاريخية الكبيرة بين تراث الفلسفة الإسلامية القديمة والفلسفة العربية المعاصرة. تلك الفجوة التي عبَّرَ عنها أبو يعرب المرزوقي بالقول «يجمع بين اللحظتين أو التجربتين الفلسفتين العربيتين الإسلاميتين الوسيطة والمعاصرة، برغم عدم التَّكَنُّ من الوصل بينهما وَصْلًا حَيًّا إلى الآن، جملةً من الصفات المشتركة لعلَّ أهمَّها صفتان جعلتا القولَ الفلسفيَّ العربيَّ الإسلاميَّ ما يزال إلى الآن أقرب إلى القول الإنشائيِّ الفوقيَّ (..) الأولى هي صفَةُ الانفصال المعرفيِّ بين القول الفلسفيِّ وموضوعه من الممارسات النظرية والعملية (..) والثانية هي صفَةُ الانفصال بين القول الفلسفيِّ وشروطه التاريخية» (المرزوقي و تيزيني 19)، ما يعني أنَّ الفلسفة العربية الحقيقية هي تلك الفلسفة التي تُحَقِّقُ الاتِّصالَ بين القول الفلسفيِّ بما هو صناعة نظرية من بين أهمَّ منتجاتها المفاهيم الكلية والتجربة التاريخية التي من بين أهمَّ منتجاتها الحياة الذاتية الداخلية. وهذا يُدْكَرُنا بعملٍ تأسيسيٍّ في تحقيق هذا الاتصال بين الفلسفة وأحد مكوّنات روح الذات العربية، هو مؤلّف ابن رشد «فصلُ المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

3. فلسفة عربية باعتبارها تجربة ذاتية مائعة

إنَّ تجربة الحياة العربية بوصفها فلسفة تعني إعادة رِبْطِ التَّمَثَلات الواقعية الناتجة عن عيشٍ فعليٍّ للاعتقادات والأفكار الذاتية الجزئية مع التَّصَوُّرات الذهنية الكلية التي تُصَبُّ في قوالب لغوية من مقولاتٍ ومفاهيم وقضايا تُشكِّلُ خطابًا فلسفيًّا⁽²⁾. وفي منظور هذا التَّصَوُّر اعتبرَ ابن خلدون أنَّ «هذا العلم [الفلسفة]، غيرُ وافيٍّ بمقاصدهم [الفلاسفة] التي حوِّموا عليها. وليس له [علم الفلسفة] فيما عَلِمْنَا إلَّا ثمرة واحدة، وهي شَحْدُ الذهن في ترتيب الأدلَّة والحِجَاج لتحصلَ مَلَكَةُ الجودة والصواب في البراهين» (ابن خلدون 185). أي إنَّ نتيجة هذا النوع من التفلسف هي صناعة خطابٍ منفصلٍ عن التجربة الذاتية التي هي عيْنُ مَقاصد الفلسفة منذ نشأتها لدى المدارس الرواقية والإبيقورية بالخصوص. وقد أرجعَ ابن خلدون السببَ في ذلك إلى أنَّ الفلسفة تشتمل على «أحكامٍ ذهنيةٍ كلّها عامَّة، والموجودات الخارجية متشخَّصة بموادّها، ولعلَّ في المواد ما يمنع من

2. يذكر ابن قتيبة، في سياق مصادر تجربة الشعر العربيِّ باعتبارها مصادر تجربة ذاتية، أنَّ «عبد الملك بن مروان قال لأوطاة بن سهيّة: هل تقول الآن شعراً؟ فقال: كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب، وإلّا يَكُونُ الشعرُ بواحدةٍ من هذه». (ابن قتيبة 80).

مطابقة الذهنيّ الكليّ للخارجيّ الشخصيّ» (ابن خلدون 181). وهذا بالضبط هو مطلبُ التفلسف باعتباره تجربة حياةٍ شخصيّة لا تؤدّي بالضرورة إلى تحويل مادة تلك التجربة إلى كُليّاتٍ عامّة، على النحو الذي يشتغل به الخطابُ الفلسفيّ المعاصر باعتباره امتدادًا «تاريخيًا» للنزعة الكُليّة للفلسفة اليونانيّة (الأفلاطونيّة والأرسطيّة خصوصًا).

لماذا يجبُ التركيزُ على جوهر التجربة العربيّة في الحياة بوصفها طريقة في التفلسف؟ لأنّه من الناحية الفينومينولوجيّة فإنّ عيشَ التجربة الذاتيّة تجاه موضوع ما هو أقرب طريقٍ إلى ماهية ما نفهمه ونتعقّله من دون خلفيّة نظريّة مسبقة، «حيث إنّ الهدف الأساس هو تبيينُ البنيات الضمنيّة التي تُعبّر داخلها الحياةُ التاريخيّة عن نفسها بشكل تلقائيّ، و«تضع نفسها» قبل أيّ فكرة غريبة أو أيّ تدخّل نظريّ مستغرب» (Kisiel 19). وفي هذه الحالة فإنّ عيشَ الفلسفة بوصفها تجربة هي تجربتنا الخاصّة يعني بالخصوص «عيشُ مُتعة التفلسف»، تلك السعادة المتضمّنة في تَقَلُّ حياتنا إلى الفلسفة قبل أن تنتقل الفلسفةُ إلى حياتنا. وحياتنا هنا تعني بالمعنى الواسع تراثنا وتقاليدنا وانتماءاتنا وحدود رؤيتنا للعالم، وباختصار كلّ ما «نملكه» فعليًّا من الحياة ونجعله قيدَ العيش.

لقد أشار دريدا إلى هذا الهدف الذي فيه يتمُّ «إنتاج عملٍ نصيّ معيّن يُضفي متعة كبيرة، بواسطة هذا التداول الوجداني والعنيف في الوقت نفسه، بين داخل الفلسفة وخارجها- أي الغرب» (Derrida, Postions 15). فإذا كانت النصوصُ الفلسفيّة تُثمّر هذه المتعة، فإنّ «متعة المتع» أن تكون ذاتيّة أي من الطبيعة نفسها التي تتشكّل منها النصّ الفلسفيّ ولغته. ولذلك سيكون هذا تصوّر ما يمكن أن نعتبره مبدأً عامًّا عبّر عنه ابن خلدون بالقول «كلّ مُدرِكٍ فله ابتهاج بما يُدرّكه» (ابن خلدون 182). وبناءً على ذلك، فإنّ التجربة العربيّة في التفلسف ستتخذُ وضعها العالميّ بوصفها متعة نصيّة ذاتيّة لها خصائصها الداخليّة ضمن حياة عميقة، وليس بوصفها خطابًا يشتغلُ بنحت المفاهيم والمصطلحات بالمعنى الذي يكسبُ فيه اللغة ولكنّه يخسر الحياة.

4. هل اللغة العربيّة لغة فلسفيّة؟

هل للفلسفة لغةٌ مخصوصة لا تكون فلسفةً إلّا بها؟ هذا سؤالٌ قديمٌ متجدّد. تراوحت الإجابات عنه بين افتراض صلاحية لغاتٍ طبيعيّة بعينها للتفلسف كاليونانيّة والألمانيّة، وبين اقتراح لغاتٍ صورّيّة ورمزيّة ورياضيّة للتعبير عن القضايا الفلسفيّة. غير أنّ هذا السؤال يُحيل إلى إشكاليةٍ جوهريّة مرتبطة بالعلاقة بين الفلسفة واللغات المحليّة، أي بين الهوية اللغويّة للفلسفة والأعراق التي تتكلّم تلك اللغات. لقد أشار هيدغر إلى صورة تلك النزعة المركزيّة في التفلسف بالقول «إنّ الفلسفة يونانيّة في ماهيتها» (Heidegger, Was ist das-die Philosophie? 31) (Philosophie in ihrem Wesen griechisch

(ist). وهو ما يعني أنّ كلّ فلسفةٍ ستستمدّ لغتها من المفاهيم الفلسفية اليونانية بالضرورة، وكلّ تفلسف هو تفلسفٌ على الطريقة اليونانية. فإذا كانت «الفلسفة في لغتها» (Derri- la philosophie dans sa langue) (14 la philosophie da, Du droit à la philosophie)، مثلما يرى دريدا، فما السبيل إلى ابتكار أفكار فلسفية جديدة؟ ومن ثمّ فتُح باب التفلسف أمام ثقافاتٍ غير أوروبية. يقترح دريدا حلًّا لهذه المعضلة بحيث تنغلق الدائرة الفلسفية على لغتها. إذ «يجب تطوير استراتيجية للعمل النصّي تستعير في كلّ لحظة كلمة قديمة من الفلسفة من أجل نزع الميزة الخاصة بتلك الكلمة على الفور» (Derrida, démarquer Postions 81). غير أنّ الفلسفة ليست قائمة في الأصل على هذه الاستراتيجية النصية، لأنّه ببساطة لا يمكن استيعاب معاني الحياة في بناءٍ لفظيٍّ تقنيٍّ مسبق، إذ إنّّه وبصفة جذرية فإنّ «الفلسفة لا تبدأ أبدًا، لأنّ كثافة اللغة تسبقها، فهي تبدأ من الذات لأنّها هي التي تُشيّد مسألة المعنى وأساسه» (Ricœur, De l'interprétation, essai sur Freud 48)، وبهذا المعنى فإنّ خطاب الفلسفة ليس إلّا الوجه اللغوي لاشتغال الذات على نفسها.

إذا كان دريدا «يدافع عن اللغة الفلسفية الخالصة الصافية ضدّ كلّ تلويثٍ بلاغيٍّ» (Siscar 44). فإنّ ماهية الفلسفة نفسها تكون على المحكّ. لأنّ ما نعتبره بلاغة في اللغة ليست إلّا العوالم ممكنة العيش في الحياة، وهي العوالم نفسها التي تريد الفلسفة فتحها داخل الذات التي تتكلّم اللغة ومن ثمّ هي تتكلّم عالمها. وبما أنّ «التجربة البلاغية تُطلعنا على العلاقة بين الذات المتكلّمة واللغة» (Habermas 243). فإنّ ماهية الفلسفة ليست إلّا التفكير داخل تلك العلاقة وبواسطتها كذلك. لأنّه بواسطة هذه التجربة البلاغية يمكن التبادل بين داخل الفلسفة وخارجها، وهو ما يعطي شكل الحياة لأيّ فلسفة مثلما يُعطي الحياة شكلها الفلسفيّ كذلك.

والحال هذه، فإنّ الفلسفة لا تُكتَب بلغة واحدة ولا تُنسب إلى شعبٍ بعينه. ذلك أنّه من حيث المبدأ، فإنّ «اللغة بريئة، فهي لا تتكلّم وإنما يُتكلّم بها، فهي أداة ورمز» (Ricœur, Lectures I, Autour du politique 133). أي إنّّه لا يمكن للغة بعينها أن تبني نسقًا أو خطابًا فلسفيًا خاصًا بها، لأنّ التفلسف يتعلّق بالذات التي تتكلّم اللغة، أي بتاريخ من التحوّلات الداخلية التي ترصدها لغة طبيعية يزاد نشاطها الفكريّ عندما تتوسّع بلاغيًا. وبما «أنّ اللغات الطبيعية ليست صوريّة، ممّا يفسّر كيف أنّ الذوات المتكلّمة لا يمكنها تشييد لغتها كنسقٍ مغلقٍ ومُنتهٍ» (Habermas 241). فإنّ الخطاب الفلسفيّ لا يمكنه تجاوز هذا الحد اللغوي الداخلي بالطريقة التي تُمكنه من ادّعاء الكونية المطلقة.

يتولّد من هذا التحليل طرْح السؤال الاستكشافي الآتي: هل يتضمّن التفكير باللغة العربية تجربةً فلسفيةً؟

تمتلك اللغة العربية قوّةً بلاغيةً ليست من باب التوسّع في اللفظ بل من باب الانفتاح في المعنى، وهذا يعني مبدئيًا القدرة على ابتكار عوالم فكرية تعيشها الذات بكامل حمولتها الرمزية. يُنبّهنا الجرجاني في «أسرار البلاغة» إلى أنّ «الألفاظ حَذْمُ المعاني والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها، فَمَنْ نَصَرَ اللفظ على المعنى كان كَمَنْ أزال الشيء عن جهته وأحاله عن طبيعته» (الجرجاني 8). يؤدّي هذا التنبيه إلى محاولة الخروج من الغلق الذي تُمارسه اللغة إذا ما هي انشغلت بالصناعة اللفظية، مثلما تفعل اللغة الفلسفية المعاصرة. أمّا إذا أرادت اللغة الاستزادة في المعنى فإنّ إحدى أقوى مَلَكَات اللغة العربية التي هي «الاستعارة» قادرةٌ على ذلك من دون الإخلال بالحالة الطبيعية للألفاظ. وقد عرّفها الجرجاني في هذا السياق بأنها «صَرْبٌ من التشبيه ونمطٌ من التمثيل والتشبيه قياسٌ، والقياس يجري فيما تعيه القلوب وتُدركه العقول، وتُستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والأذان» (الجرجاني 20). فالاستعارة هي التجربة البلاغية الأكثر تعبيرًا عن الذات العربية. ومنه فإنّ الحياة العربية بوصفها تجربةً فلسفيةً قائمةً على إعادة بناء الحياة استعارياً (اللغة اليومية، الأمثال والحكم..).

كيف يمكن النظر العربي في الاستعارة أن يُشكّل مصدرًا لتجربة فلسفية عربية؟ لقد أشار جيل دولوز (Gilles Deleuze 1925-1995) إلى فَرْقٍ في طريقة التفكير بين الفيلسوف الغربي والحكيم الشرقي، بقوله «الفيلسوف يفكر ويتكر بواسطة المفهوم، بينما الحكيم العجوز القادم من الشرق فيفكر بواسطة المجاز» (Deleuze et Guattari 8)، وكان هذا التمييز ليكون صحيحًا لو أنّ المفهوم الفلسفي ينشأ بعيدًا عن زخم الحياة الذي تُشكّل اللغة واسطته الأساس. فإذا اعتبرنا المفهوم «الوحدة» الأساس لقياس التفلسف، فإنّ طابعه المجرد لا يعني أنّه صناعةٌ مجرّدة في الأصل وإلا لكانت كلّ كلمةٍ صالحةً لأن تكون مفهومًا. بل المفهوم هو من حيث التكوين الداخلي والاستغراق في المعنى متشكّل من المادّة نفسها التي تنشأ منها تصوّرات الحياة العمومية. في مقابل ذلك، فإنّ الحياة التي هي موضوع التفلسف ومادّته كذلك، هي نسيجٌ مجازي (استعاري بالخصوص). إذ إنّ «الاستعارة تنتشر بشكلٍ واسع في حياتنا اليومية، إنّها لا تقتصر على اللغة، بل تمتدّ إلى تفكيرنا وأفعالنا. إنّ نظام تصوّرنا اليومي، الذي بواسطته نُفكر ونصرف هو نظام استعاريّ أساسًا» (Lakoff and Johnson 3). ومن ثَمَّ فإنّ إعادة الاشتغال بهذه الآلية المجازية (الاستعارة) داخل الجهاز اللغوي لفلسفة عربية، تعني بالأساس حَوْصَ تجربة إنسانية تتعدّى الحدود اللغوية إلى أداء دور حيوي في «التوسط الأساس من أجل الفهم

وبناء الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي» (Lakoff and Johnson 159). وهو الدور الذي يتوسّع في الاستعارة العربية بحيث «تُعطيك [الاستعارة] الكثير من المعاني باليسير من اللفظ (..) لَتَرى بها الجمادَ حيًّا ناطقًا، والأعجمَ فصيحًا، والأجسامَ الخرسَ مُبينة، والمعاني الخفية بادية جليّة، وإذا نظرتَ في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزّ منها، ولا رونق لها ما لم تَزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير مُعجبةٍ ما لم تُكنها. إن شئتَ أَرَتَكَ المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها قد جُتِمت حتى رأتها العيون، وإن شئتَ لَظَفَتِ الأوصافُ الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلّا الظنون» (الجرجاني 43). فتكون الاستعارة بذلك المقابل العربي لفلسفة المفهوم، من حيث هي ترميزٌ للحياة بينا المفهوم ترميزٌ للخطاب. إذ ليس المطلوب من اللغة أن تعود إلى نفسها بتكتفها في كلماتٍ، وإن كان ذلك يُعَبِّرُ أيضًا عن أزمة نفاذ المعجم في الثقافة الغربية، بل المطلوب من اللغة أن تبتكر دلالات جديدة في الحياة ولها وهو عيّن المطلوب من الفلسفة كذلك.

إنّ التفلسف العربي بواسطة الاستعارة يعني التفلسف وفق مَيلٍ طبيعيٍّ إلى التوسّع في الفهم والتعقّل، ذلك المَيل هو نفسه إطار العيش الذي تُمدّنا به الطبيعة. هذا التوافق بين طبيعة التفلسف وطبيعة الحياة هو هدفٌ أصليٌّ وأصيل لكل فلسفة. فإذا نظرنا إلى الشعر العربيّ مثلاً باعتباره مكاناً لغويّاً لالتقاء الحكمة (مضاربة الفلسفة) بالمجاز (الاستعارة)، فإنّه يمثّل أحد أهمّ مصادر التجربة الفلسفيّة العربيّة. يذكّر ابن قتيبة أنّه «قيل لِكُثْرٍ، يا أبا صخرٍ كيف تصنع إذا عَسَرَ عليك قولُ الشعر؟ قال أطوف في الرباع المخلية والرياض العشبة، فيسهل عليّ أرضه، ويسرع إليّ أحسنه» (ابن قتيبة 79). فهي بذلك تجربة تجذّ منابعها في الطبيعة، وعندئذٍ تتشكّل دائرة التفلسف من الطبيعة إلى المجاز (الشعر) إلى الخطاب ثمّ الحياة وهكذا دواليك.

خاتمة ومناقشة

- إنّ النقاش المتجدّد في العالم العربيّ حول الحقّ في فلسفة عربيّة على غرار فلسفاتٍ أخرى في الشرق والغرب، ينطلق من فرضيّة أنّ تلك الفلسفة المنشودة هي خطابٌ محدّد المعالم، معلوم المنهج يتضمّن بذاته طريقة نَحْت مفاهيمه ويُحدّد بنفسه مواضيعه. ممّا يوحي بأنّ الفلسفة خطابٌ يمكن تعلّمه إذا ما تمّ اتّباع تقنياتٍ مخصوصة واستعمال أدواتٍ مضبوطة والالتزام بسنن تاريخيّة. لكنّ ذلك لا يستقيم مع طبيعة التفلسف، منذ أن وَضَحَ كانط (Immanuel Kant 1724-1804)، على الأقلّ، أنّه «لا يمكننا تعلّم الفلسفة، إذ أين هي؟ ومن يحوز عليها؟ وكيف نتعلّمها؟ بينا يمكن المرء أن يتعلّم التفلسف فقط (Man Kann nur philosophieren lernen)، أي تطبيق موهبة العقل، باتّباع مبادئه العامّة على بعض التجارب الماثلة أمامه، ولكن مع احتفاظ العقل

بحقّه في قبولها أو رفضها عندما يقوم بفحصها في مصادرها» (Kant 753). وعليه، فإنّ القول بتجربة عربيّة في التفلسف يعني بالأساس القول بتجربة مخصوصة في التفكير بالاستناد إلى مصادر عميقة داخل الذات العربيّة (المصدر الاستعاريّ خصوصًا) باعتبار تلك المصادر نفسها دافعةً إلى عيش الحياة بطريقة فلسفيّة.

- التفلسف العربيّ ليس خطابًا يوازي خطابات فلسفيّة أخرى على غرار ما يكون عليه العلم، ولكنّه تجربة حياة تتقاسم القيم الإنسانيّة ذاتها مع ثقافات أخرى. ومنه، فإنّ معيار الإنسانيّة هو معيارٌ جوهريّ في تقييم أيّ تجربة فلسفيّة، بالمعنى الذي قال فيه هيدغر «أن تكون إنسانًا بالفعل يعني أن تتفلسف» (Heidegger, Einlei- tung in die Philosophie 1).
ولذلك فإنّ أيّ فلسفة عربيّة ممكنة يجب أن تمرّ باختبار السؤال الآتي: ماذا يمكن أن تُقدّم فلسفة عربيّة للإنسانيّة؟ وتجاوز هذا الاختبار يعني تجاوز الحدود الداخليّة للفلسفة، تلك الحدود التي يصنعها وهمّ التعلّق بلغة فلسفيّة ذات مسطرة مفاهيميّة خاصّة، حيث يكون الانشغال الأساس هو صناعة المفاهيم ونحتها من مادّة النصوص الفلسفيّة القديمة. وحينها يكون قد تمّ بناء خطاب فلسفيّ ولكنّه لا يصل إلى الحياة اليوميّة حيث يعاني الإنسان من مشكلات يجد ثقلها في عيشه مثلما يجده في نفسه وروحه، وتلك هي أزمة الفلسفة اليوم التي تتجلّى بوضوح في حالة النفور الشديد من تعلّمها وفهمها كذلك.

- إنّ مصادر الحياة العربيّة بوصفها تجربة فلسفيّة تتّظهر بالأساس في الشكل غير قابل للتجاوز الذي هو الشكل اللغويّ. حيث إنّ التجربة البلاغيّة (المجاز والاستعارة بالخصوص) تمثّل أغنى مصادر التفلسف العربيّ، لأنّها تُعتبر بؤابة العبور الرمزيّ بين الحياة الاجتماعيّة اليوميّة بجميع تجلّياتها الثقافيّة وبين الصور اللغويّة التي تعبّر عنها باعتبارها أيضًا الصور الذهنيّة التي يتمّ وفقها التفكير والفعل على حدّ سواء. ومنه فإنّ الفلسفة العربيّة بحاجة إلى القيام بمهمّة التأمل في الذات بوصفها علمًا، من أجل وصف تجربة العيش بواسطة الاستعارات التي تربطنا بذاتنا من جهة، وتربطنا بعالم من التمثّلات عن الحياة والطبيعة والتاريخ من جهةٍ أخرى.

لماذا يجب علينا التفلسف انطلاقًا من تجربة ذاتيّة في الحياة؟ ولماذا يجب أن تأخذ تلك التجربة شكلها البلاغيّ والاستعاريّ بالأساس؟

يمكن مناقشة هذا الطرح عبر تقديم ثلاث حجج أساسيّة، نجعلها في شكل عتبات، يؤدّي تجاوزها إلى الوصول إلى تصوّر فلسفة عربيّة على النحو الذي يُتيح لها مقوّمات الثبات والاعتراف والإبداع. هذه العتبات هي: عتبة نفسيّة، وعتبة تاريخيّة، وعتبة لغويّة.

1. **العتبة النفسية:** يؤدي الاشتغال المكثف بالفلسفة الغربية وملازمة مفاهيمها إلى إحياء ذاتي بأسبقية نفسية للمفهوم الفلسفي الغربي باعتباره نواة مركزية في اللغة الفلسفية التي تنمو فيها كل فكرة فلسفية مبتكرة كانت أم مستنسخة. وعدم القدرة على تجاوز هذه العتبة النفسية يؤدي إلى حالة «شلل فلسفي»، أي إلى عدم القدرة على التحرك داخل مساحات لغوية يُتيحها تعدّد التجارب الذاتية. لأنّ الذات (sub-jective) هو قاعدة التفكير الأساسية، فهو غير مسبوق بمعطيات موضوعية مثلما هي الحياة عليه كذلك بوصفها ظاهرة أولى غير مسبوقة في ذاتها بمقولة أو نظرية. ولذلك فإنّ استعادة «الذاتي العربي» في كُليته وجوهريته داخل التجربة الفلسفية تعني استعادة الحياة العربية بوصفها شعورًا ذاتيًا تختبر فيه الذات نفسها بنفسها من دون أي واسطة كانت. وذلك هو الوضع الأساس الذي تكون فيه «الذات العربية هي مَنْ يتكلّم» حقًا وفعلًا. ومن ثمّ يصبح هذا الوضع الحقيقة التي تتأسس عليها جميع الحقائق اللاحقة أو على الأقلّ الافتراضات التي يمكن أن تنشأ بناءً عليها وتمّ مناقشتها في سياقات فلسفية متعدّدة.

2. **العتبة التاريخية:** لا تنفصل الذات عن آخرها، لسبب بسيط، لأنّها آخر لذات الآخر كذلك. ومنه، فإنّ كل فلسفة تبتكرها الذات العربية هي فلسفة لها علاقة بما يُفكر به الآخرون ويتنظرونه منها. ما الذي ينتظره الآخر منّا فلسفيًا؟ هو سؤال لا يمكن تجاوزه من الناحية التاريخية، وكلّ محاولة إبستمولوجية للالتفاف عليه هي استقطاب للوهم في قلب الحقيقة. لأنّه إذا نشأت فلسفة عربية بناءً على مبدأ «الاختلاف» فهي بالضرورة تنشأ بناءً على تضمين جوهري في تكوينها هو تجاوز أفق انتظار الآخر، أي تجاوز ما يعتبره الآخر معلومًا لديه فلسفيًا بالضرورة عبر مسار طويل من تاريخ التفلسف، وكذلك تعرّفه على الفلسفة العربية الإسلامية بواسطة الاستشراق أو البحث الحرّ كذلك. ومن ثمّ، فإنّ ما ينتظره الآخر من فلسفة عربية هو زمانية مختلفة عن زمانيته ومداخل مختلفة إلى الكينونة، وعوالم ذات معمار مغاير بحيث يمكن الإقامة فيها على مقربة من الحقيقة من الجهة المقابلة للذات التي هي عينها آخر.

3. **العتبة اللغوية:** من أجل تجاوز أزمة نفاذ المعجم (ذبول الدلالية، وسكون المعنى..) في الفلسفة الغربية، تمّ ابتكار المناهج والأدوات (التفكيك، والتقويض، والتأويل، والأركيولوجيا، والجينيولوجيا..) بوصفها طرقًا لإنتاج المعنى من اللامعنى، وجعل الذات (الغربية) تتكلّم عندما لا تجد ما تتحدّث عنه بسبب نفاذ المعجم وتعطل الآليات الطبيعية لتوليد الألفاظ والمعاني. أدّت تلك المناهج والأدوات إلى عمليّات جراحية

معقّدة في جسد اللغة (نحت مفاهيم، تكسير الكلمات، تركيب الألفاظ...) من أجل جعلها ذات دلالة. بينما يكون من الواجب على فلسفةٍ عربيّة أن تتجاوز المتوافر لديها من المعجم العربيّ إلى المخزون الهائل من المرادفات التي تبقى رابضة بلا حراك في المعاجم والقواميس، إذ هي في الأصل عوالم مغلقة من الدلالات والمفاهيم والحقائق. لأنّه لا يمكن التعرّف على الذات إلا باستحضار أغلب ما يوجد في المعجم باعتباره «المادّة الوراثة اللغويّة للإنسان» التي تكشف عن أمراض الذات وتاريخها ومَلَكاتها الإبداعية المعظّلة وقواها التأويلية الكامنة.

تُتيح التجربة البلاغيّة للحياة (الاستعارات) القدرة على تجاوز تلك العتبة. ذلك أنّ الاستعارة تُعيد وضع الألفاظ في آفاق دلالية أكثر اتّساعاً، وحينئذ يتمّ استدعاء المعجم لتغطية الكثافة الدلالية للمعنى المولّد بواسطة الاستعارة. وتلك هي اللحظة التي يُولد فيها عالم الذات منكشفاً لنفسه ومُعطيّاً الأشكال الممكنة للعيش بوصفها أشكالاً ممتعة من جهة، ودافعة إلى التفكير من جهةٍ أخرى. وفي المقابل، فإنّ تعطيل عمل الاستعارة في اللغة واستبدالها بالعبارات التقنية المولّدة بواسطة المادّة اللغويّة العلميّة يؤدي إلى عالم ضيق دلاليّا ينعكس على روح الحياة نفسها، ولعلّ المضايق الروحيّة للحياة المعاصرة شاهدة على تلك الأزمة. وبناءً على ذلك، فإنّ تصوّر فلسفةٍ عربيّة يتمّ في منظور تقديم تجربةٍ فكريّة تأملية من أجل علاج تلك المضايق الروحيّة حيث تكون الكينونة العربيّة نموذجاً لذلك.

المراجع

- Aurelius, Marcus. *Meditations*. Trans. Martin Hammond. London/New York: Penguin Books, 2006.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2005.
- Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- . *Postions*. Paris: Minuit, 1972.
- Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1958.
- Foucault, Michel. *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Trad. Rainer Rochlitz. Paris: PUF, 1987.
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

- . *Einleitung in die Philosophie*. Bd. 27. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- . *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Bd. 59. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- . *Sein und Wahrheit*. Bd. Ga 36/37. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- . *Was ist das-die Philosophie?* Tübingen: Verlag Gunther Neske Pfullingen, 1956.
- Kant, Immanuel. *Kritik Der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix, 1956.
- Kisiel, Theodore. «Hermeneutics of facticity.» al., Theodore Kisiel and. *Martin Heidegger key concepts*. Ed. Bret W. Davis. UK: Acumen Publishing United, 2010.
- Lakoff, Georg and Mark Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*. Paris: Editions Gonthier, 1961.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente: 1875-1879, Kritische Studienausgabe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
- Ricœur, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- . *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- . *Lectures I, Autour du politique*. Paris, 1991.
- . *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.
- . *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Siscar, Marcos. *Rhétorique et philosophie, Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 1998.

أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني. **آفاق فلسفة عربية معاصرة**. دمشق: دار الفكر، 2001.

عبد الرحمن ابن خلدون. **المقدمة**. المحرر عبد السلام الشدّادي. المجلد 3. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.

عبد القاهر الجرجاني. **أسرار البلاغة**. المجلد 1. جدة: دار المدني بجدة، 1991.

عبد الله ابن قتيبة. **الشعر والشعراء**. المحرر أحمد محمد شاكر. المجلد 1. القاهرة: دار المعارف، 1982.

عثمان ابن جني. **الخصائص**. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1957.

فخر الدين الرازي. **أساس التقديس في علم الكلام**. المجلد 1. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.

فلسفة التاريخ النقدية في الفضاء المتوسطي ابن خلدون ولورنزو فالّا

أبجي محمد

جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، المغرب

ملخص

يسلّط هذا البحث الضوء على القطيعتين الإيستولوجيتين المتوازيتين اللتين أطلقهما كلٌّ من ابن خلدون ولورنزو فالّا داخلَ الفضاء الفكري المتوسطي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ فقد نقل ابن خلدون التاريخ من حيز السرد النقلي إلى مجال النقد العقلي، من خلال تأسيس علم العمران (ilm al-‘umrān) وصياغة مبدأ المطابقة بين الأخبار التاريخية وقوانين الاجتماع البشري. أما فالّا، فقد أعاد تعريف الحقيقة عبر الفيلولوجيا النقدية وتمييزه بين اليقين (certum) والاحتمال (probabile)، وهو ما مكّنه من فضح الوثائق المزورة، وتحدي القداسة اللازمة للتراث الكنسي.

وقد اعتمد البحث منهج استقراء المؤلفات والكتابات التي تناولت فكر ابن خلدون ولورنزو فالّا، مع إعادة استكشاف أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما. وتنطلق الدراسة من فرضية أساسية مفادها أنّ توفّر الشروط الموضوعية في سياقات حضارية متميزة يمكن أن ينتج فلسفة للتاريخ ذات طابع نقدي، وأنّ التأثير المتبادل أو ما يمكن تسميته «الحوار الصامت» بين الشرق والغرب كان ممكناً عبر شبكات وقنوات متعددة داخل الفضاء المتوسطي. وتُظهر المقارنة أنّ المشروعين، رغم اختلاف السياقات، يلتقيان في صياغة عقل نقدي جديد يقوم على مساءلة السلطة الموروثة، وتفكيك آليات شرعتها. كما تكشف أنّ البحر الأبيض المتوسط لم يكن مجرد فضاء للتبادل التجاري والسياسي، بل مثّل بوتقة للتوازي المنهجي والتلاقح الفكري الذي أسهم في تشكّل التفكير النقدي.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، علم العمران، لورنزو فالّا، الفيلولوجيا، الحقيقة، النقد، الفضاء المتوسطي.

مقدمة

تطرح المقارنة بين ابن خلدون (1332-1406) ولورنزو فالّا (1407-1457) إشكالية إبستولوجية محورية تتعلق بطروف نشأة التفكير النقدي في التاريخ، وبمدى إمكان قيام فلسفة للتاريخ ذات طابع كوني في فضاءٍ متوسّطي مشترك.

لقد حظي ابن خلدون بدراسات⁽¹⁾ عديدة، تناولت فكره من زوايا متعددة: إبستولوجية، واجتماعية، وفلسفية وتاريخية، في حين انصبّت دراسات أخرى على فكر لورنزو فالّا⁽²⁾ باعتباره رائدًا للفيلولوجيا النقدية، وباحثًا في أصالة النصوص الدينية والتاريخية. غير أنّه، وحسب ما توفر لنا من اطلاع، لم تُنجز دراسة مقارنة تجمع بينهما في أفق واحد. وهنا تكمن أصالة هذا البحث، إذ يسعى إلى إعادة استكشاف أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن خلدون ولورنزو فالّا، والكشف عن الدينامية المشتركة التي أسهمت في تشكّل العقل النقدي في الفضاء المتوسطي.

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يوسّع مجال فلسفة التاريخ النقدية عبر تجاوز القراءات الأحادية، ويعيد الاعتبار للمتوسط كفضاء خصب لتلاقح المناهج والأفكار. ويستند في تحقيق ذلك إلى استقراء مجموعة محددة من المؤلفات والكتابات التي تناولت فكر كلٍّ من ابن خلدون ولورنزو فالّا، مع إعادة تحليلها ضمن منظور مقارن يبرز نتائج جديدة. ومن أبرز النتائج المنتظرة:

- أنّ نقد التراث والسلطة مثّل شرطًا موضوعيًا مشتركًا مهّد لظهور فلسفة نقدية للتاريخ.
- أنّ الفضاء المتوسطي لم يكن مجرد مجال للتبادل التجاري والسياسي، بل بوتقة للتوازي المنهجي والتلاقح الفكري.
- أنّ المقارنة بين ابن خلدون ولورنزو فالّا تمثّل مدخلًا لإعادة تأويل فلسفة التاريخ كتجربة إنسانية ذات طابع كوني.

1. من بين الدراسات التي اهتمت بمنهجية ابن خلدون في دراسة التاريخ، دراسة لعلي أومليل بعنوان **الخطاب التاريخي: دراسة منهجية لفكر ابن خلدون** (2005)، كما خصص عبد الله العروي الفصل الثالث من مؤلفه **ثقافتنا في ضوء التاريخ** بمقارنة بين ابن خلدون وماكيافلي.

2. من أهم الدراسات الحديثة لفالّا أطروحة دكتوراه بعنوان: **La théorie de la connaissance dans les Dialectiques du XVI^e siècle de Lorenzo Valla à Pierre de La Ramée Topique, signification et nature** ل (Julio Agnelo Pimenta Pattio)، ناقشها في 22 مارس 2017 بجامعة فرانسوا-رابليه في تور (فرنسا).

الفصل الأول: ابن خلدون: المنهج، الحقيقة، والعمران في نقد التاريخ والسلطة

شهد القرن الرابع عشر اضطراباتٍ سياسية عميقة في المغرب والأندلس والمشرق؛ فقد تهاوت دول وظهرت أخرى، وتناوبت العصبية على الحكم، وتداخلت الأزمات الاقتصادية مع التحولات العمرانية والثقافية، وفي هذا السياق المليء بالتقلبات، لم يعد التاريخ مجرد سجلٍّ للأخبار يُكتب على هامش السلطة، بل تحوّل إلى سؤال ملحٍّ عن أسباب قيام الدول وانهيارها، وعن القوى التي تصوغ مصائر الجماعات البشرية.

وقد عاش ابن خلدون في قلب هذه التحوّلات، متنقلاً بين قصور الملوك ومجالس العلماء، فكان شاهداً على تلاقي السياسة والعلم والثقافة في لحظات الأزمة، هذا الواقع دفعه إلى التساؤل حول: كيف يمكن فهم حركة المجتمعات في صعودها وهبوطها؟ هل تكفي الرواية والنقل لتفسير ما يجري، أم أن هناك قوانين أعمق تحكم العمران البشري؟ وهل يستطيع المؤرخ أن يكون ناقدًا مستقلاً أمام سطوة السلطان وضغط العصبية؟

المحور الأول: التأسيس المنهجي والثورة على التقليد

يستهلّ ابن خلدون المقدمة بتعريفه للتاريخ؛ فهو لا يعدّه مجرد رواية لأخبار الأمم والأنبياء والملوك، بل علماً له ظاهر وباطن: «ظاهرة لا يزيد على الأخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى»⁽³⁾، أما باطنه فهو «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، لذلك فهو أصيل في الحكمة عريق»⁽⁴⁾ بهذا التعريف ينقل التاريخ من مجال الأدب والحكاية إلى مجال البحث العقلي والتحقيق المنهجي.

ويؤكد ابن خلدون أنه ابتكر مسلكاً جديداً في دراسة التاريخ يختلف عن طرائق أسلافه، فيقول: «سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً»⁽⁵⁾. ليعلن بذلك تعمّده الخروج عن التقليد، بل يدعو إلى التحرّر من أسر النقل قائلاً: «حتى تزرع من التقليد يذك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»⁽⁶⁾ ولم يكتف بتبيان جدّة منهجه، بل وجّه نقدًا صارماً لأسلافه الذين اكتفوا بجمع الروايات دون نظر أو تمحيص، فقال: «إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها (...) وأدّوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب

3. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، ص 16-17.

4. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 16-17.

5. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 17.

6. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 17.

الوقائع ولم يراعوها (...) فالتحقيق قليل»⁽⁷⁾. كما نبّه إلى خطورة الاعتماد على النقل وحده دون معيار نقدي، مؤكداً أن الأخبار إذا لم تُعرض على «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني (...) فربما لم يؤمن فيها من الغلط ومزلة القدم»⁽⁸⁾، كما حرص على استكمال معلوماته باللجوء إلى المصادر الشفوية، ممّا يوضّح عنايته بتدقيق أخباره وأهمية المصادر التي لجأ إليها⁽⁹⁾.

وقد توقف الباحثون عند هذه النقلة المنهجية، أبرزهم عبد العزيز الدوري الذي يقول في شأن ما أسّس له ابن خلدون: «يبدأ بتعريف التاريخ ويندّد بقلة النقد فيه وضعف أسلوبه لدى أسلافه، ليضع قواعد النقد الدقيق؛ فرأى أن أسلوب الجرح والتعديل في نقد الرواة لا يكفي للتوثق من الروايات، فاهتدى إلى مقياس خارجي هو قانون المطابقة (...)، وتوصل إلى علم مستقلّ بنفسه هو العمران البشري والاجتماع الإنساني وما يلحقه من العوارض والأحوال»⁽¹⁰⁾، أما وجيه كوثراني فيؤكد أن ابن خلدون «عرّف علم التاريخ، وعيّن حقوله ورسم منهجيته وطرائقه»، محدّداً موضوعه في «العمران البشري وما يرتبط به من عصبية وتغلبات وتوحّش وتأنس»⁽¹¹⁾. بينما يرى خالد طحطح أن المقدمة «من أوائل الكتب التي تعرّضت لذكر القواعد العامة لفهم التاريخ، فهو بحث تاريخي نقدي، يعارض فيه مؤلفه اتجاه من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون منهج خاص يفرق بين الأسطوري والحقيقي من الأخبار» كما يضيف أن ابن خلدون «أعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وكان يطمح أن يصبح أصلاً يقتدي به من بعده المؤرخون»⁽¹²⁾.

المحور الثاني: مفهوم الحقيقة التاريخية والنقد

يرى ابن خلدون أن التحقق من صدق الأخبار لا يقوم على الثقة بالراوي أو صحة السند فحسب، بل على مدى مطابقة الحدث لطبائع العمران وقوانين الاجتماع البشري، وهذا عبّر عنه بقوله: «الفيصل الذي يميز الوقائع التاريخية الحقيقية من الدعاوى الكاذبة هو

7. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 9.

8. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 9.

9. أومليل، علي. الخطاب التاريخي. المركز الثقافي العربي، 2005، ص 161-162.

10. عبد العزيز الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التأريخ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 175-176.

11. وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 95-96.

12. خالد طحطح، في فلسفة التاريخ (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، 2009)، ص 81-82.

معرفة مطابقة أحوال العمران»⁽¹³⁾، ليؤكد بذلك أن المعيار الحاسم عنده هو انسجام الخبر مع ما تقتضيه السنن الاجتماعية والسياسية والعمرانية، وبهذا المعنى ينتقل التاريخ من مجرد حكاية تُروى إلى مجال نقدي يقوم على التحريض والغربة. ويضيف: «تمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها»⁽¹⁴⁾، ولذلك رفض كثيرًا من الأخبار التي رآها مخالفة للعقل ولطبيعة الاجتماع، مثل قصص غزوات التبابعة أو خبر تمثال الزرزور، واعتبرها «أخبارًا بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط، أشبه بحديث القصص الموضوعة»⁽¹⁵⁾.

وقد توقف الباحثون عند هذه النقلة النقدية في سبيل البحث عن الحقيقة التاريخية لدى ابن خلدون؛ فنجد عبد العزيز الدوري يؤكد أن قيمة هذا المنهج تكمن في إرساء قانون المطابقة، أي إدخال معيار خارجي جديد يقوم على أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران، وهو ما مكّنه من الكشف عن «القوانين التي تخضع لها الظواهر في نشأتها وتطورها»⁽¹⁶⁾. أما وجيه كوثراني فيوضح أن ابن خلدون صاغ منهجه ضمن ثنائية «الممكن والممتنع»، فالخبر التاريخي لا يُقبل إلا إذا كان ممكنًا في ضوء التجربة وأحوال الاجتماع والعقل، ويُرفض إذا كان ممتنعًا أو متعارضًا معها⁽¹⁷⁾. ويرى خالد طحطح أن المقدمة مثّلت خطوة غير مسبوقة في هذا المجال، إذ وضعت «معياريًا يفرق بين الأسطوري والحقيقي»⁽¹⁸⁾.

المحور الثالث: العليّة والتفسير التاريخي

شكل إدخال مبدأ العليّة في دراسة التاريخ أحد أبرز إسهامات ابن خلدون في علم التاريخ وفلسفته، فقد حدد موضوعه بأنه «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات»⁽¹⁹⁾، فلم تعد الحوادث عنده مجرد أخبار عن الملوك والشعوب، بل تعبيرًا عن سنن وقوانين تحكم الاجتماع البشري، يمكن للعقل الكشف عنها وتمييز عللها. ويرى لديه مفهوم «العصبية» باعتبارها العلة الكبرى في نشوء الدول واستمرارها

13. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 12.

14. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 15.

15. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 14.

16. الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة، ص 175-177.

17. كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 101.

18. طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 82.

19. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 25.

وسقوطها، حيث يرى أن: «الملك إنما يحصل بالعصبية»⁽²⁰⁾، وشبه الدولة بالكائن الحي الذي يمر بمراحل العمر: القوة، الترف، ثم الضعف والسقوط، فيقول: إنها «لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»⁽²¹⁾. ومن هنا تتضح رؤيته الدورية لتاريخ الدول، القائمة على أطوار متعاقبة ومنتظمة، وعلق على ذلك طحطح قائلاً: إن هذا التصور يمثل «قانوناً تاريخياً عاماً يحدد حركة الدول في دورات متعاقبة»⁽²²⁾، كما ربط ابن خلدون بين البيئة والاقتصاد وبين تكوين طباع البشر، مؤكداً: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته في المعاش»⁽²³⁾، فالبدو أشد صلابة لقلّة حاجاتهم، أما الحضّر فتميل طباعهم إلى الدعة لكثرة الصناعات والعوائد. ويضيف: «الإنسان إنما يطلب معاشه من غذائه، وسائر حاجاته إنما هي تبع لذلك»⁽²⁴⁾، هذا البعد الاقتصادي رآه عبد العزيز الدوري «عنصرًا جديدًا في منهج تفسير الظواهر التاريخية عند ابن خلدون»⁽²⁵⁾.

وعلى مستوى القوانين العامة، شبه ابن خلدون الاجتماع البشري بالطبيعة، إذ قال: «كما أن للطبيعة قوانين معينة تُسير حوادثها وفقها، فكذلك العمران البشري له عوارضه الذاتية الخاصة به»⁽²⁶⁾، وقد صاغ ذلك فيما سماه قانون المطابقة، الذي يجعل الأخبار مقبولة فقط إذا انسجمت مع هذه القوانين⁽²⁷⁾، ويرى وجيه كوثراني أن هذا المبدأ حوّل التاريخ إلى «علم قائم بذاته غايته الكشف عن السنن التي تحكم الاجتماع الإنساني»⁽²⁸⁾.

المحور الرابع: التاريخ والعلاقة مع السلطة والتراث

أدرك ابن خلدون أن الكذب في الأخبار التاريخية ليس مجرد خطأ عرضي، بل نتيجة لعوامل عميقة ترتبط بالبنية الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تُنتج هذه المعرفة التاريخية، فقد عدّد في المقدمة أسباب الانحراف عن الحقيقة، مثل «التشيع للآراء والمذاهب، والثقة المفرطة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، والجهل بطبائع العمران»⁽²⁹⁾.

20. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 30.

21. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 36.

22. طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 85.

23. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 41.

24. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 43.

25. الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة، ص 183.

26. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 47.

27. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 48.

28. كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 96.

29. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 52.

ومن خلال هذا التشخيص، كشف أن المؤرخين كثيرًا ما وقعوا تحت تأثير الأهواء أو ضغط السلطة، فابتعدوا عن غاية التأريخ وهي كشف الحقيقة.

ويرى أن الموضوعية لا تتحقق إلا حين تكون النفوس «على حال الاعتدال في قبول الخير»، بحيث تعطيه «حقه من التحيص والنظر، حتى يتبين صدقه من كذبه»⁽³⁰⁾ فهو يشدد على ضرورة تحرر المؤرخ من الانحيازات المذهبية والسياسية، حتى لا تتحول الأخبار إلى أدوات تبريرية تخدم العصبية أو السلطان. وقد اعتبر خالد فؤاد طحطح أن هذا الموقف يمثل اتجاهًا مبكرًا نحو ما نسميه اليوم استقلالية المؤرخ عن الإيديولوجيا، إذ انتقد ابن خلدون «انحياز المؤرخين إلى أهواء العصبية أو مواقف السلاطين»⁽³¹⁾.

كما حذر ابن خلدون من مجاملة الملوك، معتبرًا أن قرب المؤرخ من السلطة قد يدفعه إلى «تزيين أحوالهم ومدح أفعالهم»⁽³²⁾، وهنا يكشف بوضوح أن السلطة ليست مجرد موضوع للتاريخ، بل قوة ضاغطة تُشوّه مساره، ويشير عبد العزيز الدوري إلى أن هذا الموقف شكّل إحدى ركائز تأسيس المنهج النقدي، حيث وضع ابن خلدون «قواعد دقيقة لتجنب الانزلاق نحو التأريخ التبريري»⁽³³⁾.

ولواجهة هذه التحديات، أقام ابن خلدون معيارًا مستقلًا هو طبائع العمران؛ وعبر عن هذا المعيار بقوله «الخير إذا خالف أحوال العمران وأصول العادة فهو باطل»⁽³⁴⁾، وبذلك فصل بين معيار الحقيقة التاريخية ومعايير الهوى أو إملاءات السلطان. ويؤكد وجيه كوثراني أن هذا التحول مثّل نقلة جذرية، إذ لم يعد المؤرخ ناقلًا أو خادمًا للسلطة، بل صار باحثًا عن السنن التي تحكم الاجتماع الإنساني⁽³⁵⁾.

خلاصات الفصل الأول

- **التأسيس المنهجي والثورة على التقليد:** أعاد ابن خلدون تعريف التاريخ، فحوّله من سرد للأخبار إلى علم يبحث في علل الوقائع وأسبابها. انتقد المؤرخين الذين اكتفوا بالنقل، وابتكر منهجًا جديدًا يقوم على قانون المطابقة الذي يربط الخبر بالعقل وطبائع العمران، مؤسسًا بذلك لعلم العمران البشري.
- **مفهوم الحقيقة التاريخية والنقد:** جعل صدق الخبر مرهونًا بانسجامه مع قوانين

30. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 54.

31. طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 86.

32. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 56.

33. الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة، ص 175.

34. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 57.

35. كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 96.

الاجتماع، مميّزًا بين الممكن والممتنع، ورافضًا الأخبار المناقضة للعقل أو التجربة. وبذلك نقل التاريخ من دائرة الحكاية إلى مجال نقدي يقوم على التحيص العقلي.

• **العِلِّيَّة والتفسير التاريخي:** أدخل مبدأ العِلِّيَّة وربط صعود الدول وسقوطها بالعصبية والبيئة والاقتصاد. شبّه الدولة بالكائن الحي الذي يمر بمراحل النشوء والازدهار ثم الانحطاط، ليؤسس نسقًا تفسيريًا يقوم على السنن الموضوعية.

• **العلاقة مع السلطة والتراث:** كشف أسباب الكذب في الأخبار المرتبطة بالأهواء أو السلطان أو الجهل بالعمران، وأكد ضرورة استقلال المؤرخ عن الانحيازات السياسية والمذهبية. جعل معيار العمران أساس قبول الأخبار أو رفضها، محررًا التاريخ من ضغط السلطة والتراث.

الفصل الثاني: لورنزو فالّا: الفيلولوجيا، الحقيقة، والسلطة بين النقد النصي والتاريخ

برز لورنزو فالّا (1407-1457) في مناخ أوروبي مثقل بسلطة الكنيسة والفكر السكولائي، وفي لحظة انتقالية نحو بروز النزعة الإنسانية: كيف أسس منهجه النقدي في مواجهة التقليد؟ وكيف أعاد تعريف الحقيقة التاريخية؟ وبأي معنى صاغ تصورًا جديدًا للعِلِّيَّة والتفسير؟ وكيف أسس لعلاقة جديدة بين التاريخ من جهة والسلطة والتراث من جهة ثانية؟

المحور الأول: التأسيس المنهجي والثورة على التقليد

1. قطيعة مع النحو السكولائي / المدرسي

انطلق مشروع لورنزو فالّا (Lorenzo Valla) من رفضه للنحو المدرسي / (grammatica scholastica) كما بلوره النحاة المدرسيون / السكولائيون المعروفون باسم المودستاي Modistae، حيث كان الاعتقاد السائد خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، في أوروبا أن قواعد اللغة اللاتينية لها أساس ميتافيزيقي وليست مجرد قواعد استعمال، حيث اعتبر النحاة التأمليون أن طرق الدلالة (modi significandi) تحاكي طرق الفهم (modi intelligendi)، وهذه الأخيرة بدورها، تحاكي طرق الوجود (modi essendi)، وبذلك تحول النحو إلى علم استنباطي يتغذى على المقولات الفلسفية أكثر من اعتماده على اللغة الحية⁽³⁶⁾. رفض لورنزو فالّا هذا معتبرًا أن القواعد اللغوية لا تُعرف إلا من خلال الممارسة الفعلية للنصوص، لا من خلال مقولات ميتافيزيقية مجردة، وهذا النقد في جوهره

36. Chomarat, Jacques. «Lorenzo Valla.» *Vita Latina*, vols. 130-131, 1993, pp. 53. <https://doi.org/10.3406/vita.1993.900>

بمثابة ثورة على العقل المدرسي / السكولائي (ratio scholastica) الذي اعتبر اللغة فرعاً من الميتافيزيقا، بينما اعتبرها لورنزو فالّا الأصل الذي بُنى عليه المعرفة⁽³⁷⁾.

2. إعادة الاعتبار للاستعمال اللغوي

قدّم لورنزو فالّا في مؤلّفه الشهير *Elegantiae linguae latinae*، مراجعة جذرية للغة اللاتينية، ورفض اعتماد نصوص المؤلفين المتأخرين وآباء الكنيسة كمرجع لغوي؛ لأنهم في نظره لم يحافظوا على نقاء اللغة اللاتينية، ودعا للعودة لكتابات الكلاسيكيين الكبار، باعتبارهم المرجع اللغوي الصحيح، ويفضل على الخصوص كوينتيليان Quintilianus لأنه يجسّد النموذج البلاغي الأمثل، وكان يحفظ نصوصه عن ظهر قلب، أما الانزياحات التي أدخلها المتأخرون على اللاتينية فقد وصفها بأنها لغة حقيرة. مستخدماً في حقها تعبيرات من قبيل: اللاتينية السوقية (cenae latina) دلالةً على انحطاطها⁽³⁸⁾. ليعلّن بذلك عن قاعدة منهجية عامة: اللغة الحقيقية تُستمد من النصوص الأصيلة ومن الاستعمال الكلاسيكي، لا من التأويلات المدرسية أو الشروح اللاهوتية. وهنا تتضح أهمية الفيلولوجيا كأداة تأسيسية للمعرفة عند لورنزو فالّا⁽³⁹⁾.

3. من الجدل الصوري إلى مركزية اللغة الطبيعية

اتخذ لورنزو فالّا في مؤلّفه *Repastinatio dialecticae et philosophiae* خطوة جريئة حين هاجم المنطق المدرسي / السكولائي، فاعتبر أن الجدل أو فن الحاجة -Dialectica- ليس علماً مستقلاً، بل مجرد أداة في خدمة اللغة، ووسيلة لضبط وضوح التعبير وفعالية الاستعمال اللغوي، ولا ينبغي أن يكون غاية معرفية كما تصوّره السكولائيون / المدرسيون⁽⁴⁰⁾، ليقبّل بذلك العلاقة التي سادت في العصور الوسطى بين النحو (-grammatica) والجدل (dialectica)، حيث كان النحو تابعاً للفلسفة واللاهوت، لكن لورنزو فالّا عكس الأمر، وجعل من النحو الأصل، والجدل فرعاً تابعاً له، لينتقل مركز الثقل من التجريد الفلسفي إلى التحقيق الفيلولوجي⁽⁴¹⁾. رافضاً إحدى ركائز المنطق المدرسي / السكولائي، أي اختزال الجملة الطبيعية إلى نموذج صوري مثل «Socrates est cur»

37. Pattio, Julio Agnelo Pimenta. *La théorie de la connaissance dans les Dialectiques du XVI^e siècle de Lorenzo Valla à Pierre de La Ramée: Topique, signification et nature*. Thèse de doctorat, Université François-Rabelais de Tours, 2017, pp. 45–47.

38. Chomarat, «Lorenzo Valla,» p 53

39. Salvador López Moreda, «El modelo de princeps en la obra histórica de Lorenzo Valla,» *Humanitas*, 2004, p. 404.

40. Pattio, *La théorie de la connaissance*, pp 63–65

41. Pattio, *La théorie de la connaissance*, p. 45

rens) «سقراط هو الجاري) بدل «Socrates currit» (سقراط يجري)، معتبرًا أن الأولى بناء منطقي مصطنع يفرغ اللغة من حيويتها، هذا النقد يكشف عن رؤية إبستمولوجية جديدة ترى أن الحقيقة لا تُستخلص من الأطر الصورية، بل من الاستعمال التاريخي للنصوص، وهكذا انتصر للبلاغة (rhetorica) على الجدل (dialectica)، معتبرًا أن الأولى أصعب وأكثر قيمة لأنها تعكس ثراء اللغة الطبيعية⁽⁴²⁾.

4. المؤرخ كمحقق لا كناقل

لم تقتصر الثورة المنهجية عند فالّا على اللغة والمنطق، بل امتدت إلى كتابة التاريخ؛ فالمؤرخ، في نظره، لا يجب أن يكون مجرد ناقل للأخبار يراكم الروايات دون فحص، كما كان الحال عند المؤرخين السكولائيين/المدرسيين، بل يجب أن يكون محققًا فيلولوجيًا، فالمؤرخ الحقيقي من منظوره؛ هو من يختبر صدقية النصوص، يفحص ألفاظها، ويقارن رواياتها قبل أن يسردها، وبهذا المعنى أصبح التاريخ مجالًا للتحقيق (examinatio) لا للتقليد (traditio)⁽⁴³⁾.

وقد تجسّد هذا التحول عمليًا في كتاباته التاريخية، خصوصًا في نصه عن فرديناند الأراغوني، حيث رفض الحياض السردية، واعتمد أسلوب الخطبة التدريجية أو التمرين البلاغي (declamatio) ليكشف تناقضات الروايات ويختبرها، وبهذا حسب López Moreda ممهّدًا لظهور النقد التاريخي الحديث⁽⁴⁴⁾.

المحور الثاني: مفهوم الحقيقة والنقد

1. من الاحتمال البلاغي إلى اليقين البرهاني

يميز لورنزو فالّا تمييزًا إبستمولوجيًا دقيقًا بين اليقين (certum) والمحتمل/المشابه للحقيقة (probabile/verisimile)، معتبرًا أن الحقيقة لا تقوم على ما يبدو مقبولًا أو معقولًا في عين الناس، بل على ما يمكن البرهنة عليه بدليل لغوي أو تاريخي ملموس⁽⁴⁵⁾. وبذلك أحدث قطيعة مع العقل المدرسي/السكولائي (ratio scholastica) الذي كان يقبل الاستدلالات البنّية على «الاحتمال» أو «ما يبدو معقولًا/راجحًا» (probabilitas)، حتى إن لم تستند إلى يقين قاطع، بينما شدّد لورنزو فالّا على أن «اليقين» أو «الأمر الثابت المبرهن»

42. Chomarat, «Lorenzo Valla,» p 54

43. López Moreda, «El modelo de princeps en la obra histórica de Lorenzo Valla,» pp 405-407

44. López Moreda 406-408

45. Linde, J. C. «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts.» *Humanistica Lovaniensia*, vol. 60, Leuven University Press, 2011, pp 43-44

(certum) وحده هو أساس الحكم العلمي، سواء في النصوص الدينية أو التاريخية⁽⁴⁶⁾. ورفض مزج الحقيقة بالبلاغة القضائية أو الخطابة القانونية، وإذ كان التقليد المدرسي/ السكولائي واللاهوتي يكتفي بحجج مقنعة من حيث الأسلوب البلاغي أو احتمالية الصدق، فإن لورنزو فلا فرق بصرامة بين الإقناع والحقيقة: فالإقناع قد يخدم الخطابة، أما الحقيقة فلا تُعرف إلا عبر التحقيق النصي، ولذلك أكد أن البلاغة يمكن أن تُؤثر في الجمهور، لكنها لا تبرهن على الحقيقة⁽⁴⁷⁾.

2. التطبيقات العملية للتمييز بين اليقين (certum) والمحتمل (probabile)

تتجلى التطبيقات العملية للتمييز بين اليقين (certum) والمحتمل (probabile) عند لورنزو فلا في نقد الوثائق ثم النصوص الدينية وأخيرًا في دقة التحليل النحوي؛ إذ اعتمد في تفكيكه لوثيقة هبة قسطنطين Donatio Constantini على أدوات فيلولوجية دقيقة، فاكتشف استعمال كلمة diadema في النص بمعنى تاج مُرصَّع، في حين معناها الأصلي في اللاتينية الكلاسيكية: قطعة قماش تُلفَّ حول الرأس، وهو خطأ لغوي فضح السياق المتأخر للوثيقة وأكد أنها منتحلة⁽⁴⁸⁾، كما لاحظ غياب شواهد أثرية أو نقود تؤكد مضمونها، فاجتمع الدليل اللغوي والأثري ليرتقي الحكم إلى مستوى اليقين (certum)⁽⁴⁹⁾، وبالمنطق نفسه، وفي مؤلفه النقدي Collatio Novi Testamenti، استند إلى شهادة القديس جيروم الذي أقرَّ بضعف أصالة بعض الرسائل الكاثوليكية مثل رسالة يعقوب، ورسالة بطرس الثانية، ورسالتَي يوحنا الثانية والثالثة، ورسالة يهوذا، فتبَيَّن هذا الرأي، وذهب أبعد حين اعتبر أنَّ هذه النصوص «لا سلطة لها على الإطلاق» لأنها لم تبلغ مستوى اليقين⁽⁵⁰⁾ (certum)، كما رفض الاعتراف بمراسلات «سينيكا وبولس (Epistulae Abgarum)» لافتقارها إلى شواهد لغوية أو تاريخية كافية⁽⁵¹⁾. وانسجامًا مع هذا المعيار القائم على الدقة اللغوية، يبيِّن في مؤلفه Elegantiae linguae latinae أهمية الضبط النحوي حتى في التفاصيل الصغيرة، فميِّز لأوّل مرّة بين الضميرين؛ ضمير الملكية الذي يدلّ على ما يخصّ الفاعل (suus) وضمير الملكية الذي يدلّ على ما يخصّ شخصًا آخر غير الفاعل (eius)، وشرح الفرق بين قولنا: «يُحب زوجته amat uxorem suam» و«يحب زوجة

46. Pattio, *La théorie de la connaissance*, pp. 63–65

47. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla», pp 409–410

48. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 38

49. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 38

50. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 50

51. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 52

رجل آخر «amat uxorem eius» بما يكشف كيف يقود التحليل الفيلولوجي إلى المعنى الحقيقي، وهو ما لم يُدرِكه كلُّ من توما الأكويني (Thomas Aquinas) 1225-1274، وبتزاركا Francesco Petrarca (1304-1374).⁽⁵²⁾

3. أثر التمييز بين certum (اليقين) وrobabile (المحتمل) على إبستولوجيا عصر النهضة

إن انتقال معيار الحكم من probabile إلى certum كما أقره لورنزو فالّا مثّل خطوة تأسيسية في ولادة عقل نقدي جديد؛ فقد تحوّل التحقيق الفيلولوجي من أداة مساعدة إلى معيار معرفي شامل، ولم تعد الحقيقة ما يكرره التقليد أو ما يقبله الجمهور، بل ما يمكن البرهنة عليه بالتحليل النصي والأدلة التاريخية⁽⁵³⁾، بهذا وضع لورنزو فالّا أسس إبستولوجيا جديدة تُعرف بـ «العقل الإنساني/الإنسي النقدي» (-ratio humanisti-ca)، بربط اللغة والتاريخ بوصفهما المرجع الأسمى للحقيقة، هذا الإطار لم يؤسس فقط لنهضة الدراسات الإنسانية، بل مهّد أيضًا لحركة الإصلاح الديني التي ستطالب بالعودة إلى النصوص الأصلية وتخضعها للتحقيق العلمي⁽⁵⁴⁾.

تكشف قراءة أعمال لورنزو فالّا أن مفهوم الحقيقة عنده كان ثورة منهجية: رفض المزج بين الإقناع البلاغي والحقيقة، وميّز بين اليقين (certum) والمحتمل (probabile)، وطبّق هذا المعيار على النصوص المقدسة والوثائق التاريخية، وأخضع السلطة (سلطة الكنيسة) لمبدأ التحقيق الفيلولوجي، وجعل من اللغة أداة لكشف الحقيقة، ومن الأدلة التاريخية معيارًا للصدق، واضعًا بذلك أسس النقد النصي الحديث، ومهّد لانتقال الفكر الأوروبي من عقل خاضع للسلطة إلى عقل قائم على التحقيق والدليل⁽⁵⁵⁾.

المحور الثالث: العليّة والتفسير التاريخي

1. من العليّة الميتافيزيقية إلى العليّة النصية-اللغوية

كان التفسير التاريخي والفلسفي في التقليد المدرسي/السكولائي (-philosophia scho-lastica) يستند إلى مقولات كلية مثل الكائن (ens)، والواحد (unum)، والصدق (verum)، والخير (bonum). وقد رُبِطت هذه المقولات بفكرة العليّة العامة التي تفسر الظواهر

52. Chomarat, «Lorenzo Valla», p 54

53. Pattio, *La théorie de la connaissance*, pp. 63-65

54. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla», pp 411-412

55. Chomarat 54; Linde 38-52; López Moreda 409-413; Pattio 63-65

من خلال غايات ميتافيزيقية أو لاهوتية، مثل العناية الإلهية أو مقاصد الخلاص⁽⁵⁶⁾، فالتاريخ لم يكن عندهم موضوعاً مستقلاً للفحص، بل تابعاً للاهوت يُفسَّر من خلال علل كلية منفصلة عن النصوص، لكن لورنزو فلا رفض هذا التصور، معتبراً أن تلك العلل ليست سوى صيغ لفظية لا تكشف شيئاً عن الوقائع التاريخية، و يرى أنه لا معنى للعِلَّة إلا إذا بُنيت على الأدلة النصية واللغوية، أي ما يثبت بالتاريخ الملموس لا بما يُؤخذ من مقولات مجردة⁽⁵⁷⁾، وأن اللغة تحمل دلائل العِلَّة التاريخية، وأما الألفاظ فتكشف عن أزمنة وأمكنة محددة؛ فإذا وُجدت كلمة في نص لا تنتمي إلى زمنه المفترض دل ذلك على تزويره أو تحريفه، وخير مثال على ذلك؛ تحليله لوثققة هبة قسطنطين Donatio Con-stantini، حيث وجد أن بعض الألفاظ المستعملة فيها، مثل diadema (عصابة قماش تلف حول الرأس)، لا يمكن أن تعود إلى القرن الرابع؛ لأنها استعملت في سياق لاحق بمعنى «التاج المرصع». هذا الاستعمال الخاطئ كان برهاناً لغوياً على أن النص ملقّق⁽⁵⁸⁾. ولذلك لم تعد اللغة مجرد وسيلة للتعبير عن المعاني، بل مرآة تكشف أصالة النصوص وعلاقتها بسياقاتها التاريخية، فأصبحت عند لورنزو فلا أداة عِلِّيَّة قادرة على تفسير الزيف وكشف جذوره⁽⁵⁹⁾، وبذلك أعاد تعريف العِلِّيَّة بوصفها سلسلة من الأسباب الجزئية الملموسة التي يكشفها التحقيق النصي، مخالفاً الفكر المدرسي/ السكولائي الذي يربط الأحداث بعِلَّة كبرى مثل العناية الإلهية. لقد اعتبر لورنزو فلا أن مهمة المؤرخ ليست البحث عن «معنى خفي» أو «مقصد إلهي»، بل تحليل النصوص واختبار صدقيتها، وأصبحت العِلَّة عنده مرتبطة بمؤشرات نصية وتاريخية: كلمة، تركيب نحوي، أو غياب دليل أثري⁽⁶⁰⁾، إنها عِلَّة فيلولوجية-تاريخية، تفسر الأحداث عبر تحليل نصوصها، بحيث يمكن لأي انزياح لغوي أو تناقض نصي أن يصبح دليلاً على سياق تاريخي ما أو على تزوير للنص، وهو ما مهّد لتحول التاريخ إلى مجال للتحقيق النقدي⁽⁶¹⁾.

2. نقد القياس المنطقي وتأسيس الجدل الإنساني/الإنسي

رفض لورنزو فلا الفرضية المدرسية/السكولائية التي ترى أن كل جملة يمكن ردها إلى بنية منطقية صورية على شاكلة «فاعل + رابط + خبر». فقد أصرَّ على أن الجملة «سقراط يجري» (Socrates currit) ليست معادلة للجملة «سقراط هو الجاري» (Socrates

56. Pattio, *La théorie de la connaissance*, pp. 112–113

57. Chomarat, «Lorenzo Valla», p 54

58. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 38

59. Chomarat, «Lorenzo Valla», p 54

60. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla», pp 413–415

61. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla», p 416

est currens)، لأن الأولى تنتمي إلى الاستعمال الطبيعي للغة، بينما الثانية بناء صناعي لا يعكس حيوية الكلام⁽⁶²⁾، وأكد على أن العليّة اللغوية لا تُختزل في قوالب منطقية صورية، بل تُدرك من خلال الاستعمال التاريخي للنصوص، وكانت النتيجة ظهور معالم ما سماه الباحثون الجدال الإنساني/الإنسي dialectica humanistica، الذي يُعنى باللغة وسياقاتها، لا بالتجريدات المنطقية⁽⁶³⁾.

3. الجمع بين الفيلولوجيا والمعرفة الأثرية

لم يكتفِ لورنزو فالّا بالفحص اللغوي وحده، بل سعى إلى تعزيز نتائجه بالأدلة الأثرية والمادية. ففي دراسته لوثيقة هبة قسطنطين Donatio Constantini، أشار إلى غياب أي نقود أو شواهد أثرية تدعم مضمونها، وعدم وجود هذه الآثار إلى جانب الأخطاء اللغوية المتضمنة في الوثيقة السالفة الذكر، جعله يؤكد أنها وثيقة ومزورة⁽⁶⁴⁾. لقد مثل هذا الجمع بين الفيلولوجيا والبحث عن الأدلة الأثرية (antiquarian knowledge) خطوة تأسيسية لمنهج نقدي يدمج بين تحليل النصوص والفحص المادي، وهو ما سيصبح لاحقاً سمة أساسية من سمات النقد التاريخي الحديث⁽⁶⁵⁾.

المحور الرابع: العلاقة مع السلطة والتراث

1. إخضاع التراث لمعيار التحقيق ونقد الوثائق الكنسية

مثّلت المواجهة المباشرة مع السلطة الدينية والسياسية عبر إخضاع التراث للنقد أحد أبرز أبعاد مشروع لورنزو فالّا؛ فالتراث في نظره ليس نصّاً معصوماً أو مرجعاً مقدساً، بل وثائق قابلة للفحص والتحليل. ومن ثمّ، لم تُعدّ النصوص تكتسب شرعيتها من سلطة المؤسسة (auctoritas ecclesiae)، وإنما من مطابقتها للأصل اللغوي والتاريخي، وهو ما أحدث قطيعة معرفية، حيث أصبحت الحقيقة مصدر السلطة لا العكس⁽⁶⁶⁾. وفي هذا السياق، شكّك فالّا في صحة الرواية التقليدية التي نسبت صياغة قانون الإيمان الرسولي إلى الرسل الاثني عشر، فاعتبرها بلا أساس تاريخي أو نصي، وهو ما جرّه إلى صدام مباشر مع الرهبان الفرنسييسكان مثل أنطونيو دابيتونتو، وأدى إلى مثوله أمام محكمة

62. Chomarat, «Lorenzo Valla», p 54

63. Pattio, *La théorie de la connaissance*, p. 112–113

64. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 38

65. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», pp 40–41

66. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla», pp 417–420

التفتيش في نابولي سنة 1444⁽⁶⁷⁾. كما وجّه نقدًا جريئًا لمجموعة من المؤلفات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغي التي كانت الكنيسة تعتبرها من أهم المراجع اللاهوتية، مؤكدًا أنها ليست رسائل رسولية، بل كتابات متأخرة لكتاب مجهول، مما سحب عنها الشرعية الرسولية وضرب سلطة المؤسسة في عمقها⁽⁶⁸⁾.

2. نقد الممارسات الدينية ومواجهة السلطة البابوية

لم يقتصر نقد لورنزو فالّا على النصوص، بل امتد إلى الممارسات الدينية والسلطة البابوية. ففي كتابه *De professione religiosorum* رفض الادعاء بأن الرهبان وحدهم يستحقون صفة «المتدين» (*religiosi*)، موضحًا أن نذورهم لا تضيف شيئًا إلى نذر المعمودية الذي يشترك فيه جميع المسيحيين، وبذلك أعاد تعريف التدين باعتباره تجربة شخصية مؤسسة على المعمودية لا على الحياة الرهبانية⁽⁶⁹⁾. كما وجّه نقدًا مباشرًا للبابوية في عمله الشهير *De falso credita et ementita Constantini donatio*، حيث أثبت زيف «هبة قسطنطين» التي أسست لسلطة البابوية الزمنية، وقد تحوّل هذا النص النقدي إلى علامة فارقة في الفكر الأوروبي، ومصدر إلهام لخطاب الإصلاح البروتستانتي لاحقًا⁽⁷⁰⁾.

3. التاريخ في مواجهة السلطة السياسية وإعادة تعريف الحقيقة

امتد مشروع لورنزو فالّا النقدي إلى المجال السياسي، إذ لم يتوقف عند نقد التراث الكنسي واللاهوتي، بل انخرط أيضًا في كتابة التاريخ الملكي، فقد ألف عملاً تاريخيًا حول الملك ألفونسو الخامس الأراغوني 1396-1458 أثناء إقامته في بلاط نابولي، وهو تكليف مباشر يعكس مكانته كمستشار إنساني/إنسي مقرب من الملك⁽⁷¹⁾، غير أنه رفض أن يحوّل هذا العمل إلى دعاية تمجيدية على غرار ما كان سائدًا في البلاطات، وعلى العكس من ذلك ضمن روايته تفاصيل غير مألوفة، مثل أقوال مهرج البلاط أو مواقف الحياة اليومية الهامشية، مبررًا أن وظيفة المؤرخ ليست صناعة بطولات زائفة، بل كشف التناقضات التي تخفيها الدعاية الرسمية⁽⁷²⁾، هذا الموقف لم يكن نزعة أسلوبية عابرة، بل إعلانًا منهجيًا

67. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts,» pp 52-57

68. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts,» p 60

69. Chomarat, «Lorenzo Valla,» p 55

70. Chomarat, «Lorenzo Valla,» p 55 ; Linde 38

71. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla,» pp 401-402

72. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla,» pp 417-418

بأن التاريخ ينبغي أن يخضع السلطة لمعيار الحقيقة (*veritas*)، لا أن يكون خاضعاً لسلطة البلاط أو المؤسسة (*auctoritas*) فنقل بذلك مركز الشرعية من السلطة السياسية إلى التحقيق الفيلولوجي، ومن التقليد الدعائي إلى النقد العلمي، مؤكداً أن مهمة المؤرخ لا تكمن في تمجيد الملوك، بل في مساءلتهم⁽⁷³⁾. وبهذا أسهم في صياغة نموذج جديد للكتابة التاريخية في القرن الخامس عشر، حيث لم يعد التاريخ ملحقاً بالسلطة، بل صار أداة لمساءلتها وكشف حدودها⁽⁷⁴⁾.

خلاصات الفصل الثاني

- **التأسيس المنهجي والثورة على التقليد:** أحدث لورنزو فالّا قطيعة مع الفلسفة المدرسية برفضه المقولات الميتافيزيقية، وجعل *dialectic* أداة للفيلولوجيا، مؤسساً ما سُمّي لاحقاً بـ *dialectica humanistica*.
- **مفهوم الحقيقة التاريخية والنقد:** أعاد تعريف الحقيقة بالتمييز بين *certum* و-*proba* *bile*، وربطها بالأدلة اللغوية والتاريخية لا بسلطة المؤسسة. مكنه هذا من فصح تزوير *Donatio Constantini* والتشكيك في نصوص منسوبة للكنيسة.
- **العِلْيَةُ والتفسير التاريخي:** رفض التفسيرات العامة، ورأى أن اللغة تكشف زمنية النصوص، فدمج الفيلولوجيا بالأدلة الأثرية ليقدم نموذجاً تفسيريّاً نقديّاً، ممهداً للنقد التاريخي الحديث.
- **العلاقة مع السلطة والتراث:** واجه السلطة الدينية والسياسية، فشكك في نصوص كنسية، وانتقد ترجمة *Vulgata*، وبلغ ذروة نقده في إثبات تزوير «هبة قسطنطين»، مؤكداً أن المؤرخ ناقد للسلطة لا مبرر لها.

الفصل الثالث: من قانون العمران إلى التحقيق الفيلولوجي -ابن خلدون ولورنزو فالّا بين اختلاف المصير وآفاق الحوار

يمثل النظر المقارن بين فكر ابن خلدون ولورنزو فالّا محطة أساسية لفهم التحولات الإيستولوجية في فضاء البحر المتوسط خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ فابن خلدون برز في سياق إسلامي مضطرب تميز بتفكك السلطة السياسية في الغرب الإسلامي، وتراجع المشرق المملوكي، بينما عاش لورنزو فالّا في قلب النهضة الإيطالية، حيث تصاعد الصراع بين البابوية والإمبراطوريات، وبرزت الحركة الإنسانية باعتبارها قوة فكرية جديدة.

73. Pattio, *La théorie de la connaissance*, pp.63-65 ; Chomar, «Lorenzo Valla», p 55

74. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», pp 55-57

إن استحضار هذين المشروعين داخل فصل واحد يسمح بوضع نصوصهما ومناهجهما في حوار غير مباشر، إذ يعبر ابن خلدون عن قطيعة داخلية مع تقليد تاريخي إسلامي غلبت عليه سلطة الإسناد والنقل، في حين يجسد فالاً قطيعة مع الفلسفة المدرسية/ السكولائية التي هيمنت على القرون الوسطى الأوروبية. فكلاهما واجه سلطة معرفية راسخة، وسعى إلى ابتكار معيار مستقل للتحقق من صدق الأخبار والنصوص، سواء عبر قوانين العمران البشري أو عبر التحقيق الفيلولوجي.

لكن الفارق الحاسم بين التجريبتين يكمن في السياق المؤسسي: فكر ابن خلدون ظل يتجلبلاً بلامتداد داخل فضائه الأصلي، في حين سرعان ما احتضنت المؤسسات الإنسانية الأوروبية فكر فالاً، وحوّلته إلى لبنة في مسار الإصلاح الديني والتنوير⁽⁷⁵⁾، هذا الاختلاف في المصير يفتح باب التساؤل حول طبيعة العلاقة بين الفكر والنظام المؤسسي، وحول إمكانية الحديث عن «إستمولوجيا متوسطة» جمعت بين وعي الانحطاط في الجنوب ووعي النهضة في الشمال⁽⁷⁶⁾.

المحور الأول: أوجه الاتفاق؛ البحث عن معيار خارجي للحقيقة ونقد شرعنة السلطة

1. ابن خلدون: من سلطة السند إلى قانون العمران

واجه ابن خلدون تقليدًا راسخًا في الثقافة الإسلامية تمثل في سلطة الإسناد، حيث كان الخبر يُقبل أو يُرد بناءً على سلسلة الرواة، غير أنّ ابن خلدون، وهو يواجه هذا التقليد الراسخ القائم على سلطة الإسناد، لم يكتفِ بقبول الخبر أو رده بناءً على سلسلة رواته، بل قادته تجربته السياسية والإدارية في الغرب الإسلامي والمشرق، وما صاحبها من وعي بإمكان توظيف الأخبار التاريخية لخدمة العصبية والمصالح السلطوية، كما يظهر في نقده لمجاملات المؤرخين للسلطين وانحيازاتهم، إلى مساءلة مناهج التأريخ السائدة، ودفعته إلى ابتكار منهج جديد يقوم على عرض الأخبار على «معيار الحكمة» أي على قوانين الاجتماع البشري، وقد صرّح في المقدمة: «وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل... لاعتمادهم فيها على مجرد النقل... ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة»⁽⁷⁷⁾.

75. هرنشو، ج. علم التاريخ. ترجمه وعلّق عليه وأضاف فصلًا في التاريخ عند العرب عبد الحميد العبادي، ط. 2، دار الحداثة، 1982، ص. 56.

76. Antonio Brusa, «La Méditerranée médiévale : La mer au milieu des océans», *Méditerranée : Une histoire à partager*, dir. Mostafa Hassani-Idrissi, Bayard / SCÉRÉN-CNDP-CRDP / Marseille-Provence 2013, Capitale européenne de la culture, 2013, p. 162.

77. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 5-7.

وفي هذا يصرح علي أومليل: انتهى النقد الخلدوني لعلم التاريخ العربي إلى هذه النتيجة وهي: «أن الخطاب التاريخي التقليدي خاطئ من الأساس، ذلك أن الجهل بقوانين العمران التي يؤكد ابن خلدون أنه مكتشفها يحرم المؤرخين من أهم معيار لقياس صحة الأخبار، بل نتج عنه فارق بين التاريخ والخطاب التاريخي ينتهي إلى انقطاع بينهما حين يحل بالعمران أو التاريخ تغير جذري لا يترجم على مستوى الخطاب، سيما حين يستقر التقليد، آنذاك يكرر المؤرخون وهم في غفلة تامة، إنتاج أخبار وأنماط من ماض باند، فيخلدون الخطأ والخطاب المجرد الذي يحمله»⁽⁷⁸⁾.

هذا التحول يعني أن الحقيقة لم تعد مرهونة بالمروي وسلسلة الإسناد، بل بمدى مطابقة الحدث لطبائع العمران، ليكون أول من حاول صياغة قواعد عامة لفهم الظاهرة التاريخية، واضعاً بذلك الأساس لعلم جديد سماه «علم العمران»⁽⁷⁹⁾. ولم يكتف بانتقاد المؤرخين، بل أسس لقاعدة معرفية صارمة تتجاوز مجرد جمع الروايات لتتحول إلى تفسير عقلائي للوقائع⁽⁸⁰⁾، وصاغ أداة منهجية لكشف الأخبار الباطلة وتحديد المقبول منها سماه قانون «الممكن والممتنع»⁽⁸¹⁾.

إن هذه النقلة من عدم الاكتفاء بسلطة السند وحدها في نقل الخبر إلى الدعوة لاعتماد قانون العمران تمثل ثورة إبستمولوجية في حقل الكتابة التاريخية في الفكر الإسلامي، إذ جعلت معيار صدق الخبر التاريخي قائماً على مطابقة الوقائع لقوانين الاجتماع البشري، بوصفها معياراً عقلائياً-اجتماعياً مستقلاً، دون الأخبار الشرعية التي أيد فيها ابن خلدون معيار السند والجرح والتعديل، وهو ما يوازي، من بعض الوجوه، التحولات المنهجية في الكتابة التاريخية التي ستعرفها أوروبا في عصر النهضة.

2. لورنزو فالّا: من قداسة الوثيقة إلى التحقيق الفيلولوجي

مثّلت المؤسسة الكنسية المرجع الأعلى للحقيقة التاريخية، معتمدة على وثائق مثل «هبة قسطنطين» التي منحت البابوية شرعية دينوية واسعة، غير أن لورنزو فالّا اتخذ موقفاً نقدياً جذرياً من هذه الوثيقة، مستخدماً أدوات الفيلولوجيا، فأثبت أن النص يتضمن ألفاظاً لم تكن موجودة زمن قسطنطين، مثل كلمة diadema التي استعملت فيه بمعنى التاج المرصع، بينما معناها في اللاتينية الكلاسيكية لم يتجاوز قطعة قماش تُلف على الرأس،

78. أومليل، الخطاب التاريخي، ص 269.

79. طحطح، في فلسفة التاريخ، ص 82.

80. الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة، ص 45.

81. كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 59.

هذا الخطأ الزمني واللغوي فضح السياق المتأخر للنص وأكد أنه مزور⁽⁸²⁾. بهذا الإنجاز، لم يعد النص يُقبل بقداسته أو مكانته المؤسسية، بل صار يخضع لبدأ التحقيق الداخلي، حيث الدليل اللغوي والتاريخي هو الفيصل، ليؤسس بذلك ما عُرف لاحقاً بـ *dialectica humanistica*، أي الجدل الإنساني/الإنسي القائم على الفحص النصي واللغوي⁽⁸³⁾. ويقلب العلاقة التي كانت سائدة بين النحو والمنطق، فجعل اللغة هي المدخل الأساسي للحقيقة وليس الميتافيزيقا⁽⁸⁴⁾. ليدشّن توجّهاً جديداً يجعل معيار الصدق في مطابقة النص لتاريخه ولغته، لا لمكانته الرمزية أو المؤسسية، ليفتح الباب على مصراعيه أمام الإصلاح الديني والنهضة الفكرية في أوروبا.

3. جوهر الاتفاق بين منهج ابن خلدون ومنهج لورنزو فالّا

رغم اختلاف السياقين الحضاريين، يتضح من التجربتين أن ابن خلدون ولورنزو فالّا، التقيا في جوهر واحد: البحث عن معيار خارجي للتحقق من صدق الأخبار والنصوص: ابن خلدون جعل قوانين الاجتماع العمراني هي المقياس، وفالّا جعل التحقيق الفيلولوجي هو المرجع. في كلتا الحالتين، لم تعد الحقيقة تُستمد من سلطة المؤسسة (الإسناد أو الكنيسة)، بل من آلية مستقلة قابلة للفحص العقلائي، وهذا ما يجعل فكرهما معاً جزءاً من تحول إبستولوجي أوسع في فضاء البحر المتوسط، حيث تزامن نقد السلطة المعرفية الإسلامية مع نقد السلطة المعرفية الكنسية، في حركة متوازية رغم غياب التواصل المباشر بينهما.

المحور الثاني: أوجه الاختلاف؛ أثر المؤسسة في تشكيل المنهج النقدي

1. ابن خلدون: منطق الكليات وصوت المؤسسة الفقهية-الديوانية

ينبني منهج ابن خلدون على رؤية كلية للتاريخ، حيث تتجاوز غايته مجرد فحص الروايات إلى بناء قوانين عامة تفسر حركة العمران البشري، هذا المنحى يجد جذوره في تكوينه الفقهي-القضائي، إذ اعتاد على التفكير من خلال مقاصد كلية تربط الجزئيات بأصول عامة، وهو ما انعكس في منهجه التاريخي، فقد أورد في المقدمة: «إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع»⁽⁸⁵⁾، لينطلق من هذه القاعدة الكلية في تفسير نشوء الدول، وصعودها، وانهارها؛ هذا التوجه جعله أقرب إلى ما يسمى «التفسير العمراني الكلي»⁽⁸⁶⁾، حيث تمثل الوقائع الجزئية أمثلة توضيحية لقوانين عامة

82. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», p 38

83. Chomar, «Lorenzo Valla», p 55

84. Pattio, *La théorie de la connaissance*, pp. 63-65

85. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص. 89.

86. طحطح، في فلسفة التاريخ، ص. 105.

سابقة، كما أن ميله للكليات مرده ارتباط التاريخ عند ابن خلدون بالعلوم الشرعية وأصولها، إذ ظلّ الفقه والديوان المرجع الأكبر في ضبط آليات التفكير التاريخي⁽⁸⁷⁾.

ولم يكتفِ ابن خلدون بالانطلاق من الكليات في تفسير العمران البشري، بل عمد أيضًا إلى نقد التقليد في ميدان الكتابة التاريخية، معتبرًا أن هذا التقليد لم يكن سوى انعكاس لتدهور ثقافة برمتها أصبحت تهيم عليها المختصرات والملخصات. ومن هنا سعى إلى تجاوز مجرد تصحيح الروايات نحو إحداث انقلاب في الخطاب التاريخي يكافئ الانقلاب الحاصل في الواقع، فجعل من قوانين العمران المرجع الأساس في التمييز بين الصدق والكذب، وفي إدراك التحولات الكبرى. وهكذا غدا مشروع **المقدمة** محاولة لإرساء علاقة جديدة بين التاريخ وخطابه، بحيث لا يكون القول في التاريخ ممكنًا إلا إذا تأسس على معرفة قوانين العمران وما يلحقه من تغير⁽⁸⁸⁾. وفي الختام؛ رغم طابعه الثوري، فإن المشروع النقدي لابن خلدون، ظل مشدودًا إلى المؤسسة الإسلامية التي نشأ في إطارها، سواء على مستوى المفاهيم (العمران، العصبية)، أو على مستوى الوظائف (القضاء، السياسة، التعليم).

2. لورنزو فالّا: منطق الجزئيات وصوت المؤسسة القانونية-الإنسانية

خلّا لابن خلدون، وربما على النقيض منه، انشغل لورنزو فالّا بالجزئيات الدقيقة للنصوص، مستندًا إلى خلفية قانونية-إنسانية جعلت من الكلمة الواحدة مرجعًا كافيًا لإثبات التزييف أو الأصالة، وقد تجسّد هذا المنحى بوضوح في نقده لوثيقة هبة قسطنطين، حيث اعتمد على تتبع مفردات بعينها لإثبات عدم أصالة النص، مثل استعمال كلمة *di-adema* بمعنى التاج المرصع، بينما دلالتها في اللاتينية الكلاسيكية لا تتجاوز قطعة قماش تُلف على الرأس؛ وهو دليل لغوي فضح السياق المتأخر للوثيقة وأثبت زيفها⁽⁸⁹⁾. هذا المنهج الفيلولوجي يعكس مبدأً جديدًا في الممارسة التاريخية يتمثل في إعطاء الأولوية للتحقيق النصي بدلًا من المقولات الميتافيزيقية أو التعميمات المدرسية/ السكولائية. فقلب بذلك لورنزو فالّا العلاقة التي سادت القرون الوسطى بين النحو (*grammatica*) والجدل (*dialectica*): ففي حين كان المنطق يحتل موقع الصدارة بوصفه الأساس الذي تبنى عليه المعرفة، أعاد لورنزو فالّا الاعتبار إلى اللغة بوصفها الأداة الأولى للتحقق من الحقيقة، أي إن معيار الصدق لم يعد يُستمد من سلطة المؤسسة، بل من مطابقة الألفاظ

87. الدوري، **أوراق في التاريخ والحضارة**، ص 117.

88. أومليل، **الخطاب التاريخي**، ص. 270.

89. Linde, «Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts», pp. 37–39.

لدلالاتها الأصلية في سياقها التاريخي⁽⁹⁰⁾. هذا التحول لم يكن مجرد اجتهاد فردي، بل يعكس طبيعة المؤسسة الأوروبية في عصر النهضة؛ فالمؤسسات الجامعية والأكاديميات الإنسانية أعطت للفيلولوجيا موقعاً مركزياً في مناهجها، وحوّلت النقد النصي من مبادرة شخصية إلى ممارسة مؤسسية متداولة، مما جعل مشروع لورنزو فالّا يحظى بانتشار واسع، ولم يبق منهج معزولاً -على خلاف ابن خلدون- بل اندمج سريعاً داخل تقليد أوسع في أوروبا الحديثة، ممهّداً الطريق أمام الإصلاح الديني والتنوير⁽⁹¹⁾.

3. جوهر الاختلاف بين منهج ابن خلدون ومنهج لورنزو فالّا

يكشف هذا التباين أن ابن خلدون ولورنزو فالّا، رغم اشتراكهما في همّ نقد السلطة العرفية، اختلفا جذرياً في أدوات التحليل ومنطق اشتغالهما الداخلي؛ فقد اتجه ابن خلدون نحو بناء الكليات وصياغة القوانين العامة لحركة العمران البشري، متأثراً بخلفيته الفقهية-الديوانية التي اعتادت التفكير عبر مقاصد كلية تربط الجزئيات بأصول عامة، لذلك كان مشروعه أقرب إلى ما يمكن وصفه بـ«علم اجتماع تاريخي»؛ حيث تُقرأ الوقائع الجزئية باعتبارها أمثلة لتوضيح القوانين العمرانية الكبرى.

أما لورنزو فالّا، فقد انشغل بالجزئيات النصية الدقيقة، مستنداً إلى خلفية قانونية-إنسانية جعلت من المفردة الواحدة أو البنية اللغوية مدخلاً حاسماً لإثبات التزييف أو الأصالة، منهجه الفيلولوجي قلب المعادلة السائدة في العصور الوسطى، حيث انتقل مركز الثقل من المنطق المدرسي/السكولائي إلى اللغة ذاتها، فجعلها أداة للتحقق من الحقيقة وكشف الزيف، فهو بذلك أقرب إلى «فيلولوجي نقدي» يرى أن معيار الصدق لا يُستمد من سلطة المؤسسة، بل من مطابقة النص لتاريخه ولغته.

إن هذا الاختلاف يعكس أثر المؤسسة في تشكيل المنهج: ففي العالم الإسلامي، ظل الفقه والديوان مرجعاً أساسياً يوجّه طرائق إنتاج المعرفة التاريخية، ما جعل مشروع ابن خلدون يظل معزولاً عن مؤسسات حاضنة قادرة على تحويله إلى تقليد دائم. بينما في أوروبا، وجدت الفيلولوجيا سنداً مؤسسياً داخل الجامعات والحركة الإنسانية، وهو ما سمح لفكر فالّا بالاندماج في تيار متواصل سرعان ما أثمر عن حركة الإصلاح والتنوير، ومن هنا يتضح أن جوهر الاختلاف لا يكمن فقط في النتائج التي توصل إليها كل واحد منهما، بل في البنى المعرفية والمؤسسية التي صاغت أدواتهما النقدية وحددت مسار فكرهما.

90. Pattio, *La théorie de la connaissance*, p. 63-65

91. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla,» p. 405-407; Chomar, 55-56

المحور الثالث: الامتدادات واختلاف المصير: أثر البنية المؤسساتية وآفاق الحوار

1. ابن خلدون: فكر يقيم في غياب المؤسسة

على الرغم من الطابع الثوري لمشروع ابن خلدون، ظل فكره يتجلى في سياقه الإسلامي؛ فقد كتب في المقدمة: «ذهبت العلوم ودرست معالمها، وَحَلَّت ديارها وانقطعت سلسلتها»⁽⁹²⁾، وهو إقرار صريح بأن بنيات المعرفة في عصره كانت في طور الانحطاط. لذلك، لم يجد مشروعه العلمي-العمراني مؤسسات حاضنة قادرة على تحويله إلى تقليد مدرسي متواصل، فإنتاجاته ظلت معزولة، فلم تتشكل حوله مدرسة أو تيار في الفكر الإسلامي، بل بقيت نصوصاً فريدة حتى اكتشافها لاحقاً على يد المستشرقين في القرن التاسع عشر.⁽⁹³⁾

هذا الوضع يفسره السياق البنيوي الذي عاش فيه: تفكك دول المغرب، انحسار الأندلس، الأزمات الاقتصادية والديموقراطية الناتجة عن الطاعون⁽⁹⁴⁾. لقد عبّر ابن خلدون عن وعي بالانحطاط حضاري شامل، فجاءت قوانينه العمرانية محاولة عقلانية لفهم الأزمة أكثر منها برنامجاً إصلاحياً قابلاً للتطبيق، لكن هذه «الخسارة المؤسساتية» كانت حاسمة في منع فكره من التحول إلى تقليد مستمر داخل الثقافة الإسلامية.

2. لورنزو فالّا: فكر يجد صدى مؤسسياً فوراً

وجد لورنزو فالّا صدى مباشراً داخل الحركة الإنسانية الإيطالية، نقده لـ «هبة قسطنطين» لم يبق مجرد تمرين لغوي، بل تحوّل إلى أداة سياسية-لاهوتية ضد شرعية الكنيسة، وأسهم في تمهيد الطريق للإصلاح البروتستانتي⁽⁹⁵⁾، وما قام به كان لحظة تأسيسية لـ *dialectica humanistica*، أي الجدل الإنساني/الإنسي الذي يقوم على التحقيق اللغوي بدل الميتافيزيقا المدرسية.⁽⁹⁶⁾ امتد أثر فالّا إلى مؤرخين ومفكرين من أمثال مكيا فيلي وغويتشارديني في السياسة، وإرزمس في اللاهوت، ثم إلى فلاسفة التنوير مثل مونتسكيو وفولتير⁽⁹⁷⁾. منهجه الفيلولوجي لم يكن معزولاً، بل صار جزءاً من ثقافة مؤسساتية تديرها الجامعات والأكاديميات في إيطاليا وأوروبا، وبذلك تحوّل ما بدأ كتحقيق نصي إلى رافعة فكرية للحركات الإصلاحية والعقلانية الحديثة.⁽⁹⁸⁾

92. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 433.

93. الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة، ص 210.

94. Brusa 2013, p. 23.

95. Pattio, *La théorie de la connaissance*, p.88.

96. Chomarar, «Lorenzo Valla», p 55.

97. ج هر نشو، 1983، ص 56.

98. López Moreda, «El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla», pp 405 407

3. التوازي البنيوي وآفاق الحوار

يفسر السياق المتوسطي هذا التباين في المصير؛ فحتى القرن الخامس عشر، كان البحر المتوسط مركز العالم المعروف، لكنه بدأ يفقد مركزيته بعد الكشف الجغرافية الكبرى⁽⁹⁹⁾، في هذا الإطار، يمثل ابن خلدون لحظة وعي بانحطاط حضاري في الجنوب، بينما يمثل فالّا لحظة انبثاق حضاري في الشمال. كلاهما إذن يجيب عن إشكالية واحدة: كيف نميّز بين الحقيقة والزيف في زمن التحولات الكبرى، لكن من موقعين متناقضين: نهاية حضارة مقابل بداية أخرى. ولقد لاحظ عبد الله العروي أن السردية الأوروبية هيمنت على تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، وهو تقسيم لم يُعط الجنوب المتوسطي إلا دورًا هامشيًا، لذا يقترح محمد حواش وصف المرحلة بأنها «إشعاع» بدلًا من «ظلام»، بما يتيح دمج التجربة الإسلامية في مسار النقد التاريخي الكوني⁽¹⁰⁰⁾. إن إعادة قراءة ابن خلدون وفالّا معًا من هذا المنظور تسمح بتشبيد ما يمكن تسميته «إبستمولوجيا متوسطية»، تُبرز وحدة الإشكاليات رغم اختلاف الإجابات.

يُظهر هذا المحور أن ابن خلدون وفالّا جسدا مسارين متوازيين: الأول عقلن التاريخ عبر قوانين العمران، لكنه افتقر إلى الحاضنة المؤسسية، والثاني عقلن النص عبر الفيلولوجيا ووجد سندًا مؤسسيًا سمح بانتشار فكره وتأثيره في النهضة والإصلاح والتنوير. لكن جوهر التوازي بينهما يتمثل في أن البحر المتوسط، بوصفه فضاءً حضاريًا مشتركًا، أنتج استجابتين نقديتين متزامنتين: نقد السلطة عبر الاجتماع عند ابن خلدون، ونقد السلطة عبر اللغة عند فالّا. وهكذا يفتح الحوار الصامت بينهما أفقًا لإعادة التفكير في فلسفة التاريخ من منظور عابر للحدود، يدمج الجنوب والشمال في سيرة واحدة للفكر النقدي.

خلاصات الفصل الثالث

- **أوجه الاتفاق:** التقى ابن خلدون ولورنزو فالّا في نقد السلطة المعرفية التقليدية، والبحث عن معيار مستقل للحقيقة قائم على مطابقة الوقائع أو النصوص لمعايير موضوعية، لا على شرعية المؤسسة.
- **أوجه الاختلاف:** اختلفا في الأدوات والفضاء المؤسسي؛ ابن خلدون اعتمد الكليات العمرانية بتأثير الفقه والديوان، بينما ركّز فالّا على الجزئيات النصية مستندًا إلى الفيلولوجيا الإنسانية. غياب المؤسسة جعل مشروع ابن خلدون معزولًا، في حين دعمها حوّل فكر فالّا إلى تقليد مؤسسي.

99. Brusa, 2010 162.

100. Brusa 162, Cité dans Hassani-Idrissi, Mostafa. «Les temporalités de la civilisation arabo-musulmane : l'intériorisation de l'échelle ternaire au Maroc.» *Le Cartable de Clio*, no 6, 2006, pp. 51–65.

إعادة تأطير البراكسيس: إسهامات الفلسفة الغربية واليابانية وأمركا اللاتينية نحو فلسفة متعددة الثقافات

نجاه ناجي الشافعي

كليات الأصاله، المملكة العربية السعودية

ملخص

تُعِيد هذه الورقة تأطير مفهوم البراكسيس (العمل أو الممارسة) من خلال الحوار بين الفلسفة الغربية والفلسفة اليابانية والفلسفة في أمريكا اللاتينية. ففي حين وضع أرسطو وهيجل وماركس البراكسيس في صلب الحياة الأخلاقية والتاريخية والمادية، توسّع هذه الدراسة المجال الفلسفي للمفهوم عبر استحضار بيداغوجيا التحرير ضمن فلسفة التحرير عند باولو فرييري، وفلسفة وحدة الجسد والعقل لدى ياسوا يواسا، وكذلك إسهامات الفلسفة الإسلامية. تُعيد كل مدرسة من هذه الفلسفات تعريف البراكسيس في علاقته بالوجود الإنساني، فتمنحه أبعادًا أخلاقية، أو سياسية، أو تعليمية أو ممارسة مُجسدة. وتجادل الورقة بأن البراكسيس ليس مفهومًا غربيًا، بل هو حقل ديناميكي وتعددي يتشكّل عبر الثقافات والحضارات المتعددة. ومن خلال إبراز الأصوات التي غالبًا ما تُهمّش، تؤكد الدراسة أن الفلسفة ليست حكرًا على تقليد واحد، بل هي مسعى جماعي. ومن هنا يظهر البراكسيس كأفق عالمي، أخلاقي وسياسي وتربوي يتجدد باستمرار عبر التبادل الثقافي.

الكلمات المفتاحية: البراكسيس؛ الفلسفة الغربية؛ الفلسفة اليابانية؛ الفلسفة في أمريكا اللاتينية؛ فلسفة التحرير.

1. مقدّمة

تستلهم هذه الورقة موضوعها من أحد محاور المؤتمر: «الفلسفة بين الشرق والغرب: نحو فهم متعدد الثقافات»، وتحديدًا محور: «من الأطراف إلى المركز: أصوات فلسفية أخرى». أهدف من خلال هذه الورقة إلى وضع مصطلح البراكسيس (العمل أو الممارسة) في حالة اشتباك فيما بين الفلسفة الغربية والإسلامية، وفلسفة التحرير في أمريكا

اللاتينية وأحد روادها وهو باولو فيريري، والفلسفة اليابانية وأحد فلاسفتها المعاصرين وهو يواسا يواسي. ومن خلال هذا الطرح، سوف تبرز رؤى فلسفية يُنظر إليها كأطراف أو هامش، فأعيد موضعها كمساهمين في الفكر الفلسفي العالمي الذي تُغذيه وتُغنيه المدارس الفلسفية والثقافات المختلفة.

إذن، الفرضية الأساسية التي تقوم عليها الدراسة، كما في محور المؤتمر، هي أن الفلسفة ليست حكرًا على ثقافة واحدة، بل هي جهد جماعي متعدد الثقافات. ومن خلال هذا الإطار المقارن، تجادل الورقة بأن البراكسيس ليس مفهومًا خالصًا بالفكر الغربي، بل مفهوم عالمي يتشكل عبر الثقافات المختلفة، ونستطيع أن نفهمه من خلال الحوار الفلسفي فيما بينها. ومما يدعم هذا، أن مصطلح البراكسيس تتعدد دلالاته وتشعباته حتى في الفلسفة الغربية، وهذا ما يستدعي البحث فيه، كما أوضح ذلك وإيرايث: «يبقى البراكسيس في آن معًا أساسيًا وغامضًا، يبدو ماديًا، ولكنه ميتافيزيقي أيضًا، ولهذا فهو جدير بالتساؤل» (Wainwright, 41).

في هذه الورقة أجادل أن الفلسفة بحاجة إلى تسليط الضوء على البراكسيس من زوايا متعددة لإعادة تأطيره بالنظر إلى حيثياته المختلفة وتطوره عبر التاريخ والثقافات. فمن العمل كممارسة حسب أرسطو، إلى التغيير المادي الثوري حسب ماركس، ومن براكسيس التربية والتعليم لدى باولو فيريري إلى براكسيس التهذيب الجسدي العقلي عند يواسا يواسي، والمصطلح ما زال ينفو ويُستخدم إما في الإطار الفلسفي أو الاجتماعي أو الثقافي⁽¹⁾ ولذلك الاشتغال عليه في هذه الورقة لأجل أبعاده الفلسفية، ومن مركزية إنسانية متعددة منفتحة الآفاق والتطلعات.

2. إطار البحث

1.2. الأهمية

تكمن أهمية موضوع الورقة في عرض جذور ثقافية متعددة للبراكسيس كمفهوم، حيث أفحصه من منظور الفلسفة الغربية وفلسفة أمريكا اللاتينية والفلسفة اليابانية. ومن خلال تتبع البراكسيس في هذه الفلسفات ألقى الضوء على أبرز نقاط التشابه والاختلاف عبر هذه المساقات، وعليه أجادل بأننا في حاجة إلى إعادة تأطير البراكسيس ليشمل مصادر فلسفية متنوعة تتفاعل وتتجاوز مع السردية الأوروبية المركزية للفلسفة.

1. Williams-Findlay, B. (2024). *Disability praxis: The body as a site of struggle*. Pluto Press. مثال لاستخدام حديث للبراكسيس في كتاب **براكسيس الإعاقة** والذي يحلل فيه الكاتب المعاق وليامز فندي وضع الإعاقة، ومن ثم يدعو إلى أن يعي المعاقون بحقوقهم، ويطالبون بها لأنه ما زال لم يتحقق منها الكثير.

وتبرز أهمية هذه الورقة في ثلاثة مفاصل أساسية: أولاً، توسيع جينولوجيا البراكسيس لتشمل مدارس فكرية كثيرًا ما تُعتبر هامشية، مما يزعزع مركزية المفاهيم الغربية، وثانيًا، إبراز البُعد البيداغوجي والتحرري للبراكسيس في فلسفة أمريكا اللاتينية، وكذلك البُعد المتجسّد في الفلسفة اليابانية، وأخيرًا، إغناء الحوار الثقافي الفلسفي بتقديم مقاربات متعددة لمفهوم البراكسيس المتعدد الدلالات.

2.2. الأهداف

على وجه التحديد، تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسية: وهي: تتبّع مفهوم البراكسيس من أرسطو إلى ماركس مرورًا بهيغل وصولًا إلى بيداغوجيا التحرير عند فريري، وفلسفة الجسد والعقل لدى يواسا، وكذلك إظهار كيف أن كل إعادة تعريف للبراكسيس تنبع من محيط ثقافي مختلف، مما يوضح أن بعض المفاهيم الفلسفية ليست ثابتة بل ديناميكية وتتغير عبر التاريخ والحضارات، وفي الختام أن الحوار بين هذه المقاربات لصياغة إطار متعدد الثقافات لفهم البراكسيس، يعترف بإسهامات تتجاوز الفلسفة الغربية. وكما أنّ سعة نطاق البحث والطموح الواسع لهذه الدراسة قد يحّد من التعمق في كل فلسفة على حدة، وهذا مقابل إبراز أهمية الموضوع في تعدديته ونطاقه المقارن، وكذلك البحث محدود في جانب التعمق في الفلسفة الإسلامية التي تحتاج إلى مباحث خاصة بها.

3.2. المنهجية

أتبع في هذه الورقة منهجًا تحليليًا لتسليط الضوء على التغيير الذي طرأ على المصطلح من ناحية الاستمرارية أي التشابه، والانقطاع أي الاختلاف في تطوره التاريخي وفي الثقافات المختلفة.

أُبنى منهجًا تحليليًا مقارنًا في هذه الورقة مستوحى من مفهوم فوكو عن الجينولوجيا بوصفها بحثًا في الأصل والنشأة (Harcourt)، حيث يُمكن من خلال هذا المنهج تسليط الضوء ليس فقط على الاستمرارية، بل أيضًا على الانقطاع والحيثيات وتأثير الثقافة والسلطة في تشكيل المفاهيم. كما أنني أسترشد بقراءات لأرسطو وهيغل وماركس وباولو فريري ويواسا ياسو، حيث يتم وضع كل منهم في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي. وبدلًا من تقديم البراكسيس (العمل أو الممارسة) كتطور خطي من مفكر إلى آخر، أؤكد على المسارات المتداخلة والمتباينة في آنٍ واحد. بالتالي، أعيد صياغة مفهوم البراكسيس لا كفتة ثابتة أو أحادية، بل كمجال تعددي وديناميكي عبر الثقافات المتعددة. من خلال هذا المنهج، أبدأ بالفلسفة الإغريقية، حيث حظي البراكسيس بأول صياغة منهجية في أعمال

أرسطو، وبعد ذلك أستكشف دور الفلسفة الإسلامية، ومن ثم ماركس الذي استند في جدليته المادية إلى جدلية هيغل المثالية، ويعقب ذلك إعادة تشكيل مفهوم البراكسيس في فلسفة أمريكا اللاتينية واليابان اللتين شكلتا تحولًا مغايرًا للمفهوم.

3. البراكسيس في الفلسفة الغربية

أعرض في هذا القسم أولاً تعريفاً بمصطلح البراكسيس ثم نبذة وجيزة عن فكر أرسطو، هيغل، وماركس فيما يتعلق بالبراكسيس، وذلك من خلال الفروع الثلاثة التقليدية للفلسفة: الأنطولوجيا (علم الوجود)، والإبستولوجيا (نظرية المعرفة)، والإكسيولوجيا (نظرية القيم)، حيث توفر هذه العدسات إطاراً مناسباً لتتبع الاستقرار والانقطاعات في تطور المصطلح، مما يسلط الضوء على مركزية البراكسيس في الفكر الغربي.

1.3. مصطلح البراكسيس (العمل أو الممارسة)

مفهوم البراكسيس في الفكر الغربي بمراحل تحوّل وتغير عبر سياقات تاريخية وفلسفية متعددة (Wainwright). في البداية، ظهر مصطلح البراكسيس (πραξις) للوجود على يد أرسطو في كتابه **الأخلاق النيقوماخية**، حيث قسّم أرسطو النشاط الإنساني إلى ثلاثة أنماط متميزة: الممارسة (الفعل)، والإنتاج (poiēsis)، والتأمل (theōria) حيث اعتبر أرسطو البراكسيس أي العمل أو الممارسة فضيلة أخلاقية، وميّزها عن كلّ من الإنتاج والتأمل الفكري، وربطه بالحكمة العملية (phronēsis)، وجعله حجر الزاوية في الحياة الفاضلة. وينعكس هذا التعريف الثلاثي في تقسيم أرسطو للعلوم إلى نظرية كالهندسة والفلك والموسيقى والحساب والميتافيزيقا والطبيعات، والعملية إلى الأخلاق والاقتصاد والسياسة، والإنتاجية إلى شعر وبلاغة وجدل (بوغفالة)، واستمر الحال على هذا النوال في الفلسفة الإسلامية التي تبنت الرؤى والمصطلحات الأرسطية.

وفي العصور الوسطى، استخدم مفكرون مثل هيوغ السانت فيكتوري (Hugh of Saint Victor, 1096–1141)، البراكسيس ليشير إلى تطبيق النظرية، خاصة في مجالات مثل الهندسة والتعليم. وقد أدى هذا الفصل بين النظرية والتطبيق إلى ترسيخ البراكسيس كنوع من المعرفة التطبيقية (واينرايت). ثم حاول جون لوك (-1632) على إحياء نموذج أرسطو من خلال استخدام مصطلحات مشتقة من اليونانية مثل فيزيكه أي الطبيعة (fysikē)، وسيميوتيكه semeiotikē (علم العلامات)، وبراكتيكه praktikē (الممارسة العملية لتحقيق غايات نافعة). إلا أن هذا التصور لم يلقَ رواجا. بينما عكست الاستخدامات الإنجليزية قبل الماركسية (1250-1600) فهماً شائعاً له كممارسة اعتيادية، أو مهارة تقنية، أو حرفة يدوية، وهي معانٍ ما تزال حاضرة في الاستخدام غير الفلسفي حتى اليوم (Wainwright).

أما النشأة الفعلية الحديثة لمفهوم البراكسيس فهي في ألمانيا، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفي حضن الماركسية مما سوف يضيف عليه معاني ودلالات مختصة بهذه المدرسة، والطريق إلى ماركس يمر عبر هيجل، فجديته تنبني على جدلية هيجل، إلا أنها مادية وليست مثالية، حيث يمثل التاريخ مسارَ تحقق الحرية والعقل في الواقع الفعلي في الفلسفة الهيجلية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، شهد مصطلح البراكسيس تحولاً جذرياً مع الهيجليون الشباب واليسار الهيجلي على وجه التحديد، ليؤكدوا ضرورة الانتقال من التأمل النظري إلى الفعل العملي. وكان الفيلسوف البولندي أوغست فون سياركوفسكي (1814-1894) الذي درس في ألمانيا وتنشعب بالفكر الهيجلي، (خشعي، 2024)، هو من أوائل من استعملوا مصطلح «البراكسيس» ليعنوا به فعلاً يستهدف تغيير المجتمع (1838). هذا التوجه مهد الطريق لإعادة تأطير جذرية للبراكسيس مع كارل ماركس، الذي استقى منه أن الوحدة بين الفكر والواقع لا تتحقق إلا بالفعل.

وبالانتقال للعصر الحالي، ترد مفردتا *praxis* و *practice*، في قاموس ميريم ويبستر للغة الإنجليزية، وهما تعودان في الأصل إلى الفعل الإغريقي «*prassein*» الذي يعني «يعمل» أو «يمارس». وتستخدم المفردتان في اللغة الإنجليزية بمعنى: العمل، والممارسة، مثل: ممارسة، أو تطبيق فنٍّ، أو علمٍ، أو مهارة، والثاني بمعنى التطبيق العملي للنظرية (Merriam-Webster). أما في الحقل الفلسفي العربي، فإد في المعجم الفلسفي لجورج صليبا تعريف البراكسيس (*Praxis*) بأن «البراكسيس لفظ مشتق من اليونانية، ومعناه العمل أو الممارسة. ويُطلق هذا المفهوم على النشاط الفيزيولوجي، أو النفسي، المؤدّي إلى حصول بعض النتائج، وضده المعرفة أو النظر. ويدل عند الماركسيين على مجموع النشاطات التي تهدف إلى تبديل النظام الاجتماعي. مثال ذلك قول أنجلس: «لقد آن للفلسفة أن تعمل على تبديل العالم، لا أن تقتصر على تفسيره وتأويله». (صليبا، 1994، 205). وبناء عليه يُستخدم مصطلح البراكسيس بمعنى الممارسة وبمعنى العمل أيضاً كما في بحث «الغريبة في الفلسفة الغربية من القول إلى البراكسيس» (خليفة، 2021)، واستُخدم البراكسيس بمعنى العمل، وورد ذلك في عنوان الكتاب المترجم «فلسفة العمل: ماركس ولوكاتش ومدرسة فرانكفورت»، للفيلسوف الأمريكي أندرو فينبرغ، بترجمة كرم أبو سحلي.

2.3. البراكسيس من منظور وجودي

في المستوى الأنطولوجي، يُعرّف البراكسيس كصورة من صور الكينونة الإنسانية. بالنسبة لأرسطو، الإنسان هو «حيوان سياسي» (*zōon politikon*)، أي إن وجوده يتحقق من خلال المشاركة في مجتمع المدينة (*polis*). يذكر في كتاب «السياسة»: المدينة تنتمي إلى

الأمر التي توجد بطبيعتها، والإنسان بطبيعته كائن سياسي». ومبحث البراكسيس يتعلق بكل من مبثي السياسة والأخلاق، وقد ألف أرسطو كتابين في السياسة وأربعة في الأخلاق، وهي: الأخلاق النيقوماخية، الأخلاق إلى أوديموس، إضافة إلى نصي الأخلاق الكبرى، ودعوة إلى الفلسفة. أمّا في السياسة: دساتير الأثينيين، والسياسة (حداامي). وفي الأصل، أن البراكسيس لا يهدف إلى منتج خارجي، بل هو فعل يحمل قيمته في ذاته، مثل العدالة، والشجاعة، والصدقة. يُطلق أرسطو على هذه الأفعال وصف «التيلولوجية» لأنها تهدف إلى غاية كامنة في الفعل نفسه. والسعادة (eudaimonia) أو الازدهار، وفق أرسطو، تحقّق من خلال الفعل الفاضل المتوافق مع العقل. ويؤكد أرسطو أن البراكسيس يتطلب الحكمة العملية (phronēsis)، التي هي حالة تعكس الحقيقة، تنطوي على التفكير، وتتعلم بالأفعال التي تخص ما هو خير أو شر للإنسان، فالإنتاج يهدف إلى شيء غير ذاته، أما الفعل فغايتته هي ذات الفعل (الأخلاق النيقوماخية).

يوضح حداامي أنّ الفضيلة (ἀρετή) عند أرسطو تأخذ معنى عملياً خالصاً، فالفاضل في عرف أرسطو هو من يؤدّي مهمّته على أفضل وجه، والفرد لا يكون مواطناً إلا حين يكون فاضلاً، فالإنسان من حيث هو الكائن الناطق الحر المدني، هو بالضرورة كائن نشأ في المدينة، إذ لا إمكان للحديث مطلقاً عن أيّة هويّة أولى في الإنسان، تكون سابقة في الاعتبار على المدينة، ولأنّ المدينة سابقة على الفرد، حتى يتوطّن، زمانياً واعتبارياً، فمن العبث البحث عن السعادة بعيداً عنها، أي بعيداً عن المواطنة، فالإنسان السعيد هو بالضرورة مواطن.

أما هيغل، فقد أعاد تفسير هذا البعد الوجودي من خلال إدماج البراكسيس كمفهوم بدون أن يستخدم المصطلح نفسه ضمن فلسفة الروح (Geist)، والعمل، والاعتراف. ففي «فينومينولوجيا الروح»، تصوّر جدلية السيد والعبد كيف أن الوعي الذاتي يتطور عبر العمل والاعتراف بالآخر، فالوعي الذاتي لا يحقق رضاه إلا في وعي ذاتي آخر، وهذه الحركة من الاعتراف هي الحركة المزدوجة للوعي الذاتي في شكل العمل والصراع، التي من خلالها تتحقق الروح. وعند هيغل، لا يظهر الكائن إلا في التاريخ؛ فالاعتراف والعمل ليسا ثانويين، بل الوسائط التي تصبح من خلالها الروح مفهومة. ومن هنا، يصبح البراكسيس هو التاريخ ذاته، كعملية جماعية تتطور فيها الحرية.

أما ماركس، كما يشير لينين، فقد قامت تصوراتها التي طرحها عن الماركسية على الفلسفة الألمانية، وقد تجلّى ذلك في عنصرين أساسيين هما: الديالكتيك بعد أن أوقف ديالكتيك هيغل على قدميه، والمادية التي استند فيها ماركس في أصلها إلى فيورباخ. وقد جمع ماركس بين هذين المكوّنين ليتكّن من صياغة الجدل المادي الذي يعدّ الأساس العلمي للفلسفة الماركسية (شومر، 2019، 46).

وفما يتعلق بكارل ماركس، فقد قلب منهجية هيغل رأساً على عقب برفضه للمثالية، أسس ماركس وجود الإنسان لا على روح تأملية، بل على النشاط المادي والاجتماعي. وكما أوضح:

إن منهجي الجدلي لا يختلف عن المنهج الهيجلي فحسب، بل هو نقيضه تماماً. بالنسبة لهيغل، فإن عملية الحياة للدماغ البشري، أي عملية التفكير، التي يُحوّلها، تحت مسمى «الفكرة»، إلى ذات مستقلة، هي صانع العالم الواقعي، والعالم الواقعي ليس إلا الشكل الظاهري الخارجي لـ«الفكرة». أما بالنسبة لي، فعلى النقيض من ذلك، فإن المثل ليست سوى العالم المادي الذي يعكسه العقل البشري، ويترجمه إلى أشكال فكرية.

(Capital I, Afterword to the 2nd German edition, 1873).

وفي أطروحات حول فيورباخ، يؤكد ماركس أن: «جوهر الإنسان ليس تجريداً متأصلاً في كل فرد على حدة، بل هو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية». في تطبيقها العملي، يشير البراكسيس إلى النشاط الإنساني الحسي، الذي يُمثّل الوسيلة التي يُغيّر بها الإنسان العالم ويُشكّل هويته التاريخية. إنّ الانخراط في العمل في ظل ظروف اغتراب لا يستغلّ العمال فحسب، بل يُجرّدهم من إنسانيتهم أيضاً، لأنّ البراكسيس هو جوهر الوجود الإنساني. وهكذا يُضفي ماركس طابعاً جذرياً على البراكسيس باعتباره نشاطاً اجتماعياً ملموساً وتغيرياً (بيرنشتاين). وخلافاً للمادية السلبية عند فيورباخ أو للمثالية التي تُقرّ بالنشاط بصورة مجردة، يُصوّر ماركس البراكسيس على أنه عمل ملموس يُمكن الإنسان من تغيير العالم وتغيير ذاته.

إذن، ماركس استخلص منهج هيغل وانقلب عليه، فبدلاً من المثالية، ركّز على النشاط المادي والاجتماعي. وفي مقدمة الطبعة الثانية من «رأس المال»، يقول: منهجي الجدلي يختلف عن المنهج الهيجلي، بل هو نقيضه المباشر... فالفكرة عند هيغل تخلق الواقع، أما عندي فالواقع المادي هو ما ينعكس في ذهن البشري.

كما تبني غرامشي هذا المفهوم في مصطلحه «فلسفة البراكسيس»، الذي جعله رديفاً للماركسية، ولكن بإعادة تفسيرها: «خلق عالم ثقافي وأخلاقي جديد، ليفهم الناس أنفسهم كفاعلين في التاريخ، خالقين لمؤسسات جديدة وأشكال جديدة للحياة». (Prison Notebooks, Q10II, §44).

ويلاحظ فينبرغ إن هذه الصياغة الغرامشية تُبرز الإمكانيات التحويلية للفعل الإنساني مقارنةً بالفلسفة النظرية والاقتصاد الحتمي، بما يتوافق مع اعتقاد ماركس بأن الإنسان لا يُحقق ذاته إلا من خلال البراكسيس.

3.3. البراكسيس من منظور إبستمولوجي

من منظور إبستمولوجي، يتبين من البراكسيس أن المعرفة والعمل لا ينفصلان. فالمعرفة لا تنشأ من التأمل المجرد فحسب، بل من التفاعل الحي مع العالم. وقد رسم أرسطو خطًا فاصلًا دقيقًا بين الثيوريا أي النظرية (التأمل)، وبوسيس (الإنتاج)، والبراكسيس (العمل). وفي كتاب **الأخلاق النيقوماخية**، يربط الممارسة بالحكمة العملية، أي القدرة على التفكير السليم في مواجهة الظروف الطارئة. وعلى عكس المعرفة النظرية التي تهدف إلى الشمولية والضرورة، فإن الحكمة العملية تتعامل مع الجزئيات وتتطلب حكمًا يستجيب للظروف: «الحكمة العملية حالة حقيقية، مبنية على العقل، وقادرة على العمل فيما يتعلق بالأمور التي هي خير أو شر للإنسان». إذن، يرى أرسطو أن المعرفة تتجسد في العمل الملموس كبصيرة تربط المعرفة مباشرةً بتمية الحكم الأخلاقي.

وفي هذا الجانب، يحذر بيرنشتاين من التعامل مع النظرية والتطبيق كقطبين متناقضين، مشيرًا إلى أن أرسطو نفسه اعتبرهما بُعدين متكاملين لحياة إنسانية كاملة. ويؤكد أن مفهوم أرسطو الأعمق للبراكسيس هو بوصفه فعلًا أخلاقيًا وسياسيًا موجهاً نحو الخير، أصبح أساسًا للعلاقة بين النظرية والتطبيق، وهذا ما سيُغيره ماركس جذريًا. وفي السياق نفسه، يوضح وينرايت أنه «بينما يُمكن القول إن أرسطو هو من أسس الفصل بين النظرية والتطبيق، فإنه لم يكن مُقتسمًا لديه بالطريقة التي نميل إلى افتراضها» (48).

يأخذ هيغل هذا الخيط الأرسطي ويُعمِّقه بوضع المعرفة ضمن التطور الجدلي للروح. ففي **فينومينولوجيا الروح**، لا تُعد المعرفة تأملًا ثابتًا، بل هي نتاج عمل ونضال وتحول. يُجسّد جدل السيد والعبد هذا الأمر بوضوح: فالعبد، من خلال تشكيل العالم الخارجي عبر العمل، يُشكّل نفسه ويكتشف في الوقت نفسه قدرته على الفعل. المعرفة هنا تاريخية، تُؤلّد من الممارسة لا من التأمل المجرد في الحقائق الأزلية.

ثم يُرسخ ماركس هذا المنظور المعرفي بقوة أكبر في الممارسة المادية. ففي أطروحته حول فيورباخ، ينتقد المادية السابقة لتعاملها مع الواقع الحسي كمجرد موضوع لا كنشاط إنساني. بالنسبة له، الممارسة هي أساس المعرفة لأن البشر لا يكتفون بتفسير العالم، بل يُغيّرونه. تُجسّد الأطروحة الحادية عشرة الشهيرة هذا المعنى: «لم يُفسّر الفلاسفة العالم إلا بطرق مختلفة؛ المهم هو تغييره». إذن، تُثبت المعرفة نفسها لا بالتأمل، بل بالتحول؛ فالنظرية لا تكون صحيحة إلا عند تطبيقها عمليًا.

ويعيد ماركس صياغة مصطلح «البراكسيس» لا كمجرد عمل، بل كنشاط نقدي عملي يُؤكّد صحة المعرفة من خلال التجربة المعيشة. ويؤكد ماركس أن «الحقيقة مسألة

عملية». إذن، بالنسبة لماركس، يُمثّل «البراكسيس» موضوعاً للنقد ومنهجيةً لتحقيق الفلسفة وتجاوزها. وفي هذا السياق، يُسهّل النشاط الثوري كلّاً من فهم الذات، وتغيير العالم.

4.3. البراكسيس من منظور أخلاقي

البراكسيس ليس محايداً؛ فهو مرتبط بالقيم. عند أرسطو، هو العمل الأخلاقي والسعي إلى الخير (eudaimonia). والحكمة العملية (البراكسيس) توجّه الفعل نحو الحياة الفاضلة. يقول أرسطو في الأخلاق النيقوماخية: «نحن لا نتأمل في الغايات، بل في الوسائل التي تقود إليها».

ويُعَمِّق هيغل هذا البُعد القيمي من خلال وضع القيم ضمن مؤسسات الحياة الأخلاقية (Sittlichkeit). في كتابه **فلسفة الحق**، يُؤكّد هيغل أن القيم الأخلاقية ليست مُثلاً مجردة، بل تجسّد في ممارسات الأسرة والمجتمع المدني والدولة. ولا تصبح الحرية حقيقية إلا عند تطبيقها في هذه المؤسسات، وإن واقع الحرية يكمن في الدولة. لذا، فإن الممارسة هي حيث تتحقق القيم، وعلم القيم لا ينفصل عن الممارسات الاجتماعية. ويُعيد ماركس صياغة هذه الفكرة، مُبيناً كيف تتشوه القيم في ظل ظروف العمل المغترب. وتكشف الممارسة (البراكسيس) هنا ليس فقط عن التطور البشري، بل أيضاً عن تشوّه في ظل الرأسمالية. ويصف الاغتراب بأنه الحالة التي يصبح فيها العمل البشري خارجاً عن العامل، الذي يصير مجرد سلعة، فالشيء الذي ينتجه العمل، يقف في مقابله ككائن غريب. ومع ذلك، يشير إلى أن هذا الاغتراب أيضاً يكمن فيه إمكانية التحرر، ومن خلال الممارسة الجماعية، تستطيع الإنسانية استعادة قدرتها على تشكيل العالم وفقاً لقيم الحرية والمساواة. إن البراكسيس، على هذا النحو، ذو طابع قيمي في تجسيد الالتزامات الأخلاقية والسياسية.

5.3. إسهامات الفلسفة الإسلامية

يؤكد سليمان بشير ديان، فيلسوف سينغالي، على الاتصال والتلاقح الفكري بين الفلسفة اليونانية والإسلامية، مشيراً إلى أن فلاسفة مسلمين مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد لعبوا دوراً محورياً كوسيط بين الفكر اليوناني والأوروبي. ويوضح ديان أن «ممارسة التفلسف، كما تطورت في العالم الثقافي الإسلامي نفسه، انبثقت في معظمها من مفكري اليونان الذين دخل معهم المفكرون العرب والفرس في حوار من خلال ترجمة أعمالهم» (xvi). وينتقد استبعاد المفكرين المسلمين من التراث الفلسفي بوصفه يعزّز «تاريخاً غريباً بحثاً للعقل» (Diagne, 73).

ويؤيد إرنست بلوخ هذا الطرح، وفي كتابه **ابن سينا واليسار الأرسطي** يؤكد أن الفلسفة الإسلامية قد شكّلت بشكل حاسم المسار الفلسفي. ففي قراءة بلوخ، يبرز ابن سينا وابن رشد كوسيطين أعادوا تفسير الفكر الأرسطي بطرق فتحت آفاقاً جديدة أمام وجهات النظر المادية والتحررية. ويضع بلوخ كلا المفكرين ضمن ما يسميه «اليسار الأرسطي»، وهو تتابع من المادية الجدلية يمتد من أرسطو مروراً بالفلسفة العربية وصولاً إلى ماركس. ويؤزز هذا الإرث النظريات الأوروبية المركزية من خلال إظهار كيف حافظت الفلسفة الإسلامية على رؤية الفلسفة كمارسة، ووسعتها، باعتبارها لقاءً تفاعلياً تحويلياً مع العالم. ومن خلال التأكيد على المادة ككيان ديناميكي، حافظ ابن سينا وابن رشد على النزعة المادية التي جعلها ماركس لاحقاً محوراً للممارسة الثورية (Bloch).

قد لا يتفق متخصصون آخرون في الفلسفة العربية الإسلامية مع ادعاءات بلوخ حول اليسار الأرسطي، مثل غوتاس، الذي يؤكد أن ابن سينا انخرط في الفلسفة الأرسطية بطريقة عقلانية ومنهجية ونقدية، لا بوصفها شكلاً من أشكال الفكر الصوفي أو الباطني. ويرى غوتاس أن ابن سينا كان منخرطاً بعمق في مؤلفات أرسطو، كما نُقلت وتطورت في العالم الإسلامي، وأن مشروعه الفلسفي تمثل في استقبال الفلسفة الأرسطية ودمجها وتطويرها بشكل نقدي في ضوء السياق الفكري لعصره. ويتجلى هذا في أعمال ابن سينا، التي بلغت ذروتها في توليفة جديدة أصبحت أساساً للفلسفة الإسلامية اللاحقة، بل حتى الأوروبية (Gutas).

أما فيما يتعلق بالبراكسيس والحكمة العملية، فيشير غوتاس إلى أن ابن سينا بنى على أسس الفارابي في الفلسفة العملية في الميتافيزيقا. مع أن مشروع ابن سينا الفلسفي لم يركز صراحةً على الفلسفة العملية التقليدية، كالأخلاق والاقتصاد (إدارة شؤون المنزل) والسياسة، إلا أن فلسفته كانت ذات طابع أخلاقي عميق. فقد آمن ابن سينا بأن عقولنا النظرية متصلة بعقول سماوية، وأن واجبنا الكوني هو تمكينها من بلوغ أقصى إمكاناتها من خلال الاهتمام بذواتنا الفكرية والجسدية على حد سواء. واعتبر ابن سينا الفلسفة العملية فرعاً مشتقاً من الميتافيزيقا، مُركّزاً على «علم التشريع» استناداً إلى مفهومه عن النفس العاقلة (Gutas). وتتجلى هذه السمة من سمات تكييف الفكر اليوناني للتوافق مع السياق الإسلامي في فلسفة الفارابي، والذي سبق ابن سينا. إذ تستمد فلسفة الفارابي عناصرها من الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. مع ذلك، يرى جيرمان أن فلسفة الفارابي للمجتمع والدين يمكن وصفها بأنها توليفة ذكية وأصيلة، تتشارك مع شُراح العصور القديمة المتأخرة اهتمامهم بالتوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون، وتكييف بارع للفكر الأخلاقي السياسي اليوناني مع احتياجات ومتطلبات سياقه الجديد، العالم الإسلامي في القرن العاشر (Germann). هذا وقد انطلق الفارابي

في محاولته لتصنيف العلوم وإحصائها من رؤية نسقية شاملة تنظم المعرفة وتكشف عن ترابط فروعها ووحدتها، وقد ترقى لدرجة نظرية؛ فهي تحتوي على جانبين: النظري والتطبيقي. فبالإضافة إلى علم اللسان وعلم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، هناك العلم المدني ويضم علم الأخلاق والسياسة، ويُعرّفه الفارابي كالتالي: «هو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة». (مراد، 10)

وعلى وجه التحديد، في كتاب «المدينة الفاضلة»، يصور الفارابي الحياة السياسية كمجال للممارسة بالمعنى الأرسطي أي عمل هادف موجه نحو تحقيق الخير. فالمدينة شرط ضروري للكمال الإنساني، لأن الفضائل الأخلاقية والفكرية لا يمكن تحقيقها بمعزل عن غيرها. فالفضيلة عند الفارابي ليست نزعة مجردة، بل نشاط يتجسد في التنظيم المجتمعي والقانون والتعليم. وهكذا تصبح السياسة أخلاقاً تطبيقية: هيكله المؤسسات والوظائف الاجتماعية بحيث يكتسب المواطنون تدريجياً المعتقد الصحيح والسلوك القويم والمعرفة السليمة. لذا، فإن المدينة الفاضلة مدينة غائية، موجهة نحو السعادة الجماعية التي تُفهم على أنها تحقيق كامل للقدرات العقلانية والأخلاقية (Walzer).

من هذا المنظور، يكون البراكسيس هو الوساطة بين الحكمة النظرية والواقع المعيش. فالحاكم، الذي يجمع بين صفات الفيلسوف والمشرع، يُترجم الحقيقة الميتافيزيقية إلى أشكال رمزية وقانونية وتربوية قادرة على توجيه الحياة اليومية. ويُعدّ الدين والقانون أداتين عمليتين تُصبح من خلالهما المعرفة الفلسفية فاعلة اجتماعياً ومؤثرة أخلاقياً. وبذلك، تُصبح الفضيلة مؤسسية، ويتحقق العدل عندما يؤدي كل فرد دوره المناسب.

4. البراكسيس في فلسفة التحرير في أمريكا اللاتينية

1.4. شهدت الفلسفة في أمريكا اللاتينية تطوراً عبر مراحل متعاقبة، بدأت من الكوزمولوجيات ما قبل الكولومبية، مروراً بالمدرسية الكاثوليكية في العصر الاستعماري، إلى الوضعية القومية، ثم إلى الجدل الفلسفي المتنوع في العصر الحديث. ونشأت «فلسفة التحرير» في أواخر الستينيات بالأرجنتين، وانتشرت خلال السبعينيات في دول أمريكا اللاتينية. تجذرت هذه الفلسفة في واقع التبعية والمقاومة، وتفاعلت نقدياً مع الظاهراتية، والتأويلية، والماركسية، موجهة التفكير نحو التحرر من الاستعمار، والإمبريالية، والعنصرية، والاستغلال الاقتصادي. بخلاف الفلسفة الغربية، التي غالباً ما تتناول البراكسيس كمفهوم نظري، أصرّ مفكرو أمريكا اللاتينية على أن الفلسفة تنطلق من الشروط الملموسة للاضطهاد والتبعية.

عبر مفكرون بارزون عن ذلك من داخل التاريخ والثقافة اللاتينية، مثل: ليوبولدو زيا

(1912-2004)، الذي أعاد بناء الوعي بالاعتماد الفلسفي، وأرتورو روخ (1922-2012)، الذي طور تصورًا للإنسان انطلاقًا من التجربة اللاتينية، ورودولفو كوش (1922-1979)، الذي أدخل المعتقدات الأصلية والشعبية إلى الفلسفة، وإنريكي دوسيل (1934-2003)، الذي بلور نقدًا ما بعد حدائي للمركزية الأوروبية، واضعًا المقيمين كقوة فاعلة في التاريخ. تُعدّ فلسفة التحرير دعوة للمعرفة من منظور المهّشين. وهو ما تجسّده بيداغوجيا التحرير عند باولو فرييري، الذي جعل من المقيمين فاعلين في المعرفة لا موضوعًا لها. تجلّى المفهوم الأبرز للبراكسيس عند فرييري في كتابه «بيداغوجيا المقيمين» (1968م)، الذي كُتب خلال نفيه في تشيلي بعد حملاته لمحو الأمية في البرازيل (Oliver).. ينتقد فرييري في هذا العمل ما يُعرف بالنموذج المصرفي البنكي في التعليم، حيث يُعامل الطلاب كمستودعات تُودّع فيها المعلومات من طرف المعلّمين. ويرى أن هذا النموذج يعيد إنتاج علاقات القهر لأنّه يسلب المتعلم الفاعلية (agency).

2. 4. فلسفة باولو فرييري

وبدلاً من ذلك، يقترح فرييري نموذج حل المشكلات القائم على الحوار، حيث يتعلم المعلمون والطلاب معاً من خلال التفاعل النقدي مع «الكلمة» و«العالم». ويصبح البراكسيس هنا فعلاً جماعياً يُبني الوعي النقدي (conscientização) عبر تحليل الشروط المعيشية والعمل الجماعي لتغيير الواقع القهري (Gadotti). وهكذا، تصبح التربية مشروعاً سياسياً بامتياز. يركز فرييري في تصوره هذا على الفهم الماركسي، والهيغلي وبخاصة جدلية السيد-العبد، لكنه توسّع في التحليل ليتجاوز البُعد الاقتصادي، مع انفتاح على اللاهوت المسيحي، بما يمنح رؤيته طابعاً إنسانياً وأخلاقياً مميزاً (تيرس).

ويرى فرييري أن البراكسيس هو اتحاد التفكير والفعل الموجهين لتغيير الواقع. ويُميّز بين «الممارسة» (Practice) التي قد تكون لا واعية أو روتينية، والبراكسيس الذي يتطلب وعياً نقدياً وانخراطاً تحويلياً، فيُبيّن أن الممارسة بدون تأمل تعيد إنتاج القهر، والتأمل بدون فعل يتحول إلى فكر عقيم (Mayo).

البراكسيس هو جدلية الفعل-التأمل-الفعل (فرييري، تعليم المقيمين)، ويذكر في كتابه **العمل الثقافي من أجل الحرية**: «أن المعرفة النقدية لعلاقات إنسان العالم تنشأ كمجرّد نظرية لفظية خارج الممارسة. ذلك أن الممارسة تتدخل في المواقف الملموسة التي يتم ترميزها لغرض التحليل النقدي. ولهذا السبب عينه فإن تحليل الترميز من حيث بنيته العميقة، يعني إعادة بناء الممارسة السابقة، وامتلاك القدرة على ممارسة جديدة ومختلفة». (42).

يرى فريري أن التعليم ذاته عملية تحريرية، لا يمكن أن تكون محايدة. فالمرى، في نظره، هو ملتزم سياسيًا وأخلاقيًا في مشروع تحرري، حيث تتبع إنسانية الإنسان من قدرته على تسمية العالم وتغييره. ومثلت برامج محو الأمية في الأرياف عند فريري مثالاً ملموساً على البراكسيس التحرري، حيث لم يكن تعليم الحروف هدفاً بحد ذاته، بل وسيلة للوعي والتعبئة (كردوسي). وبهذا، يصبح التعلم ذاته فعلاً تحررياً، ويمثل إعادة تشكيل الإنسان والعالم في آن. التعلم عند فريري ليس معرفة حروف ورموز، بل تسمية للعالم، عملية تستعيد بها الطبقات المهمشة كرامتها وفاعليتها. في هذا السياق، تُعد فلسفة فريري واحدة من أعمق الإسهامات الفلسفية التي نبعت من أمريكا اللاتينية إلى الفكر العالمي (Torres).

فقد وُضع البراكسيس في قلب مشروع تربوي تحرري، حيث لا يُهزم القهر إلا حين يُؤخذ التفكير والفعل في مشروع تغيير جذري إنساني (تيرس).

5. البراكسيس في الفلسفة اليابانية

1.5. بحسب ما يذكره كرومل (فيلسوف وباحث في الفلسفة اليابانية)، لم يعد ممكناً للفلاسفة المعاصرين أن ينغلقوا داخل أفق ثقافي واحد، بل يجب عليهم الانخراط في حوارات بين الثقافات المختلفة دون الوقوع في اختزال الشرق والغرب إلى كتل متجانسة. وتُجسّد الفلسفة اليابانية هذا التوجه، إذ نشأت من تفاعل حيّ مع الثقافات الصينية والهندية والغربية، لتنتج فلسفة متجذّرة وحوارية في آن واحد.

تكوّن الفلسفة اليابانية من ثلاثة مصادر رئيسة:

1. **الشنتو (Shintō)** : ونشأت من أفكار قديمة، وتطورت إلى طقوس دينية تُجسّد علاقة تشاركية بين الإنسان، والطبيعة، والكامي (أرواح مقدّسة).
2. **الكونفوشيوسية**: دخلت من الصين عبر كوريا في القرن السادس الميلادي، ونظّمت المجتمع من خلال الأدوار والتراتبية والطقوس الأخلاقية.
3. **البوذية**: قدّمت رؤى ميتافيزيقية وأخلاقية عميقة عبر مفاهيم مثل «التاتاتا» (هكذاية الأشياء)، و«الكارما»، وأسست لنظريات في الترابط والوعي الجسدي-الذهني.

من خلال هذه المصادر، طوّرت الفلسفة اليابانية خصوصية تركيبية. فمثلاً: الفيلسوف الياباني نيشيدا كيتارو (1870-1945) طرح مفهوم التجربة الصافية مستلهماً ذلك من الزن، ومن الفيلسوف الفرنسي برغسون. واتسوجي تتسورو (1889-1960) ركّز على الوجود البشري كعلاقة بين الأشخاص (ningen)، منتقداً الفردية الغربية. ويواصل

يواسا ياسوا هذا المسعى، لكنه يدفعه نحو أفق مقارن صريح، مؤكِّدًا على أهمية الحوار الفلسفي بين الشرق والغرب (Kasulis) وفي هذا القسم نركز على مفهوم البراكسيس ومركزيته في فلسفة يواسا.

2.5. يواسا ياسوا (雄康 浅湯) 1925-2005⁽²⁾

وُلد يواسا في اليابان في فترة ما بين الحربين، ودرس الفلسفة والعلوم الإنسانية في الجامعات اليابانية. تأثر بشكل كبير بالفكر الغربي بعد الحرب العالمية الثانية، خاصة الفينومينولوجيا الأوروبية، وعلم النفس التحليلي. اشتغل في التعليم الجامعي والبحث، ونشر عديدًا من الأعمال في الفلسفة المقارنة، والدراسات البوذية، والطب الشرقي، وفلسفة الدين، وساهم في الحوار بين الفكر الشرقي والغربي (Carter).

رفض يواسا الثنائية الغربية بين الجسد والعقل، مثل تلك التي أسسها ديكرت. اقترح بديلًا شرقيًا يرى الجسد والعقل في حالة علاقة جدلية تطويرية، حيث يتغير أحدهما عبر الآخر من خلال الممارسة والتأمل. يرى يواسا أن الإنسان لا يدرك الحقيقة من خلال التفكير المجرد فقط، بل من خلال الممارسة الروحية والجسدية وقد تحصل من خلال التأمل، أو الفنون القتالية، أو الطقوس العبادية، أو الفنون كالعزف الموسيقي وغيرها .. (Boutry-Stadelmann).

يوضح يواسا أن المنهج الذي نتبعه في التفكير يؤثر على تصوراتنا، لذلك معظم الفلاسفة الغربيون حين يتساءلون عن العلاقة بين العقل والجسد، يتخذون موقفًا نظريًا يرتكز على الثنائية الديكارتية، فيصوغون سؤالهم على النحو التالي: ما هي العلاقة بين العقل والجسد؟ وفي هذا الموقف المنهجي يُفترض كما يظهر في الفلسفة المثالية الغربية أولوية النظرية (الثيوريا) على الممارسة (البراكسيس). أما في المقابل، فعندما يطرح الفلاسفة في ثقافة تهذيب الذات سؤالًا حول هذه العلاقة، فإنهم يسألون: كيف يتغير العقل والجسد من خلال ممارسة تهذيب الذات؟ وذلك لأن اهتمامهم ينصب على التجربة العملية والمعيشة. في هذا الموقف المنهجي، تُمنح الأسبقية للممارسة، ويتم «تعليق»

2. لديه عديد من المؤلفات والدراسات وترجمت بعضها إلى الإنجليزية، لكن لم يترجم أي من أعماله للعربية حتى وقت كتابة هذه الورقة، وكتبه الترجمة للإنجليزية هي: The Body: Toward an Eastern Mind (1987) Body Theory وهو من أهم كتبه، يُقدم فيه رؤية بديلة للعقل-الجسد من خلال الفلسفة الشرقية. وكتاب The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy (1993)، ويناقش فيه فلسفة الكي والطاقة الداخلية ضمن ممارسات التأمل الشرقي والعلاقة بين الطب التقليدي الشرقي والتحول الجسدي والنفسي من منظور فلسفي. وكتاب Overcoming Modernity: Synchronicity (2008) and Image-Thinking ويناقش فيه منظور الحدائث في الفكر الغربي والشرقي ويدعو لإعادة النظر في الحدائث وتقديم نموذج بديل وأكثر شمولية.

(bracketed) الاهتمام النظري بالعلاقة بين العقل والجسد - باستخدام مصطلح من الفينومينولوجيا- حتى تكتمل الممارسة.

وهذا يبين رؤية يواسا المنهجية في فلسفة تهذيب الذات، حيث تُفضل أو تقدم الممارسة على النظرية. ومع ذلك، لا يعني هذا أن فلسفة تهذيب الذات غير مهتمة بالأسئلة النظرية، بل تدرك أن صياغة السؤال النظري بشكل مناسب لا يمكن أن تتحقق طالما ظل الإنسان متمسكًا بموقف الثنائية (commonsensical dualism). ويعد هذا المأزق لدى يواسا معرفيًا كما هو وجودي وأخلاقي. وبالتالي، يجب علينا أن نجد طريقًا لتجاوز هذا الموقف، ويبحث يواسا عن هذا الطريق في فلسفة تهذيب الذات، كما تُمارس عن طريق التأمل وغيره من فنون قتالية وفنون أخرى في التقليد الشرقي (Shaner et al.).

يُدمج يواسا ثقافته تهذيب الذات كعنصر جوهري في نظريته عن المعرفة المتجسدة، ويمثل ذلك في أساليب التأمل المختلفة مثل تلك المستخدمة في اليوغا، والطاوية، والبوذية، وغيرها. ونظرًا لأن التأمل هو ممارسة تشمل الإنسان بأكملته (أي العقل والجسد)، فهي سعي كلي وشامل (holistic). ويستخلص يواسا مبدأً مشتركًا بين كل هذه الأساليب التأملية، وهو أن الإنسان يُصحح طريقة عمل عقله من خلال تصحيح طريقة عمل جسده. ومن هذه الصياغة، يتيح لنا يواسا أن نفهم لماذا تمتنع فلسفة تهذيب الذات عن طرح سؤال «ما هو؟» المتعلق بجوهر العلاقة بين العقل والجسد، ذلك لأن فلسفة تهذيب الذات قائمة على معرفة عملية تُفيد بأن قدرة العقل يمكن أن تتغير إيجابيًا من خلال التدريب، تمامًا كما يمكن تحسين قدرات الجسد عبر التدريب. ومن هذه الحقيقة يمكننا أن نفهم أن سؤال «ما هو؟» سؤال سابق لأوانه طالما أنه يسعى إلى معرفة «ماهية» الشيء. وإذا استخدمنا مصطلحات الوجودية، فإن تهذيب الذات هو مشروع وجودي، وهو نقطة جوهريّة في فلسفة تهذيب الذات لدى يواسا (Nagatomo).

شيغينوري ناغاتومو فيلسوف ياباني مترجم أعمال يواسا للإنجليزية وباحث في فلسفته Shigenori Nagatomo يوضح كيفية تهذيب الذات من منظور الفئات الطاوية كونها تشرح هذه العملية المعقدة بشكل منظم. وفقًا للفلسفة الطاوية، فإن التأمل يُحوّل الطاقة الشهوانية (精 سينغ) إلى طبيعة نفس-جسدية (気 كي)، والتي تتحول بعد ذلك إلى طاقة روحية (神 شين). ثم تتحول هذه الطاقة إلى الفراغ (虚 the void) (كيو)، والذي تعتبره الطاوية مصدرًا أوليًا للطاقة الإبداعية، وماوى الذات الأصيلة، رغم أنه بلا شكل. تصف هذه العمليات الثلاث كيف ينتقل التأمل الطاوي إلى حالات تحوّل في الوعي. وعند تفسيرها من منظور معرفي، فإنها تصف كيف تتحول النظرة الثنائية في الفلسفة الغربية إلى نظرة غير ثنائية شاملة في الرؤية الشرقية، وكيف تُفهم الظواهر من هذا المنظور الجديد.

كمثال، يُذكر في نص «سر الزهرة الذهبية»، وهو نص تأملي طاوي مشهور، تجربة الوصول إلى ذروة تأملية، وفيه يُقال: «[أحاول أن أجد جسدي، لكن لا أستطيع]»، مما يدل على أن الجسد المعارض للعقل لم يعد حاضرًا، وهو ما يوحى بتجاوز عملي للثنائية. أما ميوي (1173-1232)، الذي التزم بالوصايا طيلة حياته ضمن تقليد البوذية كيغون، فقد وصف تجربته التأملية بأنها «تبلور العقل والجسد» (凝念心身 - شين-شين غيونين). تصف هذه العبارة حالة ذهنية شفافة وواضحة يتم فيها تجاوز العلاقة المعارضة بين العقل والجسد. وبالمثل، عبّر دوغن (1200-1253)، أحد أبرز فلاسفة الزين، عن تجربة مماثلة بتعبير «التحرر من الجسد والعقل» (脱落心身 - شين-شين داتسوراكو)، حيث تختفي الثنائية بين العقل والجسد. تؤكد بوذية الزين والطاوية أن كينونة الذهن الشفاف النقي هي في الوقت نفسه كينونة العالم. وهذا يحقق مبدأ يواسا الذي يتمثل في أن تصحيح نمط عمل العقل يتم من خلال تصحيح نمط عمل الجسد.

وتحديدًا، فإن الجزء الأساسي في عملية التحول، كما يتضح في المخططات الطاوية والبوذية، هو تحول السمات الشخصية الأنانية التي تتكون من العواطف والرغبات والغرائز المرتبطة بمبدأ الحفاظ على الذات إلى طاقة روحية أعلى. لذلك يقوم التأمل بوظيفة تطهير المنبع الذي تنشأ منه هذه الأنماط الشعورية. وهذا التطهير بدوره يؤثر على تكوين الشخصية. وفي تقليد تهذيب الذات، من المعروف من خلال التجربة أن هذا التطهير له أثر إيجابي على تكوين الشخصية. وهذا يقود يواسا إلى الاستنتاج بأن تهذيب الذات يحمل بُعدًا أخلاقيًا يتمثل في تهذيب الشخصية نحو الكمال. وبما أن عملية تطهير المكونات اللاواعية تنطوي على خبرات صورية متعددة تنشأ من اللاوعي، يُكرّس يواسا مساحة كبيرة في دراسته لتحليل نصوص اليوغا، والطاوية، والبوذية من أجل توضيح معانيها النفسية العميقة، مستفيدًا من معرفته المتعمقة بسيكولوجيا العمق لدى كارل يونغ (Jung's depth psychology).

ويُعد اللاوعي، وفقًا ليونغ، خزانًا للصور ذات المعاني المتفاوتة في الحجم والأهمية. ويقوم يواسا بتفسير اللاوعي على أنه يُشكّل مجموعة متدرجة وهرمية من الطبقات، ومثال جيد على ذلك ما يُعرف بالماندالا، وهو تمثيل تصويري منظم للتجارب الصورية التي تظهر خلال ممارسة تهذيب الذات. وتشكل هذه الطبقات من الصور ما يسميه يواسا بعالم واحد. وهذا المفهوم يعني أننا، كما نتشارك في فضاء فيزيائي مشترك، فإننا نتشارك أيضًا في عالم روحي واحد على مستوى اللاوعي أو النفس.

هذا العالم الواحد لا يُحدد فيه الزمان أو المكان، أو كأنهما منعدمان. ففي هذا العالم الذي لا زمن فيه ولا مكان، لا تحتاج المعلومة إلى وقت للانتقال من مكان إلى آخر، لأنه لا

وجود للمكان أصلًا. وعندما يعود الإنسان إلى أرضه الأصلية أو موطن وجوده، فإنه يدخل إلى منطقة لا زمن فيها ولا مكان، هي النقطة صفر، وهي ما يُقابل مكان العدم المطلق (باليابانية: Zettai mu no basho).

في سياق فلسفة تهذيب الذات ليواسا، يشير هذا المبدأ إلى لحظة يصبح فيها الجسد والعقل وحدة واحدة، حيث تتزامن صورة لحدث في الفضاء النفسي مع صورة لحدث في الفضاء الفيزيائي من حيث المعنى. ولكي يحدث ذلك، يجب أن نفترض حالة يتراكم فيها الفضاء الفيزيائي مع الفضاء النفسي أو يصحان مترابطين. وبعبارة أخرى، فإن مبدأ التزامن يفترض وجود علاقة ترابطية بين العقل والجسد، أو تجاوب متبادل بين الميكروكوزم (الإنسان) والماكروكوزم (الكون). ويُستنتج أنه في ذروة هذه التجارب الصورية، تُكتشف الذات الأصلية، والتي تُعرف في الزن بـ الاستنارة (Satori)، وفي الطاوية بـ الطاو (Dao).

إذن، فإن رؤية الإنسان من منظور فلسفة تهذيب الذات عند يواسا لا تفصل بين النفس والجسد، بل تدمجها ضمن وحدة حيوية ديناميكية، تُفهم من خلال الممارسة البراكسيس لا التنظير الثيوريا. ويكمن الهدف الأخلاقي الوجودي في تحقيق تحول حقيقي للذات من خلال تطهير الأعماق اللاواعية، وبلوغ وعي أعلى يتجاوز الإدراك العادي. في هذا السياق، يصبح الإنسان أكثر انسجامًا مع ذاته والعالم، ويبلغ نوعًا من الشفافية الوجودية التي يُمكن وصفها بأنها الوحدة بين الكائن والكون.

ويمتد هذا التصور إلى الصحة والحرية والدين. على خلاف الطب الغربي الذي يفصل بين الجسد والخبرة المعاشة، يقدم يواسا دلائل على قدرة الممارسين المتقدمين على تنظيم نبض القلب أو الموجات الدماغية. كما يرى أن الحرية لا تُعطى، بل تُكتسب من خلال إعادة توجيه العادات بصورة واعية. ويؤكد أن الدين كذلك لا ينشأ من الإيمان العقلي، بل من التجربة المتجسدة. فمن خلال الطقوس والتدريبات، يصبح الإنسان دينيًا بالفعل، تمامًا كما تتكوّن الذائقة الجمالية بالممارسة (Nagatomo).

6. خاتمة

تناولت في هذه الورقة البحثية البراكسيس كمصطلح عالمي ومتطور، لا كخاصية حصريّة لأي مرجعية واحدة. وقد سلطت الضوء على تنوعه وثراء أصوله بين الثقافات، والذي لم يتشكل فقط من خلال الفلسفة الغربية، بل أيضًا من خلال إسهامات فلسفة أمريكا اللاتينية واليابانية والإسلامية. وعند النظر إلى مفهوم البراكسيس من منظور أرسطو وهيغل وماركس وفرايري ويواسا، بالإضافة إلى إسهامات الفلاسفة المسلمين التي يتم تجاهلها في بعض السياقات الفلسفية ذات النزعة الغربية، يتبين أنه مصطلح ديناميكي

لا يمكن حصره في ثقافة واحدة. فقد صاغ أرسطو الممارسة كفعل غائي، غايته كامنة في ذاته ولا تنفصل عن الفضيلة والمجتمع والمدينة. أما ماركس، فقد طوّر هذا المفهوم بربط البراكسيس بالعمل المادي والتغيير الثوري، ووضعها في سياق النضال الجماعي. وأعاد فرايري تفسير البراكسيس من منظور تربوي، باعتباره منظومة حوارية من التأمل والعمل يستعيد من خلالها المضطهدون إنسانيتهم. ويوسع يواسا آفاق هذا المفهوم بتقديمه البراكسيس كتنحية للعقل والجسد، موضحاً أن المعرفة لا تتحقق من خلال ممارسة منضبطة ومتجسدة.

وعبر هذه المسارات، تظهر أوجه الاستمرارية في مصطلح البراكسيس في إطار الربط بين الفكر والعمل، حتى وإن سبق أحدهما الآخر. ومع ذلك، فإن تاريخ الممارسة العملية يتسم أيضاً بالانقطاعات. يختلف العمل الأخلاقي عند أرسطو اختلافاً حاسماً عن العمل الثوري عند ماركس، تماماً كما انقلبت جدلية هيغل المثالية في مادية ماركس. وينقل فرايري الممارسة العملية من الصراع الاقتصادي والسياسي إلى التعليم كموقع للتحرر، بينما ينقلها يواسا أكثر نحو التنحية النفسية والجسدية، ويُزعزع الفارابي وابن سينا وابن رشد افتراض النسب الأوروبي الخالص للبراكسيس، ويُدمجون الفلسفة الإسلامية ضمن الأنساق الأخرى. لا تُلغي هذه الاستمراريات والانقطاعات بعضها بعضاً، بل تُشكل الديناميكية التي تُبقي الممارسة العملية حية، فتحافظ الاستمرارية على جوهرها الممثل في عدم انفصال الفكر عن العمل، بينما تفتح الانقطاعات آفاقاً جديدة يُعاد فيها تعريف البراكسيس وتأتيه وفقاً للسياقات الثقافية والتاريخية والوجودية المختلفة.

ويمكن تنظيم النتائج المقارنة للورقة البحثية في خمسة أبعاد تكشف عن تعقيدها عبر الثقافات. يُظهر البعد الأنطولوجي أن الممارسة (البراكسيس) عالية النطاق؛ إذ تبرز في السياقات الغربية وأمريكا اللاتينية واليابان والإسلامية كخط أساسي للوجود الإنساني تُجسد فيه المعرفة والقيمة والحياة. يُبرز البعد النقدي مقاومتها للتجريد، مؤكداً عدم انفصال الفكر عن العمل، والنظرية عن التطبيق، والجسد عن العقل، والتأمل عن التجربة المعيشة. كما يُركز البعد التكاملي على كيفية تغلغل الممارسة في السياسة والأخلاق ونظرية المعرفة والعمل والتعليم والدين والفن والحياة اليومية، مُشكلاً بذلك التوجهات نحو الحقيقة والقيمة والصحة والوجود الجماعي. ويتجلى البعد المقارن في قراءات عابرة للثقافات تكشف عن خيوط مشتركة، كوحدة التأمل والعمل، وتوجهات متباينة، تشمل النضال السياسي والتربية والتنمية النفسية والجسدية والمادية الديناميكية. أما البعد الطوباوي، فيُصوّر الممارسة على أنها مُوجهة نحو المستقبل، مُطالباً بالتجديد عبر الثقافات والأزمات، ومُحافظةً على الفلسفة كمسعى تعاوني وأخلاقي وتعايشي.

وقد كان البحث في هذه الورقة انتقائيًا بالضرورة، إذ يتطلب عرض أكثر شمولًا إدراج مدرسة فرانكفورت، وهابيدغر، وحنة آرندت، وسارتر، وغرامشي، وغيرهم من الفلاسفة الغربيين والإسلاميين، فضلًا عن فلاسفة يابانيين غير يواسا وفلاسفة آخرين من أمريكا اللاتينية. ومع ذلك، يُظهر الإطار المقارن قيمة الحوار بين الثقافات، ويؤكد على البراكسيس كأفق مشترك لفلسفة عالمية متعددة الثقافات، مما يعكس الموضوع الرئيس للمؤتمر المتمثل في إبراز الأصوات المهمشة في الفلسفة. وانطلاقًا من هذا الأساس، يمكن لدراسات أكثر تفصيلًا ضمن كل مسار أن تُعمّق الحوار الذي سعت هذه الورقة إلى إبرازه. ومن خلال تسليط الضوء على الأصوات التي غالبًا ما تُعامل على أنها مهمشة، تؤكد الدراسة أن البراكسيس يظل إطارًا يبقى فيه الفكر والعمل متلازمين، ويتجددان باستمرار عبر التاريخ والثقافات.

المراجع العربية

- أبو السعود، عطيات. **الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ**. منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997.
- باولو فرييري. **تعليم القهورين**. ترجمة يوسف نور عوض، دار القلم، بيروت، 1980.
- فرييري، باولو. **العمل الثقافي من أجل الحرية**. ترجمة خليفة العزابي، الطبعة الأولى، المركز العالي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا، د.ت.
- بلوخ، إرنست. **ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي**. ترجمة محمد التركي، قرطاج، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012.
- بوغفالة أحمد. (2017). منهج الفلاسفة المسلمين في تصنيف العلوم. **أبعاد**، 4(1)، 247-260 , <https://asjp.cerist.dz/en/article/35593>
- تيرس، حبيبة. «ديالكتيك الأنسنة واللائسنة في فلسفة القهورين عند باولو فرييري». **متون**، مج. 12، ع. 1، 2019، 61-77. <https://asjp.cerist.dz/en/article/83813>
- حداامي، ع. (2018). الهوية المؤجلة: السياسة والمواطنة الخارجة عند أرسطو. **يتفكرون**، (12)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- خشعي، عبد النور. «فلسفة التاريخ عند أوغست فون سيازكوفسكي أو الانتقال من فلسفة الفكر (النظرية) إلى فلسفة العمل (الممارسة)». **مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج. 14، ع. 1، 2024، 458-483. <https://asjp.cerist.dz/en/article/248485>
- شومر، ت. «فيورباخ في فكر ماركس وأنجلز: قراءة جديدة». **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، م 37، عدد 145، يناير، 2019، 45-70، doi:10.34120/ajh.v37i145.2727

العوهلي، نورة. «الترجمة كفعل ضيافة: حوار حكمة مع الفيلسوف سليمان بشير ديان». *مجلة حكمة* 4، حزيران 2023

hekmah.org/ديان-بشير-سليمان/

مراد، فوزية محمد علي. «منهج تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي: الفارابي وابن سينا أنموذجًا». *مجلة العلوم الإنسانية* ع. 18 (آذار 2019) 249-275.

مقبل، طارق بن هشام. «ابن سينا فيلسوفًا للأمل – مراجعة كتاب «ابن سينا واليسار الأرسطوطاليسي» لإرنست بلوخ». *معنى*، 10 آذار/مارس 2024. https://mana.net/8437/#_ftnref5 تاريخ الدخول: 20 تشرين الثاني/نوفمبر 2025.

كردوسي، هوارى بومدين. «التزعة الإنسانية عند باولو فرييري في ترسيخ التعليم الحوارى من خلال قراءة نقدية واستخدامه للمعنى النفسى في ترميم الفجوات التعليمية عند فئات المجتمع الهشة». *مجلة الإبراهيمي للدراسات النفسية والتربوية*، مج. 3، ع. 2، 2021، 45-59. <https://asjp.cerist.dz/en/article/214857>

References

- Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī 'Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Translated, with introduction and commentary, by Richard Walzer, Oxford, 1985.
- Allman, P. (1999). *Revolutionary social transformation: Democratic hopes, political possibilities and critical education*. Bergin & Garvey.
- Aristotle. *Politics*. Translated by Carnes Lord, 2nd ed., University of Chicago Press, 2013.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Trans., 2nd ed.). Hackett.
- Bernstein, R. J. (1971). *Praxis and action: Contemporary philosophies of human activity*. University of Pennsylvania Press.
- Bloch, E. (2019). *Avicenna and the Aristotelian Left* (L. Goldman & P. E. Gordon, Trans.). Columbia University Press.
- Boldyrev, Ivan. «Ernst Bloch.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Fall 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/bloch/>.
- Boutry-Stadelmann, B. (2006). Yuasa Yasuo's theory of the body. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 1, 291-301.
- Carter, R. E. (2001). *Encounter with enlightenment: A study of Japanese ethics*. State University of New York Press.
- Dagmang, F. D. (2015). Theory and practice: The Aristotelian, Plotinian, and Marxian perspectives. *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 16(2), 226-237.
- Diagne, Souleymane Bachir, and Jean-Loup Amselle. *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought*. Translated by Andrew Brown, Polity Press, 2020.

- Feenberg, A. (2014). *The philosophy of praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Verso.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed* (M. B. Ramos, Trans.). Continuum.
- Freire, P. (1992). *Pedagogy of hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.
- Gadotti, M. (1994). *Reading Paulo Freire: His life and work*. State University of New York Press.
- Germann, Nadja, «al-Farabi's Philosophy of Society and Religion», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel/>.
- Gracia, J. J. E., & Vargas, M. (2013). Latin American philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 ed.), E. N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/latin-american-philosophy/>
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. 2nd rev. and enlarged ed., including an inventory of Avicenna's authentic works, Brill, 2014.
- Harcourt, B. E. (2025). On critical genealogy. *Contemporary Political Theory*, 24, 167–185. <https://doi.org/10.1057/s41296-024-00715-y>
- Harris, Errol E. *The Spirit of Hegel*. Humanities Press, 1993.
- Hegel, G. W. F. (1967). *Philosophy of right* (T. M. Knox, Trans.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press.
- Haug, Wolfgang Fritz. «Theses on Feuerbach.» *Historical-Critical Dictionary of Marxism: A Selection*, translated by Eric Canepa, edited by Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle, and Wolfgang Küttler, BRILL, 2023, pp. 646–663. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004679023_031.
- Kasulis, T. P. (1987). Editor's introduction. In Y. Yuasa, *The body: Toward an Eastern mind-body theory* (pp. 1–30). State University of New York Press.
- Kasulis, T. P. (2025). Japanese philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 ed.), E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/japanese-philosophy/>
- Krummel, J. W. M. (2012). Basho, world, and dialectics: An introduction to the philosophy of Nishida Kitarō. In J. W. M. Krummel & S. Nagatomo (Trans.), *Place and dialectic: Two essays by Nishida Kitarō* (pp. 3–48). Oxford University Press.
- Marx, K. (1978). Theses on Feuerbach. In R. C. Tucker (Ed.), *The Marx–Engels reader* (2nd ed., pp. 143–145). W. W. Norton.
- Marx, K. (1988). *Economic and philosophic manuscripts of 1844* (M. Milligan, Trans.). Prometheus Books.

- Marx, K. (1990). *Capital: A critique of political economy*. Volume I (B. Fowkes, Trans.). Penguin Classics.
- Mayo, P. (1999). *Liberating praxis: Paulo Freire's legacy for radical education and politics*. Praeger.
- Mendieta, E. (2020). Philosophy of liberation. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 ed.), E. N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/liberation/>
- Nagatomo, S. (2020). Yuasa Yasuo's philosophy of self-cultivation: A theory of embodiment. In B. W. Davis (Ed.), *The Oxford handbook of Japanese philosophy* (pp. 708–727). Oxford University Press.
- Nagatomo, S. (1992). *Attunement through the body*. State University of New York Press.
- Oliver, A. A. (1998). Latin America, philosophy in. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-ZA009-1>
- Shaner, D. E., Nagatomo, S., & Yuasa, Y. (Eds.). (1989). *Science and comparative philosophy: Introducing Yuasa Yasuo*. Brill.
- Torres, C. A. (1994). *Paulo Freire and the politics of education: A critical encounter*. Bergin & Garvey.
- Wainwright, Joel. «Praxis.» *Rethinking Marxism*, vol. 34, no. 1, 2022, pp. 41–62. Taylor & Francis Online, <https://doi.org/10.1080/08935696.2022.2026749>.

فلسفة بمنطق التعدد من أجل تفلسف خارج أحادية منطق اللوغوس

محمد أعراب

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، المغرب

ملخص

إنَّ الحديث عن «الفلسفة» بأداة التعريف -«أل»- أمرٌ إشكاليٌّ في حدِّ ذاته. ذلك أنَّ السَّيرورة التاريخية للممارسة الفلسفية أفرزت أشكالاً غير متجانسة لفعل التفلسف. وقد تجلَّى ذلك في اختلاف المدارس والاتجاهات والأساليب الفلسفية؛ بل إنَّ الفيلسوف لا يُعتبر كذلك -صاحب أطروحة- إلا بتأسيس اختلافه وتبرير فرادته. والمفارقة أنَّ تلك السَّيرورة التاريخية هي نفسها التي رشَّخت تعريفاً نمطياً أحادياً للفلسفة واتَّخذته مرجعاً معيارياً تنغلق في حدود إطاره. هذا الإطار الذي انشَدَّ إلى نزعة غربية تتمركز حول اللوغوس الأفلاطوني/الأرسطي وتدور في فلك تدويره. من هنا نفهم المغزى العميق لقولة هوايبيد: الفلسفة الغربية برمتها هي نوع من الهوامش على أفلاطون (Whitehead A. 1978, London. P. 39).

لقد طرح مارتن هايدغر في سياق التفكير في موضوع الزمان إشكالاً جذرياً: هل النمط الأرسطي في التفلسف هو النمط الوحيد الممكن؟

تنويعاً على السؤال نفسه، سنطرح إشكالية تتعلق بمساءلة تعريف الفلسفة وتحديد خصائصها، وسنعمل على مساءلة منطقها الداخلي وخلفياتها، من أجل إفساح المجال للتعددية والاختلاف. ثم سنقدم نماذج تاريخية لنمط مغاير للتفلسف بما يفتح النقاش حول إعادة كتابة تاريخ الفلسفة بمنظور منفتح: الفلسفات الشرقية أو الفلسفة الإفريقية أو حكمة الإشراق أو التفكير بمنطق القلب كما يقول بليز باسكال.

الكلمات المفتاحية: اللوغوس، المركزية الغربية، الاختلاف، الفلسفة الإفريقية، حكمة الإشراق.

الإشكالية: إلى أي حد يمكن التفلسف خارج التقليد الغربي والانفتاح على مسارات ممكنة مغايرة؟

مقدمة

عندما نتحدث عن الفلسفة، فإننا نتحدث عن فكر إنساني عابر للحدود. ينطلق هذا الفكر من أصل مشترك ينبثق من الدهشة التي هي خاصية إنسانية مرتبطة بماهيته بما هو كذلك. وهذا المعطى يجعل الفلسفة شأنًا إنسانيًا يتجاوز الأجناس والقارات. فالفلسفة ظلت حاضرة بالتوازي في الشرق والغرب.

والتاريخ يعرض علينا صورة عامة تُظهر أن الفلسفة لم تُؤَلَد بشكلٍ إعجازيٍّ في رقعة جغرافية محددة، ولم تستوطن ثقافة أو حضارة معينة، بل تشكّلت عبر أشكال تبادل ثقافي متنوعة، وسارت في دروب تاريخية معقدة: الترجمة والتثاقف والرحلات والحوار والصراع واقتصاد المعرفة وتجارة الكتب. ولم يكن قط أيُّ جزءٍ من الجغرافيا في معزلٍ عن التأثير والتأثر في إطار الجدلية التاريخية. وهذه الدينامية التاريخية، التي ارتكزت على أساس تنوع الآفاق الجغرافية، هي التي طوّرت الفكر الفلسفي ووسّعت حضوره في فضاءات مختلفة، وجعلته ينطق بالسنة مختلفة.

فالفلسفة الإغريقية، التي يرى المؤرخون المنحازون للمركزية الغربية أنها نزلت فجأة في لحظة إعجازٍ تاريخيٍّ في القرن السادس ق.م، هي نفسها كانت -وما زالت- قطعة من فضاء متوسطي وأسيوي متداخل، ونسيجها الثقافي لم يكن بمنأى عن محيطها. ولن يستقيم التحليل التاريخي والفلسفي بقطع صلتها بالجوار الجغرافي والتفاعل الحضاري.

وقد أضفى هذا التلاقح الفلسفي بين الشرق والغرب تنوعًا أثرى الرؤية الإنسانية بالطابع الشمولي: فمن جهة، قدم الشرق رؤى روحية سامية ربطت الإنسان بعالم الميتافيزيقا في إطار الانسجام الكوني، ومنحت الإنسان -كذلك- منظورًا إنسانيًا رقيقًا عمق مفهوم الذات ووصلها بجذور أخلاقية عملية. بالمقابل، فصل المنظور الغربي مفهوم الذات عن العالم وجعلها مركز الوجود وأساس المعرفة. فاللوغوس هو معيار الحقيقة وأساس اليقين. وبالتالي أخضع الغرب كل شيء لمعيارية أحادية تستند إلى تصور معين للمنطق والخطاب. بل ذهب هذا الخطاب -ذو النزعة المركزية الغربية- إلى حد القول بأن الفلسفة لا تكون إلا وفق معياريته الخاصة التي تؤدي إلى فرض تصور محدد لتاريخ الفلسفة يودي بالفلسفات التي لا تتطابق مع رؤيته.

غير أنّ الفلسفة تُعلمنا النقد وعدم التسليم بالبدايات، حتى تلك التي جرى ترويجها وفرضها باسم الواقع التاريخي. ينبني الطرح الغربي الأحادي على فرضية وحدة القول الفلسفي وأصله الغربي. فهذا التوجه -ذو النزعة المركزية الغربية- يسوّق للأصل اليوناني للفلسفة التي استمرت، وفق تصوره، عبر تقليد أوروبي متجدد الصور عبر التاريخ، لكنه وفي لأصوله الغربية التي تعود إلى «معجزة يونانية». فأثينا هي المبدأ والمنبع ونقطة البدء،

بدون مقدمات أو تمهيد أو «معونة» من شعب آخر... خلاصة القول: إن الفلسفة يونانية الأصل وغربية المنشأ، وليس هناك فلسفة خارج التقليد الغربي⁽¹⁾.

وعليه عملنا على مساءلة هذا الادعاء وفحص فرضياته. وكان منطلقنا هو عدم التسليم بالرؤية الغربية الأحادية لتاريخ الفلسفة. غير أن نقد المركزية لا يعني رفض منجز الغرب، ولا يعني الانسياق وراء تمجيد وهمي للذات أو للشرق ضدًا على هذا الغرب. بل إن ما تسعى إليه هذه الدراسة هو فقط رفض التصور الأحادي لتاريخ الفلسفة وللممارسة الفلسفية عبر مساءلة الحدود الوهمية، وإبراز مسارات التأثير والتأثر، والبحث عن أفق فلسفي مشترك، يُفسح المجال للمغاير والمختلف والمتعدد.

وبالتالي فإننا نطرح الإشكالية التالية:

إلى أي حد يُمكن التفلسف خارج التقليد الغربي والانفتاح على مسارات ممكنة مغايرة؟

وهذا الإشكال يتضمن أسئلة ستواجه بحثنا: هل هناك نمط محدد للتفلسف؟ ولماذا علينا إعادة كتابة تاريخ الفلسفة؟ وما أثر مركزية اللوغوس في فرض تصور محدد للفلسفة؟ وما المسارات الممكنة للتفلسف؟

تتأسس فرضيتنا على معطى بسيط: ليس هناك تأويل أحادي للفلسفة. وسنبيّن أن الفلسفة ليست كيانًا ثابتًا، بل هي فاعلية ونشاط ديناميكي تطور بفعل الممارسة عبر تاريخها المديد. ونرى أن إشكالية تعريف الفلسفة ومساءلة تاريخ الفلسفة يمثلان مدخلًا لزعة التعريف الأحادي للفلسفة، ويفتحان آفاق إمكان التعددية في قلب التفلسف. وهو ما يمهّد السبيل لتناول مسألة معقدة وهي مسألة مركزية اللوغوس ومعيارية الخطاب الفلسفي. وعندما نؤمن فهمًا نقديًا لموقع اللوغوس داخل الممارسة الفلسفية باعتباره أحد أبعاد القول الفلسفي وليس الوحيد، حينئذ سنتمكن من فتح مسارات مغايرة للقول الفلسفي.

1. إشكالية تعريف الفلسفة

عندما يُطرح السؤال: ما الفلسفة؟ فإن كل باحث في الفلسفة يعلم علم اليقين أن الفلسفة تعني «محبة الحكمة»، فالفيلسوف هو الشخص الذي يقدم نفسه كمحب للحكمة، والفلاسفة يشكلون مجتمعًا مثاليًا: أصدقاء الحكمة. وهاته الصداقة والمحبة تعني أيضًا «الابتعاد عن الحكمة». فالفيلسوف يقف من الحكمة على مسافة الصداقة والاقتراب، وليس الامتلاك أو الإمساك. بمعنى آخر، الفيلسوف لا يُسمّي نفسه «الحكيم»،

1. انظر: غادامير، هانز جورج. *بداية الفلسفة*. ترجمة حاكم صالح، علي وناظم حسن. بيروت: دار الكتاب الجديد. ط2. 2013م. ص 15.

بل فقط مُحب الحكمة. فهو لا يدّعي امتلاك الحكمة أو الحقيقة؛ لأن ذلك سيسقطه في الدوغمائية أو الوثوقية. ومن زاوية أخرى يحافظ لقب الفيلسوف «محب الحكمة» على إنسانية الفيلسوف وتناهيته. فالحكمة والحقيقة هي صفة الإله المحيط بكل شيء، أما الإنسان فلا يملك سوى رغبة المعرفة وشغف السؤال. وعلى هذا الأساس ميّز الفيلسوف مسلكه عن السوفسطائي الذي يدعي المعرفة والحكمة وامتلاك الحقيقة.

هكذا يشكل الجواب «محبّة الحكمة» نقطة ارتكاز كل تعريف ممكن للفلسفة منذ عهد فيثاغوراس وأفلاطون إلى يومنا هذا.⁽²⁾ لو كان الأمر بهذه البساطة والوضوح لما كان هناك داعٍ لأشكلة التعريف. غير أنه يظلّ تعريفًا اشتقاقياً ينبني على تحليل كلمة الفلسفة: فيلوس وصوفيا أي المحبة والحكمة. ولا يزيد على كونه مجرد تحليل اشتقاق، بل هو مجرد تحصيل حاصل (أو كما يُقال: شرح الماء بالماء). وفي النهاية فإن هذا المسلك اللغوي لا يحل مشكلة تعريف ماهية الفلسفة، لأنه يقف عند عتبة المبنى ولا يلج متاهات المعنى؛ إذ من حقنا التساؤل: ما طبيعة هذه الحكمة؟ وما موضوعها؟ وكيف نصل إليها؟ وهل المحبة كافية لمعرفة الحقيقة؟ وما العلاقة بين المحبة والمعرفة؟ وما هو المنهج الفلسفي؟ وهل بإمكان الإنسان معرفة الحقيقة؟ وغيرها من الأسئلة التي تُطرح من أجل معرفة حقيقة الفلسفة.

فشجرة التعريف الاشتقاقي تُخفي خلفها غابة من الإشكالات، على صعيد ماهية الفلسفة وموضوعها ومجال اشتغالها ومنهجها ووظيفتها وغايتها... فعلى مستوى الموضوع قال ديكارت: إن الفلسفة «شجرة؛ جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق..»⁽³⁾.

وحتى بعد تطور المعارف واستقلال العلوم عن الفلسفة بعد القرن السابع عشر، فإنّ الفلاسفة ظلّوا مُتشبّثين بشمولية القول الفلسفي وإحاطته الكلية بجميع الموضوعات. فهذا إدموند هوسرل (1859-1938م) يُعرّف الفلسفة بأنّها «علم بالمبادئ الحقيقية وبالأصول، وبجذور الكل»⁽⁴⁾. وهذا يدل على أنه لا يمكن تعريف الفلسفة من خلال موضوعها، لأنه ليس هناك موضوع محدد يميزها عن غيرها من العلوم. فهي تدّعي النظر في الكل وفي المبادئ القصوى لكل شيء.

2. ياسبرز، كارل. **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة الشنبطي، محمد فتحي. القاهرة: أقلام عربية. 2018م. ص 40.

3. ديكارت، رينيه. **مبادئ الفلسفة**. ترجمة عثمان أمين. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع. ط 1. 2019م. ص 53.

4. بدوي، عبد الرحمن. **مدخل جديد إلى الفلسفة**. الكويت: وكالة المطبوعات. 1975م. ص 12.

ومن جهة أخرى، يطرح المستوى الميتودولوجي إشكالات عويصة تتعلق بماهية المنهج الفلسفي. لكل علم منهجه أو مناهجه الخاصة التي تتلاءم مع طبيعة الموضوع. فكما يُقال: الموضوع هو الذي يحدد المنهج. غير أن مشكلة الفلسفة تبدأ من الموضوع أساساً كما رأينا. ففي ظل غياب تحديد موضوع معين يصعب على الفلسفة الحديث عن منهج ملائم. والأكثر من ذلك أن لكل فيلسوف منهجه الخاص في التفكير والنظر إلى الأشياء وتحليل الواقع. وفي كثير من الأحيان يلغي المنهج الفلسفي ظواهر كثيرة من حسابه بدعوى عدم وجودها. وفي جميع الحالات لا يمكن للعاقل إنكار اختلاف المناهج الفلسفية (عقلاني، تجريبي، مادي، جدلي، ظاهري، تأويلي، براغماتي، تحليلي...) وتعارضها⁽⁵⁾.

وهناك معطى لا يسع أحد إنكاره، خصوصاً التشبثين بالتقليد الأوروبي والمنكرين للأصوات الفلسفية الأخرى... هذا المعطى هو أن الفلسفة عبر تاريخها المجيد أسست لتعددية منفتحة على مستوى أساليب التفكير والممارسة والكتابة. فالأسلوب السقراطي الحوارى ليس هو الأسلوب الشعري البارمنيدي أو النمط الأرسطي التعليمي. كما أن التأمّلات الديكارتية الهادئة لا تحتل الصخب النيتشوي صاحب المطرقة. وأي تطابق بين المادية الجدلية والمثالية؟ فهما متباعدتان تباعد الأرض عن السماء. وأما على مستوى النصية فقد تنوعت أساليب التعبير بشكل يصعب معه تحديد ماهية النص الفلسفي (شعر، شذرات، أسطورة، حكم، تأملات، سيرة ذاتية، مقالة، أدب...).

والنتيجة أن الفلسفة لم تكتمل -قط- ماهيتها، بل ظلت في تحول مستمر للاحمها التعبيرية وسماتها الخطائية وخصائصها الفكرية. وهذه حجة على من يزعم أن هناك فلسفة واحدة «الفلسفة الخالدة» ويرفض فلسفات شعوب أخرى غير أوروبية أو غربية. فما دامت الفلسفة بُنيت على التعدد والاختلاف في منطقتها الداخلي، فهي فلسفة بمنطق التعدد والانفتاح. ولا أدل على ذلك من كون سؤال ماهية الفلسفة ظل حيّاً إلى يومنا هذا. ولم تكن محاولة جيل دولوز للجواب عن السؤال سوى تجلٍّ لدينامية السؤال وجديته، ليخصص له الفيلسوف المعاصر مؤلفاً صار من أهم مؤلفاته⁽⁶⁾. فسؤال ما الفلسفة؟ ليس سؤال المبتدئ، بل هو سؤال الشيخوخة. غير أن تفرد الطرح الدولوزي يتمثل في محاولة تأسيس تعريف الفلسفة على أساس المفهوم: الفلسفة هي إبداع المفاهيم⁽⁷⁾.

والاختلاف الفلسفي يمدّ جذوره في عمق الغاية التي يسعى إليها الفيلسوف. فعندما نسأل الفيلسوف عن غايته الفلسفية أو غاية الفلسفة سنجد إجابات كثيرة تتباعد فيما

5. واعزيز، الطاهر. **المناهج الفلسفية**. بيروت: المركز الثقافي العربي. ط1، 1990م. ص 33 وما بعدها.

6. دولوز، جيل. **فيلكس غاتاري. ما هي الفلسفة**. ترجمة مطاع صفدي. لبنان: مركز الإنماء القومي، 1997.

7. المصدر السابق، ص 28.

بينها إلى درجة التناقض. والإشكال هو أن اختلاف الغايات يستتبع اختلافًا في تعريف الممارسة الفلسفية ذاتها. وهذا - في حد ذاته - ليس عيبًا إلا عند من يرى الاختلاف والتعدد نقصًا وعيبًا. أما عندنا فالاختلاف والتعدد هو أساس التفلسف.

2. إشكالات تاريخ الفلسفة

لا يمكن فصل الفلسفة عن تاريخها كما يقول هيجل⁽⁸⁾. فالتاريخ هو مسرح الفلسفة. وتاريخ الفلسفة هو تاريخ توالي العبقريات الفلسفية (النفوس الشريفة) التي أنتجت نصوصًا ورؤى عبر الزمن التاريخي⁽⁹⁾. وتتجلى أهمية تاريخ الفلسفة في كونه يشكل مجال تجلي الفلسفات ومصدر توثيقها. فليس من الممكن تصوّر الفلسفات خارج سياقها التاريخي الذي أنتجها⁽¹⁰⁾.

إن الغاية التي تبرر أهمية تاريخ الفلسفة هي الحفاظ على التراث الفلسفي ونقله للأجيال. فإذا جاز لنا أن نمثل الفلسفة كالسمكة فإن الماء الذي تسبح فيه وتعيش فيه هو التاريخ. فتاريخ الفلسفة هو نمط حضور الفكر الفلسفي. غير أن هناك مجموعة من الإشكالات التي تتفتّق من بذرة الفلسفة في علاقتها بالتاريخ⁽¹¹⁾:

- أصل وبداية الفلسفة
- التفسير العرقي
- التحقيق التاريخي
- التصور الغربي للفلسفة (نقد هايدغر للميتافيزيقا الغربية)
- الوثائق والأدلة
- الفلسفات الشرقية

ليس الهدف هنا إحصاء جميع القضايا الإشكالية، بل فقط ذكر ما له صلة بموضوعنا، على أن أولى القضايا هي مشكلة أن يتحول تاريخ الفلسفة إلى ذريعة لفرض التصور المؤرخ في «التاريخ الرسمي» وفق الرواية الغربية السائدة. فما قدمناه آنفًا في الفقرة السابقة (إشكالية تعريف الفلسفة) يدل على أن تاريخ الفلسفة هو أكبر تجلٍ لاختلاف وتعدد التأويلات الممكنة للممارسة الفلسفية. إلا أنه توجد مجموعة من العقبات الكبرى

8. Gracia, Jorge J. E. *Philosophy and Its History*. New York: State university of New York press. 1992. P112.

9. هيجل، فريدريك. *محاضرات في تاريخ الفلسفة*. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات. ط1، 1986م. ص 20.

10. Gracia, Jorge J. E. *Philosophy and Its History*. Op. cit. 60-61.

11. Ibid. pp 89-98.

التي تحول دون استيعاب شمولية واتساع مدى الإمكانيات الممكنة خارج التقليد الغربي، التي تفتح مسارات مغايرة. وعلينا الآن التطرق إلى إشكالات تاريخ الفلسفة.

إشكالية الأصل والبدائية

في سياق طرحه لإشكالية نشأة الفلسفة اليونانية تساءل جون بيبير فرنان: «أين بدأت الفلسفة؟ هناك طريقان لفهم السؤال. يمكننا في البداية أن نتساءل أين نضع حدود الفلسفة والهوامش التي تفصلها عن الذي ليس بعد أو كليًا هي؟ ويمكن أن نتساءل بعدئذ أين ظهرت للمرة الأولى - ولماذا هناك وليس في مكان آخر؟ مسألة هوية ومسألة أصل، مرتبطتان الواحدة بالأخرى، لا تنفصلان - وإن بالمنطق السليم والبسيط تفترض الثانية أن الأولى محلولة. ورب قائل: هل ينبغي، لتحديد تاريخ ومكان ولادة الفلسفة، أن نعرف ما هي ونمتلك تحديدها لتمييزها من أشكال الفكر غير الفلسفي؟ ولكن بالعكس من لا يرى عدم إمكانية تحديد الفلسفة بالمجرد كما لو كانت ماهية أبدية! لمعرفة ما هي علينا تفحص ظروف مجيئها إلى العالم، وتتبع الحركة التي تكونت بها تاريخيًا...»⁽¹²⁾.

ها نحن ذا نعود إلى طرح مسألة هوية وماهية الفلسفة في سياق بحث نشأتها. وهذه المرة نواجه إشكالية من أعقد إشكالات تاريخ الفلسفة وهي مسألة النشأة والأصل. ولا يخفى أن المسألة ظلت جدلية سجالية تتبلور في فرضيتين أساسيتين: فرضية التأثير المشرقي، وفرضية المعجزة الإغريقية. فالتيار الأول يقول إن الحضارة اليونانية لم تكن بمنأى عن تأثير جيرانها في المشرق؛ فقد استفادت من العلاقات التاريخية والثقافية مع محيطها الشرقي (ما بين النهرين ومصر) والجنوبي (شمال إفريقيا) واستطاعت تحويل تلك التأثيرات إلى زاد للإقلاع الحضاري الذي ساعدها على بناء الفكر العقلاني في كل أبعاده. وأما أصحاب النزعة الغربية الأحادية فيصادرون على كون الفلسفة نشأت لأول مرة في اليونان دون معونة خارجية، واستمرت في السياق الغربي. وبالتالي فهي غربية الأصل والولادة وبنت الحضارة الأوروبية. وحتى عندما انتقلت إلى بقاع أخرى كآسيا والحضارة العربية في المشرق والمغرب فإنما انتقلت بهويتها الغربية وإن نطقت باللسان العربي والفارسي. لكن البحث التاريخي لم يُحسم قط في مسألة يونانية الفلسفة. وكما قالت الباحثة المتخصصة في الدراسات الإغريقية جاكين دو روميلي Jacqueline de Romilly في خاتمة دراستها: من الخطأ الاعتقاد أننا نعرف جيدًا تاريخ اليونان وحضارة اليونان بشكل دقيق... حاولنا الاقتراب جهد المستطاع، لكننا ما زلنا نجهل الكثير فيما يتعلق بالإغريق...⁽¹³⁾.

١٢. فرنان، جان بيار. الأسطورة والفكر عند اليونان. ترجمة جورج رزق. لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2012. ص 680-679.

13. Romilly, Jacqueline de. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Editions de Fallois. 1988. P 328.

على أن جون بيير فرنان -وهو أهم المتخصصين في الموضوع- استبعد التفسير الإعجازي الذي يصور نشأة الفلسفة والحضارة اليونانية ككل في إطار نظمية «المعجزة الإغريقية». كما أنه يصر على العلاقات والأواصر المشرقية التي غدت جذور التاريخ اليوناني منذ تشكّل الحضارة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد⁽¹⁴⁾. ويذهب إلى حد القول -بشكل تركيبي- بأن المعجزة الإغريقية تتمثل في القدرة على التعلّم والاستفادة من الآخرين والتمكن من تحويل العوامل السياسية والموروث الأسطوري إلى أرضية لطرح إشكالات تتعلق بسياقهم الخاص. ومن غير الممكن، يقول فرنان، إغفال «الدّين» الإغريقي لفائدة التأثير المشرقي في العلوم والتقنيات⁽¹⁵⁾. فالفلسفة اليونانية -عند فرنان- هي تجلّ لأصالة حضارة عرفت كيف تستفيد من الآخرين.

إشكالية التفسير العرقي

ارتبطت مشكلة «يونانية الفلسفة» بمشكلة أكثر غوصًا في وحل المركزية الغربية⁽¹⁶⁾ وهي مشكلة المنظور العرقي لتاريخ الحضارات. وهذا المنظور البغيض، الذي يقسم البشرية إلى أعراق متمايزة، يرى أن العرق الأبيض هو عرق الحضارات. وأن الجنس الآري هو العرق المتفوق الذي صنع التاريخ وأنشأ الحضارات. أما باقي الأعراق فإنها عبء تابع. ولن نجد أفضل من الفيلسوف الفرنسي المعاصر إرنست رينان Ernest Renan (1823-1892) الذي عبّر عن جوهر النظرية العرقية:

«وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية [...] إن الشرق السامي والقرون الوسطى مدينتان بكل ما عندهما من الفلسفة ضبّطًا، ولذا فإذا ما دار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لما في الماضي كان لليونانية وحدها حق إلقاء الدروس علينا..⁽¹⁷⁾».

وقد جاء هذا القول في سياق بحثه في الفلسفة الرشدية. وكان هذا البحث فرصة للانتقاص من قيمة ابن رشد الذي اعتبره مجرد شارح وفيّ للأرسطية، ولم يضيف أي شيء

14. أصول الفكر اليوناني. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، 1987. ص 7-8.

15. المصدر السابق، ص 107-108.

16. Araújo, Marta and Maeso, Silvia Rodríguez. *The Contours of Eurocentrism*. London : Lexington books. 2016. PP 14-28.

17. رينان، إرنست. *ابن رشد والرشدية*. ترجمة عادل زعير. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م. ص 14-15.

في تاريخ الفلسفة. كما أنه اهتبل الفرصة لبث سموم النظرية العرقية في تفسيره لتاريخ الفلسفة. ففي رأيه الفلسفة إنجاز حصري للعرق الآري بدأ مع اليونان وورثه الأوروبيون. وأما الفلسفة العربية الإسلامية فإنها لم تكن سوى ترجمة ونسخة محرّفة للفلسفة اليونانية. وهذا ما انتشر بين مجموعة من المؤرخين الغربيين حتى صار عقيدة فلسفية لا تقبل الجدل.

غير أننا لم نعدم وجود بعض الأصوات العاقلة التزيهة التي لم تؤخذ في تيار المركزية الغربية الجارف. فكثير من الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الغربيين شكّوا في الرواية العرقية ووضعوها تحت مجهر الفحص والنقد العلمي. فتبيّن أنها مجرد وهم تحول إلى شعار سياسي بّر الاستعمار والتبشير. لكن أخطر ترجمة عملية للنظرية العرقية هي النازية والفاشية التي اكتوت بها الشعوب الغربية نفسها. وللأسف فإن هذه النظرية منبّئة حتى في فلسفات كبار الفلاسفة الذين نجلّهم. حتى أنها تحولت إلى فلسفة نسقية للعنصرية Philosophy's systemic racism⁽¹⁸⁾. والقائمة مليئة بأسماء كبيرة نذكر بعضهم فقط (جون لوك، ليبنتز، هيوم، كانط، هيجل، هايدغر، رسل، دريدا...) وهذه النظرية العرقية الماحيثة لفلسفاتهم تختزن منطقاً ضمنياً يُعبر عنه في قضايا ملتوية وأحياناً صريحة. وسنقف عند بعض أقوالهم الصريحة حتى لا يبقى مجال للشك:

- كانط: «عرق الزنوج مليء بالتأثر والشغف، وهم حيويون جدّاً وثرثارون وتافهون، ويمكن تعليمهم، ولكن تعليم الخدم، أي يمكن تدريبهم»⁽¹⁹⁾.
- كانط: «يملك الهندوس درجة كبيرة من الهدوء، وكلهم يبدون كفلاسفة، ومع ذلك ينزعون للغضب والحب، وبالتالي، كانوا قابليّن للتعليم في أعلى درجة في الفنون فقط وليس في العلوم، ولن يتمكنوا من تحقيق المفاهيم المجردة البتة»⁽²⁰⁾.
- هيجل: الأفارقة السود (الزنوج) هم «جنس من الأطفال لا يزالون غارقين في حالة من السذاجة»⁽²¹⁾.
- دريدا: «لا تملك الصين أي فلسفة، تملك فقط فكراً [...] الفلسفة تتعلق بنوع مخصوص من التاريخ وبعض اللغات، وبعض الابتكارات اليونانية القديمة... هي شيء ذو صبغة أوروبية»⁽²²⁾.

١٨. Alpertis, Avram. *AEON*. 24 September 2020. Vu le 14 September 2025.
www://aeon.co/ Aeon Essays. Racism is baked into the structure of dialectical philosophy

19. فان نوردن، برايان. **استعادة الفلسفة بيان متعدد الثقافات**. ترجمة فاطمة الشملان. الرياض: منشورات نادي الكتاب، 2024. ص 62.

20. المصدر السابق، الصفحة نفسها.

21. Alpertis, Avram. *AEON*. Op.cit.

22. فان نوردن، برايان. **استعادة الفلسفة**. مصدر سابق. ص 66.

- هايدغر لا يكف عن القول بأن الفلسفة لم تنشأ مصادفة في اليونان، بل إنها لم تنشأ وما كان لها أن تنشأ إلا بفضل الإغريق ولغتهم الإغريقية التي هي لغة التفلسف الأصيل⁽²³⁾. وليس بمقدور لغة أخرى أن تتفلسف باستثناء اللغة الألمانية طبعًا. فالفلسفة يونانية الأصل وألمانية الإرث.

وقد كفنا مؤرخ الحضارات المعروف ويل ديورانت مؤونة الرد على النظرية العرقية. «فالتاريخ -يقول ديورانت- لا يميز بين الألوان، وفي مقدوره إنشاء حضارة (في أية بيئة مواتية) في ظل أية بشرة تقريبًا [...] ومن الثابت أن الثقافات القديمة في مصر واليونان وروما كانت نتاجًا للفرص الجغرافية والتطور الاقتصادي والسياسي، لا للتكوين العرقي. ويرجع الكثير من حضاراتها إلى مصدر شرقي. فقد أخذت اليونان فنونها وآدابها من آسيا الصغرى وكريت وفينيقيا ومصر. وفي الألف الثانية ق.م كانت الثقافة اليونانية ميسينية Mycenaean نبتت من كريت إلى حد ما، وتأثرت بما تعلمته من آسيا الصغرى. [...] ولكن الذي يصنع الحضارة ليس الجنس، وإنما الحضارة هي التي تصنع الناس. فالظروف الجغرافية والاقتصادية والسياسية تنشئ الثقافة، والثقافة تنشئ النوع البشري»⁽²⁴⁾.

يبدو أن هناك شرخًا في تأويل تاريخ الفلسفة بين نظرية عرقية ضيقة ونظرية تعددية منفتحة. وهذه النظرية العرقية تلقي بظلالها على العالم غير الأوروبي. فهي لا تعترف بوجود فلسفات خارج السياج الغربي الأوروبي. وبالتالي فلا وجود لفلسفات شرقية؛ فالفلسفة غربية فقط. ومن أشهر القائلين بعدم وجود شيء اسمه الفلسفة الشرقية «بارتلمي سانت-هيلر» مترجم كتاب الكون والفساد لأرسطو إلى الفرنسية. يقول هذا الأخير: «إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند وفي الصين وفي فارس وفي مصر، فإننا لم نستعز منها كثيرًا ولا قليلًا، فليس علينا أن نصعد إليها، لنعرف من نحن، ومن أين جئنا [...]، ولقد تصدّيت فوق ذلك لتبيين أن العقلية الإغريقية هي التي دانت العالم بهذا النفع العلمي الجليل دون أن تكون مدينة فيه لغيرها [...] وإن العلم على جميع صورته كان معدومًا في الشرق، فاختره الإغريق ونقلوه إلينا»⁽²⁵⁾.

التحقيب التاريخي

رغم أن موضوع التحقيب قد يبدو هامشيًا باعتباره ليس سوى مَفَصَلَة لمراحل تاريخ الفلسفة. إلا أنه يُظهر مرة أخرى أن ضيق الأفق يتجلى في كتابة التاريخ وتقطيعه وفق

23. هايدجر، مارتن. **ما الفلسفة**. فؤاد كامل ومحمود رجب. مصر: دار النهضة العربية، 1964. ص 36.

24. ديورانت، ويل. **دروس التاريخ**. ترجمة علي شلش. دار سعاد الصباح، 1993م. ص 64-68.

25. أرسطو. **الكون والفساد**. تقديم بارتلمي سانتهيلر. الدار القومية للنشر، بلا تاريخ. ص 86-87.

منطق غربي أحادي إقصائي⁽²⁶⁾. فكل كتب تاريخ الفلسفة تقسم الفلسفة إلى حقبة أربع:

- الفلسفة القديمة: تمثلها الفلسفة اليونانية
- فلسفة العصر الوسيط: تغطي العصر المسيحي بالدرجة الأولى.
- الفلسفة الحديثة: الفلسفة الأوروبية، التي تبدأ بديكارت وتقف في نهاية القرن 19م
- الفلسفة المعاصرة: تبدأ بنيتشه وتستمر إلى يومنا هذا...

يمكننا طرح سؤال بسيط على هذا التحقيق: ما أساس هذا التحقيق؟ ما هو المعيار المعتمد؟ قد نجد بعض الأجوبة المراوغة، من قبيل: الخصائص المميزة لكل حقبة، أو القواسم المشتركة لكل عصر. غير أن قليلاً من النقد يكفي لتقويض هاته الادعاءات. والحقيقة البادية للعيان هو هيمنة التحقيق السياسي الغربي. فالتحقيق الثلاثي كان أحد أهم نتائج حركة النهضة الأوروبية الحديثة في القرن السابع عشر الميلادي 17م. وفي هذا الإطار قسم التاريخ الأوروبي إلى ثلاث حقبة رئيسة هي: التاريخ القديم والتاريخ الوسيط ثم التاريخ الحديث. ثم أضيف لاحقاً التاريخ المعاصر مع بداية القرن العشرين. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التحقيق يعاني من تهلهل في ضبط معالمة، وتعوزه الصرامة في تعيين حدود ثابتة بين الحقبة.

لكن يهمننا الوقوف عند نقطتين لهما صلة بموضوعنا:

- مشكلة إقصاء الفلسفات غير الأوروبية.
- مشكلة طمس الفلسفة العربية الإسلامية.

بالنسبة للنقطة الأولى، وباختصار، نلاحظ أن التحقيق لا يعترف بأية فلسفة قبل اليونان. كما أنه لا يذكر شيئاً عن فلسفات موازية للخط الأوروبي في عوالم أخرى خارج السياق الغربي⁽²⁷⁾.

وأما بالنسبة لمشكلة تحقيق الفلسفة الإسلامية فإنها لا تُذكر إلا ضمن العصر الوسيط، وفي أفضل الأحوال كحلقة نقل للتراث اليوناني. ولا يُد من ذكر أن العصر الوسيط في الأدبيات الغربية يُوصم بالظلام والجمود. وبالتالي فقد وُضعت الفلسفة الإسلامية في أسوأ موضع. بل إن سقوط غرناطة 1492م يعتبر عند بعض المؤرخين معلماً يؤشّر على تباشير العصر الحديث...

26. واعزيز، الطاهر. **تاريخ الفلسفة منهاجه وقضاياها**. الرباط: شركة بابل للطبع. 1991م. ص 88-87.

27. صاغ بعض المؤرخين تصوراً لتاريخ الفلسفة يفتح على جميع الفلسفات في الشرق والغرب. انظر على سبيل المثال:

Kessler, Gary E. *Voices of wisdom a Multicultural Philosophy Reader*. USA: Wadsworth.

3. نقد مركزية اللوغوس

في محاضرات عام 1952م طرح مارتن هايدغر السؤال التالي: ما هو التفكير؟ وبشكل حرفي *Was heißt denken* ما ذا يعني التفكير؟ قد يبدو سؤالاً سهلاً المنال، غير أنه سؤال يخط طريقاً جديدة غير معبّدة. وهذه الطريقة الجديدة تعيد النظر في كل تاريخ الفلسفة والفكر البشري عامة. ويحدد هايدغر أربعة أنماط ممكنة لطرح هذه الإشكالية⁽²⁸⁾:

أولاً: «ماذا يعني التفكير؟» قد تعني: ماذا يعني «التفكير». أي أن السؤال يكون حول معنى الكلمة (التفكير).

ثانياً: قد نقصد: كيف تم إدراك وفهم وتعريف «التفكير» داخل المذهب التقليدي للفكر. ما هي السمة الأساسية والأثر الخاص به؟ لماذا يُصنّف نفسه داخل البطاقة الغريبة التي هي «المنطق»؟

ثالثاً: قد تطرح السؤال حول: ما هي الشروط التي يلزم توافرها من أجل أن نكون قادرين على التفكير بطريقة ملائمة. ما هو المطلوب منّا في كل مرة نريد فيها استكمال عملية التفكير؟

رابعاً: قد تعني: ما الذي يدعونا إلى التفكير؟ ما الذي ينادينا إلى التفكير؟

هذه الأنماط الأربعة هي مترابطة فيما بينها، إلا أن النمط الأخير هو الذي يوفر أساس الفهم. لكن مجرد طرح هذا السؤال «ماذا يعني التفكير؟» في منتصف القرن العشرين، يعني أن الفلسفة لم تحسم بعد في أمر جوهرها الذي هو التفكير. وقد أشار هايدغر نفسه إلى أننا عندما نطرح سؤال «ماذا يعني التفكير؟» فمعناه أننا نعتزف ضمناً بأننا لم نستطع التفكير بعد⁽²⁹⁾. أي إننا لم نعرف كيف نفكر بالشكل الذي يتناسب مع مقام التفكير نفسه. لا يقصد هايدغر صياغة تعريف جديد لمفهوم التفكير كما قد يوحي بذلك النمط الأول لطرح السؤال، ولكن السؤال نفسه فرصة للوقوف عند التعريف التقليدي للتفكير. وهذا ما يحزّض عليه المظان الثاني والثالث. فالسؤال عن خصائص التفكير الصائب، وتعيين الشروط الضرورية للتفكير الملائم يحيلان على مسألة شائكة تتعلق بهيمنة نمط أحادي للتفكير. وهذا النمط الأحادي هو الذي هيمن على تاريخ الفلسفة منذ أرسطو. فهذا الأخير هو الذي وضع المنطق، وهو الذي حدد شروط التفكير البرهاني. وحسب هايدغر، من هنا وقع الخروج عن مسار «الفكر الأصيل» لصالح اللوغوس.

لا يهمننا الخوض في فلسفة هايدغر وليس ذلك غرضنا، ولكن الذي يتعلق بموضوعنا هو الإشكالية التي طرحها هايدغر: هل النمط الأرسطي هو النمط الفلسفي الوحيد الممكن؟

28. Heidegger, Martin, Aloys Beker et Gérard Granel. *Qu'appelle-t-on penser*. Paris: PUF, 2010. P 127-128

29. Ibid. P 21.

هذا السؤال الذي جاء في سياق تحليل ماهية التفكير من أجل نقد تاريخ الفلسفة الموسوم بالميتافيزيقا. ذلك أن التفكير الميتافيزيقي -حسب هايدغر- هو النمط الذي ساد طيلة تاريخ الفلسفة. وهذا التفكير يقوم على أساسين هما: أولاً، أنه يقوم على العقل. ثانياً، أنه يجعل العقل أساس الحقيقة.

بالنسبة للنقطة الأولى، ينبغي التذكير بأن هايدغر يعود إلى الأصل اللغوي لكلمة اللوغوس التي يمكن ذكر أهم معانيها في العقل واللغة والخطاب والنظام... ويربطها بالجزر اللغوي اللاتيني Ratio الذي يسلط الضوء على المعاني الكامنة: الحساب والضبط. وينتهي في تحليلاته إلى أن اللوغوس الغربي منذ بداياته كان مسكوناً بميتافيزيقا الحضور. فالتفكير السائد هو التفكير في الوجود كنمط حضور، أي قابل للتمثل والاستحضار. وهذا يحيلنا على النقطة الثانية. فماهية الحقيقة في الميتافيزيقا الغربية تكمن في التوافق والتطابق: توافق الشيء مع العقل ومطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان⁽³⁰⁾. وبالتالي صار الوجود محصوراً في الإطار القضوي: المعرفة صارت مسألة تتعلق بالقابلية للدخول في الخطاب والمعقولية. من هنا وظيفة «المنطق» الذي صار معياراً لمعقولية القول والفكر.

غير أن أرسطو لم يضع المنطق فقط، بل هو الذي وضع ماهية الميتافيزيقا الغربية: التفكير في «الوجود بما هو موجود». وبالتالي فأصل مشكلة التفكير تبدأ من هذه اللحظة المصيرية التي تأسس فيها نسيان الكينونة كمصير للوغوس الغربي. ويمكن فهم تمركز اللوغوس على ذاته من خلال فهم ماهيته التقنية. فاللوغوس لا يدرك الوجود إلا كحضور، أي كشيء قابل للاستدعاء والتمثل والاستحضار. وهذا هو بُعد التقني المبني على الرغبة في الإحاطة والتسلط والسيطرة. غير أن الحقيقة -يقول هايدغر- تكمن في الحرية والانفتاح: ترك الوجود في وجود في انفتاحه. يقول هايدغر: «إن الحرية، مفهومة على أنها ترك الوجود يوجد، تكمل وتحقق ماهية الحقيقة على شكل انكشاف للموجود. الحقيقة ليست خاصية لقضية متوافقة تتلفظ بها «ذات» حول «موضوع»، بحيث تكون بها قيمة دون أن نعرف في أي مجال، إن الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتحقق بواسطته نوع من الانفتاح...»⁽³¹⁾.

تتجلى مركزية اللوغوس الغربي في أبهى صورها في الكوجيطو الديكارتّي. فديكارت -الذي يُعتبر أب الفلسفة الحديثة- هو الذي صاغ فلسفة الذات في أقوى صورها: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»⁽³²⁾. فقد جعل من الأنا أفكر أساس الوجود وماهية الذات. فالذات

30. هايدجر، مارتن. **ما الفلسفة**. فؤاد كامل ومحمود رجب. مصر: دار النهضة العربية، 1964.

31. المصدر نفسه. ص 26-27.

32. Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979. P 81.

لم تؤسس يقين وجودها على الحس أو الشعور أو الغريزة... بل فقط على أساس التفكير. من هنا صارت ماهية الذات هي الفكر، بل أساس البرهنة على وجود العالم. وعليه فقد صارت الذات أساس الحقيقة واليقين. وهذا الأساس تحول إلى نزوع للسيطرة على العالم. فقد صرّح ديكارت بأن المعرفة أداة السيطرة، وأنها بالعقل ستكون سادة على الطبيعة.

لقد استوت الذاتية على سوقها في إطار مركزية اللوغوس. وتبلورت بشكل كامل في مشروع التنوير الذي كان يهدف بالأساس إلى تقويض جميع أشكال السلط التقليدية من أجل التحرر. أو كما قال كانط: عصر التنوير هو «خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. [...] تجرأ على أن تعرف كن جريئاً في استعمال عقلك أنت ذاك هو شعار الأنوار»⁽³³⁾. فالعقل هو جوهر الذات وأساس فاعليتها. وتعطيل هذا النور الطبيعي يشل الكينونة ويدخلها في ظلمات الجهل والضياع. بيد أن هذا التفاؤل المفرط بخصوص بزوغ فجر الأنوار لم يكن سوى فجر كاذب وسراب وهم. فلم يلبث أن تحولت شعارات الأنوار إلى واقع مرير. وتحول «العقل الذي يمتطي صهوة جواده» إلى سلطة قمع واستبداد وطغيان.

وحتى نظل في سياق الموضوع، وبعيداً عن محاكمة عصر التنوير باعتباره أسطورة وخدعة⁽³⁴⁾ أو الدفاع عنه، فإن تمركز اللوغوس حول ذاته أبان هشاشة هذا المستبد المستنير وفداحة المراهنة. وتحول العقل نفسه من أداة تحرر وانعتاق إلى ميكانيزم للاستلاب والقمع⁽³⁵⁾. بيد أن تطورات الواقع أحدثت ثورات كوبرنيكية زعزعت مركزية اللوغوس من داخل فلكه. فتورة سيغموند فرويد بيّنت هامشية الوعي ودورانه في فلك اللاوعي. وهو جرح نرجسي غائر. كما أنه أظهر أن العقل ليس هو الفاعل الوحيد في الذات. فهناك اللاوعي والإيروس⁽³⁶⁾، وهناك القلب والوجدان كما قال باسكال.

يمكن القول إن الفلسفة الغربية وقعت في شرك مركزية اللوغوس المنغلقة داخل ميتافيزيقا الحضور والتي بدورها تنغلق داخل حدود العقل واللغة أو المنطق والخطاب. وقد ساد اعتقاد ضمني بأن اللغة وسيلة شفاقة وأمينة لنقل أفكارنا ومشاعرنا في كلماتها. غير أن الحالات القصوى لشعورنا تثبت أن اللغة ليست دائماً مرآة صافية لتعكس الأشياء

33. كانط، إمانويل. ثلاثة نصوص. ترجمة محمود بن جماعة. تونس: دار محمد علي للنشر، 2005. ص 85.

34. هوركهaimer، ماكس. ثيودور أدورنو. **جدل التنوير**. ترجمة جورج كتورة. لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006. ص ص 23-65.

35. ماركوز، هربارت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرايبيشي. بيروت: دار الآداب، 1988م. ص ص 37-38.

36. المصدر السابق. ص 107-111.

والعالم. وبالنسبة لبرغسون تتمثل قدرة اللغة في إسناد تسميات للأشياء. غير أن اللغة في حقيقتها هي نوع من التنظيم العقلي لعالمنا وتجربتنا. وهي أقرب ما تكون تنظيمًا مكانيًا. ومع توصلنا باللغة وتعودنا على أدائها تتحول اللغة إلى وسيط بيننا وبين الأشياء. من هنا يؤكد برغسون أنه في مقابل العقل يوجد الحدس Intuition الذي يتصف بالزمنية المناسبة أو الديمومة وهو: حركي، ومنساب، ومتدفق، ويقوم على مقارنة الموضوعات بالاتصال المباشر⁽³⁷⁾.

نستخلص مما سبق أن الفلسفة الغربية، التي ظلت منشدة إلى ميتافيزيقا ضمنية أساسها مركزية اللوغوس⁽³⁸⁾، استنفذت طاقتها في تأكيد ذاتها. غير أن مسار الفلسفة التاريخي عرف منعطفات ومنعرجات حاسمة تفتتت عن بدائل ممكنة تمّ إغفالها، بل تمّ إقصاؤها بحجج واهية.

4. مسارات ممكنة

يعتبر شوبنهاور -استنادًا إلى أرسطو- أن الدهشة هي أصل الفلسفة. والدهشة خاصية إنسانية مرتبطة بالعقل. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدهشه وجوده الخاص. وفي الواقع، الفيلسوف هو الكائن الوحيد الذي يحافظ على دهشته أمام الأمور «العادية» التي لا تحرك ساكنًا في عامة الناس بسبب سلطان العادة. فهذه الأخيرة هي المسؤولة عن تعطيل آلية التساؤل حول الوجود الخاص والعالم.

يهمنا أن نركّز على نقطتين هما: أولاً، مسألة كون الدهشة أصل الفلسفة. وثانيًا، أن الدهشة خاصية إنسانية. فبالنسبة للمسألة الأولى، ليس بوسع المرء إنكار أن الدهشة تقدر زناد التفلسف وتفتح عين العقل أمام أسئلة الذات والوجود والواقع. من هنا أهمية المسألة الثانية، وهي أن الدهشة خاصية إنسانية. وهذا يعني أنها ليست فقط إنسانية في تقابلها مع باقي الكائنات، بل إنها خاصية إنسانية لأنها مشتركة بين جميع الناس. وهذا يجعل التفلسف غير قاصر على عرق معين أو قومية محددة. وإذا كانت الدهشة أصلًا ممكنًا للفلسفة، فإن طرق التفلسف متعددة وتفتح مسارات ممكنة مختلفة... وقد فتحت الفلسفات التي جاءت من خارج الأفق الغربي المتمركز حول أوروبا Eurocentric⁽³⁹⁾ مسارات مختلفة عن مسار الفلسفة الغربية سواء قبلها أو بعدها.

37. انظر على سبيل المثال: برغسون، هنري. بحث في المعطيات المباشرة للوعي. ترجمة الحسين الزاوي. لبنان: المنظمة العربية للترجمة. ط1، 2009. ص 206.

38. دريدا، جاك. الكتابة والاختلاف. ترجمة كاظم جهاد. الدار البيضاء: دار توبقال. ط2، 2000م. ص 47-48.

39. Araújo, Marta and Maeso, Silvia Rodríguez. *The Contours of Eurocentrism*. Op.cit. P 3-6.

• الفلسفات الشرقية

لا حاجة إلى الدخول في إشكالية كون الفلسفات الشرقية هي أصل الفلسفة اليونانية -أو على الأقل أثرت فيها- أو لم تكن كذلك، فإن كون تاريخ الفكر البشري حلقات متصلة ومتواصلة فيما بينها يغنيها عن كل محاولة إثبات الصلة بين الفلسفات قديماً وحديثاً. فقديمًا تأكّد تأثّر فيثاغور وأفلاطون وأفلوطين بالتراث الشرقي وهم أعلام الفلسفة اليونانية. وحديثًا ثبت استفادة مجموعة من الفلاسفة من التراث الشرقي بنسب متفاوتة: ليبنتز، هيجل، رالف إمرسون، نيتشه، شوبنهاور، كارل ياسبرز، كارل يونغ، فيتغنشتاين، جون سيرل... (وهذه القائمة ليست تامة).

شوبنهاور، الذي علّمنا أن الدهشة هي أصل التفلسف، تعلّم الشيء الكثير من الفلسفة الهندية. وهو نفسه يعلن -في مقدمة تحفته «العالم كإرادة وتمثّل»- أن مفتاح فلسفته يكمن في مبادئ الفيدا Vedas وبالأخص الأوبانيشاد⁽⁴⁰⁾ Upanishads. وقد استفاد من تلك الفلسفة تجاوز الكوجيطو من أجل البحث عن الأنا الأعرق (التمثّل) والذات الحقيقية (الإرادة). كما أن تلميذه نيتشه فضّل التوجه إلى التراث الفارسي من خلال الزرادشتية. وقد جعل من زرادشت Zarathoustra بطل حكمته الداعي إلى بعث الإنسان الأعلى -السوبرمان- والمجسّد لإرادة القوة. كما أن كارل ياسبرز بدوره وضع كلاً من بوذا Buddha وكونفوشيوس Confucius وعيسى عليه السلام مع سقراط -Socra- tes على رأس قائمة عظماء الفلاسفة الذين «حقّقوا مدى الإنسان»⁽⁴¹⁾ وهذا دليل على ما تدين به الإنسانية لتعاليم الشرق. كما أن كارل يونغ تمكّن بفضل فلسفات الشرق من تعميق التحليل النفسي ببعد علم نفس الأعماق وذلك بتلقيحه برؤى ملهمة من الطاوية وروحانيات الهند والصين، فأبدع «مفهوم اللاوعي الجمعي» الذي يؤشر على بصفة التناول الشمولي والترابطي الذي يتجاوز ذاتية وفردانية فلسفات العصر، وبالأخص الفرويدية التي خرج من ضيق أفقها. فكما قال جاك لاكان -«التحليل النفسي هو عرض لمرض. ولكن علينا أن نفهم ما هو هذا المرض. ومن الواضح أنه جزء من ضحك الحضارة التي تحدث عنه فرويد»⁽⁴²⁾. وبالتالي فإن البعد الروحي -الذي حولته الحداثة إلى أسطورة ووهم- بُعد لا يمكن تجاهله أو دفنه تحت رماد العقل، بل إنه حقيقة ستنتصر رغم كل

40. شوبنهاور، آرتور. **العالم كتصور وإرادة**. ترجمة نصير فليح ميلانو: منشورات المتوسط، 2016. ص 15-16.

انظر بخصوص مفهوم الأوبانيشاد: Leaman, Oliver: Key Concepts in Eastern Philosophy. London : Routledge. 1999. P 267-268.

41. ياسبرز، كارل. **عظمة الفلسفة**. ترجمة عادل العوا. باريس: منشورات عويدات، 1988. ص 88.

42. لاكان، جاك. **انتصار الدين**. ترجمة محمد الحاج سالم. السعودية: صفحة، 2023. ص 75.

شيء. وعليه يمكن ملاحظة -وهذا قد يعتبره الغربي تناقضًا- تداخل الفلسفة بالدين في فلسفات الشرق؛ إذ ليس هناك تناقض بين البعد الروحي والبعد العقلي، ما دام يشكلان بعدين أساسيين في كينونة الإنسان.

على أيّ فقد تمتعت الفلسفات الشرقية بمجموعة من الخصائص في مقابل الفلسفة الغربية، يمكن إجمالها في النقاط التالية⁽⁴³⁾:

- الروحانية والبحث عن المعنى
- النظرة الكلية والترابط الكوني
- الأخلاق والحياة العملية
- الديمومة والانسائية
- الحدس في مقابل العقل
- التأويل في مقابل المنطق الأحادي
- الجدلية في مقابل السببية
- الحكمة كمنهج للعيش في مقابل البحث عن الحقيقة

وبالتالي فإن فلسفات الشرق تؤسس لنظرة إلى العالم⁽⁴⁴⁾ worldview مختلفة عن الإطار الصوري الغربي المجرد. وهذه النظرة تعي ذاتها من خلال تقديم إجابات عن مختلفة الأسئلة الأنطولوجية (الوجودية) والإبستمولوجية (المعرفية) والأكسيولوجية (القيمية) بشكل منفتح وشمولي مترابط. وفي سياق طرحه لسؤال: أي مستقبل للفلسفة؟ أجاب أوليفر ليان بأن الفلسفات الشرقية تحظى بأهمية متزايدة، وستكون لها مكانة هامة في عالم الفلسفة في المستقبل⁽⁴⁵⁾.

• الفلسفة الإفريقية

كان من الممكن تصنيف الفلسفة المصرية القديمة (الفرعونية) ضمن فلسفات الشرق. غير أننا فضلنا ذكرها مع الفلسفة الإفريقية. لسبب بسيط هو أن مصر توجد ضمن القارة الإفريقية؛ إذ يمكن تأويل التاريخ، لكن لا يمكن تجاهل الجغرافيا. فمصر تظل إفريقية في الواقع والتاريخ. ثم إن مصر هي حلقة الوصل بين الشرق وإفريقيا وأوروبا من خلال

43. انظر: النشار، حسن مصطفى. *الفلسفة الشرقية القديمة*. عمان: دار المسيرة. ط1، 2012م. ص 29-19.

44. Clément Vidal. «What is a worldview?» H. & Van der Veken, J Van Belle. *Nieuwheid denken*. Leuven: Acco Boek. 2008. 1-13.

45. Leaman, Oliver. The future of philosophy. In: Leaman, Oliver. *The future of philosophy*. London: Routledge. 2002. PP [4-11] P 11.

حوض المتوسط. وقد كان حضور تراث مصر قوياً ومؤثراً في الفلسفة اليونانية⁽⁴⁶⁾. وبدون بذل مجهود كبير في إثبات الصلات الحضارية والثقافية والعلمية بين مصر والإغريق يمكن الإحالة على شهادة المؤرخ اليوناني ثيودور الصقلي Diodorus Siculus الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد: «جميع اليونانيين الذين اشتهروا بعلمهم وحكمتهم زاروا مصر في العصور القديمة حتى يتعرفوا على عاداتها وينهلوا من علومها... وإن كل الأشياء التي جلبت لهؤلاء العجب كانت منقولة عن مصر»⁽⁴⁷⁾ وقد قدّم مارتن برنال في مؤلفه الضخم «أثينا السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية» الأدلة والوثائق -رغم أنها تعرضت لانتقادات شديدة من علماء الغرب- التي تدافع عن أطروحة كون الحضارة اليونانية تدين بالشيء الكثير للشرق ومصر.

وعلى كل حال، فإن التراث المصري القديم تراث زاخر وعريق وأصيل يقف شامخاً كأهراماته. ولا شك أن الحضارات التي جاءت بعدها ورثت منه الشيء الكثير. فكل حضارة تضيف شيئاً فإنما تضيفه إلى الرصيد الإنساني المشترك. والفلسفة الإفريقية تعزز بالحضارة الفرعونية وتعتبرها جزءاً من تاريخها، بل أصلاً من أصولها⁽⁴⁸⁾. فهي حضارة نشأت في أرض إفريقيا الكبرى، ونبع من ينابيعها.

واجهت الفلسفة الإفريقية خلال مخاضها العسير مشقة ولادة هويتها، خصوصاً في مرحلتها المعاصرة. فقد طرحت على نفسها أسئلة شائكة: هل هناك فلسفة إفريقية؟ وهل يتعلق الأمر بالفلسفة الإفريقية أم الفلسفة في إفريقيا أم فلسفات إفريقية؟ أم فلسفة فلاسفة أفارقة؟ وبأي معنى هي إفريقية: هل بالانتماء إلى القارة أم باللونية والزنجية أم بوحدة أثروبولوجية مفترضة؟

ولقد ظل الموضوع الأساس في الفلسفة الإفريقية هو التحرر من الكولونيالية وخصوصاً تصفية الاستعمار الذهني⁽⁴⁹⁾ وتأکید الوجود وإثبات القيمة في عالم اقتطعه الرجل الأبيض للملكية الخاصة ولم يكن ينظر إلى الإفريقي إلا كعبد تابع أو أبق⁽⁵⁰⁾. وقد استنزفت الفلسفة

46. L. Lalèyé, Issiaka-Prosper. *20 Questions sur la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2003.

47. جلال، شوقي. *الحضارة المصرية صراع الأسطورة والتاريخ*. القاهرة: دار المعارف، 1996. ص 5.

48. Obenga, Théophile. «Egypt: Ancient History of African Philosophy.» Wiredu, Kwasi. *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. 31-50.

49. كودجو غرانفو، سيفرين. ترجمة محمد آيت حنا. *فلسفات إفريقية*. الشارقة: دار روايات، 2025. ص 177-182.

50. مبيني، أشيل. *نقد العقل الزنجي*. ترجمة ميلود طواهري. وهران/بيروت: دار ابن النديم ودار الروافد الثقافية، 2018. ص 23-39.

الإفريقية طاقتها في تفكيك تركة المفاهيم الغربية المتمركزة حول ذاتها. وقد ظلت مسألة الاعتراف بصفة «الفلسفة» للفكر والنصوص والاجتهادات الإفريقية مطلبًا جوهريًا وملحًا في برنامج اشتغال فلاسفة إفريقيا. فمن المفارقة -كما يقول تشيامالenga Ntumba- «أن نخلع صفة «فلسفي» على بعض النصوص التي تنتمي إلى التقليد الغربي -كحال الشذرات الما قبل سقراطية- ونخلع الصفة نفسها عن النصوص التي تنتمي إلى التقليد الشفهي الإفريقي؛ علمًا بأن النصوص المذكورة تحوز، في التقليدين معًا، الخصائص نفسها شكلاً ومضمونًا»⁽⁵¹⁾.

كانت مواجهة هاته القضايا تحت اتجاهات في التناول الفلسفي. ويمكن التمييز عمومًا بين ستة اتجاهات⁽⁵²⁾:

- **الاتجاه الإثنو-فلسفي (Ethno-philosophy):** تركز على أطروحة مفادها أنه توجد نواة فلسفة في قلب كل مجتمع، وإن بشكل لاواعٍ، وتنطوي على ميتافيزيقا محايثة. وكما قال نغوجي وإثيونغو: «إن كل لغة مهما كان صغرها تحمل ذاكرتها عن العالم»⁽⁵³⁾. وبالتالي تنحصر مهمة الإثنو-فلسفة في تعيين هاته الفلسفة واستخراجها وتحليلها⁽⁵⁴⁾.
- **اتجاه الفلسفة الزنج-إفريقية (Negro-Africaine):** اتجاه يؤكّد على الهوية الخاصة للأفارقة عبر عنصر الزنوجة. وهذا الاتجاه يمثل احتجاجًا فكريًا على عنصرية الفلسفة الغربية الإقصائية⁽⁵⁵⁾.
- **اتجاه الفلسفة الحكيمة (Sage philosophy):** هو اتجاه فلسفي يروم الكشف عن الفلسفة الإفريقية الأصيلة التي يعتبرها ثاوية في حكمة الحكماء الأفارقة⁽⁵⁶⁾.
- **الاتجاه القومي (Nationalist-ideological philosophy):** ترجمة فلسفية لمشروع تحرير الوعي السياسي للأفارقة من خلال تصفية الاستعمار بكل أشكاله. ويدعو هذا الاتجاه إلى عدم الانسياق مع الفلسفات الغربية التي لا تناسب الواقع والتاريخ الإفريقي. لهذا يركز هذا الاتجاه على قضايا التحرر والوحدة وكرامة الإنسان الإفريقي.

51. كودجو غرانفو، سيفرين. **فلسفات إفريقية**. مصدر سابق. ص 388.

52. المصدر سابق. ص 270.

53. ديان، سليمان بشير. **إفريقيا أفقا للتفكير في مساءلة الكونية وما بعد الكولونيالية**. ترجمة فريد الزاهي. دار معنى، 2021.

54. كودجو غرانفو، سيفرين. مصدر سابق ص 32-39.

55. ن، م. ص 64-65.

56. ن، م. 85.

وكانت الجراءة في المناداة بجهونة provincialisation أوروبا (جعلها مجرد جهة من جهات العالم، وليس مركزه)⁽⁵⁷⁾.

• **اتجاه الفلسفة التقليدية** Traditinal Philosophy: هو الاتجاه الفلسفي الذي يحاول فهم وتحليل الموروث الثقافي -الشفهي في غالبه- والتقاليد الشعبية في ضوء الفلسفة الغربية. وبالتالي فهو يمزج بين الارتباط بالثقافة الإفريقية وبين الانفتاح على تاريخ الفلسفة⁽⁵⁸⁾.

• **اتجاه الفلسفة الأكاديمية أو المهنية** (Professional philosophy): وهو الاتجاه الغالب، بحكم أنه يهتم شريحة واسعة من فلاسفة إفريقيا الذين تلقوا تكوينهم في الغرب، ويحاولون تطبيق المناهج والمفاهيم الفلسفية الأكاديمية (الغربية) من أجل مقاربة الإشكالات الفلسفية الإفريقية.

وسنقدم الآن نموذجًا لاختلاف منطق التفلسف الإفريقي عن منطق التفلسف الغربي. فالكوجيطو الديكارتي -الذي يعتبر الأب الروحي للفلسفة الأوروبية وللفلسفات الذات- يقوم على تأكيد الذات واتخاذها معلمًا للتفكير والسلوك. من هنا تأسيس الذاتية على الفردانية. لكن أساس الفلسفة الإفريقية -وهنا الاقتراب من الفلسفات الشرقية- هو إنكار الذاتية والفردانية من خلال مفهوم «أبونتو» Ubuntu لشعوب «البانتو»⁽⁵⁹⁾ -الذي يعتبر خلاصة تجربة الأفارقة في العيش. وقد لخص جون إس مبيتي «الكوجيطو الإفريقي» على النحو التالي: «أنا موجود، فقط لأننا موجودون، وما دمنا موجودين، فمن ثم أنا موجود»⁽⁶⁰⁾، فروح الفلسفة الإفريقية -إن جاز لنا الحديث عن فلسفة إفريقية- تقوم على فكرة الترابط الوجودي (Unity)⁽⁶¹⁾ والتواصل الإنساني أو الوجود المشترك ضد فردانية الغربي وأنانيته. وكما قال أحد المفكرين الأفارقة: «إن أحد العناصر الأساسية للشخصية الإفريقية هو عنصر الروح الجماعية. إن الفردانية تقع على طرفي نقيض مع الذهنية الزنجية الإفريقية»⁽⁶²⁾.

57. ديان، سليمان بشير. جان لو أمسيل. إفريقيا أفقا للتفكير في مساءلة الكونية وما بعد الكولونيالية. مرجع سابق، ص 30.

58. كودجو غرانفو، سيفرين. فلسفات إفريقية. مصدر سابق، ص 106.

59. Mono Ndjana, Hubert. *Histoire de la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2009. 115-119.

60. مبيتي، جون إس. الأديان الإفريقية والفلسفة. ترجمة إيناس طه. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2023. ص 164.

61. Ndaw, Alassane. Unity and Value in African Thought. Tr J.N. Kraay and A.J. Scholten. In: M.C. Doerer I.N. Kraay (Editors). *Facts and Values Philosophical Reflections from Western and Non- Western Perspectives*. Martinus Nijhoff Publishers. 1986. [171-175] P172

62. كودجو غرانفو، سيفرين. فلسفات إفريقية. مصدر سابق، ص 79.

• حكمة الإشراق

نتخى أن تكون وقفتنا -الموجزة- مع الفلسفات الشرقية والإفريقية كافية لدحض التصور الأحادي للفلسفة الغربية. ومن يستثقل عبارة «الفلسفة الإفريقية» أو «الفلسفة الصينية» بدعوى أن «قومية» الفلسفة متناقضة، نذكره بأنه درج على تعبير شبيه وهو «الفلسفة اليونانية». لكننا الآن سنقف مع أسلوب آخر للتفلسف لا علاقة له بقومية ما أو عرق... بل برؤية مغايرة للوجود. ونقصد حكمة الإشراق.

وتتمتع فلسفة حكمة الإشراق بطابع خاص، كونها هي نفسها دليلاً على المنطق التعددي للفلسفة: فهي خلاصة روافد متعددة (الفلسفة الفارسية القديمة/الهرمسية/الفيثاغورية/ الأفلاطونية/ أفلوطين/ الفلسفة الإسلامية/التصوف الإسلامي). يقول قطب الدين الشيرازي -أهم شراح السهروردي- تعريفاً بحكمة الإشراق: «الحكمة البحثية والذوقية هي على طريقة الإشراقيين. وهي التي قدّرها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم جملة الأصفياء، من الأنبياء والأولياء، كأغاذيمون وهرمس وأنباذوقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم، ممن شهدت أفاضل الأمم السالفة بفضلهم، وأقرت أمثال الملل المتخالفة بتقدمهم. وذلك لتشبههم بالمبادئ وتخلقهم بأخلاق الباري، بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه هيئة الوجود. أولئك هم الفلاسفة حقاً، فإن «الفلسفة هي التشبه بالإله، بحسب الطاقة البشرية، لتحصيل السعادة الأبدية»⁽⁶³⁾. نلاحظ الفسيفساء الفلسفية في مرجعيات حكمة الإشراق: من المصادر الدينية المختلفة (النبوة والولاية) وبالأخص النبي إدريس عليه السلام (أغاذيمون) وأيضاً التراث الهرمسي، الأصل الإسلامي (القرآن والسنة) الذي يؤكد عليه بعد هذا النص، ثم الفلسفة الإغريقية بمختلف تياراتها -باستثناء الأرسطية- ثم التراث الفارسي وبالأخص الزرادشتية والمانيوية⁽⁶⁴⁾.

وقد ألمحنا إلى مسألة استثناء السهروردي للمعلم الأول -أرسطو من قائمة المرجعيات والأصول الفلسفية، فإنه لم يكن سهواً أو إهمالاً، بل هو مقصود لاختلاف القصدية الفلسفية بين الرجلين. وقد ذهب حكيم الإشراق إلى درجة اعتبار المشائية ضدّاً للإشراق. وعليه فإنه يعيّن منهج أرسطو العقلي كمقابل للمنهج الذوقي الإشراقي. وربما جاز لنا القول إن الفلسفة الأرسطية -القائمة على العقل والمنطق الثنائي- هي الغرب بالنسبة لشرق الحكمة. فالتباعد بينهما هو كتباعد الشرق عن الغرب.

63. الشيرازي، قطب الدين. شرح حكمة الإشراق للسهروردي. طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي، 1380هـ. ص 3.

64. كوربان، هنري. مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي الفلسفية والصوفية. ترجمة فريد الزاهي. بيروت: منشورات الجمل، 2012. ص 44-43.

ولهذا يضيف قطب الدين الشيرازي -شارحًا ومضمّنًا كلام السهروردي (بالخط البارز)-: «وهذا سياق آخر، لابتناؤه على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار، بخلاف سياق المشائين، لابتناؤه على البحث الصرف، وطريق أقرب من تلك الطريقة، لأن المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة قليلة الاستعمال، فبين فيه أشياء كانت في طريقهم غير محصلة ولا مهذبة. ولهذا قال: وأنظم وأضبط وأقل إتعاًا في التحصيل، لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتلخيص زُبدِها عن زُبدِها، ولم يتحصل لي أولًا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. أي: بالذوق والكشف، لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات. ثم، بعد حصوله لي بالذوق والكشف، طلبت الحجة، [أي البرهان] بالفكر عليه⁽⁶⁵⁾...

يمكن القول، من خلال ما سلف، إن مفهوم «حكمة الإشراق» يقوم على ركيزة أساسية وهي كونية الحكمة وسيورتها التاريخية. فقد كان السهروردي يعتقد في تاريخية الحكمة، أي إنها بناء قرون من الحكمة البشرية التي تناقلتها أجيال من الحكماء من مختلف الأزمنة والحضارات، وأنها انتقلت في جوف مختلف اللغات وفي باطن الأديان، ثم إنها تفرقت بين سياقات متفرقة كخيوط متشعبة، لذلك حاول جمع نسيجها. وبالتالي فالحكمة ضالة المؤمن بقيمتها، يتتبع آثارها في مختلف الحضارات. ولو لم تقدم لنا حكمة الإشراق سوى هذه اللمعة الوضّاءة بالإيمان بكونية الحكمة والتواصل الإنساني المجرد لكفى بها حكمة مشرقة. وبالتالي فإننا بإزاء تصور منفتح لتاريخ الفلسفة، يرجع أصل الحكمة إلى العطاء الإلهي عن طريق النبي إدريس عليه السلام (هرمس). ثم تفرعت الحكمة -وفق التصور السهروردي- إلى فرعين: فارسي ومصري. فمن مصر امتد إلى اليونان. ومن فارس واليونان امتد إلى الحضارة الإسلامية⁽⁶⁶⁾.

وعلى مستوى آخر يتعلق بالأسلوب، أفلحت مدرسة الإشراق في إبداع نمط جديد في الكتابة الفلسفية يقوم على السرد والرمزية، أو السرد الرمزي. فعلى خلاف الأسلوب التعليمي المباشر والجاف الذي كتب به أرسطو والتيار المشائي من بعده، فضّل الإشراقيون -مع أنهم كتبوا كتبًا نظرية معمقة- اللجوء إلى الرواية والقصص الرمزي لإشراق المعاني على قلوب وأفئدة الأتباع. ويتطلب هذا النوع من الخطاب نمطًا آخر من التلقي، يختلف عن النمط العقلي. فمنطق الرمز يقوم على الإشارية ويخاطب الخيال بالدرجة الأولى، ويتطلب التأويل. في مقابل منطق الخطاب العباري الذي يخاطب العقل. الأول باطني ذوقي، والثاني ظاهري عقلي. وقد يتم اشتراط نوع من الاستعداد العرفاني لامتلاك نوع من

65. الشيرازي، مصدر سابق. ص 14.

66. نصر، سيد حسين. ثلاثة حكماء مسلمين. ترجمة صلاح الصاوي. لبنان: دار النهار، 1986. ص 80.

الأهلية الروحية للولوج إلى عالم المعنى. يقول ابن طفيل -صاحب حي بن يقظان- أحد أهم أعلام حكمة الإشراق: «فإن صدق منك هذا العزم، وصحت ثيتك للتشهير في هذا المطلب، فستحمد عند الصباح مسراك، وتنال بركة مسعاك، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك، وأنالك حيث تريده من أملك، وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل بك على أقصد الطرق وآمنها من الغوائل والآفات...»⁽⁶⁷⁾

• التفلسف بمنطق القلب

سنحاول في عجلة، حسب ما يسمح به الحيز المرصود للمقالة، التطرق إلى مسلك آخر من مسالك التفلسف الممكنة، وهو مسلك القلب. ويمكن القول إن هناك تيارين أساسيين داخل هذا المسار القلبي: تيار صوفي صريح، وتيار فلسفي صوفي.

فالتيار الصوفي الصريح هو تيار المتصوفة الذين لم ينكروا قيمة العقل في المعرفة، بل قالوا بوجود نمط آخر من العرفان يتجاوز أفق العقل⁽⁶⁸⁾. وبالتالي بلور هذا التيار منظورًا عرفانيًا مؤسسًا على نقد إبستمولوجي لشروط إمكان المعرفة عمومًا، وللعرفان القلبي خاصة. وقد كان الشيخ الأكبر أكبر ممثل لهذا التيار في الثقافة العربية الإسلامية⁽⁶⁹⁾. فابن عربي لم ينكر دور العقل في المعرفة، بل اعتبر ذلك من الجهل وإنكار السنن. ولكنه اعتبر أن الوجود عبارة عن أبعاد ومراتب، وأن العقل لا يستطيع معرفة سوى البعد الظاهري. وأما حقيقة الوجود فهي خاصة بملكة القلب القادرة على مواكبة تجليات الكون. فالحقيقة ليست صيدًا لشبكة العقل، بل هي كشف القلب لحركية التجليات.⁽⁷⁰⁾

وأما التيار الفلسفي ذو النزعة الصوفية فنجد له نماذج كثيرة، يكفي أن نذكر منهم باسكال وكيركغارد. فالفيلسوف والرياضي الفرنسي -باسكال- يقول بأن الإنسان ليس مجرد آلة للحس والتعقل والمعرفة، بل هو بالأساس كائن روحي مشبع بالميتافيزيقا. فكل محاولة لسلخ الإنسان عن جذوره الإيمانية من شأنه أن يجعله شجرة يابسة وكائنًا ميت الوجدان. لذلك ميّز بين نمطين من المعرفة: نمط الاستدلال ونمط الحدس. الأول هو طريق العقل، والثاني هو مسلك القلب. على أن القلب يتجاوز طور العقل. لأن هذا الأخير يعجز عن مسايرة روحانية القلب. من هنا نفهم قولته الشهيرة: «للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل [...] والقلب يحب الكائن الكامل بشكل فطري»⁽⁷¹⁾. فالعلاقة مع

67. ابن طفيل. أبو بكر. حي بن يقظان. تحقيق أحمد أمين. القاهرة: دار المعارف، 2008. ص 48.

68. Kessler, Gary E. Voices of wisdom a Multicultural Philosophy Reader. Belmont, USA: Wadsworth. P 250-259.

69. أعراب، محمد. المعرفة الكبرى عند ابن عربي. الأردن: دار كنوز، 2023.

70. المرجع السابق، ص 340-350.

71. Pascal, Blaise. Pensées. Paris: Bookking International, 1995. P 106.

الحق لا تمرّ عبر الاستدلال، بل عبر تجربة وجدانية قلبية. فالشعور الإيماني هو سبيل القلب نحو الحضور وجهًا لوجه مع الحق.

خلاصة الأمر أن باسكال عمل على إزاحة مركزية العقل وهيئته من فضاء الميتافيزيقا. فالحقيقة ليست حكراً على العقل، بل للقلب أيضاً نصيب وافر في معرفتها. فالقلب هو الذي يُزوّد العقل بالمبادئ الأولى التي يعجز العقل عن الاستدلال بدونها. فهذه المبادئ لا يمكن أن تكون موضوع استدلال عقلي لأنها هي التي تنتج الاستدلال والقضايا. ومن جهته ركّز كيركغارد على البعد الوجودي الدرامي للإنسان المسكون بالقلق. وقد انطلق من مشكلة عدم قدرة العلوم والفلسفة على بلوغ اليقين من جهة، وعلى ضرورة اتخاذ قرار بخصوص مصيره الخاص.⁽⁷²⁾ وقد استلهم شخصية سقراط في طرح تساؤلات تهم الوجود الإنساني، لكنه وجد في تجربة النبي إبراهيم عليه السلام نموذجاً ملهمًا في خوض تجربة الحب بوعي فلسفي عميق يجسد الإرادة القوية والالتزام والتضحية. «على مدى قرون تعامل الفلاسفة مع الحقيقة بوصفها فكرة تُفهم عقلياً، إلا أنه [...] بحث عن حقيقة القلوب البشرية، التي لا توجد في المعرفة، بل في الحب»⁽⁷³⁾. لهذا اعتبر أن المنجز الإبراهيمي يكمن في الحب الصادق. فالإنسان لا يبلغ التسامي إلا بفضل الإيمان بالله والتعلق بحبه، ولا يتحقق ذلك إلا عبر «وثبة» في المجهول، تضعه في حضور مع الله.⁽⁷⁴⁾

لم يكن من العبث اعتبار كيركغارد «فيلسوف القلب»، فهو الفيلسوف الذي اتخذ التجربة الوجدانية منطلقاً لسبر أغوار الوجود. فكان ملهمًا للفلسفات المعاصرة في عدة مبادئ أهمها: تمجيد الوجدان، ضدًا على تجريد العقل، وخوض التجربة الحية، والعناية بالمعاني الأساسية للوجود الإنساني (القلق، الألم، الذنب، اليأس، الحب، الفناء...) ⁽⁷⁵⁾ فأسمى الكوجيطو الكيركغاردي هو «أنا أؤمن، إذن أنا موجود»⁽⁷⁶⁾.

72. الرفاعي، عبد الجبار. **الحب والإيمان عند سورن كيركغورد**. لبنان: دار التنوير، 2016. ص 171.

73. كارلايل، كلير. **فيلسوف القلب الحياة القلقة لسورن كيركغارد**. ترجمة علي صالح. تونس: دار التنوير، 2022. ص 71.

74. الرفاعي، عبد الجبار. **الحب والإيمان عند سورن كيركغورد**. مرجع سابق. ص 9.

75. بدوي، عبد الرحمن. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980. ص 36.

76. هبين، ويليام. سورن كيركغارد تصوف المعرفة. ترجمة سعاد فركوح. عمان: أزمنة للنشر، 2011م. ص 57.

خاتمة

لم يكن بوسعنا التطرق لجميع المسارات الممكنة للتفلسف خارج السياق الغربي⁽⁷⁷⁾. حسبنا أننا قدمنا بعض النماذج الدالة على تلك الإمكانية. ويمكن استخلاص بعض العناصر التي تفيد في أشكلة تعريف الفلسفة بما يجعلها برؤية شمولية منفتحة وبمنطق تعددي⁽⁷⁸⁾:

- إنه ليس هناك تعريف أحادي جاهز للفلسفة، بل هي بناء تاريخي مستمر ومشروع يبني خصائصه بالممارسة التي لا تقف عند عتبة الأفق الغربي. بل إن الفلسفة بما هي إبداع متجدد تمنح إمكانية طرق مغايرة للتفلسف.
- إن مسألة تعريف الفلسفة تحولت إلى أداة إيديولوجية لفرض التصور الغربي الأحادي وإقصاء أصوات فلسفية من سياقات مختلفة.
- إن قراءة تاريخ الفلسفة قراءة موضوعية تكشف عن إشكالات متعددة وقضايا غير محسومة أراد التصور الغربي أن يفرض من خلالها تأويله الإقصائي: مسألة أصل الفلسفة، التفسير العرقي، التحقيب، الفلسفات الشرقية... وهو تأويل تعسفي، تبين أنه ينطوي على إرادة الهيمنة والإقصاء.
- إن مسألة هايدغر -رغم كونه أحد رموز المركزية الغربية- لخط التفكير الغربي (اللوغوس الأرسطي) طرح إمكانية وجود طرق مغايرة للتفكير. (هايدغر: نهاية الفلسفة وبداية الفكر)
- كشف نقدنا لمركزية اللوغوس أن التصور الغربي للفلسفة ظل منشداً إلى نمط تحكمه ميتافيزيقا الحضور -كما قال هايدغر- وأن هذا النمط (ميتافيزيقا التقنية) تجلّى من خلال كوجيطو ديكرت وأنتج مختلف أشكال الذاتية والفردانية وإرادة السيطرة...
- قدمنا مجموعة من النماذج لمسارات ممكنة في التفلسف تعتبر في حد ذاتها برهاناً على أن الفلسفة لا تكون إلا بمنطق التعدد والاختلاف.

77. انظر فيما يخص الفلسفة في أمريكا اللاتينية:

Gracia, Jorge. E Jaksic, Ivan. Filosofía e identidad cultural en América Latina. Venezuela: Monte Avila Editores. 1983. P 11-16.

حيث يدافع الكتاب عن وجود فلسفة أمريكية-لاتينية «filosofía latinoamericana».

78. Benado, Orellana. Pluralismo una ética del siglo XXI. Chile: Universidad de Santiago. 1994. PP 21-35.

حيث يعمل بينادو على نقد التصورات الأحادية المجردة حول الفلسفة. ثم يبلور بعد ذلك منظورا تعدديا مبني على نظرة أخلاقية-قيمة كونية (ص 79-83)

المصادر والمراجع

باللغة العربية

- ابن طفيل، **حي بن يقظان**. تحقيق أحمد أمين. القاهرة: دار المعارف، 2008.
- أرسطو. **الكون والفساد**. تقديم بارتلمي سانتهيلير. مصر: الدار القومية للنشر، بلا تاريخ.
- أعراب، محمد. **المعرفة الكبرى عند ابن عربي**. الأردن: دار كنوز، 2023.
- بدوي، عبد الرحمن. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- . **مدخل جديد إلى الفلسفة**. الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.
- برغسون، هنري. **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**. ترجمة الحسين الزاوي. لبنان: المنظمة العربية للترجمة. ط1، 2009.
- جلال، شوقي. **الحضارة المصرية صراع الأسطورة والتاريخ**. القاهرة: دار المعارف، 1996.
- حداامي، عادل. **فلسفة جيل دولوز**. الدار البيضاء: دار توبقال، 2012.
- دولوز، جيل. فيليكس غاتاري. **ما هي الفلسفة**. ترجمة مطاع صفدي. لبنان: مركز الإنماء القومي، 1997.
- ديان، سليمان بشير. جان لو أمسيل. **إفريقيا أفقا للتفكير في مساءلة الكونية وما بعد الكولونيالية**. ترجمة فريد الزاهي. دار معنى، 2021.
- دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**. ترجمة كاظم جهاد. الدار البيضاء: دار توبقال. ط2، 2000م.
- ديكارت، رينيه. **مبادئ الفلسفة**. ترجمة عثمان أمين. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع. ط1. 2019م.
- ديورانت، ويل. **دروس التاريخ**. ترجمة علي شلش. الكويت: دار سعاد الصباح، 1993م.
- الرفاعي، عبد الجبار. **الحب والإيمان عند سورن كيركغور**. لبنان: دار التنوير، 2016.
- رينان، إرنست. **ابن رشد والرشدية**. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م.
- شوبنهاور، آرتور. **العالم كتصور وإرادة**. ترجمة نصير فليح ميلانو: منشورات المتوسط، 2016.
- الشيرازي، قطب الدين. **شرح حكمة الإشراق للسهروردي**. طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي، 1380هـ.
- غادامير، هانز جورج. **بداية الفلسفة**. ترجمة حاكم صالح، علي وناظم حسن. بيروت: دار الكتاب الجديد. ط2. 2013م.

- فان نوردن، برايان. **استعادة الفلسفة ببيان متعدد الثقافات**. ترجمة فاطمة الشملان. الرياض: منشورات نادي الكتاب، 2024.
- فرنان، جان بيار. **الأسطورة والفكر عند اليونان**. ترجمة جورج رزق. لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
- **أصول الفكر اليوناني**. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، 1987.
- كارلايل، كلير. **فيلسوف القلب الحياة القلقة لسورين كيركغارد**. ترجمة علي صالح. تونس: دار التنوير، 2022.
- كانط، إمانويل. **ثلاثة نصوص**. ترجمة محمود بن جماعة. تونس: دار محمد علي للنشر، 2005.
- كودجو غرانفو، سيفرين. **فلسفات إفريقية**. ترجمة محمد آيت حنا. الشارقة: دار روايات، 2025.
- كوربان، هنري. **مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي الفلسفية والصوفية**. ترجمة فريد الزاهي. بيروت: منشورات الجمل، 2012.
- لاكاب، جاك. **انتصار الدين**. ترجمة محمد الحاج سالم. السعودية: صفحة، 2023.
- ماركوز، هربارت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، 1988م.
- مبيني، جون إس. **الأديان الإفريقية والفلسفة**. ترجمة إيناس طه. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2023.
- مبيني، أشيل. **نقد العقل الزنجي**. ترجمة ميلود طواهري. وهران/بيروت: دار ابن النديم ودار الروافد الثقافية، 2018.
- النشار، حسن مصطفى. **الفلسفة الشرقية القديمة**. عمان: دار المسيرة. ط1، 2012م.
- نصر، سيد حسين. **ثلاثة حكماء مسلمين**. ترجمة صلاح الصاوي. لبنان: دار النهار، 1986.
- نعيم، جمال. **جيل دولوز وتجديد الفلسفة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010م.
- هايدجر، مارتن. **ما الفلسفة**. فؤاد كامل ومحمود رجب. مصر: دار النهضة العربية، 1964.
- **التقنية الحقيقة الوجود**. ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. بيروت: المركز الثقافي العربي، بلا تاريخ.
- هوركهايمر، ماكس. **ثيودور أدورنو. جدل التنوير**. ترجمة جورج كتورة. لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- هبين، ويليام. **سورين كيركجارد تصوف المعرفة**. ترجمة سعاد فركوح. عمان: أزمنة للنشر. ط1، 2011م.
- هيجل، فريديريك. **محاضرات في تاريخ الفلسفة**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات. ط1، 1986م.

- هيغل، فريدريك. **علم ظهور العقل**. ترجمة مصطفى صفوان. بيروت: دار الطليعة. ط3. 2001م.
- واعزيز، الطاهر. **تاريخ الفلسفة منهاجه وقضاياها**. الرباط: شركة بابل للطبع. 1991م
- واعزيز، الطاهر. **المناهج الفلسفية**. بيروت: المركز الثقافي العربي. ط1، 1990م.
- ياسبرز، كارل. **عظمة الفلسفة**. ترجمة عادل العوا. باريس: منشورات عويدات، 1988.
- ياسبرز، كارل. **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. القاهرة: أقلام عربية. 2018م.

المراجع باللغات الأجنبية

- Araújo, Marta and Maeso, Silvia Rodríguez. *The Contours of Eurocentrism*. London : Lexington books. 2016.
- Benado, Orellana. *Pluralismo una ética del siglo XXI*. Chile: Universidad de Santiago
- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion. 1979.
- Doeser. M. C. I.N. Kraay (Editors). *Facts and Values Philosophical Reflections from Western and Non- Western Perspectives*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. 1986.
- Gracia, Jorge J. E. *Philosophy and Its History*. New York: State university of New York press. 1992.
- Gracia, Jorge. E Jaksic, Ivan. *Filosofia e identidad cultural en América Latina*. Venezuela: Monte Avila Editores. 1983.
- Heidegger, Martin, Aloys Beker et Gérard Granel. *Qu'appelle-t-on penser*. Paris: PUF, 2010.
- Kessler, Gary E. *Voices of wisdom a Multicultural Philosophy Reader*. Belmont, USA: Wadsworth.
- Leaman, Oliver: *Key Concepts in Eastern Philosophy*. London: Routledge. 1999.
- Leaman, Oliver. *The future of philosophy*. London: Routledge. 2002.
- Lalèyé, Issiaka-Prosper. *20 Questions sur la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Mono Ndjana, Hubert. *Histoire de la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Obenga, Théophile. «Egypt: Ancient History of African Philosophy.» Wiredu, Kwasi. *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. 31-50.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Bookking International, 1995.
- Whitehead A. N, *Process and reality*, London. 1978.
- Wiredu, Kwasi. *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

المقالات

Alpertis, Avram. AEON. 24 September 2020. Vu le 14 September 2025.

www://aeon.co/ Aeon Essays. Racism is baked into the structure of dialectical philosophy

Clément Vidal. «What is a worldview?» H. & Van der Veken, J Van Belle. Nieuwheid denken. Leuven: Acco Boek.2008. 1-13.

Ndaw, Alassane. Unity and Value in African Thought. Tr J.N. Kraay and A.J. Scholten. In: Doeser. M. C. I.N. Kraay (Editors). Facts and Values Philosophical Reflections from Western and Non- Western Perspectives. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. 1986. [175-171]

الفلسفة الإفريقية بين الشرق والغرب الهوية، والتأثيرات، وإمكانات الحوار الفلسفي

يوسف بن المكي

جامعة محمد الخامس، المغرب

ملخص

تتناول هذه الورقة الفلسفة الإفريقية بصفتها مشروعًا فكريًا يعيد التفكير في مفاهيم الإنسان والهوية والعالم، بعيدًا عن موقع التبعية أو الردّ على المركزية الغربية فقط. وتنطلق من أطروحة مفادها أنّ الفلسفة الإفريقية هي عقلٌ جمعيٌّ مُفكّر يمتلك جذورًا عميقة قبل الاستعمار، ويُشكّل ردّ فعلٍ واعٍ على الخطاب الغربي الذي سعى إلى إقصائها واعتبارها مجرد «إثنوغرافيا» أو «حكمة شعبية». ستعرض هذه الورقة تطوّر هذا الفكر في ثلاث لحظات مفصلية: ما قبل الاستعمار، والاستعمار، وما بعده، مركّزة على التحوّلات المفهومية التي طالت قضايا العنف والاعتراف والعدالة. وتسلّط الضوء على مفهوم Ubuntu الذي يُعد من أجلى الإسهامات الفلسفية الإفريقية، بوصفه رؤية بديلة تُعيد تعريف العلاقة بين الذات والآخر والمجتمع، وتُقدّم تصوّرًا مغايرًا للفضاء العمومي. كما تستعرض الورقة البحثية الإسهامات الممكنة للفكر الإفريقي في نقد نموذج العولة السائد، وإعادة صياغة القيم الكونية كالعدالة، والمواطنة، والعيش المشترك، انطلاقًا من منظورات علائقية وتشاركية تُثري الحوار العالمي.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإفريقية، الهوية، الاستعمار، الأوبونتو، الفضاء العمومي،

الاعتراف، الحوار

مقدمة

لا غرو أن الفلسفة الإفريقية، منذ انبلاجها في العقود المنصرمة، لم تكن فرعاً تابعاً أو صدى باهتاً لما اختلقه الغرب أو الشرق من أنساق فكرية، بيد أنها كانت فضاءً خصباً قادراً على ابتداع رؤى واجترار أفكارٍ ملاحة مدارها الإنسان والعالم. وبالرغم من مكانتها المائتة في تاريخ الأفكار فإنَّ الحضور الإفريقي ظلَّ مهمِّشاً ومقصّياً من خريطة الفلسفة العالمية؛ ومردُّ ذلك هو هيمنة الخطاب الغربي الذي احتكر لنفسه صفة الكونية، واعتبر باقي الأصوات إمّا «إثنوغرافياً» أو «حكمة شعبية» لا ترقى إلى مستوى الفلسفة. هذا الوضع يضعنا أمام سؤال أساس: ما الذي يجعل من الفلسفة الإفريقية اليوم مشروعاً مغايراً يطمح إلى أن يُسمع صوته في فضاء عالمي تشكّلت معالمه إبَّان الاستعمار والعنف والهيمنة؟ والحال أن إفريقيا، في هذا الأفق، ما كانت جغرافياً معزولة ولا كانت موضوعاً للفكر الأوروبي كما أرادت سرديات المركزية الغربية، وإنما هي ذاتٌ مُفكّرة - فرديةٌ كانت أو جماعية - تعيد كتابة علاقتها بالعالم، وتستأنف تعريف مقولات: الهوية، والعنف، والوحشية، والحوار، والفضاء العمومي. ولعل هذا ما حذا بالفلسفة الإفريقية أن تتوسَّل اليوم بأدواتٍ متعدّدة: تحليلية وتاريخية وتأويلية متقصّدة تجاوز أسْرَ الثنائية المنهكة: الضحية/الجلاد، نحو موقع الفاعل القادر على بناء لغةٍ كونيةٍ بديلة للحوار.

تسعى هذه الورقة إلى التفكير إشكاليّاً في قضية مفادها أنه في سياق الهيمنة الفلسفية للغرب، تُطرح الفلسفة الإفريقية بوصفها خطاباً يعيد النظر في مفاهيم الهوية، والعنف، والوحشية، والحوار، والفضاء العمومي، متجاوزةً موقع الضحية إلى موقع الفاعل الفلسفي، لكن، هل يمكن للفلسفة الإفريقية أن تؤسس ذاتها بعيداً عن إرث العنف الاستعماري، أم أنها تظل حبيسة ردود الفعل عليه؟ وكيف تُسهم في إعادة تشكيل الفضاء العمومي العالمي، انطلاقاً من رؤيتها الخاصة للحوار والتواصل وبعيداً عن المركزية الغربية؟

ومن ثم فإن هذه الورقة البحثية تنهض على تضافرٍ منهجيٍّ يُراعي تعدّد مستويات المعالجة في الفكر الفلسفي الإفريقي؛ فهي من جهةٍ تعتمد المنهج التأويلي - herménétique، لاستنطاق النصوص المفهومية والرمزية التي طوّرتها الفلسفة الإفريقية، وفي مقدّمتها: مفهوم Ubuntu، وتصوّرات الهوية، والعنف، والاعتراف، بوصفها أنساقاً دلالية تنطوي على بنية تأويلية تتجاوز المعنى الظاهر. ومن جهة ثانية، تستند الورقة إلى المنهج المقارن، حيث تمّت مقارنة التصوّرات الفلسفية الإفريقية مع نظيراتها في الفكر الغربي (أرندت، رولز، هابرماس...) والفكر العربي-الإسلامي (طه عبد الرحمن)، دون الوقوع في فخ التماثل أو الاستتباع، بل بغرض إبراز خصوصية المقاربة الإفريقية وقدرتها على إثراء

النقاش الفلسفي الكوني. كما استعانت الورقة بمنهج التحليل المفهومي لإعادة تفكيك المعاني الكامنة خلف مقولات: الفضاء العمومي، والإنسان، والعدالة، والحادثة، وإبراز تحولاتها في سياق ما بعد الاستعمار.

تتطَّلَع هذه الورقة إلى الإبانة عن مكانة الفلسفة الإفريقية ضمن السياق العالمي للفكر، وتأکید دورها في الفكر الإنساني الكوني. كما تسعى إلى تحليل مفهوم الهوية الإفريقية في علاقتها بتاريخ العنف والوحشية الاستعمارية، واستكشاف كيفية إعادة بنائها فلسفيًا. علاوة على الكشف عن إسهامات الفلسفة الإفريقية في تفكيك منظومات التسلُّط وإرساء قيم العدالة، والتضامن، والإنسانية. مع إعادة النَّظَر في مفهوم الحوار من منظور إفريقي، وتقييم قدرته على تقديم نموذج فلسفي بديل يعزز التعددية الفكرية.

ولعلَّ في طليعة الدراسات السابقة في الموضوع والتي كُتبت بلغة الضاد نذكر، من باب التمثيل لا الحصر، دراسة الباحث الجزائري مونس بخضرة المعنونة بـ «تأويل العقل الثقافي الإفريقي»، كما نستحضر مقالة الباحث في الشؤون الإفريقية التي أخذت عنوان «الفلسفة الإفريقية: أسئلة الهوية وآفاق التحرر»، ولا تفوتنا ورقة غيضان السيد علي التي تَحَيَّر عنوانًا لها: «الفلسفة الإفريقية البحث عن الهوية ورفض المركزية الغربية»، كلها دراسات تَغَيَّت الإلام بموضوع الفلسفة الإفريقية من زوايا مختلفة وتسليط الضوء عليها والالتفات إليها.

المحور الأول: تشكُّل الفلسفة الإفريقية بين إرث ما قبل الاستعمار وتحديات التفاعل الكوني

إننا لا نتقصَّد من استحضار الفلسفة الإفريقية إعادة الاعتبار للتاريخ المقموع، المظمور، الذي انفرد المنتصر القوي بتدوينه بكل أريحية، إنَّما المقصد الحقيقي من استحضار راجع إلى ضرورة فلسفية تفرض نفسها في سياق الحاجة إلى حوار كوني يحتوي أصواتًا عديدة سمتها التباين والتناوب؛ ذلك أنَّ الرقعة الجغرافية (إفريقيا) التي تجرَّعت عقابيل الاستعمار، الرقِّ، العنف المنهج، تمكنت من تدوير جراحها وتحويلها إلى مادة دسمة، غنية للتفكير الفلسفي الجاد، وأن تجترح تصورات جديدة حول الهوية، الحرية، والفضاء العمومي. لقد تشكَّلت الفلسفة الإفريقية، تاريخيًا، في ثلاث لحظات كبرى: مرحلة ما قبل الاستعمار: حيث كان التفكير جزءًا من نسيج الحياة والتقاليد؛ ومرحلة الاستعمار: حين غُلِّفت الهيمنة بالعقلانية المدَّعاة وجُرِّدت الذات من اعترافها؛ ثم مرحلة ما بعد الاستعمار: حيث إنَّ الفكر الإفريقي قد تغيا الانتقال من ردِّ الفعل إلى بناء المشاريع، ومن الانكفاء على جراح الهوية إلى التماس مع الكوني عبر صيغ مثل «Ubuntu» التي تفتح أفقًا جديدًا للفضاء العمومي والحوار.

1. الأنساق الفكرية قبل الاستعمار: الفلسفة بحسبانها نسيجًا اجتماعيًا

ومعرفيًا

لم تكن إفريقيا قبل مdahمة الاستعمار لها أرضًا جرداء يغمرها الخواء تنتظر العقل الأوروبي ليهيها معنى؛ فالأنساق المعرفية، في ذلك الإبان، كانت متجذرة في المعيش الجمعي؛ منها الحكمة الشفوية والمرويات التأسيسية والطقوس والعادات وكذلك تقنيات التنظيم السياسي والاجتماعي ولو على بساطتها. وقد نبّه شيخ أنطا ديوب «1923-1986» Cheikh Anta Diop في دراسته المقارنة إلى أنّ النظم السياسية الإفريقية لم تكن بدائية كما تم تصويرها، بل امتلكت توازنًا مرئيًا بين المركزي والمحلي وقيم المشاع والتضامن على نحو لم تعرفه أوروبا في فترات طويلة من تاريخها الذي ما تنفك عن التبجح به. كتب ديوب في هذا المضمار: «ارتبط أفراد من جميع الطبقات، بمن فيهم العبيد، ارتباطًا وثيقًا بالسلطة، كوزراء بحكم الواقع؛ مما أدى إلى ظهور ممالك دستورية تحكمها مجالس وزراء، مؤلفة من ممثلين حقيقيين لجميع الشعب»⁽¹⁾. إن هذا التناغم بين الفكر والحياة أكسب الفلسفة الإفريقية طابعًا عمليًا-أخلاقيًا؛ فهي ليست نظيرًا مجردًا بقدر ما هي آلية لإدارة العيش المشترك وتنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة والمقدس. ولذلك لم يكن مستغربًا أن يلاحظ كواسي ويريدو «1931-2022» Kwasi Wiredu أنّ الفلسفة في إفريقيا التقليدية هي «فلسفة جماعة أكثر منها فلسفة فرد»⁽²⁾؛ إذ يتجسد العقل الجمعي في القيم والأنساق الرمزية التي تسكن اللغة والعادات والمؤسسات. كما تُظهر دراسات الأنثروبولوجيا الدينية أنّ تصور الزمن في كثير من الثقافات الإفريقية دائري-قائم على العود والتكرار- لا خطّي تصاعدي خالص، مما ينعكس على فهم التاريخ والمعنى؛ فالمعنى يتجدد عبر الذاكرة والطقس والعودة إلى الأصول، لا عبر قطيعة حدثية تامة. والواقع أن هذا التصوّر سيظهر بوصفه خلفية نقدية لاحقًا في مواجهة المركزية الغربية التي تُودج التقدم على هيئة خطّ صاعدٍ واحد.

2. الاستعمار وإعادة تشكيل الوعي: من «إنتاج العالم» إلى نزاع الاعتراف

زحف الاستعمار الأوروبي قاطعًا المحيط والفيافي باعتباره مشروعًا عسكريًا واقتصاديًا غُلف بمسحة معرفية وسياسية؛ إذ كان مشروعًا لإعادة صياغة القارة على صورة الآخر، ولـ«تدير» السكان والموارد وفق عقلانية الهيمنة. يُحلّل أشيل مبمبي «1957-...» Achille Mbembe آليات هذا المشروع بحسبانه نظامًا لإنتاج العالم وتقسيمه، وليس

1. Cheikh Anta Diop, *Precolonial Black Africa*, (Lawrence Hill Books, 1987), P 13.

2. Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*, (Indiana: Indiana University Press, 1996), P 45.

مجزّد تراكم اعتباطي للعنف، يقول: «لا تقع الوحشية على حافة السياسة. كما أنها ليست حدثاً مُختزلاً في ظروف اللحظة. إنها سياسية وجمالية في آن واحد. إنها سياسة تهدف إلى إبادة أو شل قدرات فئات مُتميزة من السكان»⁽³⁾. في ظلّ هذا الإنتاج القسري للمعنى، يفقد الإفريقي اعترافه بذاته؛ فلا يعود موضوعاً للحقوق أي بوسمه ذاتاً مالكة لحقوق طبيعية وسياسية وإنما بوصفه موضوعاً للمعالجة والإدارة. وقد التقط فرانز فانون «1925-1961» Frantz Fanon هذا التشريح النفسي-السياسي باكراً حين يبيّن أنّ الاستعمار لا يقف عند نهب الأرض فحسب، وإنما يتعدّى ذلك وبيتغي تفكيك البنية النفسية للمستعمر وبيث فيه، جانحاً إلى توظيف آليات ووسائل مشروعة أو غير مشروعة، انقساماً بين ماضٍ مُصادر وحاضرٍ مُشوّه: «إن المستعمر والمستعمر يعرف أحدهما الآخر من زمان طويل. والمستعمر حين يقول إنه يعرفهم، هو على حق فيما يقول. فالمستعمر هو الذي صنع المستعمر وما يزال يصنعه. إن المستعمر يستمد حقيقته، أي خيرات، من النظام الاستعماري»⁽⁴⁾.

هكذا غدا لزماً على الفكر الإفريقي أن يُعيد بناء مفاهيم الهوية والعنف والآخر... إلخ، مستنداً إلى كومةٍ من التجارب التي مرّ بها؛ فالهوية هي مشروع واعدٌ يتوق إلى استعادة إنسانية الإنسان، ومن ثمّ فهي ليست بطاقة تعريف وتحديد، والآخر هو تلك الذات الشبيهة والمختلفة في الآن نفسه، التفاعل مع المحيط، وليس ذلك المتحضر والحامل لمشعل التقدم، والعنف هو تلك البنية المؤسسة للعالم الاستعماري وليس ردة فعل أو انفعال. وفي هذا السياق، يُضئ أشيل مبيمي مفهوم «الوحشية» كاسمٍ لعصرٍ يستبطن تقنيات الهدم والاستخراج، ويعيد صوغ الأجساد والمواد بوصفها مخزوناً قابلاً للاستنفاد: «تسمّي الوحشية هذا العصر الذي تُدار فيه الأجساد والمادة بمنطق الاستخراج، حيث تغدو القوة معيار الحقيقة، ويُعاد تعريف الحيّ باعتباره مادةً للطاقة، ويصير التخریب مشهداً مقيماً»⁽⁵⁾.

3. ما بعد الاستعمار: من خطاب المقاومة إلى خطاب البناء

إذا كانت حقبة الاستعمار قد فرضت خطاباً دفاعياً يفضح الاغتصاب الرمزي والمادّي للهوية، فإنّ ما بعد الاستعمار يستدعي انتقالاً دقيقاً من موقع الضحية إلى موضع الفاعل. ولم يعد السؤال «كيف نردّ على المركز؟» مسايئراً ولا جذاباً وإنما صار من الأجدر

3. Achille Mbembe, *Brutalisme*, (Paris: La Découverte, 2020), P 41.

4. فرانز فانون، *معذبو الأرض*، ترجمة: سامي الدروبي - جمال الأتاسي، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط2، 2015)، ص 39-40.

5. Mbembe, *Brutalisme*, Ibid, P 42.

طرح السؤال الآتي: «كيف نبني ذواتنا ومؤسساتنا ورؤيتنا للعالم دون انقطاع عن الحوار الكوني؟» ففي السينغال، بلور ليوبولد سيدار سنغور «1906-2001» Léopold Sédar Senghor مشروع الزنوجة (Négritude) باعتباره حركة ثقافية-فلسفية قصد إعادة الاعتبار لـ «قيم العالم الأسود»، بحسبانها حساسية إنسانية مغايرة ترى في الإيقاع والعاطفة والجماعة مصادر للمعنى. كتب سنغور في هذا الصدد: «الزنوجة ليست انغلاقاً في هوية ضيقة، بل انفتاح على الكوني من موضع الخصوصية الإفريقية؛ إنها طريقة في الحضور إلى العالم، تُفكر بالعاطفة دون أن تُقصي العقل»⁽⁶⁾. وفي غانا، قدّم كوامي نكروما «1909-1972» Kwame Nkrumah فلسفة «الوعائية» (Consciencism) لإسناد التحرر السياسي بقاعدة فلسفية تُوفّق بين الإرث الإفريقي والتعاليم الدينية والقيم الاشتراكية، محذراً من استقلال شكليّ بلا تحوّل في بنية الوعي: «لن يكون الاستقلال السياسي سوى قشرة خاوية إن لم ينهض على وعي فلسفيّ جديد؛ إذ ستظلّ البنى الاستعمارية تتحكّم في المصائر بأقنعة أخرى»⁽⁷⁾.

حذّر الفيلسوف بولين هونتونجي «1942-2024» Paulin Hountondji من اختزال الفلسفة الإفريقية إلى «فلكلور إثنوغرافي» يعيد إنتاج نظرة المركز المتعارف عليها والمتسمة بخواص عديدة، لعلّ الإقصاء والتهميش في طليعتها، فالملطوب هو أن تُنتج الفلسفة الإفريقية مفاهيمها وحججها وتدخل فضاء النقاش العمومي الكوني على قدم المساواة: «لن تكون الفلسفة الإفريقية فلسفة حقاً ما لم تُنتج مفاهيمها داخل أفق نقديّ كونيّ، وما لم تتخطّ الأطر التي حاصرتها فيها الإثنوغرافيا الاستعمارية»⁽⁸⁾. والواقع أن كل هذه المحاولات تتلمس فيها دعوة صريحة إلى تحويل الرأسمال الشفهي إلى مفاهيم وأطروحات قابلة للمساءلة العقلانية، وهذا ما يجعلنا نتقدم في النقاش ونتجاوز طرح سؤال: «هل توجد فلسفة إفريقية؟» إلى طرح السؤال الرئيس: «ما الذي تضيفه الفلسفة الإفريقية؟».

لعلّ أولى الأجوبة التي تساور الذهن بخصوص هذا السؤال هو أن الفلسفة الإفريقية قد اهتمت بنقد المركزية الغربية وكتابات الكولونيالية، والجدير بالذكر أن نقد المركزية الغربية لا يعني الانسحاب إلى هويّات مقفلة؛ فالملطوب -كما تشير خبرة ما بعد الاستعمار- هو بناء ذات حوارية: ذات تُحاور الشرق والغرب، تتعلّم منهما وتُضيف إليهما، وتنتج خطاباً

6. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I*, (Paris: Seuil, 1964), P. 52.

7. Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization*, (Portsmouth: Heinemann, 1964), p.74.

8. Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, (Indiana: Indiana University Press, 1996), P. 88.

كونيًا من موقع التعدّد. هنا تتقدّم مفاهيم مثل الفضاء العمومي⁽⁹⁾ على أرضية إفريقية، حيث تُعاد صياغة العام والخاص لا بوصفهما تجريدات قانونية فحسب، وإنما باعتبارها شبكاتٍ من علاقات الاعتراف والتكافؤ والظهور.

4. Ubuntu وإمكانات الحوار: نحو فضاء عموميّ كونيّ خالٍ من العنف

يُعدّ مفهوم Ubuntu من أسطع الإسهامات المفاهيمية التي ابتدعتها الفلسفة الإفريقية وقَدّمتها إلى مجالات: الأخلاق والسياسة والحوار، ويعود الأصل الاشتقاقي للكلمة إلى لغات البانتو في جنوب القارة، وتُترجم عادةً إلى: «أنا أكون لأننا نحن نكون»؛ أي إنّ الإنسان لا يكتمل وجوده إلا في العلاقة مع الآخرين والعيش معهم ومخالطتهم، وأنّ الإنسانية الأصلية هي ذلك الاعتراف المتبادل بين الدّوات. كتب ديزموند توتو «1931-2021 Desmond Tutu»، وهو من أبرز المفكرين الذين صاغوا هذا المفهوم في سياق العدالة الانتقالية بجنوب إفريقيا: «Ubuntu ليست فضيلة أخلاقية فحسب؛ إنها طريقةٌ في فهم الذات والعالم. أن تكون إنساناً يعني أن تكون في علاقة؛ أن تعترف بإنسانية الآخر باعتبارها جزءاً من إنسانيتك»⁽¹⁰⁾. بهذا المعنى، Ubuntu يعيد تعريف الفردية نفسها بوصفها فرديةً-علائقية لا تعيّن خارج روابط الاعتراف والتكافؤ. وهنا يمكن مقارنته -تحليلًا- ببعض التصرّوات الشرقية (الكونفوشيوسية مثلاً⁽¹¹⁾) التي ترى في الانسجام الجماعي شرطاً للأخلاقي، بيد أنّ Ubuntu ينطلق من تجربة استعمارية عبّر-حديثه أدركت ضرورة تحويل الأمل إلى سياسةٍ اعترافٍ ومصالحة.

9. يُقصد بالفضاء العام أو «الفضاء العمومي»، وفق التصور الذي بلوره يورغن هابرماس Jürgen Habermas، ذلك المجال التواصلي الذي يتشكّل داخل المجتمع المدني، ويتيح للأفراد التداول الحر في الشؤون المشتركة عبر النقاش والحجاج، بما يسمح بتكوّن رأي عام ذي طابع نقدي. ويعود أصل المفهوم إلى المصطلح الألماني «Öffentlichkeit»، الذي يُحيل إلى ما هو عام ومشترك ومنتاح للجميع، وقد استقرّ في الأدبيات المعاصرة على ترجمته بـ«الفضاء العام» لما تحمله هذه التسمية من دلالة على مجال رمزي قابل للتجسيد التاريخي، وليس مجرد فكرة تجريدية. ويستند هابرماس في تحليله إلى الجذور الإغريقية للمفهوم، حيث ميّز اليونان القدماء بين فضاء البوليس بوصفه مجالاً للنقاش والعمل المشترك والحرية، وفضاء الأويكوس باعتباره مجال الحياة الخاصة والإنتاج والعيش. وقد ظل هذا التمييز بصيغ مختلفة، مؤثراً في تطوّر الفضاء العام الحديث، الذي أصبح فضاءً للتداول العقلاني حول الشأن العام، وشرطاً أساسياً للممارسة الديمقراطية ومساءلة السلطة السياسية. انظر مثلاً «Jürgen Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger, with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1989, P 99».

10. Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, (United states of america: Image Books edition, 2000), P.35.

11. خه جاو وو، بوجين جي، تانغ يو يوان، وصون كاي تاي، **تاريخ تطور الفكر الصيني**، ترجمة: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2004)، ص 99.

يُيسّر Ubuntu الانتقال من نموذج الحوار القائم على التعاقد بين أفراد متساوين -كما في الصيغة الغربية الحديثة- إلى نموذجٍ يستند إلى الاعتراف المتبادل بوصفه شرطًا سابقًا على التفاهم. ولئن اقترح يورغن هابرماس «1929-...» Jürgen Haber-mas «أخلاقيات الخطاب» لتأسيس العقلانية التوافقية، فإنّ Ubuntu يقدم أرضية أنثروبولوجية في غاية العمق وهي أن الإنسان إنسانٌ بغيره، والفضاء العمومي ليس ساحةً محايدةً لتبادل الحجج فحسب كما تمثل هابرماس، بل هو نسيجٌ من العلاقات يُعاد ترميمه كلّما تصدّع بالعنف. ولا غرابة إذن أن تُستدعى فلسفة Ubuntu في تجارب العدالة الانتقالية؛ فـ «لجنة الحقيقة والمصالحة»⁽¹²⁾ بجنوب إفريقيا صاغت جزءًا من روحها على هذا الأساس: الاعتراف قبل العقاب، والرواية قبل الحكم، والإصلاح قبل الانتقام. ومن ثم نستشف أن Ubuntu يغدو سياسةً للزمن: إنه يعيد وصل الماضي بالحاضر بلا محو للذنب ولا تمجيدٍ للآل. لا تقتصر قيمة Ubuntu على مجالٍ محليٍّ بعينه؛ وإنما هي مقترحٌ كونيٌّ يعيد تعريف الديمقراطية والعدالة والمواطنة عبر مبدأ الاعتراف. يُعبّر الفيلسوف الجنوب إفريقي موغوبي راموسيدي «1948-...» Mogobe B. Ramose عن ذلك بقوله: «ليست Ubuntu أخلاقًا محليةً فحسب؛ إنها فلسفةٌ كونية تُظهر أنّ التعددية لا تُهدّد الإنسانية بل تُثريها، وأنّ معنى الإنسان لا يُستنفد داخل حدود الفرد»⁽¹³⁾. بهذه الروح، يغدو الحوار بين إفريقيا والشرق والغرب ممكنًا على أسسٍ مغايرة؛ أسسٌ لا تنظر إلى الأطراف كمركز ومحيط وإنما هي اجتماع لذواتٍ تعترف ببعضها بعضًا وتنتج، من اختلافها، لغةً مشتركةً في العدالة والعيش المشترك.

لا يمكن للفلسفة الإفريقية أن تتجاهل سؤال العنف الذي شكّل تاريخها الحديث. هنا يبدو مفيدًا استحضار أطروحة حنة أرندت في كتابها **في العنف**⁽¹⁴⁾ التي تُميّز بين السلطة (بوصفها فعلًا جمعيًا يقوم على الاعتراف والتأييد) وبين العنف (بوصفه أداةً أداتيةً تعوّض غياب الشرعية). إنّ الجمع بين أرندت وUbuntu يُفضي إلى تصورٍ للسياسة الإفريقية

12. تأسست لجنة الحقيقة والمصالحة Truth and Reconciliation Commission في جنوب إفريقيا عام 1995 بعد نهاية نظام الفصل العنصري (الأبارتايد)، وكانت بمثابة حجر الزاوية في عملية العدالة الانتقالية. كانت هذه اللجنة عبارة عن هيئة للتحقيق في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي ارتكبتها الطرفان خلال فترة الأبارتايد. وقد تميزت بآلية فريدة تقوم على مبدأ «الحقيقة مقابل العفو»؛ حيث كانت تمنح العفو الكامل للمذنبين مقابل اعترافهم الكامل والعلني بجرائمهم. كان الهدف الرئيس من هذه المقاربة هو كشف الحقيقة كاملة، وتوثيق قصص الضحايا، والإسهام في المصالحة الوطنية من خلال تجاوز الانتقام وبناء مجتمع جديد على أساس الاعتراف بالماضي والمسؤولية عنه تحت قيادة رئيسها الشهير الأسقف ديزموند توتو.

13. Mogobe B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, (Zimbabwe: Mond Books, 1999), P. 70.

14. حنة أرندت، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، (بيروت: دار الساقي، ط2، 2015).

يتجاوز منطق القهر: سياسة تُعيد تأسيس السلطة على التأييد العام لا على الخوف، وعلى المعنى المشترك لا على السلاح. لأن العنف لا يخلق السلطة بقدر ما يدمرها فقط، «إن بإمكان العنف أن يدمر السلطة دائماً، فمن فوهة البندقية تنبع أكثر القيادات فاعلية، مسفرة عن أكثر أشكال الطاعة كملاً، أما ما لا يمكنه أن ينبع من فوهة البندقية، فهو السلطة»⁽¹⁵⁾. وبهذا الاعتبار، يغدو الفضاء العمومي - كما تتصوره المقاربات الإفريقية المعاصرة - مجالاً للاعتراف المتبادل وإدارة الاختلاف، لا ساحةً لتغليب إرادة فردية على أخرى.

المحور الثاني: سؤال الهوية الإفريقية بين الإرث الاستعماري وإمكانات التجاوز

يبقى سؤال الهوية في الفكر الإفريقي جرحاً مفتوحاً، يأبى الاندمال، وظلّ يلزم القارة منذ لحظة الاصطدام العنيف مع الغرب الاستعماري، فالهوية هنا ليست معطى ثابتاً بقدر ما هي بناءً تاريخي وسياسي، يتشكل في خضمّ العنف والوحشية والاستعباد، ثم يعيد ترتيب نفسه في زمن ما بعد الاستعمار بحثاً عن الاعتراف والفاعلية. ولا غرو أن يكون هذا السؤال قد غدا المدخل المركزي للفلسفة الإفريقية الحديثة؛ إذ من خلاله يُعاد التفكير في علاقة الذات بذاتها، وبالأخر الغربي، وبالعالم برمّته. والحق أن التفكير في الهوية الإفريقية هو في الآن نفسه نقدٌ للذاكرة الاستعمارية، وتأسيسٌ لرؤية بديلة عن الإنسان والفضاء العمومي والحوار الكوني.

1. الهوية الإفريقية بين العنف والذاكرة

ليس شبيهاً من باب الاكتشاف أن نقول إن الاستعمار الأوروبي لإفريقيا كان غزوًا اقتصاديًا وتوسّعًا سياسيًا، فهذا أمر لا يطاله شك ولا تعتربه مرية، غير أن الأذى من ذلك أنه عمليةٌ عنيفةٌ تغيت اقتلاع الإنسان الإفريقي من جذوره الرمزية والتاريخية، ولعل هذا ما أشار إليه أشيل مبيمي «1957-...» Achille Mbembe في كتابه *Brutalisme*، إذ يقول: «لم يكن العنف الاستعماري مجرد ممارسة مؤقتة للسيطرة، بل كان مشروعاً لإعادة صياغة الحياة ذاتها، عبر تحويل الأجساد إلى أدوات، والذاكرة إلى أطلال»⁽¹⁶⁾. هذه الشهادة الصارخة تضعنا أمام حقيقة مفادها أن الهوية الإفريقية، منذ تلك اللحظة، أصبحت مرهونة بآثار العنف، ومكبلة بمشهد الوحشية الذي حوّل القارة إلى مرتع للسيطرة والاستغلال، إذ في كتابه «Precolonial Black Africa» يؤكد شيخ أتنا ديوب أنّ «المجتمعات الإفريقية ما قبل الاستعمار لم تكن في حالة فراغ سياسي أو بدائي، بل امتلكت أنظمة حكم تقوم على التوازن بين السلطة والتضامن، حيث لم يكن الفرد معزولاً

15. المصدر نفسه، ص 50.

16. Mbembe, *Brutalisme*, Ibid , p. 45.

عن الجماعة، بل جزءاً من شبكة من الروابط التي تحدد هويته»⁽¹⁷⁾. هذه الرؤية التاريخية تقوّض الصورة النمطية التي أذاعها الاستعمار عن إفريقيا بوصفها قارة بلا تاريخ وفائدة لفلسفة حقيقية.

ينشأ مما سبق أن أهمية إعادة قراءة الهوية الإفريقية تنبع من منظور مزدوج: من جهة، الاعتراف بجراح الماضي التي خلفها العنف والوحشية الاستعمارية؛ ومن جهة أخرى، استعادة الإرث ما قبل الاستعماري الذي يكشف عن تعددية سياسية وثقافية كان يمكن أن تمثل بديلاً عن النموذج الغربي المهيمن. ومن ثمّ ينكشف لنا أن الهوية لا تغدو استعادة لما فُقد، بل تتخطى ذلك لتتقلّد مهمة المقاومة الفلسفية، وهي بناء جديد يسعى إلى تجاوز الثنائية القاتلة بين الضحية والجلاّد. ولعلّ ما يمنح هذا البناء أفقاً عالمياً هو استناد الفكر الإفريقي إلى قيم مثل Ubuntu، حيث كما توضّح هيدز إيليس -Heath er Ellis أن Ubuntu «ليست مجرد شعار ثقافي، بل فلسفة وجودية ترى أن الإنسان لا يكتمل إلا بالآخرين، وأنّ الهوية ليست امتلاكاً فردياً بل علاقة متبادلة من الاعتراف والتواصل»⁽¹⁸⁾. في ضوء هذه الفلسفة، لا تصير الهوية الإفريقية رد فعل على العنف الاستعماري الحاصل، إنّما تتبدل وتغدو اقتراحاً فلسفياً شاملاً يقدم للعالم نموذجاً بديلاً عن الفردانية المفرطة التي وسمت الحداثة الغربية.

2. العنف باعتباره إرثاً استعماريّاً وإشكالية الفضاء العمومي

ظَلَّ العنف أثراً مستمراً يطبع الحاضر الإفريقي ويشكّل معضلة الهوية والاعتراف ولم يكن مجرد صفحة من الماضي الاستعماري. لقد كان الاستعمار، في جوهره، مشروعاً لإنتاج «حياة عارية» على حد تعبير جورجيو أغامبن «1942-...» Giorgio Agamben، حيث يُسلب الإنسان من كرامته ويُختزل إلى مجرد جسد قابل للاستعمال. وهو ما يلتقي مع تحليل أشيل مبيي حين يبيّن أنّ «الاستعمار لم يترك وراءه أراضي محتلة فقط، وإنّما خلّف عوالم من الخراب الرمزي، حيث تحولت السلطة إلى إدارة للموت أكثر منها إدارة للحياة»⁽¹⁹⁾. في ضوء هذا الإرث، يصبح من الصعب على المجتمعات الإفريقية إعادة بناء فضاء عمومي بالمعنى الذي طرحه هابرماس؛ ذلك أنّ الفضاء العمومي في البيئة الغربية قد تأسس تاريخياً على قاعدة من العقلانية التداولية، لكنه في إفريقيا جاء مشوّهاً من خلال جهاز دولة ما بعد الاستعمار الذي استبطن منطق العنف بدلاً من تجاوزه. وكما يقول ديوب: «ما بعد الاستعمار لم يكن استعادة للسيادة بقدر ما كان استمراراً لأنماط

17. Cheikh, *Precolonial Black Africa*, Ibid, p. 15.

18. Heather Ellis, *Ubuntu*, (Australia: nero books, 2016), p. 32.

19. Mbembe, *Brutalisme*, Ibid, p. 67.

الهيمنة، لكن بأيدي محلية»⁽²⁰⁾. غير أن الفلسفة الإفريقية لا تقف عند هذا التشخيص المظلم، فهي تحاول إعادة التفكير في إمكان بناء فضاء عمومي أصيل، يختلف عن النموذج الغربي المتمركز حول الفردانية.

لذلك فإن فلسفة Ubuntu تقدّم تصوّرًا آخر: فضاء يقوم على التواصل الأفقي؛ حيث «لا يكتمل الإنسان إلا بالآخرين»⁽²¹⁾. إنَّها فلسفة تجعل من الفضاء العمومي مجالًا للاعتراف المتبادل، وليس ساحة للصراع بين الذات. وإذا ما استحضرنّا تحليل حنة أرندت في كتابها **في العنف**⁽²²⁾، نلاحظ أنَّها ميّزت بوضوح تآم بين السلطة والعنف؛ فالسلطة تبني على الاعتراف الطوعي والفعل الجماعي، أما العنف فهو مجرد وسيلة مؤقتة لا يمكنها أن تؤسس مشروعية دائمة. هذا التفريق يتيح للفكر الإفريقي أن يجد أرضية مشتركة مع الفلسفة السياسية الغربية، من أجل تجاوز إرث العنف نحو فضاء قوامه الاعتراف والحرية والسلطة المشتركة القائمة على التعددية.

3. إمكانات الحوار وتعددية الفضاء الفلسفي

إنّ ما يميز الفلسفة الإفريقية المعاصرة أنها سعت إلى اقتراح بدائل للحوار الفلسفي تتجاوز المركزية القديمة، ولم تبق حبيسة انشغالها بالهوية والعنف. ففي مقابل هيمنة الفلسفة الغربية على مفاهيم التواصل والفضاء العمومي، يقدّم الفكر الإفريقي مفهوم Ubuntu كمنظور للحوار يقوم على الاعتراف بالآخر لا بصفته خصمًا له ولا بخسبانه منافسًا، بل بصفته شرطًا لوجود الذات. وكما تقول إيليس عن Ubuntu أنه: «رؤية أنطولوجية ترى في الآخر الامتداد الطبيعي للذات»⁽²³⁾. إنَّ هذا التصور يتيح إمكانية إعادة تشكيل الفضاء الفلسفي العالمي على نحو أكثر تعددية، فبدلًا من استنساخ النموذج الغربي في الحوار التداولي⁽²⁴⁾، يمكن بناء فضاء كوني يقوم على تداخل الفلسفات: الإفريقية، الشرقية، والغربية.

والحال أنه من خلال إعادة قراءة مفهوم العنف والوحشية، نجد أنَّ الفلسفة الإفريقية تسهم في نقد ما سماه أمين معلوف بـ«الهويّات القاتلة»، أي تلك الهويّات المنغلقة على

20. Cheikh Anta Diop, *Precolonial Black Africa*, Ibid, p. 23.

21. Heather Ellis, *Ubuntu*, Ibid, p. 41.

22. حنة أرندت، **في العنف**، نفسه، ص 11.

23. Heather Ellis, *Ubuntu*, Ibid, p. 112.

24. نستحضر هنا المشروع الفلسفي للجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، وعلى رأسه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، الذي ظل يُناقض عن مشروعية الحداثة واعتبارها «مشروعًا لم يكمل بعد». انظر، على سبيل التمثيل لا الحصر، كتابي: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة والأخلاق والتواصل**.

ذاتها التي تؤدي إلى الصراع بدل التعايش⁽²⁵⁾. إنَّها تدعو إلى هوية مفتوحة، قادرة على التفاعل مع الآخر دون أن تفقد أصالتها. ولعل هذا ما يجعل الحوار الإفريقي ضرورةً تاريخيةً من أجل بناء فضاء عمومي عالمي قائم على التضامن والاعتراف.

المحور الثالث: إمكانات الفلسفة الإفريقية في الحاضر والمستقبل

ما عاد كافيًا أن تُعرّف الفلسفة الإفريقية نفسها بوصفها ذاكرةً مقاومة لحقبة انتهت شكليًا؛ فالإلحاح اليوم على قدرة الاقتراح لا على مجرد الرد فقط أصبح أمرًا واقعيًا لا محيد عنه، والحق أنَّ سؤال المستقبل هنا ليس زينةً خطابية، وإنما حاجة ضرورية ملزمة. ولعلَّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: كيف تُسهم إفريقيا في إعادة تركيب القيم الكونية من قبيل: العدالة، والإنسانية، والعيش المشترك، بعد أن كشفت خبرة الاستعمار وما بعده هشاشة التصور الأحادي للحدث؟

يبدأ هذا التحول من إدراك بسيط وعميق في الآن نفسه مؤداه أنَّ ما تعرّضت له القارة الإفريقية كان هندسةً للعالم وفرض طرائق العيش والمعنى بما يخدم التوجه الإمبريالي، ولذلك كان من اللازم على الفلسفة الإفريقية أن تتأهب لاقتراح بدائل فلسفية تضاهي إنتاجات الفلسفة الغربية والشرقية معًا، وقد لخص أشيل مبيجي جوهر تلك الهندسة حين كتب: «الوحشية الاستعمارية نظامٌ لصناعة عالمٍ هرميٍّ، تُمنح فيه الإنسانية كامتيازٍ يُعطى ويُسحب، وتتسع فيه دائرة النفايات لتشمل البشر أنفسهم»⁽²⁶⁾. من هذا التشخيص يُفتح الباب للعبور من الهوية الجريحة إلى الهوية الفاعلة، هويةٌ تُبدع مفاهيم بديلة للعدالة والفضاء العمومي والحوار، هنا ينهض مفهوم Ubuntu بحسبانه إطارًا أنطولوجيًا وأخلاقيًا يبدل زاوية النظر إلى الإنسان، من فردٍ مُنعزل إلى «ذاتٍ في العلاقة»، ذاتٍ تعترف بالقول «أنا أكون لأننا نحن نكون»، بهذا المعنى تُصبح الفلسفة الإفريقية اقتراحًا لصناعة العالم على نحوٍ آخر.

1. توسيع أفق العدالة: من عدالة الإنصاف إلى عدالة الاعتراف

جرى تأطير العدالة في الفلسفة السياسية الغربية الحديثة، في الغالب، ضمن منطق التعاقد بين أفرادٍ أحرار ومتساوين؛ تُعرّف الحقوق سلفًا ثم تُدار الخلافات في فضاءٍ تداوليٍّ محايد. غير أنَّ التجربة الإفريقية، وقد تشكّلت على تماسٍ عنيف مع نزاع الاعتراف، تُلجّ على أن العدالة هي أولًا وقبل كل شيء بناءٌ للعلاقة.

ويقدّم مفهوم Ubuntu تصحيحًا عميقًا؛ إذ ليست العدالة ما تضمنه القواعد وحدها، بل ما تنسجه أواصر الاعتراف المتبادل، يكتب ديزموند توتو، وهو يستلهم روح Ubuntu

25. أمين معلوف، *الهويات القاتلة*، (دمشق: ورد للطباعة والنشر، ط1، 1999)، ص. 21.

26. Mbembe, *Brutalisme*, Op. cit, P 44-45.

tu في العدالة الانتقالية: «أن تكون إنساناً يعني أن تكون في علاقة، أن تعترف بإنسانية الآخر جزءاً من إنسانيتك. لذلك لا مستقبل لنا بلا مغفرة، لأنَّ المغفرة ليست نسياناً، بل اعترافٌ يعيد للكرامة معناها»⁽²⁷⁾. هذا التعريف يبذل بنية المسألة؛ العدالة، من هذا المنظور، هي إبرامُ رابطةٍ تُرمِّم بها الأضرار الرمزية والمادية، وتُستعاد بها الكرامة قبل أي شيء. وحين نقرأ ذلك على خلفية تحليل حنة أرندت نجد مفهوم الفضاء العمومي في الفكر الأرندتي، فضاء الظهور بامتياز، حيث تتحقق التعددية بوصفها الحقيقة الوجودية الأسمى، وحيث تُخلق المساواة بوصفها نتيجة وليست منطلقاً، أي كفعلٍ سياسيٍّ يُعيد للذوات الإنسانية، في كينونتها الفريدة، قدرتها على الظهور والاعتراف المتبادل، ليغدو بذلك الكوجيطو الإفريقي «أنا موجود لأننا موجودون» محاورَةً جوهريةً للكوجيطو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، ومُفارقةً حيَّةً للنموذج التعاقدية.

والحق أن الفلسفة السياسية الغربية الحديثة، في مسعاها لتأطير العدالة، قد آثرت، في غالب الأحيان، أن تنطلق من فرضية الفرد المستقل والمتساوي، الذي يُرم اتفاقات عقلانيةً في فضاءٍ محايدٍ مفترضٍ، مما أفضى إلى اختزال مفهوم العدالة في صيغةٍ تعاقديةٍ مجردة، تُعنى بإدارة الحقوق والالتزامات دونما اكتراثٍ كافٍ لنسيج العلاقات الإنسانية الحية التي تشكّل حقيقة الوجود المشترك. بيد أن الفكر الأرندتي، بوعيه النقدي، يُقدم نقضاً جذرياً لهذا التصوّر، ويؤسّس بدلاً من ذلك على حقيقةٍ وجوديةٍ مغايرة، وهي حقيقة التعددية؛ فالبشر ليسوا كائنات فردانية معزولة، وإنما هم كائناتٌ فريدةٌ بطبعها، ولا تكتمل كينونتها إلا في حضور الآخرين وبالآخرين. من هنا، تُصبح العدالة في جوهرها فعلاً علائقيّاً، لا يتحقق في معزلٍ عن الفضاء الذي يُتيح لهذه الكائنات المختلفة أن تظهر فيه. إنّ هذا الفضاء، الذي تُسمّيه حنة أرندت بالجال العام، هو منبعٌ حيٌّ لتجديد الروابط الإنسانية عبر الفعل والكلام، وهما الوسيلتان اللتان تمكّنان الأفراد من الظهور لبعضهم بوصفهم ذواتاً، وإثبات كرامتهم عبر التفاعل المتبادل الذي يُعيد للوجود المشترك معناه وليس عبر القوانين وحدها. بهذا المعنى، تُصبح العدالة الأرندتية بمثابة ترميمٍ لنسيج العلاقات المتصدّع، وتأكيدٍ على أن إمكانية العدل تنبع من القدرة على إعادة بناء الروابط الإنسانية، وتأسيس عالمٍ مشتركٍ يُؤكّد فيه كلّ فردٍ وجوده من خلال اعترافه بالآخر المختلف.

لعلّ المتأمل في مساري ديزموند توتو وحنة أرندت يلحظ، على اختلاف مشاربهما الجغرافية والفكرية، التقاطع الفلسفي بين رؤيتهما للعدالة، مما يشي بإمكانية حوارٍ فكريٍّ خلاّقٍ يتجاوز التقسيمات التقليدية. ففي الوقت الذي أفضى فيه التأريخ الغربي للعدالة إلى اختزالها في صيغةٍ تعاقديةٍ تُعنى بإدارة الحقوق والالتزامات ضمن منطقٍ

27. Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, Op. cit, p 35.

عقلانيٍّ مجرد، جاءت الفلسفة الإفريقية، وعلى لسان توتو، لتتحت مفهومًا جذريًا يؤكد على أن العدالة هي عمليةٌ علائقيةٌ تُعيد إلى الكرامة معناها وتُرمم الأواصر الإنسانية المكسورة. وفي موازاة ذلك، ومن داخل الفكر الغربي نفسه، لم تُؤطر أرندت العدالة انطلاقًا من فرضياتٍ فردانيةٍ منعزلة، وإنما من حقيقة التعددية التي تقتضي فضاءً عموميًا حرًا يُتيح للذوات الإنسانية الظهور فيه لبعضها البعض عبر الفعل والكلام، وهو ما يُعيد للسياسة بعدها الوجودي كفضاءٍ للتأسيس المشترك لا كآليةٍ للإدارة. بهذا المعنى، يُمثل خطاب توتو الفلسفي تجسيدًا حيًا لهذه النظرة، ويُعيد الاعتبار للفلسفة الإفريقية كصوتٍ ضروريٍّ لمواجهة «الفراغ» المزعوم الذي تصوره النظريات الغربية، ليقدّم نفسه شريكًا حقيقيًا في حوارٍ فلسفيٍّ متكافئٍ مع مفكري الغرب من أمثال أرندت، بما يثري فهمنا للعدالة والوجود المشترك على حدٍّ سواء.

وإذا كان جون رولز قد صاغ «العدالة كإنصاف» لضبط توزيع المنافع تحت «حجاب الجهل»، فإن Ubuntu تضيف بُعدًا أهملته المخيلة الليبرالية وهي خبرة الجرح وما تقتضيه من ترميمٍ للعلاقات. فالعدالة الإفريقية لا تُقاس بعدد السلع، وإنما بمدى استعادة الاعتراف وبناء الثقة. ولسنا هنا بإزاء «عاطفية» ضدّ «عقلانية»، وإنما أمام عقلانيةٍ أوسع ترى في العاطفة موردًا معرفيًا وأخلاقيًا لصناعة العيش المشترك. من زاوية تاريخية، يُسعفنا شيخ أننا ديوب في تبيان أنّ بعض البنى السياسية ما قبل الاستعمار أحرزت توازنًا بين المركز والمحلي، وقامت على قيم المشاعة والتضامن⁽²⁸⁾. وهي إفادة بمخيلةٍ مؤسسية بديلة حين نفكر اليوم في العدالة. على هذا الخط، يصبح Ubuntu مفهومًا كونيًا يُغني لغات العدالة وينقلنا من عدالة القواعد إلى عدالة العلاقات ومن مساواةٍ شكليةٍ سريعة التآلف إلى مساواةٍ تُصان بثناء الروابط. تقول هيدر إيليس بخصوص هذا المفهوم: «إنّه نظرٌ في أنطولوجيا الذات: الذات لا تُدرك إلا باعتبارها ذاتًا -مع- الآخر»⁽²⁹⁾. من هنا فإنّ العدالة تحرّز بترميم الاعتراف وإعادة بناء الثقة الاجتماعية.

هكذا يتلاقى الاقتراح الإفريقي، الذي ينظر إلى العدالة بوصفها عمليةً علائقيةً تُعيد بناء الكرامة المكسورة، مع جوهر الدرس الأرندتي حول طبيعة السلطة؛ فالسلطة، في نظر حنة أرندت، ليست قوةً قهريةً تمتلكها دولةٌ أو فردٌ، بل هي «قدرة» تنشأ وتُصان بين الناس، وتولّد لها حقيقة الفعل والتداول المشترك الذي يوحدهم دون أن يزيل اختلافاتهم. وفي هذا التلاقي، يُجاوز الفكران معًا اختزال العدالة في مجرد محاسبةٍ قانونيةٍ باردةٍ تُعنى بـ «القسمة العادلة» للحقوق، وتُغفل البعد الوجودي للوجود المشترك. فالعدالة، في صياغة Ubuntu، هي سرديّةٌ اعترافٍ بقدر ما هي قسمةٌ حقوق، وتربيةٌ على التشارك بقدر ما

28. Cheikh Anta Diop, *Precolonial Black Africa*, Op. cit, P 7.

29. Heather Ellis, *Ubuntu*, Op. cit, pp. 21- 112.

هي مؤسسات وإجراءات؛ وهي بذلك تُقدم رؤيةً توازي الفضاء العام الأردني، الذي هو فضاء الظهور بامتياز، حيث يُتاح لكل صوتٍ فرصة أن يُرى ويُسمع ويُعترف له بمكانٍ في المشترك. ولعلّ هذا بالذات ما يمنح للفلسفة الإفريقية راهنتها الراهنة، ويجعلها صوتاً لا غنى عنه في حوارٍ عالمي؛ إنها تُذكرنا بأنّ إنصاف الأفراد مستحيلٌ بلا تداولٍ للمعنى، وأنّ أيّ محاولةٍ لإقامة مجتَعٍ عادلٍ على أسسٍ قانونيةٍ محضّة، دونما اكتراثٍ لضرورة بناء الروابط الإنسانية التي تُصان فيها كرامة الإنسان وتُعاد فيها صلته بغيره، محكومٌ عليها بالفشل.

2. إعادة تعريف الإنسانية

ليس من قبيل المصادفة أنّ الفلسفة الإفريقية، منذ بداياتها النقدية، ظلت متشبّثة بسؤال الإنسانية؛ فالاستعمار لم يكن استغلالاً اقتصادياً فقط، بل كان، كما يذكّرنا مبيي، مشروعاً لنزع الإنسانية عبر تصنيف البشر على سلّمٍ هرمي يجعل البعض «بشراً كاملي الإنسانية» والبعض الآخر «بشراً زائدين عن الحاجة». يصف مبيي الوحشية بأنها «تنظيمٌ للزمن والحياة والموت... إذ تُصنّف الأجساد وفق قابليتها للاستعمال أو للاستبعاد، وتُدار المجتمعات كما تُدار مقالب النفايات... بتحديد ما يصلح للبقاء وما يُلقى في دائرة الفناء»⁽³⁰⁾. بهذا المعنى، يتبيّن أنّ الاستعمار لم ينزع السيادة عن إفريقيا فقط، وإنما أعاد رسم خرائط الإنسانية ذاتها. ومن ثمّ يصبح مشروع الفلسفة الإفريقية المعاصرة أكثر من مجرد مراجعة نقدية؛ إنّ إعادة تعريف ما يعنيه أن نكون بشراً. هنا يلتقي النقد الإفريقي مع إرث الفلسفة الأوروبية (كانط، أرندت، ريكور)، لكن من زاويةٍ مضادّة: بدل الانطلاق من «الذات العاقلة» بوصفها مقياساً، تنطلق الفلسفة الإفريقية من «الذات الجريحة» الذات التي تعلّمت أن تُستبعد وتُقصى ثم عادت تطالب بإنسانيتها كشرطٍ كوني وليس كامتياز فح.

هذه النقلة تتيح للفكر الإفريقي أن يقترح بديلاً صاغه على شكل «الإنسان-في-العلاقة»؛ لا وجود لذاتٍ منعزلة؛ فكلّ ذاتٍ هي منذ البدء منفتحة على الآخر، محمولة بشبكة علاقات، مسؤولة بقدر ما هي حرّة. وهذا ما يعبر عنه Ubuntu بصيغته البسيطة والعريقة «أنا أكون لأننا نحن نكون»، تتحدث هيدر إيليس في كتابها Ubuntu عن خصوصية هذا المفهوم في كونه يقلب مقولة الذات: «الإنسان ليس جوهرًا قائمًا بذاته... إنه سيرورة تتكوّن داخل النسيج الاجتماعي... إنّها دعوة إلى إعادة كتابة مفهوم الإنسانية على أساس المشاركة لا على أساس الاستقلال»⁽³¹⁾.

30. Mbembe, *Brutalisme*, Ibid, pp. 57–60.

31. Heather Ellis, *Ubuntu*, Ibid, pp. 78–80

هذا الاقتراح له رهانات عملية؛ إعادة تعريف الإنسانية هي شرطٌ لأيّ عدالة انتقالية، لأيّ مصالحة وطنية، ولأيّ بناء سياسي ديمقراطي في القارة وليست مجرد تمرين ميتافيزيقي. أكثر من ذلك، إنّها إسهامٌ في النقاش الكوني اليوم حول ما بعد الإنسان «posthumanism» وأخلاقيات الكوكب، فبينما تشغل فلسفات ما بعد الحداثة بإمكان تجاوز الإنسان أو إعادة صياغته بفضل التكنولوجيا، يذكّرنا الاقتراح الإفريقي أنّ الرهان الأول هو استعادة الإنسانية نفسها من براثن النسيان والوحشية. وهكذا يلتقي خطاب Ubuntu مع نقد ميمبي: الأول يضع الإنسانية كعلاقة، والثاني يكشف كيف صيغت الوحشية كنظام عالمي. ومن خلال الجمع بينهما تصير الفلسفة الإفريقية مختبرًا كونيًا لإعادة ابتكار الإنساني وليست مجرد ضحية.

3. الفلسفة الإفريقية وتحديات العولمة

ما كانت العولمة مجرد سياق اقتصادي أو ثقافي؛ إنّها إعادة صياغة لشروط الوجود البشري برمته. غير أنّ هذه الصياغة، بما تحمله من وعود الانفتاح والتقدم والتسيّد على الطبيعة، تخفي في طياتها وجوهًا أخرى: تدمير البيئة واستنزاف خيراتها، تسليع الإنسان والتحكم فيه، تحويل الديمقراطية إلى مسرحٍ شكليّ بلا أيّ مضمون. هنا يطرح الفكر الإفريقي نفسه باعتباره قوّة مقايضة واقتراحًا بديلًا لهيمنة الأنموذج الواحد، ورغم أن الفلسفات المناهضة لتدمير البيئة واستغلال الإنسان⁽³²⁾ قديمة قدم الفكر البشري، إلا أن الفلسفة الإفريقية أصبحت صوتًا لا يمكن صدّه عن مُجابهة الأنموذج الغربي المهيمن.

لقد خبرت إفريقيا ثمن النهب الإيكولوجي منذ الاستعمار: غابات مدمّرة، معادن منهوبة، أنهار ملوثة. لكنّ الرؤية الإفريقية التقليدية للطبيعة تختلف جذريًا عن النظرة القاصرة للرأسمالية المتوحشة: الطبيعة في المنظور الإفريقي شريك في الحياة وليس موردًا يُنهب ويُستغل، يذكّرنا شيخ أنتا ديوب في كتابه «إفريقيا السوداء قبل الاستعمار»⁽³³⁾ بأن النظام الاجتماعي الإفريقي لم يكن مجرد تنظيمٍ للسلطة، وإنما كان أيضًا بنيةً لحماية الأرض، والحاكم لا يملك الأرض، بقدر ما هو مؤتمنٌ عليها لصالح الجماعة والأجيال

32. بدءًا بالفلسفة الطاوية التي دعت إلى العيش في وئام وتناغم مع مجرى الطبيعة دون فرض إرادة الإنسان عليها بالقوة، مرورًا بالفلسفة البوذية التي انطلقت من مفهوم الكارما Karma مركزةً على اللطف المحب ومبدأ الرحمة بكل الكائنات الحية، ووقوفًا عند الفلسفة العربية الإسلامية من أمثال الفارابي وابن سينا وابن خلدون؛ وإذا كانت دعوة الأول والثاني (الفارابي وابن سينا) منصبة على هاجس بناء المدينة الفاضلة التي يخدم أعضاؤها مصلحة الجماعة، فإن الثالث (ابن خلدون) يؤكد على العلاقة العضوية بين العمران البشري والبيئة وأن التدهور الأخلاقي والاجتماعي والتدمير البيئي سينعكسون حتمًا على الحضارة الإنسانية.

33. Cheikh, *Precolonial Black Africa: A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa*, P. 82.

القادمة⁽³⁴⁾. والحال أن هذه الرؤية تقدّم بديلاً لمفهوم «التنمية» الغربي الذي يقوم على الاستغلال الأقصى للموارد الطبيعية، ويهتم بالإنسان مقابل تخريبه للطبيعة، إنَّها دعوة إلى إعادة التفكير في العلاقة بين الإنسان والكوكب باعتبارها علاقة رعاية متبادلة، لا علاقة سيطرة وهيمنة.

إنَّ مقارنة الرؤية الغربية المعاصرة للتكنولوجيا غالباً ما تُقدّم بوصفها حتمية تاريخية مُتخلّصة من أيِّ حمولات أيديولوجية، أو محايدة في غاياتها وأهدافها. غير أنَّ التجربة الإفريقية، بما هي ذاكرة تاريخية حيّة، تتنزل خارج هذا التصوّر، وتُعزّي وهم هذا الحباد المزوم؛ فمنذ الحقبة الاستعمارية لم تكن الأدوات والتقنيات سوى وسائل مُكيفة لخدمة مشروع الهيمنة؛ إذ شُبِّدت خطوط السكك الحديدية لضمان تدفق الموارد صوب المركز الاستعماري وليس لإثراء التواصل البشري أو تحقيق التنمية المحليّة. بيد أن اللحظة الراهنة، بما تنطوي عليه من تحولات معرفية وتكنولوجية، تتيح إمكانية مغايرة؛ فإذا ما استثمرت هذه التقنيات لخدمة التضامن المحلي، كما في منصات التعاون الزراعي التكافلي أو شبكات توزيع الطاقة المتجددة اللامركزية، فإنها تنتقل من دائرة السيطرة والاستغلال إلى فضاء التمكين الجماعي. وهنا تحديداً، تتجلى فرادة التصوّر الإفريقي الذي يجد مرجعيته الفلسفية في مفهوم الأوبونتو (Ubuntu)، حيث يمكن للتقنية أن تُصبح أداة أصيلة تُعزّز قيم العيش المشترك وتُرسّخ أواصر التكافل الاجتماعي.

لقد شكّلت مرحلة ما بعد الاستقلال لحظة مفصلية في تاريخ القارة الإفريقية، حيث تبنّت عديد من الدول الناشئة آنذاك النموذج الديمقراطي الغربي، بما يتضمنه من آليات إجرائية مثل الاقتراع والتعددية الحزبية. بيد أن التطبيق العملي لهذا النموذج غالباً ما انحرف عن جوهره، ليتحوّل إلى مجرّد واجهة شكلية تُخفي خلفها بنيات سلطوية أو قبلية متجذرة، مما أدّى إلى أزمات شرعية وفشل في تحقيق التنمية المستدامة. والواقع أن الفلسفة السياسية الإفريقية تقدم قراءة نقدية ومغايرة لهذا التصوّر؛ فهي تُعيد تعريف الديمقراطية بحسبانها عملية بناء جماعي للمصير، قائمة على المشاركة الفعلية والمساءلة المجتمعية وليس آلية اقتراعية جامدة، ففي المجتمعات الإفريقية التقليدية، لم يكن القرار السياسي حكراً على سلطة الفرد الحاكم كما صورها الفكر الاستعماري، وإنما كان يتخذ عبر آليات تشاركية عريقة مثل مجالس الشيوخ أو عبر الإجماع المجتمعي الذي يضمن تمثيل كل مكونات المجتمع. وفي هذا السياق، يؤكد الفيلسوف السنغالي شيوخ أتنا ديوب على أن «البنية السياسية الإفريقية القديمة لم تكن خالية من التوازنات؛ فقد كان الملك أو الزعيم مقيّداً بمجلس من الحكماء يراقب أفعاله ويستطيع عزله عند

34. Ibid, P. 112.

الضرورة»⁽³⁵⁾. يُسلّط هذا الاقتباس الضوء على مفهوم المسألة الذي كان جزءاً أصيلاً من الأنظمة التقليدية، مما يُفند الافتراض الغربي بأن الديمقراطية هي اختراع غربي صرف. إن هذا الإرث السياسي والفلسفي الإفريقي يُلهم اليوم تصوّراً مغايراً للديمقراطية، يتجاوز مجرد الشكل الانتخابي نحو بناء مؤسسات حقيقية تقوم على المشاركة الجماهيرية الفعالة والمساءلة المتبادلة. إنه دعوة إلى إعادة اكتشاف وتفعيل الآليات التشاركية الأصلية في المجتمعات الإفريقية، بحيث تغدو الديمقراطية تجسيداً حياً لمفهوم «أوبونتو» (Ubuntu)، حيث «أنا موجود لأننا موجودون»، وحيث لا يمكن للقرار أن يكون سليماً إلا إذا كان نابغاً من وجدان الجماعة ومصالحها المشتركة.

4. نحو حوار كونيّ متعدد

يُعاني التصوّر السائد للفلسفة الإفريقية، في بعض الأوساط الأكاديمية الغربية، من اختزالها إلى مجرد «فلسفة محلية» محصورة في حدودها الجغرافية أو الثقافية. هذا الاختزال يهْمُسُ الإسهامات الفكرية الإفريقية، ويضعها خارج السياق الكوني للحوار الفلسفي. غير أن الحقيقة تُشير إلى أن الفلسفة الإفريقية، في جوهرها، هي مشروع فكري يتطلّع إلى فتح حوار كونيّ متعدّد الأصوات، يعيد النظر في الفلسفة ذاتها باعتبارها ملكاً مشتركاً للإنسانية، لا حكراً على أوروبا أو الغرب. في هذا السياق، يقدّم المفكر الكاميروني أشيل مبمبي رؤية متميزة في كتابه «الوحشية»، حيث يوضّح أن مطلب الفكر الإفريقي ليس مجرد الاعتراف به «كمجرد فرع من فروع الإنسانية»⁽³⁶⁾ التابعة للمركز الغربي. إن المطلب يتجاوز ذلك بكثير، ليصبح «أن نسهم في كتابة نصّها الكوني»⁽³⁷⁾، وأن نُعيد صياغة الرواية الكونية للإنسانية. ويُشدّد مبمبي على أن العالم «لن يكتل إلا إذا أخذت الأصوات المهمّشة على محمل الجدّ، بوصفها شريكة لا تابعاً»⁽³⁸⁾. هذا الطرح يُعيد تأطير العلاقة بين المركز والأطراف، ويؤكد أن المعرفة، بما فيها الفلسفة، لا يمكن أن تكون مكتملة أو شاملة ما لم تستوعب وتضمّن خبرات وتجارب كلّ الشعوب؛ فالفلسفة الإفريقية، بما تقدّمه من مفاهيم مثل أوبونتو (Ubuntu) والأوتو (Otu)⁽³⁹⁾، تُثري الحوار الكونيّ حول قضايا

35. Ibid, P. 145.

36. Mbembe, *Brutalisme*, Ibid, P. 201.

37. Ibid, P 201.

38. Ibid, P 202.

39. مفهوم «أوتو» (Otu) هو مصطلح فلسفي ينتمي إلى فلسفة إيكو (Iko)، وهي فلسفة شعب الإيغبو في نيجيريا. يُعتبر «أوتو» أحد أهم المفاهيم التي تشكل جوهر هذه الفلسفة، ويُشير إلى فكرة التوازن والتناغم والعدالة في الوجود. ففي فلسفة الإيغبو، يُنظر إلى الكون ككيان متوازن؛ حيث لكل شيء مكان ودور محددين. مفهوم «أوتو» يمثل هذا التوازن المثالي. عندما يكون هناك «أوتو» في مجتمع ما، فهذا يعني أن هنالك عدالة اجتماعية، وأن كل فرد يحصل على ما يستحقه، وأن العلاقات بين الأفراد والجماعات تسير بشكل متناغم.

الوجود، والأخلاق، والمجتمع، وتُقدّم حلولاً بديعةً للتحديات التي تواجه البشرية جمعاء. إنها دعوة صريحة إلى تفكيك مركزية المعرفة، وإعادة بنائها على أسسٍ تشاركية، حيث تتكامل الأصوات، وتُثري التجارب بعضها بعضاً.

هنا تلتقي إفريقيا مع تجارب أخرى من الشرق الأقصى والعالم العربي، القديم منه والحديث، لتتشكل ما يُسمّيه بعض المفكرين بـ«جغرافيا فلسفية جديدة»⁽⁴⁰⁾. هذه الجغرافيا لا تُبنى على الإقصاء والتهميش والهيمنة، وإنما على الاعتراف المتبادل بأن المعرفة الفلسفية هي ثمرة حوار وتلاقح بين مختلف الحضارات، ففكرة الاعتراف المتبادل تجلت في الفلسفة الشرقية عبر مفاهيم جوهرية تقدم بدائل للنماذج الغربية؛ على سبيل المثال لا الحصر نُلفي في الفلسفة الصينية مفهوم «الين واليانغ»⁽⁴¹⁾ الذي يجسد فكرة التناغم والاعتماد المتبادل بين الأضداد، وليس صراعها أو إقصاءها. والحال أن هذا المنظور يُلهم فكرة أن العالمية لا يمكن أن تتحقق بإقصاء الآخر أو نفيه وإنما عبر إدراك أن كل جزء يكمل الآخر ويمنحه معناه. وحيثما نؤوب إلى ثقافتنا العربية الإسلامية الكلاسيكية نجد مفهوم الاعتراف المتبادل يظهر في فلسفة رجالاتها أمثال الكندي والفارابي وابن رشد في العصور الوسطى، الذين كانوا رواداً في ترجمة وشرح وتطوير أعمال الفلاسفة اليونانيين السابقين لهم من قبيل: أرسطو، الشيء الذي حافظ على هذه الفلسفة وأعاد تقديمها إلى العالم، والحق أنه جهدٌ عبّر عن حوارٍ فلسفيٍّ كبير أثرى الفكر العالمي، وأثبت أن العالمية الحقيقية تقوم على التبادل لا الهيمنة.

وفي السياق نفسه، يقدّم الفيلسوف الإفريقي المعاصر سليمان بشير ديان Souleymane Bachir Diagne «...-1955» قراءة متميزة للفلسفة الإسلامية، بحسبانها ممارسةً كونية للحوار والترجمة، وليست تراثاً منغلّقاً أو وسيطاً تاريخياً للفلسفة اليونانية. إذ يرى ديان أن فعل الترجمة، كما مارسه فلاسفة الإسلام، كان بمثابة فعل

40. في سياق نقد التمرکز الأوروبي، يُبرز كلّ من سمير أمين وإدوارد سعيد الطابع التاريخي والخطابي للخرائط المعرفية، ويدعوان، كلّ بطريقته، إلى تجاوز الحدود الجغرافية الصلبة في فهم إنتاج المعرفة. انظر مثلاً كتاب «إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للمشرق»، ترجمة: محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006)، ص48، كما يمكن الاطلاع على الدراسة التي قام بها سمير أمين حول نقد المركزية الأوروبية، انظر «سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس»، (القاهرة: معهد الإنماء القومي، ط1، 1989)، ص 46-47.

41. نجد مفهوم الين واليانغ (Yin and Yang) يشكل مبدأً رئيساً في الفلسفة الصينية القديمة؛ إذ يصف كيف أن الأضداد المتكاملة والمتناقضة ظاهرياً مترابطة وتعتمد على بعضها البعض في العالم الطبيعي. إنه في حقيقة الأمر تعبير عن التوازن والديناميكية في الوجود، وليس صراعاً بين الخير والشر كما تفسره وتنظر إليه بعض القراءات. انظر مثلاً «خه جاو وو، بوجين جي، تانغ يو يوان، وصون كاي تاي، تاريخ تطور الفكر الصيني»، ترجمة: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2004)، ص 23.

اعتراف بالآخر، وتجسيد لإمكانية كونية تقوم على التعدد والتأويل المتبادل⁽⁴²⁾. وبهذا المعنى، تصبح الفلسفة الإسلامية جزءاً فاعلاً في بناء حوار كوني متعدد، يلتقي فيه الإفريقي، والعربي، والأوروبي، على قاعدة التبادل لا الهيمنة، والتكامل لا الإقصاء.

على سبيل الختم

تكشف لنا الفلسفة الإفريقية عن مسار مزدوج؛ فهي من جهة وعي بالذات في مواجهة إرث الاستعمار، ومن جهة أخرى مشروع لبناء فضاء فلسفي جديد يتجاوز المركزية القديمة. لقد أظهرت لنا أنّ الهوية بناء تاريخي مفتوح وليست معطى ثابتاً، وأنّ العنف ليس قدرًا محتومًا بقدر ما هو أثرٌ يمكن تجاوزه عبر تأسيس فضاء عمومي يقوم على الاعتراف. ومن خلال مفاهيم مثل Ubuntu، تضع الفلسفة الإفريقية العالم أمام بديل فلسفي يتجاوز ثنائية الغرب والشرق. فهي لا تطمح إلى أن تكون مجرد رد فعل على الاستعمار، وإنما تطمح إلى أن تكون فاعلاً فلسفياً مؤسساً قادراً على إغناء النقاش العالمي حول: الإنسان، والعدالة، والعيش المشترك.

مجمال القول، وبعد استعراضنا للمسار الفكري للفلسفة الإفريقية المعاصرة، إنّها قد انتقلت بوعي من الانكفاء على نقد الماضي الاستعماري وتفكيك خطاب الهيمنة، إلى التفكير الاستباقي في آفاق المستقبل البشري. وبهذا التحول، تُقدّم الفلسفة الإفريقية ثلاثة إسهامات رئيسية لا يستهان بها في صلب الحوار الفكري الكوني: بدءاً بإعادة تعريف الإنسانية؛ إذ تُقدّم الفلسفة الإفريقية، بخاصة عبر مفاهيم مثل الأوتوتو (Ubuntu)، رؤية للإنسانية تقوم على العلاقة والتكافل والوجود المشترك وتُعيد الاعتبار للذات بوصفها جزءاً من كلّ، حيث لا يمكن للحرية أن تتحقق في انعزال، ولا للعدالة أن تستقيم خارج فضاء الجماعة. وتتنية باقتراح بدائل نقدية للعولمة؛ ففي مواجهة النمط الواحد الذي تروج له العولمة، تُقدّم الفلسفة الإفريقية تصورات بديلة في مجالات حيوية، في البيئة تُقدّم نظرة تقوم على الانسجام لا الاستنزاف، وفي مجال التكنولوجيا تدعو إلى تسخيرها كأداة تمكين جماعي لا هيمنة، أما في حقل الديمقراطية، فهي تُوصّل لمفهوم المشاركة الفعلية والمساءلة المجتمعية بدلاً من الاقتصار على الشكل الانتخابي. وتثليثاً بفتح أفق حوار كوني متعدد؛ فالفلسفة الإفريقية لا تسعى إلى الانكفاء على ذاتها، وإنما تترامى إلى فتح أفق فكري يُعيد للفلسفة طابعها المشترك بحسبانها حكمة عالمية. إنها تطرح سؤالاً وجودياً على الفلسفة ذاتها، سؤال مضمونه: كيف يمكن لها أن تكون كونية حقاً إذا ما أقصت نصف الإنسانية وتجارتها؟

42. سليمان بشير ديان، دعوة إلى العقلانية، حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي، ترجمة: طلعت فاروق محمد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2020)، ص. 167.

- ومن ثم نستقصر من هذا التحليل ثلاث خلاصات:
- الأولى؛ إنّ الفلسفة الإفريقية ضاربةٌ في الجذور قبل الاستعمار؛ وليست فلكلورًا ولا هامشًا، وإنما هي عقلٌ جمعيٌّ مُفكّر صاغته الحياة واللغة والمؤسسات؛
 - الثانية؛ إنّ الاستعمار أعاد صوغ العالم عبر تقنيات نزع الاعتراف، مما دفع الفلسفة الإفريقية إلى مجابهته وتفكيك عُنفه المادّي والمعنوي من جذوره؛
 - الثالثة؛ إن ما بعد الاستعمار مدخلٌ إلى بناء الذات الحوارية: من الزنوجة والوعائية إلى عقلنة الفلسفة ودخولها فضاء الكوني، مع Ubuntu كمنعطفٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ يُعيد تعريف الإنسان بما هو علاقة واعتراف وتضامن.
- والحق أنّ الفلسفة الإفريقية صارت فاعلاً فلسفيًا يُعيد تسمية القيم ويقترح على العالم لغةً أخرى للعدالة والعيش المشترك وليست ذيلًا لمدونة الغرب أو صدىً لشرقٍ بعيد، ومن هذا الموقع يمكن لإفريقيا أن تُسهم في تجديد الفضاء العمومي الكوني؛ فضاء يتسع لاختلاف المعاني ويُحسّن إدارة الجراح التاريخية ويستبدل منطق الغلبة بمنطق الاعتراف والتواصل.

المراجع

بالعربية

- أرندت، حنة. **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقى، ط2، 2015.
- بشير، سليمان ديان، **دعوة إلى العقلانية، حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي**، ترجمة: طلعت فاروق محمد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2020.
- خه جاو وو، بوجين جي، تانغ يو يوان، وصون كاي تاي، **تاريخ تطور الفكر الصيني**، ترجمة: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2004.
- سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للمشرق**، ترجمة: محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006.
- سمير، أمين. **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**، القاهرة: معهد الإنماء القومي، ط1، 1989.
- فانون، فرانز. **معذبو الأرض**، ترجمة: سامي الدروبي-جمال الأتاسي، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط2، 2015.
- معلوف، أمين. **الهويات القاتلة**، دمشق: ورد للطباعة والنشر، ط1، 1999.

باللغة الأجنبية

Anta Diop, Cheikh. *Precolonial Black Africa*, Brooklyn: Lawrence Hill Books, 1987.

Ellis, Heather. *Ubuntu*, Australia: nero books, 2016.

Hountondji, Paulin J. *African Philosophy: Myth and Reality*, Indiana: Indiana University Press, 1996.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger, with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

Mbembe, Achille. *Brutalisme*, Paris: La Découverte, 2020.

Tutu, Desmond, *No Future Without Forgiveness*, United states of america: Image Books edition, 2000.



Riyadh International
Philosophy Conference



Riyadh International
Philosophy Conference

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger, with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

Mbembe, Achille. *Brutalisme*, Paris: La Découverte, 2020.

Tutu, Desmond, *No Future Without Forgiveness*, Image Books edition, 2000.

Thus, we distill from this analysis three conclusions:

- **First:** African philosophy is deeply rooted before colonialism; it is not folklore nor a margin, but a thinking collective mind formulated by life, language, and institutions.
- **Second:** Colonialism recast the world through techniques of stripping recognition, driving African philosophy to confront it and dismantle its material and moral violence from its roots.
- **Third:** Post-colonialism is an entry to building the dialogical self: from *Negritude* and *Consciencism* to the rationalization of philosophy and its entry into the universal space, with *Ubuntu* as an ethical and political turn redefining the human as relationship, recognition, and solidarity.

Indeed, African philosophy has become a philosophical agent renaming values and proposing to the world another language for justice and coexistence, not a tail to the Western corpus or an echo of a distant East. From this position, Africa can contribute to renewing the universal public sphere—a space accommodating the difference of meanings, managing historical wounds well, and replacing the logic of conquest with the logic of recognition and communication.

Works cited

Arabic references:

Arndt, ħnnh. fī al-‘unf, tarjamat : Ibrāhīm al-‘Arīs, Bayrūt : Dār al-Sāqī, ʔ2, 2015.

Bashīr, Sulaymān Dayān, Da‘wat ilā al-‘aqlānīyah, ħiwār al-falāsifah al-Muslimīn ma‘a al-Turāth al-gharbī, tarjamat : ʔal‘at Fārūq Muḥammad, Bayrūt : al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, ʔ1, 2020.

Fānūn, Frānz. m‘dhw al-arḍ, tarjamat : Sāmī aldrwby-jmāl al-Atāsī, al-Qāhirah : Madārāt lil-Abḥāth wa-al-Nashr, ʔ2, 2015.

Khah jāw ww, bwjyn Jī, tāngh yw Yuwān, wṣwn kāy Tāy, Tārīkh Ṭaṭawwur al-Fikr al-Šīnī, tarjamat : ‘Abd al-‘Azīz Ḥamdī ‘Abd al-‘Azīz, al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, ʔ1, 2004.

Ma‘lūf, Amīn. alḥwyyātu al-qātilah, Dimashq : Ward lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, ʔ1, 1999.

Samīr, Amīn. Naḥwa Nazariyat lil-Thaqāfah : Naqd al-tamarrkuz al-Ūrubbī wa-al-tamarkuz al-Ūrubbī al-ma‘kūs, al-Qāhirah : Ma‘had al-Inmā’ al-Qawmī, ʔ1, 1989.

Sa‘īd, Idwārd. al-istishrāq : al-mafāhīm al-Gharbīyah lil-mashriq, tarjamat : Muḥammad ‘Inānī, al-Qāhirah : ru‘yah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, ʔ1, 2006.

English references:

Anta Diop, Cheikh. *Precolonial Black Africa*, Brooklyn: Lawrence Hill Books, 1987.

Ellis, Heather. *Ubuntu*, Australia: nero books, 2016.

Hountondji, Paulin J. *African Philosophy: Myth and Reality*, Indiana: Indiana University Press, 1996.

universal dialogue, where the African, the Arab, and the European meet on the basis of exchange not hegemony, and complementarity not exclusion.

Conclusion

African philosophy reveals to us a double path; it is on one hand a consciousness of the self in confronting the legacy of colonialism, and on the other hand a project to build a new philosophical space transcending old centrisms. It has shown us that identity is an open historical construction, not a fixed given, and that violence is not an inevitable destiny as much as it is a trace that can be overcome by establishing a public sphere based on recognition.

Through concepts like *Ubuntu*, African philosophy places the world before a philosophical alternative transcending the binary of West and East. It does not aspire to be merely a reaction to colonialism, but aspires to be a founding philosophical agent capable of enriching the global discussion regarding the human, justice, and coexistence.

In summary, and after our review of the intellectual path of contemporary African philosophy, it has consciously transitioned from retreating into critiquing the colonial past and dismantling the discourse of hegemony, to proactive thinking on the horizons of the human future. With this transformation, African philosophy offers three major contributions not to be underestimated in the core of the global intellectual dialogue:

- **Redefining Humanity:** African philosophy, especially through concepts like *Ubuntu*, offers a vision of humanity based on relationship, solidarity, and shared existence, rehabilitating the subject as part of a whole, where freedom cannot be realized in isolation, nor can justice stand upright outside the space of the community.
- **Proposing Critical Alternatives to Globalization:** In the face of the single pattern promoted by globalization, African philosophy offers alternative conceptions in vital fields. In the environment, it offers a view based on harmony not depletion; in technology, it calls for harnessing it as a tool for collective empowerment not hegemony; and in the field of democracy, it roots the concept of actual participation and societal accountability instead of limiting it to the electoral form.
- **Opening a Horizon for Plural Universal Dialogue:** African philosophy does not seek to retreat into itself, but aims to open an intellectual horizon restoring to philosophy its shared character as global wisdom. It poses an existential question to philosophy itself: How can it be truly universal if it excludes half of humanity and its experiences?

foundations, where voices integrate and experiences enrich one another.

Here, Africa meets with other experiences from the Far East and the Arab world, ancient and modern, to form what some thinkers call a "New Philosophical Geography."⁽⁶⁾ This geography is not built on exclusion, marginalization, and hegemony, but on mutual recognition that philosophical knowledge is the fruit of dialogue and cross-pollination between different civilizations. The idea of mutual recognition manifested in Eastern philosophy through core concepts offering alternatives to Western models. For example, but not limited to, we find in Chinese philosophy the concept of *Yin and Yang*⁽⁷⁾, embodying the idea of harmony and mutual dependence between opposites, not their conflict or exclusion. Indeed, this perspective inspires the idea that universality cannot be achieved by excluding the Other or negating them, but through realizing that every part completes the Other and grants it meaning.

When we return to our classical Arab-Islamic culture, we find the concept of mutual recognition appearing in the philosophy of its figures like Al-Kindi, Al-Farabi, and Averroes (Ibn Rushd) in the Middle Ages, who were pioneers in translating, explaining, and developing the works of Greek philosophers preceding them, such as Aristotle. This preserved this philosophy and re-presented it to the world. Truly, it was an effort expressing a great philosophical dialogue that enriched global thought and proved that true universality is based on exchange, not hegemony.

In the same context, contemporary African philosopher Souleymane Bachir Diagne (1955–...) offers a distinct reading of Islamic philosophy as a universal practice of dialogue and translation, not a closed heritage or historical mediator for Greek philosophy. Diagne sees that the act of translation, as practiced by Islamic philosophers, was an act of recognition of the Other, and an embodiment of a cosmic possibility based on plurality and mutual interpretation (Diagne, 167). In this sense, Islamic philosophy becomes an active part in building a plural

6. In the context of criticizing European centrism, both Samir Amin and Edward Said highlight the historical and rhetorical nature of cognitive maps, each calling, in his own way, to transcend rigid geographical boundaries in understanding the production of knowledge. See, for example, the book "Edward Said, *Orientalism: Western Concepts of the East*, translated by Mohamed Anani, (Cairo: Ru'ya Publishing and Distribution, 1st ed., 2006), p. 48," and also the study conducted by Samir Amin on the critique of European centrality, see "Samir Amīn, *Naḥwa Naẓariyat lil-Thaqāfah : Naqd al-tamarrkuz al-Ūrubbī wa-al-tamarkuz al-Ūrubbī al-ma'kūs*, (Ma'had al-Inmā' al-Qawmī, 1, 1989), § 46-47."

7. The concept of Yin and Yang forms a fundamental principle in ancient Chinese philosophy; it describes how complementary and seemingly contradictory opposites are interconnected and interdependent in the natural world. It is, in fact, an expression of balance and dynamism in existence, not a struggle between good and evil as some interpretations view it. See, for example, "Khah jāw ww, bwjyn Ji, tāngh yw Yuwān, wšwn kāy Tāy, Tārīkh Taṭawwur al-Fikr al-Šīnī, tarjamat : 'Abd al-'Azīz Ḥamdī 'Abd al-'Azīz, (al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 1, 2004), § 23."

This African political and philosophical legacy inspires today a different conception of democracy, transcending mere electoral form toward building real institutions based on effective mass participation and mutual accountability. It is an invitation to rediscover and activate authentic participatory mechanisms in African societies, so that democracy becomes a living embodiment of the concept of *Ubuntu* ("I exist because we exist"), where a decision cannot be sound unless it stems from the conscience of the group and its common interests.

4. Towards a Universal Plural Dialogue

The prevailing conception of African philosophy, in some Western academic circles, suffers from its reduction to mere "local philosophy" confined to its geographical or cultural borders. This reduction marginalizes African intellectual contributions, placing them outside the universal context of philosophical dialogue.

However, the truth indicates that African philosophy, in its essence, is an intellectual project aspiring to open a universal multi-voiced dialogue, reconsidering philosophy itself as a common property of humanity, not a monopoly of Europe or the West.

In this context, Cameroonian thinker Achille Mbembe presents a distinct vision in his book *Brutalisme*, clarifying that the demand of African thought is not merely to be recognized "as merely a branch of humanity" subordinate to the Western center (Mbembe, 201). The demand exceeds that greatly, to become "that we contribute to writing its universal text" (Mbembe, 201), and that we rewrite the universal narrative of humanity. Mbembe emphasizes that the world "will not be complete unless marginalized voices are taken seriously, as partners not subordinates" (Mbembe, 201).

This proposition reframes the relationship between the center and peripheries, confirming that knowledge, including philosophy, cannot be complete or comprehensive unless it absorbs and includes the expertise and experiences of all peoples. African philosophy, with the concepts it offers like *Ubuntu* and *Otu*⁵, enriches the universal dialogue on issues of existence, ethics, and society, presenting creative solutions to challenges facing all of humanity. It is an explicit invitation to dismantle the centrality of knowledge and rebuild it on participatory

5. The concept of "Otu" is a philosophical term belonging to the philosophy of Iko, which is the philosophy of the Igbo people in Nigeria. "Otu" is considered one of the most important concepts that form the core of this philosophy, and it refers to the idea of balance, harmony, and justice in existence. In Igbo philosophy, the universe is viewed as a balanced entity; where everything has a specific place and role. The concept of "Otu" represents this ideal balance. When there is "Otu" in a society, it means that there is social justice, that every individual receives what they deserve, and that the relationships between individuals and groups proceed harmoniously.

ship between the human and the planet as a relationship of mutual care, not a relationship of control and hegemony.

The contemporary Western vision of technology is often presented as a historical inevitability free of any ideological loads, or neutral in its ends and goals. However, the African experience, being a living historical memory, descends outside this conception, exposing the illusion of this alleged neutrality. Since the colonial era, tools and techniques were nothing but means adapted to serve the project of hegemony. Railroad lines were constructed to ensure the flow of resources toward the colonial center, not to enrich human communication or achieve local development.

However, the current moment, with the cognitive and technological transformations it entails, allows a different possibility. If these technologies are invested to serve local solidarity, as in cooperative agricultural platforms or decentralized renewable energy distribution networks, they move from the circle of control and exploitation to the space of collective empowerment. Specifically here, the uniqueness of the African conception manifests, finding its philosophical reference in the concept of *Ubuntu*, where technology can become an authentic tool enhancing values of coexistence and entrenching bonds of social interdependence.

The post-independence stage formed a pivotal moment in the history of the African continent, where many emerging states adopted the **Western democratic model**, including procedural mechanisms like voting and party pluralism. However, the practical application of this model often deviated from its essence, turning into a mere formal facade hiding authoritarian or deep-rooted tribal structures, leading to crises of legitimacy and failure to achieve sustainable development.

In reality, **African Political Philosophy** offers a critical and different reading of this conception. It redefines democracy as a **process of collective destiny building**, based on actual participation and societal accountability, not a rigid voting mechanism. In traditional African societies, political decision was not a monopoly of the individual ruler's authority as colonial thought portrayed, but was taken through ancient participatory mechanisms such as councils of elders or through societal consensus guaranteeing the representation of all community components. In this context, Senegalese philosopher Cheikh Anta Diop confirms that "The ancient African political structure was not devoid of balances; the king or leader was restricted by a council of wise men monitoring his actions and able to depose him when necessary" (Diop, 145). This citation highlights the concept of **accountability** which was an authentic part of traditional systems, refuting the Western assumption that democracy is a purely Western invention.

ty of transcending the human or reformulating them thanks to technology, the African proposal reminds us that the **first bet is restoring humanity itself** from the claws of oblivion and brutality.

Thus, the discourse of *Ubuntu* meets with Mbembe's critique: The first posits humanity as a relationship, and the second reveals how brutality was formulated as a global system. By combining them, African philosophy becomes a universal laboratory for reinventing the human, not merely a victim.

3. African Philosophy and the Challenges of Globalization

Globalization was not merely an economic or cultural context; it is a reformulation of the conditions of human existence entirely. However, this formulation, with the promises of openness, progress, and mastery over nature it carries, hides other faces: destruction of the environment and depletion of its bounties, commodification of the human and control over them, and transforming democracy into a formal theater without any content.

Here, African thought posits itself as a force of measurement and an alternative proposal to the hegemony of the single model. Although philosophies opposing environmental destruction and human exploitation are as old as human thought,⁽⁴⁾ African philosophy has become a voice that cannot be repelled from confronting the dominant Western model.

Africa has experienced the price of **ecological plunder** since colonialism: destroyed forests, looted minerals, polluted rivers. But the traditional African vision of nature differs radically from the shortsighted view of savage capitalism. Nature in the African perspective is a **partner in life**, not a resource to be looted and exploited. Cheikh Anta Diop reminds us in his book *Precolonial Black Africa* (Diop, 82) that the African social system was not merely an organization of power, but was also a structure for protecting the land. The ruler does not own the land as much as he is a trustee over it for the benefit of the community and future generations (Diop, 112).

Indeed, this vision offers an alternative to the Western concept of "Development" based on maximum exploitation of natural resources, caring for the human in exchange for ruining nature. It is an invitation to rethink the relation-

4. Starting with Taoist philosophy, which called for living in harmony and accord with the course of nature without imposing human will upon it by force, passing through Buddhist philosophy that originated from the concept of Karma, focusing on loving kindness and the principle of compassion for all living beings, and stopping at Arab-Islamic philosophy exemplified by Al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Khaldun; while the call of the first two (Al-Farabi and Ibn Sina) was centered on the concern of building the ideal city whose members serve the interest of the community, the third (Ibn Khaldun) emphasizes the organic relationship between human civilization and the environment, and that moral and social deterioration and environmental destruction will inevitably reflect on human civilization.

Perhaps this is precisely what gives African philosophy its current relevance, making it an indispensable voice in a global dialogue. It reminds us that fairness for individuals is impossible without the deliberation of meaning, and that any attempt to establish a just society on purely legal foundations, without concern for the necessity of building human ties in which human dignity is maintained and connection to others restored, is doomed to failure.

2. Redefining Humanity

It is no coincidence that African philosophy, since its critical beginnings, has remained clinging to the question of humanity. Colonialism was not only economic exploitation, but, as Mbembe reminds us, a project to strip humanity by classifying humans on a hierarchical ladder making some “fully human” and others “superfluous humans.” Mbembe describes brutality as “organization of time, life, and death... where bodies are classified according to their usability or disposability, and societies are managed as waste dumps are managed... determining what is fit for survival and what is cast into the circle of annihilation” (Mbembe, 57-60). In this sense, it becomes clear that colonialism did not only strip sovereignty from Africa, but redrew the maps of humanity itself. Thus, the project of contemporary African philosophy becomes more than a mere critical review; it is a redefinition of what it means to be human.

Here, African critique meets with the legacy of European philosophy (Kant, Arendt, Ricoeur), but from an opposing angle: instead of starting from the “rational subject” as a standard, African philosophy starts from the “wounded subject”—the subject that learned to be excluded and dismissed, then returned demanding its humanity as a universal condition, not a crude privilege.

This shift allows African thought to propose an alternative formulated in the shape of the “Human-in-Relationship”; there is no isolated self. Every self is from the start open to the Other, carried by a network of relationships, responsible as much as it is free. This is what *Ubuntu* expresses in its simple and deep formula “I am because we are.” Heather Ellis speaks in her book *Ubuntu* about the specificity of this concept in flipping the category of the self: “The human is not an essence standing by itself... it is a process forming within the social fabric... it is an invitation to rewrite the concept of humanity on the basis of participation, not on the basis of independence” (Ellis, 78-80).

This proposal has practical stakes; redefining humanity is a condition for any transitional justice, any national reconciliation, and any democratic political construction on the continent, not merely a metaphysical exercise. Moreover, it is a contribution to the global debate today regarding **Posthumanism** and planetary ethics. While post-modern philosophies occupy themselves with the possibili-

one another through action and speech. This restores to politics its existential dimension as a space for common founding, not as a mechanism for administration.

In this sense, Tutu's philosophical discourse represents a living embodiment of this view, rehabilitating African philosophy as a necessary voice to confront the alleged "void" imagined by Western theories. It presents itself as a true partner in an equal philosophical dialogue with Western thinkers like Arendt, enriching our understanding of justice and shared existence alike.

If John Rawls formulated "Justice as Fairness" to regulate the distribution of benefits under a "veil of ignorance," *Ubuntu* adds a dimension neglected by the liberal imagination: the **experience of the wound** and what it requires of repairing relationships (Rawls). African justice is not measured by counting goods, but by the extent of restoring recognition and building trust. We are not here dealing with "emotionality" against "rationality," but before a broader rationality seeing in emotion a cognitive and ethical resource for manufacturing coexistence.

From a historical angle, Cheikh Anta Diop aids us in showing that some pre-colonial political structures achieved a balance between the center and the local, and were based on values of the commons and solidarity (Diop, 29). This is a benefit of an alternative institutional imagination when we think of justice today. On this line, *Ubuntu* becomes a universal concept enriching languages of justice, moving us from the justice of rules to the justice of relationships, and from a formal equality prone to rapid decay to an equality maintained by the richness of ties. Heather Ellis says regarding this concept: "It is a look into the ontology of the self: The self is not perceived except as a self-with-the-other" (Ellis, 21-22). Hence, justice is achieved by repairing recognition and rebuilding social trust.

Thus, the African proposal, viewing justice as a relational process rebuilding broken dignity, meets with the essence of the Arendtian lesson on the nature of power. Power, in Arendt's view, is not a coercive force possessed by a state or individual, but a "potential" arising and maintained between people, generated by the truth of action and common deliberation uniting them without removing their differences.

In this meeting, both thoughts transcend reducing justice to mere cold legal accountability concerned with the "fair division" of rights, ignoring the existential dimension of shared existence. Justice, in the formulation of *Ubuntu*, is a narrative of recognition as much as it is a division of rights, and an education in sharing as much as it is institutions and procedures. It thus offers a vision paralleling the Arendtian public space, which is the space of appearance par excellence, where every voice is afforded the opportunity to be seen, heard, and recognized as having a place in the common.

and where equality is created as a result and not a starting point—that is, as a political act restoring to human subjects, in their unique being, their ability to appear and mutually recognize. Thus, the African Cogito “I exist because we exist” becomes a fundamental dialogue with the Cartesian Cogito “I think, therefore I am,” and a living paradox to the contractual model.

Indeed, modern Western political philosophy, in its endeavor to frame justice, has preferred, most often, to start from the hypothesis of the independent and equal individual who concludes rational agreements in an assumed neutral space. This led to reducing the concept of justice to an abstract contractual formula concerned with managing rights and obligations without sufficient concern for the fabric of living human relationships constituting the truth of shared existence.

However, Arendtian thought, with its critical consciousness, presents a radical refutation of this conception, establishing instead on a different existential truth: the truth of plurality. Humans are not isolated individualistic beings, but unique beings by nature, and their being is not complete except in the presence of others and through others. Hence, justice becomes in its essence a relational act, not realized in isolation from the space allowing these different beings to appear in it.

This space, which Hannah Arendt calls the public realm, is a living source for renewing human ties through **action** and **speech**. These are the means enabling individuals to appear to one another as subjects, and to prove their dignity through mutual interaction restoring meaning to shared existence, not through laws alone. In this sense, Arendtian justice becomes a restoration of the cracked fabric of relationships, and an affirmation that the possibility of justice stems from the ability to rebuild human ties and establish a common world where every individual affirms their existence through their recognition of the different Other.

Perhaps the contemplator of the paths of Desmond Tutu and Hannah Arendt notes, despite their different geographical and intellectual backgrounds, the philosophical intersection between their visions of justice, suggesting the possibility of creative intellectual dialogue transcending traditional divisions. While the Western historiography of justice led to reducing it to a contractual formula concerned with managing rights and obligations within an abstract rational logic, African philosophy came, through Tutu, to carve a radical concept confirming that justice is a relational process restoring meaning to dignity and repairing broken human bonds.

Parallel to that, and from within Western thought itself, Arendt did not frame justice starting from isolated individualistic hypotheses, but from the truth of plurality requiring a free public sphere allowing human subjects to appear to

the experience of colonialism and its aftermath revealed the fragility of the unilateral conception of modernity?

This transformation begins from a realization, simple and deep simultaneously, that what the African continent was subjected to was an engineering of the world and an imposition of ways of living and meaning to serve imperialist orientation. Therefore, it was necessary for African philosophy to prepare to propose philosophical alternatives matching the productions of Western and Eastern philosophy together. Achille Mbembe summarized the essence of that engineering when he wrote: "Colonial brutality is a system for manufacturing a hierarchical world, in which humanity is granted as a privilege given and withdrawn, and the circle of waste expands to include humans themselves" (Mbembe, 44-54).

From this diagnosis, the door opens to cross from the wounded identity to the active identity—an identity inventing alternative concepts for justice, the public sphere, and dialogue. Here, the concept of *Ubuntu* rises as an ontological and ethical framework changing the angle of view toward the human, from an isolated individual to a "subject in relationship," a subject recognizing the saying "I am because we are." In this sense, African philosophy becomes a proposal for manufacturing the world in another way.

1. Expanding the Horizon of Justice: From Justice as Fairness to Justice as Recognition

Justice in modern Western political philosophy has mostly been framed within the logic of a contract between free and equal individuals; rights are defined in advance, then disputes are managed in a neutral deliberative space. However, the African experience, having formed in violent contact with the dispossession of recognition, insists that justice is first and foremost the building of a relationship.

The concept of *Ubuntu* offers a deep correction; justice is not what rules guarantee alone, but what bonds of mutual recognition weave. Desmond Tutu, inspired by the spirit of *Ubuntu* in transitional justice, writes: "To be human means to be in a relationship, to recognize the humanity of the other as part of your humanity. Therefore, we have no future without forgiveness, because forgiveness is not forgetting, but recognition restoring meaning to dignity" (Tutu, 35).

This definition changes the structure of the issue; justice, from this perspective, is the concluding of a bond by which symbolic and material damages are repaired, and by which dignity is restored before anything else.

When we read this against the background of Hannah Arendt's analysis, we find the concept of the public sphere in Arendtian thought as a space of appearance par excellence, where plurality is realized as the supreme existential truth,

means that cannot establish permanent legitimacy. This distinction allows African thought to find common ground with Western political philosophy, to transcend the legacy of violence toward a space based on recognition, freedom, and shared authority based on plurality.

3. Possibilities of Dialogue and Plurality of the Philosophical Space

What distinguishes contemporary African philosophy is that it sought to propose alternatives for philosophical dialogue transcending old centrism, and did not remain confined to its preoccupation with identity and violence. In contrast to the dominance of Western philosophy over concepts of communication and the public sphere, African thought presents the concept of *Ubuntu* as a perspective for dialogue based on recognizing the Other not as an adversary or competitor, but as a condition for the existence of the Self. As Ellis says of *Ubuntu*: "It is an ontological vision seeing in the Other the natural extension of the Self" (Ellis, 112).

This conception allows for the possibility of reshaping the global philosophical space in a more pluralistic manner. Instead of cloning the Western model in deliberative dialogue⁽³⁾, a universal space can be built based on the intersection of philosophies: African, Eastern, and Western.

Indeed, by re-reading the concept of violence and brutality, we find that African philosophy contributes to critiquing what Amīn Ma'āf called "Killing Identities"—those identities closed upon themselves leading to conflict rather than coexistence (Ma'āf, 21). It calls for an open identity, capable of interacting with the Other without losing its authenticity. Perhaps this is what makes African dialogue a historical necessity for building a global public sphere based on solidarity and recognition.

Section Three: Potentials of African Philosophy in the Present and Future

It is no longer sufficient for African philosophy to define itself as a memory of resistance to an era that has formally ended. The insistence today on the power of proposal, not merely response, has become an inescapable reality. Indeed, the question of the future here is not rhetorical decoration, but a binding necessary need.

The question that poses itself in this context is: How does Africa contribute to reassembling universal values such as justice, humanity, and coexistence, after

3. Here we recall the philosophical project of the second generation of the Frankfurt School, led by the German philosopher Jürgen Habermas, who continued to defend the legitimacy of modernity and consider it "a project not yet completed." See, by way of example but not limited to, my books: "The Ethics of Discussion and the Question of Truth" and "Ethics and Communication."

Thus, it is revealed to us that identity does not become a recovery of what was lost, but transcends that to assume the task of philosophical resistance. It is a new construction seeking to bypass the fatal binary between victim and executioner. Perhaps what gives this construction a global horizon is African thought's reliance on values such as *Ubuntu*. As Heather Ellis explains, *Ubuntu* "is not merely a cultural slogan, but an existential philosophy seeing that the human is not complete except through others, and that identity is not individual possession but a mutual relationship of recognition and communication" (Ellis, 32).

In light of this philosophy, African identity does not become a reaction to the extant colonial violence; rather, it changes and becomes a comprehensive philosophical proposal offering the world an alternative model to the excessive individualism that characterized Western modernity.

2. Violence as Colonial Legacy and the Problem of the Public Sphere

Violence remained a continuous trace stamping the African present and forming the dilemma of identity and recognition, and was not merely a page from the colonial past. Colonialism was, in its essence, a project to produce "bare life" in the words of Giorgio Agamben, where the human is robbed of dignity and reduced to a mere body usable for utility. This meets with Achille Mbembe's analysis when he shows that "Colonialism did not leave behind occupied lands only, but left worlds of symbolic ruin, where power turned into an administration of death more than an administration of life" (Mbembe, 67).

In light of this legacy, it becomes difficult for African societies to rebuild a public sphere in the sense proposed by Habermas. The public sphere in the Western environment was historically established on a base of deliberative rationality, but in Africa, it arrived distorted through the post-colonial state apparatus which internalized the logic of violence instead of overcoming it. As Cheikh Anta Diop says: "Post-colonialism was not a recovery of sovereignty as much as it was a continuation of patterns of hegemony, but by local hands" (Diop, 23).

However, African philosophy does not stop at this dark diagnosis. It attempts to rethink the possibility of building an authentic public sphere, differing from the Western model centered on individualism. Therefore, the philosophy of *Ubuntu* presents another conception: a space based on horizontal communication, where "the human is not complete except through others" (Ellis, 41). It is a philosophy making the public sphere a domain for mutual recognition, not an arena for conflict between subjects.

If we invoke Hannah Arendt's analysis in *On Violence* (Arendt, 11), we notice she clearly distinguished between power and violence. Power is built on voluntary recognition and collective action, whereas violence is merely a temporary

Section Two: The Question of African Identity Between Colonial Legacy and Possibilities of Transcendence

The question of identity in African thought remains an open wound, refusing to heal, lingering with the continent since the moment of violent collision with the colonial West. Identity here is not a fixed given as much as it is a historical and political construction, formed in the midst of violence, brutality, and enslavement, then rearranging itself in the post-colonial era in search of recognition and agency.

Undoubtedly, this question has become the central entry point for modern African philosophy; for through it, the relationship of the self with itself, with the Western Other, and with the entire world is rethought. Indeed, thinking about African identity is simultaneously a critique of colonial memory and the establishment of an alternative vision of the human, the public sphere, and global dialogue.

1. African Identity Between Violence and Memory

It is no discovery to say that the European colonization of Africa was an economic invasion and political expansion—this is a matter beyond doubt. However, what is more grievous is that it was a violent operation aiming to uproot the African human from their symbolic and historical roots. This is what Achille Mbembe pointed to in his book *Brutalisme*, stating: “Colonial violence was not merely a temporary practice of control, but a project to rewrite life itself, by transforming bodies into tools and memory into ruins” (Mbembe, 45).

This stark testimony places us before a truth: African identity, since that moment, became mortgaged to the traces of violence and shackled by the scene of brutality that turned the continent into a pasture for control and exploitation. In his book *Precolonial Black Africa*, Cheikh Anta Diop confirms that “Pre-colonial African societies were not in a state of political or primitive vacuum, but possessed systems of governance based on the balance between power and solidarity, where the individual was not isolated from the community, but part of a network of ties defining their identity” (Diop, 15).

This historical vision undermines the stereotype broadcast by colonialism about Africa as a continent without history and lacking true philosophy. It arises from the foregoing that the importance of rereading African identity stems from a double perspective: on one hand, acknowledging the wounds of the past left by colonial violence and brutality; and on the other hand, recovering the pre-colonial legacy which reveals a political and cultural pluralism that could have represented an alternative to the dominant Western model.

es of transitional justice. The "Truth and Reconciliation Commission"⁽²⁾ in South Africa formulated part of its spirit on this basis: Recognition before punishment, narrative before judgment, and reform before revenge. Thus, we perceive that *Ubuntu* becomes a politics of time: it reconnects the past with the present without erasing guilt nor glorifying pain.

The value of *Ubuntu* is not limited to a specific local domain; it is a universal proposal redefining democracy, justice, and citizenship through the principle of recognition. South African philosopher Mogobe B. Ramose expresses this, saying: "Ubuntu is not merely local ethics; it is a universal philosophy showing that plurality does not threaten humanity but enriches it, and that the meaning of the human is not exhausted within the limits of the individual" (Ramose, 70).

In this spirit, dialogue between Africa, the East, and the West becomes possible on different foundations; foundations that do not view parties as center and periphery, but as a gathering of subjects recognizing one another and producing, from their difference, a common language in justice and coexistence.

African philosophy cannot ignore the question of violence that formed its modern history. Here, it seems useful to invoke Hannah Arendt's thesis in her book *On Violence* (Arendt, 2015), which distinguishes between **Power** (as a collective act based on recognition and support) and **Violence** (as an instrumental tool compensating for the absence of legitimacy). Combining Arendt and *Ubuntu* leads to a conception of African politics transcending the logic of coercion: a politics re-establishing authority on public support, not fear, and on common meaning, not the weapon. Because violence does not create power as much as it only destroys it: "Violence can always destroy power; out of the barrel of a gun grows the most effective command, resulting in the most perfect obedience. What can never grow out of it is power" (Arendt, 50). With this consideration, the public sphere—as envisioned by contemporary African approaches—becomes a domain for mutual recognition and managing difference, not an arena for the triumph of one individual will over another.

2. The Truth and Reconciliation Commission was established in South Africa in 1995 after the end of the apartheid regime, and it served as a cornerstone in the process of transitional justice. This commission was a body for investigating serious human rights violations committed by both sides during the apartheid era. It was characterized by a unique mechanism based on the principle of "truth for amnesty"; where full amnesty was granted to offenders in exchange for their full and public confession of their crimes. The main goal of this approach was to fully uncover the truth, document the victims' stories, and contribute to national reconciliation by overcoming revenge and building a new society based on acknowledging the past and taking responsibility for it, under the leadership of its famous chairman, Archbishop Desmond Tutu.

African ground, where the public and private are reformulated not merely as legal abstractions, but as networks of relations of recognition, equivalence, and appearance.

4. Ubuntu and the Potential for Dialogue: Towards a Non-Violent Universal Public Sphere

The concept of *Ubuntu* is considered one of the brightest conceptual contributions African philosophy has innovated and presented to the fields of ethics, politics, and dialogue. The etymological origin of the word goes back to Bantu languages in the south of the continent, usually translated as: "I am because we are"; meaning that the human does not complete their existence except in relationship with others, living with them, and mixing with them, and that authentic humanity is that mutual recognition between subjects.

Desmond Tutu (1931–2021), one of the most prominent thinkers who formulated this concept in the context of transitional justice in South Africa, wrote: "Ubuntu is not merely a moral virtue; it is a way of understanding the self and the world. To be human means to be in a relationship; to recognize the humanity of the other as part of your humanity" (Tutu, 35). In this sense, *Ubuntu* redefines individuality itself as relational-individuality that is not determined outside links of recognition and equivalence.

Analytically, this can be compared to certain Eastern conceptions [such as Confucianism (jāw wū, Jī, Yuwān, Tāy, 99)] which see collective harmony as a condition for the ethical. However, *Ubuntu* proceeds from a trans-modern colonial experience that realized the necessity of transforming pain into a politics of recognition and reconciliation.

Ubuntu facilitates the transition from a dialogue model based on a contract between equal individuals—as in the modern Western formula—to a model based on mutual recognition as a precondition for understanding. While Jürgen Habermas proposed "Discourse Ethics" to establish communicative rationality, *Ubuntu* offers an anthropological ground of utmost depth: that the human is human through others. The public sphere is not merely a neutral arena for exchanging arguments, as Habermas represented, but a fabric of relationships that is restored whenever cracked by violence.

It is no wonder, then, that the philosophy of *Ubuntu* is summoned in experienc-

in various forms, has remained influential in the development of the modern public sphere, which has become a space for rational discourse on public matters and an essential condition for democratic practice and political authority accountability. See, for example, "Jürgen Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger, with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1989, p. 99."

ues of the black world," as a distinct human sensibility seeing sources of meaning in rhythm, emotion, and community. Senghor wrote in this regard: "Negritude is not a closure into a narrow identity, but an openness to the universal from the position of African specificity; it is a way of being present in the world, thinking with emotion without excluding reason" (Senghor, 52).

In Ghana, Kwame Nkrumah (1909–1972) presented the philosophy of "Consciencism" to support political liberation with a philosophical base reconciling African heritage, religious teachings, and socialist values, warning against formal independence without a transformation in the structure of consciousness: "Political independence will be nothing but a hollow shell if it does not rise upon a new philosophical consciousness; for colonial structures will continue to control destinies under other masks" (Nkrumah, 74).

Philosopher Paulin Hountondji (1942–2024) warned against reducing African philosophy to "ethnographic folklore" that reproduces the Center's customary gaze characterized by exclusion and marginalization. What is required is for African philosophy to produce its concepts and arguments and enter the space of global public debate on equal footing: "African philosophy will not truly be a philosophy unless it produces its concepts within a critical universal horizon, and unless it transcends the frameworks in which colonial ethnography besieged it" (Hountondji, 88).

Indeed, in all these attempts, we sense an explicit invitation to transform oral capital into concepts and theses capable of rational questioning. This allows us to advance the discussion, moving beyond the question "Does African philosophy exist?" to the main question: "What does African philosophy add?"

Perhaps the first answer that comes to mind is that African philosophy has concerned itself with critiquing Western centrism and its colonial writings. It is worth noting that the critique of Western centrism does not mean withdrawing into closed identities. What is required—as the post-colonial experience indicates—is building a dialogical self: a self that converses with the East and West, learns from them, adds to them, and produces a universal discourse from the position of multiplicity. Here, concepts such as the Public Sphere⁽¹⁾ advance on

1. The public sphere, or "public space," according to the concept developed by Jürgen Habermas, refers to the communicative domain formed within civil society that allows individuals to freely engage in discussions and debates on common affairs, enabling the formation of a public opinion with a critical character. The origin of the concept goes back to the German term "Öffentlichkeit," which refers to what is public, shared, and accessible to all. In contemporary literature, it has been settled to translate it as "public sphere" because this designation implies a symbolic domain capable of historical embodiment, rather than merely an abstract idea. Habermas bases his analysis on the Greek roots of the concept, where the ancient Greeks distinguished between the polis space as a domain of discussion, joint action, and freedom, and the oikos space as the domain of private life, production, and livelihood. This distinction,

of violence. He states: "Brutality does not lie on the edge of politics. Nor is it an event reduced to the circumstances of the moment. It is political and aesthetic simultaneously. It is a politics aiming to exterminate or paralyze the capacities of distinct categories of the population" (Mbembe, 41).

In the shadow of this forced production of meaning, the African loses recognition of their self; they are no longer a subject of rights—that is, a subject possessing natural and political rights—but rather an object of treatment and administration. Frantz Fanon (1925–1961) captured this psycho-political anatomy early on when he showed that colonialism does not stop at looting the land, but exceeds that, seeking to dismantle the psychological structure of the colonized, instilling—leaning toward utilizing legitimate or illegitimate means—a split between a confiscated past and a distorted present: "The colonizer and the colonized have known each other for a long time. And when the colonizer says he knows them, he is right in what he says. For the colonizer is the one who made the colonized and continues to make him. The colonizer derives his truth, that is, his wealth, from the colonial system" (Fanon, 39–40).

Thus, it became imperative for African thought to rebuild concepts of identity, violence, the Other, etc., relying on the heap of experiences it has undergone. Identity is a promising project yearning to restore the humanity of the human, and thus is not an ID card or limitation. The Other is that subject who is simultaneously similar and different, interacting with the surroundings, not that "civilized" bearer of the torch of progress. Violence is that foundational structure of the colonial world, not a reaction or emotion.

In this context, Achille Mbembe illuminates the concept of "Brutality" as the name of an era that internalizes techniques of demolition and extraction, recasting bodies and matter as inventory capable of depletion: "Brutality names this era in which bodies and matter are managed by the logic of extraction, where force becomes the standard of truth, the living is redefined as material for energy, and destruction becomes a resident spectacle" (Mbembe, 42).

3. Post-Colonialism: From Resistance Discourse to Construction Discourse

If the colonial era imposed a defensive discourse exposing the symbolic and material rape of identity, then post-colonialism calls for a precise transition from the position of the victim to the locus of the agent. The question "How do we reply to the Center?" is no longer keeping pace nor attractive; rather, it has become more worthy to ask: "How do we build our selves, our institutions, and our vision of the world without cutting off the global dialogue?"

In Senegal, Léopold Sédar Senghor (1906–2001) crystallized the project of *Négritude* as a cultural-philosophical movement intended to rehabilitate the "val-

1. Pre-Colonial Intellectual Systems: Philosophy as a Social and Epistemic Fabric

Before the colonial incursion, Africa was not a barren land flooded with emptiness waiting for the European mind to grant it meaning. Epistemic systems at that time were rooted in collective living, including oral wisdom, foundational narratives, rituals, customs, as well as techniques of political and social organization, however simple.

Cheikh Anta Diop (1923–1986) noted in his comparative study that African political systems were not primitive as portrayed; rather, they possessed a flexible balance between the central and the local, and values of the commons and solidarity in a manner Europe did not know for long periods of the history it ceaselessly boasts of. Diop wrote in this regard: “Individuals from all classes, including slaves, were closely linked to power, as *de facto* ministers; leading to the emergence of constitutional monarchies governed by councils of ministers, composed of true representatives of all the people” (Diop, 13).

This harmony between thought and life gave African philosophy a practical-ethical character; it is not abstract theorizing as much as it is a mechanism for managing coexistence and organizing the relationship between the human, nature, and the sacred. Therefore, it was not surprising that Kwasi Wiredu (1931–2022) observed that philosophy in traditional Africa is “a philosophy of the community more than a philosophy of the individual” (Wiredu, 45). The collective mind is embodied in the values and symbolic systems inhabiting language, customs, and institutions.

Religious anthropological studies also show that the conception of time in many African cultures is circular—based on return and repetition—not purely linear and ascending, which reflects on the understanding of history and meaning. Meaning is renewed through memory, ritual, and return to origins, not through a total modern rupture. In reality, this conception would later appear as a critical background confronting Western centrism, which ideologizes progress in the form of a single ascending line.

2. Colonialism and the Reshaping of Consciousness: From “World Production” to Dispossession of Recognition

European colonialism marched across the ocean and wilderness as a military and economic project wrapped in an epistemic and political veneer. It was a project to re-form the continent in the image of the Other, and to “manage” the population and resources according to the rationality of hegemony.

Achille Mbembe (1957–...) analyzes the mechanisms of this project as a system for producing and dividing the world, not merely an arbitrary accumulation

This paper aspires to demonstrate the status of African philosophy within the global context of thought and confirm its role in universal human thought. It also seeks to analyze the concept of African identity in its relationship to the history of violence and colonial brutality, exploring how to reconstruct it philosophically. Furthermore, it aims to reveal the contributions of African philosophy in dismantling systems of authoritarianism and establishing values of justice, solidarity, and humanity, while reconsidering the concept of dialogue from an African perspective and evaluating its ability to present an alternative philosophical model enhancing intellectual pluralism.

Foremost among previous studies on the subject written in Arabic, we mention, for example but not limited to, the study by Algerian researcher Mounis Bekhadra titled "Interpretation of the African Cultural Mind" (*Ta'wil al-'Aql al-Thaqafi al-Afriqi*). We also recall the article by a researcher in African affairs titled "African Philosophy: Questions of Identity and Horizons of Liberation," and we must not miss the paper by Ghaydan Al-Sayed Ali titled "African Philosophy: The Search for Identity and the Rejection of Western Centrism." All are studies that aimed to encompass the subject of African philosophy from different angles, shedding light upon it.

Section One: The Formation of African Philosophy Between Pre-Colonial Legacy and Challenges of Global Interaction

We do not intend, by invoking African philosophy, to merely rehabilitate a repressed, buried history that the victorious power exclusively chronicled with ease. Rather, the true intent of this invocation stems from a philosophical necessity imposing itself in the context of a need for a global dialogue containing numerous voices characterized by contrast and dissonance. The geographical patch (Africa) that swallowed the sequelae of colonialism, slavery, and systemic violence has managed to recycle its wounds, transforming them into rich, substantial material for serious philosophical thinking, and devising new conceptions regarding identity, freedom, and the public sphere.

Historically, African philosophy formed in three major moments:

- The Pre-Colonial Phase: Where thinking was part of the fabric of life and traditions.
- The Colonial Phase: When hegemony was wrapped in alleged rationality, and subjects were stripped of recognition.
- The Post-Colonial Phase: Where African thought aimed to transition from reaction to building projects, and from retreating into the wounds of identity to engaging with the universal through forms like *Ubuntu*, opening a new horizon for the public sphere and dialogue.

marginalized and excluded from the map of global philosophy. This is due to the hegemony of Western discourse, which monopolized the attribute of universality for itself, deeming other voices either "ethnography" or "folk wisdom" that does not rise to the level of philosophy.

This situation places us before a fundamental question: What makes African philosophy today a distinct project aspiring to have its voice heard in a global space whose features were formed during colonialism, violence, and hegemony?

The reality is that Africa, in this horizon, was neither a secluded geography nor a mere object of European thought as Western centrist narratives desired. Instead, it is a thinking subject—whether individual or collective—rewriting its relationship with the world and resuming the definition of categories: identity, violence, brutality, dialogue, and the public sphere. Perhaps this is what has driven African philosophy today to utilize multiple tools—analytical, historical, and hermeneutical—intending to transcend the captivity of the exhausting binary: victim/executioner, moving toward the position of an agent capable of building an alternative universal language for dialogue.

This paper seeks to think problematically about the issue that, in the context of Western philosophical hegemony, African philosophy is posited as a discourse reconsidering concepts of identity, violence, brutality, dialogue, and the public sphere, surpassing the position of the victim to that of the philosophical agent. However, can African philosophy establish itself away from the legacy of colonial violence, or does it remain confined to reactions against it? And how does it contribute to reshaping the global public sphere, based on its own vision of dialogue and communication, away from Western centrism?

Thus, this research paper rests on a methodological synergy that respects the multiplicity of levels of treatment in African philosophical thought. On one hand, it adopts the hermeneutical method to interrogate the conceptual and symbolic texts developed by African philosophy—foremost among them the concept of Ubuntu and conceptions of identity, violence, and recognition—as semantic systems containing an interpretive structure that transcends apparent meaning. On the other hand, the paper relies on the comparative method, approaching African philosophical conceptions alongside their counterparts in Western thought (Arendt, Rawls, Habermas) and Arab-Islamic thought (Taha Abdurrahman), without falling into the trap of identicalness or subordination, but rather to highlight the specificity of the African approach and its ability to enrich the global philosophical discussion. The paper also utilizes the method of conceptual analysis to deconstruct the meanings latent behind the categories of the public sphere, the human, justice, and modernity, highlighting their transformations in the post-colonial context.

African Philosophy Between East and West

Identity, Influences, and the Possibilities of Philosophical Dialogue

Youssef Ben Elmeki

Mohammed V University, Morocco

Abstract

This paper addresses African philosophy as an intellectual project that rethinks the concepts of humanity, identity, and the world, transcending its position as merely a subsidiary or reactive response to Western centrism. It is built upon the thesis that African philosophy is a collective, thinking mind with deep pre-colonial roots, and a conscious reaction to the Western discourse that sought to marginalize it as mere «ethnography» or «folklore.»

This article will present the development of this thought through three pivotal moments: pre-colonialism, colonialism, and post-colonialism, with a focus on the conceptual transformations affecting issues of violence, recognition, and justice. It sheds light on the concept of Ubuntu as one of the most prominent African philosophical contributions, viewing it as an alternative vision that redefines the relationship between the self, the other, and the community, and offers a different conception of the public sphere. The paper also explores the potential contributions of African thought in critiquing the prevailing model of globalization and in re-formulating universal values such as justice, citizenship, and shared existence, based on relational and participatory perspectives that enrich global dialogue.

Keywords: African Philosophy, Identity, Colonialism, Ubuntu, Public Sphere, Recognition, Dialogue

Introduction

Undoubtedly, African philosophy, since its emergence in recent decades, has not been a subsidiary branch or a pale echo of intellectual systems invented by the West or the East. Rather, it has been a fertile space capable of innovating visions and devising insightful ideas centering on the human and the world. Despite its distinct position in the history of ideas, the African presence has remained

In other languages references:

- Araújo, Marta and Maeso, Silvia Rodríguez. *The Contours of Eurocentrism*. Lexington books. 2016.
- Benado, Orellana. *Pluralismo una ética del siglo XXI*. Chile: Universidad de Santiago
- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion. 1979.
- Doeser. M. C. I.N. Kraay (Editors). *Facts and Values Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. 1986.
- Gracia, Jorge J. E. *Philosophy and Its History*. New York: State university of New York press. 1992.
- Gracia, Jorge. E Jaksic, Ivan. *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Venezuela: Monte Avila Editores. 1983.
- Heidegger, Martin, Aloys Beker et Gérard Granel. *Qu'appelle-t-on penser*. Paris: PUF, 2010.
- Kessler, Gary E. *Voices of wisdom a Multicultural Philosophy Reader*. Belmont, USA: Wadsworth.
- Leaman, Oliver: *Key Concepts in Eastern Philosophy*. London: Routledge. 1999.
- Leaman, Oliver. *The future of philosophy*. London: Routledge. 2002.
- Lalèyé, Issiaka-Prospér. *20 Questions sur la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Mono Ndjana, Hubert. *Histoire de la philosophie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Obenga, Théophile. «Egypt: Ancient History of African Philosophy.» Wiredu, Kwasi. *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. 31-50.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Bookking International, 1995.
- Whitehead A. N, *Process and reality*, London. 1978.
- Wiredu, Kwasi. *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

• Essays:

- Alpertis, Avram. AEON. 24 September 2020. Vu le 14 September 2025.
- Aeon Essays. *Racism is baked into the structure of dialectical philosophy*: www://aeon.co/
- Clément Vidal. «What is a worldview?» H. & Van der Veken, J Van Belle. *Nieuwheid denken*. Leuven: Acco Boek. 2008. 1-13.
- Ndaw, Alassane. *Unity and Value in African Thought*. Tr J.N. Kraay and A.J. Scholten. In: Doeser. M. C. I.N. Kraay (Editors). *Facts and Values Philosophical Reflections from Western and Non- Western Perspectives*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. 1986. [171-175]

- Horkheimer, Max, & Adorno, Theodor. *Jadal al-Tanwīr*. Tarjamat George Kattūrah. Lubnān: Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, 2006.
- Hubben, William. Søren Kierkegaard: Taṣawwuf al-Ma'rifah. Tarjamat Su'ād Farkūh. 'Ammān: Azminah lil-Nashr. 1st ed., 2011.
- Ibn Tufayl. Ḥayy ibn Yaqzān. Taḥqīq Aḥmad Amīn. Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 2008.
- Jalāl, Shawqī. Al-Ḥaḍārah al-Miṣrīyah: Ṣirā' al-Uṣṭūrah wa-al-Tārīkh. Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1996.
- Jaspers, Karl. 'Azamat al-Falsafah. Tarjamat 'Ādil al-'Awwā. Bārīs: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1988.
- Jaspers, Karl. *Madkhal ilā al-Falsafah*. Tarjamat Muḥammad Faṭḥī al-Shanīfī. Al-Qāhirah: Aqlām 'Arabīyah, 2018.
- Kant, Immanuel. *Thalāthat Nuṣūṣ*. Tarjamat Maḥmūd ibn Jamā'ah. Tūnis: Dār Muḥammad 'Alī lil-Nashr, 2005.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. *Falsafāt Ifrīqīyah*. Tarjamat Muḥammad Āyt Ḥannā. Al-Shāriqah: Dār Riwāyāt, 2025.
- Lacan, Jacques. *Intiṣār al-Dīn*. Tarjamat Muḥammad al-Ḥājj Sālim. Al-Sa'ūdīyah: Ṣafḥah, 2023.
- Marcuse, Herbert. *Al-Insān Dhū al-Bu'd al-Wāḥid*. Tarjamat George Tarābīshī. Bayrūt: Dār al-Ādāb, 1988.
- Mbembe, Achille. *Naqd al-'Aql al-Zanjī*. Tarjamat Mīlūd Ṭawāhrī. Wahrān/Bayrūt: Dār Ibn al-Nadīm wa-Dār al-Rawāfīd al-Thaqāfīyah, 2018.
- Mbiti, John S. *Al-Adyān al-Ifriqīyah wa-al-Falsafah*. Tarjamat Īnās Ṭāḥā. Al-Qāhirah: Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 2023.
- Na'im, Jamāl. Gilles Deleuze wa-Tajdīd al-Falsafah. Al-Dār al-Bayḍā': Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2010.
- Al-Nashshār, Ḥasan Muṣṭafā. *Al-Falsafah al-Sharqīyah al-Qadīmah*. 'Ammān: Dār al-Masīrah. 1st ed., 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Thalāthat Ḥukamā' Muslimīn*. Tarjamat Ṣalāḥ al-Ṣāwī. Lubnān: Dār al-Nahār, 1986.
- Renan, Ernest. *Ibn Rushd wa-al-Rushdīyah*. Tarjamat 'Ādil Zu'aytir. Al-Qāhirah: Dār Ih'yā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1957.
- Al-Rifā'ī, 'Abd al-Jabbār. *Al-Ḥubb wa-al-Imān 'inda Søren Kierkegaard*. Lubnān: Dār al-Tanwīr, 2016.
- Schopenhauer, Arthur. *Al-'Ālam ka-Taṣawwur wa-Irādah*. Tarjamat Nuṣayr Falīḥ. Mīlānū: Manshūrāt al-Mutawassīṭ, 2016.
- Al-Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq lil-Suhrawardī*. Ṭahrān: Mu'assasat Muṭāla'āt-i Islāmī, 1380 AH.
- Van Norden, Bryan. *Istī'ādat al-Falsafah: Bayān Muta'addid al-Thaqāfāt*. Tarjamat Fāṭimah al-Shamlān. Al-Riyāḍ: Manshūrāt Nādī al-Kitāb, 2024.
- Vernant, Jean-Pierre. *Al-Uṣṭūrah wa-al-Fikr 'inda al-Yūnān*. Tarjamat George Rizq. Lubnān: Al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, 2012.
- Vernant, Jean-Pierre. *Uṣūl al-Fikr al-Yūnānī*. Tarjamat Salīm Ḥaddād. Bayrūt: Al-Mu'assasah al-Jāmī'iyah lil-Nashr, 1987.
- Wa'ziz, al-Ṭāhir. *Al-Manāḥij al-Falsafīyah*. Bayrūt: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī. 1st ed., 1990.
- Wa'ziz, al-Ṭāhir. *Tārīkh al-Falsafah: Minhājūhu wa-Qaḍāyāhu*. Al-Rabāt: Sharikat Bābil lil-Ṭab', 1991.

of technology) manifested through Descartes' cogito and produced various forms of subjectivism, individualism, and the will to control...

- We presented a set of models of possible paths in philosophizing that are, in themselves, proof that philosophy can only be with a logic of plurality and difference.

Works cited:

Arabic references:

- A'rāb, Muḥammad. Al-Ma'rifah al-Kubrā 'inda Ibn 'Arabī. Al-Urdun: Dār Kunūz, 2023.
- Aristū. Al-Kawn wa-al-Fasād. Taqdim Barthelemy Saint-Hilaire. Miṣr: Al-Dār al-Qawmīyah lil-Nashr, bilā tārīkh.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. Dirāsāt fī al-Falsafah al-Wujūdīyah. Bayrūt: Al-Mu'assasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1980.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. Madkhal Jadīd ilā al-Falsafah. Al-Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū'āt, 1975.
- Bergson, Henri. Baḥth fī al-Mu'tayāt al-Mubāshirah lil-Wa'y. Tarjamat al-Ḥusayn al-Zāwī. Lubnān: Al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah. 1st ed., 2009.
- Carlisle, Clare. Faylasūf al-Qalb: Al-Ḥayāh al-Qaliqah li-Søren Kierkegaard. Tarjamat 'Alī Ṣāliḥ. Tūnis: Dār al-Tanwīr, 2022.
- Corbin, Henry. Muqaddimāt li-Mu'allafāt Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-Falsafīyah wa-al-Ṣūfīyah. Tarjamat Farīd al-Zāhī. Bayrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2012.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix. Mā Hiya al-Falsafah. Tarjamat Muṭā' Ṣafādī. Lubnān: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1997.
- Derrida, Jacques. Al-Kitābah wa-al-Ikhtilāf. Tarjamat Kāzīm Jihād. Al-Dār al-Baydā': Dār Tūbqāl. 2nd ed., 2000.
- Descartes, René. Mabādi' al-Falsafah. Tarjamat 'Uthmān Amīn. 'Ammān: Al-Ahliyah lil-Nashr wa-al-Tawzī'. 1st ed., 2019.
- Diagne, Souleymane Bachir, & Amselle, Jean-Loup. Ifrīqiya Ufuqan lil-Tafkīr fī Musā'alat al-Kawnīyah wa-Mā Ba'd al-Kūlūnyāliyah. Tarjamat Farīd al-Zāhī. Dār Ma'nā, 2021.
- Durant, Will. Durūs al-Tārīkh. Tarjamat 'Alī Shalash. Al-Kuwayt: Dār Su'ād al-Ṣabāḥ, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg. Bidāyat al-Falsafah. Tarjamat Ḥākim Ṣāliḥ, 'Alī & Nāzīm Ḥasan. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Jadīd. 2nd ed., 2013.
- Ḥadjāmī, 'Ādil. Falsafat Gilles Deleuze. Al-Dār al-Baydā': Dār Tūbqāl, 2012.
- Hegel, Friedrich. 'Ilm Zuhūr al-'Aql. Tarjamat Muṣṭafā Ṣafwān. Bayrūt: Dār al-Ṭalī'ah. 3rd ed., 2001.
- Hegel, Friedrich. Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Falsafah. Tarjamat Khalīl Aḥmad Khalīl. Bayrūt: Al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt. 1st ed., 1986.
- Heidegger, Martin. Al-Tiqnīyah, al-Ḥaqīqah, al-Wujūd. Tarjamat Muḥammad Sabīlā & 'Abd al-Hādī Miṭfāḥ. Bayrūt: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, bilā tārīkh.
- Heidegger, Martin. Mā al-Falsafah. Tarjamat Fu'ād Kāmil & Maḥmūd Rajab. Miṣr: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1964.

person does not attain transcendence except through faith in God and attachment to His love, and this is realized only through a “leap” into the unknown, placing him in a presence with God (Al-Rifa’i 9).

It was not arbitrary to regard Kierkegaard as the “philosopher of the heart”; he is the philosopher who took affective experience as a point of departure for probing the depths of existence. He thus became an inspiration for contemporary philosophies in several principles, foremost among them: exalting feeling in opposition to the abstraction of reason, undergoing lived experience, and attending to the fundamental meanings of human existence (anxiety, pain, guilt, despair, love, annihilation...) (Badawi 36). Thus the Kierkegaardian cogito became: “I believe, therefore I exist” (Hebin 57).

Conclusion

We could not address all the possible paths of philosophizing outside the Western context (Gracia and Jaksic 11-16). It is enough that we have presented some models indicative of that possibility. From them one can draw certain elements that help problematize the definition of philosophy in a way that makes it an open, comprehensive vision and a pluralistic logic (Benado 21-35):

- There is no single, ready-made definition of philosophy; rather, it is an ongoing historical construction and a project that builds its characteristics through practice, which does not stop at the threshold of the Western horizon.
- Indeed, philosophy, insofar as it is a renewed creativity, grants the possibility of alternative ways of philosophizing.
- The question of defining philosophy has turned into an ideological tool for imposing the Western monolithic conception and excluding philosophical voices from different contexts.
- An objective reading of the history of philosophy reveals multiple problems and unsettled issues through which the Western conception sought to impose its exclusionary interpretation: the question of the origin of philosophy, racial interpretation, periodization, Eastern philosophies... an arbitrary interpretation that has been shown to involve a will to dominance and exclusion.
- Heidegger’s questioning—despite his being one of the symbols of Western centralism—of the Western mode of thinking (the Aristotelian logos) raised the possibility of the existence of alternative ways of thinking. (Heidegger: the end of philosophy and the beginning of thought).
- Our critique of the centrality of the logos revealed that the Western conception of philosophy remained bound to a pattern governed by the metaphysics of presence—as Heidegger said—and that this pattern (the metaphysics

But he held that existence consists of dimensions and ranks, and that reason cannot know except the outward dimension. As for the truth of existence, it is specific to the faculty of the heart capable of keeping pace with the manifestations of the cosmos. Truth is not prey to the net of reason; rather, it is the heart's unveiling of the dynamism of manifestations (A'rab 340-50).

As for the philosophical current with a mystical leaning, we find many examples of it; it suffices to mention Pascal and Kierkegaard. The French philosopher and mathematician—Pascal—says that the human being is not merely a machine for sensation, reasoning, and knowledge, but is, fundamentally, a spiritual being saturated with metaphysics.

Every attempt to strip the human being of his faith-based roots would make him a withered tree and a creature dead in feeling. Therefore, he distinguished between two modes of knowledge: the mode of inference and the mode of intuition. The first is the path of the mind, and the second is the way of the heart. Yet the heart goes beyond the stage of the mind, because the latter is incapable of keeping pace with the spirituality of the heart. From here we understand his famous saying: "The heart has its reasons which reason does not know [...] and the heart loves the perfect being instinctively" (Pascal 106).

The relationship with the Truth does not pass through inference, but through an inner, heartfelt experience. Thus, religious feeling is the heart's path toward presence, face to face with the Truth. In sum, Pascal worked to displace the centrality of reason and its dominance from the space of metaphysics. Truth is not the exclusive preserve of reason; the heart, too, has an ample share in knowing it. For it is the heart that supplies reason with the first principles without which reason is incapable of inference. These principles cannot be the object of rational inference, because they are what produce inference and propositions.

For his part, Kierkegaard focused on the dramatic existential dimension of the human being haunted by anxiety. He set out from, on the one hand, the problem of the inability of the sciences and philosophy to reach certainty, and, on the other hand, from the necessity of making a decision regarding his own destiny (Al-Rifa'i 171). He drew inspiration from the figure of Socrates in raising questions that concern human existence, yet he found in the experience of the Prophet Abraham, peace be upon him, an inspiring model for undergoing the experience of love with a profound philosophical awareness that embodies strong will, commitment, and sacrifice. "For centuries philosophers dealt with truth as an idea understood rationally, but he [...] sought the truth of human hearts, which is not found in knowledge, but in love" (Carlisle 71).

For this reason, he held that the Abrahamic achievement lies in sincere love. A

Thus we are before an open conception of the history of philosophy, which traces the origin of wisdom to divine bestowal through the Prophet Idris, peace be upon him (Hermes). Then wisdom—according to Suhrawardi's conception—branched into two branches: Persian and Egyptian. From Egypt it extended to Greece. From Persia and Greece it extended to Islamic civilization (Nasr 80). On another level related to style, the Illuminationist school succeeded in creating a new mode of philosophical writing based on narration and symbolism, or symbolic narration. Contrary to the direct, dry, didactic style in which Aristotle and the Peripatetic current after him wrote, the Illuminationists—though they wrote deeply theoretical books—preferred to resort to the novel and symbolic story to cast meanings as illumination upon the hearts and breasts of followers. This type of discourse requires another mode of reception, different from the rational mode. The logic of the symbol is based on allusiveness and addresses the imagination first and foremost, and it requires interpretation, as opposed to the logic of declarative discourse that addresses the intellect. The first is inward and experiential, the second outward and rational.

A kind of gnostic readiness may be required in order to possess a kind of spiritual qualification to enter the world of meaning. Ibn Tufayl—the author of *Hayy ibn Yaqzan*—one of the most important figures of Illuminationist Wisdom, says: "If this resolve of yours is true, and your intention is sound to roll up your sleeves for this pursuit, you will praise your night journey at daybreak, obtain the blessing of your striving, and you will have pleased your Lord and pleased yourself; He will grant you where you want from your hope, and what you aspire to with your determination and your whole being. And I hope to bring you along the most direct paths and the safest from pitfalls and harms..." (Ibn Tufayl 48).

• Philosophizing by the Logic of the Heart

We will try briefly, as the space allotted to the article allows, to touch on another path among the possible paths of philosophizing, namely the path of the heart. It can be said that there are two principal currents within this heartfelt path: an explicitly Sufi current, and a philosophical-Sufi current. The explicitly Sufi current is the current of the Sufis who did not deny the value of reason in knowledge, but rather affirmed the existence of another mode of gnosis that surpasses the horizon of reason (Kessler 250-59). Consequently, this current crystallized a gnostic perspective founded on an epistemological critique of the conditions of possibility of knowledge in general, and of heartfelt gnosis in particular.

The Greatest Shaykh was the greatest representative of this current in Arab-Islamic culture (Arab). Ibn Arabi did not deny the role of reason in knowledge; rather, he considered denying it to be ignorance and a denial of the norms.

Prophet Idris, peace be upon him (Agathodaimon), and also the Hermetic legacy; the Islamic origin (Qur'an and Sunnah), which he emphasizes after this text; then Greek philosophy in its various currents—except Aristotelianism—then the Persian heritage, especially Zoroastrianism and Manichaeism (Corbin 43-44). We have already alluded to Suhrawardi's exclusion of the First Teacher—Aristotle—from the list of references and philosophical sources: it was neither oversight nor neglect, but intentional, due to the difference in philosophical intentionality between the two men. The Sage of Illumination went so far as to regard Peripateticism as the opposite of Illumination. Accordingly, he sets Aristotle's rational method as the counterpart of the Illuminationist experiential method. Perhaps we may say that Aristotelian philosophy—based on reason and binary logic—is the West in relation to the East of wisdom. The distance between them is like the distance between East and West.

For this reason Qutb al-Din al-Shirazi adds—commenting and incorporating Suhrawardi's words (in bold):

"And this is another discourse, since it is founded on tasting, unveiling, and witnessing the lights, unlike the discourse of the Peripatetics, since it is founded on pure investigation, and a path closer than that path, because the logic mentioned in it is concise, with many seldom-used branches omitted; thus he clarified in it things that, in their method, were neither fully achieved nor refined. For this reason he said: more orderly, more precise, and less wearying to acquire, because this method is well-regulated through refining its rules, disciplining its aims, and distilling its finest essence from its froth, and it did not come to me at first through thought, but its attainment was by another matter. That is: by tasting and unveiling, due to the spiritual disciplines and struggles he undertook. Then, after it came to me by tasting and unveiling, I sought the proof, [i.e., the demonstration] by thought for it..." (Al-Shirazi 14).

It can be said, in light of the foregoing, that the concept of "Illuminationist Wisdom" rests on a basic pillar: the universality of wisdom and its historical becoming. Suhrawardi believed in the historicity of wisdom—that it is the construction of centuries of human wisdom transmitted by generations of sages across different times and civilizations; that it moved within the folds of different languages and in the depths of religions; and then dispersed among scattered contexts like branching threads, so he tried to gather its fabric. Accordingly, wisdom is the believer's lost property in terms of its value; he traces its traces in different civilizations. Even if Illuminationist Wisdom offered us nothing but this shining glimpse of faith in the universality of wisdom and pure human continuity, it would be sufficient as an illuminating wisdom.

subjectivity and individualism through the concept of “Ubuntu” for the “Bantu” peoples (Mono Ndjana 115–19)—which is considered the distilled essence of Africans’ experience of living. John S. Mbiti summarized the “African cogito” as follows: “I am, because we are; and since we are, therefore I am” (Mbiti 164). The spirit of African philosophy—if we may speak of an African philosophy—rests on the idea of existential unity (Ndaw 172) and human communication, or shared existence, against the Western individual’s individualism and selfishness. As one African thinker said: “One of the essential elements of the African personality is the element of the collective spirit. Individualism stands at the opposite extreme from the African Negro mentality” (Kodjo Granvaux 79).

• **The Wisdom of Illumination**

We hope that our—brief—pause with Eastern and African philosophies is sufficient to refute the monolithic conception of Western philosophy. Whoever finds the phrase “African philosophy” or “Chinese philosophy” hard to accept on the pretext that the “nationality” of philosophy is contradictory, we remind him that a similar expression has long been in use: “Greek philosophy.” But now we will pause with another style of philosophizing that has nothing to do with any nationality or race... but rather with a different vision of existence. We mean the Wisdom of Illumination.

The philosophy of Illuminationist Wisdom has a distinctive character, since it is itself evidence of philosophy’s pluralistic logic: it is a synthesis of multiple tributaries (ancient Persian philosophy/Hermeticism/Pythagoreanism/Platonism/Plotinus/Islamic philosophy/Islamic mysticism). Qutb al-Din al-Shirazi—Suhrawardi’s most important commentator—defines Illuminationist Wisdom as follows:

“Investigative and experiential wisdom is in the manner of the Illuminationists. It is what the earliest master among the sages—who are the sum of the elect, of prophets and saints—set down and reported, such as Agathodaimon, Hermes, Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, and the like; those whose virtue the best of the bygone nations testified to, and whose precedence the eminent among differing religions acknowledged. That is due to their resemblance to the principles and their taking on the morals of the Creator, through their detachment from matter in every respect and their being inscribed with knowledges according to the form of existence. Those are truly the philosophers, for ‘philosophy is becoming like God, according to human capacity, in order to attain eternal happiness’” (Al-Shirazi 3).

We notice the philosophical mosaic in the references of Illuminationist Wisdom: from diverse religious sources (prophethood and sainthood), especially the

- **The ethno-philosophical direction (Ethno-philosophy):** It is based on the thesis that there exists a philosophical core at the heart of every society, even if unconsciously, and that it contains an immanent metaphysics. As Ngũgĩ wa Thiong'o said: "Every language, no matter how small, carries its memory of the world" (Diagne and Amselle). Accordingly, the task of ethno-philosophy is confined to identifying this philosophy, extracting it, and analyzing it (Kodjo Granvaux 32-39).
- **The Négritude–African philosophy direction (Négro-Africaine):** A direction that affirms the distinct identity of Africans through the element of Blackness. This direction represents an intellectual protest against the exclusionary racism of Western philosophy (Kodjo Granvaux 64-65).
- **The sage philosophy direction (Sage philosophy):** A philosophical direction that seeks to reveal the authentic African philosophy, which it considers to reside in the wisdom of African sages (Kodjo Granvaux 85).
- **The nationalist direction (Nationalist-ideological philosophy):** A philosophical translation of the project of liberating Africans' political consciousness through decolonization in all its forms. This direction calls for not being swept along by Western philosophies that do not suit African reality and history. Therefore, it focuses on issues of liberation, unity, and the dignity of the African human being. And it had the boldness to call for the provincialisation of Europe (making it merely one region among the world's regions, not its center) (Diagne and Amselle 30).
- **The traditional philosophy direction (Traditional Philosophy):** The philosophical direction that tries to understand and analyze the cultural heritage—mostly oral—and popular traditions in light of Western philosophy. Thus it blends attachment to African culture with openness to the history of philosophy (Kodjo Granvaux 106).
- **The academic or professional philosophy direction (Professional philosophy):** The dominant direction, given that it concerns a broad segment of Africa's philosophers who received their training in the West, and who try to apply academic (Western) philosophical methods and concepts in order to approach African philosophical problems.

We will now present an example of how the logic of African philosophizing differs from the logic of Western philosophizing. The Cartesian cogito—considered the spiritual father of European philosophy and of philosophies of the self—rests on affirming the self and taking it as the landmark for thought and conduct. From here comes the founding of subjectivity on individualism. But the basis of African philosophy—and here it draws close to Eastern philosophies—is the negation of

heritage was strong and influential in Greek philosophy (Lalèyé). Without making a major effort to demonstrate the civilizational, cultural, and scientific connections between Egypt and the Greeks, one may refer to the testimony of the Greek historian Diodorus Siculus, who lived in the first century BCE: "All Greeks who became famous for their learning and wisdom visited Egypt in ancient times to learn its customs and drink from its sciences... and all the things that brought them amazement were transmitted from Egypt" (Jalal 5).

Martin Bernal, in his massive work *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, presented evidence and documents—despite being subjected to severe criticism by Western scholars—that defend the thesis that Greek civilization owes a great deal to the East and to Egypt. In any case, ancient Egyptian heritage is rich, deep-rooted, and authentic, standing tall like its pyramids. There is no doubt that the civilizations that came after it inherited a great deal from it. Every civilization, when it adds something, adds it to the shared human stock. African philosophy takes pride in Pharaonic civilization and considers it part of its history—indeed, one of its foundations (Obenga 31-50). It is a civilization that arose on the land of greater Africa, and a spring from its springs.

African philosophy, during its arduous gestation, faced the difficulty of giving birth to its identity, especially in its contemporary phase. It posed to itself thorny questions: Is there an African philosophy? And is the matter about African philosophy, or philosophy in Africa, or African philosophies? Or the philosophy of African philosophers? And in what sense is it African: by belonging to the continent, or by color and Blackness, or by an assumed anthropological unity? The central theme in African philosophy has remained liberation from colonialism—especially the liquidation of mental colonization (Kodjo Granvaux 177-82)—and the affirmation of existence and the proof of worth in a world the white man carved out for his private property, and in which he regarded the African only as a subordinate slave or a runaway (Mbembe 23-39). African philosophy has exhausted its energy in dismantling the legacy of Western concepts centered on themselves.

And the issue of recognizing the status of "philosophy" for African thought, texts, and efforts has remained a fundamental and urgent demand in the working program of Africa's philosophers. It is paradoxical—as Tshiamalenga Ntumba says—"that we confer the description 'philosophical' on certain texts belonging to the Western tradition—such as the case of the pre-Socratic fragments—and we strip the same description from texts belonging to the African oral tradition; even though the said texts possess, in both traditions, the same characteristics in form and content" (Kodjo Granvaux 388). Confronting these issues carved out directions in philosophical engagement. In general, six directions can be distinguished (Kodjo Granvaux 270):

philosophies of the age—especially Freudianism, from whose narrow horizon he broke free.

As Jacques Lacan said: "Psychoanalysis is a symptom of an illness. But we must understand what this illness is. And it is clear that it is part of the malaise of civilization that Freud spoke of" (Lacan 75). Consequently, the spiritual dimension—which modernity has turned into myth and illusion—is a dimension that cannot be ignored or buried under the ashes of reason; rather, it is a truth that will prevail despite everything. Accordingly, one can observe—and this may be considered a contradiction by the Westerner—the interpenetration of philosophy and religion in Eastern philosophies; for there is no contradiction between the spiritual dimension and the rational dimension, so long as they constitute two fundamental dimensions in the being of the human.

In any case, Eastern philosophies have enjoyed a set of characteristics in contrast to Western philosophy, which can be summarized in the following points (Al-Nashar 19-29):

- spirituality and the search for meaning
- a holistic outlook and cosmic interconnectedness
- ethics and practical life
- continuity and fluidity
- intuition as opposed to reason
- interpretation as opposed to one-sided logic
- dialectics as opposed to causality
- wisdom as a way of living as opposed to the search for truth

Thus, Eastern philosophies establish a worldview (Vidal 1-13) different from the abstract Western formal framework. This outlook understands itself by offering answers to various ontological (existential), epistemological (cognitive), and axiological (value-related) questions in an open, holistic, interconnected manner. In the context of posing the question, "What future for philosophy?", Oliver Leaman answered that Eastern philosophies enjoy increasing importance and will have an important place in the world of philosophy in the future (Leaman 11).

• African Philosophy

It would have been possible to classify ancient Egyptian (Pharaonic) philosophy among Eastern philosophies. However, we preferred to mention it with African philosophy, for the simple reason that Egypt lies within the African continent; history can be interpreted, but geography cannot be ignored. Egypt remains African in reality and in history. Moreover, Egypt is the link between the East, Africa, and Europe through the Mediterranean basin. The presence of Egypt's

and opens the eye of the mind to questions of self, being, and reality. Hence the importance of the second point: wonder is a human trait. This means it is not only human in contrast to other beings; it is a human trait because it is shared by all people.

This makes philosophizing not confined to a particular race or a specific nationality. And if wonder is a possible origin for philosophy, then the ways of philosophizing are multiple and open different possible paths... Philosophies that came from outside the Eurocentric Western horizon (Araújo and Maeso 3-6) opened paths different from that of Western philosophy, whether before it or after it.

- **Eastern Philosophies**

There is no need to delve into the issue of whether Eastern philosophies are the origin of Greek philosophy – or at least influenced it – or not, for the fact that the history of human thought consists of connected and continuous circles among themselves spares us from any attempt to prove the link between philosophies ancient and modern. In antiquity, the influence of Eastern heritage on Pythagoras, Plato, and Plotinus—figures of Greek philosophy—was confirmed. In modern times, it has been established that a number of philosophers benefited from Eastern heritage to varying degrees: Leibniz, Hegel, Ralph Emerson, Nietzsche, Schopenhauer, Karl Jaspers, Carl Jung, Wittgenstein, John Searle... (and this list is not exhaustive).

Schopenhauer, who taught us that wonder is the origin of philosophizing, learned a great deal from Indian philosophy. He himself declares—in the preface to his masterpiece *The World as Will and Representation*—that the key to his philosophy lies in the principles of the Vedas, especially the Upanishads (Schopenhauer 15-16). From that philosophy he drew the means to go beyond the cogito in order to search for the deeper I (representation) and the true self (will).

His student Nietzsche, likewise, preferred to turn to the Persian heritage through Zoroastrianism. He made Zarathoustra the hero of his wisdom, calling for the resurrection of the higher human—the superman—and embodying the will to power. Karl Jaspers, in turn, placed Buddha, Confucius, and Jesus (peace be upon him) together with Socrates at the head of the list of great philosophers who “achieved the measure of the human being” (Jaspers, *Greatness* 88), and this is evidence of what humanity owes to the teachings of the East. Carl Jung, too, was able—thanks to Eastern philosophies—to deepen psychoanalysis with the dimension of depth psychology by fertilizing it with inspiring insights from Taoism and the spiritualities of India and China, and he created the “concept of the collective unconscious,” which points to the imprint of a holistic and interconnected approach that goes beyond the subjectivity and individualism of the

of the logos upon itself revealed the fragility of this enlightened despot and the enormity of the wager.

Reason itself shifted from an instrument of liberation and emancipation into a mechanism of alienation and repression (Marcuse 37-38). Yet developments in reality produced Copernican revolutions that shook the centrality of the logos from within its own orbit. Sigmund Freud's revolution showed the marginality of consciousness and its circling within the orbit of the unconscious. This is a deep narcissistic wound. He also showed that reason is not the only agent in the self. There are the unconscious and Eros (Marcuse 107-11), and there are the heart and feeling, as Pascal said. It can be said that Western philosophy fell into the trap of the centrality of the logos, closed within the metaphysics of presence, which in turn closes in upon the limits of reason and language, or logic and discourse. An implicit belief prevailed that language is a transparent and faithful means for conveying our thoughts and feelings in its words. Yet the extreme states of our feeling prove that language is not always a clear mirror reflecting things and the world.

For Bergson, the power of language lies in assigning names to things. But language in its truth is a kind of mental organization of our world and our experience. It is closest to a spatial organization. And as we resort to language and grow accustomed to its instrumentality, language turns into a medium between us and things. Hence Bergson affirms that opposite reason there is intuition, characterized by flowing temporality or duration, and it is: dynamic, flowing, and streaming, and it is based on approaching objects through direct contact (Bergson 206). It follows from the foregoing that Western philosophy, which remained bound to an implicit metaphysics based on the centrality of the logos (Derrida 47-48), exhausted its energy in affirming itself. Yet the historical course of philosophy has known decisive turns and twists that gave rise to possible alternatives that were overlooked—indeed, excluded on flimsy grounds.

4. Possible Paths

Schopenhauer—drawing on Aristotle—considers wonder to be the origin of philosophy. Wonder is a human trait tied to reason. For the human being is the only creature whose own existence astonishes them. In fact, the philosopher is the only being who preserves their wonder before “ordinary” things that stir nothing in most people because of the power of habit. Habit, in turn, is responsible for disabling the very mechanism of questioning one's own existence and existence in general. We are concerned to focus on two points: first, the question of wonder being the origin of philosophy; and second, that wonder is a human trait. As for the first, one cannot deny that wonder strikes the spark of philosophizing

of the problem of thinking begins from that fateful moment in which the forgetting of Being was founded as the destiny of the Western logos. The centering of the logos upon itself can be understood by understanding its technical essence. For the logos grasps being only as presence, that is, as something capable of being invoked, represented, and made present. This is its technical dimension built upon the desire to encompass, dominate, and control. But truth—Heidegger says—lies in freedom and openness: letting being be in its openness. Heidegger says: “Freedom, understood as letting beings be, completes and fulfills the essence of truth in the form of the unconcealment of beings. Truth is not a property of a corresponding proposition uttered by a ‘subject’ about an ‘object,’ whereby it has value without our knowing in which domain; rather, truth is the unconcealment of beings through which a kind of openness is accomplished...” (Heidegger, *What Is Philosophy?* 26-27).

The centrality of the Western logos is manifested in its finest form in the Cartesian cogito. Descartes—who is considered the father of modern philosophy—is the one who formulated the philosophy of the subject in its strongest form: “I think, therefore I am” (Descartes, *Meditations* 81). He made the “I think” the basis of existence and the essence of the self. The self did not ground the certainty of its existence on sense, feeling, or instinct... but only on the basis of reflection. Hence the essence of the self became thought, indeed the basis for proving the existence of the world. Accordingly, the self became the basis of truth and certainty. And this basis turned into a tendency to dominate the world. Descartes declared that knowledge is an instrument of control, and that through reason we will be masters of nature.

Subjectivity came into its own within the framework of the centrality of the logos. It crystallized fully in the Enlightenment project, which aimed primarily to undermine all forms of traditional authority in the name of liberation. Or as Kant said: the age of Enlightenment is “man’s emergence from his self-incurred immaturity, which means his inability to use his own understanding without the guidance of another. [...] Dare to know; have the courage to use your own reason—this is the motto of the Enlightenment” (Kant 85). Reason is the essence of the self and the basis of its efficacy. Disabling this natural light paralyzes being and casts it into the darkness of ignorance and loss. Yet this excessive optimism about the dawning of the Enlightenment was nothing but a false dawn and a deceptive mirage. It was not long before the slogans of the Enlightenment turned into a bitter reality. And the “reason riding high on its horse” turned into an authority of repression, despotism, and tyranny. And to remain within the context of the topic, and away from putting the Enlightenment on trial as a myth and a deception (Horkheimer and Adorno 23-65) or defending it, the centering

its very essence, which is thinking. Heidegger himself pointed out that when we pose the question "What does thinking mean?" it means that we implicitly admit that we have not yet been able to think (Heidegger et al. 21). That is, we have not known how to think in a way befitting the stature of thinking itself. Heidegger does not mean to formulate a new definition of the concept of thinking, as the first pattern of posing the question might suggest; rather, the question itself is an opportunity to pause at the traditional definition of thinking. This is what the second and third patterns provoke. For asking about the characteristics of correct thinking, and determining the necessary conditions for appropriate thinking, refer us to a thorny issue related to the dominance of a single mode of thinking.

This single mode is what has dominated the history of philosophy since Aristotle. He is the one who laid down logic, and he is the one who determined the conditions of demonstrative thinking. According to Heidegger, from here occurred the departure from the path of "authentic thinking" in favor of the logos. We are not concerned with delving into Heidegger's philosophy, nor is that our purpose, but what relates to our topic is the problem Heidegger raised: is the Aristotelian mode the only possible philosophical mode? This question came in the context of analyzing the essence of thinking in order to critique the history of philosophy marked by metaphysics. For metaphysical thinking—according to Heidegger—is the mode that prevailed throughout the history of philosophy. This thinking rests on two foundations: first, it is grounded in reason. Second, it makes reason the basis of truth.

Regarding the first point, it should be recalled that Heidegger returns to the linguistic origin of the word logos, whose most important meanings can be mentioned as reason, language, discourse, order... and he links it to the Latin linguistic root Ratio, which highlights the latent meanings: calculation and regulation. He concludes in his analyses that the Western logos, since its beginnings, has been haunted by the metaphysics of presence.

The prevailing thinking is thinking of being as a mode of presence, that is, as something representable and summonable. This leads us to the second point. The essence of truth in Western metaphysics lies in agreement and correspondence: the agreement of the thing with the mind and the correspondence of what is in minds to what is in things (Heidegger, *What Is Philosophy?*). Consequently, being became confined within the propositional framework: knowledge became a matter of the capacity to enter into discourse and rationality. Hence the function of "logic," which became the criterion of the rationality of speech and thought.

Yet Aristotle did not only establish logic; he is the one who established the essence of Western metaphysics: thinking of "being as being." Thus the origin

history, then modern history. Then contemporary history was later added with the beginning of the twentieth century. It is worth noting that this periodization suffers from looseness in defining its features and lacks rigor in setting fixed boundaries between the periods.

But what concerns us is to pause at two points related to our subject:

- The problem of excluding non-European philosophies.
- The problem of erasing Arab-Islamic philosophy.

As for the first point, briefly, we note that periodization does not recognize any philosophy before Greece. Nor does it mention anything about philosophies parallel to the European line in other worlds outside the Western context (Kessler). As for the problem of periodizing Islamic philosophy, it is mentioned only within the medieval period, and at best as a link for transmitting the Greek heritage. It must be mentioned that the medieval period in Western literature is branded with darkness and stagnation. Consequently, Islamic philosophy was placed in the worst position. Indeed, the fall of Granada in 1492 is considered by some historians a landmark signaling the dawn of the modern era...

3. A Critique of Logocentrism

In his 1952 lectures, Martin Heidegger posed the following question: What is thinking? Literally, Was heißt denken? What does thinking mean? It may seem an easy question, yet it is a question that charts a new, unpaved path. This new method reconsiders the entire history of philosophy and human thought in general. Heidegger identifies four possible ways of posing this problem (Heidegger et al. 127-28):

- First—"What does thinking mean?" may mean: what does "thinking" mean. That is, the question is about the meaning of the word (thinking).
- Second—we may mean: how "thinking" has been apprehended, understood, and defined within the traditional doctrine of thought. What is its basic feature and its special effect? Why does it classify itself within the strange file called "logic"?
- Third—the question may be posed about: what conditions must be met in order for us to be able to think in an appropriate way. What is required of us each time we want to complete the process of thinking?
- Fourth—it may mean: what calls us to think? What summons us to thinking? These four patterns are interconnected, yet the last pattern is the one that provides the basis for understanding.

But merely posing the question "What does thinking mean?" in the middle of the twentieth century means that philosophy has not yet settled the matter of

sprang from Crete to some extent, and was influenced by what it learned from Asia Minor. [...] But what makes civilization is not race; rather, civilization is what makes people. Geographical, economic, and political conditions create culture, and culture creates the human type" (Durant 64-68).

It seems that there is a rift in interpreting the history of philosophy between a narrow racial theory and an open pluralist theory. This racial theory casts its shadows over the non-European world. It does not acknowledge the existence of philosophies outside the Western European fence. Consequently, there is no such thing as Eastern philosophies; philosophy is Western only. Among the most famous of those who say that there is no such thing as Eastern philosophy is "Barthélemy Saint-Hilaire," the translator of Aristotle's *On the Heavens* and *On Generation and Corruption* into French. He says: "Eastern philosophy did not influence our philosophy, even conceding that it preceded it in India, in China, in Persia, and in Egypt; we borrowed from it neither much nor little. We have no need to ascend to it in order to know who we are and where we came from [...]. Moreover, I undertook to show that it was the Greek mind that endowed the world with this noble scientific benefit without being indebted in it to any other [...]. And science in all its forms was nonexistent in the East; the Greeks invented it and transmitted it to us" (Saint-Hilaire 86-87).

• Historical Periodization

Although the topic of periodization may seem marginal, as it is nothing more than a hinge between the stages of the history of philosophy, it shows once again that narrow-mindedness manifests in writing history and carving it up according to a single, exclusionary Western logic (Waaziz, *History* 87-88). All books on the history of philosophy divide philosophy into four periods:

- Ancient philosophy: represented by Greek philosophy
- Medieval philosophy: covering the Christian era primarily.
- Modern philosophy: European philosophy, which begins with Descartes and ends at the close of the 19th century
- Contemporary philosophy: begins with Nietzsche and continues to this day...

We can pose a simple question about this periodization: on what basis is it made? What is the adopted criterion? We may find some evasive answers, such as: the distinguishing characteristics of each period, or the common denominators of each era. Yet a little criticism is enough to undermine these claims. The evident truth is the dominance of Western political periodization. The threefold periodization was one of the most important outcomes of the modern European Renaissance movement in the seventeenth century (17th c.). In this framework, European history was divided into three main periods: ancient history, medieval

that it was merely an illusion that turned into a political frenzy that justified colonialism and missionary work. But the most dangerous practical translation of racial theory is Nazism and Fascism, by which Western peoples themselves were scorched. Unfortunately, this theory is embedded even in the philosophies of major philosophers whom we revere. It even became a systematic philosophy of racism (Alpertis).

The list is full of big names, of which we mention only a few (John Locke, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Heidegger, Russell, Derrida...). This racial theory immanent in their philosophies stores an implicit logic expressed in convoluted—and sometimes explicit—claims. We will pause at some of their explicit statements so that no room for doubt remains:

- Kant: "The Negro race is full of affect and passion; they are very lively, talkative, and frivolous, and they can be educated, but only the education of servants—that is, they can be trained" (Van Norden 62).
- Kant: "The Hindus possess a great degree of calm, and they all appear like philosophers; yet they are inclined to anger and love. Therefore, they were teachable only to the highest degree in the arts and not in the sciences, and they will never be able to attain abstract concepts at all" (Van Norden 62).
- Hegel: Black Africans (Negroes) are "a race of children still submerged in a state of naivety" (Alpertis).
- Derrida: "China has no philosophy; it has only thought [...] Philosophy has to do with a particular kind of history and certain languages, and certain ancient Greek innovations... it is something with a European character" (Van Norden 66).

Heidegger never stops saying that philosophy did not arise by chance in Greece; rather, it did not arise and could not have arisen except thanks to the Greeks and their Greek language, which is the language of authentic philosophizing (Heidegger, *What Is Philosophy?* 36). No other language is capable of philosophizing—except, of course, the German language. Thus, philosophy is Greek in origin and German in inheritance. The well-known historian of civilizations Will Durant has spared us the trouble of responding to racial theory.

"History," says Durant, "does not distinguish between colors, and it is capable of creating a civilization (in any favorable environment) under almost any skin [...] And it is established that the ancient cultures of Egypt, Greece, and Rome were the product of geographical opportunities and economic and political development, not of racial constitution. Much of their civilizations goes back to an Eastern source. Greece took its arts and letters from Asia Minor, Crete, Phoenicia, and Egypt. In the second millennium B.C. Greek culture was Mycenaean, which

tury BCE (Vernant, *Origins* 7-8). He goes so far as to say—synthetically—that the Greek miracle lies in the ability to learn from others, benefit from them, and to transform political factors and the inherited mythic legacy into a ground for posing problems related to their own context. It is not possible, Vernant says, to ignore the Greek “debt” to Eastern influence in the sciences and techniques (Vernant, *Origins* 107-08). Greek philosophy—for Vernant—is a manifestation of the originality of a civilization that knew how to benefit from others.

• **The Problem of Racial Interpretation**

The problem of the “Greekness of philosophy” became linked to an even deeper problem mired in the sludge of Western centrism (Araújo and Maeso 14-28): the problem of the racial perspective on the history of civilizations. This vile perspective, which divides humanity into distinct races, holds that the white race is the race of civilizations, and that the Aryan stock is the superior race that made history and founded civilizations, while the other races are a dependent burden. We will find no better example than the contemporary French philosopher Ernest Renan (1823–1892), who expressed the essence of the racial theory:

“It is not the Semitic race from which we should demand lessons in philosophy, and among the strange turns of fate is that this race, which managed to stamp its religious masterpieces with the loftiest marks of power, produced the least in the way of original beginnings of its own in the field of philosophy; among the Semites philosophy was nothing but a purely external borrowing, lacking any significant fertility, nothing but imitation of Greek philosophy [...] The Semitic East and the Middle Ages are indebted for all they have of philosophy, in its rigor, to it; thus, when it comes to choosing a philosophical authority from the past, Greek alone has the right to teach us.” (Renan 14-15).

This statement came in the context of his research on Averroist philosophy. That research was an opportunity to demean Ibn Rushd, whom he regarded as merely a faithful commentator on Aristotelianism who added nothing to the history of philosophy. He also seized the opportunity to spread the poisons of racial theory in his interpretation of the history of philosophy. In his view, philosophy is an achievement exclusive to the Aryan race, beginning with the Greeks and inherited by Europeans. As for Arab-Islamic philosophy, it was nothing but a translation and a distorted version of Greek philosophy. This view spread among a number of Western historians until it became a philosophical doctrine beyond dispute. Yet we have not been without some reasonable, fair voices who were not swept up in the surging current of Western centrism. Many Western philosophers, historians, and scientists questioned the racial narrative and placed it under the microscope of examination and scientific critique. It became clear

to understand the question. We can first ask where we draw the boundaries of philosophy and the margins that separate it from what is not yet, or not entirely, philosophy. We can then ask where it appeared for the first time—and why there and not elsewhere. A question of identity and a question of origin, linked to one another, inseparable—though sound, simple logic assumes the second only if the first has been solved. And one might say: to determine the time and place of philosophy's birth, must we know what it is and possess its definition in order to distinguish it from non-philosophical forms of thought? But on the contrary, who does not see the impossibility of defining philosophy in the abstract as if it were an eternal essence! To know what it is, we must examine the conditions of its coming into the world and follow the movement through which it was historically formed..." (Vernant, *Myth* 679-80).

Here we return to raising the question of the identity and essence of philosophy in the context of investigating its origin. This time we face one of the most complex problems in the history of philosophy: the question of emergence and origin. It is no secret that the issue has remained a contentious, polemical one that crystallizes into two basic hypotheses: the hypothesis of Eastern influence, and the hypothesis of the Greek miracle. The first current says that Greek civilization was not isolated from the influence of its neighbors in the East; it benefited from historical and cultural relations with its eastern surroundings (Mesopotamia and Egypt) and its southern surroundings (North Africa), and was able to turn those influences into provisions for a civilizational takeoff that helped it build rational thought in all its dimensions. As for proponents of a unilateral Western bias, they take for granted that philosophy arose for the first time in Greece without external assistance and continued within the Western context. Hence it is Western in origin and birth, the offspring of European civilization. And even when it moved to other regions such as Asia and Arab civilization in the Mashriq and Maghreb, it moved with its Western identity, even if it spoke in Arabic and Persian.

But historical research has never been definitively settled on the question of philosophy's Greekness. As the researcher specializing in Greek studies Jacqueline de Romilly said in the conclusion of her study: it is a mistake to believe that we know the history of Greece and Greek civilization precisely... We tried to get as close as possible, but we still remain ignorant of much regarding the Greeks... (Romilly 328). Jean-Pierre Vernant—one of the foremost specialists in the subject—ruled out the miraculous interpretation that portrays the emergence of philosophy and Greek civilization as a whole within the framework of the "Greek miracle." He also insists on the Eastern relations and ties that nourished the roots of Greek history since the formation of Greek civilization in the sixth cen-

defining philosophical practice itself. And this—in itself—is not a flaw except for those who see difference and plurality as deficiency and defect. As for us, difference and plurality are the foundation of philosophizing.

2. Problems of the History of Philosophy

Philosophy cannot be separated from its history, as Hegel says (Gracia 112). History is philosophy's stage. And the history of philosophy is the history of the succession of philosophical geniuses (noble souls) who produced texts and visions across historical time (Hegel 20). The importance of the history of philosophy appears in that it forms the field in which philosophies are manifested and the source by which they are documented. It is not possible to conceive of philosophies outside the historical context that produced them (Gracia 60-61). The aim that justifies the importance of the history of philosophy is preserving the philosophical heritage and transmitting it to generations. If we may liken philosophy to a fish, then the water in which it swims and lives is history. The history of philosophy is the mode of presence of philosophical thought. However, there is a set of problems that burst forth from the seed of philosophy in its relation to history (Gracia 89-98):

- The origin and beginning of philosophy
- The racial interpretation
- Historical periodization
- The Western conception of philosophy (Heidegger's critique of Western metaphysics)
- Documents and evidence
- Eastern philosophies

The aim here is not to enumerate all problematic issues, but only to mention what relates to our topic, with the first issue being the problem of turning the history of philosophy into a pretext for imposing the conception recorded in the "official history" according to the prevailing Western narrative. What we presented earlier in the previous paragraph (the problem of defining philosophy) indicates that the history of philosophy is the greatest manifestation of the divergence and multiplicity of possible interpretations of philosophical practice. Yet there is a set of major obstacles that prevent grasping the breadth and scope of the possible potentials outside the Western tradition, which open alternative paths. We must now address the problems of historiographing philosophy.

• The Problem of Origin and Beginning

In the context of raising the problem of the emergence of Greek philosophy, Jean-Pierre Vernant asked: "Where did philosophy begin? There are two ways

method or methods that fit the nature of its subject. As is said: the subject is what determines the method. But philosophy's problem begins with the subject in the first place, as we have seen. In the absence of a specific subject, it becomes difficult for philosophy to speak of a suitable method. More than that, every philosopher has his own method of thinking, viewing things, and analyzing reality. Very often the philosophical method eliminates many phenomena from its account by claiming they do not exist. In all cases, no rational person can deny the diversity of philosophical methods (rationalist, empiricist, materialist, dialectical, phenomenological, hermeneutic, pragmatic, analytic...) and their conflicts (Waaziz, *Methods* 33).

There is also a fact that no one can deny—especially those clinging to the European tradition and denying other philosophical voices... This fact is that philosophy, across its glorious history, established an open plurality at the level of styles of thinking, practice, and writing. The Socratic dialogical style is not the Parmenidean poetic style or the Aristotelian didactic mode. Nor can calm Cartesian meditations tolerate the Nietzschean clamor of the man with the hammer. And what identity is there between dialectical materialism and idealism? They are as far apart as earth and sky. As for textuality, forms of expression have diversified in a way that makes it difficult to determine what a philosophical text is (poetry, fragments, myth, maxims, meditations, autobiography, essay, literature...). The result is that philosophy has never completed—ever—its essence; rather, it has remained in continuous transformation in its expressive features, its discursive traits, and its intellectual characteristics. This is an argument against those who claim there is only one philosophy—"the perennial philosophy"—and who reject the philosophies of other peoples, non-European or non-Western.

Since philosophy was built on plurality and difference in its inner logic, it is a philosophy by the logic of plurality and openness. Nothing indicates this more than the fact that the question of the essence of philosophy has remained alive to this day. Gilles Deleuze's attempt to answer the question was only a manifestation of the dynamism of the question and its seriousness, leading the contemporary philosopher to devote to it a book that became one of his most important works (Deleuze and Guattari). The question "What is philosophy?" is not the question of the beginner, but the question of old age. Yet the distinctiveness of Deleuze's approach lies in his attempt to found the definition of philosophy on the basis of the concept: philosophy is the creation of concepts (Deleuze and Guattari 28). Philosophical difference extends its roots into the depth of the end the philosopher seeks. When we ask the philosopher about his philosophical aim, or the aim of philosophy, we will find many answers that diverge to the point of contradiction. The problem is that the difference of ends entails a difference in

distance of friendship and nearness to wisdom, not of possession or grasping. In other words, the philosopher does not call himself "the wise one," but only a lover of wisdom. He does not claim to possess wisdom or truth, because that would drop him into dogmatism or certitude. From another angle, the philosopher's title "lover of wisdom" preserves the philosopher's humanity and finitude. Wisdom and truth are attributes of the all-encompassing divine, whereas the human being possesses only the desire to know and the passion to question. On this basis, the philosopher distinguished his path from that of the sophist who claims knowledge, wisdom, and possession of the truth. Thus the answer "love of wisdom" has formed the anchor point of every possible definition of philosophy from the time of Pythagoras and Plato to our own day (Jaspers, *Introduction* 40).

If it were that simple and clear, there would be no need to problematize the definition. Yet it remains an etymological definition built on analyzing the word "philosophy": *philia* and *sophia*, that is, love and wisdom. It is nothing more than an etymological analysis—indeed, a mere truism (or, as it is said, explaining water with water). In the end, this linguistic route does not solve the problem of defining the essence of philosophy, because it stops at the threshold of the building and does not enter the labyrinths of meaning; for we have every right to ask: What is the nature of this wisdom? What is its subject? How do we reach it? Is love sufficient to know the truth? What is the relationship between love and knowledge? What is the philosophical method? Can the human being know the truth? And other questions posed in order to know the truth of philosophy.

So the tree of the etymological definition hides behind it a forest of problems concerning the essence of philosophy, its subject, its field of operation, its method, its function, and its end... At the level of subject matter, Descartes said that philosophy is "a tree: its roots are metaphysics, its trunk physics, and the branches that come out of this trunk are the other sciences that end in three principal sciences: medicine, mechanics, and ethics..." (Descartes, *Principles* 53). Even after the development of knowledge and the independence of the sciences from philosophy after the seventeenth century, philosophers remained attached to the comprehensiveness of philosophical discourse and its total encompassing of all topics. Here is Edmund Husserl (1859–1938) defining philosophy as "a science of true principles and of origins, and of the roots of the whole" (Badawi 12). This shows that philosophy cannot be defined through its subject matter, because there is no specific subject that distinguishes it from other sciences. It claims to look at the whole and at the ultimate principles of everything.

From another direction, the methodological level raises thorny problems related to the nature of the philosophical method. Every science has its own

through a European tradition that continually renewed its forms through history, yet remained faithful to its Western roots that go back to a "Greek miracle."

Athens is the principle, the source, and the starting point, without preliminaries or preparation or "assistance" from another people... In short: philosophy is Greek in origin and Western in genesis, and there is no philosophy outside the Western tradition (Gadamer 15). Accordingly, we worked to question this claim and examine its assumptions. Our point of departure was not to accept the monistic Western view of the history of philosophy. However, critiquing centrism does not mean rejecting the West's achievements, nor does it mean being swept into an illusory glorification of the self or of the East against this West. Rather, what this study seeks is only to reject the monistic conception of a history of philosophy and of philosophical practice by questioning illusory boundaries, highlighting paths of influence and being influenced, and searching for a shared philosophical horizon that makes room for the other, the different, and the multiple.

Therefore, we pose the following problem: To what extent can one philosophize outside the Western tradition and open up to other possible paths? This problem includes questions our research will confront: Is there a specific mode of philosophizing? Why must we rewrite the history of philosophy? What is the effect of the centrality of the logos in imposing a specific conception of philosophy? And what are the possible paths of philosophizing?

Our hypothesis is founded on a simple given: there is no single interpretation of philosophy. We will show that philosophy is not a fixed entity; rather, it is an active, dynamic practice that evolved through its exercise across its long history. We see that the problem of defining philosophy and interrogating the history of philosophy constitutes an entry point for unsettling the monistic definition of philosophy and opening horizons for the possibility of plurality at the heart of philosophizing. This paves the way to address a complex issue: the centrality of the logos and the normativity of philosophical discourse. And when we secure a critical understanding of the position of the logos within philosophical practice as one dimension of philosophical discourse and not the only one, then we will be able to open alternative paths for philosophical discourse.

1. The Problem of Defining Philosophy

When the question is asked, "What is philosophy?," every researcher in philosophy knows with absolute certainty that philosophy means "love of wisdom." The philosopher is the person who presents himself as a lover of wisdom, and philosophers form an ideal community: friends of wisdom. And this friendship and love also mean "keeping a distance from wisdom." The philosopher stands at the

Introduction

When we speak of philosophy, we speak of human thought that transcends borders. This thought proceeds from a common origin that springs from wonder, which is a human trait bound up with his essence as such. This given makes philosophy a human affair that goes beyond races and continents. Philosophy has remained present in parallel in East and West. History offers us a general picture showing that philosophy was not born miraculously in a specific geographical spot, nor did it settle in a particular culture or civilization; rather, it was formed through diverse forms of cultural exchange and proceeded along complex historical paths: translation and acculturation, travel, dialogue and conflict, the economy of knowledge, and the trade in books. No part of geography was ever isolated from influencing and being influenced within the historical dialectic. This historical dynamism, grounded in the diversity of geographical horizons, is what developed philosophical thought, expanded its presence in different spaces, and made it speak in different tongues.

Greek philosophy, which historians biased toward Western-centrism see as having descended suddenly in a moment of historical miracle in the sixth century BCE, was itself—and still is—a piece of an intertwined Mediterranean and Asian space, and its cultural fabric was not immune from its surroundings. Historical and philosophical analysis cannot be sound if we sever its ties with geographical neighbors and civilizational interaction. This philosophical cross-fertilization between East and West added a diversity that enriched the human vision with a holistic character: on the one hand, the East offered lofty spiritual visions that linked the human being to the world of metaphysics within the framework of cosmic harmony, and also granted the human being an elevated human perspective that deepened the concept of the self and connected it to practical ethical roots. By contrast, the Western perspective separated the concept of the self from the world and made it the center of existence and the foundation of knowledge.

The logos is the criterion of truth and the basis of certainty. Accordingly, the West subjected everything to a monistic normativity grounded in a certain conception of logic and discourse. This discourse—marked by a Western-centric tendency—went so far as to say that philosophy can only be according to its own normativity, which leads to imposing a specific conception of the history of philosophy that discards philosophies that do not coincide with its vision. Yet philosophy teaches us critique and the refusal to surrender to self-evidences, even those that have been promoted and imposed in the name of historical reality. The monistic Western proposal is built on the assumption of the unity of philosophical discourse and its Western origin. This orientation—of a Western-centric tendency—markets the Greek origin of philosophy which, in its view, continued

A Philosophy by the Logic of Pluralism

Philosophizing Beyond the Monotheism of the Logos

Mohamed Aarab

Centre Régional des Métiers de l'Éducation et de la Formation, Morocco

Abstract

The discussion of «philosophy» with the definite article «the» is problematic in itself. The historical process of philosophical practice has produced heterogeneous forms of the act of philosophizing. This is evident in the differences among schools, trends, and philosophical methods; indeed, a philosopher is not considered as such—a thesis holder—unless they establish their difference and justify their uniqueness. The paradox is that this historical process is the same one that has solidified a singular, stereotypical definition of philosophy and taken it as a normative reference that confines itself within its boundaries. This framework is tied to a Western inclination centred around the Platonic/Aristotelian logos and revolves around its circulation. From here, we understand the deep significance of Whitehead's statement: «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.» (Whitehead A. N, *Process and reality* (1978), London. P. 39)

Martin Heidegger raised a fundamental question in the context of thinking about the subject of time: Is the Aristotelian mode of philosophy the only possible mode? As a variation on the same question, we will raise an issue related to questioning the definition of philosophy and determining its characteristics. We will examine its internal logic and backgrounds in order to make room for plurality and difference. Then, we will present historical models of a different mode of philosophizing that opens the discussion about rewriting the history of philosophy from an open perspective: Eastern philosophies, African philosophy, the wisdom of illumination, or thinking with the logic of the heart, as Blaise Pascal puts it.

Keywords: logos, Western centrism, difference, African philosophy, wisdom of illumination.

- Kasulis, T. P. (2025). Japanese philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 ed.), E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/japanese-philosophy/>
- Krummel, J. W. M. (2012). Basho, world, and dialectics: An introduction to the philosophy of Nishida Kitarō. In J. W. M. Krummel & S. Nagatomo (Trans.), *Place and dialectic: Two essays by Nishida Kitarō* (pp. 3–48). Oxford University Press.
- Marx, K. (1978). Theses on Feuerbach. In R. C. Tucker (Ed.), *The Marx–Engels reader* (2nd ed., pp. 143–145). W. W. Norton.
- Marx, K. (1988). *Economic and philosophic manuscripts of 1844* (M. Milligan, Trans.). Prometheus Books.
- Marx, K. (1990). *Capital: A critique of political economy. Volume I* (B. Fowkes, Trans.). Penguin Classics.
- Mayo, P. (1999). *Liberating praxis: Paulo Freire's legacy for radical education and politics*. Praeger.
- Mendieta, E. (2020). Philosophy of liberation. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 ed.), E. N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/liberation/>
- Nagatomo, S. (2020). Yuasa Yasuo's philosophy of self-cultivation: A theory of embodiment. In B. W. Davis (Ed.), *The Oxford handbook of Japanese philosophy* (pp. 708–727). Oxford University Press.
- Nagatomo, S. (1992). *Attunement through the body*. State University of New York Press.
- Oliver, A. A. (1998). Latin America, philosophy in. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-ZA009-1>
- Shaner, D. E., Nagatomo, S., & Yuasa, Y. (Eds.). (1989). *Science and comparative philosophy: Introducing Yuasa Yasuo*. Brill.
- Torres, C. A. (1994). *Paulo Freire and the politics of education: A critical encounter*. Bergin & Garvey.
- Wainwright, Joel. "Praxis." *Rethinking Marxism*, vol. 34, no. 1, 2022, pp. 41–62. Taylor & Francis Online, <https://doi.org/10.1080/08935696.2022.2026749>.

Arabic References

- Abū al-Sa'ūd, 'Aṭīyāt. *al-Amal wa-al-yūtūbiyā fī Falsafat Irnist bulūgh*. Munsha'at al-Ma'ārif, al-Iskandarīyah, 1997.
- Bulūgh, Irnist. *Ibn Sīnā wa-al-yasār al-rstwtālysy*. tarjamat Muḥammad al-Turkī, Qarṭāj, al-Majma' al-Tūnisī lil-'Ulūm wa-al-Ādāb wa-al-Funūn, 2012.
- Tīzīnī, al-Ṭayyib. *Mashrū' ru'yah jadīdah lil-Fikr al-'Arabī fī al-'aṣr al-Wasīṭ*. Dār Dimashq lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Dimashq, 1971
- Murūwah, Ḥusayn. al-naza'āt al-māddīyah fī al-falsafah al-'Arabīyah al-Islāmīyah. Dār al-Fārābī, 1986
- Muqbil, Ṭāriq ibn Hishām. "Ibn Sīnā fy lswfan lil-amal – mrāj'tu ktābi «Ibn Sīnā wa-al-yasār al-rstwtālysy» l'rnt bulūgh." ma'nā, 10th March 2024, https://mana.net/8437/#_ftnref5. accessed: 20th November 2025.
- al-'Awhālī, Nūrah. "al-tarjamah kf'l dīyāfat : ḥiwār Ḥikmat ma'a al-faylasūf Sulaymān Bashīr Dayān." Majallat Ḥikmat, 4 June 2023. <https://hekma.org/سليمان-بشير-حديثان/> Accessed November 26, 2025.

- Aristotle. *Politics*. Translated by Carnes Lord, 2nd ed., University of Chicago Press, 2013.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Trans., 2nd ed.). Hackett.
- Bernstein, R. J. (1971). *Praxis and action: Contemporary philosophies of human activity*. University of Pennsylvania Press.
- Bloch, E. (2019). *Avicenna and the Aristotelian Left* (L. Goldman & P. E. Gordon, Trans.). Columbia University Press.
- Boldyrev, Ivan. "Ernst Bloch." The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Fall 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/bloch/>.
- Boutry-Stadelmann, B. (2006). Yuasa Yasuo's theory of the body. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 1, 291–301.
- Carter, R. E. (2001). *Encounter with enlightenment: A study of Japanese ethics*. State University of New York Press.
- Dagmang, F. D. (2015). Theory and practice: The Aristotelian, Plotinian, and Marxian perspectives. *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 16(2), 226–237.
- Diagne, Souleymane Bachir, and Jean-Loup Amselle. *In Search of Africa(s): Universalism and Decolonial Thought*. Translated by Andrew Brown, Polity Press, 2020.
- Feenberg, A. (2014). *The philosophy of praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Verso.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed* (M. B. Ramos, Trans.). Continuum.
- Freire, P. (1992). *Pedagogy of hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.
- Gadotti, M. (1994). *Reading Paulo Freire: His life and work*. State University of New York Press.
- Germann, Nadja, "al-Farabi's Philosophy of Society and Religion", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel/>.
- Gracia, J. J. E., & Vargas, M. (2013). Latin American philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 ed.), E. N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/latin-american-philosophy/>
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. 2nd rev. and enlarged ed., including an inventory of Avicenna's authentic works, Brill, 2014.
- Harcourt, B. E. (2025). On critical genealogy. *Contemporary Political Theory*, 24, 167–185. <https://doi.org/10.1057/s41296-024-00715-y>
- Harris, Errol E. *The Spirit of Hegel*. Humanities Press, 1993.
- Hegel, G. W. F. (1967). *Philosophy of right* (T. M. Knox, Trans.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press.
- Haug, Wolfgang Fritz. "Theses on Feuerbach." *Historical-Critical Dictionary of Marxism: A Selection*, translated by Eric Canepa, edited by Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle, and Wolfgang Küttler, BRILL, 2023, pp. 646–663. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004679023_031.
- Kasulis, T. P. (1987). Editor's introduction. In Y. Yuasa, *The body: Toward an Eastern mind-body theory* (pp. 1–30). State University of New York Press.

genealogy. In doing so, it has shed light on the concept's versatility and its rich intercultural genealogy, shaped not only by Western philosophy but also by Latin American, Japanese, and Islamic contributions.

The comparative findings of the paper can be organized into five dimensions that disclose its complexity across traditions. The ontological dimension shows that praxis is universal in scope, emerging across Western, Latin American, Japanese, and Islamic contexts as a fundamental mode of human existence in which knowledge, value, and life are enacted. The critical dimension highlights its resistance to abstraction, affirming the inseparability of thought and action, theory and practice, body and mind, and reflection and lived experience.

The integrative dimension emphasises how praxis permeates politics, ethics, epistemology, labor, education, religion, art, and everyday life, shaping orientations toward truth, value, health, and communal existence. The comparative dimension becomes evident in cross-cultural readings that reveal both shared threads, such as the unity of reflection and action, and divergent emphases, including political struggle, pedagogy, psychophysical cultivation, and dynamic materialism. The utopian dimension positions praxis as future oriented, demanding renewal across cultures and crises and sustaining philosophy as a collaborative and ethical seeking endeavor.

The discussion has been necessarily selective. A fuller account would include the Frankfurt School, Heidegger, Arendt, Sartre, Gramsci, and other Western, Islamic, and Latin American voices, as well as Japanese philosophers beyond Yuasa. Nevertheless, the comparative frame developed here demonstrates the value of intercultural dialogue and affirms praxis as a shared horizon for a multicultural philosophy of action, reflecting the central theme of the conference of bringing peripheral voices to light in philosophy.

My purpose has not been to exhaust the resources of any single tradition but to open a comparative and intercultural frame. Building on this foundation, more detailed studies within each trajectory can deepen the dialogue that this paper has sought to initiate. By foregrounding voices often treated as peripheral, the study affirms that praxis endures as a transformative framework in which thought and action remain inseparable and are continually renewed across histories and cultures.

English references

- Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah. Translated, with introduction and commentary, by Richard Walzer, Oxford, 1985.
- Allman, P. (1999). *Revolutionary social transformation: Democratic hopes, political possibilities and critical education*. Bergin & Garvey.

arable from praxis, performance, health, and creativity (Kasulis, Japanese Philosophy).

From this perspective, Yuasa's philosophy presents a holistic vision of ethical and spiritual development grounded in the unity of body and mind and realized through deliberate self-cultivation within networks of relation (Carter). Rather than asking *what* the relation of body and mind is, he asks *how* unity is achieved through practice. His concepts of bright and dark consciousness articulate the psychophysical mechanism through which reflective knowledge becomes embodied skill, and spontaneous action emerges as second nature. Praxis, in this view, is not peripheral but foundational.

6. Comparative reflection: praxis across philosophies

Viewed across Aristotle, Hegel, Marx, Freire, Yuasa, and the often-overlooked contributions of Ibn Sīnā and Ibn Rushd, praxis emerges as a dynamic concept that resists confinement to any single tradition. Aristotle framed praxis as teleological action whose purpose lies in itself and is inseparable from virtue, community, and the polis. Marx transformed this heritage by grounding praxis in material labor and revolutionary change, locating it in collective struggle. Freire reinterpreted praxis pedagogically, as the dialogical cycle of reflection and action through which the oppressed reclaim their humanity. Yuasa extended the horizon by presenting praxis as body–mind cultivation, showing that knowledge is realized not through detached reflection but through disciplined, embodied practice. Ibn Sīnā and Ibn Rushd disrupt Eurocentric genealogies altogether by naturalizing Aristotle and affirming a dynamic materialism that later shaped modern materialistic and emancipatory thought.

Across these trajectories, continuities appear in the shared insistence that thought, and action cannot be separated. Yet the history of praxis is equally marked by ruptures. Aristotle's ethical action differs decisively from Marx's revolutionary labor, just as Hegel's idealist dialectic is inverted in Marx's materialism. Freire moves praxis from economic struggle to education as a site of liberation, while Yuasa shifts it further toward psychophysical cultivation. Al-Farabi, Avicenna and Averroës rupture the assumption of a purely European lineage, embedding Islamic philosophy within the genealogy. These continuities and ruptures do not cancel each other but constitute the dynamic through which praxis remains alive. Continuities preserve its core as the inseparability of thought and action, while ruptures open new horizons where praxis is redefined according to cultural, historical, and existential needs.

This paper has approached praxis as a global and evolving concept rather than as the property of any single canon. It shed light on its versatility and rich

Cultivation serves as the process through which bright consciousness (reflective) transforms into dark consciousness (embodied, spontaneous). Repeated practice, whether it involves Zen meditation, yogic discipline, or artistic training, leads to the sedimentation of deliberate forms into second nature. This transformation is not passive conditioning but an active form of self-cultivation, a choice made by the practitioner.

Yuasa's theory of consciousness elucidates this mechanism. Bright consciousness corresponds to reflective awareness, akin to René Descartes' *cogito*. Conversely, dark consciousness refers to the deeper layer of the lived body, the pre-reflective ground of action. While psychoanalysis, neuroscience, and phenomenology provide approximations of this layer, Yuasa asserts that it transcends these disciplines. Unity emerges when bright consciousness settles into dark through praxis.

His theory of consciousness explicates this mechanism. Bright consciousness corresponds to reflective awareness, akin to Descartes' *cogito*. Dark consciousness refers to the deeper stratum of the lived body, the pre-reflective ground of action¹⁹. While psychoanalysis, neuroscience, and phenomenology approximate this stratum, Yuasa insists it transcends them. Unity arises when bright consciousness sediments into dark through praxis.

Yuasa extends this framework to healing and freedom. Against Western medicine, which isolates physiology from lived experience, he points to evidence that advanced practitioners can regulate pulse or brain waves, showing that body-mind relations are variable and cultivated. Likewise, freedom is not innate but achieved through disciplined reorientation of habits. In both ethics and medicine, cultivation transforms possibility into actuality.

In addition, religious belief is inseparable from practice, according to Yuasa. One becomes religious by embodying rituals rather than by intellectual assent. Just as artistic appreciation is cultivated through training and exposure, religious sensitivity emerges through embodied practice (Kasulis, *Editor's Introduction*).

Therefore, Yuasa challenges Cartesian metaphysics and its rigid body-mind dualism. He reconceives the relation not as a static connection between two substances but as a dynamic process of cultivation and transformation, inseparable.

19. See Harris, *The Spirit of Hegel*, pp. 173–174, for a discussion of Hegel's thought on habit and the actualization of soul in the body. Harris writes: "conscious practices may also affect, or find lodgement in, the subconscious underpinning of the mind, and may reduce deliberate action or thought to automatic unconscious habit... The vehicle of this unconscious automatism is again the body, in which repetition and practice engender a 'second nature.' This might be like Yuasa's view of dark consciousness and bright consciousness.

5.2. Praxis and self-cultivation

Within the framework of this study, which examines Latin American and Eastern accounts of praxis, Yuasa Yasuo⁽¹⁸⁾ (1925–2005) provides a distinctively Japanese contribution. His work centres on the inseparability of mind and body, the significance of self-cultivation (*shugyō*), and the transformative potential of embodied practice (Carter). Boutry-Stadelmann underscores that Yuasa's innovation lies in framing body–mind unity not as an inherent condition but as a tangible accomplishment, thereby positioning praxis as the centre of philosophical contemplation (Boutry-Stadelmann). Shaner, Nagatomo, and Yuasa situate this achievement in dialogue with phenomenology and physiology, asserting that Eastern cultivation unveils categories overlooked by Western science (Shaner et al.). Nagatomo further elaborates on Yuasa's insights into a theory of embodied relationality, demonstrating how practice harmonises the body–mind with the world. These studies emphasise that praxis is not supplementary but integral to knowledge in Yuasa's philosophical system.

Boutry-Stadelmann highlights that Yuasa's innovation lies in framing body–mind unity not as a given but as an achievement, thereby making praxis the locus of philosophical reflection (Boutry-Stadelmann). Shaner, Nagatomo, and Yuasa situate this achievement in dialogue with phenomenology and physiology, arguing that Eastern cultivation discloses categories neglected by Western science (Shaner et al.). Nagatomo further develops Yuasa's insights into a theory of embodied relationality, showing how practice tunes the body–mind to resonate with the world. These studies emphasise that praxis is not supplementary but constitutive of knowledge in Yuasa's philosophy.

At the heart of Yuasa's philosophy lies the concept of cultivation (*shugyō* 修行, *keiko* 稽古). For him, the attainment of body–mind unity is not innate state but achieved through disciplined practice: "The mind-body modality changes through the training of the mind and body by means of cultivation (*shugyō*) or training (*keiko*)". Cultivation serves as the process through which bright consciousness (reflective) transforms into dark consciousness (embodied, spontaneous). Repeated practice, whether Zen meditation, yogic discipline, or artistic training, sediments deliberate forms into second nature. This is not passive conditioning but active self-cultivation, chosen by the practitioner.

18. Japanese philosopher and professor at Obirin University, later teaching at the University of Tsukuba and Ritsumeikan University. He authored influential works such as *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* (1987) and *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy* (1993), which helped establish Japanese philosophy as a significant voice in comparative philosophy. Yuasa's writings bridged Eastern and Western traditions and continue to shape discussions on embodiment, consciousness, and the philosophy of the body (Kasulis, *Editor's Introduction* 5).

achieved through ritual, purification, and *kotodama*⁽¹²⁾. Secondly, Confucianism, transmitted through China and Korea in the sixth and seventh centuries, reorganized society through hierarchical roles and ritual propriety. It posits the “five relations”⁽¹³⁾ and the “rectification of names”⁽¹⁴⁾ as instruments of harmony. Thirdly, Buddhism, introduced around the same period, articulated sophisticated accounts of interdependence, *suchness*⁽¹⁵⁾ (*tathatā*), and karma⁽¹⁶⁾, influencing metaphysics, ethics, and epistemology. Schools such as Kegon⁽¹⁷⁾ developed a holographic vision of reality and cultivated a body–mind-oriented praxis that intertwined with Shintō and Confucian traditions (Kasulis, *Japanese Philosophy*).

These sources made Japanese thinkers engaged deeply with Chinese, Korean and Indian thought and at the modern times with Western philosophy, resulting in a distinctive philosophical hybridity (Kasulis, *Japanese Philosophy*). For instance, Nishida Kitarō (1870–1945) advanced the concept of “pure experience,” influenced by Zen and Bergson. Watsuji Tetsurō (1889–1960) grounded ethics in *ningen*, human existence as “between person and person,” emphasizing relationality and embodiment against Western individualism. Yuasa inherits this trajectory but propels it toward an explicitly comparative framework, stressing the indispensability of East–West dialogue (Kasulis, Editor’s Introduction).

natural objects or manufactured objects; they embody the spiritual power (*tama*) that can inspire awe and influence worldly affairs (Kasulis, *Japanese Philosophy*).

12. *kotodama* is the belief in the spiritual power of words and sounds to evoke or affect reality; language and ritual utterance are seen as having onto-phonetic efficacy beyond mere reference (Kasulis, *Japanese Philosophy*).
13. The five foundational social dyads: ruler–subject, parent–child, husband–wife, elder–younger, and friend–friend; their harmonious, ritualized performance underpins social order and ethical life (Kasulis, *Japanese Philosophy*).
14. The Confucian practice of aligning speech with social roles and realities to ensure that words correctly reflect and reinforce proper duties and statuses, thereby sustaining harmony (Kasulis, *Japanese Philosophy*).
15. A Buddhist term for things as they are, without illusion or distortion; reality is presented in its suchness, though human perception often colors it with delusions (Kasulis, *Japanese Philosophy*).
16. The system whereby volitional thoughts, words, and deeds generate propensities and shape future circumstances, producing an interdependent field of action that is both individual and systemic (Kasulis, *Japanese Philosophy*).
17. A Japanese rendition of the Huayan school (a major Chinese Buddhist school founded in the 7th–8th centuries) emphasizing interdependence and holographic relations; it offers a philosophical articulation of how all phenomena interpenetrate and reflect one another (Kasulis, *Japanese Philosophy*).

scend adaptation to oppressive conditions and actively participate in reshaping them. This is why education, as praxis, is revolutionary.

Freire's distinctive approach reframes literacy as praxis. Learning to read and write transcends the mere mastery of symbols; it involves recognising how these symbols reflect and reinforce social structures. In rural Brazil, for instance, literacy classes transformed into platforms where peasants identified exploitation and envisioned alternative futures. In this context, praxis transcended mere learning; it encompassed a transformative process of self-reformation and world-building simultaneously (Gadotti).

The potency of Freire's account of praxis lies in its seamless integration of reflection and action. Literacy, in his vision, never solely pertains to letters on a page; it involves "naming the world," a practice through which the oppressed reclaim their dignity. Consequently, his pedagogy appears less like a method of instruction and more akin to a lived manifestation of liberation. In this manner, Freire's philosophy of praxis stands as one of Latin America's most enduring contributions to global discourse. His "Pedagogy of the Oppressed" asserts that human beings can only overcome oppression when thought and action are harmoniously united, a claim that reinforces my broader contention that praxis is inherently situated, embodied, and transformative.

5. Praxis in Japanese Philosophy: Yuasa Yasuo

5.1. Philosophical context

Contemporary philosophers cannot confine themselves to a single cultural perspective (Krummel). They must engage across traditions, refraining from stereotypes and the reduction of "East" and "West" to monolithic entities. Japan's intellectual history exemplifies this imperative, drawing dynamically from Chinese, Indian, and Western traditions to generate a philosophy that is both grounded and dialogical.

Three principal sources have profoundly shaped Japanese thought throughout history. Firstly, Shintō⁽¹⁰⁾, evolving from proto-animism through Shrine and State Shintō to its contemporary forms, presents reality as an interwoven tapestry where humans, nature, and kami⁽¹¹⁾ mutually define one another. This is

10. Shinto plays a foundational and pervasive role in Japanese moral philosophy. It is the deep source of Japanese ethical attitudes, shaping the Japanese approach to morality through an emphasis on sincerity, harmony, reverence for nature, and communal belonging. Shinto provides the underlying ethos that allows other traditions like Confucianism and Buddhism to be integrated into Japanese moral life, always filtered through this foundational Shinto sensibility (Carter).

11. Kami are sacred beings or presences in Shintō that can range from deities to spirits within

4.2. Paulo Freire: praxis as liberation in action

In his seminal work, *Pedagogy of the Oppressed*, published in 1968 during his exile in Chile following his literacy campaigns in Brazil, Paulo Freire presents a profound articulation of praxis. In this critique, Freire exposes the limitations of the “banking model” of education, wherein teachers impart information passively to students. This model perpetuates social hierarchies by denying learners the autonomy to actively engage with their learning.

In contrast, Freire advocates for a “problem-posing” pedagogy rooted in dialogue. This approach entails that teachers and students mutually learn from one another through critical engagement with both the “word” and the “world.” By doing so, students cultivate critical consciousness (*conscientização*), enabling them to analyse their lived conditions and collaborate with educators to transform oppressive realities. Consequently, education assumes a profound political dimension, functioning as a platform for reclaiming dignity through participatory transformation (Torres).

Freire’s conception of praxis as the unity of reflection and action aimed at transforming reality forms the core of his pedagogical philosophy. This distinguishes praxis from repetitive or habitual actions. Practice devoid of reflection risks perpetuating oppression, while reflection without action degenerates into sterile intellectualism. Consequently, praxis constitutes a cyclical process of reflection, action, and reflection, a dialectical mechanism through which human beings actively participate in their own liberation (Mayo).

Deeply rooted in Marxist thought, Freire adopts this dialectical relationship between theory and practice as a framework for comprehending how individuals insert themselves into history through productive and revolutionary praxis. He draws upon Marx’s reinterpretation of Hegel’s master-slave dialectic to analyse the oppressor-oppressed relationship as a universal dynamic. Simultaneously, his synthesis of humanism and Marxism broadens his pedagogy beyond a purely political critique.

Simultaneously, Freire’s Christian background and connections to liberation theology infuse his thought with a conception of love and justice. The educator cannot remain neutral, as the educational endeavour is inherently a political and ethical calling. His utopian vision manifests in denouncing dehumanizing structures and proclaiming humanizing alternatives, as a historical commitment to liberation (Gadotti).

Freire also distinguished between practice and praxis. Practice may be unreflective, shaped by habit or necessity, while praxis involves deliberate reflection aimed at transforming reality (Allman 67). For Freire, the oppressed must tran-

developed a normative image of the human based on Latin American experiences. Rodolfo Kusch⁽⁸⁾ incorporated indigenous and popular matrices into philosophy, and Enrique Dussel⁽⁹⁾ systematized a transmodern critique of Eurocentrism that positioned the oppressed as historical subjects. For these thinkers, Latin American philosophy should emerge from its unique historical and cultural context rather than merely adopting European paradigms. A central aspect of this project is the concept of autognosis, which involves a critical self-examination of what is distinctively Latin American thought (Mendieta). Praxis became the fundamental principle of the philosophy of liberation in Latin America, being elaborated across the region by thinkers such as Paulo Freire, Adolfo Sánchez Vázquez, and Bolívar Echeverría, among others (Wainwright; Gandler).

Freire's pedagogy exemplifies this movement; his literacy programs were not abstract educational reforms but grounded responses to the lived realities of Brazilian peasants. His praxis is thus both universal and local, rooted in a struggle against oppression that resonates beyond its immediate context (Oliver). The philosophy of liberation asserts that knowledge must emerge from the underside of history, from the perspectives of the marginalized. Freire embodies this by making the oppressed not objects of education but subjects of history (Torres 125). In this way, his pedagogy extends the philosophical project of liberation into the sphere of concrete educational practice.

The philosophy of liberation asserts that knowledge must emerge from the underside of history, from the perspectives of the marginalised. Freire embodies this by making the oppressed not objects of education but subjects of history (Torres 125). In this way, his pedagogy extends the philosophical project of liberation into the realm of concrete educational practice.

emphasizing ethical responsibility and the recovery of Latin American intellectual traditions (Mendieta).

8. Rodolfo Kusch (1922–1979) was an Argentine philosopher and anthropologist whose work engaged deeply with Amerindian cosmologies and the philosophy of everyday life in Latin America. He argued that indigenous and popular thought provided authentic resources for overcoming Western rationalism. Kusch's writings, including *Indigenous and Popular Thinking in América* (1976), explore the tension between "being" and "dwelling" in Latin American existence, making him a distinctive voice within the philosophy of liberation (Mendieta).
9. Enrique Dussel (1934–2023) was an Argentine-Mexican philosopher and theologian, considered the founder of the Philosophy of Liberation. After his exile to Mexico in 1975, he became a prolific critic of Eurocentric modernity, colonialism, and capitalism, developing the concepts of *transmodernity* and philosophy "from the underside of history" His influential works include *Ethics and the Theology of Liberation* (1978) and *The Underside of Modernity* (1995), where he advanced his vision of philosophy from the perspective of the oppressed (Oliver).

From this perspective, praxis designates the mediation between theoretical wisdom and lived existence. The ruler, who is simultaneously philosopher and legislator, translates metaphysical truth into symbolic, legal and pedagogical forms capable of guiding everyday life. Religion and law serve as practical vehicles through which philosophical knowledge becomes socially operative and ethically formative. Virtue is thereby institutionalised and justice emerges when each member fulfils a proper function within a cooperative whole. Al-Farabi's political philosophy consequently presents the city as a moral organism in which theory finds completion in action and where ethics achieves reality only through collective praxis.

In conclusion, the recognition of Muslim philosophers' contributions is historically significant and models a genuinely intercultural genealogy of praxis. This confirms my conviction that Islamic philosophy must be considered integral to the wider story of praxis and requires further exploration to highlight its peculiarities and thoroughly discuss its significance.

4. Praxis in Latin American Liberation Philosophy

4.1. Philosophical context

Latin American philosophy has evolved through distinct periods, from pre-Columbian cosmologies and colonial scholasticism to nationalist positivism and the diverse debates of the contemporary era (Gracia and Vargas). Within the contemporary period, the philosophy of liberation emerged in late-1960s Argentina and spread in the 1970s. It was grounded in lived conditions of dependency and resistance, engaged critically with phenomenology, hermeneutics, and Marxism, and oriented thought toward emancipation from colonialism, imperialism, racism, and economic exploitation. Unlike much of the Western canon, where praxis is often theorized in abstraction, Latin American thinkers insist that philosophy begins with concrete conditions of oppression and dependency (Mendieta).

Key figures from Latin American history and culture articulated this concept. Leopoldo Zea⁽⁶⁾ reconstructed intellectual dependence, while Arturo Roig⁽⁷⁾

6. Leopoldo Zea (1912–2004) was a Mexican philosopher and historian, widely recognized as one of the first to articulate a self-consciously Latin American philosophy. Drawing on Mexico's intellectual history and the Latin American struggle for identity, he argued that philosophy in the region must emerge from its own historical conditions rather than adopting European models (Oliver).

7. Arturo Andrés Roig (1922–2012), born in Argentina, was a philosopher dedicated to theorizing Latin American philosophy as historically grounded and liberatory. He authored *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), in which he introduced the idea of an “anthropological a priori,” highlighting the lived, historical subject as the foundation of philosophical knowledge. Roig was also a major voice in the philosophy of liberation,

the utopian impulse that Marx would later make central to revolutionary praxis.

Other philosophers specialising in Arabic Islamic philosophy might not agree with Bloch's claim of the Aristotelian Left, such as Gutas, who confirms that Avicenna was engaged in a rational, systematic, and critical way with Aristotelian philosophy, rather than as a form of mystical or esoteric thought. Gutas contends that Avicenna was deeply engaged with the Aristotelian corpus as it was transmitted and transformed in the Islamic world, and that his philosophical project was to critically receive, integrate, and further systematize Aristotelian philosophy in light of the intellectual context of his time. This is reflected in Avicenna's work, which culminated in a new synthesis that became foundational for later Islamic and even European philosophy.

As for praxis, Gutas indicates that Avicenna builds upon Al-Farabi's foundation of practical philosophy in metaphysics. While Avicenna's philosophical project was not explicitly focused on traditional practical philosophy, such as ethics, oeconomics (household management), and politics, it was deeply ethical. Avicenna believed that our theoretical intellects are connected to celestial intellects, and our cosmic duty is to enable them to reach their full potential by tending to both our intellectual and physical selves. Avicenna considered practical philosophy a derivative part of metaphysics, focusing on the "discipline of legislating" based on his concept of the rational soul (471).

This characteristic of the adaptation of Greek thought into the Muslim context is reflected in Al-Farabi, the predecessor of Ibn Sina. Al-Farabi's philosophy draws from Aristotelian, Platonic, and Neoplatonic elements. However, according to Germann, "Al-Farabi's philosophy of society and religion can be described as an intelligent and original synthesis... which shares the late-ancient commentators' concern for harmonizing the positions of Aristotle and Plato" and "a clever adaptation of Greek ethico-political thought to the needs and demands of its new context, the Islamic world of the 10th century."

In *The Virtuous City*, Al-Farabi conceives political life as a domain of praxis in the Aristotelian sense: purposeful action directed towards the realization of the good. The city is a necessary condition for human perfection because ethical and intellectual virtues cannot be actualized in isolation. For Al-Farabi virtue is not an abstract disposition but a habituated activity embodied in communal organisation, law and education. Politics thus becomes applied ethics: the structuring of institutions and social functions so that citizens progressively acquire right belief, right conduct and knowledge. The virtuous city is therefore teleological, ordered towards collective happiness understood as the full realization of rational and moral capacities (Walzer).

ditions of alienated labor. Praxis here reveals not only human creativity but also its deformation under capitalism. The *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* describe alienation as the condition where human labor becomes external to the worker, a mere commodity: "The object that labor produces, its product, stands opposed to it as an alien being". Yet this alienation also points toward the possibility of emancipation, and through collective praxis, humanity can reclaim its capacity to shape the world in accordance with values of freedom and equality. Praxis is, as such, axiological in the embodiment of ethical and political commitments in transformative action.

3.5. Muslims contributions

Souleymane Bachir Diagne affirms the intellectual continuity between Greek and Islamic philosophy, arguing that Muslim philosophers such as Al-Farabi, Avicenna (Ibn Sina), and Averroes (Ibn Rushd) served as crucial intermediaries between Greek and European thought. Diagne explains that "the act of philosophizing as it developed in the Muslim cultural world itself came largely from the thinkers of ancient Greece with whom Arab and Persian thinkers entered into dialogue by translating their works" (xvi). He emphasises that excluding Muslim thinkers from the philosophical canon reinforces a "purely Western history of reason" (73).

Building on this argument, when tracing the genealogy of praxis from Aristotle to Marx, it is tempting to narrate the story as if it were exclusively European. Ernst Bloch⁵, however, in *Avicenna and the Aristotelian Left*, challenges this account, maintaining that Islamic philosophy decisively shaped the later trajectories of praxis. In Bloch's reading, Ibn Sīnā and Ibn Rushd emerge as mediators who reinterpreted Aristotelian thought in ways that opened possibilities for materialist and emancipatory perspectives. Bloch situates both thinkers within what he calls the Aristotelian Left, a tradition of vital, dialectical materialism that stretches from Aristotle through Arabic philosophy to Marx. This lineage disrupts Eurocentric accounts by showing how Islamic philosophy preserved and expanded a vision of philosophy as practice, an engaged, transformative encounter with the world. By emphasizing matter as dynamic, Ibn Sīnā and Ibn Rushd sustained

5. Ernst Bloch (1885–1977) was a German philosopher known for his philosophy of hope and utopia. He studied under key thinkers like Hermann Cohen and Georg Simmel and became close to Georg Lukács and Max Weber. Opposing World War I, he lived in exile in Switzerland, where he wrote "The Spirit of Utopia". After fleeing Nazi Germany in 1933, he settled in the U.S., where he wrote his magnum opus "The Principle of Hope". In 1949, he returned to East Germany then he relocated to West Germany in 1961, joining the University of Tübingen and becoming a prominent voice on the German Left (Boldyrev). Only two of Bloch's books are translated to Arabic, so far: "Avicenna and the Aristotelian Left" and the "The Philosophy of the Renaissance".

Hegel takes this Aristotelian thread and radicalizes it by placing knowledge within the dialectical unfolding of Spirit. In the *Phenomenology of Spirit*, knowing is not static contemplation but the product of labor, struggle, and transformation. The master–slave dialectic makes this vivid: the bondsman, in shaping the external world through work, simultaneously shapes himself and discovers his own agency (Hegel, *Phenomenology of Spirit* §§178–184). Knowledge here is historical, born in praxis rather than in abstract reflection on eternal truths.

Marx grounds this epistemological claim even more firmly in material practice. In the *Theses on Feuerbach*, he criticizes earlier materialism for treating sensuous reality as mere object rather than as human activity. For him, praxis is the foundation of knowledge because human beings do not just interpret the world, but they change it. The famous eleventh thesis captures this: “Philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it.” Knowledge, then, proves itself not in contemplation but in transformation; theory is true only when enacted in praxis.

Marx reconceptualizes “praxis” not merely as action, but as a practical-critical activity that validates knowledge through lived experience. Marx asserts that “truth is a practical question” (Marx, 1845/1976). For Marx, “praxis” serves as both the subject of critique and the methodology through which philosophy is realised and transcended. Revolutionary activity, in this context, facilitates both the transformation of the world and self-understanding.

3.4. Axiology: praxis as value-laden action

Praxis is never neutral; it always embodies values, whether explicit or implicit. For Aristotle, praxis is inseparable from ethics and the pursuit of *eudaimonia* (flourishing). Practical wisdom (*phronēsis*) directs human action toward the good life, and such action is always already infused with value. As Aristotle observes, “We deliberate not about ends, but about what promotes ends,” which highlights that the ends, the goods toward which praxis is directed, are ethically given (*Nicomachean Ethics*, 1999, 1112b11–12). In this sense, praxis is inherently axiological, since it is guided by ethical aims that are embedded in the life of the community.

Hegel carries this axiological dimension further by situating values within the institutions of ethical life (*Sittlichkeit*). In the *Philosophy of Right*, he emphasizes that ethical values are not abstract ideals but realized in practices of family, civil society, and the state. Freedom itself becomes real only when enacted in these institutions: “The actuality of freedom is found in the state” (Hegel, *Philosophy of Right* §260). Praxis, therefore, is where values are actualized, and axiology is inseparable from social practices.

Marx transforms this insight by showing how values are distorted under con-

own historical identity. Engaging in labour under alienated conditions not only exploits workers but also dehumanises them, as praxis is at the core of human existence. Marx radicalises praxis as a concrete and transformative social activity (Bernstein). Unlike Feuerbach's passive materialism or idealism's abstract recognition of activity, Marx conceives praxis as tangible labour that enables human beings to both alter the world and transform themselves ⁽⁴⁾.

Gramsci later adopted this concept in his utilisation of the term "philosophy of praxis," employing it both as a synonym for Marxism and as a distinct reinterpretation of it. For Gramsci, the philosophy of praxis is to "create a new cultural and moral world, to lead men to understand themselves as active subjects of history, creators of new institutions and new forms of life" (*Prison Notebooks*, Q10II, §44). As Feenberg observes, this Gramscian formulation highlights the transformative potential of human action over both speculative philosophy and deterministic economics, commensurate with Marx's belief that human beings realize themselves solely in and through praxis.

3.3. Epistemology: praxis as knowledge-in-action

From an epistemological perspective, praxis makes clear that knowing and doing cannot be separated. Knowledge does not arise from detached contemplation alone but from lived engagement with the world. Aristotle drew a sharp line between *theoria* (contemplation), *poiēsis* (production), and *praxis* (action). In *Nicomachean Ethics* VI, he ties praxis to *phronēsis* (practical wisdom), the capacity to deliberate well in the face of contingency. Unlike theoretical knowledge, which aims at universality and necessity, *phronēsis* deals with the particular and requires judgment that is responsive to circumstance: "Prudence [*phronēsis*] is a true state, reasoned, and capable of action with regard to things that are good or bad for man". For Aristotle, then, knowledge is embodied in concrete action as an insight that links epistemology directly to the cultivation of ethical judgment.

Bernstein cautions against treating *theoria* and praxis as opposites, noting that Aristotle regarded both as complementary dimensions of a fully human life. He stresses that Aristotle's richer conception of praxis as ethical and political action oriented toward the good became foundational for later debates on the relation of theory and practice, debates that Marx would radically transform. In the same vein, Wainwright claims that "while Aristotle could be said to have inaugurated the theory-practice divide, it was not divided for him in the way we tend to presume." (48).

4. Notably, Haug posits that Marx's "Theses on Feuerbach" may not be entirely attributed to him, as there is evidence suggesting that Friedrich Engels may have contributed or modified certain sections of the work.

highest form of human flourishing, and the dignity of praxis was reserved for free citizens, excluding slaves and manual labourers (Dagmang).

Hegel reinterprets this ontological dimension by embedding praxis within his philosophy of Spirit (*Geist*), labor, and recognition⁽²⁾. Although he did not explicitly use the term, the concept is constitutive of his thought. In the *Phenomenology of Spirit*, the master–slave dialectic illustrates how self-consciousness emerges through recognition by another, mediated by labor:

Self-consciousness attains its satisfaction only in another self-consciousness. It comes to itself only as it sublates this other, but in such a way that the other remains for it. Only in this way does it in fact attain to its truth. This movement of recognition is the double movement of self-consciousness in the form of labor and struggle, through which Spirit comes to be (§§178–184, Miller trans.).

For Hegel, what constitutes being becomes apparent historically; recognition and labour are not secondary but the very media through which Spirit becomes intelligible. Ontologically, then, praxis is history itself, that is, the collective, transformative process through which Spirit realises freedom.

Regarding Karl Marx, he inverted Hegel's methodology. By rejecting idealism, he grounded human beings not in speculative Spirit but in material and social activity⁽³⁾. As he elucidated,

My dialectical method is not only different from the Hegelian but is its direct opposite. To Hegel, the life-process of the human brain, i.e., the process of thinking, which, under the name of 'the Idea,' he even transforms into an independent subject, is the demiurgos of the real world, and the real world is only the external, phenomenal form of 'the Idea.' With me, on the contrary, the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind, and translated into forms of thought (Capital I, Afterword to the 2nd German edition, 1873).

In *Theses on Feuerbach*, Marx asserts that: "the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations". In its practical application, praxis refers to sensuous human activity, which serves as the mode through which humans transform the world and shape their

2. See Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge University Press, 2004). Hegel's idealism, as Ferrarin argues, is most clearly understood when situated within the philosophical framework shaped by Aristotle's metaphysics and epistemology. Ferrarin offers a systematic comparison between Hegel and Aristotle, demonstrating the depth of Hegel's engagement with Aristotelian thought.

3. For a critique of Marxist interpretations of Hegel, see Harris, Errol E. *The Spirit of Hegel*. Humanities Press, 1993.

By the mid-19th century, the term “praxis” underwent a significant conceptual transformation, commencing with the writings of August Cieszkowski (1814–1894), whose work influenced Karl Marx (1818–1883). Marx adopted “praxis” to denote the synthesis of theoretical knowledge and practical application, with the objective of transforming both individual consciousness and material social conditions. In “Theses on Feuerbach,” Marx presents “praxis” as a revolutionary, conscious, and historically transformative process. Consequently, the evolution of “praxis” encompasses ethical self-realisation (Aristotle), applied knowledge (medieval theorists and Locke), and ultimately, as a fundamental aspect of social critique and revolutionary transformation in Marxist thought (Wainwright).

3.2. Ontology: praxis as human existence

Ontologically, praxis defines the essence of human beings. For Aristotle, humans are *zōon politikon*, political animals whose nature is realised in participation in the polis. He states in *Politics*: “The city belongs among the things that exist by nature, and that man is by nature a political animal.” (Aristotle, *Politics* I.2, 1253a). To be human is not merely to live but to act within a community.

Praxis, in this sense, does not aim at an external product but names those actions whose worth lies in their enactment, such as justice, courage and friendship. These are what Aristotle calls teleological actions, for their purpose (*telos*) is immanent to the deed itself. The highest human good, *eudaimonia* or flourishing, is therefore achieved through virtuous activity in accordance with reason. Aristotle follows common beliefs in identifying the highest human good with happiness, also identified with ‘living well’ or ‘doing well’ (*Nicomachean Ethics* 1095a18; cf. 1139b3, 1140a28, 1140b7)⁽¹⁾.

Furthermore, praxis requires *phronēsis* (practical wisdom or prudence), which Aristotle defines as “a state grasping the truth, involving reason, and concerned with action about things that are good or bad for a human being. For production has its end in something other than itself, but action does not, since its end is acting well itself” (*Nicomachean Ethics*, 1140b20–24). Here, praxis is not instrumental but constitutive of human life: to act well is already to live well. In this sense, praxis unveiled the human essence as ethical and political activity. However, Aristotle ultimately privileged the contemplative life of *theoria* as the

1. See Harris, *The Spirit of Hegel*, p. 181, for Hegel’s understanding of teleology as “holism, the principle of totality (or order) by which the whole determines the parts both in their essential nature and in their mutual relations. It is the principle by which the ideal (whole) becomes real (thus the principle of Idealism). It is the objectification of the subjective aim (*der Zweck*); so it is the category of purpose and the spring of action. Its realization is that identity of subject and object which is the Idea (or ideal) manifesting itself as life and functioning as cognition and volition—once again, action—objectifying the subjective self-awareness of the prior moments (*aufgehoben* within it) as Idea.

me to highlight not only continuity but also rupture, contingency, and cultural mediation in the formation of concepts. My analysis is guided by readings of Aristotle, Hegel, Marx, Paulo Freire, and Yuasa Yasuo, each of which is contextualised within his historical and sociocultural milieu. Instead of presenting praxis as a linear progression from one thinker to another, I emphasise overlapping yet divergent trajectories. Consequently, I reconceptualise praxis not as a fixed or unitary category but as a plural and dynamic field of enactment across traditions. Through this methodological approach, I commence with Western philosophy, where praxis first received systematic articulation in Aristotle, Hegel, and Marx. Subsequently, I explore Islamic mediations and the Latin American and Japanese reconfigurations that shaped its subsequent transformations.

3. Praxis in Western Philosophy: Aristotle, Hegel, and Marx

In this section, I commence by defining and examining the origin and development of praxis. Subsequently, I delve into the philosophical perspectives of Aristotle, Hegel, and Marx, employing the three classical branches of philosophy—ontology, epistemology, and axiology—as analytical lenses. These lenses facilitate a systematic examination of both continuities and discontinuities, thereby underscoring the pivotal role of praxis in the evolution of Western thought.

3.1. The Evolution of Praxis

According to Wainwright, the concept of praxis has undergone a transformation across distinct historical and philosophical contexts. Initially, praxis (πρᾶξις) was formulated in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, where he delineated human activity into three distinct modes: praxis (action), poiēsis (production), and theōria (contemplation). Aristotle regarded praxis as ethically virtuous and distinguished from both production and intellectual contemplation, associating it with phronēsis (practical wisdom) and positioning it as the cornerstone of a virtuous life. Subsequently, during the medieval period, the interpretation of praxis underwent a narrowing of its scope by thinkers such as Hugh of Saint Victor (1096–1141). These thinkers reframed praxis as the application of theory, particularly within the domains of geometry and education. This practical-theoretical dichotomy laid the foundation for praxis as a form of applied knowledge.

In the early modern period, John Locke endeavoured to revive Aristotle's tripartite model employing Greek-derived terminology: *fysikè*, *semeiotikè*, and *praktikè*. However, his rendition of praxis, as skilled action towards beneficial outcomes, had limited historical impact. Conversely, the pre-Marxist English usage (1250–1600s) reflected a more prevalent understanding of praxis as customary practice, technical proficiency, or manual skill. These connotations continue to resonate in contemporary non-philosophical contexts.

but a global and dynamic concept that necessitates intercultural dialogue for comprehension. As articulated by Wainwright, "praxis remains simultaneously fundamental yet elusive, ostensibly materialist yet metaphysical, and consequently deserving of critical examination" (41).

2. Framework of the paper

This section outlines the framework of the study by elucidating its significance, objectives, and methodology. These elements collectively establish the rationale, scope, and analytical lens through which the concept of praxis is examined across cultures.

2.1. Significance

The originality of this topic resides in its intercultural genealogy of praxis, which engages Western, Latin American, and Japanese philosophies in dialogue. By underscoring both continuity and rupture across these trajectories, the study diverges from Eurocentric accounts and proposes a comparative framework that unveils novel philosophical resources. The significance of this contribution is multifaceted. Firstly, it expands the genealogy of praxis to encompass traditions frequently regarded as peripheral, thereby challenging Western conceptual primacy. Secondly, it illuminates the pedagogical and liberatory dimensions of praxis in Latin American thought and the embodied dimensions in Japanese philosophy. Lastly, it demonstrates how intercultural dialogue enriches philosophy itself, presenting a model of praxis that is ethical, political, pedagogical, and embodied.

2.2. Objectives

Firstly, I trace the philosophical lineage of praxis from Aristotle through Hegel and Marx to Freire's pedagogy of liberation and Yuasa's philosophy of body-mind cultivation. Secondly, I demonstrate how each redefinition of praxis arises from distinct cultural encounters with the issue of human action, thereby revealing that philosophical concepts are historically dynamic rather than static. Thirdly, I integrate these trajectories into comparative dialogue to establish a multicultural framework for comprehending praxis, which acknowledges and endorses contributions beyond the Western canon. While acknowledging the extensive scope and ambitious nature of this study, I recognise that it may occasionally compromise the depth of analysis within any single tradition. This limitation is accepted to underscore their shared and comparative significance.

2.3. Methodology

I adopt a comparative analytical approach inspired by Foucault's notion of genealogy as an inquiry into descent and emergence (Harcourt). This method enables

Reframing Praxis: Western, Japanese, and Latin American Contributions to a Multicultural Philosophy

Najat Naji Alshafie

Alasala Colleges, Saudi Arabia

Abstract

This paper reframes the concept of praxis through an intercultural dialogue between Western philosophy, Japanese philosophy, and Latin American philosophy. While Aristotle, Hegel, and Marx positioned praxis at the core of ethical, historical, and material life, this study expands the genealogy by engaging Paulo Freire's philosophy of liberation, Yuasa Yasuo's philosophy of body and mind cultivation, and the contributions of Ibn Sīnā and Ibn Rushd. Each tradition redefines praxis in relation to human existence, giving it ethical, political, pedagogical, and embodied dimensions. Rather than viewing praxis as a fixed Western category, the paper argues that it is a dynamic and plural field shaped by cultural encounter and historical struggle. By foregrounding often marginalized voices, the study claims that philosophy is not the monopoly of any tradition but a collaborative pursuit. Praxis thus emerges as a global and evolving space that is ethical, political, pedagogical, and embodied, renewed through intercultural exchange.

Keywords: praxis; Western philosophy; Japanese philosophy; Latin American philosophy; philosophy of liberation

1. Introduction

This paper draws inspiration from the conference themes "Philosophy between East and West: Toward a Multicultural Understanding" and "From the Periphery to the Centre: Other Philosophical Voices." My objective is to challenge the dominance of Western concepts by juxtaposing the notion of praxis with Latin American philosophy of liberation and Japanese philosophies of body-mind cultivation. By doing so, I aim to reevaluate traditions often perceived as marginal and position them as substantial contributors to philosophical discourse. The central thesis of this study is that philosophy is not exclusive to any singular tradition but a collaborative, multicultural endeavour. Through this comparative lens, the paper contends that praxis is not a static category confined to Western thought

importance of developing academic methodologies by integrating philological criticism and civilizational thought, and working to formulate a contemporary Mediterranean epistemology that strengthens the unity of human problematics and dialogue between East and West.

References

- Al-‘Arawī, ‘Abd Allāh. *Thaqāfatunā fī Daw’ al-Tārīkh* [Our Culture in the Light of History]. 6th ed., al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2002.
- Al-Dūrī, ‘Abd al-‘Azīz. *Awraq fī al-Tārīkh wa-al-Ḥaḍārāh: Awraq fī ‘Ilm al-Tārīkh* [Papers on History and Civilization: Papers on Historiography]. 1st ed., Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2009.
- Braudel, Fernand. *Tārīkh wa-Qawā‘id al-Ḥaḍārāt* [History and Rules of Civilizations]. Translated by Ḥusayn Sharīf, 1st ed., al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1999.
- Brusa, Antonio. "La Méditerranée médiévale: La mer au milieu des océans." *Méditerranée: Une histoire à partager*, edited by Mostafa Hassani-Idrissi, Bayard, 2013, pp. 162-65.
- Chomarat, Jacques. "Lorenzo Valla." *Vita Latina*, no. 130–131, 1993, pp. 53–57, <https://doi.org/10.3406/vita.1993.900>.
- Hearnshaw, F. J. C. *‘Ilm al-Tārīkh* [The Science of History]. Translated by ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Abbādī, 2nd ed., Dār al-Ḥadāthah, 1982.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddimat Ibn Khaldūn* [The Muqaddimah]. Edited by Darwīsh al-Juwaydī, 1st ed., al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1999.
- Kawtharānī, Wajīh. *Tārīkh al-Tārīkh: Ittijāhāt – Madāris – Manāhij* [History of Historiography: Trends, Schools, Methods]. 1st ed., al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth wa-Dirāsāt al-Siyāsāt, 2012.
- Linde, J. C. "Lorenzo Valla and the Authenticity of Sacred Texts." *Humanistica Lovaniensia*, vol. 60, 2011, pp. 35-63.
- López Moreda, Santiago. "El modelo de princeps en la obra histórica de Lorenzo Valla." *Humanitas*, vol. 56, 2004, pp. 401–23.
- Oumlil, Ali. *al-Khiṭāb al-Tārīkhī* [Historical Discourse]. 4th ed., al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005.
- Pattio, Jean-Albert P. La théorie de la connaissance dans les dialectiques du XVI^e siècle de Lorenzo Valla à Pierre de La Ramée. 2017. Université François-Rabelais de Tours, PhD dissertation.
- Ṭaḥṭah, Khālid. *Fī Falsafat al-Tārīkh* [On the Philosophy of History]. 1st ed., al-Dār al-‘Arabiyyah lil-‘Ulūm Nāshirūn and Manshūrāt al-Ikhtilāf, 2009.

institutional support turned Valla's thought into an established tradition.

- **Extensions and Differing Fates:** Ibn Khaldun's project remained orphaned for lack of a supportive milieu, while Valla's thought found resonance within the humanist movement and religious reform. This reflects differing contexts, yet at the same time highlights the production of two simultaneous critical rationalities in the Mediterranean: social–civilizational in the South and linguistic–philological in the North.
- **Scientific Value:** The silent dialogue between them allows for rewriting the philosophy of history as part of a shared heritage. Ibn Khaldun expressed an awareness of civilizational decline, and Valla an awareness of a new dawn. Bringing them together paves the way for a contemporary Mediterranean epistemology that restores the unity of human problematics.

General Conclusion and Recommendations

- **Ibn Khaldun's methodological revolution:** He redefined history as a science grounded in causality and the laws of civilization, moving from the authority of transmission to the authority of reason, and founding the science of human civilization as an independent discipline.
- **Lorenzo Valla's critical contribution:** He inaugurated a break with scholastic philosophy and laid the foundations of *dialectica humanistica*, turning philology into a central tool for exposing falsification and redefining historical truth.
- **Unity of the critical problematic:** Despite differing civilizational horizons, the two thinkers met in a shared aim: criticizing traditional epistemic authority (isnād and the Church) and seeking an independent criterion of truth.
- **Difference in tools and institutions:** Ibn Khaldun began from civilizational universals influenced by fiqh and the chancery, while Valla focused on textual particulars grounded in humanist philology.
- **The role of the institution was decisive:** its absence made Ibn Khaldun's project orphaned, while its support turned Valla's project into an influential institutional tradition.
- **Epistemological value:** The silent dialogue between Ibn Khaldun and Valla demonstrates that the Mediterranean was a shared space for producing two simultaneous critical rationalities, and opens a horizon for rewriting the philosophy of history as part of a shared human heritage.

In conclusion, we recommend expanding comparative studies between the two shores of the Mediterranean to uncover points of parallelism and difference in critical thought, and integrating Ibn Khaldun's contributions into contemporary philosophical debates away from fragmentary views. We also emphasize the

3. Structural Parallelism and Horizons of Dialogue

The Mediterranean context explains this divergence in fate. Until the fifteenth century, the Mediterranean Sea was the center of the known world, but it began to lose its centrality after the great geographical discoveries (Brusa 162). In this framework, Ibn Khaldun represents a moment of awareness of civilizational decline in the south, while Valla represents a moment of civilizational emergence in the north. Both, then, answer one question: how do we distinguish truth from falsity in a time of major transformations, but from two opposing positions—the end of one civilization versus the beginning of another.

‘Abd Allāh Al-‘Arawī noted that the European narrative dominated the division of history into ancient, medieval, and modern—a division that granted the southern Mediterranean only a marginal role. Therefore, Muhammad Hawash proposes describing the period as “radiance” rather than “darkness,” making it possible to integrate the Islamic experience into the course of universal historical critique (qtd. in Hassani-Idrissi 51–65).

Rereading Ibn Khaldun and Valla together from this perspective allows for constructing what might be called a “Mediterranean epistemology,” which highlights the unity of the problematics despite the difference of answers. This section shows that Ibn Khaldun and Valla embodied two parallel paths: the first rationalized history through the laws of civilization but lacked institutional support; the second rationalized the text through philology and found institutional backing that allowed his thought to spread and to influence the Renaissance, the Reformation, and the Enlightenment. Yet the core of the parallel between them lies in the fact that the Mediterranean, as a shared civilizational space, produced two simultaneous critical responses: critiquing authority through society in Ibn Khaldun, and critiquing authority through language in Valla. Thus, the silent dialogue between them opens a horizon for rethinking the philosophy of history from a transboundary perspective that integrates south and north into a single narrative of critical thought.

Conclusions of Chapter Three

- **Points of Agreement:** Ibn Khaldun and Lorenzo Valla converged in their critique of traditional epistemic authority and in seeking an independent criterion of truth based on the correspondence of facts or texts to objective standards, not on institutional legitimacy.
- **Points of Difference:** They differed in tools and institutional setting; Ibn Khaldun relied on civilizational universals under the influence of *fiqh* and the chancery, while Valla focused on textual particulars grounded in humanist philology. The absence of an institution left Ibn Khaldun’s project isolated, whereas

Third: Extensions and Divergent Destinies: The Impact of Institutional Structure and the Prospects for Dialogue

1. Ibn Khaldun: An Orphaned Thought in the Absence of Institutions

Despite the revolutionary character of Ibn Khaldun's project, his thought remained orphaned in its Islamic context. In the *Muqaddimah* he wrote: "The sciences have vanished and their landmarks have been effaced; their abodes have become empty and their chain has been cut off" (Ibn Khaldun 433), a frank admission that the structures of knowledge in his time were in a state of decline. Therefore, his scientific–civilizational project did not find supportive institutions capable of transforming it into an ongoing scholastic tradition; his productions remained isolated. No school or current formed around him in Islamic thought; rather, his texts remained unique until they were later rediscovered by Orientalists in the nineteenth century (Al-Duri 210).

This situation is explained by the structural context in which he lived: the fragmentation of the Maghrebi states, the retreat of al-Andalus, and the economic and demographic crises resulting from the plague (Brusa 23). Ibn Khaldun expressed an awareness of an overall civilizational decline, so his civilizational laws came as a rational attempt to understand the crisis more than as a reform program capable of application. But this "institutional loss" was decisive in preventing his thought from turning into a continuous tradition within Islamic culture.

2. Lorenzo Valla: A Thought That Finds Immediate Institutional Resonance

Lorenzo Valla found direct resonance within the Italian humanist movement. His critique of the "Donation of Constantine" did not remain a mere linguistic exercise; it became a political–theological tool against the Church's legitimacy and helped pave the way for the Protestant Reformation (Pattio 88). What he did was a foundational moment for *dialectica humanistica*, that is, humanist dialectic that rests on linguistic verification instead of scholastic metaphysics (Chomarat 55). Valla's influence extended to historians and thinkers such as Machiavelli and Guicciardini in politics, Erasmus in theology, and then to Enlightenment philosophers such as Montesquieu and Voltaire (Hernshaw 56).

His philological method was not isolated; it became part of an institutional culture managed by universities and academies in Italy and Europe. Thus, what began as textual verification turned into an intellectual lever for modern reformist and rationalist movements (López Moreda 405–07).

This shift was not merely an individual effort; it reflects the nature of European institutions in the Renaissance. Universities and humanist academies gave philology a central place in their curricula and turned textual criticism from a personal initiative into an institutionalized, circulating practice. This allowed Lorenzo Valla's project to gain wide currency; it did not remain an isolated method—unlike Ibn Khaldūn's—but quickly merged into a broader tradition in modern Europe, paving the way for religious reform and the Enlightenment (López Moreda 405-07; Chomarat 55-56).

3. The Essence of the Difference Between Ibn Khaldūn's Method and Lorenzo Valla's Method

This contrast reveals that Ibn Khaldun and Lorenzo Valla, despite sharing the concern of critiquing epistemic authority, differed radically in their analytical tools and the internal logic of their work. Ibn Khaldun moved toward constructing universals and formulating general laws for the movement of human civilization, influenced by his juridical-bureaucratic background, which was accustomed to thinking through overarching purposes that link particulars to general principles. For that reason, his project was closer to what can be described as a "historical sociology," in which particular events are read as examples that clarify the major laws of civilization.

As for Lorenzo Valla, he was preoccupied with precise textual particulars, drawing on a legal-humanist background that made a single word or a linguistic structure a decisive entry point for proving forgery or authenticity. His philological method overturned the prevailing medieval equation, shifting the center of gravity from scholastic logic to language itself, making it an instrument for verifying truth and exposing falsity. In this sense, he is closer to a "critical philologist" who sees that the criterion of truth is not derived from institutional authority, but from the text's conformity to its history and language.

This difference reflects the impact of institutions in shaping method: in the Islamic world, jurisprudence and the chancery remained a primary reference that guided ways of producing historical knowledge, which left Ibn Khaldun's project isolated from supportive institutions capable of turning it into a lasting tradition. In Europe, by contrast, philology found institutional backing within universities and the humanist movement, which allowed Valla's thought to be integrated into a continuous current that quickly bore fruit in the Reformation and the Enlightenment. From here it becomes clear that the essence of the difference lies not only in the results each reached, but in the epistemic and institutional structures that forged their critical tools and determined the trajectory of their thought.

117). Ibn Khaldūn did not confine himself to starting from universals in interpreting human civilization; he also undertook a critique of the tradition in the field of historical writing, considering that this traditionalism was merely a reflection of the decline of an entire culture that had come to be dominated by abridgments and summaries.

Hence, he sought to go beyond merely correcting narratives towards creating a revolution in historical discourse equivalent to the revolution occurring in reality, making the laws of civilization the primary reference for distinguishing truth from falsehood and for grasping major transformations. Thus, the project of the *Muqaddimah* became an attempt to establish a new relationship between history and its discourse, such that speaking about history would be possible only if it were grounded in knowledge of the laws of civilization and the changes that befall it (Omleil 270).

In conclusion, despite its revolutionary character, Ibn Khaldūn's critical project remained bound to the Islamic institution within which he was formed—whether at the level of concepts (‘umrān, ‘aṣabiyyah) or at the level of functions (judiciary, politics, education).

2. Lorenzo Valla: The Logic of Particulars and the Voice of the Legal-Humanist Institution

Unlike Ibn Khaldūn—and perhaps in contrast to him—Lorenzo Valla concerned himself with the minute particulars of texts, drawing on a legal-humanist background that made a single word a sufficient reference for proving forgery or authenticity. This tendency was clearly embodied in his critique of the “Donation of Constantine,” where he relied on tracing specific terms to demonstrate the text's inauthenticity, such as the use of *diadema* in the sense of a jeweled crown, whereas its connotation in classical Latin does not go beyond a piece of cloth wrapped around the head—linguistic evidence that exposed the document's late context and proved its falsity (Linde 37-39).

This philological method reflects a new principle in historical practice: giving priority to textual verification rather than to metaphysical propositions or scholastic generalizations. In this way, Lorenzo Valla reversed the relationship that had prevailed in the Middle Ages between grammar (*grammatica*) and dialectic (*dialectica*). Whereas logic had occupied the leading position as the foundation on which knowledge was built, Lorenzo Valla restored consideration to language as the first tool for verifying truth; that is, the criterion of truth was no longer derived from the authority of the institution, but from the conformity of words to their original meanings in their historical context (Pattio 63-65).

language the primary gateway to truth rather than metaphysics (Pattio 63-65). Thus he inaugurated a new orientation in which the criterion of truth lies in a text's conformity to its history and language, not to its symbolic or institutional status—opening the door wide to religious reform and intellectual renaissance in Europe.

3. The Essence of the Agreement Between Ibn Khaldūn's Method and Lorenzo Valla's Method

Despite the differing civilizational contexts, the two experiences show that Ibn Khaldūn and Lorenzo Valla converged on one core point: the search for an external criterion to verify the truthfulness of reports and texts. Ibn Khaldūn made the laws of social civilization the criterion, while Valla made philological verification the reference point. In both cases, truth was no longer derived from the authority of the institution (*isnād* or the Church), but from an independent mechanism open to rational examination. This makes their thought together part of a broader epistemological shift in the Mediterranean sphere, where critique of Islamic epistemic authority coincided with critique of ecclesiastical epistemic authority, in a parallel movement despite the absence of direct contact between them.

Second: Points of Difference: The Effect of the Institution in Shaping the Critical Method

1. Ibn Khaldūn: The Logic of Universals and the Voice of the Juristic-Bureaucratic Institution

Ibn Khaldūn's method is built on a comprehensive view of history: his aim goes beyond merely examining narratives to constructing general laws that explain the movement of human civilization. This tendency has roots in his juristic-judicial formation, for he was accustomed to thinking through overarching purposes that connect particulars to general principles, which was reflected in his historical method. In the *Muqaddimah* he states: "Human social organization is necessary, and the philosophers express this by saying: man is social by nature" (Ibn Khaldun 89). From this universal premise he proceeds to explain the emergence of states, their rise, and their collapse.

This orientation made him closer to what is called "comprehensive civilizational interpretation" (Taḥṭāḥ 105), where particular events serve as illustrative examples of prior general laws. His inclination toward universals also stems from the connection, in Ibn Khaldūn's thought, between history and the religious sciences and their foundations, as jurisprudence and the chancery remained the greatest reference for regulating the mechanisms of historical thinking (Al-Duri

bygone past, thereby perpetuating error and the abstract discourse that carries it" (Omleil 269).

This shift means that truth was no longer contingent upon the narrated report and the chain of transmission, but upon the extent to which the event conforms to the natures of *ʿumrān*—making him the first to attempt to formulate general rules for understanding the historical phenomenon, thereby laying the foundation for a new science he called "the science of *ʿumrān*" (Taḥṭaḥ 82). He did not stop at criticizing historians, but established a rigorous epistemic rule that goes beyond merely collecting reports to become a rational explanation of events (Al-Duri 45). He also formulated a methodological tool for exposing false reports and determining what is acceptable among them, which he called the law of "the possible and the impossible" (Kawtharani 59).

This shift—from relying solely on the authority of the chain of transmission to calling for the adoption of the law of civilization (*ʿumrān*)—represents an epistemological revolution in the field of historical writing within Islamic thought. It made the criterion of the truthfulness of historical reports rest on the correspondence of events to the laws of human social life, as an independent rational-social criterion, apart from religious reports in which Ibn Khaldūn endorsed the standards of *isnād* as well as *jarḥ* and *taʿdīl*. In some respects, this parallels the methodological transformations in historical writing that Europe would experience during the Renaissance.

2. Lorenzo Valla: From the Sanctity of the Document to Philological Investigation

The ecclesiastical institution represented the supreme authority for historical truth, relying on documents such as the "Donation of Constantine," which granted the papacy extensive worldly legitimacy. Yet Lorenzo Valla adopted a radically critical stance toward this document, using the tools of philology, and proved that the text contains words that did not exist in Constantine's time—such as the word *diadema*, used there in the sense of a jeweled crown, whereas in classical Latin its meaning did not go beyond a piece of cloth wrapped around the head. This temporal and linguistic error exposed the text's late context and confirmed that it was forged (Linde 38).

With this achievement, the text was no longer accepted on the basis of its sanctity or institutional standing; it came instead under the principle of internal verification, where linguistic and historical evidence is decisive—thereby laying the foundation for what later became known as *dialectica humanistica*, that is, humanistic dialectic grounded in textual and linguistic scrutiny (Chomarat 55). It overturned the then-prevailing relationship between grammar and logic, making

But the decisive difference between the two experiences lies in the institutional context: Ibn Khaldun's thought remained orphaned, without extension within its original milieu, whereas European humanist institutions quickly embraced Valla's thought and turned it into a building block in the trajectory of religious reform and the Enlightenment (Hernshaw 56). This difference in fate opens the door to questions about the nature of the relationship between thought and the institutional order, and about the possibility of speaking of a "Mediterranean epistemology" that brought together an awareness of decline in the South and an awareness of renaissance in the North (Brusa 162).

First: Points of Agreement: The Search for an External Criterion of Truth and the Critique of the Legitimation of Authority

1. Ibn Khaldun: From the Authority of the Chain of Transmission to the Law of 'Umrān

Ibn Khaldun confronted a deeply rooted tradition in Islamic culture represented by the authority of *isnād*, where a report was accepted or rejected on the basis of the chain of narrators. Yet Ibn Khaldun, as he faced this entrenched tradition founded on the authority of *isnād*, did not content himself with accepting or rejecting reports based on their chain of narrators. Rather, his political and administrative experience in the Islamic West and the East—along with an awareness of how historical reports could be deployed to serve group solidarities and ruling interests, as appears in his critique of historians' flattery of sultans and their biases—led him to question prevailing historiographical methods and drove him to innovate a new approach based on presenting reports to a "criterion of wisdom," that is, to the laws of human society.

He stated in the *Muqaddimah*: "And often it happened to historians, exegetes, and the imams of transmission... because of their reliance therein on mere transmission... and they did not refer them back to their principles, nor compare them with their likes, nor test them by the criterion of wisdom" (Ibn Khaldun 5-7).

In this connection, 'Alī Oumellil states that Khaldunian critique of the science of Arab history ended at this result: "that traditional historical discourse is fundamentally wrong, for ignorance of the laws of 'umrān—which Ibn Khaldun asserts he discovered—deprives historians of the most important criterion for measuring the soundness of reports. Indeed, it produced a gap between history and historical discourse that ends in a rupture between them when 'umrān or history undergoes a radical change that is not translated at the level of discourse, especially when tradition becomes entrenched. Then historians, in complete heedlessness, repeat the production of reports and patterns from a

Conclusions of Chapter Two

- **Methodological grounding and revolution against tradition:** Lorenzo Valla introduced a rupture with scholastic philosophy by rejecting metaphysical categories and making dialectic an instrument of philology, laying the foundations for what was later called *dialectica humanistica*.
- **The concept of historical truth and critique:** He redefined truth by distinguishing between *certum* and *probabile*, and tied it to linguistic and historical evidence rather than institutional authority. This enabled him to expose the forgery of the *Donatio Constantini* and to cast doubt on texts attributed to the Church.
- **Causality and historical explanation:** He rejected general explanations and held that language reveals the temporality of texts, integrating philology with archaeological evidence to offer a critical explanatory model, paving the way for modern historical criticism.
- **The relationship with authority and tradition:** He confronted religious and political authority, questioned ecclesiastical texts, criticized the Vulgate translation, and reached the peak of his critique by proving the forgery of the "Donation of Constantine," affirming that the historian is a critic of authority, not its justifier.

Chapter Three: From the Law of 'Umrān to Philological Investigation — Ibn Khaldun and Lorenzo Valla between Divergent Fates and the Horizons of Dialogue

A comparative study between the thought of Ibn Khaldun (1332–1406) and Lorenzo Valla (1407–1457) is a key station for understanding epistemological transformations in the Mediterranean space during the fourteenth and fifteenth centuries. Ibn Khaldun emerged in a turbulent Islamic context marked by the fragmentation of political authority in the Islamic West and the decline of the Mamluk East, whereas Lorenzo Valla lived at the heart of the Italian Renaissance, where the conflict between the papacy and empires intensified and humanism emerged as a new intellectual force.

Bringing these two projects together within a single chapter makes it possible to place their texts and methods into an indirect dialogue. Ibn Khaldun expresses an internal rupture with an Islamic historical tradition dominated by the authority of *isnād* and transmission, while Valla embodies a rupture with the scholastic philosophy that dominated the European Middle Ages. Both confronted an entrenched epistemic authority and sought to devise an independent standard for verifying the truth of reports and texts—whether through the laws of human 'umrān or through philological investigation.

stripping them of apostolic legitimacy and striking at the institution's authority at its core (Linde 60).

2. Critique of Religious Practices and Confrontation with Papal Authority

Lorenzo Valla's criticism was not limited to texts; it extended to religious practices and papal authority. In his book *De professione religiosorum* he rejected the claim that monks alone deserve the designation "religious" (*religiosi*), explaining that their vows add nothing to the baptismal vow shared by all Christians, thus redefining religiosity as a personal experience grounded in baptism rather than monastic life (Chomarat 55). He also issued a direct critique of the papacy in his famous work *De falso credita et ementita Constantini donatione*, where he demonstrated the falsity of the "Donation of Constantine" that had founded the papacy's temporal authority. This critical text became a landmark in European thought and a source of inspiration for later Protestant reform discourse (Chomarat 55; Linde 38).

3. History in Confrontation with Political Authority and Redefining Truth

Lorenzo Valla's critical project extended into the political sphere: it did not stop at criticizing the ecclesiastical and theological heritage, but also engaged in writing royal history. He composed a historical work about King Alfonso V of Aragon (1396–1458) during his residence at the court of Naples, a direct commission reflecting his status as a humanist adviser close to the king (López Moreda 401–02). However, he refused to turn this work into laudatory propaganda as was common in courts. On the contrary, he included unusual details in his narrative, such as the remarks of the court jester or marginal scenes from everyday life, emphasizing that the historian's function is not to manufacture false heroics, but to expose the contradictions concealed by official propaganda (López Moreda 417–18).

This stance was not a fleeting stylistic tendency, but a methodological declaration that history ought to subject power to the standard of truth (*veritas*), rather than be subject to the authority of the court or the institution (*auctoritas*). He thus shifted the center of legitimacy from political power to philological investigation, and from propagandistic tradition to scholarly critique, affirming that the historian's task is not to glorify kings, but to hold them to account (Chomarat 55; Pattio 63–65). In this way, he contributed to shaping a new model of historical writing in the fifteenth century, in which history was no longer an appendage of power, but became a tool for questioning it and revealing its limits (Linde 55–57).

tion that does not reflect the vitality of speech (Chomarat 54). He emphasized that linguistic causality is not reducible to formal logical molds, but is grasped through the historical use of texts. The result was the emergence of features of what researchers have called humanist dialectic (*dialectica humanistica*), which is concerned with language and its contexts, not with logical abstractions (Pattio 112–13).

3. Combining Philology and Antiquarian Knowledge

Lorenzo Valla did not confine himself to linguistic examination alone; he sought to strengthen his results with archaeological and material evidence. In his study of the Donation of Constantine (*Donatio Constantini*), he pointed to the absence of any coins or archaeological testimonies supporting its content, and the lack of such remains—alongside the linguistic errors contained in the aforementioned document—led him to affirm that it was a forged document (Linde 38). This combination of philology and the search for antiquarian evidence (*antiquarian knowledge*) represented a foundational step toward a critical method that integrates textual analysis with material examination, which would later become a central feature of modern historical criticism (Linde 40–41).

Fourth: Relationship with Authority and Tradition

1. Subjecting Tradition to the Criterion of Verification and Critiquing Ecclesiastical Documents

The direct confrontation with religious and political authority by subjecting tradition to criticism was one of the most prominent dimensions of Lorenzo Valla's project. Tradition, in his view, is not an infallible text or a sacred authority, but documents open to examination and analysis. Accordingly, texts no longer derived their legitimacy from the institution's authority (*auctoritas ecclesiae*), but from their conformity to the linguistic and historical original—producing an epistemic rupture in which truth became the source of authority, not the other way around (López Moreda 417–20).

In this context, Valla questioned the validity of the traditional account that attributed the formulation of the Apostles' Creed to the twelve apostles, judging it to have no historical or textual basis. This brought him into direct conflict with Franciscan monks such as Antonio da Bitonto, and led to his appearance before the Inquisition court in Naples in 1444 (Linde 52–57). He also directed a bold critique at a set of works attributed to Dionysius the Areopagite, which the Church regarded as among the most important theological references, asserting that they were not apostolic letters but late writings by an unknown author—thereby

the idea of general causality that explains phenomena through metaphysical or theological ends, such as divine providence or the purposes of salvation (Pattio 112–13).

For them, history was not an independent object of inquiry, but subordinate to theology and interpreted through universal causes detached from texts. Lorenzo Valla, however, rejected this conception, considering those causes nothing but verbal formulas that reveal nothing about historical facts. He held that causality has no meaning unless it is built on textual and linguistic evidence—on what is established by tangible history, not by abstract categories (Chomarat 54).

Language, he argued, carries the indications of historical causality, and words disclose specific times and places: if a word appears in a text that does not belong to its supposed time, that indicates forgery or distortion. A prime example is his analysis of the Donation of Constantine (*Donatio Constantini*), where he found that some of the words used in it, such as *diadema* (a cloth band wrapped around the head), cannot go back to the fourth century, because they were used in a later context to mean “the bejeweled crown.” This mistaken usage was linguistic proof that the text was fabricated (Linde 38).

Therefore, language was no longer merely a means of expressing meanings, but a mirror that reveals the authenticity of texts and their relation to their historical contexts. For Lorenzo Valla it became a causal tool capable of explaining falsehood and exposing its roots (Chomarat 54). In this way he redefined causality as a chain of concrete, partial causes uncovered by textual investigation, in opposition to scholastic thought that links events to a grand cause such as divine providence. Lorenzo Valla considered the historian’s task not to search for a “hidden meaning” or a “divine purpose,” but to analyze texts and test their credibility. Causality for him became tied to textual and historical indicators: a word, a syntactic structure, or the absence of archaeological evidence (López Moreda 413–15). It is a philological–historical causality that explains events through analyzing their texts, such that any linguistic shift or textual contradiction can become evidence of a historical context or of a text’s forgery—paving the way for history to become a field of critical investigation (López Moreda 416).

2. Critique of the Syllogism and the Establishment of Humanist Dialectic (*Dialectica Humanistica*)

Lorenzo Valla rejected the scholastic assumption that every sentence can be reduced to a formal logical structure of the type “subject + copula + predicate.” He insisted that the sentence “Socrates runs” (*Socrates currit*) is not equivalent to the sentence “Socrates is running” (*Socrates est currens*), because the former belongs to the natural use of language, whereas the latter is an artificial construc-

small details. He distinguished for the first time between two possessive pronouns: the possessive referring to what belongs to the subject (*suus*) and the possessive referring to what belongs to someone other than the subject (*eius*). He explained the difference between saying: "he loves his wife" (*amat uxorem suam*) and "he loves another man's wife" (*amat uxorem eius*)—revealing how philological analysis leads to the true meaning, something neither Thomas Aquinas (1225–1274) nor Petrarch (1304–1374) had grasped (Chomarat 54).

3. The Impact of the Distinction between *Certum* (Certainty) and *Probabile* (Probability) on Renaissance Epistemology

The shift in the criterion of judgment from *probabile* to *certum*, as affirmed by Valla, constituted a foundational step in the birth of a new critical mind. Philological investigation was transformed from a *auxiliary* tool into a comprehensive epistemic standard. Truth was no longer what tradition repeats or what the public accepts, but what can be demonstrated through textual analysis and historical evidence (Pattio 63–65).

In this way, Valla laid the foundations of a new epistemology known as "critical humanistic reason" (*ratio humanistica*), by linking language and history as the supreme reference for truth. This framework not only established the Renaissance of humanistic studies, but also paved the way for the religious Reformation, which would call for a return to the original texts and subject them to scientific investigation (López Moreda 411–12).

A reading of Valla's works shows that his concept of truth was a methodological revolution: he rejected the mixing of rhetorical persuasion and truth, distinguished between certainty (*certum*) and probability (*probabile*), applied this standard to sacred texts and historical documents, subjected authority (the authority of the Church) to the principle of philological investigation, made language a tool for uncovering truth and historical evidence a criterion for veracity—thereby laying the foundations of modern textual criticism and preparing the transition of European thought from a mind subject to authority to a mind grounded in investigation and evidence (Chomarat 54; Linde 38–52; López Moreda 409–13; Pattio 63–65).

Third: Causality and Historical Interpretation

1. From Metaphysical Causality to Textual–Linguistic Causality

Historical and philosophical interpretation in the scholastic tradition (*philosophia scholastica*) was based on universal categories such as being (*ens*), the one (*unum*), truth (*verum*), and the good (*bonum*). These categories were linked to

in what can be proven by tangible linguistic or historical evidence (Linde 43–44). In doing so, he broke with scholastic reason (*ratio scholastica*), which accepted arguments built on “probability” or “what seems reasonable/likely” (*probabilitas*) even if they did not rest on decisive certainty.

Valla insisted that “certainty,” or the “established, demonstrated matter” (*certum*), alone is the basis of scientific judgment, whether in religious or historical texts (Pattio 63–65). He rejected the mixing of truth with forensic rhetoric or legal oratory: whereas the scholastic and theological tradition was satisfied with arguments persuasive in rhetorical style or in likelihood of truth, Valla rigorously distinguished persuasion from truth. Persuasion may serve oratory, but truth is known only through textual investigation; accordingly, he affirmed that rhetoric can influence an audience, but it does not prove the truth (López Moreda 409–10).

2. Practical Applications of the Distinction between Certainty (*Certum*) and Probability (*Probabile*)

The practical applications of Valla’s distinction between certainty (*certum*) and probability (*probabile*) appear in his critique of documents, then religious texts, and finally in the precision of grammatical analysis. In dismantling the Donation of Constantine (*Donatio Constantini*), he relied on meticulous philological tools and discovered the use of the word *diadema* in the text to mean a jeweled crown, whereas its original meaning in classical Latin is a piece of cloth wrapped around the head. This linguistic error exposed the document’s late context and confirmed that it was forged (Linde 38). He also noted the absence of archaeological evidence or coins confirming its content, so the linguistic and archaeological evidence together elevated the judgment to the level of certainty (*certum*) (Linde 38).

By the same logic, in his critical work *Collatio Novi Testamenti*, he relied on the testimony of Saint Jerome, who acknowledged the weak authenticity of some Catholic epistles such as the Epistle of James, the Second Epistle of Peter, the Second and Third Epistles of John, and the Epistle of Jude. Valla adopted this view and went further, considering that these texts “have no authority whatsoever” because they did not reach the level of certainty (*certum*) (Linde 50). He likewise refused to recognize the correspondence “between Seneca and Paul (*Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*)” and “between Christ and Abgar (*Epistula Christi ad Abgarum*)” for lack of sufficient linguistic or historical evidence (Linde 52).

Consistent with this standard grounded in linguistic precision, he showed in his *Elegantiae linguae latinae* the importance of grammatical regulation even in

argumentation (*Dialectica*), is not an independent science, but merely a tool in the service of language—a means to regulate clarity of expression and the effectiveness of linguistic usage—and it should not be an epistemic end as the scholastics had imagined (Pattio 63–65).

In doing so, he overturned the relationship that had prevailed in the Middle Ages between grammar (*grammatica*) and dialectic (*dialectica*), where grammar had been subordinate to philosophy and theology; but Lorenzo Valla reversed this, making grammar the foundation and dialectic a dependent branch, thereby shifting the center of gravity from philosophical abstraction to philological inquiry (Pattio 45). Rejecting one of the pillars of scholastic logic—namely, reducing the natural sentence to a formal model such as “Socrates est currens” (Socrates is running) instead of “Socrates currit” (Socrates runs)—he considered the former an artificial logical construction that drains language of its vitality. This critique reveals a new epistemological vision that sees truth as not derived from formal frameworks, but from the historical use of texts. Thus, he championed rhetoric (*rhethorica*) over dialectic (*dialectica*), considering the former more difficult and more valuable because it reflects the richness of natural language (Chomarat 54).

4. The Historian as an Investigator, Not a Transmitter

Valla’s methodological revolution was not confined to language and logic; it extended to the writing of history as well. For him, the historian should not be a mere transmitter of reports who piles up narratives without scrutiny—as was the case with the scholastic/school historians—but rather a philological investigator. The true historian, in his view, is the one who tests the credibility of texts, examines their wording, and compares their accounts before recounting them. In this sense, history became a field of investigation (*examinatio*), not of mere transmission (*traditio*) (López Moreda 405–07). This shift was practically embodied in his historical writings, especially in his text on Ferdinand of Aragon, where he rejected narrative neutrality and adopted the style of the training speech or rhetorical exercise (*declamatio*) to expose and test contradictions in the accounts—thus, according to López Moreda, paving the way for the emergence of modern historical criticism (López Moreda 406–08).

Second: The Concept of Truth and Criticism

1. From Rhetorical Probability to Demonstrative Certainty

Lorenzo Valla draws a precise epistemological distinction between certainty (*certum*) and the probable/true-seeming (*probabile/verisimile*), holding that truth is not grounded in what appears acceptable or reasonable in people’s eyes, but

relationship between history on the one hand and authority and tradition on the other?

First: Methodological Founding and Revolt against Tradition

1. A Break with Scholastic/School Grammar

Lorenzo Valla's project began from his rejection of school/scholastic grammar (*grammatica scholastica*) as formulated by the scholastic grammarians known as the Modistae, where the prevailing belief during the thirteenth and fourteenth centuries in Europe was that the grammar of Latin had a metaphysical foundation and were not merely grammar or rules of usage. Speculative grammarians held that the modes of signifying (*modi significandi*) mimic the modes of understanding (*modi intelligendi*), and these latter, in turn, mimic the modes of being (*modi essendi*). Thus grammar became a deductive science nourished by philosophical categories more than by reliance on living language (Chomarat 53).

Lorenzo Valla rejected this, considering that linguistic rules are known only through actual practice in texts, not through abstract metaphysical categories. This critique, at its core, amounted to a revolution against scholastic reason (*ratio scholastica*), which regarded language as a branch of metaphysics, whereas Lorenzo Valla regarded it as the foundation upon which knowledge is built (Pattio 45–47).

2. Restoring the Primacy of Linguistic Usage

In his famous work *Elegantiae linguae latinae*, Lorenzo Valla offered a radical revision of Latin and rejected reliance on the texts of later authors and the Church Fathers as a linguistic reference, because in his view they did not preserve the purity of Latin. He called for a return to the writings of the great classics as the proper linguistic reference, and he particularly preferred Quintilianus because he embodied the optimal rhetorical model, and he memorized his texts by heart. As for the deviations introduced by later writers into Latin, he described them as a base language, using expressions such as: "market Latin" (*cenae latina*) as an indication of its decline (Chomarat 53).

He thus proclaimed a general methodological rule: true language is derived from original texts and classical usage, not from scholastic interpretations or theological commentaries. Here the importance of philology becomes clear as a foundational tool of knowledge for Lorenzo Valla (López Moreda 404).

3. From Formal Disputation to the Centrality of Natural Language

Lorenzo Valla, in his work *Repastinatio dialecticae et philosophiae*, took a bold step when he attacked scholastic logic. He argued that dialectic, or the art of

To confront these challenges, Ibn Khaldun established an independent criterion: the nature of civilization (*‘umrān*); and he expressed this criterion by saying: “If a report contradicts the conditions of civilization and the principles of custom, then it is false” (Ibn Khaldun 57). In this way, he separated the criterion of historical truth from the standards of whim or the dictates of the king. Wajih Kawtharani affirms that this shift represented a radical transformation, for the historian was no longer a mere transmitter or a servant of power, but became a seeker of the laws that govern human society (Kawtharani 96).

Conclusions of Chapter One

- **Methodological founding and revolt against tradition:** Ibn Khaldun redefined history, transforming it from a narration of reports into a science that investigates the causes and reasons of events. He criticized historians who confined themselves to transmission, and devised a new method based on the law of conformity that links the report to reason and the nature of civilization, thereby founding the science of human civilization (*‘umrān*).
- **The concept of historical truth and criticism:** He made the truthfulness of a report contingent on its harmony with the laws of society, distinguishing between the possible and the impossible, and rejecting reports that contradict reason or experience. Thus he moved history from the realm of storytelling to a critical field grounded in rational scrutiny.
- **Causality and historical explanation:** He introduced the principle of causality and linked the rise and fall of states to *‘aṣabiyya*, environment, and economy. He likened the state to a living organism that passes through phases of emergence, flourishing, then decline, establishing an explanatory system based on objective laws.
- **The relationship with authority and tradition:** He uncovered the causes of falsehood in reports tied to whims, the king, or ignorance of *‘umrān*, and stressed the necessity of the historian's independence from political and sectarian biases. He made the criterion of *‘umrān* the basis for accepting or rejecting reports, freeing history from the pressure of authority and tradition.

Chapter Two: Lorenzo Valla: Philology, Truth, and Authority between Textual Criticism and History

Lorenzo Valla (1407–1457) emerged in a European climate burdened by the authority of the Church and scholastic thought, and at a transitional moment toward the rise of humanism: How did he establish his critical method in the face of tradition? How did he redefine historical truth? In what sense did he formulate a new conception of causality and explanation? And how did he establish a new

adds: "Man seeks his livelihood from his food, and all his other needs are only subsidiary to that" (Ibn Khaldun 43). This economic dimension, 'Abd al-'Aziz al-Duri saw as "a new element in Ibn Khaldun's method of interpreting historical phenomena" (Al-Duri 183).

At the level of general laws, Ibn Khaldun likened human society to nature, saying: "Just as nature has specific laws by which its events proceed, so too human civilization has its own inherent accidents particular to it" (Ibn Khaldun 47). He formulated this in what he called the law of correspondence, which makes reports acceptable only if they accord with these laws (Ibn Khaldun 48). Wajih Kawtharani holds that this principle transformed history into "a science in its own right whose aim is to uncover the norms that govern human society" (Kawtharani 96).

Fourth: History and its Relationship with Authority and Tradition

Ibn Khaldun realized that lying in historical reports is not merely an incidental mistake, but the result of deep factors tied to the intellectual, social, and political structure that produces this historical knowledge. In the *Muqaddimah*, he enumerated causes of deviation from the truth, such as "partisanship for opinions and sects, excessive trust in transmitters, heedlessness of aims, and ignorance of the nature of civilization" (Ibn Khaldun 52). Through this diagnosis, he revealed that historians often fell under the influence of passions or the pressure of authority, thus straying from the purpose of historiography, which is to uncover the truth.

He sees that objectivity is achieved only when souls are "in a state of moderation in accepting a report," so that they give it "its due share of scrutiny and consideration, until its truth is made clear from its falsehood" (Ibn Khaldun 54). He stresses the necessity that the historian free himself from sectarian and political biases, so that reports do not turn into justificatory tools serving group solidarities or the king. Khalid Fu'ad Taḥṭaḥ considered this stance to represent an early trend toward what we today call the historian's independence from ideology, as Ibn Khaldun criticized "historians' bias toward the whims of group solidarities or the positions of sultans" (Taḥṭaḥ 86).

Ibn Khaldun also warned against flattering kings, considering that a historian's closeness to power might drive him to "embellish their conditions and praise their deeds" (Ibn Khaldun 56). Here he clearly reveals that authority is not merely a subject of history, but a pressuring force that distorts its course. Abd al-Aziz al-Duri points out that this stance formed one of the foundations for establishing the critical method, as Ibn Khaldun set down "precise rules to avoid slipping into justificatory historiography" (Al-Duri 175).

the campaigns of the Tubba' kings or the report of the starling statue, and he deemed them "reports far from soundness, deeply rooted in illusion and error, closer to the tales of fabricated stories" (Ibn Khaldun 14).

Researchers have paused at this critical shift in the pursuit of historical truth in Ibn Khaldun; we find 'Abd al-'Aziz al-Duri emphasizing that the value of this method lies in establishing the law of correspondence—i.e., introducing a new external criterion based on the principles of custom, the rules of politics, and the nature of civilization—which enabled him to uncover "the laws to which phenomena are subject in their emergence and development" (Al-Duri 175–77). Wajih Kawtharani explains that Ibn Khaldun framed his method within the duality of "the possible and the impossible": a historical report is accepted only if it is possible in light of experience, social conditions, and reason, and it is rejected if it is impossible or in conflict with them (Kawtharani 101). Khalid Taḥṭaḥ sees the *Muqaddimah* as representing an unprecedented step in this field, as it set down "a criterion that distinguishes the legendary from the real" (Taḥṭaḥ 82).

Third: Causality and Historical Interpretation

Introducing the principle of causality into the study of history was one of Ibn Khaldun's most prominent contributions to the science and philosophy of history. He defined its subject as "an account of human society, which is the civilization of the world, and of what befalls the nature of that civilization in terms of conditions such as savagery and sociability, group solidarities, and kinds of domination" (Ibn Khaldun 25). Events were no longer, for him, mere reports about kings and peoples, but an expression of norms and laws governing human society, which the mind can uncover and by which it can discern their causes.

His concept of "'asabiyyah" (group solidarity) stands out as the major cause in the rise, endurance, and fall of states, as he holds that: "Kingship is attained only through 'asabiyyah" (Ibn Khaldun 30). He likened the state to a living organism that passes through stages of life: strength, luxury, then weakness and collapse, saying that it "has natural lifespans just as individuals do" (Ibn Khaldun 36). From here his cyclical view of the history of states becomes clear, based on successive and regular phases. Taḥṭaḥ commented on this by saying that this conception represents "a general historical law that determines the movement of states in successive cycles" (Taḥṭaḥ 85).

Ibn Khaldun also linked environment and economy to the formation of human dispositions, affirming: "The difference among generations in their conditions is only due to the difference in their ways of livelihood" (Ibn Khaldun 41). Thus, Bedouins are tougher because their needs are few, whereas urban dwellers' dispositions incline toward ease because of the abundance of crafts and habits. He

cern for verifying his reports and the importance of the sources he relied upon (Omleel 161–62).

Researchers have paused at this methodological shift, foremost among them ‘Abd al-‘Aziz al-Duri, who says regarding what Ibn Khaldun established: “He begins by defining history and denouncing the lack of criticism in it and the weakness of its method among his predecessors, in order to lay down rules for rigorous criticism; he saw that the method of impugning and accrediting (al-jarḥ wa-l-ta’dīl) in criticizing transmitters is not sufficient to verify reports, so he was guided to an external measure, the law of correspondence (...), and he arrived at an independent science in its own right: human and social civilization (al-‘umrān) and human society and what attaches to it of accidents and conditions” (Al-Duri 175–76).

As for Wajih Kawtharani, he affirms that Ibn Khaldun “defined the science of history, determined its fields, and sketched its methodology and its methods,” specifying its subject as “human civilization and what is connected to it of group solidarities (‘aṣabiyyāt), dominance, savagery, and sociability” (Kawtharani 95–96). Meanwhile, Khalid Taḥṭaḥ sees the *Muqaddimah* as “one of the earliest books to address the mention of general rules for understanding history; it is a critical historical study in which its author opposes the approach of the historians before him who compiled reports without a specific method that distinguishes the legendary from the real in the news,” and he adds that Ibn Khaldun “gave the events of states causes and reasons, and he aspired to become a model that historians after him would emulate” (Taḥṭaḥ 81–82).

Second: The Concept of Historical Truth and Criticism

Ibn Khaldun sees that verifying the truthfulness of reports is not based merely on trusting the narrator or the soundness of the chain of transmission, but on the extent to which the event corresponds to the nature of civilization (‘umrān) and the laws of human social organization. He expressed this by saying: “The criterion that distinguishes true historical events from false claims is knowing the correspondence with the conditions of civilization” (Ibn Khaldun 12), thereby affirming that his decisive standard is the harmony of the report with what social, political, and civilizational norms require.

In this sense, history moves from being mere storytelling to a critical field grounded in scrutiny and sifting. He adds: “Its critical examination is only by knowing the nature of civilization, and that is the best of approaches and the most reliable in scrutinizing reports and distinguishing their truth from their falsehood” (Ibn Khaldun 15). Therefore, he rejected many reports that he considered contrary to reason and to the nature of society, such as the stories of

question about the causes of the rise and fall of states, and about the forces that shape the destinies of human communities.

Ibn Khaldun lived at the heart of these transformations, moving between royal courts and scholarly circles, bearing witness to the intersection of politics, knowledge, and culture in moments of crisis. This reality drove him to ask: how can the movement of societies in their rise and decline be understood? Is narration and transmission sufficient to explain what happens, or are there deeper laws governing human civilization? And can the historian be an independent critic in the face of the power of the ruler and the pressure of group solidarities?

First: Methodological Foundation and the Revolution against Tradition

Ibn Khaldun begins the *Muqaddimah* by defining history; he does not consider it merely a narration of the reports of nations, prophets, and kings, but a science with an outer and an inner dimension: "Its outward aspect is nothing more than reporting on days, dynasties, and precedents from past centuries" (Ibn Khaldun 16–17), while its inner aspect is "reflection, verification, and precise explanation of beings and their principles, and a deep knowledge of the modalities of events and their causes; therefore it is firmly rooted in wisdom" (Ibn Khaldun 16–17).

With this definition, he moves history from the realm of literature and storytelling to the realm of rational inquiry and methodological verification. Ibn Khaldun affirms that he devised a new approach to studying history that differs from the methods of his predecessors, saying: "In its arrangement and chaptering I followed an unusual path, and from among the various directions I invented a wondrous doctrine, an innovative method and style" (Ibn Khaldun 17). He thus declares his deliberate departure from tradition, and even calls for liberation from the shackles of transmission, saying: "so that you may withdraw your hand from imitation and stand upon the conditions of the days and generations before you and after you" (Ibn Khaldun 17).

Nor did he merely point out the novelty of his method; he directed a strict critique at his predecessors who contented themselves with collecting narrations without reflection or scrutiny, saying: "Indeed, the eminent historians in Islam have encompassed the reports of days and gathered them (...) and conveyed them to us as they heard them, without observing the causes of events or taking them into account (...) so verification is scarce" (Ibn Khaldun 9). He also warned of the danger of relying on transmission alone without a critical criterion, stressing that reports, if not presented to "the principles of custom, the rules of politics, the nature of civilization, and the conditions of human social organization (...) may not be safe from error and misstep" (Ibn Khaldun 9). He also took care to complete his information by resorting to oral sources, which clarifies his con-

Introduction

The comparison between Ibn Khaldun (1332–1406) and Lorenzo Valla (1407–1457) raises a central epistemological problem concerning the conditions for the emergence of critical thinking in history, and the extent to which a philosophy of history with a universal character can arise within a shared Mediterranean space.

Ibn Khaldun has been the subject of numerous studies (Omleel) that have examined his thought from multiple angles: epistemological, social, philosophical, and historical; while other studies have focused on Lorenzo Valla's thought (Pattio) as a pioneer of critical philology and a researcher into the authenticity of religious and historical texts. Yet, as far as our survey allows, no comparative study has been produced that brings them together within a single horizon.

Here lies the originality of this research: it seeks to re-explore points of agreement and difference between Ibn Khaldun and Lorenzo Valla, and to uncover the shared dynamic that contributed to the formation of the critical mind in the Mediterranean space. The importance of this research lies in the fact that it expands the field of critical philosophy of history by moving beyond one-sided readings, and restores the Mediterranean as a fertile space for the cross-fertilization of methods and ideas.

To achieve this, it relies on an inductive review of a specific set of works and writings that address the thought of both Ibn Khaldun and Lorenzo Valla, reanalyzing them within a comparative perspective that highlights new results. Among the most notable expected results are:

- that critiquing heritage and authority constituted a shared objective condition that paved the way for the emergence of a critical philosophy of history.
- that the Mediterranean space was not merely a field for commercial and political exchange, but a crucible for methodological parallelism and intellectual cross-fertilization.
- that the comparison between Ibn Khaldun and Lorenzo Valla represents an entry point for reinterpreting the philosophy of history as a human experience of a universal character.

Chapter One: Ibn Khaldun: Method, Truth, and Civilization in Critiquing History and Authority

The fourteenth century witnessed profound political upheavals in the Maghreb, al-Andalus, and the Mashriq: states collapsed and others arose, competing group solidarities alternated in power, and economic crises intertwined with urban and cultural transformations. In this volatile context, history was no longer merely a record of reports written on the margins of authority; it became an urgent

Critical Philosophy of History in Mediterranean Space

Ibn Khaldun and Lorenzo Valla

Abji Mohammad

Hassan II University of Casablanca, Morocco

Abstract

This philological project highlights the parallel epistemological ruptures that Ibn Khaldun and Lorenzo Valla each instigated within the fourteenth- and fifteenth-century Mediterranean intellectual space. Ibn Khaldun shifted history from the realm of transmitted narrative to that of rational critique by founding the science of *‘ilm al-‘umrān* and formulating the principle of conformity between historical reports and the laws of social organization. Valla, in contrast, redefined truth through critical philology and his distinction between certainty (*certum*) and probability (*probabile*), which enabled him to expose forged documents and challenge the sanctity of ecclesiastical tradition.

The study adopts a methodological approach based on surveying the main works and writings that have addressed the thought of Ibn Khaldun and Lorenzo Valla, with the aim of rediscovering convergences and divergences between their projects. It is guided by the central hypothesis that when the proper contextual conditions are met, distinct civilizations can generate a critical philosophy of history, and that mutual influence—or what may be called a «silent dialogue”—was possible through multiple networks and channels within the Mediterranean sphere. The comparison demonstrates that, despite their distinct cultural contexts, both thinkers converge in constructing a new form of critical reason, grounded in questioning inherited authority and dismantling its legitimizing mechanisms. It further reveals that the Mediterranean was not merely a space of commercial or political exchange, but also a crucible of methodological parallelism and intellectual cross-fertilization essential to the formation of critical thought.

Keywords: Ibn Khaldun, *‘ilm al-‘umrān*, Lorenzo Valla, Philology, Truth, Criticism, Mediterranean Space.

- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente: 1875-1879, Kritische Studienausgabe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
- Ricœur, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- . *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- . *Lectures I, Autour du politique*. Paris, 1991.
- . *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.
- . *Philosophy of the Will*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Siscar, Marcos. *Rhetoric and Philosophy, Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Abū Ya'rub al-Marzūqī wtyb Tīzīnī. *Āfāq Falsafat 'rbyyh mu'āṣirah*. Dimashq : Dār al-Fikr, 2001.
- Fakhr al-Dīn alrāzī. *Asās al-taqdīs fī 'ilm al-kalām*. al-mujallad 1. Bayrūt : Mu'assasat al-Kutub althqāfiyyh, 1995.
- 'Abd al-Qāhir aljrjānī. *Asrār al-balāghah*. al-mujallad 1. jddh : Dār al-madanī bjddh, 1991.
- 'Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn. al-muqaddamah. al-muḥarrir 'Abd al-Salām alshddādy. *al-mujallad j3*. al-Dār al-Baydā' : Bayt al-Funūn wa-al-'Ulūm wa-al-Ādāb, 2005.
- 'Abd Allāh Ibn Qutaybah. al-shi'r wa-al-shu'arā'. al-muḥarrir Aḥmad Muḥammad Shākir. al-mujallad j1. al-Qāhirah : Dār al-Ma'ārif, 1982.
- 'Uthmān Ibn Jinnī. al-Khaṣā'is. al-Qāhirah : Dār al-Kutub almsryy, 1957.

material of the human being," which reveals the self's illnesses, its history, its obstructed creative faculties, and its latent interpretive powers.

The rhetorical experience of life (metaphors) makes it possible to overcome that threshold. For metaphor repositions words within wider horizons of signification, and then the lexicon is summoned to cover the semantic density of the meaning generated by metaphor. That is the moment in which the world of the self is born—unveiled to itself—and gives the possible forms of living as enjoyable forms on the one hand, and as inciting to thought on the other. Conversely, disabling the work of metaphor in language and replacing it with technical phrases generated by scientific linguistic material leads to a semantically narrow world that is reflected in the very spirit of life; perhaps the spiritual constrictions of contemporary life testify to that crisis. Accordingly, conceiving an Arab philosophy is envisioned as presenting a contemplative intellectual experience in order to treat those spiritual constrictions, where Arab being serves as a model for that.

References

- Aurelius, Marcus. *Meditations*. Trans. Martin Hammond. London/New York: Penguin Books, 2006.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2005.
- Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- . *Postions*. Paris: Minuit, 1972.
- Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1958.
- Foucault, Michel. *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Trad. Rainer Rochlitz. Paris: PUF, 1987.
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- . *Einleitung in die Philosophie*. Bd. 27. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- . *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Bd. 59. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- . *Sein und Wahrheit*. Bd. Ga 36/37. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- . *Was ist das-die Philosophie?* Tübingen: Verlag Gunther Neske Pfullingen, 1956.
- Kant, Immanuel. *Kritik Der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix, 1956.
- Kisiel, Theodore. «Hermeneutics of facticity.» al., Theodore Kisiel and. *Martin Heidegger key concepts*. Ed. Bret W. Davis. UK: Acumen Publishing United, 2010.
- Lakoff, Georg and Mark Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*. Paris: Editions Gonthier, 1961.

givens, just as life itself—as a primary phenomenon—is not, in itself, preceded by any category or theory. Hence, restoring the “Arab subjective” in its totality and essentiality within the philosophical experience means restoring Arab life as a subjective feeling in which the self tests itself by itself without any mediation whatsoever. This is the foundational condition in which “the Arab self is the one who speaks” in truth and in act. From there, this condition becomes the truth upon which all subsequent truths are founded, or at least the assumptions that can arise from it and be discussed in multiple philosophical contexts.

2. **The historical threshold:** The self is not separable from its other, for the simple reason that it is also the other of the other’s self. Accordingly, every philosophy invented by the Arab self is a philosophy related to what others think and what they expect from it. What does the other expect from us philosophically? This is a question that cannot be bypassed historically, and every epistemological attempt to circumvent it is a pull toward illusion at the heart of truth. For if an Arab philosophy arises on the principle of “difference,” it necessarily arises on the basis of an essential inclusion in its constitution: surpassing the other’s horizon of expectation—that is, surpassing what the other necessarily considers philosophically known through a long history of philosophizing, as well as through the other’s acquaintance with Arab-Islamic philosophy via Orientalism or free inquiry as well. Thus, what the other expects from an Arab philosophy is a temporality different from its own, different approaches to being, and worlds with a different architecture, such that one can dwell within them close to truth from the opposite side of the self, which is itself an other.
3. **The linguistic threshold:** In order to overcome the crisis of lexical exhaustion (the withering of signification, the stillness of meaning..) in Western philosophy, methods and tools were invented (deconstruction, subversion, interpretation, archaeology, genealogy..) as ways of producing meaning out of meaninglessness, and of making the (Western) self speak when it can find nothing to talk about because the lexicon has run dry and the natural mechanisms for generating words and meanings have broken down. Those methods and tools led to complex surgical operations on the body of language (coining concepts, breaking words, composing terms..) in order to make it signify. Whereas an Arab philosophy ought to move beyond what is readily available to it from the Arabic lexicon toward the immense reservoir of synonyms that remain motionless in dictionaries and lexicons, for they are, in origin, closed worlds of significations, concepts, and truths. For the self cannot be known except by summoning most of what exists in the lexicon as the “linguistic genetic

phize" (Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* 1) (Menschsein heisst schon Philosophieren). Therefore, any possible Arab philosophy must pass the test of the following question: what can an Arab philosophy offer to humanity? To go beyond this test is to go beyond philosophy's internal limits—those limits produced by the illusion of clinging to a philosophical language with its own conceptual ruler, where the primary preoccupation is manufacturing concepts and carving them out of the material of ancient philosophical texts. Then a philosophical discourse will have been built, but it will not reach daily life, where the human being suffers problems whose weight he finds in his living just as he finds it in himself and his soul; and that is today's crisis of philosophy, which appears clearly in the state of intense aversion to learning it and understanding it as well.

- The sources of Arab life, as a philosophical experience, manifest primarily in the unsurpassable form that is the linguistic form. For the rhetorical experience (metaphor and simile in particular) represents the richest sources of Arab philosophizing, because it is considered the gateway of symbolic passage between daily social life in all its cultural manifestations and the linguistic images that express it, as these are also the mental images according to which thinking and acting alike take place. Hence, Arab philosophy needs to undertake the task of contemplating the self as a world, in order to describe the experience of living through the metaphors that connect us to ourselves on the one hand, and connect us to a world of representations about life, nature, and history on the other.

Why must we philosophize starting from a subjective experience of life? And why must that experience take, primarily, its rhetorical and metaphorical form?

This proposal can be discussed by presenting three basic arguments, which we cast in the form of thresholds; surpassing them leads to reaching a conception of an Arab philosophy in a way that allows it the foundations of stability, recognition, and creativity. These thresholds are: a psychological threshold, a historical threshold, and a linguistic threshold.

1. **The psychological threshold:** Intensive engagement with Western philosophy and sustained familiarity with its concepts leads to a form of self-suggestion that grants the Western philosophical concept a psychological precedence, as though it were the central nucleus of the philosophical language within which every philosophical idea grows—whether innovative or merely reproduced. An inability to surpass this psychological threshold results in a state of "philosophical paralysis," that is, an inability to move within linguistic spaces made possible by the multiplicity of subjective experiences. For the subjective is the basic ground of thinking; it is not preceded by objective

tion in Western culture—but rather that language invent new significations in and for life, which is precisely what is required of philosophy as well.

Arab philosophizing by means of metaphor means philosophizing according to a natural inclination to expand in understanding and rational comprehension; that inclination is itself the framework of living that nature provides us. This harmony between the nature of philosophizing and the nature of life is an original and authentic aim of every philosophy. If we look, for example, at Arabic poetry as a linguistic site where wisdom (rivaling philosophy) meets trope (metaphor), then it represents one of the most important sources of the Arab philosophical experience. Ibn Qutayba mentions that “it was said to Kathir: O Abu Sakhr, how do you manage when composing poetry becomes difficult for you? He said: I roam among empty abodes and grass-covered gardens; then its most solid comes easy to me, and its best hastens to me” (Ibn Qutayba 79). It is thus an experience that finds its springs in nature, and then the circle of philosophizing is formed from nature to trope (poetry) to discourse and then life, and so on in turn.

4. Conclusion and Discussion

- The renewed debate in the Arab world about the right to an Arab philosophy, akin to other philosophies in East and West, proceeds from the assumption that the desired philosophy is a clearly delineated discourse, with a known method that contains within itself a way of coining its concepts and that determines its topics by itself. This suggests that philosophy is a discourse that can be learned if specific techniques are followed, precise tools are used, and historical norms are adhered to. But that does not accord with the nature of philosophizing, since Kant (Immanuel Kant 1724–1804), at least, clarified that “we cannot learn philosophy, for where is it? And who possesses it? And how do we learn it? Whereas one can only learn to philosophize (Man Kann nur philosophieren lernen), that is, to apply the talent of reason, by following its general principles to certain experiences present before it, while preserving reason’s right to accept or reject them when it examines them at their sources” (Kant 753). Accordingly, to speak of an Arab experience in philosophizing means, above all, to speak of a specific experience in thinking grounded in deep sources within the Arab self (especially the metaphorical source), insofar as those sources themselves impel one to live life in a philosophical way.
- Arab philosophizing is not a discourse parallel to other philosophical discourses in the way science is, but rather a life-experience that shares the same human values with other cultures. Hence, the criterion of humanity is an essential criterion in evaluating any philosophical experience, in the sense Heidegger expressed when he said: “To be human in fact means to philoso-

ears" (al-Jurjānī 20). Metaphor, then, is the rhetorical experience most expressive of the Arab self. Hence, Arab life, as a philosophical experience, is founded on rebuilding life metaphorically (everyday language, proverbs and maxims..).

How can the Arab view of metaphor constitute a source for an Arab philosophical experience?

Gilles Deleuze (1925–1995) pointed to a difference in the way of thinking between the Western philosopher and the Eastern sage, saying: "The philosopher thinks and invents by means of the concept, whereas the old sage coming from the East thinks by means of the trope" (Deleuze et Guattari 8). This distinction would be correct if the philosophical concept arose far from the vitality of life of which language is the primary medium. If we consider the concept the basic "unit" for measuring philosophizing, its abstract character does not mean that it is originally an abstract manufacture—otherwise every word would be fit to be a concept. Rather, the concept, in terms of its internal formation and its immersion in meaning, is formed from the very same material from which conceptions of public life arise. In contrast, life—which is the subject of philosophizing and its material as well—is a figurative (especially metaphorical) fabric. For "metaphor is pervasive in our daily lives; it is not confined to language, but extends to our thinking and actions. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical" (Lakoff and Johnson 3). Accordingly, reworking this figurative mechanism (metaphor) within the linguistic apparatus of an Arabic philosophy means, above all, undergoing a human experience that transcends linguistic boundaries to play a vital role in "the primary mediation for understanding and for constructing social, political, and cultural reality" (Lakoff and Johnson 159). This is the role that expands in Arabic metaphor such that "[metaphor] gives you many meanings with little wording (..) so that you see the inanimate as living and speaking, the non-Arab as eloquent, mute bodies as clarifying, and hidden meanings as manifest and clear. And if you look into the matter of measures, you find that none is more precious than it as their supporter, and they have no luster unless you weigh them by it; and you find similes in general unadmired unless you assay them by it. If you wish, it shows you subtle meanings that are among the mind's hidden treasures as though they had been embodied until eyes saw them; and if you wish, it refines corporeal descriptions until they become spiritual, attained only by suppositions" (al-Jurjānī 43). Thus metaphor becomes the Arabic counterpart to the philosophy of the concept, insofar as it is a coding of life, whereas the concept is a coding of discourse. What is required of language is not that it return to itself through its densification in words—though that also expresses a crisis of lexical exhaus-

If Derrida “defends the pure, pristine philosophical language against every rhetorical contamination” (Siscar 44), then the very essence of philosophy is at stake. For what we consider rhetoric in language is nothing but worlds that are possible to live in life—those very worlds that philosophy seeks to open within the self that speaks the language and thus speaks its world. And since “rhetorical experience acquaints us with the relation between the speaking self and language” (Habermas 243), the essence of philosophy is nothing but thinking within that relation and by means of it as well. Because through this rhetorical experience, exchange becomes possible between the inside of philosophy and its outside, which gives any philosophy the form of life, just as it gives life its philosophical form as well.

In that case, philosophy is not written in a single language and is not attributed to a particular people. For, in principle, “language is innocent; it does not speak, rather it is spoken; it is an instrument and a symbol” (Ricoeur, *Lectures I, Autour du politique* 133). That is, no particular language can build a philosophical system or discourse specific to it, because philosophizing pertains to the self that speaks the language—i.e., to a history of internal transformations that a natural language traces, whose intellectual activity increases when it expands rhetorically. And since “natural languages are not formal, which explains how speaking selves cannot construct their language as a closed and completed system” (Habermas 241), philosophical discourse cannot transcend this internal linguistic limit in a way that enables it to claim absolute universality.

From this analysis arises the following exploratory question: does thinking in the Arabic language include a philosophical experience?

The Arabic language possesses a rhetorical power not by way of verbal proximity, but by way of openness in meaning; and this means, in principle, the ability to invent intellectual worlds that the self inhabits with its full symbolic load. Al-Jurjānī alerts us in *Asrar al-Balagha* that “words are servants of meanings and are governed by their rule; meanings are the ones that own their governance and are owed obedience. Whoever gives victory to the word over the meaning is like one who removes a thing from its proper direction and diverts it from its nature” (al-Jurjānī 8). This alert leads to an attempt to break out of the closure that language practices when it becomes preoccupied with verbal craft, as contemporary philosophical language does. But if language seeks increase in meaning, then one of the strongest faculties of Arabic—the “metaphor”—is capable of that without disrupting the natural condition of words. Al-Jurjānī defined it in this context as “a kind of simile and a mode of representation; and simile is an analogy, and analogy proceeds in what hearts apprehend and minds grasp, and wherein understandings and intellects are consulted—not the hearing and the

Derrida pointed to this aim in which “a certain textual work is produced that confers great pleasure, through this faithful and violent at the same time circulation between the inside of philosophy and its outside—that is, the West” (Derrida, *Postions* 15). If philosophical texts yield this pleasure, then the “pleasure of pleasures” is for it to be subjective—of the very nature from which the philosophical text and its language were formed. Therefore, this conception will be what we can regard as a general principle expressed by Ibn Khaldun when he said, “Every perceiver takes delight in what he perceives” (Ibn Khaldun 182). Accordingly, the Arab experience of philosophizing will assume its global position as a subjective textual pleasure with its own internal characteristics within a deep life, and not as a discourse that works by carving concepts and terms in a sense that wins language but loses life.

• **Is the Arabic language a philosophical language?**

Does philosophy have a specific language without which it is not philosophy? This is an old and ever-renewed question. Answers have ranged between assuming the suitability of certain natural languages for philosophizing, such as Greek and German, and proposing formal, symbolic, and mathematical languages for expressing philosophical propositions. Yet this question refers to a fundamental problem connected to the relationship between philosophy and local languages—i.e., between philosophy’s linguistic identity and the peoples who speak those languages. Heidegger pointed to the image of that centralizing tendency in philosophizing by saying, “Philosophy is Greek in its essence” (Heidegger, *Was ist das—die Philosophie?* 31) (*Philosophie in ihrem Wesen griechisch ist*). This means that every philosophy will necessarily derive its language from Greek philosophical concepts, and every philosophizing is philosophizing in the Greek way. If “philosophy is in its language” (Derrida, *Du droit à la philosophie* 14) (*la philosophie dans sa langue*), as Derrida sees it, then what is the way to invent new philosophical ideas? And thus to open the door of philosophizing to non-European cultures. Derrida proposes a solution to this dilemma such that the philosophical circle closes in on its language. For “a strategy of textual work must be developed that at every moment borrows an old word from philosophy in order to strip that word of its special privilege immediately” (*démarquer* (Derrida, *Postions* 81. But philosophy is not originally based on this textual strategy, because, quite simply, the meanings of life cannot be absorbed into a prior technical verbal construction; for, radically, “philosophy never begins, because the density of language precedes it; it begins from the self because it is the self that constructs the question of meaning and its foundation” (Ricœur, *De l’interprétation, essai sur Freud* 48). In this sense, philosophical discourse is nothing but the linguistic face of the self’s work upon itself.

• **An Arab philosophy as an enjoyable subjective experience:**

The experience of Arab life as philosophy means re-connecting the real representations produced by actually living partial, subjective beliefs and ideas with universal mental conceptions cast into linguistic molds of categories, concepts, and propositions that constitute a philosophical discourse⁽²⁾. From this perspective, Ibn Khaldūn held that “this science [philosophy] does not fulfill their [the philosophers’] aims around which they hovered. And it [the science of philosophy], as far as we know, has only one fruit: sharpening the mind in arranging proofs and arguments so that one may acquire the faculty of quality and correctness in demonstrations” (Ibn Khaldūn 185). That is, the result of this kind of philosophizing is the production of a discourse detached from subjective experience, which has been the very aim of philosophy since its emergence, especially among the Stoic and Epicurean schools. Ibn Khaldūn traced the reason for this to the fact that philosophy includes “mental judgments that are all universal, whereas external existents are individuated by their materials; and perhaps in the materials there is what prevents the universal mental from corresponding to the particular external” (Ibn Khaldūn 181). And this is precisely the demand of philosophizing as an experience of personal life that does not necessarily lead to transforming the material of that experience into general universals, in the manner in which contemporary philosophical discourse operates as a “historical” extension of the universalizing tendency of Greek philosophy (especially Platonic and Aristotelian).

Why should we focus on the essence of the Arab experience of life as a way of philosophizing? Because, phenomenologically, living one’s subjective experience in relation to a given object is the closest path to the whatness (essence) of what we understand and grasp without a prior theoretical background, “since the basic aim is to bring to light the implicit structures within which historical life expresses itself spontaneously and ‘posits itself’ before any alien idea or any unfamiliar theoretical intervention” (Kisiel 19). In this case, living philosophy as an experience—our own experience—means, in particular, “living the pleasure of philosophizing,” that happiness contained in transferring our life into philosophy before philosophy transfers itself into our life. Our life here, in the broad sense, means our heritage, our traditions, our affiliations, and the limits of our vision of the world—in short, everything we actually “possess” from life and make subject to living.

2. Ibn Qutaybah mentions, in the context of sources of the experience of Arabic poetry as sources of subjective experience, that “‘Abd al-Malik ibn Marwān said to art’h ibn suhayyah: Do you now recite poetry? He said: How can I recite when I neither drink, nor rejoice, nor get angry, and poetry only comes with one of these.” (Ibn Qutaybah 80).

philosophy?" (Derrida, *Du droit à la philosophie* 10). Yet this question does not mean that every phrase and every idea is a philosophical phrase in the utopian sense of this conception. Rather, it means that the right to philosophy begins with dismantling the category of "philosophical identity" arising from the idea of "correspondence" required by the system of knowledge and its history in the Western intellectual tradition.

According to this view, Arab philosophizing is based essentially on "self-difference," that is, on the capacity to transform the Arab intellectual and linguistic heritage into a living experience as a different way of life. Accordingly, the categories and concepts that express that experience do not become compelled to answer directly the question "Who has the right to philosophy and under what conditions?" (Derrida, *Du droit à la philosophie* 14). For this right is considered an external limit placed on philosophy itself, which ultimately leads to the formation of "the-philosophy" rather than "a philosophy." Perhaps Ibn Khaldūn's (1332–1406) critique of philosophy in the chapter of his *Muqaddima* "On refuting philosophy and the corruption of its practitioners" was in the context of urging philosophical difference and highlighting the Arab and Islamic experience. He criticized the conformity of Aristotle's philosophy among the philosophers of Islam and their literal imitation of him, saying: "Then after him [Aristotle], in Islam, there were those who adopted those [philosophical] doctrines and followed his view step by step, like one shoe matching the other, except in a few matters" (Ibn Khaldūn 180). This Khaldūnian critique lies at the heart of the great intellectual and historical gap between the heritage of ancient Islamic philosophy and contemporary Arab philosophy. That gap was expressed by Abu Ya'rub al-Marzūqī as follows: "Between the two moments or experiences of Arab-Islamic philosophy—medieval and contemporary—despite the inability to connect them in a living way up to now, there is a set of shared traits, perhaps the most important of which are two traits that have made Arab-Islamic philosophical discourse still to this day closer to elevated performative discourse (...). The first is the trait of epistemic separation between philosophical discourse and its subject in theoretical and practical practices (...). The second is the trait of separation between philosophical discourse and its historical conditions" (al-Marzūqī and Tīzīnī 19). This means that true Arab philosophy is the philosophy that realizes a connection between philosophical discourse, as a theoretical craft whose most important products include universal concepts, and historical experience, whose most important products include inner subjective life. This reminds us of a foundational work in realizing this connection between philosophy and one component of the spirit of the Arab self: Ibn Rushd's *The Decisive Treatise on the Connection Between Wisdom and the Law*.

thing like 'philosophy' from the outside, but by means of everything that links our language, our culture, and our system of thought (*système de pensée*) to the history of metaphysics and its system" (Derrida, *Postions* 30–31). If this is the logic of philosophizing as thinking that arises from within the life and culture it represents, then philosophizing is not a kind of thinking projected from an outside formed in a particular language onto an inside described by its race. Hence the early Arab linguists became attentive to the importance of rationalizing linguistic study in a way that endows it with wisdom and makes it rival philosophy. Ibn Jinnī (941–1002) explained that "We do not claim that the causes offered by the scholars of Arabic are, in their bearing, like the causes of *kalām* at all; rather, we claim that they are closer to them than to juridical causes. And if we let the spontaneity of reason judge, and we appeal to nature and sense, then we have given the craft its due and elevated it above the furthest reaches of its heights" (Ibn Jinnī 52). Arabic, then, is a language capable of becoming a language of philosophical thinking, if it naturally transfers the lived Arab experience into the intelligible content of speech, since "speech, in the language of the Arabs, is nothing but words standing on their own, independent of anything else" (Ibn Jinnī 32). That is, Arab speech is an experience autonomous in itself, expressing an inner life with its own singularity—one that enables it to arrive at a philosophical vision of the world and of life, and to express that vision in a descriptive language whose highest eloquence is the language of poetry.

Thinking about the fact that the Arabs contributed to building a "philosophy" through their own lived experience must begin with a profound liberation from the external boundaries imposed by the historical development of the system of "philosophical discourse," which leads to judging any discourse that does not fall within the boundaries of this system as non-philosophical. In this context, Derrida alerts us that "the limit by which philosophy became possible, determined as knowledge (*épistémè*), is a limit that operates within a system of fundamental constraints and restrictions, and of conceptual contradictions outside of which philosophy becomes impracticable" (Derrida, *Positions* 14). Philosophy became bound to the epistemic limit that took shape over its history, through which an internal system of philosophy with self-sufficiency was established. Abu Ya'rub al-Marzūqī calls that system "philosophical norms, and the self-conditions for the emergence of distinct philosophical thought" (al-Marzūqī and Tīzīnī 30). Perhaps that fateful link between philosophy and the system of its discourse stems from the crisis of conflating philosophy with the history of philosophy.

The solution to this crisis begins by posing the critical question Derrida raised: "How does one decide whether an idea or a phrase can be regarded as a 'philosophical' idea or phrase? And what actually limits the proclaimed universality of

philosophy (Greek in particular) inevitably leads to speaking of the experience of Arab life transmitted by poetry—regarding that life in all its details as a source of meanings of human wisdom flowing in linguistic molds. In this sense, the craft of Arabic poetry was not merely an abstract linguistic craft; rather, it is a weaving of the fabric of Arab life as a subjective experience that was transferred into the category of reason. To this meaning al-Jurjānī (d. 1078 CE) alluded when he said: “If you see one who is discerning about the essences of speech admiring a poem or deeming prose excellent (..) then know that he is not informing you about conditions that return to the chimes of letters, or to the surface of linguistic convention; rather, to something that occurs in a person’s heart, and to a surplus he strikes from his own flint” (al-Jurjānī 5–6). Based on this, we can regard Arabic poetry, as the language of Arab life and a coding of its world, as an aesthetic face of wisdom (philosophy) in its historical becoming. For Arab life is a direct reflection of symbolic representations of the world, life, and history, not an unveiling of an enclosed racial inclination. Therefore, “human life does not develop under a system of homogeneous monotony; rather, it develops through extremely diverse social and civilizational patterns. This intellectual, aesthetic, and social diversity bears no relative relation to the relation—on the biological level—between certain concrete aspects of human groups; it is only a diversity parallel to it on another level” (Lévi-Strauss 11)⁽¹⁾. Therefore, philosophy, as part of this intellectual, aesthetic, and social diversity, does not possess a special linguistic privilege as much as it takes on aesthetic faces in the world’s languages and cultures, its ways of living, and its styles of life.

• Can Arabs philosophize?

This is a deceptive and booby-trapped question, because it turns philosophy into a transcendent demand, particular to itself, confined to some race, and the path to it may be cut off before other races. Therefore, re-understanding our concept of philosophy is an utmost necessity in the course of regulating the Arabs’ relation to philosophy, by situating this relation in its foundational formative material, which is history, and in the essential meaning of history, which is life. For the Arabs’ relation to philosophy should not be understood as the relation of a race to an intellectual outside bearing a meaning transcendent over life and separate from language. For even if this “basic demand for the ‘transcendental signified’ (signifié transcendantal) and the concept independent of language” is legitimate, “this demand should not be imposed by means of some-

1. Levi-Strauss mentioned that “thirteen centuries ago, Islam formulated a theory of solidarity among all forms of human life—technical, economic, social, and spiritual—which the West only discovered historically, along with some aspects of Marxist thought and the emergence of modern ethnology. And we know the prominent position that the Arabs held with this prophetic vision in the intellectual life of the Middle Ages.” (Lévi-Strauss 47)

course of civilizations' development throughout history; it expresses an inflation of the self and a deficiency of the human vision of history itself as a temporal movement driven, at the same time, by forces of multiple races and cultures. Therefore, as the philosopher-anthropologist Claude Lévi-Strauss (1908–2009) points out in his book *"Race and History,"* "it would be absurd to devote so much talent and effort to proving that there is, given the current state of scientific knowledge, nothing that allows us to affirm the intellectual superiority of one race over another, or that one race is inferior to another in thought—even if this is done in order to reintroduce, covertly, the essence of the concept of race, by pretending to prove that the large racial groups that make up humanity have, as such, made specific contributions to the common heritage. For when we seek to describe biological races with certain psychological characteristics, we depart from scientific truth, defining them both positively and negatively alike" (Lévi-Strauss 9). Accordingly, there is no logical necessity between anthropological data (biological characteristics, language, etc.) and the intellectual development of the cultures of particular peoples. History surpasses itself by itself, without a racial intermediary.

The Arabs grasped this truth in their relationship to history. Ibn Qutaybah (828–889 CE) pointed to that meaning in his work *"Poetry and Poets,"* saying: "God did not restrict knowledge, poetry, and eloquence to one time rather than another, nor did He single out one people rather than another for them; rather, He made that shared, apportioned among His servants in every age, and He made every old thing new in its own era, and every honor an externality at its beginning" (Ibn Qutaybah 63). This means that the Arabs did not make their cultural achievements—foremost among them poetry—exclusive to their race to the exclusion of other races. Indeed, Ibn Qutaybah, in accordance with this historical awareness, realized that history, in its synchronicity, brings together two different kinds of cultural productions—poetry and philosophy—thereby transcending their racial determinants. He noted that "it was the due of this book [*Poetry and Poets*] that I should deposit in it reports about the loftiness of poetry's rank and the greatness of its import (..) and about what the Arabs have deposited of beneficial reports and wisdoms that rival the wisdoms of the philosophers" (Ibn Qutaybah 63). Thus he made Arabic poetry a carrier of philosophical wisdom in the same way that the philosophers' wisdom is, though those philosophers are from other races—meaning that one need not be Greek in order to be a philosopher. This leads to conceiving an early historicist consciousness among the Arabs, based on recognizing the universality of thought and, in particular, the comprehensive character of philosophy.

Speaking of the rivaling (resemblance and simultaneity) of Arabic poetry to

today create their philosophy, in order to reveal the original and constant characteristics in the style of an Arab philosophy that addresses the world. That reframing process begins from a basic premise: that it is not possible to understand real life in the philosophical way without passing through the unsurpassable mediation, namely the symbolic reconstruction of reality itself in language and, primarily, in its metaphorical material. Accordingly, the essential framework of philosophizing is not discourse and its conceptual apparatus but the self in its most present and influential manifestations in life. This leads us to consider that philosophizing in every culture is the deployment of the principles of reason in order to rediscover the self by digging into its ontological roots to reach an original and authentic being that lives a meaningful life. Conversely, reframing the course of contemplating the self leads to the act of philosophizing in its belonging to itself and its fidelity to the character of philosophy for the sake of which it was invented, that is, as an instrument of healing and treatment for the diseases of the soul, where the illness of losing the self or forgetting it is considered one of its most dangerous symptoms.

The "reframing" technique makes it possible to place semantic data, resulting from stereotypical contexts in thinking and living, within other contexts that perform a dual function: producing new and innovative meanings on the one hand, and correcting the semantic distortions caused by the illusions generated by a social and cultural framing directed by political and ideological determinants on the other. Accordingly, the process of radical reframing is the recoding of social life itself, including metaphorical coding, in order to be able to understand the role that philosophy should play in society and the meaning it will offer to life. Because "if we do not agree that social life has a symbolic structure, then we will have no way to understand how we live and how we invent things and how we represent these activities in the form of ideas; it is our means for understanding how reality can become an idea, and how real life can produce illusions. Without that idea of coding, all of that would be nothing but obscure and unintelligible events" (Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* 25). Accordingly, philosophizing itself is preceded by the priority of the symbolic structure of life as a framework reshaped for the purpose of understanding.

3. Research results

• Arabs and historical consciousness: poetry as the present tense of philosophy

Peoples' cultures take their place in history thanks to their intellectual and scientific achievements and their impact on everyday social life. Yet the density of the symbolic gratification attached to that status drives some cultures to proclaim a state of racial superiority over other races. This is a pathological condition in the

sion of the drive toward the scent emanating from the essences of things, that continuous struggle of questioning for the whatness of beings and their being" (Heidegger, *Sein und Wahrheit* 8). Therefore, a phenomenological tracing of the course of these questions leads to drawing near to the "origin" in which an Arab condition of philosophizing resides, as a transcendent unveiling of the self in its most authentic being. But الوصول to the origin of the Arab experience in philosophizing must pass through an essential purification of everything that constitutes non-essential accidents of the self. Just as being is only through philosophizing, that is, by means of an understanding that rediscovers its transparent essence as the cogito upon which life itself is founded, so philosophizing is only by means of retrieving being in its original totality required by living life, because "life wants to be lived by itself starting from the totality of being" (Dilthey 337); and then philosophizing is in accord with the "will" of life (metaphorically), which is the very realization of understanding.

2. Methodology

The general methodology of this research is built on a phenomenological approach to the Arab philosophical experience, that is, positioning oneself close to the origins of the flow of meaning in Arab life, particularly through its linguistic heritage, since the rhetorical experience (especially the metaphorical) represents the nucleus of the formation of the Arab self, as well as analyzing and deconstructing the original cultural foundations upon which Arab philosophical discourse relies in its comparison with Western philosophical discourse (heritage and history, poetry, language and its aesthetic, cognitive, and metaphorical dimensions, Arab life and its social characteristics, the Arab vision of the world and life). Approaching Arab life, as a philosophical experience, is not achieved cognitively and philosophically except through a symbolic structuration of life itself, in the manner found in the strongest of those symbolic structures, namely the metaphorical structure of life. Because it is the only way that makes understanding possible, since life does not present itself to consciousness directly. At the cognitive (epistemological) level, it is not possible to take an objective distance from what we live in life while living it at the same time; at the philosophical level, it is not possible to understand life from outside it because the act of understanding itself is immanent in the act of living. And because "the truth springing from life can be buried beneath essences" (Ricoeur, *Philosophie de la volonté* 37), the remaining methodological possibility is phenomenological positioning within the experience of life starting from a symbolic mediation of metaphors as interpretations of the essences upon which life is founded.

As for the specific cognitive tool, we will employ the tool of "reframing," which means re-formulating the intellectual and cognitive contexts in which Arabs

the contrary, it is a task of priority. For life precedes thought by a step, while living life is only by being-present in its meaning. Therefore, "the natural inclination to philosophize is to clarify existence itself by means of concepts" (Ricoeur, *Philosophie de la volonté* 20). This leads, at the end of that philosophical task, to wresting ethical recognition of the being of the self; that recognition means the beginning of the actual recovery of the truth of the self—and that is the right to philosophize. Only then are the powers of creativity, thinking, and action practically liberated, and that is philosophizing itself.

Thinking about an Arab philosophy starting from the experience of Arab life means rediscovering what represents a real difference in the depth of the Arab self. For building a philosophy according to discursive imitation and conceptual assimilation means building more thick illusory layers over the existential origin upon which an entire architecture of culture, language, history, and life is founded. To learn this feature in thinking, it suffices to listen to one of the voices of the deep Arab self (Fakhr al-Din al-Razi) saying: "Not every existent must have a counterpart and a likeness, and it does not follow from negating a counterpart and a likeness that the thing itself is negated" (al-Razi 22). Hence, the point of searching for that Arab philosophy must begin from the situation of existential difference in all cultural forms from which philosophy derives its discursive system (rhetoric, poetry..). To examine this proposal, we must address the following problematics:

- - To what extent can the Arab way of life, in its various dimensions (poetry, rhetoric, and thinking), constitute a global philosophical experience?
- - What are the Arab cultural components upon which an Arab philosophical discourse is built that is capable of contributing to the global philosophical discussion?
- - Can philosophy today be redefined starting from Arab wisdom?
- - What foundations should the relationship of Arabs with philosophy today be based upon?
- What rational features can be used to describe a possible Arab philosophy?
- What potential impact might an Arab philosophical discourse have on global philosophy?
- To what extent does Arab philosophical thought promote a cultural dialogue between Arabs and the West?

These questions do not aim to assign a predetermined, specific status to an Arab-philosophy discourse within the space of world philosophies as much as they aim to explore the nature of what Arab philosophical activity reveals when it clarifies, by itself, the Arab self in its original being. For "philosophy is the pas-

logical vision in the trilogy of irfan, bayan, and burhan; al-Marzouqi and Tizini in their historical and cognitive vision; Tarabishi and his psychological vision; Taha Abd al-Rahman and his logical and argumentative vision, and others).

Some Arab studies, within the context of the previous studies, have worked on conceptions of an independent Arab philosophical discourse within the space of global philosophies, such as Taha Abd al-Rahman's work *"The Arab Right to Philosophical Difference,"* a text based on tracking logical objections to the claim of the "universality of philosophy" in order to prove the possibility of Arab creativity in philosophy outside Western frameworks of philosophizing. Or the work *"Horizons of a Contemporary Arab Philosophy"* by Abu Ya'rub al-Marzouqi and Tayyib Tizini, which speaks about the historical and structural conditions for the emergence of Arab philosophical thinking as well as the causes of the crisis of Arab philosophical thought and its dissection.

If these projects search along the long road of epistemology, i.e., the cognitive conditions for the emergence of an Arab philosophy under the influence of the tendency toward the scientific reason of this age, then another task that should be accomplished along the same path is to search along the short road of ontology, i.e., to search for the ontological conditions for the emergence of Arab being, and then to re-understand the Arab's relation, as a being, to what he truly lives of life. This ontological option in Arab philosophizing derives its legitimacy from a basic motive: that it is not possible to begin a cognitive or philosophical project from a "fragile" or "distorted" self that scarcely recognizes itself in the mirror of its texts, symbols, and acts; that is, it is not possible to begin at all without restoring the self to which the beginning absolutely "belongs." In addition, any تجاوز of the task of that "restoration of the self" is a leap over the very essence of philosophy itself, because what is lived belongs to a specific self, not to an absolute being.

Philosophy, then, is making belonging more signifying. For philosophy must listen to the deep, unheard voice of the self amid the clamor of interwoven cultures and contending texts; that is, philosophizing, in its original function, is "a listening to what has no voice, a listening (Gehör) that requires a hearing possessed by each of us but that he does not know how to use. This listening does not depend on the ear alone; it depends on the human being's belonging (Zugehörigkeit) to that to which his being is bound" (Heidegger, *Der Satz vom Grund* 75). Accordingly, an Arab philosophy does not begin to speak before it listens to the voice of Arab being in the sense in which belonging to that being constitutes, in itself, a motive for philosophizing.

The task of clarifying the ontological conditions of an Arab philosophical experience is not an exceptional task within the system of philosophizing; on

life? For, unlike any previous experiences in forming an Arab philosophy on the basis of discursive systems, conceptual paradigms, and argumentative techniques, the emergence of an Arab philosophy, in a context of global interculturality, will only be through expressing an Arab life experience in all its dimensions—that is, through moving from philosophy as discourse to philosophy as an art of living. For “the arts of living (*arts de vivre*) teach people how to do something, and most importantly, they teach them how to be, and how to attain being” (Foucault 31). That is precisely what an Arab philosophy can do: describe the experience of the Arab human being in his connection to what truly constitutes his being, by opening that being to the theoretical and practical horizons that the Arabic language makes possible.

The Arab experience of philosophizing is that phenomenological situation in which an essential feeling is generated of the Arab’s being, in his belonging to a life densely coded by religious, poetic, and rhetorical texts—something that fundamentally constitutes his psychological, social, and cultural formation. Accordingly, any possible Arab philosophy, from the perspective of other philosophies and cultures, is expected to reveal the architecture of the Arab self by means of an interpretive reconstruction of those texts that founded the major certainties in the history of the Arab self. And since considering the experience of an Arab philosophy is a phenomenological consideration, this clearly means that the foundational philosophical work of that experience is based on description more than critique—that is, describing what the Arab self experiences as life’s certainty, because it originally forms its ontological basis for living, i.e., the essence of the relation of the Arab’s being to its temporality. And because “philosophy is not only critique, but also a system of conviction” (Ricoeur, *La critique et la conviction* 211), philosophizing necessarily passes through the path of rediscovering the self in light of the founding texts, symbols, and certainties. That path also necessarily passes through reading the self in its bond with the Other, because life and truth are formed together through that bond that cannot be transcended, and what cannot be transcended in life is itself the original material of philosophizing.

From the perspective of an Arab philosophy, we need to interpret our situation in the world, explain our way of living within it, and interpret what we want from behind the texts, values, and conceptions that took shape in our heritage and that still live in our consciousness and unconsciousness, because they are simply “us” and nothing else. Hence the essence of philosophizing in contemporary Arab culture lies in the ability to build a discourse that makes thinking overflow from within the Arab self in a moment of pure contemplation. In the context of the endeavor to revive an Arab philosophy, especially in contrast to Western philosophies, “Arab philosophical projects” emerged (al-Jabri and his epistemo-

1. Introduction

The task of the great rescue of philosophy from the abyss of a long history of metaphysics that threatened its essence and function with nihilism and death began when Nietzsche (1844-1900) declared in a few words: "The seducers of philosophers are words; they writhe in the nets of language" (Nietzsche 13). (Die Verführer der Philosophien sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache). This critical lesson alerts every culture that seeks to philosophize to the necessity of escaping the seduction of language, where the concepts and categories of philosophy have set traps for life in the nets of words, leading to a profound philosophical crisis: discourse rising above life. That crisis inflicted severe harm on the status of philosophy and its image in educational systems and social representations alike.

This lesson applies to Arab culture as well, since an "Arab philosophy" does not require a conceptual imitation of another philosophical discourse as much as it requires the ability to live life in a philosophical way and to philosophize starting from life itself. Following a philosophical way of thinking and living does not mean that a person adheres to a set of prior theoretical categories; rather, it means investing the nature of consciousness latent in the self, with what it includes of a vision of the world and the placement of the self within that world. That philosophical way can proceed from a simple principle indicated by the philosopher and Roman emperor Marcus Aurelius (121-180) (Marcus Aurelius) in his saying: "Remember that philosophy wants only what your nature wants, whereas you wanted something unnatural for yourself" (Aurelius 38-39). That is, uncovering the origins of an Arab philosophical experience is, in essence, an uncovering of what constitutes the nature of Arab life and what represents the core of the Arab's being and his way of life, and then clarifying that life in thought and elucidating it in expression. For "philosophy is, with all certainty and clarity, the establishment of what life itself is in the order of thought" (Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* 156). Yet the most difficult stake for every philosophy is the ability to protect the essential form of life against the processes of distortion and misguidance produced by consciousness in order to fill the gap of meaning that exists between life as it is and life thought of theoretically.

Every philosophy, including an Arab philosophy, arises at the core of the task of reducing that gap by returning every meaning to its ontological origins and the historical sources from which it flowed. Or, if we use Nietzsche's romantic phrase, "We must surrender to the character of life; this is the way we reap lasting satisfaction" (Nietzsche 172). Here arises the exploratory question: to what extent can an Arab experience in philosophizing surrender to the character of

Arabs and Philosophy

Arab Life as a Philosophical Experience

Nacer Amara

Université de Mostaganem, Algeria

Abstract

The idea of this research is based on a fundamental philosophical concern that preoccupies the Arab mind: defining our Arab role in building the global philosophical architecture. This is based on the universal nature of philosophy, which necessitates an Arab philosophical engagement as an engagement of wisdom with its own linguistic specificity, cognitive tools, and aesthetic and spiritual dimensions—that is, as a cultural and human life experience. Therefore, exploring an Arab philosophical contribution means identifying the deep sources of the fruitfulness of an Arab philosophical life experience that reflects the cultural diversity represented by the Arab personality in its historical and cognitive roots, on the one hand, and leads to the attainment of moral and cognitive recognition within a global philosophical system, on the other. Therefore, the research hypothesis is based on the assumption that the Arab rhetorical (metaphorical) experience, as a central symbolization of Arab life, and an essential revealer of the being of the Arab self, is the fundamental component of Arab philosophy, as it realizes the principles of difference, acculturation, and philosophizing. To examine this hypothesis, we employ the methodology of the phenomenological approach to positioning ourselves within the Arab philosophical experience and describe what represents its essence. We also employ the technique of «reframing,» which means re-formulating the intellectual and cognitive contexts within which Arabs today devise their philosophy, in order to uncover the original and constant characteristics of an Arab philosophy that addresses the world. (The presentation will be done using IMRaD technique).

Keywords: philosophy, Arabs, life, metaphor, experience, wisdom.

Source Texts

Atwood, Margaret. *Hikāyat al-jāriyah. tarjamat*: Aḥmad al-‘Alī, majmū‘ah Kalimāt, 2019.

Huxley, Aldous. ‘Ālam jadīd Shujā’. *tarjamat*: Marwah Sāmī, ‘Ālam al-adab, 2016.

Khalīfah, Muṣṭafā. al-qawqa‘ah: Yawmīyāt mtlṣṣ, *Dār al-Ādāb*, 2008.

Orwell, George. 1984. *tarjamat* : Anwar al-Shāmī, al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2006.

Rabī‘, Muḥammad. ‘īrd. *Dār al-Tanwīr*, 2017.

Tawfīq, Aḥmad Khālīd. *Utopia*. *Dār Mīrīt*, 2008.

References

al-‘Alawī, Rashīd. *al-falsafah bi-ṣiḡhat al-mu‘annath. Mu‘assasat Hindāwī*, 2018.

al-Ḥallāq, Ibrāhīm. Maḥmūd al-sharr bayna al-falsafah wa-al-dīn ‘inda *al-Qiddīs Ūghṣīn, Risālat mājistūr fī al-falsafah*, Jāmi‘at Dimashq, 2021.

Arendt, Hannah. aykhmān fī al-Quds: taqrīr ḥawla tfāhh al-sharr. *tarjamat* : *nādirah al-Sanūsī*, *Dār al-Rawāfīd*, 2014.

Bauman, Zygmunt, and Leo Nidas. al-sharr al-sā’il: al-‘Aysh ma‘a allābdyl. *tarjamat* : *Ḥajjāj Abū Jabr, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr*, 2018.

Bourdieu, Pierre. al-ramz wa-al-sulṭah. *tarjamat* : ‘*Abdussalām bn ‘bdāl ‘āly, Dār Tūbqāl lil-Nashr*, 2007.

Ḥaydghr, Mārtin. thabāt al-Mawqif min al-‘aṣr al-tiqānī, *tarjamat* : Muḥammad Mīzyān, *khuṭūt wa-ṣilāl lil-Nashr*, 2025.

Ibn sbā‘, Muḥammad. taḥlīl al-khiṭāb ‘inda Mīshāl Fūkū. *Majallat Dirāsāt, Jāmi‘at Qusanīnah*, mj5, ‘1, 2014.

Ricoeur, Paul. Falsafat al-irādah: al-insān al-Khaṭa’, *tarjamat* : ‘Adnān Najīb al-Dīn, al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2003.

Russell, Luke. al-sharr: ru’yah falsafīyah, *tarjamat* : Muḥammad hwjlā, *Dār al-karāmah*, 2023.

Thomas, Ann Marie, and Booker, K. B. al-Marjī‘ fī Riwayāt al-Khayyāl al-‘Ilmī. *tarjamat* : ‘Āṭif Maḥmūd, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 2010.

White, Thomas. Mādḥā qṣdt Ḥannā ārndt ḥqan btāhh al-sharr?, *tarjamat* : *Sharīf Majdī, minasṣat ma‘nā, Mārs* 2024.

‘Alī, Ghayḍān al-Sayyid. «al-tajallī al-Muqaddas li-wajh al-ākhar fī Falsafat lyfynās». *Majallat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah, Jāmi‘at al-Mīnyā*, mj87, ‘1, 2018.

‘Umrān, Sumayyah. «Maḥmūd al-Khayr wa-al-sharr fī al-Fikr al-insānī ‘inda ba‘ḍ al-falāsifah : dirāsah taḥlīlīyah muqāranah» *Majallat Kullīyat al-Ādāb*, ‘29, 2020.

Ṭuraybiq, Aḥmad. «Fūkū wa-maḥmūd al-Sulṭah». *Majallat al-azminah al-ḥadīthah*, ‘A 9, Mārs 2015.

Security/institutional evil appears in *Otared*, as security apparatuses turn into unethical killing machines that practice evil without justification. Sectarian evil is manifested in *The Shell*, linked to metaphysical/existential evil, represented in the silence of the one upon whom evil has fallen and the loss of any heroic role.

While sectarianism is absent in Western novels and is replaced by class as the greater evil, slavery appears disguised as comfort in *Brave New World*. Arab novels, however, combine sectarian evil *The Shell* and class evil *Utopia*, and slavery becomes overt and voluntary from the lower to the higher *Utopia*. Bourdieu explains this through the entrenchment of symbolic power via language, the body, and place, making evil internalized rather than merely declared.

Conclusion

The research revealed a divergence in representations of evil between Eastern and Western dystopian novels in terms of ethical reference frames, the nature of authority, and the position of the individual; this reflects a profound philosophical and cultural difference in understanding the human being and their relationship to evil. The findings can be briefly summarized as follows:

- The dystopian novel narratively embodied major philosophical concepts, including (evil), and highlighted civilizational differences related to the understanding of power, justice, and the act of future resistance; it is not merely an imaginative literary genre, but a medium for transferring these concepts into the realm of narrative.
- The philosophy of evil differed between the two cultures: while Western novels portray it as a product of soft power and technical surveillance, and the human being resists it, Arab novels present it as a repressive force linked to security and sectarian violence, with the human being as its victim without resistance.
- Patterns of evil in dystopian novels diversified to include: moral, institutional, class, gender-based, sectarian, and soft evil.
- Evil formed a narrative and intellectual structure in the novels; evil is not presented as an individual act, but as an institutional structure that reshapes the human being—and the construction of the narrative itself.

noted earlier, but also at the level of its narrative form and its philosophical voice. In Western novels, evil is presented within a tight, closed narrative structure: events in the three novels proceed along a linear path toward loss and fracture, which reinforces a sense of inevitability and helplessness before a system that cannot be broken.

Meanwhile, the narrative structure in Arab novels takes on a more fragmented and anxious character: it may be diaries in a closed prison that turn into a purifying ritual, or a fractured narration that expresses the collapse of meaning as in *Otared*, and it may adopt a satirical narration that makes characters move in a floating space as in *Utopia*. Thus, Western novels seek to build a critical philosophical consciousness through structural rigor and clarity of confrontation, while the Arab novel tends to dismantle structure and unsettle certainty in a narration that reflects not only evil, but the collapse of the artistic tools for representing it.

Western novels also tend to produce a philosophical discourse on evil when they invoke concepts such as Arendt's banality of evil and Foucault's biopower, and regenerate questions about truth, power, and resistance.

Arab novels, by contrast, tend toward a troubled documentary discourse: in *The Shell* the language of reports and memoirs appears, and in *Otared* writing turns into an archive of evil—it records rather than analyzes—while *Utopia* replaces philosophical satire with a nihilism that ends every attempt to seek salvation. While the Western novel accumulates a critical discourse about power, the Arab novel accumulates a discourse of repression, questions of identity, and the capacity to narrate.

When reflecting on patterns of evil and their cultural positioning, dystopian novels in both cultures present a diverse spectrum of representations of evil, yet differences in intellectual and historical contexts lead to variation in the dominant type of evil and the way it is represented.

In the Western novel, institutional technological evil appears clearly in *Brave New World*, where technology, science, and psychological conditioning are used to adapt humans without awareness, making evil hidden but highly effective. Symbolic authoritarian evil is embodied in *1984* in the Party that controls language and memory and reproduces reality to entrench its power. Moral evil wrapped in religion appears in *The Handmaid's Tale*, where religious texts and their interpretations are exploited to tighten enslavement in the name of virtue and religion.

In Arab novels, class-based evil is explicit in *Utopia*, where people are categorized by money and privilege and evil is practiced upon the lower classes.

ghosts, religious militias, and mysterious forces that practice killing in *Otared*; and in *Utopia* control is exercised through class isolation, geographic division, and absolute monopolization of resources. Accordingly, the Western novel represents authority as a hidden formative force, while the Arab novel embodies it as a machine of physical or social repression that does not conceal its violence.

The place of the human being in dystopian novels is a revealing mirror of the nature of evil and its tools; it is determined according to the kind of authority they face and the extent of their ability to resist or to become integrated into its system. In Western novels, the human being is portrayed as implicitly submissive within a complex authoritarian structure, yet not fully losing awareness: in *1984* Winston rebels through writing and love, even if he is intellectually and psychologically reshaped; there are compliant characters in *Brave New World* and characters who recognize the horror of authority yet resist; and in *The Handmaid's Tale* the body is a field for silent rebellion.

Whereas the human being in Arab novels appears as a victim and a witness to ruin: in *The Shell* the narrator has nothing but his body to record his pains; in *Otared* the dispossessed human being identifies with violence as fate; and in *Utopia* the human being is portrayed as a creature detached from any meaning.

The three Western novels grant the human being—despite the dominance of authority—space to think and rebel, or even to mock evil itself, as in the characters: Winston in *1984* and the handmaid Offred in *The Handmaid's Tale*, who resists inwardly, even if resistance ends in failure. Evil here is not absolute, but is produced, practiced, and questioned, which keeps open the possibility of change, even if only as a symbolic possibility.

As for Arab novels, the human being in them seems structurally oppressed, silent in existence, unable to think about change: the hero of *Otared* becomes involved in the mechanisms of evil not as a criminal but as someone led along; while the hero of *The Shell* refuses heroism from the outset: "I am not a hero, and I do not want to be." As for *Utopia*, the individual reproduces evil from within a system of contempt, without real awareness of rebellion.

Here, the cultural difference between the two orientations becomes clear: while Western novels reflect a critical individualism even unto defeat, Arab novels reflect an incomplete collective consciousness that experiences evil without possessing the tools or the desire to confront it. Whereas the former grants its characters a chance to see and resist, the latter drowns its heroes in defeat, silence, and surrender.

- **The narrative and philosophical structure in presenting evil**

An analysis of the narrative and philosophical structure in dystopian novels reveals divergent conceptions of evil—not only at the level of its content, as

The cultural and intellectual differences between the novels are manifested in a fundamental divergence in the conception of the nature of evil and its source. In Western novels, evil takes on a structural, systemic character: it does not arise from an individual or a personal desire, but from an authoritarian system that seeks to reshape the human being from within and erase the distinctions between good and evil through mechanisms of persuasion and symbolic control.

In contrast, Arab novels present evil as rooted in identity structures, linked to the struggle over it and over survival, and formed as a destructive force that does not aim to reproduce the human being, but to erase their existence or humiliate it. This contrast in the nature of evil and its source reflects a profound difference: while the Western novel sees evil as a product of the instrumental mind of the modern state, the Arab novel sees it as the result of violent social and historical division, when evil is practiced in the name of the sect, creed, or class without the need to establish a justificatory discourse for it. Thus, while Western novels attempt to analyze evil and dismantle it, Arab novels submit to its existence as an inescapable fate.

And if institutional evil arising from totalitarian power appears in both; the political system in Western novels resembles fascist regimes and their repressive tools represented in mental conditioning, abolishing the family, or employing the media, and it may employ technology and knowledge as a means of social discipline. Whereas in Arab novels we see it as authoritarian, military, or sectarian, and its tools are prison, killing, and sectarian isolation *Otared* and *The Shell*, and technology and knowledge within them are monopolized and employed to justify killing and superiority *Otared*. Foucault's philosophy is strongly present on both sides, as the body becomes a field of control and knowledge a tool of discipline.

• **Tools of control and the place of the human being**

A fundamental difference emerges between Western and Arab dystopian novels in the nature of the tools of control. In Western ones, the tools of authority take on a symbolic and technological character that reshapes reality through soft mechanisms: in *1984* it is control through directed language, monitoring behavior by Big Brother, and reproducing truth by the Ministry of Truth; in *Brave New World* control comes through early psychological conditioning, the distribution of pleasure, and regulating and directing desires; and in *The Handmaid's Tale* authority employs moral and religious tools to confer legitimacy on the oppression of women. Thus, Western tools of control remain ideologically and technologically oriented.

As for Arab novels, they present tools of control in a more direct form: physical torture and sectarian humiliation in (*The Shell*); authority turns into security

in antiquity and was then reinforced in the modern era. Dystopian approaches diversified in connection with political, economic, and technological transformations; in them, evil appears as a mechanism of social production. As for Arabic novels, realistic and social dimensions and nationalist issues predominated, and dystopian experiences were not narrated in them until a later period, with a weak philosophical dimension.

First of all, the novels agree that evil is not merely external violence, but a deep structure that shapes consciousness, forms identity, and subjugates the body. The philosophy of evil in novels is not merely a narrative about harm, but about how cultures are defined through concepts such as the human being, danger, freedom, oppression, and others.

A comparison between the Western and the Arabic novel reveals a profound difference in the perception of evil, not only as a narrative subject, but also as a cultural-philosophical representation.

The differences between them, and their points of intersection, can be traced on three levels:

- **The nature of evil and its source**

In models of the Western novel, evil takes a form close to the concept of the modern authoritarian institution and the totalizing system that assaults the rights of others, and it often manifests in state apparatuses, or dominant technology, and the reproduction of moral and religious concepts.

As for Arab novels, they focus on evil as the product of moral, religious, or social corruption, rooted in social, religious, and historical structures. It may be reflected in political structures even if it takes on a symbolic dimension.

Perhaps the approach to the Western novel in the second section led us to a description of the nature of institutional evil in which power hides behind false slogans: in *1984* evil is embodied in Big Brother, who reshapes consciousness and history and creates a fake world that forces the human being to accept it; in *Brave New World* evil is practiced softly through the exploitation of pleasure and genetic conditioning; and in *The Handmaid's Tale* a sacred character is bestowed upon female enslavement.

In contrast, the Arab novel offers more sensory and realistic representations of evil: *Utopia* depicts a society in which the ruling state legalizes killing, looting, and other evil practices to consolidate its control and assert its superiority; in *Otared* evil is formed within the state's security apparatus, where evil (killing and otherwise) is practiced as an indispensable job; and in *The Shell* the prison turns into a semi-metaphysical structure of evil founded on sectarianism, torture, and psychological isolation.

ing: "Many prisoners knew many of the municipal employees: they are from their same villages, towns, cities, and neighborhoods... Can inherent or incidental cruelty and sadism be transmitted by contagion? Or is it the herd spirit?!" (70). This brings us back to (Hannah Arendt's) concept of the banality of evil (109–111), when evil becomes an administrative behavior rather than a personal act. And when it turns into a socio-psychological-political structure whose aim is not only control, but the reshaping of the human being as a broken creature under the sway of evil—whether the one upon whom evil is inflicted or even the one who practices it; for he becomes part of the machine of evil without realizing it.

4. A comparison between the philosophy of evil in Western and Arab dystopian novels

This chapter aims to analyze patterns of evil and their manifestations in Western and Eastern (Arab) dystopian novels. These six novels were chosen to represent the phenomenon based on achieving balance while taking into account: objective value, temporal value, and cultural diversity as well, according to a diverse philosophical narrative representation—not merely a geographical one—in a way that reflects a Western view of evil versus an Eastern view of it.

It is perhaps important to point to the summary of what the research observed in the second and third chapters; which demonstrates the importance of choosing these novels. The novel *1984* was written after World War II, and is among the earliest novels to address evil philosophically from the perspective of dystopian narration. Meanwhile, *Brave New World* embodies soft control through industrial luxury, thus offering a different perspective on seductive, non-repressive evil. *The Handmaid's Tale* presents a different vision related to the rise of feminist discourse, and thus introduces a new dimension to dystopian literature that focuses on the body and identity. This is not achieved by choosing an Arab feminist novel; for the evil in it is governed by a mixture of social structures, customs and traditions, and the authority of the tribe, or the group, or the family.

As for the Arab novels, which come later in time, *The Shell* addresses evil embodied in political imprisonment and torture, and represents the utmost degrees of Arab institutional evil. *Otarid* depicts evil as bloody absurdity and existential nihilism, and reflects the post-Arab Spring phase and the defeats that followed; it is a new dystopia in Arabic literature. And *Utopia* addresses evil as a moral collapse within a class-based society.

One can observe a temporal discrepancy between the emergence of dystopian novels in the West and in the East—those that address evil from a philosophical perspective—due to the West's earlier success in framing evil philosophically within literature, thanks to a cumulative critical intellectual tradition that began

evil. It is resistance because it strips the torturer of absolute power; for even if he prevents an outward behavior, he cannot prevent what goes on inside the mind. It is a victory for the human being as a conscious, narrating, living creature.

The body and time form two central axes for understanding the philosophy of evil and its material and psychological manifestations. The body is stripped of its expressive capacities and reduced to an instrument of torture or a site for the discharge of authority: "A slap on my neck; my hands behind my back; I walk against my will, my head smashing into the wall" (12). It becomes an object of crushing and humiliation, a constant locus of surveillance and control, until we reach the dispossession of the body so that it becomes the property of the repressive institution. As for psychological time, it is shattered when the prisoner no longer feels time: "Time is heavy... heavy. A state of disbelief comes over me" (13). Time is reduced to a sterile and painful repetition, formed in cycles of monotonous torture; and the future after leaving prison becomes an extension of torment.

The psychological torture that befalls the torturer before the victim also becomes apparent, as he turns into a victim under the authority of another torturer: "At first the assistant's voice was calm... and the more his voice rose, the more I felt tension and nervousness increasing in the movements of the policemen; and fear and panic increasing in the souls of the prisoners" (p. 47). From within the prison, new tools of evil are formed from the prisoners themselves; evil is reproduced within the victims themselves. Perhaps the idea of the prisoner who turns into an informer or a tormentor of another prisoner accords with what Hobbes proposed (man is a wolf to his brother).

The "(flayed face)" with which the prisoner describes the policemen represents a mask of evil, signifying the absence of humanity and their transformation into a deformed creature that carries out evil without thinking—deprived even of a natural human appearance: "I imagined that the military police elements, those I see in front of me, had flayed faces... what I see is that the alternative faces do not resemble the faces of other human beings" (44). This perhaps conflicts with what Arendt put forward in her description of evildoers as having ordinary faces that carry out orders (90). The Shell overturns this conception and presents these evildoers with distorted faces; evil is no longer banal, but radical. Here, too, (Levinas's) philosophy of evil as a negation of the Other is embodied, and the prison experience becomes an existential test of the idea of the face and responsibility toward the Other.

Evil also turns into a daily ritual and a habit; the jailers practice violence (evil) and do not care about the other (the tortured). These torturers are not evil by nature; rather, they are ordinary employees who carry out orders without think-

becomes a dark future, and the prison a miniature model of the future state bearing a warning: if the logic of tyranny is not broken, every present will become a future dystopia.

The novel questions evil from an Arab sectarian perspective: sectarian identity is not merely a cultural and religious background; it is a main reason for the prisoner's suffering, as he is imprisoned by mistake because he is an Islamic extremist, but he undergoes doubled torture when his true affiliation is discovered, and he is also subjected to rejection and fear by other prisoners belonging to other religious sects: «Fear of the intelligence; fear of the military police; fear at the rattling of the key in the dormitory door; fear of beating, pain, and death. But now I see death staring at me through the eyes around me» (85) «If I use the water tap, whoever comes after me washes it with soap seven times, because I am simply «impure»» (91). It is a literary document of sectarianism as an evil deeply rooted in the Arab world, shaping identities and reproducing repression in a way no less dangerous than the ideological dictatorships in Western novels. This sectarian evil intersects with Ricoeur's interpretation of evil as a denial of the other's dignity (219).

And there is the first shell: the one that fashioned prison life: "I remained crouched in my shell, spying on inside and outside, inside the dormitory and outside it" (241). As for the second shell, it comes after the narrator/character leaves prison and returns to life with a distorted awareness, because his memory has become part of his prison; leaving prison was not liberation, but a superficial exit that does not mean freedom, and a transition to an isolation more alienating than the prison itself. For evil here is not a temporary condition, but a system that continues to crush the human being even outside the circle of physical detention, transforming him from the prison of the body to the prison of consciousness. In his words, it "formed an additional shell, thicker, more solid, and darker" (452).

Evil manifests in a more complex form in depriving a person of expressing the self. (Mental writing)—that is, recording events in memory and reworking them narratively within oneself—constitutes an act of resistance to evil when prisoners are prevented from using paper and pen, and any other means of writing (7). The prisoner replaces them with a mental writing ritual, about which he says: "I admired this method and began training myself in it... I write the sentence mentally, repeat it, memorize it. I write the second, memorize it. And by the end of the day I have written and memorized the most important events of the day" (94). This resistance comes in more than one form: as resistance to an authority that forbids free thought; as an affirmation of the human self in the face of the erasure of identity; and as an inner liberation from the external constraints of

lation, suffocation, emotional coldness, detachment from normal life, and the stage a human being reaches under an unjust system led by its evils.

Evil here does not appear as individual behavior, but as a system led by a network of agencies and institutions that manage the tasks of evil under an official name (the Tower Group) (19) to kidnap collaborators with the occupier and assassinate them—an evil with a purely worldly dimension that springs from military power and is made in the name of the regime, security, and duty.

Evil may not only be narrated; it seeps into the narrative structure itself in the form of covered faces as a means of misleading others when carrying out kidnapping and killing operations; enabling them to practice evil and escape it, making it a tool of justified evil (killing in the name of resistance) and turning the human being into a function rather than an entity: «A person will replace the mask with his face, and it will become part of his identity» (45). Preparing face molds (56) is not random, but according to the authority's system that aims to produce standardized masks that repeat the fake face and turn the human being into a repeatable stereotyped copy, with an alternative identity and a body that no longer belongs to its owner—something that conflicts with (Levinas's) philosophy, which sees the face as the source of the ethical call, and when the face is erased, responsibility is erased with it (Ali 356), and the human dissolves into the structure of an evil that is unseen because it is masked.

The enemy is reshaped in the novel, as the center of evil moves from outside to inside—a shift that highlights one of the most dangerous faces of dystopia; the inside is the primary source of violence and repression, a representation of a hidden enemy that needs resistance: «Citizens will realize we are bastards, that we kill them, but they will prefer us to the occupier in the end» (65).

The novel's conclusion reveals an acknowledgment of evil and its consequence in hell. «I knew that I am eternal in hell. And that I am the son of hell» (303).

• **Sectarian evil: from the prison of the body to the prison of consciousness in *The Shell***

The Shell by Mustafa Khalifa is based on an experience in military prison, where he was arrested after returning from studying cinema in France because of a false denunciation that promoted his belonging to the Muslim Brotherhood, even though he was Christian. He is a silent young man who contemplates and observes more than he speaks, and his silence is compulsory because he is Christian among a Muslim majority; which makes him threatened twice: by the authority that imprisoned him, and by his fellow prisoners when he feels as though he is a voyeur who has no right to fully belong to their suffering.

Although the novel is a contemporary prison novel, the effect of future dystopia is strongly present in its structure and symbolism, when the present itself

and nihilism; which strengthens the novel's philosophical structure in criticizing the false utopia that turns into a new dystopia.

One chapter opens with an excerpt from a poem by Al-Abnoudi:

«We are two peoples.. two peoples.. two peoples

See where the first is and where the second is?» (150)

This is what the novel embodies: a people inside the walls who possess everything, and a people outside them who possess nothing. This return to the popular idiom in describing the people's division charges the novel with political and social realism, exposes the moral fissure in the structure of society itself, and makes evil a reflection of the collapse of collective identity.

• **Military evil and control over identity in *Otared***

Otared by Mohamed Rabie is one of the most important contemporary dystopian works. Its first edition was published in 2015, and it reached the Booker Prize shortlist in 2016. In it, the writer presents a futuristic vision of Egypt after a major setback beginning in 2011, invoking the moment of the revolution and the hopes that accompanied it for salvation, justice, and freedom. Its impact extends to 2025, when chaos prevails and a mysterious apparatus called (the Government) takes control. In this catastrophic context, the philosophy of evil appears not as a random force, but as an integrated system that erases the meaning of the human being and reshapes him into a tool for killing and collapse. Though it starts from a tragic reality that seems familiar in the present, it moves to an imagined catastrophic future, where moral, security, and political collapse intersect to draw a picture of what comes after the end of the state and society.

In invoking the year (455 AH) (179-196), the Hijri history that brings with it a return to heritage in the Abbasid era—whether this return aims to link the dark future to a bright stage of Arab and Islamic civilization, or is a false return not to mend identity but to distort it and reprogram it within a new narrative that rebuilds historical and religious truth.

In the novel, Lieutenant Colonel Otared is an officer tasked with eliminating the state's enemies after the escalation of political violence and Cairo's transformation into a ghost city, but he soon turns into a cold killing instrument with no feelings or empathy for his victims after other officers failed to be like him and committed suicide one after another: «When three of them committed suicide in one day, not a hair on my head moved, and I sent to the resistance command requesting other snipers and a force to take the bodies» (18).

And if Otared, as is known, in its linguistic origin refers to (Mercury); a small planet close to the sun, with this name it nonetheless takes on an aspect of iso-

Its society is divided into only two classes: Utopia, the community of the wealthy isolated on the North Coast, and the Ruin, what remains of the rest of the people who live in extreme poverty, violence, and misery—making the description of the upper class as an isolated colony formed by the wealthy apt (20). This تصور reflects an internal colonial model represented by (class colonialism), where the wealthy live in an isolated, protected community, possess the means of comfort, and enslave the people physically and symbolically, controlling their meager resources, while their land becomes a vital resource for violence and pleasure. This is not far from what has been raised in discussing the relationship between colonizer and colonized—claims of superiority, contempt, and enforced isolation—until we reach the stage of denying the trait of humanity to them: “They pretend they are human” (51).

Despite the presence of class evil, sectarian equality is achieved: “Since poverty made everyone equal, no one any longer knows whether you are Muslim or Christian” (66). This equality does not arise from moral awareness, but from removing the middle and religious classes in favor of only two classes (the wealthy and the poor). Class evil cuts across sects and religions, and money is the new identity, not origin, religion, or race. The disappearance of the middle class comes as a warning of evil: “A society without a middle class is a society primed to explode” (137). Perhaps this is among the most prominent features of the social evil on which the novel built its dystopian plot; there is no longer a middle zone to achieve balance.

Psychological and class slavery appears as one of the most complex images of evil: “The problem is that it has created a psychological barrier of slavery inside me.. the problem is that I myself become convinced that he is better and more magnificent and more complete and perhaps more pious” (149). Those belonging outside Utopia see the one belonging to it as a superior being who deserves obedience or admiration—what Bourdieu calls (symbolic domination), when the oppressed submit without being ordered (48), because they have absorbed a consciousness that the other is higher, smarter, and more entitled. This makes slavery not a choice but a structural fate founded on evil, and a practice of evil that does not suffice with crushing the other, but makes him convinced he deserves to be crushed. In the Utopians’ saying, “You are less than us in everything.. this is the law of life” (165), there is a representation of class contempt and evil founded on social differentiation, which deepens psychological slavery even more. At the forefront of the novel’s chapters come excerpts from songs by the Egyptian rock band (OgaZam), adding a collage-like dimension that makes the narrative text intersect with musical discourse, while also feeding it with what the band represents: the pulse of a generation boiling with anger, fragmentation,

individual sphere to the collective more than narrating it: "To tell you this story is to acknowledge you. I tell, therefore you are" (234).

Evil is represented by the dismantling of language, emptying it of its human significance, and turning it into tools of domination; the name offers a key to evil. The naming of "Offred" as belonging to the commander "Fred" occurs when the woman is stripped of her real name, which is forcibly taken from her, and when she states it she says, "I told him my real name, I felt exposed" (336). The matter extends to the other handmaids "Ofglen" and "Ofwarren," as each of their names is a combination of the possessive pronoun with the name of the man from whom they will bear children.

Perhaps what the novel raises stems from a fundamental question posed by Arendt: "Is it possible for one to commit evil without being evil?" (White). The actions are brutal, but those who commit them are not inherently monsters. Evil is also practiced in the public sphere under ideological influence sponsored by institutions (Al-Alawi 26).

3. Evil in the Eastern (Arabic) Dystopian Novel

Approaching evil in the Arabic dystopian novel represents a different pattern from the Western novel, due to differences in political and social reality and cultural tributaries; therefore, in this chapter we will analyze three novels that represent different directions in depicting evil.

- **Class evil and the representation of the collapse of collective identity in *Utopia***

Utopia, by Ahmed Khaled Tawfik, is among the most prominent Arabic dystopian novels in terms of foreseeing a dark future, but it is marked by a clearly Arab specificity. Its events take place in future Egypt in the year 2023, a date not very far from 2008, when the novel was written, as the notice at its beginning indicates: "even though the author knows with certainty that this place will exist soon" (5).

The novel's events are narrated in the voice of a Utopian young man who decides, driven by boredom, to undertake an adventure in the land of ruin accompanied by a girl named "Germaine," and a shocking journey begins that lays bare the moral and value collapse between the two classes. He is not known by name, but in relation to his class and place: "What value do names have when you don't differ from anyone else?" (15)

The title comes laden with irony: in the philosophical context, utopia denotes a description of an ideal society free of evil, governed by justice and reason, but the novel, in its description of this society, overturns the balance. It does not speak of a virtuous city, but a city that hides its evils behind walls of hateful classism.

to violate women, and the act is carried out under what is called the (sacred ritual), where the handmaid is raped in the wife's presence, in bodily positions that suggest the wife is the one being acted upon, not the handmaid (127-129). It may be the oath, or the anticipation of reward from the perspective of this very ritual; therefore the woman/wife is trained to be fully convinced of it from a religious perspective as well, repeating: "God has given me my wages because I gave my handmaid to my husband" (123). Prayer rituals also become a formula that supports this perspective: "Blessed be the fruit" (37, 351). And there is gendered evil: erasing a woman's identity and turning her into a reproductive tool makes her the one described as infertile, while describing a man that way is, by contrast, condemned: "'Infertility' is no longer applied to men; there are fertile women and others barren" (87). This evil extends to the female's denial of her own body, and at the point where the woman reaches a stage of self-denial and denial of the female body, we find her avoiding looking at it: "I don't want to look at anything that defines my identity so completely" (90). We note that the male body is declared, its spaces open: "It's like displaying an identity card" (101).

The relationship between (Serena) and her husband, the Commander, is among those that most represent the contradictions of gendered evil: it is a marriage founded on power, not love, and she is constrained as a female within a patriarchal system, yet she practices oppression over the Handmaid who is forced to have sex with her husband, and her rape is legitimized for the purpose of reproduction, with her assistance when she used to participate in this sexual ritual. She does not do so with full consent, but under coercion; both (the wife and the Handmaid) are victims. The Handmaid says: "She doesn't speak to me unless she can't avoid it; I am her shame, and her necessity at once" (28), and she describes their relationship as a kind of commercial exchange (31). But the victim may turn into a torturer, which recalls what (Simone de Beauvoir) proposed about women being hostile to other women instead of resisting patriarchal authority.

The idea of hostility extends to be embodied in the actions of (Aunt Lydia), who used to drill the Handmaids in submission and obedience, and practiced psychological and physical torture against them. Woman here is not always a victim; she can also be an agent in producing evil. Betrayal here is not external (outside femininity) but an internal betrayal of female identity through complicity and domestication.

Evil reaches the psychological dimension through the practice of internal conditioning and breaking the female will from within, training her in silence (55). And when all that remains for the female is remembering—which is an act of resistance—she is barred from that as well. There is no way to move memory from its

This dystopia banks on false happiness, making it the counterpart to freedom; thus the novel's point of departure is a phrase such as: "The secret of happiness and virtue: ... to make people love their social fate that they are compelled into" (25). It is a condensation of the philosophy of quiet, systematic evil in this future state—an evil disguised by temporary euphoria.

Evil also appears explicitly, as in: "Details—as everyone knows—lead to virtue and happiness, whereas generalities are intellectual evils" (8), which expresses a philosophical paradox: details that immerse one in precise knowledge, deep experience, and individual attention pose a threat to the system because they awaken individual consciousness, whereas generalities are relied upon to erase meaning, facilitate control over others, and describe diverse mechanisms of authority.

• **Gendered evil in *The Handmaid's Tale*: Enslaving the female body and memory**

The Handmaid's Tale by Margaret Atwood is one of the most prominent feminist dystopian works, published in 1985, embodying an expectation of a future not drawn from pure science fiction logic, but from a historical reality or a present-day parallel that transgresses against women. This is what distinguishes the novel and justifies its selection: it transfers the philosophy of evil to the woman's body, her voice, and her inner narration. It also documents her life within a broader system of evil that legitimizes a narrative of the body and a new slavery, even as it grants the female voice the right to narrate events, combining it with an inward, contemplative narrative.

Its events unfold in a fictional state (Gilead) established on the ruins of the United States of America. There is the servant/handmaid; in keeping with the text quoted from the Bible, (Offred) is not merely a domestic servant, but is employed to provide the service of (forced reproduction) for the regime's leaders whose wives suffer from infertility, which has led to declining fertility rates. Although the Commander shows a special interest in her, he also reinforces the logic of possession and commodification: "I visit the Commander... when the signal comes to me" (196). These women are stripped of their natural rights, and are set aside after the end of their reproductive usefulness (23). Thus, institutional evil is revealed in an entire state system, where the female body becomes a subject through which authority is reasserted—when it is regulated, impregnated, and excluded from the tools of thinking and choice.

In this dystopian dimension that addresses the dispossession of women, evil does not appear in a single form; rather, it takes shape according to who performs the act of dispossession itself. It may be from a religious standpoint, when religious texts are used as a cover to justify enslavement and rape, and

The disdain for the very idea of the family and the home comes to support the nucleus of evil, because they grant individuals privacy and authority outside the system (p.51). This is an existential evil tied to denying origin and identity; a human being is created within relationships and responsibilities, and when the family is dismantled, they are stripped of their existential identity.

Cloning, by producing identical twins, introduces another dimension of evil: erasing individual differences, reinforcing the collective obedience of those who are alike, and making it easier to control them (p.12): "Identical twins! But not in trivial numbers like two and three, as used to happen in the days of old pregnancy and childbirth," especially when the aim is to produce many individuals from the (Epsilon) class, harnessed for simple tasks.

And if manufacturing individuals as malleable beings is possible, then what the new state fears is creativity and innovation, because they undermine stability—one of the founding principles of dystopian thought in the novel—since it abolishes freedom in the name of the (common good): "It is very easy indeed to make a new individual—any number of individuals we want; but to produce new ideas in word and deed threatens more than the life of the individual; it strikes at the heart of society" (193). And immortality, as a religious, philosophical, and moral incentive, immortalizes the body, but kills the spirit and meaning.

The World State has its stance on scientific progress—despite relying on it—and seeks to curb it: "All this thanks to science... that's why we carefully limit the scope of scientific research" (301), within a framework that negates liberation and progress and entrenches the tools of control and standardization. The natural sciences are accepted, but the humanities (philosophy, literature, history) are forbidden, and the phrase "History is bunk" (p.49) is repeated—out of a desire to tighten control over the present and the future, sever the connection to time and human memory, and manufacture a new false consciousness that serves authority. Perhaps this aligns with what Foucault proposed when he warned against controlling historical discourse because it is a form of domination (Seba' 132). Thus, abolishing history empowers the class/authoritarian system without resistance—what the novel wagers on in manufacturing embryos according to this class principle.

The novel is built on a soft, deceptive form of dystopia of evil; the process of governance does not—most often—rely on repression and violence, but instead manufactures comfort and exploits people's basic desires such as sex, pleasure, and play to domesticate them: "You rule with the brain and by using people's desires to control them, not with your fist" (68). This accords with what Foucault put forward: modern power does not only repress, but also produces individuals and shapes them.

The character (Syme), who works in the linguistic research department, is also built as one who tightens language itself, preventing people from expressing independent ideas, and establishing a space of (linguistic evil) in the new language in which vocabulary is reduced, words are emptied of their meanings, verbal constructions are altered, and new editions of its dictionary appear—everyone rushes to obtain it until the editions run out (14). This makes the distortion and violation of language in the novel a symbolic and philosophical tool of evil.

Evil is evoked in an educational context when children are forced to watch the hanging of prisoners from the state's enemies (p. 31), turning them into instruments of ideologized harshness that implants confused concepts in them from an early age, so that evil becomes a daily habit not denounced by any group. Perhaps this dimension intersects with what (Arendt) proposed, when it becomes a daily habit without thought.

- **Utopian evil in *Brave New World*: Enslaving humans through happiness**

Brave New World, by Aldous Huxley, was first published in (1932) in the interwar period, amid escalating discourse about technology and industrial progress, and a decline in human values.

The phrase "O brave new world" (277, 278), from which the title is formed, expresses astonishment and hope in civilization, creating a new irony that reveals wicked systems: a new world that appears brave on the outside, and cowardly on the inside. The events of the novel take place in a distant future ruled by the World State, whose slogan is (Community, Identity, Stability) (p.7). It dominates the world, abolishes former states and nationalities, and represents the core of the dystopian structure that frames the novel. This state is run through genetic engineering, artificial insemination, social surveillance, and control of emotions.

The state relies on Neo-Fordism, in which Henry Ford and the new industrial world are venerated, and an imaginary calendar system is formed within a dystopian futuristic vision of a world governed by science and technology. The Christian religious symbol is replaced by a new symbol, the letter (T) (106), as the god of the new industrial age, production, and consumption. The phrase "May Ford keep you" (285) recurs in a satirical twist on a traditional religious expression.

The state tightens its control over the people by inventing the law of industrial conditioning, whereby humans are produced without fathers or mothers, instead inside factories (36), in hatchery centers under the banner of the (new science). Social classes are divided according to biological efficiency, and each individual is reprogrammed according to their category from the time they are an embryo, and is accordingly prevented from free thought, natural love, family relationships, and self-creativity.

From another angle, it is not far from what Arendt presented in the banality of evil: when evil is practiced without conviction and only for the sake of obedience, until it is practiced with full conviction and determination, and with enjoyment in destroying the other. Nevertheless, what the final scene depicts—when (Winston) is forced to confess his love for (Big Brother)—indicates that evil reaches its peak when the victim loses the desire to be a victim, and this love appears to be part of his conviction. He also accepts other contradictions, the simplest being the mathematical equation $2+2=5$, and the number of fingers on the hand (294, 295), transforming from a free being into one who willingly submits to authoritarian lies.

The ruling Party's slogans recur in three phrases: "War is peace, freedom is slavery, ignorance is strength" (10, 23, 34, 119). They form the depth of the philosophy of evil in the dystopian ideological system the novel weaves, as they become absolute truths planted in the minds of the state's individuals, based on reversing truth itself. (War) is employed as a means of preserving order; the continuation of war and evil directed outward justifies evil within, even if it is subject to force and repression. It serves evil to invert the meaning of freedom so as to make slavery an ideal—an evil disguised in moral philosophy. Cognitive evil is also embodied in keeping people in ignorance that produces coerced loyalty. It is clear that these phrases attempt to redefine evil as a systematic blurring of values through deceptive language, paving the way for it to become an ordinary system not associated with clear evil intentions—approaching what Arendt called the banality of evil (86–93).

Authoritarian evil in the novel has its inhuman tools, embodied in the (television) that broadcasts Party propaganda and monitors people in sound and image, spread through public and private spaces, and not turned off except in the rooms of Inner Party members (8, 9, 12). Surveillance thus becomes a repressive structure that practices evil without a visible hand committing it—a representation of invisible evil. Technology is not an inherently rampant evil; rather, the danger lies in turning it into tools of institutional, systematic evil, in a way that aligns with (Heidegger's) philosophy, which affirmed that technology is not merely a tool but a way of seeing the world (13) as something controllable—making technology a possible medium for evil.

In depicting the extension of evil, we note that the novel also plays on reversing the meanings of words, even in forming the state's four new ministries (Truth, Love, Plenty, Peace) (10) and the contradiction between name and function: the Ministry of Plenty is responsible for economic evil embodied in austerity, deprivation, and starvation. The Ministry of Truth falsifies facts and invents lies, and the Ministry of Peace runs perpetual wars. The Ministry of Love incites hatred.

into history and language, attempting to reshape them so that it is always right. This control over history seems evident even in the evocation of the time of the novel's events themselves (1984), when Winston writes in his diary that he cannot be certain whether this is the year 1984, but it most likely is (13). This temporal disorientation is not incidental; it is an embodiment of an evil that penetrates the essence of the human self (memory).

Yet Smith seems doubtful of the system, and records in his paper diary the phrase "Down with Big Brother," a sign that carries the meaning of a silent, inner rebellion against oppression and a rejection of totalitarian authority. Evil continues to stalk the idea before the act, in order to uncover it and suppress it; he is subjected to torture as a materially "criminal" act, and his mind is reshaped by (O'Brien), only to later declare his surrender and love for Big Brother (25), who does not represent a person but rather an embodiment of authority and a representation of its evils.

(O'Brien) appears as a philosophical face of authoritarian evil; authority remains in need of activating evil to affirm its existence. He is ambiguously friendly at first until he tightens control over (Winston) under the pretext of opposing Big Brother, but he later becomes the most evil element when he deliberately engages in intellectual deception, monitoring individuals' transgressions under the banner of "thoughtcrime" (275). He goes beyond that to tamper with them medically, turning them into new personalities by changing features and convictions: "Our surgeons can alter people until they are unrecognizable; indeed, sometimes we are compelled to amputate a limb" (205). Thus evil becomes an existential philosophy of the Party: "In its literature the Party maintained that the masses were an inherently base class, and that they must be kept submissive like animals" (85).

The effectiveness of the (Two Minutes Hate) (16–18) constitutes a symbolic ritual depicting collective evil under an oppressive authoritarian system. All Party members undergo it, standing before a huge screen displaying the Party's enemies, and are required to vent their feelings in screaming, insults, and hysterical rage. Here the human being becomes a partner in evil in order to achieve coerced loyalty, emptied of individual will to dissolve into a state of hatred in which he no longer controls himself.

Evil in the novel forms an extension of what Foucault proposed about power that permeates everything (Türaybiq 105), and a philosophical inversion in the conception of evil, which is no longer merely killing, imprisonment, or torture, but the stripping away of the capacity to think—one of the harshest forms of repression from his perspective.

to emphasize: the centrality of the human being, the sovereignty of reason, and individualism. Similarly, the East is not confined to the Arab countries alone, but includes Islamic cultures, Eastern philosophies (Indian and Chinese), and Asian cultures. Thus, reliance on the two opposites (West and East) as cultural conceptions rather than merely geographical locations and political representations is essential.

The selection of the novels in the corpus came to represent diverse temporal and cultural dimensions of dystopia in West and East; they are united by a clear presence of a philosophy of evil in its varied forms (political, religious, class-based, institutional), and each covers a different angle of the relationship between the human being and authority. The novels also represent pivotal stages in the civilizational context of each culture, which makes them a suitable base for multi-dimensional philosophical and cultural comparison.

2. The Philosophy of Evil in the Western Dystopian Novel

The Western dystopian novel represents a fertile field for approaching evil, where different structures intersect related to power, technology, the desire for domination, and a future tied to the ruin of the present. Accordingly, this section will analyze three Western novels that presented different patterns of evil, its philosophical references, its nature, and its effect on narrative construction.

• Totalitarian Evil and Surveillance in *1984*: Deconstructing the Big Brother System

George Orwell's *(1984)* is a political dystopian novel that anticipates a future in the year 1984. It was written between 1948 and 1949, and perhaps relied on a numerical reversal (48 and 84), yet it was anticipating a future close to the time of its writing: "the imagined future he will not see, even though it can be anticipated and participated in" (118); to critique the present through the gateway of the future, and to stand with what can be realized rather than distant science fiction—what will happen in the future can seep out of the present if left without resistance.

In this futuristic world, strict surveillance is imposed by a party led by a mysterious leader known as (Big Brother) in a fictional place (the state of Oceania), where people live under a repressive regime that controls all aspects of life. Among them stands (Smith), an employee in the (Ministry of Truth) (17), whose job within the system of evil is described as a machine for producing false reality by controlling knowledge, erasing collective historical memory, and producing evil in the name of truth; his work is based on correcting historical records to align with the party's vision.

The (Party) appears as a representative of institutional evil that manipulates truth; it is not satisfied with merely exercising momentary control, but extends

the anticipation of tragedies (Thomas and Booker, 127). This futuristic conception is inseparable from contemporary crises. (Russell) denies restricting evil to fantasy and science fiction alone, and sees it as an extension of a facet of reality (6): it is a narrative production of a coming time in which evil is realized not as an exception, but as an existing system.

From this standpoint, dystopia becomes a literary experiment for the major questions philosophers have posed about evil:

- Is the human being evil by nature?
- Does power corrupt, or does it reveal the latent danger?
- Can evil be resisted from within?
- Is evil institutional? Or personal? Or fated?

The study of evil in dystopian novels comes from the perspective of their being a philosophical mirror of a central question: what makes a human being choose evil or submit to it? In the cultural space between West and East, the answers differ, according to the roots of conceptions of the human being, the pattern of authority, and the purpose of existence.

Evil in ancient philosophy generally returns to individual will, but in advanced philosophy it appears in the structure of the system itself; it becomes a general apparatus that accords with the dimensions of evil in dystopian literature. Therefore, we will invest this philosophy in studying evil from its philosophical and dystopian perspectives. Linking the two also allows reflection on the transition of philosophy from the abstract to the embodied, and from theorizing to narrative representation.

The dystopian novel is among the most capable literary genres of interrogating evil—not as a sudden event or an individual act, but as an institutional system reproduced through intertwined mechanisms. Here evil emerges not as an external act committed against the other, but as a globalized event that infiltrates the structure of the system and the fabric of ordinary life, in line with what Arendt proposed: injustice is not practiced by an evil person, but by an ordinary person who carries out instructions without thinking.

• West and East

In the context of critical comparative research between the West and the East, it is necessary to establish these two concepts as cultural and civilizational categories rather than mere geographical indications. To define them in this research, it can be emphasized that the West does not only mean a geographical designation referring to the countries located in Europe and North America, but rather an intellectual and philosophical system that emerged with modernity

(Imran 217). Dystopia often shows both: there is evil that appears in natural crises, and there is evil done by the human being. Thus, for him, true evil requires free intention, which is a condition for responsibility.

Whereas with Hobbes the saying “man is a wolf to man (*Homo homini lupus*)” recurs; (Imran 217) which dystopia confirms when oversight disappears; the human being—individuals and groups—turns into a beast. And Bauman diagnoses liquid evil (116) as the changing form that is hard to grasp in modern societies, and the depersonalization of actions; so that the individual becomes a cog in the machine of repression.

Arendt leans toward the concept of the “banality of evil”: evil is not the result of hatred or malicious intent, but the result of a trivial act, and it is not necessarily committed by evil characters, but by ordinary individuals who perform their functional roles without moral accountability (86–93).

When contemplating some dimensions of the philosophy of evil that can be linked to the dystopian dimension among Muslim philosophers, we find the Mu'tazilites' view that the human being is free and responsible for his actions, and that evil is of his making, not God's (Imran 220). This idea appears in dystopia from the perspective of blaming the victim, or calling for individual moral resistance. And “natural evil,” which some Western philosophers speak of when it is connected to natural disasters, does not take the same direction from an Islamic perspective; rather, it is viewed as a divinely decreed act for some wisdom, and then the attribute of “evil” is stripped from it.

Meanwhile, we find other representations of evil with Ibn Sina and Al-Farabi: evil as an accident, not an essence (Imran 223); it is a flaw in the world, not a single act as it seems in the dystopian dimension. And with Ibn Rushd, God creates evil as He creates good in the human being, and evil arises from ignorance or the decay of rational estimation (Imran 222); the human being chooses evil because he errs in rational judgment, and societies in dystopian novels do not distinguish between good and evil because of the loss of rationality and knowledge.

To link the philosophy of evil to its narrative representation: these abstract concepts and other, more precise concepts—which we will present later—turn into analytical tools that can be traced within narrative texts; that is, how does evil shift from a philosophical idea to an artistic construction that appears in characters, events, language, place, and narrative structure? As a driver of the narrative, or a point of departure for its beginnings and endings.

• Dystopia

Dystopia represents a literary genre that depicts a future society suffering from oppression, tyranny, moral разрушение, the control of the human being, and

to the philosophy of evil. And *Evil and Existence: The Novelistic Philosophy of Naguib Mahfouz* by Faisal Darraj, which is concerned with analyzing Mahfouz's social realist works from an existential perspective, but does not address dystopian novels.

1. The Theoretical Framework (Defining Concepts)

• The Concept of Evil and Its Dimensions

The concept of evil is among the most problematic and complex concepts in the studies of philosophy, theology, and literature; as it starts from the human being and their relationship with the other, and also focuses on the center of harm. It appears as the opposite of good, which is usually defined by its attributes and values, whereas evil is tested by its outcomes and representations.

The philosophy of evil begins with foundational questions, posed in general contexts and not specifically tied to its presence in literature, including: What is the nature of evil? Is evil an independent force or the absence of good? Is evil innate in the human being or socially acquired? How does evil manifest in different aspects of life such as: power, systems, technology, and social life?

One cannot speak of evil without connecting it to the social and political structure that produces it, nor can it be isolated from the aesthetic and intellectual tools that the novel employs to intensify it or dismantle it. Therefore, the study of evil is not a search for (the villain), but a reading of the structure of the fictional world that produces violence and re-forms the human being under its conditions.

When tracing the presence of evil in (Western philosophy), we notice the multiplicity of its concepts, causes, and forms. Yet it is not possible to review all of that here, so I will point to the most prominent aspects that align with the dystopian dimension addressed by this study. We begin with the classical school: for (Augustine), evil is not an existence in itself, but rather the absence of good, a distancing from perfection, and a departure from divine law; it is not an independent essence (Al-Hallaq 61–72). Although this conception does not explain evil from a dystopian perspective, it sets a starting point for evil in the cessation of good itself or its effacement, and its shift from a religious explanation to an existential one. Moreover, the representation of evil in many patterns such as: moral, natural, functional, and metaphysical (Al-Hallaq 55–76) allows understanding how dystopian novels build evil from this multiple vision, not from a single perspective only.

(Thomas Aquinas) distinguishes between natural evil, as in illness, and moral evil, as in (murder), in contrast to beneficent morality which lies in the will of God

Importance of the Study

The study addresses this philosophical problem and how it manifests in a literary form, in dystopian novels as a narrative mirror of moral visions concerning the human being, society, and power. Its importance comes from going beyond a traditional reading of literature to approach (evil) as a philosophical structure rooted in each culture's consciousness and what it produces—especially in narrative works; which makes it possible to understand the differences between the conception of evil in Western philosophy and its counterpart in Eastern philosophy, and to contribute to the global philosophical dialogue. It also reflects the growing need to understand the philosophy of evil in light of contemporary conflicts, making the study a timely intellectual and societal necessity as well.

Objectives of the Study

- Analyzing the manifestations of evil in dystopian novels between Eastern and Western cultures.
- Testing the hypothesis that there is an essential difference in the philosophy of evil between the two cultures.
- Highlighting the role of the dystopian novel in understanding civilizational and cultural differences in interpreting evil.

Previous Studies

Some studies have addressed dystopia as a narrative representation, or analyzed the structure of evil in certain novels; however, there is—so far as I am aware—no study that links the philosophy of evil to its dystopian narrative representation in a comparative context between the West and the East. Hence, this research comes to fill a clear knowledge gap in previous studies; where the concept of evil has not been invested as an analytical tool to understand civilizational and cultural differences in literature, in harmony with modern trends that call for the intersection of cognitive and artistic fields—here, (philosophy and literature).

Among the most prominent studies are: *Manifestations of Dystopia in the Contemporary Egyptian Novel* by Walaa Abdeljawad: it analyzed the Utopia novel to reveal aspects of dystopia in two parallel worlds, but did not connect it to evil. And *Imagining Crises in Arab Dystopian Novels: An Approach in Light of Ecocriticism* by Hessa Almufarih, which focuses on crises in particular in the dystopian world from an environmental perspective. And *The Dystopian Imaginary in the Novelistic Discourse* by Abdelhamid Al-Hassami in two parts (Part 1 on the Western novel, Part 2 on the Arab novel), a project concerned with terminology, genre identity, and the analysis of dystopian fictional texts without linking them

Philosophy of Evil in Dystopian Novels Between East and West

A Comparative Study

Hessa Almufarih

King Saud University, Saudi Arabia

Abstract

This research falls within the framework of comparative critical philosophical studies, following a methodology that combines philosophical analysis, narrative analysis, and the use of key philosophical concepts developed by prominent philosophers. Its primary aim is to trace the representations of evil across two distinct cultures—Western and Eastern—as manifested in dystopian novels, which are among the most striking literary embodiments of evil in modern literature. The study seeks to explore the pluralistic understanding of moral and authoritarian thought, reflecting the profound philosophical transformations within these cultures. While scholarly focus often centers on patterns of thought, systems of values, and moral representations in different cultures, this research seeks to examine their narrative embodiment in literature. It investigates how two contrasting cultures conceptualize evil within a shared literary medium—dystopian fiction—raising a central question: Does the philosophy of evil differ between Western and Eastern (Arab) dystopian novels? And how do these differences manifest in the nature of evil, its origins, mechanisms of control, and the human position within such systems? The study also addresses the narrative and philosophical structures shaped by the presence of evil, enabling a comparative reading of dystopian texts within their civilizational frameworks, rather than through their literary techniques alone.

Keywords: philosophy of evil, dystopian novels, cultural pluralism, moral philosophy, comparative study, East, West

Introduction

Since the earliest eras of writing, evil has been a fundamental subject in human thought, a spot for philosophical contemplation, a center of narrative conflict in literature, and a distinctive marker in the formation of different cultural visions.

- N. Alkharafi and M. Alsabah, "Globalization: An Overview of Its Main Characteristics and Types, and an Exploration of Its Impacts on Individuals, Firms, and Nations," *Economies*, vol. 13, no. 4.
- N. Beaudouin, A. Missoffe and C. Scheidhauer, "Global Cities Investment Monitor: New Rankings, Trends and Criteria.," KPMG France and Greater Paris Investment Agency, 2018.
- N. Brenner, *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford Academic, 2011.
- N. Brenner and C. Schmid, "Toward a New Epistemology of the Urban," vol. 19, no. 2-3, p. 151–182, 2015.
- P. L. Galès, "The Rise and Fall of the Sociology of the Global City," *Annual Review of Sociology*, vol. 50, 2024.
- R. Hu, "Sustainable Development Strategy for the Global City: A Case Study of Sydney," *Sustainability*, vol. 7, no. 4, pp. 4549-4563, 2015.
- R. Said, "Is Globalization Leading to a Homogenized Global Culture?," *Counter Currents*, 3 11 2021. [Online]. Available: <https://countercurrents.org>. [Accessed 11 8 2025].
- S. Graham and S. Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, London: Routledge, 2001.
- S. Rasel and P. Kalfadellis, "Global and Non-global City Locations: The Effect of Clusters on the Performance of Foreign Firms," *Regional Studies, Regional Science*, vol. 8, no. 1, p. 88–108, 2021.
- W. Alzamil, "Local Community Partnership as an Entry Point for Activating Investment in Urban Heritage Sites in the Kingdom of Saudi Arabia," *Engineering Research Journal*, vol. 44, no. 3, 2021.
- A. Kiera, "Local Identity and the Design Code as a Tool of Urban Conservation, a Core Component of Sustainable Urban Development – The Case of Fremantle, Western Australia," *Environmental Science, Law*, 2010.
- W. Alzamil, "Strategic Principles to Promote the Concept of Sustainable Cities in Saudi Arabia," in *Proceedings of the 1st International Conference on Creativity, Technology, and Sustainability*, D. Berkouk, U. Chatterjee, T. A. K. Bouzir and I. B. Dhaou, Eds., Jeddah, Saudi Arabia, CCTS 2024, 15–16 May, 2025.
- W. Alzamil, "The Philosophical Framework of the Concept of the Just City in the Context of Globalization and Multiculturalism," *Saudi Journal of Philosophical Studies*, vol. 4, 2024.
- Y. Cheng and R. LeGates, "China's Hybrid Global City Region Pathway: Evidence from the Yangtze River Delta.," *Cities*, vol. 77, pp. 81-91, 2018.

- G. A. A. CG and N. BB, "Global Cities and Multinational Enterprise Location Strategy," in *Location of International Business Activities: Integrating Ideas from Research in International Business, Strategic Management and Economic Geography*, London, Palgrave Macmillan UK, 2014.
- G. Charnock, "Global city," *Britannica*, 2025. [Online]. Available: <https://www.britannica.com/topic/global-city>.
- G. Clark, *Global Cities: A Short History*, Brookings Institution Press, 2016.
- G. Clark, M. Gootman, M. Bouchet and T. Moonen, "The Global Identity of Cities: Seven Steps to Build Reputation and Visibility for Competitiveness and Resilience," *Global Cities Initiative*, 2020.
- G. SHAHAM-MAYMON, N. BRENNER, P. YAACOV and D. MIODOWNIK, "Urban Identity versus National Identity in the Global City: Evidence from Six European Cities," *European Journal of Political Research*, vol. 64, pp. 580-598, 2025.
- GaWC World Cities, "World Cities 2024," GaWC World Cities, 2024.
- H. Kong, "Hong Kong," *The Report on the First Five Years of the Hong Kong Special Administrative Region of the People's Republic of China*, 2002. [Online]. Available: <https://www.info.gov.hk/info/sar5/content%5Fe.htm>. [Accessed 2025].
- H. M. Kim and S. S. Han, "Seoul," *Cities*, vol. 29, no. 2, pp. 142-154, 2012.
- H. Wang, Z. Cheng and D. Zhu, "Striving for Global Cities with a Governance Approach in Transitional China: Case Study of Shanghai," *Land Use Policy*, vol. 90, 2020.
- J. Friedmann, "The World City Hypothesis," *Development and Change*, vol. 17, no. 1, 1986.
- J. Greene, "Global city," *EBSCO*, 2025. [Online]. Available: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/global-city>.
- J. N. Pieterse, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- J. Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Continuum, 2002.
- J. V. Beaverstock, "Transnational Elites in Global Cities: British Expatriates in Singapore's Financial District," *Geoforum*, pp. 525-538, 2002.
- L. Kong, "Cultural Icons and Urban Development in Asia: Economic Imperative, National Identity, and Global City Status," *Research Collection School of Social Sciences*, vol. 26, no. 4, 2007.
- L. Sklair, *Sociology of the Global System*, The Johns Hopkins University Press, 1995.
- L. Zhelondievskaia and V. Barysheva, "Preserving Local Culture Through Design in the Global City," in *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*, 2021.
- M. Castells, *The Castells Reader on Cities and Social Theory*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 1-15.
- M. McAdams, "Global Cities as Centers of Cultural Influence: A Focus on Istanbul, Turkey," *Global Cities*, pp. 151-165, 2007.
- M. Timberlake, Y. D. Wei, X. Ma and J. Hao, "Global Cities with Chinese Characteristics," *Cities*, vol. 41, pp. 162-170, 2014.
- MMF, "Global Power City Index 2024," The Mori Memorial Foundation, 2024. [Online]. Available: <https://mori-m-foundation.or.jp/english/ius2/gpci2/index.shtml>. [Accessed 13 8 2025].
- N. Alfasi and T. Fenster, "A Tale of Two Cities: Jerusalem and Tel Aviv in an Age of Globalization," *Cities*, pp. 351-363, 2005.

tainability, but remains insufficient to protect local identity from dissolving into a dominant global culture unless the philosophical foundation upon which the global city itself is built is reconsidered. From this standpoint, the study proposes a set of strategic principles that establish a city with a global presence and local roots at the same time: consolidating urban identity as a spatial language of existence; activating the cultural economy as a carrier of meaning rather than a substitute for it; globalizing arts and customs as civilizational narratives rather than folkloric products; strengthening language and heritage as tools of collective memory; and restoring the symbolism of spiritual values as a complementary dimension to the material city. Finally, the paper recommends developing urban governance frameworks grounded in an ontological understanding of the city and based on engaging the local community and stakeholders as partners in producing urban meaning, not merely recipients of policies. In this way, cities can be empowered to become effective global centers for cultural production without losing their deep connection to their local identity and their rooted existence in place.

References

- A. Goerzen, "31: Global Cities," in *encyclopedia of International Strategic Management*, Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing, 2025.
- A. Kobayashi, Ed., "World/Global Cities," in *International Encyclopedia of Human Geography* (Second Edition), Elsevier, 2020, pp. 291-296.
- B. Bagheri, H. Azadi, A. Soltani and F. Witlox, "Global city data analysis using SciMAT: a bibliometric review," *Environ Dev Sustain*, vol. 26, p. 15403–15427, 2023.
- C. Aimie, "Globalization and Its Impact on Cultural Homogenization: A Comprehensive Analysis," *Sociology and Criminology*, vol. 12, no. 2, 2024.
- C. Loh and K. Foong, "Hong Kong as a World City," 2005.
- C. Zheng and S. Liao, "Evolutionary Dynamics of the City Brand Influence of the Top Ten Global Cities: Characteristics Analysis Driven by Global News Big Data and Intelligent Semantic Mining," *Cities*, vol. 141, 2023.
- D. Chakravarty, "Foreign Direct Investment in Global Cities and Co-ethnic Clusters: Characteristics, Performance, and Survival," vol. 19, no. 3, 2018.
- D. Harvey, *Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development*, Verso; Reprint edition, 2019.
- D. Mujević, "GLOBALIZATION AND URBAN CENTERS: IMPACT, CHALLENGES AND DEVELOPMENT OF GLOBAL CITIES," *Journal of the Department of Geography, Tourism and Hotel Management*, vol. 53, no. 2, pp. 146-157, 2024.
- C. Spence, A. Sturdy and C. Carter, "Professionals with borders: The relationship between mobility and transnationalism in global firms," *Geoforum*, vol. 91, pp. 235-244, 2018.

tic murals, the promotion of cultural and educational exchange for non-Arabic speakers, and the dissemination of the language and encouragement of learning it through transcontinental educational institutes.

- **Enhancing the symbolism of spiritual values:** Religious origins and rituals express the spirituality of place and affirm shared constants among all people, despite differences in religions and sects. Therefore, the symbolism of the values of social justice, social solidarity, zakat, and support for vulnerable groups and the poor can be drawn upon as a shared legislative foundation for all religions. This approach supports drawing upon shared religious values and moving toward an inclusive environment that embraces everyone without exclusion or religious intolerance. This includes preserving heritage mosques, historic churches, and ancient temples, and incorporating religious symbols into elements of urban design.

6. Conclusion

The paper sought to develop a philosophical framework that goes beyond the city's functional treatment, viewing it as an urban entity formed within a space that carries cultural plurality and the continuity of local identity. The city, in this perspective, is not merely a material container for the built environment or an economic platform for commercial exchange; rather, it is an ontological impression of the meaning of collective existence, reflecting the human relationship with place, memory, and time. The study relied on an in-depth critical analysis of the literature addressing the concept of global cities and urban transformations in the context of cultural globalization, as a universal force that reshapes patterns of living, meaning, and belonging. The results showed that the shift toward the global city model has become a strategic option through which cities seek to strengthen their presence in the global economic network and achieve greater attractiveness and competitiveness. However, this shift, even if it appears rational from an economic perspective, involves existential problems that touch the essence of the city as a space of identity and meaning. The shift toward globality is often accompanied by urban manifestations, evident in the fading of local identity, social marginalization, and rising real estate values that reproduce class-based exclusion, in addition to reducing the city to an investment commodity whose value is measured by financial returns rather than by philosophical, symbolic, or cultural capital. These phenomena are interpreted as the product of an unequal social struggle and the dominance of the globalization narrative, which tends to unify the urban experience and empty it of its existential particularity. The study confirms that addressing these issues through conventional planning tools and urban policies may contribute to achieving a degree of economic sus-

translating them into the city's material perspective according to the following strategic principles:

- **Supporting urban identity:** Drawing inspiration from values tied to the city's roots and history—such as traditional architecture and historical landmarks that reflect the origins and culture of residents—and working to translate them within the framework of urban planning regulations. This includes preserving historical sites and the built heritage not merely as a cultural legacy, but as value, investment, and job opportunities for the community. This urban identity can be reflected in the planning and design of modern residential neighborhoods, including the use of local building materials and heritage-inspired architectural styles, as well as museums that present the city's history and traditions.
- **Developing the cultural economy:** Developing the cultural economy requires building an integrated plan that affirms culture as a national source of income. This plan can be incorporated at the regional and local levels of cities while ensuring the sustainability of heritage and identity through creative and cultural industries based on local culture, making the city a global cultural hub. This includes investment in the tourism sector, rehabilitating historical sites, and media promotion through arts centers and multimedia production such as films, music, video games, and graphic design. It also includes enhancing education and vocational training in cultural fields, stimulating international partnerships, and leveraging advances in digital technology in creative publishing.
- **Globalizing traditional arts and customs:** Caring for traditional arts and local customs does not mean placing them in temporal or spatial molds to be invoked when needed at cultural festivals or by allocating days to celebrate traditional dress; rather, it means recognizing them as behavioral values and social customs practiced within everyday life. This includes handicrafts, culinary arts, local music, dance, stories, mythical values, and traditional celebrations. It also includes promoting positive social customs such as a spirit of giving, participation, and generosity. Globalizing the arts means striving to make them more sustainable in line with the demands of the era, even if that requires blending them with contemporary culture without affecting their cultural meaning.
- **Strengthening language and linguistic heritage:** The symbolic value of language is a means of preserving local identity; a city cannot be a producer of culture if it is unable to preserve its local language. Strengthening the local language in the city can be achieved through legislation that emphasizes the use of the local language in signage and advertisements, the design of artis-

2. **A culture-consuming global city:** by this we mean cities that have integrated with the global economic system and managed to attract global companies and investments, but do not have the ability to produce culture or exercise cultural dominance because they lack the tools of influence. These cities have been culturally affected by Western globalization, leading to the decline or melting away of their local culture. This influence is manifested in several aspects, including adopting Western values in arts and architecture, changing consumer taste in fashion and clothing habits, food products and industries, abandoning the original language, and being directly influenced by Western media. As for the local values and culture of these cities, they are usually invoked within specific temporal or spatial frameworks and as part of heritage commodification. These values and cultural practices remain as rigid tools reduced to heritage books and are not practiced in the city, including language, eating habits, consumer tastes, clothing, and architectural arts. These cities can be classified among the upper levels of the global-city hierarchy, but they do not necessarily become culture-making cities.

Building currents of resistance to globalization in global cities will not be sufficient to confront the marginalization or isolation of local culture; because these cities essentially rely on social diversity as opposed to homogeneous cultural construction. Therefore, building cognitive bridges between the philosophy of cultural coexistence and preserving local identity must emphasize the shift toward "culture-making" global cities that export culture as an alternative to those that "consume culture." This means shifting toward caring for local identity as a market value capable of aligning with the demands of the era so that it becomes a global culture—an operation more difficult than merely living with or consuming the culture of globalization. This shift requires constructing a new pattern of local cultural identity that adapts to future transformations or is capable of dominating transcontinental cultures.

5.1 The philosophy of cultural coexistence and preserving local identity

When cultural values are embodied in tangible material elements, clear procedural systems, and sustainable legislation, they become more attractive to global communities and local residents alike, which means building a philosophy of cultural coexistence and preserving local identity. This model allows the city to create a banner for its culture through manifestations of its culture that anchor local values and symbols in global awareness. Achieving an effective balance between the global and local dimensions in cities must be built on developing urban policies that strengthen local cultural identity, and this is not limited to enacting legislation that protects heritage and supports diversity or supporting local architectural style; rather, it requires sustaining these cultural values and

an advanced legal infrastructure, enabling wealthy families to invest their money in real estate. Therefore, a series of real estate projects is developed that contributes to rising prices without there being parallel programs to help local residents. Consequently, real estate investments and large, high-end projects for the wealthy contribute to a continuous increase in housing costs^[41].

5. Discussion

The study's findings indicated that global cities enjoy advanced infrastructure and transport and communications systems, as well as flexible laws capable of attracting multinational corporations and investments and providing an environment for social elites through the cultural and innovation centers and leading educational services they contain. Global cities can achieve the goals of decision-makers, especially in economic investment, energy, and information exchange. However, the transformation process is accompanied by urban and cultural problems, including social marginalization, issues of justice among different groups in society, the decline of local culture, the loss of local identity, and the commodification of heritage. These urban problems do not arise as a result of becoming global in and of itself; rather, they are linked to the patterns of this transformation. Accordingly, from a cultural and cognitive perspective, two types of global cities can be inferred:

1. **A culture-making global city:** by this we mean cities that have an economic base and the ability to attract global investments and integrate with the global economy, while at the same time possessing the tools of cultural dominance and the capacity to influence the world's cities. These cities have either managed to transform their local urban identity into a market value to build a clear vision, or to form a hybrid cultural identity that emerged as a result of cultural and cognitive accumulation. Bringing about this transformation is not possible without enablers and opportunities, including a strategic location, advanced infrastructure, and benefiting from informational progress. These cities have been able to impose their local values or culture within the city's framework so that this culture becomes everyday life practices, which reduced urban problems, especially issues of absent local identity or social conflict. These cities possess centers for producing culture and the arts, reinforced by a media system and communication mechanisms, flexible democratic legislation, active community participation, and laws protecting investment and property rights. Together, these factors help attract communities through incentives that include providing and attracting educational scholarships, cultural exchange, and scientific research.

41. P. L. Galès, "The Rise and Fall of the Sociology of the Global City," *Annual Review of Sociology*, vol. 50, 2024.

Fourth, the social marginalization of the poor: The expansion of migration to global cities leads to the creation of multiple cultural values, which may create conflicts and negatively affect the preservation of the local community's heritage, impacting the sustainability of the city's cultural identity. Although the global city attracts social elites and entrepreneurs, the pace of migration by low-income groups and the working class continues in search of economic opportunities, leading to class conflict that results in social marginalization⁽³⁸⁾. In global cities, urban society is structured into two categories: the new rich and entrepreneurs—those who respond to the information revolution era, benefit from the opportunities offered by globalization, and possess sufficient skills to compete in the labor market—while lower groups or new migrants are unable to respond to these job opportunities due to lacking sufficient skills. Thus, these groups are excluded from the labor market due to the new process of economic transformation, or they are resigned to accepting lower-level jobs or working in the informal sector. Social elites and highly skilled individuals become wealthier, while social polarization begins as high-skilled individuals are drawn from countries around the world as a realistic outcome of the globalization of the economy. These factors increase the gap between social classes, spatial segregation, and sharp economic disparity among city residents, as those who do not have the skills to work under the new economic structure live in deteriorating residential neighborhoods, and the spatial concentration of poverty becomes an inevitable result of the constrained life chances of the urban poor⁽³⁹⁾.

Fifth, loss of identity: The local community faces rapid change within the shift toward globalization, which leads to a feeling of disconnection from their city's cultural heritage and thus a loss of the sense of uniqueness or belonging to the community. In global cities, local identity is used as a basis to attract visitors and companies or as a kind of commodification of culture. This identity forms a mix of history, culture, and unique characteristics that are ostensibly employed to serve global cities without having an impact on shaping the urban landscape. Some countries seek to blend their cultures with those of other countries in an attempt to adapt to modern culture while preserving their identity at the same time, which is described as cultural hybridization⁽⁴⁰⁾.

Sixth, rising real estate prices: Global cities attempt to attract massive investments as safe cities that include high-quality elements and services and

38. W. Alzamil, "The philosophical framework of the concept of the just city in the context of globalization and multiculturalism," *Saudi Journal of Philosophical Studies*, vol. 4, 2024.

39. M. Castells, *The Castells Reader on Cities and Social Theory*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 1-15.

40. R. Said, "Is Globalization Leading to a Homogenized Global Culture?," *Counter Currents*, 3 11 2021. [Online]. Available: <https://countercurrents.org>. [Accessed 11 8 2025].

nizing cultural values within the framework of sustainable development, which threatens the features of cultural and historical identity.

Second, economic and political globalization: Global cities seek to integrate with the global economic system and attract global capital and multinational corporations. This process includes a number of policies that strengthen the interconnectedness of economies around the world, reinforced by trade liberalization, technological progress, and the movement of capital and labor. Global cities are also characterized by their ability to exercise political power beyond national borders through active participation in international organizations or political and commercial relations, whereby the city becomes constrained by international agreements in many areas of politics, the environment, and the economy⁽³⁶⁾. These factors affect the lifestyle and customs of the local community and create designs and products that are not necessarily consistent and do not reflect the cultural and artistic distinctiveness of cities. Global brands and corporations also dominate local markets, which negatively affects small businesses and local producers.

Third, cultural homogenization and the culture of globalization: One of the most important effects of cultural globalization is cultural homogenization, a process in which local cultures are increasingly influenced by a dominant global culture. Cultural homogenization can contribute to social integration and promote a culture of tolerance and global citizenship and the rejection of ethnic, religious, or sectarian intolerance, which enriches the global cultural landscape. However, despite the social diversity that accompanies global cities, the prevailing culture is the culture of globalization, which overrides unique local traditions and contributes to the erosion of local heritage. Cultural homogenization in global cities means a tendency for cities to become more similar in terms of their cultural environment, often due to the influence of globalization and dominant cultures. This is reflected in the decline of local culture and unique traditions in favor of shared global norms and practices. Sometimes cultural homogenization is seen as a form of cultural imperialism in which Western culture is imposed at the expense of local culture, and the community feels local values fading. Global cities have contributed to cultural homogenization, especially in the Western world, leading to the dominance of consumerism and neoliberalism as widespread cultural norms framed within a "global culture" that transcends local culture⁽³⁷⁾.

36. N. Alkharafi and M. Alsabah, "Globalization: An Overview of Its Main Characteristics and Types, and an Exploration of Its Impacts on Individuals, Firms, and Nations," *Economies*, vol. 13, no. 4.

37. G. SHAHAM-MAYMON, N. BRENNER, P. YAACOV and D. MIODOWNIK, "Urban identity versus national identity in the global city: Evidence from six European cities," *European Journal of Political Research*, vol. 64, pp. 580-598, 2025.

Korean drama (Hallyu) and Korean pop music. In general, cities under this classification face uneven growth, poverty, and a widening inequality gap⁽³²⁾. The large number of high-income professions and highly profitable companies contributes to raising the level of spatial, social, and economic inequality between those who possess the characteristics of engagement in global activities and those who do not.

4.3 Challenges of Global Cities

Based on the theoretical reviews, it can be said that strategic location, advanced infrastructure, economic power, democratic legislation, the ability to influence and produce culture, investment in education, and support for advanced technology are the most prominent indicators that have strengthened the classification of global cities. Nevertheless, these cities face many challenges resulting from rapid urban growth, the restructuring of the economy, and the shift toward cultural globalization. These factors affect local identity, including a tendency toward investment at the expense of cultural values, the transformation of lifestyles in accordance with the requirements of economic globalization, the dominance of consumerism and neoliberalism as prevailing cultural norms, social marginalization, and loss of identity⁽³³⁾.

First, material investment: Global cities often prioritize development and economic growth at the expense of local cultural values. Tourism may be a source of income in global cities, yet it leads to the commodification of culture or its conversion into a commercial product, affecting its authenticity. The importance of heritage lies in that it represents an essential aspect of the human condition and its continuity. However, urban modernization projects do not take into account the sustainability of heritage as an element of human progress and development⁽³⁴⁾. Urban heritage is treated separately from city planning, leading to heritage being transformed into a purely material element without considering it as a decisive factor in the resilience of historic cities and their ability to continue in the future as urban capital⁽³⁵⁾. Urban policies tend toward urban modernization and replacing heritage with investment projects without recog-

32. H. M. Kim and S. S. Han, "Seoul," *Cities*, vol. 29, no. 2, pp. 142-154, 2012.

33. W. Alzamil, "Strategic Principles to Promote the Concept of Sustainable Cities in Saudi Arabia," in *Proceedings of the 1st International Conference on Creativity, Technology, and Sustainability*, D. Berkouk, U. Chatterjee, T. A. K. Bouzir and I. B. Dhaou, Eds., Jeddah, Saudi Arabia, CCTS 2024, 15-16 May, 2025.

34. W. Alzamil, "Local community partnership as an entry point for activating investment in urban heritage sites in the Kingdom of Saudi Arabia," *Engineering Research Journal*, vol. 44, no. 3, 2021.

35. A. Kiera, "The Local Identity and Design Code as tool of urban conservation, a core component of sustainable urban development – the case of Fremantle, Western Australia," *Environmental Science, Law*, 2010.

The city is a center of global leadership and influence and a hub for international diplomacy and global governance, as it hosts the headquarters of the United Nations, centers of global social entrepreneurship, and leading universities and scientific research centers.

Second, Hong Kong: Hong Kong is classified as a second-tier Alpha+ global city as an international financial and commercial hub thanks to its strategic location, robust infrastructure, strong financial sector, and its role as a gateway to mainland China. Its central trade position, advanced legal and regulatory framework, and global connectivity have strengthened its status as a major international commercial and financial center⁽²⁹⁾. Globalization has significantly affected Hong Kong, leading to economic growth accompanied by challenges such as income inequality and instability. Hong Kong has focused on increasing its attraction of globally prestigious higher-education institutions, improving the quality of its environment, developing its leisure facilities, and reviewing immigration laws, with the aim of attracting global talent. For example, the Hong Kong Convention and Exhibition Centre (WKCDC) is part of an ambitious cultural economic policy. Colonial conditions allowed the city to grow as a global international hub, well positioned to integrate into the global arena⁽³⁰⁾. However, some studies indicate that the city's advancement on the global-city ladder is contingent on the flourishing of creativity and innovation, which entails providing an environment that supports and encourages freedoms—something not entirely guaranteed due to the influence of the immediate surroundings⁽³¹⁾.

Third, Seoul: Seoul was classified at the third level, Alpha, according to the Globalization and World Cities Research Network (GaWC), as a leading center of technology, culture, and the economy in Asia. Several factors have strengthened the city's ranking, including its economic power as a major hub for business, trade, and finance, and its hosting of many economically influential companies such as Samsung. The city has relied on digital technology and artificial intelligence, contributing to improved lifestyles and strengthening its global standing. The city has advanced infrastructure, including two international airports and a comprehensive subway system, making it a convenient place to live and visit. It has attracted international universities that have enhanced cultural exchange and knowledge migration. The city also has cultural influence, particularly in

29. H. Kong, "Hong Kong," The report on the first five years of the Hong Kong Special Administrative Region of the People's Republic of China, 2002. [Online]. Available: https://www.info.gov.hk/info/sar5/content_e.htm. [Accessed 2025].

30. L. Kong, "Cultural Icons and Urban Development in Asia: Economic Imperative, National Identity, and Global City Status," Research Collection School of Social Sciences, vol. 26, no. 4, 2007.

31. C. Loh and K. Foong, "Hong Kong as a World City," 2005.

omy, research and development, cultural interaction, livability, environment, and accessibility—providing a multidimensional ranking⁽²⁷⁾.

The Globalization and World Cities Research Network (GaWC), a British research organization that studies relationships among world cities in the context of globalization, has developed a classification of global cities. The classification emphasizes cities as nodes in a world-city network that enables corporate globalization and the extent of their integration into the global economy, the concentration of advanced producer services, and their influence in global affairs. The classification divides cities into four main levels: First, Alpha++ cities, which represent the highest level of integration within the global economic system, such as London and New York. Second, Alpha+ cities, which are highly integrated cities connected to the first level and that largely meet advanced service needs in Asia and the Pacific. Third, Alpha cities, which are highly important global cities that connect major economic regions and states to the global economy. Fourth, Alpha- cities, which are important global cities that contribute to linking their region or state to the global economy⁽²⁸⁾. Overall, a city's global-city ranking may rise or fall based on changes in its economic structure, political influence, or level of educational and technological development.

2.4 Analysis of Global City Cases

First: New York City: New York City is frequently cited as a leading example of global cities, as a pivotal hub in the global economy. Specialized service centers, finance, the legal environment, and a diverse economy including media, advertising, fashion, the arts, and tourism have contributed to the city's ascent to the top of the global-city hierarchy. New York City's rise to the summit of global cities is attributed to its strategic location, its capacity to produce culture, and its status as a center of global leadership. For decades, the city has been a gateway for immigrants and has the ability to influence global trends in media, culture, and politics. This immigration has increased social diversity and stimulated creativity and innovation in several fields such as art, music, and fashion; the city's cultural trajectory has come to lean toward cultural production. The city enjoys a strategic position for global trade and has infrastructure that has reinforced this position, including airports, ports, and rail lines. Population density and its concentration in Manhattan have also strengthened knowledge and economic exchange. As a center of innovation and opportunity, the city attracts top talent from around the world, enhancing its economic growth and global influence.

27. MMF, "Global Power City index 2024," The Mori Memorial Foundation, 2024. [Online]. Available: <https://mori-m-foundation.or.jp/english/ius2/gpci2/index.shtml>. [Accessed 13 8 2025].

28. GaWC World Cities, "World Cities 2024," GaWC World Cities, 2024.

coexistence and the preservation of local identity in global cities to build cognitive bridges between East and West.

4. Results

The theoretical reviews indicate that it is not possible to combine global cities on the one hand with the preservation of local culture on the other. In other words, global cities are environments that generate or host global culture and work to assimilate local cultures within the framework of globalization. Nevertheless, there is a growing need to preserve local identity that connects individuals to unique manifestations rooted in their local community⁽²⁵⁾.

Conversely, some studies confirm that global cities can offer opportunities to build cognitive bridges that combine the philosophy of cultural coexistence and the preservation of local identity without erasing it, provided the negative effects resulting from the city's globalization are addressed. Therefore, presenting an integrative framework between global cities and preserving local culture can begin by understanding the cultural challenges arising from global cities and then offering strategies to address them.

4.1 Classification of global cities

Many organizations and research centers have developed multiple classifications of global cities, such as the Global Cities Index (Kearney), the GaWC World Cities globalization research network, and the Oxford Global Cities Index (Oxford Economics)⁽²⁶⁾. The classification of global cities is based on several characteristics, most notably a high degree of urban development; the ability to attract major multinational corporations; advanced infrastructure; the availability of high levels of internationally interconnected transport and communications; a globalized financial sector; local or national economic dominance; the availability of high-quality educational and research institutions; information exchange; cultural expertise; political participation; and globally influential outputs of ideas and innovations or cultural products.

Some organizations, such as MMF, also develop an index to measure the strength of global cities—the Global Power City Index (GPCI)—ranking them according to their attractiveness, or their overall ability to attract people, capital, and companies from around the world. This is achieved by measuring six functions—econ-

25. G. SHAHAM-MAYMON, N. BRENNER, P. YAACOV and D. MIODOWNIK, "Urban identity versus national identity in the global city: Evidence from six European cities," *European Journal of Political Research*, vol. 64, pp. 580-598, 2025.

26. S. Rasel and P. Kalfadellis, "Global and non-global city locations: the effect of clusters on the performance of foreign firms," *Regional Studies, Regional Science*, vol. 8, no. 1, p. 88-108, 2021.

considered a center of global trade, and its influence extends to global markets. Moreover, New York City is an influential center in international policymaking and includes hubs for international global organizations⁽²³⁾.

Sixth, qualitative services: Global cities often enjoy unique, high-quality services that reflect advanced infrastructure, meeting the needs of all social groups, including entertainment, education, and healthcare. The quality of these services is a pivotal factor in attracting investors, global companies, and creative talent, which enhances the city's standing on the international stage⁽²⁴⁾.

3. Research methodology

The paper relies on the theoretical approach and comparative critical analysis of a wide range of studies addressing the concepts of global cities, most notably analyses of David Harvey's works in the book "Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development" on the relationship between capitalism, urban inequality, and social justice in an era of cultural and social diversity. It also draws on Saskia Sassen's (2006) study titled "The Global City: New York, London, Tokyo", which addressed the concept of global cities and their impact on local culture, and sought to understand the mechanisms of interaction between local cultures, globalization, and cities' cultural identity. It further engages the writings of Brenner & Schmid (2015) titled "Toward a New epistemology of the urban", which emphasized the shaping of local culture amid transformation processes toward globalization and the ways heritage and modernization interact in urban contexts. The paper also references Hall, Peter's (1998) book "Cities in Civilization", which discusses the interaction of local traditions with processes of modernization and globalization in major cities and highlights the importance of preserving cultural identity in the face of globalization's challenges.

The paper begins by classifying global cities and their characteristics and attempts to understand the effects of globalization—through the expansion of transcontinental economic investments—on local identity and cultural practices. It reveals the complex relationship between globalization and local culture, analyzing challenges and generating opportunities that enhance positive interaction. The paper reviews divergent concepts and philosophical views of global cities as a strategic orientation amid economic transformations and information development. Based on a comparison of urban and philosophical perspectives, the paper seeks to reach a framework that combines the philosophy of cultural

23. N. Brenner, *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford Academic, 2011.

24. S. Graham and S. Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, London: Routledge, 2001.

Third, the culture industry: In past decades, the construction of skyscrapers and flagship urban projects served as strategies used by cities to enhance their economic development, until cultural buildings, arts centers, and research facilities emerged as symbols affirming the city's global status. These are strategies adopted by many rising cities, including the governments of Shanghai, Singapore, and Hong Kong⁽²¹⁾. Global cities include diverse industrial and service sectors based on a system of finance, technology, media, and advanced education. They also include research centers, cultural institutions, international museums, theaters, and film festivals. These factors help attract residents from around the world, creating a diverse and rich cultural environment⁽²²⁾. A city's attractiveness and population concentration is not a decisive factor in making it a global city; some cities may attract a broad segment of the working class and those with limited skills, such as Mexico City and Mumbai. However, these cities do not have the ability to attract the creative class and intellectual capital or to produce global culture industries.

Fourth, advanced infrastructure: Global cities have modern transportation networks, international airports, and advanced public facilities. They also provide a modern communications base that helps major companies conduct their business efficiently, including fiber optics and ultra-high-speed communication networks. Global cities function as nodes within a chain of global networks through which goods, information, capital, and people flow. Advanced infrastructure helps organizations, companies, communities, governments, and non-governmental organizations sustain the generation of supply and demand for these flows.

Fifth, global character and influence: Global cities play a role in global economic, political, and environmental decision-making and influence global trends. They also witness intensive relationships and cooperation with other cities and countries, which strengthens their standing on the world stage. City size is not a decisive factor in classifying a city as global; many international indicators emphasize the city's character and its economic, political, and cultural influence, as well as the extent of its interconnectedness with the global economy. Cultural globalization in music, art, and even global cuisines emanates from these cities. These cities regularly compete to host prestigious global events that provide economic opportunities for the local community. Global cities also direct their activities toward shaping international decisions; New York City, for example, is

21. L. Kong, "Cultural Icons and Urban Development in Asia: Economic Imperative, National Identity, and Global City Status," *Research Collection School of Social Sciences*, vol. 26, no. 4, 2007.

22. Y. Cheng and R. LeGates, "China's hybrid global city region pathway: Evidence from the Yangtze River Delta," *Cities*, vol. 77, pp. 81-91, 2018.

Based on the above, the concept of global cities can be understood from two perspectives:

- **Institutional organization:** Global cities enjoy an institutional organization, a governance framework, flexible laws, and sustainable urban legislation. This organization sets indicators for the quality of services provided, including companies, legal institutions, and production services.
- **Infrastructure:** Global cities provide advanced infrastructure that includes maritime transport, air transport, railways, and an advanced communications system.

2.3 Characteristics of Global Cities

Many studies have indicated that global cities possess a number of characteristics that distinguish them from other cities, which can be summarized as follows:

First, economic centrality: Global cities are attractive global financial and commercial centers, hosting many major corporations and global financial institutions. These cities constitute an integrated international market for cultural production. Chakravarty (2019) indicated that more than 50% of multinational corporate transactions were located in 23 global cities. Beaudouin, Missoffe, and Scheidhauer (2018) also noted that global investments were concentrated in 35 global cities, accounting for up to 45% of global investment volume. For example, cities such as Tokyo, London, and New York are suitable locations for global companies due to their advanced transport and communications infrastructure⁽¹⁹⁾. Economic centrality does not mean that cities are isolated as independent entities; rather, it is the ability to connect to form a network of global cities that meets the requirements of transnational capital across vast expanses of land.

Second, flexible laws and legislation: Global cities have a legal and legislative framework that gives them a kind of autonomy from the influence of local laws and regulations. These independent laws help attract global companies, making global cities unique places with institutional environments different from their local environments, which stimulates foreign investment. Residents in global cities consist of different social classes capable of participating effectively in the cultural economy. This social diversity is linked to laws that promote tolerance and social, economic, religious, and political rapprochement, which encourages the migration of economic or cultural elites to these cities, as they are characterized by an open and tolerant global mindset⁽²⁰⁾.

19. A. Goerzen, "31: Global cities," in encyclopedia of International Strategic Management, Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing, 2025.

20. J. V. Beaverstock, "Transnational elites in global cities: British expatriates in Singapore's financial district," *Geoforum*, pp. 525-538, 2002.

logical and industrial progress has motivated many multinational corporations to distribute their activities beyond territorial borders in response to the opportunities offered by certain cities, lower transportation and communications costs, and the availability of flexible laws. Global cities have been associated with the idea of spatial reorganization and the hypothesis that cities have become nodes within global networks of production, finance, and communications. Therefore, these cities are considered an embodiment of globalization and a broader project to reshape state institutions.

A "Global City" is defined as a city with economic influence and an advanced structure, forming a focal point for international flows of capital, information, people, and culture. Global cities are centers of economic activity, finance, culture, and innovation, and they attract companies, entrepreneurs, and talent from all over the world. A global city is also defined as an active urban center that plays a clear role extending beyond the local scope, especially in the economic, cultural, political, and technological fields⁽¹⁴⁾.

These cities are characterized by several features, most notably advanced infrastructure, ultra-fast transportation and communications networks, political and economic influence, flexible legislation, and a high degree of interconnection and connectivity with other global cities⁽¹⁵⁾. Global cities are described as leading urban centers that influence the global economy; they represent the urban phenomenon of contemporary globalization⁽¹⁶⁾. The global city expresses a dynamic set of global processes that produce political, economic, and cultural changes. The concept of the global city has been used to refer to certain cities that have formed global financial and information nodes such as London, New York, Tokyo, and Paris⁽¹⁷⁾. Global cities have the ability to integrate with the global economy and attract global capital, production sectors, and local and international employment⁽¹⁸⁾. Many research organizations have developed indicators for global cities that, overall, emphasize the strength of commercial activity, cultural practices, capital availability, the information system, and political participation.

14. J. Greene, "Global city," EBSCO, 2025. [Online]. Available: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/global-city>.

15. A. Kobayashi, Ed., "World/Global Cities," in *International Encyclopedia of Human Geography* (Second Edition), Elsevier, 2020, pp. 291-296.

16. R. Hu, "Sustainable Development Strategy for the Global City: A Case Study of Sydney," *Sustainability*, vol. 7, no. 4, pp. 4549-4563, 2015. H. Wang, Z. Cheng and D. Zhu, "Striving for global cities with governance approach in transitional China: Case study of Shanghai," *Land Use Policy*, vol. 90, 2020.

17. H. Wang, Z. Cheng and D. Zhu, "Striving for global cities with governance approach in transitional China: Case study of Shanghai," *Land Use Policy*, vol. 90, 2020.

18. J. Friedmann, "The World City Hypothesis," *Development and Change*, vol. 17, no. 1, 1986.

landmarks. However, physical vocabulary constitutes only a small part of local identity, which is affected by social change within the framework of globalization. Therefore, some researchers believe that the negative impact of globalization manifests in the loss of local identity, and that this requires building a new pattern of local cultural identity that adapts to the transformations of the future⁽¹¹⁾.

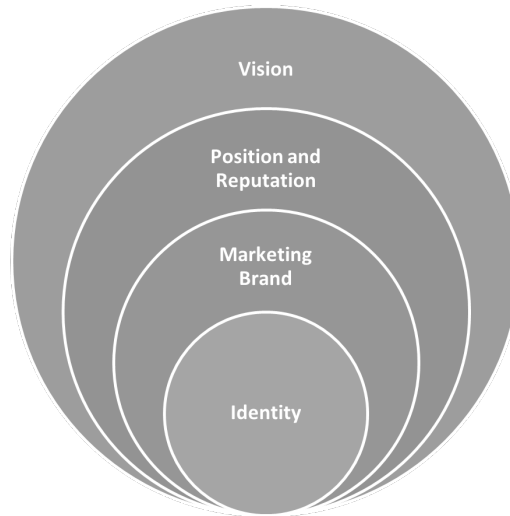


Figure (1) The importance of urban identity in the context of creating a clear vision for the city

2.2 The Concept of Global Cities

Many studies first addressed the concept of global cities in the mid-1980s in order to understand the relationship between globalization and urbanization, through the theses of (Sassen, 1991) and (Friedmann, 1986), which described the impact of these cities as command centers of the global economy. Historically, cities such as Rome, London, and New York contributed to shaping the concept of global cities as centers of trade, culture, and social diversity⁽¹²⁾. With the development of new technologies in the new millennium, the influence of global cities on the world economy, culture, politics, and society increased⁽¹³⁾. Techno-

11. L. Zhelondievskaja and V. Barysheva, "Local Culture Preservation Through Design in Global City," in IOP Conference Series: Materials Science and Engineering, 2021.

12. J. Greene, "Global city," EBSCO, 2025. [Online]. Available: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/global-city>.

13. C. Zheng and S. Liao, "Evolutionary dynamics of the city brand influence of top ten global cities: Characteristics analysis driven by global news big data and intelligent semantic mining," *Cities*, vol. 141, 2023.

identity. Although many philosophers and scholars have discussed the role of the global city in attracting economic investments in the era of globalization and cultural pluralism, few studies address the negative effects accompanying these transformations, including the preservation of local identity and social justice. Therefore, the significance of the research emerges in developing a philosophical framework that combines cultural pluralism with the preservation of local identity, which builds an important foundation for the concept of the ontology of cities as more open, inclusive oases capable of attracting communities of differing characteristics, ethnicities, sects, and religions, while preserving local identity at the same time.

2. Theoretical Framework

2.1 Local Urban Identity

A city's identity, or local urban identity, is a unique and inherited set of origins, history, characteristics, and culture that distinguishes the city internally and externally, and has the ability to unify people and place⁽¹⁰⁾. Local urban identity refers to the cultural imprint formed by society within a geographical and historical framework, governed by religious, political, and linguistic factors. Urban identity comes from our concept of place and the experiences and meanings associated with it; belonging to a city means cultural, historical, and emotional attachment to the city. It is a process through which people describe themselves through interaction with a place and their belonging to that place, and these self-interpretations shape the identity of the place. This identity is built through intangible abstract elements such as history, art, culture, and literature, and tangible elements such as arts, architecture, archaeological landmarks, and buildings. Urban identity is a foundation from which a city's efforts can proceed in the context of clarifying a clear vision for the city and raising its status on the global urban ladder. As shown in Figure (1), identity represents the foundation or genetic makeup by which the city is known; based on this identity, the city represents itself in its tangible and intangible manifestations, just as a person represents their personal identity through their manner of dress and lifestyle culture, which serves as a marketing brand. Then the reputation of a person or city (Reputations) is formed based on others' perceptions of them, which are not necessarily realistic. The spread of this reputation as visibility (Visibility) depends on the city's connectivity and its ability to influence, leading to the construction of a global identity. Some argue that preserving local identity can be reflected in the physical features of cities, including architecture, urban design, and artistic

10. G. Clark, M. Gootman, M. Bouchet and T. Moonen, "The global identity of cities: Seven steps to build reputation and visibility for competitiveness and resilience," Global Cities Initiative, 2020.

ly, many divergent perspectives have emerged regarding the urban downsides accompanying cultural diversity, such as isolating the poor and different religious groups in marginalized neighborhoods, monopolizing work, the wealthy's dominance over sources of wealth, and cultural and religious conflict. Intolerance in major cities has become a result of social and cultural diversity, and local identity has been negatively affected—something made evident in the writings of David Harvey, William J. Wilson, Susan Fainstein, and Jacobs, J. Today, cities are moving toward becoming "global cities," which means attracting global investments and populations from all over the world. This attraction is accompanied by cultural diversity and a conflict between local identity and cultural globalization. Therefore, the research problem lies in the need to discuss the divergent visions in global cities between the philosophy of cultural coexistence and the preservation of local identity, leading to the identification of frameworks and possibilities that contribute to building knowledge bridges between East and West without erasing local identity.

1.2 Research Objectives

The research aims to discuss the divergent visions in global cities between the philosophy of cultural coexistence and the preservation of local identity, leading to the identification of frameworks and possibilities that contribute to achieving the duality of cultural coexistence and building knowledge bridges between East and West without erasing local identity. The research seeks to develop a philosophical conceptual framework for global cities that combines the philosophy of cultural coexistence with the preservation of local identity. This framework invokes the ontology of cities as an entry point for understanding the urban entity as a symbolic construct that interacts with cultural and economic opportunities and possibilities, and seeks to employ them in a way that serves the preservation of local identity and helps build knowledge bridges between East and West. This framework translates the modern role of the city as a stage for coexistence, tolerance, and cultural and religious diversity without marginalization, based on an understanding of conflicting interests, societal needs, and local culture within a sustainability framework. From this logic, the paper proposes an innovative conceptual shift that sees the global city as a "producer of culture," not merely a consumer of it; thus, local culture becomes a creative act that contributes to shaping global consciousness, not a marginal material that dissolves into global culture.

1.3 Research Significance

The importance of this research lies in addressing a philosophical and urban issue that focuses on the duality of cultural coexistence and preserving local

tion patterns around the world⁽⁶⁾. Music, arts, and architecture have also become global cultural elements that can be consumed in cities. In global cities, communities coexist, creating economic opportunities but posing challenges to local identity. While globalization enhances economic growth and the exploration of new ideas, it is accompanied by problems in preserving traditional cultural values. The theory of Cultural imperialism affirms that globalization often leads to the dominance of Western cultural practices, which unifies diverse cultural identities in cities within a homogeneous framework that overwhelms local culture⁽⁷⁾. In contrast, Sklair's theory assumes that globalization promotes the principle of consumption-directed culture, prioritizing the consumption of Western products, thereby integrating local communities into global capitalism⁽⁸⁾.

Global cities have become centers of innovation in the twenty-first century in which social diversity is manifested and communication between cultures is created. The theory of cultural diversity assumes that global cities can help synthesize diverse cultures, producing hybrid and rich cultural practices. However, global cities are criticized for potentially erasing local culture, as symbols of national culture fade in favor of global culture⁽⁹⁾. Amid the transformations witnessed by global cities, a question arises that does not escape the discerning researcher's mind: Is it possible to build knowledge bridges that bring together the philosophy of cultural coexistence and the preservation of local identity? Sustainable urban planning can invest in these complex interactions between globalization and local identity to promote prosperous and sustainable urban environments. Therefore, this paper attempts to formulate a philosophical framework that affirms cultural coexistence while preserving local identity at the same time.

1.1 Research Problem

In the last century, urban policies did not provide effective measures to accommodate the cultural diversity in cities, which resulted in many negatives, including the marginalization of justice issues and the poor. Rapid economic development attracted many migrants to live in urban environments that were not, in fact, equipped to prevent or reduce religious and sectarian intolerance, or poverty and racial discrimination. Some theorists believe that cultural diversity in cities stimulates society toward mobility and the acquisition of new experiences, and helps create more opportunities for social development. Converse-

6. C. Aimie, "Globalization and Its Impact on Cultural Homogenization: A Comprehensive Analysis," *Sociology and Criminology*, vol. 12, no. 2, 2024.

7. J. Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, Continuum, 2002.

8. L. Sklair, *Sociology of the Global System*, The Johns Hopkins University Press, 1995.

9. L. Zhelondievskaia and V. Barysheva, "Local Culture Preservation Through Design in Global City," in *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*, 2021.

their tolerant economic laws and flexible urban environment⁽¹⁾. Communication among modern world states is increasing through the fabric of the global urban system that includes interconnected global cities, as some cities transform into influential entities on the international stage, surpassing the local scope and connecting directly to global markets, cultures, and political structures⁽²⁾. Global cities witness momentum that leads to transformations in organizational governance, contributing to the emergence of global professionals who become increasingly detached from national systems and contexts⁽³⁾. Global cities are not merely environments that host residents and concentrate investments; rather, they are creative zones with the ability to generate culture and attract the creative class from across the world⁽⁴⁾.

Historically, cultures were confined to cities where economic activities, populations, and sources of industrial production were concentrated. Urban organizations underwent broad transformations in the nineteenth century toward integration with states' institutional frameworks in support of industrial activity and investment⁽⁵⁾. Accordingly, states sought to create regionally integrated entities and markets to enhance industrial development. The power of clustering contributed to the flourishing of manufacturing, as the spatial concentration of means of production, population, and infrastructure enhanced capital accumulation. Conversely, new forms of urbanization emerged under globalization and the spread of urban areas not subject to spatial scope or the absolute authority of the state. The new system strengthened transnational global governance systems with liberal orientations, and legislations emphasizing deregulation, liberalization, and privatization. With the increasing pace of global communication, cultures mixed on a wide scale. The global dominance of Western media and entertainment industries played an important role in spreading Western culture, including the film and television sectors, brands, global restaurants, fashion lines, and soft drink companies—elements commonly exported by these global cities as a dominant consumer culture—leading to the adoption of similar consump-

-
1. B. Bagheri, H. Azadi, A. Soltani and F. Witlox, "Global city data analysis using SciMAT: a bibliometric review," *Environ Dev Sustain*, vol. 26, p. 15403–15427, 2023.
 2. D. Mujević, "Globalization and urban centers: Impact, challenges and development of global cities," *Journal of the Department of Geography, Tourism and Hotel Management*, vol. 53, no. 2, pp. 146-157, 2024.
 3. C. Spence, A. Sturdy and C. Carter, "Professionals with borders: The relationship between mobility and transnationalism in global firms," *Geoforum*, vol. 91, pp. 235-244, 2018.
 4. M. McAdams, "Global Cities as Centers of Cultural Influence: A Focus on Istanbul, Turkey," *Global Cities*, pp. 151-165, 2007.
 5. N. Brenner and C. Schmid, "Toward a New epistemology of the urban," vol. 19, no. 2-3, p. 151–182, 2015.

Global Cities

Building Knowledge Bridges Between the Philosophy of Cultural Coexistence and Preserving Local Identity

Waleed S. Alzamil

King Saud University, Saudi Arabia

Abstract

"Global cities" have become a strategic objective for many urban policy makers, especially amid economic transformations and developments in the information sector. The concept of spatial economic activities has begun to recede; accordingly, the singular notion of society and local culture has changed, and modern trends have sought to develop urban regulations that encourage economic integration and attract international investments. Many theorists and philosophers have noted that the concept of cultural coexistence in the city goes beyond local culture to include the shared culture among the societies of the world—what is known as cultural globalization. This does not mean the loss or decline of cities' local identity; rather, it means the capacity to accommodate multiple cultures. Accordingly, communities in today's cities have become more open to the world and more capable of organizing relationships, coexistence and tolerance, and cultural pluralism. The importance of this research lies in discussing the differing visions in global cities between the philosophy of cultural coexistence and preserving local identity, leading to the identification of frameworks and enablers that contribute to achieving the duality of cultural coexistence and building knowledge bridges between East and West without erasing local identity.

Keywords: philosophy, cultural coexistence, global cities, East and West, local identity

1. Introduction

Global cities are centers of dynamic cultural exchange, as they are attractive environments for residents from all over the world due to the investments and transcontinental commercial companies they contain. These cities have formed centers of innovation, finance, culture, and trade, and have been distinguished by their openness and their ability to attract entrepreneurs and investors thanks to

Perhaps philosophy is part of this distinctive global heritage, which must be preserved in its particularities while moving beyond narrow perspectives and the ideology of superiority toward a future that overcomes them in a global view of philosophy.

References

- Bertrand Russell, *al-Fawz bāls 'ādh*, tarjamat Samīr 'Abdah, Manshūrāt Maktabat Dār al-ḥayāh, Bayrūt, Lubnān, 1980.
- Émile Bréhier, *Tārīkh al-falsafah*, tarjamat Jūrj Ṭarābīshī, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Bayrūt, Lubnān, 1982.
- Hannah Arendt, *considerations morales*, Traduit de l'ALLEMAND par MARC DUCASSOU, Rivages, 2018.
- Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, paris, 1988.
- Hegel, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-falsafah*, tarjamat Khalīl Aḥmad Khalīl, al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', al-Tab'ah al-thānīyah, 2002.
- Heidegger, *qu'est-ce que la philosophie?* (questions II, Gallimard, paris Trad, de K. Axelos et autres. Paris, Gallimard, 1968
- Jean-Pierre Vernant, *uṣūl al-Fikr al-Ighrīqī*, tarjamat Salīm Ḥaddād al-Manshūrāt al-Jāmi'iyah, lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Bayrūt, 1987.
- John James Clarke, *al-Tanwīr al-ātī min al-Sharq: al-Liqā' bayna al-Fikr al-Āsiyawī wa-al-fikr al-gharbī*, tarjamat Shawqī Jalāl, Mu'assasat Hindāwī, 2024.
- Karl Jaspers, *Falāsifat insānywn: Suqrāt, bwdhā kwnfshyws, Yasū'*, tarjamat al-Duktūr 'Āḍil al-'Awwā, Manshūrāt 'Uwaydāt, Bayrūt, 1975,
- Karl Jaspers, *al-falsafah bi-nazratin 'ālamīyah*, taqḍīm wa-tarjamat 'Abd al-Ghaffār al-Makkāwī, Mu'assasat Hindāwī, 2022.
- Nietzsche, *al-falsafah fī al-'aṣr alm'sāwy al-Ighrīqī*, ta'rīb al-Duktūr Suhayl al-Qash, al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 2005.
- William James Durant, *qīṣṣat al-falsafah*, Maktabat al-Ma'ārif, Bayrūt, Lubnān, 1988.

thirsts to plunder until it destroys its own existence after everything it gnaws at is finished. And if Marx's example is permitted here—"the bourgeoisie is its own gravedigger"—we say: civilization without philosophy is its own gravedigger. For philosophy is what awakens peoples from their deep slumber, just as Socrates awakened the Greek city.

The course of philosophy after Greece is a multiple and branching course; it took several paths, some of which harmed philosophy itself, and few of which did it justice. It has been subjected to countless distortions in the name of philosophy. Most other fields do not deny their connection to philosophy—and in that there is recognition of it—but in it too there is a killing of it and a placing of a limit to it, by something unlike it, in pursuit of distinction.

The question of return requires a return to philosophy, a return to the question of language, and the question of history. The question of the Eastern origins of philosophy was raised in the late nineteenth and early twentieth centuries, especially in countries that fell under the yoke of European colonialism, where research began to take an interest in anthropological and ethnological studies and in local popular cultures in many societies, thanks to the development of the positivist school and economic-historical analysis. Thus, an elite of historians and philosophers turned toward uncovering the hidden depths of the East. This was perhaps due to confronting the growing studies of Orientalism in most of the well-known research centers at the time, resembling a kind of cultural reaction—despite the great difference between Orientalist studies and the limited individual reaction in the colonies, which was fueled by a purely nationalist tendency aiming to free itself from the colonizer's grip.

We can distinguish three main waves of interest in the East within the East itself:

- **A wave of self-discovery as a reaction to the Orientalist tendency**, governed by emotion, sentiment, and rigidity;
- **A wave of identification with the West in the field of philosophy**, convinced that civilizational progress is closely linked to understanding the West and transmitting its heritage in order to reach its level of civilizational, cultural, and intellectual advancement;
- **A wave of decoloniality and opposition to the culture of subalternity**, which appeared mainly in India and then spread late to North Africa and the rest of the countries freed from colonialism.

Can the third wave succeed in what the previous waves were unable to achieve, in terms of affirming the self and the capacity to shape the Eastern future? Certainly, every civilization has its history, its past, and its future at the same time.

The future of Greek philosophy was determined in the course taken by philosophy after Greece, and what concerns us here is not the analysis and dismantling of that course, because it requires a special work—and perhaps a special effort bounded only by necessity: the necessity of laying out tools and determining topics. It is not an easy course nor a simple history that can be read with complete ease. Civilization is not always a motive for the existence of philosophy; there may exist a very refined and elevated civilization, yet one incapable of producing philosophy—or as Nietzsche said: “The Romans lived their golden age without philosophy.” The Greeks, by contrast, lived their golden age in the company of philosophy, with philosophy, and through it—if not to say that what granted their civilization its glory was philosophy. In this sense, philosophy may rightly be considered what puts an end to savagery and to the savagery of civilization. The attempt to insert philosophy among the forms of civilization will make philosophy a grain of sand (grain de sable) on an extended shore, whereas philosophy is a grain of sand that works to stop the mechanism of barbarism and blind savagery. Did Socrates not utter his last words: “I feel no particular rancor toward those who condemned me, nor toward those who accused me”? And before that he said: “I declare before you—you who have rendered your judgment upon me—that punishment will come upon you swiftly after my death. And the number of those who will rise up in your faces will increase—those whom I have restrained from doing so to this day. And they will be harsher upon you and a greater danger, the younger they are. For if you think that by executing me you will curb what troubles your filthy lives, you are mistaken.” In Socrates’ words there is wisdom, and he continues his defense: “If you condemn me to death, you will suffer more harm than I will.” His defense here turned into a non-personal attack: an attack of wisdom, reason, and justice against crime and injustice, and against the mentality of punishment. Returning to the grain of sand, I cite here another of Socrates’ sayings: “For if you put me to death you will not easily find anyone like me; and if I may offer you this laughable comparison, I would say I am a kind of troublesome gadfly, sent by God upon the city, which is like a heavy, sluggish horse in need of a spur; and the gods have sent me to the city to straighten its crookedness... And I never tire of waking, persuading, and reproaching... But you are like sleepers whom the gadfly has awakened—you grow angry and strike me... only to return thereafter to sleep for the rest of your lives”⁽²⁹⁾. Philosophy is a grain of sand that works strenuously to halt the barbarity of a civilization that cannot cease its savagery; and assuming the absence of philosophy, the machine of barbaric civilization will not know how to stop and will not stop, but will destroy everything it

29. Karl Jaspers, *Falāsifat insānywn: Suqrāt, bwdhā kwnfshyws, Yasū*, tarjamat al-Duktūr ‘Ādil al-‘Awwā, Manshūrāt ‘Uwaydāt, Bayrūt, 1975, p 25, 26.

We read in Hegel: "When we wish to determine thought, we find ourselves first confronted with the East; but in truth, philosophical beginnings cannot be there except poor and entirely abstract"⁽²⁵⁾, since: "The content of Eastern thought is rather of a religious constitution—disturbed and ambiguous"⁽²⁶⁾; and at the same time he sees that "true philosophy, in our view, begins in Greece (...) in the West we find ourselves on the very field of philosophy".⁽²⁷⁾

The Path and Future of Philosophy

We conclude from the foregoing that, for Hegel, the matter is supremely clear according to his own logic, through which he views the history of philosophy, the history of thought, and the world in general—because the course of reason, for him, is not determined by philosophy, nor is it a self-determined course, since reason is subject to the requirements of civilization, sometimes in opposition to "desire and instinct," or—so to speak—to individual and even collective whims, which leaves us with a conception that condemns itself to blockage within a narrow horizon. The course of philosophy in its history is the course of reason itself. It is not peoples who choose their future, because this future remains under the control of the "rational/absolute Idea" as Hegel conceived it.

As for Nietzsche, if it is correct to speak of the course of philosophy or of philosophy "after the origin," "after the spring," "after the great beginning," then there is no philosophy. The origin does not repeat itself, does not exist again, and this leads us to accept with Nietzsche the idea of "eternal return," because the origin is a great origin, and reason is a reason that reached its completion at a certain moment—and the moment of its completion is the moment of its emergence with the Greeks. "Greek civilization alone is capable of answering the question of knowledge of the philosopher's task; such a civilization alone is capable of granting philosophy in general its legitimacy (...) There is a strict law that binds the philosopher to an authentic civilization (...) The Greeks grant the philosopher's existence its legitimacy, because they are the only ones for whom the philosopher is not, in their view, guilty"⁽²⁸⁾. Greek civilization is a civilization that esteems its people and esteems the philosopher because he knows well what the civilization that grants him his legitimacy means, and his work is work for civilization, not for utilitarian ends. Had Socrates been pursuing "whim" or utilitarian and personal ends, he would not have met his death; and had he kept silent as other Athenians did, there would have been no Socratic beginning.

25. Hegel, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-falsafah*, pp 332.

26. Ibid, p 226.

27. Ibid, p 203.

28. Nietzsche, Ibid.

The matter is completely different with Friedrich Nietzsche: philosophy is Greek in origin, and with the Greeks there was the beginning; with them one can speak of the actual beginning, as he says: "The Greeks (...) knew how to begin at the right time."⁽²²⁾ Nietzsche deliberately makes the beginning with the Greeks, and at the same time sketches a beginning for Greek philosophy; in doing so, he casts Hegel's beginning aside and makes every attempt to trace the emergence of the beginning back to Eastern civilization (primarily Egyptian and Persian) a futile attempt. Yet at the same time he invokes the Greeks' understanding of other civilizations—indeed, of "the living cultures of other peoples"—and so he says: "It is absurd to ascribe an original culture to the Greeks: on the contrary, they digested the living culture of other peoples. And if they were able to go to such lengths, it is because they knew how to pick up the spear where another people left it, in order to hurl it farther. They are admirable in their art of learning in a useful way, and we must emulate them in learning from our neighbors, placing acquired knowledge as a support in the service of life."⁽²³⁾

Nevertheless, he strives to refine his statement as much as possible, and this is what made him respond to those who, instead of Greek philosophy, follow Egyptian and Persian philosophies, saying: "Whoever prefers to be led, instead of by Greek philosophy, by Egyptian and Persian philosophies on the pretext that they are 'more authentic' and more ancient, proceeds in a manner no less hasty than those who reduce Greek mythology, with its splendor and depth, to the trivialities of physics—to the sun and lightning, the hurricane and fog—regarded as constituting the original source of mythology."⁽²⁴⁾

The Greeks not only invented grand systems of philosophical thought, but they also left subsequent generations as a whole with nothing essential to invent that could be added to them. Greek philosophers philosophized as civilized men and for the sake of civilization—how could it be otherwise? This is not something that exists by chance; and to the extent that the philosopher strives after civilization, that civilization granted them the status they deserved. Greek civilization "alone is capable of granting philosophy in general its legitimacy." In this way Nietzsche makes the Greek philosophers great men, honored by their civilization and acknowledged by it; and therefore, "the Greek people have sages, whereas other peoples have saints." Here we pause for reflection: is this not an affirmation of Hegel's idea? Does Nietzsche not here agree with Hegel's position regarding the distinction between East and West?

22. Nietzsche, *al-falsafah fī al-'aṣr alm 'sāwī al-Ighrīqī*, ta'rīb al-Duktūr Suhayl al-Qash, al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 2005.

23. Ibid.

24. Ibid

ical skepticism toward the metaphysical Christian-Greek tradition grounded in linguistic logocentrism, and he saw that this tradition reached its culmination in modern secular and technological modes of thought, along with associated tendencies to impose a calculative and objective character on things. He believed that this calls on us to compare with Eastern modes of thought, especially Chinese and Japanese. Thus it is not surprising that Heidegger, like many other critics of the Western tradition, found an affinity with the profoundly contemplative and intuitive thinking in both Taoism and Zen Buddhism.

There is evidence that as early as 1930 he became acquainted with the works of the Taoist philosopher Zhuangzi and realized the close connection between Zhuangzi's philosophy and his own. And when, later on, he read Suzuki's writings on Zen Buddhism, he cried out in astonishment: 'If I have truly understood Suzuki, then this is exactly what I have been trying to say in all my writings.' His search for a suitable language through which 'we think being,' away—temporarily and gradually—from the ways of formulating concepts that European linguistic patterns have shaped for us, led him to non-representational modes of the kind found in Asian philosophical texts." He spent his entire life trying to free us from the prison of Western philosophical categories, in order to reveal being in its "purity and clarity." This drove him toward contemplative thinkers such as Laozi and Zhuangzi. Therefore, it is significant that in 1946 he and a Chinese scholar began translating the Tao Te Ching; although the project was not completed, it enabled him, as his student Otto Pöggeler said, to compare the beginnings of Western thinking with the beginnings of a great heritage among the heritages of East Asia. This is what shifted Heidegger's language into a critical stance and gave his thought a new orientation. (In Parkes, 1987, 52). His stance toward dialogue between East and West remained marked by an oppositional duality, since he continually stressed the European roots of his thinking. Here he differs from his one-time friend Jaspers, who called for a single spirit uniting East and West beyond history. Heidegger held that philosophy in its essence is a Western phenomenon, and he doubted the possibility of engaging in an East–West dialogue so long as the European mode of thinking retained its role in global domination. In a discussion with a Japanese philosopher, he observed that the language of East–West dialogue "has turned everything into something European," and that the dominance of Western styles of thinking, as is happening now, has led to the "Europeanization of the entire planet Earth, and also the Europeanization of the human being." Yet despite this, in a later phase of his life he affirms that "it seemed urgently necessary, time and again, that we conduct a dialogue with the thinkers of the world whom we consider the Eastern world."⁽²¹⁾

21. John James Clarke, *al-Tanwīr al-āfī min al-Sharq*, 2024, p 187-188.

individuality in them is extremely superficial, such that we think we are before certain persons and that we wish to grasp them; we see that these individuals suddenly vanish, and expand until they become vast, without measure... "Among the Indians we find ourselves before general beings, natural gods, powers that correspond almost to the forms of the Greek cosmological doctrine, the forms of Uranus, Cronus." He continues: "Thus the main relation in the East is as follows: substance as substance is the true, and the individual in himself is without value, and he has nothing to acquire so long as he holds to his position against what is in itself and for itself... This is the basic bond in Eastern religions."⁽¹⁹⁾ These excerpts constitute only an argument for what Hegel aspired to in his departure from the East. If his selection and approximation of the question of origin and beginning was merely an attempt—whereby he sketches an intellectual and methodological system—in order to obscure inquiry and to limit, "perhaps," every forthcoming attempt, considering his system to be the absolute truth, that does not mean that the question of the beginning was settled and never raised again. On the contrary (Hegel managed to guarantee continuity for his idea), philosophy after Hegel did not hesitate to offer its own approximate answers, and to identify other starting points no less important than Hegel's beginning. In this context, Heidegger⁽²⁰⁾ considers that by asking, What is philosophy? we take up a very broad subject, a far-reaching topic. Nevertheless, this topic should not remain without determination; rather, we should direct the discussion in a specific direction and proceed accordingly along a single path, despite the most divergent viewpoints regarding how to treat the subject. Heidegger seeks to stand against Hegel—how could he not?—and he says: "It is not wise to count philosophy—beforehand—as a matter of reason," nor is it correct to regard it as belonging to the realm of the "irrational." Heidegger's connection to certain Eastern schools seems clear in his writings, especially the later ones, as John James Clarke says: "However, Martin Heidegger is the most important philosopher in the twentieth century to have a connection with the East. The theologian John Cobb wrote of him: 'Perhaps he is the most important thinker produced by the West concerned with Buddhism.' Yet Heidegger's interest in Asian thought, which accompanied him throughout his life, is not evident in his published writings, where references to it are few and scattered. Graham Parkes remarks that such an interest would not seem surprising, since we find an established harmony between Heidegger's thinking and Eastern philosophies; moreover, reading his *Being and Time*, as well as his later works, makes clear why he had to discover that Taoism and Zen Buddhism were perfectly suited. Heidegger displayed rad-

19. Hegel, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-falsafah*, pp 229-230.

20. Heidegger: *qu'est-ce que la philosophie?*, 1968.

al-religious one. Thus we read in his lectures on the history of philosophy statements such as: "The first philosophy we encounter if we move into the history of philosophy is Eastern philosophy".⁽¹⁴⁾ In the Alexandrian school, contact took place between Greek philosophy and Eastern philosophy, and history has acknowledged that since ancient times, in his words. Eastern philosophy is a religious philosophy, whereas Greek philosophy is philosophy in its precise sense. As he says: "The content of Eastern thought is rather of a religious constitution, disturbed and ambiguous," and he insists that the ancient Eastern philosophies were not recognized except in modern times: "From the philosophical point of view, we must dwell a little on two peoples: the Chinese and the Hindu," and "when we speak of Eastern philosophy, we must in the end speak of philosophy itself; and from this point of view, it is useful to note at once that what we call in the East philosophy is, in general and rather, the religious conception of this Easterner. A religious conception of the world that we almost regard as philosophy." "Eastern philosophy is a religious philosophy, a religious representation in general, and it is necessary to show the reason that makes us easily drift into considering this representation as philosophy," and "Eastern religion reminds us of philosophy in a more direct way; it comes very close to philosophical representation. And the reason for this paradox is that the principle of freedom and individuality appears more in all other religions, especially in the Greek principle, and appears even more in the Germanic principle; in short, religious representations soon wear in them a more individual garment, so that it appears more in the form of persons, whereas in Eastern religion the character of subjectivity, subjective freedom, has not yet crystallized sufficiently..."⁽¹⁵⁾ He adds: "The truth is that Indian representations take on an individual form such as Brahma⁽¹⁶⁾, Vishu⁽¹⁷⁾, Shiva⁽¹⁸⁾, but the

14. Ibid.

15. Ibid.

16. Brahma is the god of creation in Hinduism—the creator of the universe, its supreme spirit, and its essence. He is known as "the Creator." He is the supreme deity in the Hindu trinity, which consists of "Brahma" (the creator), "Vishnu" (the preserver), and "Shiva" (the enricher). Hindu philosophers believed that Brahma is the only absolute truth. He is the creator in Hindu belief, the giver of life, the lord of the gods, and the source of all actions; they attribute to him the sun by which life in plants and animals exists, and Hindus believe him to be the creator of the universe. Brahma is also the formative aspect, and Atman is the psychic aspect.

17. The word Vishu is derived from the Sanskrit *Viśuvam*, which literally means "equality," and it was previously associated with the celebration of the vernal equinox. However, the vernal equinox currently occurs 24 days before Vishu Day, i.e., on March 21 / 7 Meenam, as a result of the phenomenon of the precession of the equinoxes.

18. Shiva (literally meaning: "the auspicious one"), also known as Mahadeva (literally: "the great god"), is one of the great deities in Hinduism. He is the supreme being in Shaivism, which is considered one of the main paths in contemporary Hinduism.

zations? What antiquity does Greek civilization have in comparison with others? Is it valid to speak of a political philosophy among Greek philosophers at a time when the civilizations that preceded them witnessed the birth of several different and diverse states in their political systems?

Many of the ideas that justify the originality of the Greek miracle and the beginning of everything with Greece—including forms of human thinking—seem false in the face of the testimony of their own people, testimony by which the English and American school later justified its allegiance to the existence of authentic Eastern civilizations that witnessed a pattern of philosophical and scientific thinking that cannot be described as primitive thinking whose characteristics are magic, sorcery, and occult interpretation of natural phenomena. Even the assumptions advanced by French historians of Greek thought remain the same assumptions that are refuted by the written accounts about Eastern thought. So how can one accept the assumption of the existence of mythical thinking among the Greeks that precedes philosophical thinking in time? See, for example, the account of Jean-Pierre Vernant⁽⁹⁾ or Émile Bréhier⁽¹⁰⁾, contrary to what Will Durant⁽¹¹⁾ argued in *The Story of Philosophy* and *The Story of Civilization*, or what Martin Heidegger⁽¹²⁾, or Carl Gustav Jung, or Bertrand Russell, and many other contemporary philosophers attest—namely, the existence of philosophical thought in pre-Greek Eastern civilizations—without mentioning the serious research led by American philosophy or by the pioneers of contemporary Eastern philosophers, especially historians among them.

Hegel's series of lectures on the history of philosophy, printed in 1940 according to Hoffmeister's edition Hoffmeister⁽¹³⁾, falls within his work of putting forward a general conception of the history of philosophy, where we find a set of ideas that recur about the East in many lectures he delivered on different occasions and in several books. Yet these are ideas governed by Hegel's systematicity in his view of world history, its staging, and its development, without stripping it of its spirit as it was promoted under the name "the spirit of the world."

Hegel's choice is self-conscious, and guided by the background that the first source—"Eastern thought"—is not an original or rational source, but a spiritu-

9. For further reading, see: Jean-Pierre Vernant: *uṣūl al-Fikr al-Ighrīqī*, tarjamat Salīm Ḥaddād al-Manshūrāt al-Jāmi'īyah, lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Bayrūt, 1987.

10. Émile Bréhier: *Tārīkh al-falsafah*, tarjamat Jūrj Ṭarābīshī, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Bayrūt, Lubnān, 1982.

11. William James Durant: *qīṣṣat al-falsafah*, Maktabat al-Ma'ārif, Bayrūt, Lubnān, 1988.

12. Heidegger: *qu'est-ce que la philosophie?* (questions II, Gallimard, paris Trad, de K. Axelos et autres. Paris, Gallimard, 1968

13. Hegel, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-falsafah*, p 5.

Hegel asks: where should the history of philosophy begin? He considers that this history begins where “thought, in its freedom, attains the level of existence, when it liberates itself from nature in which it had been immersed, and emerges from its unity with it; then thought is formed for itself, and returns to itself and remains near itself”⁽⁸⁾. And if Hegel returns to Eastern civilizations to reveal the development of reason and the first origin of the emergence of reason, then he has chosen a path for the problem of beginning and origin. He chose to begin from the ancient Eastern civilizations: India, China, Egypt, Persia... despite focusing his interest more on the civilization of the Chinese and Indians, because he does not describe the Persian religion as a precise philosophy, nor does it take on a philosophical form, while regarding the Egyptian he admits that he knows nothing about it; and to escape this predicament he considered it part of Greater Persia. Research into Eastern philosophy, according to Hegel, requires going back three thousand years before the birth of Christ.

• **What does Hegel mean by the Eastern world?**

Hegel divides the East into three major civilizations: China, India, and Persia, and he attaches Egypt to Persia in order to justify the transfer of Eastern thought from Egypt to Greece. For if China, India, and Persia are geographically connected, and transfer, influence, being influenced, and the fruitfulness of interaction can be justified because of geographical proximity, he does not tell us about the transfer of Chinese, Indian, and Persian thought to Egypt. He dates the beginning of the Asian empire to three thousand years before Christ, considering China the oldest civilization, which began around 2357 BC, Assyria around 2221 BC, Egypt around 2207 BC, and India around 2204 BC. We note that these dates are very close among these civilizations; so did communication and transfer occur between those cultures with all the depth carried by the word communication and contact during that brief period? These dates are doubtful because they rely on the datings of nineteenth-century historians, which we indicated above are governed by a blatant ideological tendency in the service of colonial aims.

Among the oddities of Hegel and Orientalist thought in general is the talk of the emergence of the state in Eastern civilizations, and his interest in the family as an initial building block of the social order, and his judgment of the nature of relations as patriarchal relations governed by a social and class hierarchy reinforced by moral despotism. He recounts many customs and traditions that indicate the implicit acceptance of tyranny and the slave’s service to the master. So what remains for the West? Is it valid to speak of the birth of the city-state as the secret of the Greek miracle after conceding its existence in ancient Eastern civili-

8. Ibid. p 192.

Philosophy did not escape that colonial tendency, which attributed to the West the originality of its philosophy and culture, claiming that its stronghold belongs to Greece—glory imagined by Europeans to prove their national identity.

The idea that philosophy began with the Greeks, as something like a purely Greek miracle that rose like Minerva's owl in the face of mythic thinking, remained dominant in school textbooks on philosophy that were promoted in colonized countries. The idea of the originality of Greek philosophy, as opposed to Eastern thought—they even avoid calling it philosophy—was founded on a racial and exclusionary tendency that deprived itself of continuing the effort to search the past of human civilization in order to enrich scientific and philosophical research in the world. This tendency collided with a set of ideas and scattered fragments about the East, historicized by institutes of Oriental studies in Europe.

• Where do we begin?

When I entered the university three decades ago, I was eager to receive solid academic training at the hands of philosophy professors who had gained renown in Arab and international universities. At first, I ran into the question of the origin of philosophy.

It was taken for granted in the history of philosophy class that the professor would begin his lessons by getting acquainted with some Greek myths about the creation of the universe and the governance of nature, and we learned about most of them before moving into natural philosophy or pre-Socratic philosophy. However, the lecturers would remind us from time to time that starting from the Greek moment does not negate the possibility of signs of philosophical thought prior to the Greeks, without elaborating much on some of its indicators or on references that could help us research Eastern thinking, or certain philosophical ideas of Eastern origin—chiefly Chinese, Indian, Persian, and Egyptian. And I kept asking: what wisdom did philosophers love? If philosophy is merely the love of wisdom, then what is wisdom? Who is the wise person?

After three years from that time, I worked on Hegel's philosophy—specifically on the origins of the Philosophy of Right—and I confronted Hegel's view of what preceded Greek philosophy, especially in his lectures on the history of philosophy, which were compiled and published in an important book with the same title⁽⁷⁾. My curiosity led me to learn more about the source of the Hegelian view of the history of thought and non-Greek philosophy, which I realized was a view containing a kind of apprehension toward calling for a revision of the process of historicization carried out by Western Europe.

7. Hegel, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-falsafah*, tarjamat Khalīl Aḥmad Khalīl, al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', al-Ṭab'ah al-thāniyah, 2002.

aries between sciences: do boundaries between sciences really exist? This means that the development of sciences—such as history, which investigates historical knowledge and records history on the basis of precise historical data and documents presumed to be authentic and of proven origin—is contingent on humanity's acquisition of new tools and multiple methods. This path (the path of neutrality) seems to be a key to escaping every ideological and propagandistic tendency that builds its conception of the world on the priority of this thought over that in order to prove an assumed identity.

Narratives of Origin

Given the difficulty of investigating the question of origin and beginning as it is presented in introductory philosophy lessons across different schools around the world, we are driven to concede that the various approaches and theses promoted in philosophy departments are nothing but narratives competing over authenticity, the illusion of a beginning, and the right of first affiliation. This means we are facing interpretive tendencies that seek understanding and explanation; yet this interpretive tendency in itself testifies to the interpenetration among different cultures, which are by nature communicative, despite the competitive dimension and each culture's relentless effort to impose its control and hegemony over other cultures, as if in a race for leadership and primacy.

We do not aim here to search for a definitive answer as much as we seek a real understanding of the dilemma of origin and beginning—an understanding that takes into account the logic of historical accumulation without any crude nationalist, religious, or ideological tendency that seeks to win happiness, in Bertrand Russell's expression⁽⁶⁾, or to control the minds of the young with narratives that do not find sufficient justifications to convince their audience of a claim to authenticity.

• The ideological dimension of philosophizing

The spread of colonial ambitions fueled a set of illusions about power, identity, ability, and superiority, and ideological ideas appeared that ascribed all these illusions to the colonizer, translated into his attributes as he appeared before the weak and colonized peoples—who were meant to be convinced of their weakness and frailty and to accept the domination of the advanced foreigner who possessed means of deterrence. Conversely, opposing ideological tendencies grew, proceeding along the same lines to display their authenticity, strength, and historical rootedness, and the diversity of their cultural and religious sources.

6. Bertrand Russell: *al-Fawz bāls 'ādh*, tarjamat Samīr 'Abdah, Manshūrāt Maktabat Dār al-ḥayāh, Bayrūt, Lubnān, 1980.

The act of philosophizing differs from one era to another, and it has developed with the development of educational sciences and teaching methods. Today we live in a world in which teaching philosophy has become a necessity beyond necessity; those responsible for managing its affairs have devised modern and innovative methods that align with the requirements of socialization in each country separately, yet they also aspire to win the stakes of the human being and science in the post-human era. Through them, philosophical problems have been renewed to keep pace with the demands and fluctuations of the age.

If the starting point of philosophizing in ancient civilizations centered on the cosmos, nature, and the human being, the concerns of philosophy today have expanded with the expansion of fields of human knowledge, and have allocated an important share of thought to the ways of doing philosophy with children.

In the history of philosophy we find a set of binaries that govern the mode of thinking in the construction of knowledge, forming inseparable pairs that appear in this or that thought with diverse connotations and an evolving understanding across the ages, even though their aims are almost identical—for example: soul and body, reason and unreason, matter and form, the tangible and the abstract, unity and multiplicity, part and whole, substance and accident... Aristotelian formal logic occupied centuries of time, dominating the logic of thought, and many sciences were founded upon it, remaining for a period of time a standard for thinking in various scientific fields. Later, philosophers were able to overturn formal logic after Kant's revolution in a revision of the logic of categories, and to found dialectical logic with Hegel and material logic with Karl Marx, culminating in mathematical logic with Leibniz, Frege, and Boole...

Two main theses govern the discussions about beginning, emergence, and birth, each following its own narrative: the thesis that the beginning of philosophy and thought was with the Greeks, and the thesis that the beginning of philosophy and thought was in the East.

If we tried to follow another path—one that some consider a neutral path, where one does not champion this thesis or that, but rather views human thought as universal thinking, not tied to one geographical spot over another but as the product of historical accumulation—it becomes difficult to verify the attribution of this idea or that to this philosopher or that one, except in certain historical periods in which thought was historicized, especially in Western Europe, and I mean the eighteenth and nineteenth centuries CE. Thus, we face a predicament that is hard to settle if we truly intend to get out of it, and it relates to the problem of historicization as an epistemological problem shared by many sciences that genuinely seek to understand their foundations and points of departure since their emergence. It is the same problem expressed in the formula of the bound-

tory searches within itself in order to historicize itself and other sciences, and this epistemological problem may not help us to grasp philosophy's search for itself, for its origin and its beginning, insofar as this search may fall within other fields of knowledge, such as the historiography of philosophy.

The historical sciences and the human and social sciences—especially archaeology and anthropology—have not been able to explain the beginning of human thought for reasons we all know, having to do with the development of those sciences themselves, the development of their tools, their modes of operation, and the plurality of their research methods. Thus philosophy finds itself unable to understand its origin and its beginning, as if it were an expression of a poverty of thinking, in Hannah Arendt's phrase⁽⁵⁾, or facing its end in Hegel's sense, or facing its funeral with the death of man and God.

Philosophy's inability to explain its origin led it to submit to a set of prevalent ideological and political theses that seek to secure the priority of this civilization over that one in practicing the act of philosophizing. This will lead me to search for another path that some philosophers have carved out to strip the philosopher's endeavor of centralizing thought—centrism—and to elevate, in contrast, the humanistic tendency that sees historical and civilizational development and progress as a shared course for all humanity.

The Act of Philosophizing

Philosophy derives its legitimacy from a set of tools upon which philosophers have relied in their various works and actions. It is impossible to conceive of the philosophical act without questioning, dialogue, doubt, debate... These are some of the tools that have drawn authentic philosophical methods, present to one degree or another in human action. The philosopher reflects on the self, on the world, and on the relation to others—this whole set of relations that formed the basis for constructing self-consciousness, objective consciousness, and consciousness of social life.

Across the ages, human beings have sought to understand the world and all the phenomena around them in order to build a general conception that enables them to ensure continuity through struggle and resistance to lived conditions. Despite the differences among those conceptions in structure and representation, they accumulated through the experience of contemplation various religious, philosophical, and scientific kinds of knowledge that took different and divergent paths throughout history, yet they remain the foundation of human consciousness.

5. Hannah Arendt, *considerations morales*, Traduit de l'ALLEMAND par MARC DUCASSOU, Rivages, 2018.

philosophizing⁽¹⁾, since we use the plural form—origins—to indicate the paradox that has accompanied thinking about the emergence and birth of philosophy. I will then turn to the word “philosophizing” itself: what it means today and the need for it as an expression of the mind’s curiosity and passion throughout human history in general for understanding, clarification, and the bestowal of meanings upon existence through work, effect, and action, in Hannah Arendt’s terms.⁽²⁾ I will show how the connotations of this act—one of the principal instruments of philosophical sciences—have changed: philosophizing, as a demand, becomes a standpoint, and we find disagreement among philosophers about its formulations and possibilities.

On an important issue, I will show the possibility that there are differences between philosophizing in the East and philosophizing in the West through the two concepts of Orientalism and Occidentalism⁽³⁾, concluding with the need for a universal human philosophizing that integrates the local-particular into the universal-general, in service of philosophy and its history, as embodied in critical thought and in philosophy with a global outlook.⁽⁴⁾

It is truly difficult for a researcher in the history of philosophy—one acquainted with its paths, schools, and doctrines—to build a satisfying, sufficient, and convincing view on whether philosophy has a beginning, and whether philosophizing has origins, for an important reason I summarize as follows: the search for the beginning and the origin is at once a historical and a philosophical problem. His-

-
1. It is very difficult to speak of the Greeks alone as having inaugurated the act of **philosophizing**, in the face of the overwhelming flood of research and studies that have restored due consideration to the contribution of pre-Greek civilizations in the formation of human thought. Perhaps the acknowledgments of Hegel, Cassirer, Heidegger, Carl Jung, and others, as will come in this paper, are proof of that
 2. See, in this regard, Hannah Arendt: *Condition de l'homme moderne*, Pocket, paris, 1988.
 3. The concept of Orientalism refers to the studies and research produced by the West during its exploratory journeys to the East, in which it depicted the enchanting East as the world of spirit and material life—a world steeped in magic, sorcery, and submission to the authority of the emperor seated on his throne enjoying all the pleasures of worldly life. This view, driven by the ambitions of colonialism, turned into a specifically European nationalist tendency founded on the idea of superiority and dominance. Meanwhile, the concept of Occidentalism sought to build a counter nationalist tendency based on restoring due consideration to the peoples, nationalities, and cultures of Eastern peoples as pioneers of civilization and urbanity; it attempted to build its own methodologies and formulated opposing ideological visions
 4. In his latest book, Karl Jaspers stresses the importance of adopting a global perspective on philosophy, insofar as retreating into its origin and investigating whether the West or the East preceded in laying its foundations will be of no use. That perspective is manifested in a set of issues he considers timely and that open the horizon for philosophical thinking; it is an explicit call that perhaps constituted the culmination of his effort. See, in this regard: Karl Jaspers: *al-falsafah bi-naẓratin ‘ālamīyah*, taqḍīm wa-tarjamat ‘Abd al-Ghaffār al-Makkāwī, Mu’assasat Hindāwī, 2022.

The Origins of Philosophizing in East and West

Toward Moving Beyond Western Centrism

Elalaoui Rachid

Hassan II University of Casablanca, Morocco

Abstract

This paper examines the question of the beginning of the act of philosophizing, a question that has occupied an important place in the thinking of philosophers and researchers in the history of philosophy. It is a question that is difficult to answer because it is closely tied to other fields of knowledge and to wide domains of thought: it is a question about the origin of human knowledge, its historical formation, and its future fate in the face of developments in technical and technological sciences, and at the same time a question of limits and endings (the end and death of philosophy with Hegel). The paper seeks to defend the need for a planetary mode of thinking that proceeds from a philosophy with a global outlook (in Karl Jaspers's sense), arising from different regions and grounded in multiple methods and diverse sources, while emphasizing the particularities that mark every local or continental philosophizing and make it distinct or more advanced than others, because the flourishing and development of human civilization is contingent on the simultaneous development and flourishing of both rational and experimental sciences, and is conditioned by the components of creative rationality.

Keywords: origin, philosophizing, East, West, philosophy with a global outlook

On the Origin of Philosophizing

How can we understand the origins of philosophy—by which I mean the origins that are assumed to have constituted the beginning of philosophizing?

I will first examine the word "origin," because it carries the meaning of **emergence**, **birth**, and **beginning**, and it implicitly affirms the plurality of the origin of

vision of the universe, the human being, and destiny—and thus their relativity and their insertion within a specific cultural space—and clarify the aspects of similarity and agreement so that these aspects become organizing frameworks for balanced pluralism and a ground for coexistence and dialogue in pursuit of good and truth.

Let us say, then, that “comparative philosophy” is a guide for methodological and educational work that frames the stage prior to the knowledge contents in programs and studies, and the educational gains we reap are:

- Education, from the perspective of multiculturalism, realizes the embodiment of encounters between civilizations and different worldviews; here, it is necessary to clarify the meaning of the word “encounters,” because its context has been associated with colonial domination. Enrique Dussel gives the name: **the concealing concept**; to this type of encounters; as he says: “The concept of encounter is a concealing concept, because it was formed through concealing the domination of the European ego and the domination of its world over the world of the other. Accordingly, the meaning of encounters here is that no particular culture should have authority or centrality in the meaning of education and in its contents; rather, knowledge that is fruitful in its spirit is comparison, juxtaposition, and analogy.”
- The comparative method of teaching leads us to knowledge of the cultural origins of modernity, as well as the wide set of visions and viewpoints that entered into its formation, in defining its starting points and drawing its paths in thought and in practice; because what is prevalent in the study of the social sciences, for example, is that Westerners are always in the lead, they are the innovators, and they are heroes; they are the heroes of the story and its pioneers; therefore, “it should be clear that as long as these characteristics describe the social sciences, it will be practically impossible to present ideas related to the encounter between civilizations—such as the multiple cultural origins of modernity, and the diversity of viewpoints in teaching the social sciences.”
- It reveals the idea of taking and borrowing that European thinkers practiced from non-Western sources and sheds light on it, and what is implied behind this acknowledgment: that it also reveals the non-Western contributions and sources of modern thought and philosophies, that is, the possibility of the existence of theories and concepts with non-Western origins.

its instrument being the world of persons, things, and ideas for the purpose of consumption or the love of comfort, the hoarding of pleasures, and addiction to delights. In the face of this, the thinker Professor Ammar al-Talbi sees that the task is entrusted to the Muslim human being: "The Muslim today must define his message toward globalization and build his stance on the correct understanding of Islam, and that his measure is an ethical measure (piety) when he dialogues and cooperates with humanity in the world, for he has abolished the measure of partisanship, color, class, and wealth, and made the building up of the cosmos and benevolence to all worlds among his principles and aims, as well as participating in providing good for people, preserving rights, and preventing ظلم even with an enemy or one who differs in religion: 'And let not the hatred of a people cause you to not be just; be just, that is nearer to piety' al-Ma'idah /8. The Qur'an also counted the difference of languages and colors—and the difference of languages is also a difference of cultures—among God's signs: 'And among His signs is the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and your colors' al-Rum/22. If we observe this Qur'anic ethical meaning, then globalization does not become a jungle in which the strong devour the weak, nor does the culture that has been granted the factors of strength erase the culture of others and their values, which would invite the outbreak of wars and resistance".⁽¹⁸⁾

Conclusion: Or toward activating comparative philosophy in pedagogical programs

It is not hidden from us the great value that the idea of comparative philosophy brings to circles of philosophical engagement. Developing the idea and proposing to bring it into the sphere of practical circulation leads us to turn our discourse to the idea's embryonic stage and its need to join forces with other research tools and scientific branches—especially since there are obstacles to making this project succeed, such as the need for specialists in Eastern philosophy and mastery of its languages, for example. Yet drawing on other branches of knowledge appears to be a central condition, and anthropology—since it is concerned with studying diverse cultural practices or forms of human expression in order to understand their mentalities—stands at the forefront of helpful methodological means, especially as anthropology today has diversified its research tools into linguistic, cultural, and social ones and has become more connected to life. Its role is clear in that it supplies the comparative philosopher with the contents of cultures, the joints of their differences, and an understanding of their significance, so that from these steps and particulars he may extract the overall

18. *ibid*, p 708.

East of distant depth." Also the statement of (Edgar Quinet), who went so far as to say: "The Orientalists discovered an ancient age deeper, richer in philosophy, and finer in poetry than the world of Greece and Rome".⁽¹⁶⁾

These methods of thinking and evaluation, despite the value of their historical gains, do not accord with the horizon of hospitality sought by comparative philosophy. That is because hospitality masters a politics of difference and recognition, restores to the culturally different a confidence in their own rationality, and kindles within them the heart's resolve toward creativity. It welcomes other philosophies with a spirit of reception, and journeys toward them deliberately, going beyond opposed metaphysical dualisms such as the self/other dichotomy, in order to build a new meaning for philosophical universality—that is, universality as a set of particularities renewed through encounter and strengthened by consolidating human honoring, the unity of humanity, and integrative mutual knowing—especially since today's Western version of the globalized space, if it becomes entrenched in its domination, will in the end distort "these globalized spaces" of humanity, molding it into a cultural pattern that loses the richness and diversity found in human civilizations and their values. From another angle, this leads "to a loss of belonging, to a moral crisis, and to cultural estrangement; it also leads to the existence of an elite class living cut off from its roots and claiming to be an intellectual leadership, while another group remains with a popular culture alien to its age and incapable of renewing its culture and widening its horizon morally and religiously—something that ignites a social conflict that hinders society from freeing itself from backwardness. For the minds of some intellectuals recognize only the Western pattern in life and thought, while the minds of others recognize only traditions that time may have passed by and that are no longer suitable for our era. This results in a moral psychological crisis and psychological instability, and all of this generates a bitter conflict within a single society. There is no doubt that a strong culture in its means and contents changes attitudes, forms a new public opinion, and sometimes rests on falsifying facts; this results in deep changes in social structures and their values, rebellion against them, and the adoption of a culture of consumption of things, ideas, and values".⁽¹⁷⁾

That is, comparative philosophy, in its ethical contents, is a central tool for confronting globalized spaces that creep forward voraciously in order to diminish diversity, eliminate multiplicity, and subsume it into a single view of the world—

16. see, Jī. Jī. Klārk, *al-Tanwīr al-āṭī min al-Sharq*, tarjamat Shawqī Jalāl, al-Kuwayt ; Silsilat 'Ālam al-Ma'rifah 346, 2007, p 109.

17. 'Ammār al-Ṭālibī, *Dirāsāt fī al-falsafah wa-fī al-Fikr al-Islāmī*, Bayrūt ; Dār al-Gharb al-Islāmī, 2005 p 704.

3. Comparative philosophy: a space of hospitality and mutual acquaintance among cultures

The mentality of cultural hierarchy and the preference of one civilization over another has fallen into evident epistemic embarrassment, especially since the breakthroughs of the human sciences (anthropology) have shown us that a theoretical evaluation that proceeds from abstract principles of a specific cultural system is neither possible nor feasible at all, "in that a system of values has no value from the standpoint of abstract theoretical principles, and can be understood only from within the social system that gives or grants it its meaning and function."

Philosophical thought responds to this anthropological condition insofar as it is a kind of thought that has no legitimacy to be judged from the standpoint of another philosophy belonging to another cultural sphere, or to search for first origins, the decisive moment, and the miraculous time in which philosophy burst forth—as is done in rooting philosophical thought in Greek culture while forgetting other sources rich in meaning and value. No; this path leads only to barbarism. Nietzsche says: "It is utterly absurd to describe Greek culture as a folk culture: on the contrary, they carried out a comprehensive assimilation of the living culture of other peoples. And if they went far, it is because they knew how to take up the spear when another people dropped it, and to throw it a greater distance. They are admirable in the art of beneficial learning, and we, like them, must learn from our neighbors, making the knowledge we acquire serve life, as a foundation, not serve scholarly knowledge from which we set out always to go farther than what our neighbors have reached... The road that leads to origins leads use everywhere to savagery".⁽¹⁵⁾

The efforts made to compare philosophies open a horizon of hospitality and mutual acquaintance, because the horizon of acquaintance is built on integration, the unity of humanity, and the unity of truth: no acquaintance without integration, and no integration without unity in humanity and truth. As for the phenomenon of ranking philosophies, or conceding that the Greeks invented the great models of philosophical reason and that the generations that came after them invented nothing essential that could be added to that, this vision is an alien excrescence in human history; for one may, conversely, also say with "Jules Michelet," who said in 1864 in his book on the "*Ramayana*" (an epic that Hindus consider a sacred text): "Everything is narrow and limited in the West; Greece is a small country in which I feel suffocated, and Judaism is a barren desert in which I pant—so let me cast my gaze toward Asia of lofty rank and toward the

15. Frīdrīk Nītshih, *al-falsafah fī al-‘aṣr al-Trājīdī ll’ghryq*, tarjamāt Muḥammad al-Nājī, al-Maghrib ; Afrīqiyā al-Sharq, 2009, p 14.

between personal philosophical endeavor and truth as the horizon or the final, abstract, necessary, and impersonal meaning. This opposition will not withstand prolonged criticism, because "pure history that proceeds from no presuppositions and searches without prior assumptions does not exist, or else it is merely an abstract idea; and the same can be said of the claim of pure philosophizing without seeking guidance from others and learning from them. Hence communication among philosophies—whether in its historical and current sense or in its intercultural sense today—becomes a basic structure of knowledge, in production and critique. This is seeking guidance by the light of the search for truth as an accumulated openness across philosophies and through them; and despite the thickness of truth's coverings, and the night of its paths and their darkness, it is not entirely hidden, for its indications and signs point to it.

It is clear, then, that belief in the idea of truth and the relative position of human philosophical endeavor in relation to it opens an expectation and hope "that we do not reach in this life at all... because the function of ontological hope in truth is to preserve the openness of dialogue among philosophies and to establish a kind of intentional harmony in even the coarsest dialogues."

Truth in this sense—i.e., as an ontological hope—is the vital field for every process of communication, and it is also the ray that illuminates our dialogues with the light of being... In this sense, truth is what gives us the strength and courage to make a history of philosophy without a philosophy of history.

Truth, as one fixed existence, is not graspable; yet we attain what is disclosed to us of it. Even so, as an ontological aspiration it has an important function in grounding communication as a structure of true knowledge, and in creating an ever-open dialogical climate among philosophies.

Thus, comparative philosophy opens the horizon of communication as a structure of knowledge and as a foundation for cultures so that they may converge and add to one another—not clash, envy, and hate. As for relying on the mechanism of merging the Western and the universal, and believing it to be the safe and only path that leads us to the final universal reason, that is a closure and a metaphysical shutting-down upon one possibility among the possibilities of universality—yet it does not exhaust it. Other civilizations, too, abound in clear universal givens, such as the course of reason, for example, in Arab-Islamic culture [the Western universal is a universal "along a slanted line," according to Maurice Merleau-Ponty's term], by which he showed how the closure of the universal upon Western civilization deprives it of its content and effectiveness.

nation's members as having a particular philosophy, it is likewise permissible to speak of a single nation among the nations of the world as having a particular philosophy... Finally, there is another argument derived from the reliance of the historiography of philosophy on the method of national classification of philosophy, and this is evidence of its nationality, not its universality: there is French philosophy, German philosophy, English philosophy, and others. By this emphasis on the nationality of philosophy, we add to it the element of life, meaning that it serves life and works to enrich it and advance it. It accompanies the process of existence and is not empty idols that freeze life into pale concepts that have lost the capacity for action and achievement.

2. Comparative philosophy: Establishing communication as a structure of knowledge

Since comparative philosophy is founded on plurality and difference, believes in the right to philosophical difference, and acknowledges this right for others, one of its greatest gains is the broad communicative link among these intellectual approaches. Communication is one of its aims, because before philosophical thought is universal, there is an element of particularity as a condition of the possibility of philosophizing in general; for severing ties with particularity deprives philosophical discourse of its reasons for giving and supplying. Some contemporary Arab philosophical efforts have identified elements of particularity that can be considered legitimate from the standpoint of philosophical communication; for they include "three main levels: the political level, the religious level, and the civilizational level... By the political level we mean the socio-political formation organized in a particular state; by the linguistic level, the group distinguished by unity of tongue; and by the civilizational level, the comprehensive meaning of civilization as well as its specific meaning. Can we communicate with Hiedger's philosophy, for example, without taking into account his personality, the situation of the German nation in his days, the characteristics of the German tongue and his infatuation with it, and the state of Western European civilization in the twentieth century... The history of philosophy is a universal history composed of an astonishing set of particularities; it is therefore natural, in this case, that a philosopher's communication with other philosophers be based on the particularity of philosophy".⁽¹⁴⁾

These cultural particularities, as a condition of a capacious universality, do not mean steering discourse toward epistemic and practical relativism that does not aim to attain the truth; rather, they mean steering it toward lifting the conflict between the history of philosophy and the idea of truth, or ending the conflict

14. Nāṣif Naṣṣār, al-tawāṣul al-falsafī wa-al-majāl altdāwly, *Majallat al-mustaqbal al-'Arabī*, issue 347-2008, Bayrūt Lubnān p 12-13.

to the basest aspect of its counterpart, nor take a principle from the principles of one and set it against a branch from the branches of the other. **Second:** That one should not take a trait of the one being described in a faction among the factions that is not widespread, and then attribute it to the whole of its strata. It is clear, then, that the focus of comparison is the homogeneous universals, especially in terms of value and rank within the general system of philosophies. These two methodological conditions also include setting aside elements that, in his view, are partial and not useful in the act of comparison. Thus, a nihilistic view that negates reason and life cannot be the voice of an entire philosophy or culture. Rather, one must always search for homogeneous universals and disregard negative determinants. Once the methodological features have been clarified, we suffice with them and proceed to our objective, namely: the cognitive and dialogical gains that we reap from developing the idea of comparative philosophy.

1. Comparative philosophy: A sign of the end of universal philosophy

In philosophical production, the notion of "universal philosophy" has been widespread, a term inseparable from other terms such as responding to the call of cultural totality or speaking of universal modernity. Yet whoever scrutinizes these titles and views them as symptoms that do not indicate meanings, but rather as signs that must be traced back to the wills of powers hidden behind them, will arrive at the opposite of what they appear to be. For "these universalizing constructions formed in modern Europe and the United States, without any meaningful exception, assume that the non-European world is a silent world, by its own will or without will. There is comprehensiveness; there is containment; there is direct rule; there is coercion and compulsion... but there is hardly ever an acknowledgment that colonized peoples should be heard from, and that what ideas they have should be known".⁽¹³⁾

The end of universal philosophy and making room for comparative philosophy finds more than one justification in our questions today. Among the sound justifications that shatter belief in the existence of a universal philosophy is its connection—philosophy's connection—to the socio-historical context: every philosophy, whatever it may be, is the product of a historical context and a specific social sphere... and its connection to the linguistic-literary context, meaning that every nation's tongue has a philosophy that suits its structural, semantic, and rhetorical requirements... [and there are other objections to the claim of philosophy's universality, including also the phenomenon of] differences among philosophers. Just as it is permissible to speak of one individual from among a

13. Idwārd Sa'īd, *al-Thaqāfah wa-al-imbiryālīyah*, tarjamat Kamāl Ūdīb, Bayrūt : Dār al-Ādāb, 2004 p 118.

speaking about a characteristic of Western civilization—namely, the desire to work. He also pointed to the influence of Muslim philosophers and Jewish philosophers on Western thought, but this reduction is difficult to take into account. Is the isolated Chinese civilization, which left no clear impact on the world, considered one of the great civilizations, while Islamic civilization, which left a tremendous impact on thought, science, and civilization in general, is reduced in this way? And where are the civilization of Mesopotamia and the civilization of the Pharaohs, and the Persian civilization?

Since the issue of the will in Islamic civilization is incomplete here, the occasion calls for pointing to it, especially since the Semitic formula of salvation can be summarized in those few words: "Change your will," which means that the Semite views the will as the essence of the human spirit... But the Sufi claims that mere change in the will or in understanding does not bring tranquility; we must change both the will and the understanding through a complete change in feeling, for the will and understanding are only two particular forms of feeling, nothing more. And the Sufi's message to the individual is: "Give your love to everyone and forget your individuality, even as you do good to others."

Thus, the search proceeds for the features of difference and divergence between cultures in their various philosophical activities, where the focus revolves around the major principles that organize the philosophical fabric from its wholes to its parts. Achieving this aim depends on broad and deep practice with diverse philosophical productivity. And it is not useful to lament this diversity for its chaos; rather, it is to admire its diversity, as is the case in the arts: we should admire their diversity and not regret their chaos, as Raymond Aron used to say.

Third: Gains and fruits of developing the pillars of comparative philosophy

Before beginning to present the fruits of comparative philosophy, it is fitting to present the methodological determinants that guide our research within this framework. Abu al-Hasan al-'Amiri (d. 381/992) offered, in his comparison between religions, methodological features that can be applied to the sphere of philosophy. Even if the field of application for him was the analysis of the major pillars upon which the structure and order of religions rest, based on reason, we will handle them procedurally here within the aims of our research. We see that the conditions of these determinants intertwine the cognitive component with the ethical component, as al-'Amiri says, directing his methodological advice to whoever seeks to practice the act of comparison.

First: That one should not make a comparison except between homogeneous forms; that is, one should not take the noblest aspect of one thing and compare it

who attended the World Congress of Philosophy held in Moscow during the period (22–28 August 1993). This book is among the central works in the context of crystallizing the project of comparative philosophy. Among the models to which the method of comparison is applied is “the issue of will in philosophy” as a subject of comparison among civilizations, while at the same time rejecting the familiar division between Eastern philosophy and Western philosophy. “We find Hebrew or Jewish culture emphasizing will because its conception of God Almighty is based on His being will, and that He created the universe by His will... As for Greek thought, through Plato and Aristotle for example, it affirmed reason (Logos) instead of will, as a system and form of things, a law, timeless, an origin, and a higher ideal... As for Europeans, their emphasis on reason came to them primarily from the Greeks, and their emphasis on will came to them mainly from the Hebrews. Christian theological thought matured and completed its elements at the hands of Saint Augustine (354–430 CE), who combined in his theological system the Hebrew, Greek, and Christian ideals all together in one vessel. Reason and will are two attributes among the attributes of God, perfectly harmonious—and He is perfection—yet they are not complete in the human being.”⁽¹¹⁾

As for Indian philosophy, what characterizes its philosophy of the will is its tendency toward negation and its contempt for desire, by uprooting the soul's desires and extinguishing the demands of pleasure. This philosophical starting point reappeared once again in the form of a contemporary European Buddhism with Schopenhauer, who did not find salvation in reason and its principles, but rather found it in the teachings of the Vedas: “You reach nirvana, where you never find these four conditions: birth, aging, illness, and death.” The path to salvation requires stepping outside the will, outside the principle of individuality, because the principle of individuality is the veil of Maya that prevents the human being from seeing the truth of the unity enjoyed by the will, concealed behind the phenomenal world... Thus, transcending individuality, subjectivity, and egoism is a condition of moral action, which obliges treating others on the basis that the “I” is the “you” and the “that,” and thereby “eternal justice” is realized.⁽¹²⁾

Despite the book's precise value, Professor Ammar Talbi, in his presentation of aspects of *ijtihad* in Archie J. Baham, comments critically on a confusion and vagueness in classification, because he unwittingly included Islamic civilization within European civilization... “and he cited only one Qur'anic verse, namely: (*And that man shall have nothing but what he strives for*)” Surat al-Najm, verse 39, while

11. *ibid*, p 142.

12. Kamāl al-Bakkārī, *mītāfīzīqā al-irādah – irkhyā' aldhdhāt fī al-ma'nā wa-al-sulṭān*, Bayrūt Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2000, p 124.

Westerners' vision of order in the Greek model is a kind of participation among ideas; the nature of order among the Indians is embodied in the classification of facts; as for the Chinese, it too is a graduated ladder of values. The West is characterized by a creative power that drives it to achieve ends it has not yet achieved entirely... As for Eastern thought, it always feels the existence of a universal ideal, but it did not think of realizing it practically by adapting the world according to it."⁽¹⁰⁾

If we accept this, then we direct the discussion—beyond what is stated in the cited passage—to the point that the Islamic monotheistic vision differs from the Western vision, which composes within its culture a mixture of things and technical and aesthetic forms. It differs in that its culture is "a mixture of two ideas: truth and goodness... And if Western thought basically tends to revolve around the concept of weight and quantity and ideas concentrate in it around the thing, then the world from the viewpoint of Islamic culture is a world in which things are centered around the idea... It is a world in which time is not determined in favor of something."

Among other ijthadi aspects aimed at bringing comparative philosophy into existence is the book by P.T. Raju, whose project bore the title *Introduction to Comparative Philosophy*. Among what came in this book is the alert that there are three civilizations that turn their face toward the human being as a conscious existent, "but in two different directions: one direction toward the outward exterior, and another toward the inward. Western philosophy gives priority to reason, science, and the view of the observed world; the Indian tradition is directed to the inner being of the human to understand and explain it, and to the freedom of his spirit and union with the absolute spirit; and the Chinese tradition is dominated by what is human, from which spontaneous pragmatism appears, and it has no patience for abstract issues—so it is neither excessive in the outward nor extreme in the inward."

The implication of this is that there is a general principle and an overall vision—as we said in another analytical context—that stamps the style of life in the conduct of a civilization and colors it with a specific hue. This does not mean canceling shared characteristics in the forms of human cultural expressions; rather, there are determinants that constitute human nature, foremost among them the concepts of value, end, and goal. This is unlike the movement of matter, which does not know aim, value, or end; it is mute.

Among the important discussions in which we discern a distinct scientific and methodological value is the precise study carried out by Archie J. Baham,

10. *ibid*, p 121.

tics of France more strongly than before," because without understanding the other, society will not arrive at defining its selfhood and identity. Comparison is the best means for understanding and for achieving development and maturity.

Thus, the vital and positive role of the act of comparison becomes evident: on the one hand, it is an a priori trait, and on the other, a posterior act through which a person becomes aware of the need to renew the self and open up to human gains. Moreover, one becomes firmly aware that the guiding systems or universal standards imposed upon him merely express subjective cultural formulas, and that surpassing or developing them is possible and feasible.

Second: Aspects of *ijtihad* and production in comparative philosophy

From the preceding indications, the specialization in comparative philosophy most often occurs at a stage of civilizational expansion. Therefore, Western epistemic discourse is the most concerned with this important cognitive branch, because it is in a stage of civilizational expansion and in need of assimilating the other; and knowledge is among the most effective means to attain these aims, especially in the field of anthropological and social studies. We can enumerate some contributions through what follows:

- The contribution of Albert Schweitzer⁽⁸⁾ (1875–1965), which is considered a qualitative contribution through his work "*The Philosophy of Civilization*," where he argued that Western civilization is characterized by its affirmation of life, clinging to it and to the world, and attempting to understand all of that, so that the West satisfies this desire by optimistic rational means; whereas the Indians' view of the world is pessimistic in worldly terms, based on the negation of life and hostility toward it; as for Chinese civilization, it is more attached to life.⁽⁹⁾

What is drawn from this proposition is that comparative philosophy is not concerned with becoming deeply rooted in the particular details of one philosophical system; rather, its focus centers on the fundamentals or universal principles upon which any vision is founded. This is because the details that constitute a system of systems contain a worldview marked by universality and finality, which then later manifests in the details.

The other examples we present also serve as exemplary evidence that the focus is on universals and fundamentals, not particulars and branches, as Paul Masson-Oursel wrote *Comparative Philosophy*. In this book he argued that "the

8. A moral philosopher and spiritual guide, German in language and nationality, awarded the Nobel Peace Prize in 1952. Among his works are: *The Mysticism of Paul the Apostle* (1930); *Indian Thought and Its Development* (1935).

9. al-Tālibī, *madkhal ilā 'Ālam al-falsafah*, p 120.

rather, what is sought as well is the significance of these differences and agreements and their cognitive and practical advantages. The purpose of eliciting comparison may be to achieve what Abu Nasr al-Farabi (260–339 AH / 874–950 CE) called: al-Jam‘/reconciliation⁽⁷⁾, that is, reconciling the views of the divine Plato and the realist Aristotle—since the origin is the apparent difference between their doctrines—whereas reconciliation aims to bring out the substance of their statements, contrary to the utterance and apparent indication that foreground difference. Al-Farabi’s intent in this method he called reconciliation was to bring out specific aims, including: showing agreement and removing doubts and misgivings, as well as clarifying the loci of conjectures and the entryways of doubts. It seems that what led al-Farabi to affirm these aims was the objections to the entry of philosophy into the sphere of Islamic culture, where the justification was that the Greek philosophers had among them such dispersion and disagreement as none can enumerate but God; they were not a single sect with a single doctrine in divine or natural science. For this reason, al-Farabi sought to confront this objection to Greek wisdom by searching for the content hidden behind the apparent, showing agreement, and removing the loci of conjecture.

As the value of the idea of comparison has become clear, we shall be content with it and move on to an intriguing methodological proposition, namely that comparison is not a posterior matter exercised by the mind in its pursuit of awareness of the interconnection between things; rather, it is an a priori matter that precedes experience. The design of our minds leads us to compare; and with it human beings begin the first four steps of their learning, namely: “curiosity, perceiving patterns, enumerating cases and classifying them, and identifying similarities and differences.” Hence, the first aim of comparison is to achieve knowledge and expand it, whether about the self or about others. Knowledge of the self is realized more broadly the more the other is understood and known. As the French historian F. Braudel says: “Live in London for a year and you will not know much about England; but you will understand the important characteris-

7. Al-Farabi says: “When I saw that most of the people of our time had plunged into dispute and contention over the world’s coming-to-be and its eternity, and claimed that there is disagreement between the two eminent ancient sages regarding affirming the first creator, and regarding the existence of causes from Him, and regarding the matter of the soul and the intellect, and regarding the rewards for actions, good and evil, and regarding many civic, ethical, and logical matters, I wished in this treatise of mine to begin bringing together their two views, and to clarify what the purport of their statements indicates, so that the agreement between what they used to believe may become apparent, and doubt and suspicion may be removed from the hearts of those who examine their books; and I clarify the places of conjectures and the entries of doubts in their treatises, because that is among the most important of what one aims to make clear, and the most beneficial of what one seeks to explain and elucidate.” *Kitāb al-jam‘ bayna Rayy alḥkymyn*, qaddama la-hu w’līq ‘alayhi, Albīr Naṣrī Nādir, Bayrūt : al-Maktabah al-Sharqīyah, 12, 1986, p 79.

history, which it counts from the times of its kings and prophets, or its states, or some cause among the causes I have mentioned earlier; by it they derive what they need in dealings and in knowing times, and in it they are distinct from others"⁶.

Accordingly, what we seek in that—that is, analyzing the idea of comparative philosophy—is to dismantle belief about the imagined or the other with its various contents (cognitive, moral, religious...), and al-Biruni, as mentioned earlier, followed his path for this very purpose. He wanted, on the one hand, to convey the true image of India, and on the other, to critique the drift behind Greek philosophies transmitted to Muslims in a manner detached from their Indian sources, since Muslims in his time “were devoted to Greek sciences, thinking they were true, sufficient sources for sciences and knowledge. Moreover, it was a mistaken imaginary among the Arabs, and their works were conveyed to them in a distorted and exaggerated form, and India became in the imagination of Muslim writers the great kingdom of science and knowledge. The judge Sa’id al-Andalusi says: ‘Indeed the Indians know more than others among all the nations of the world about medical science; they are more discerning than others regarding the powers of drugs, the natures of generated things, and the properties of beings.’ Al-Mas’udi said: ‘India in ancient times was the forelock wherein righteousness and wisdom reside.’ And al-Jahiz said of its beasts and wild animals: ‘The elephant, the tiger, the peacock, the parrot, the Sindhi chicken, and the rhinoceros are among what God has singled out for India.’” This reference to al-Biruni, in his opening of the field of comparison through the phenomenological method and direct inquiry—or in the language of social-research tools, participant observation—shows the importance of the act of comparison as a tool for knowing the truth and uncovering the relativity of exaggerations surrounding societies’ ideas and their cultural particularities. Accordingly, acknowledging the legitimacy of comparative philosophy arises from the following facts:

Before arguing for the legitimacy of comparative philosophy, what is self-evident is that thinking in a comparative way is a quality inherent in the researcher’s will to know. This appears within the human sciences in comparisons among histories, subcultures, regions, generations, stages of cognitive growth, and the level of the spread of the word, knowledge, and translation among societies. Comparison and cognitive acquisition are intertwined in research methodologies, and developing the comparative method—whether we regard it as a mental skill or a procedural tool—is only a branch of this cognitive yearning embedded in human nature for the sake of balancing and measuring, not only in order to know the aspects of difference and agreement between the things being compared;

6. *ibid*, p 53.

especially since it is a cognitive and ethical activity that brings together particularity and universality and seeks the unity of truth in its inquiry."

Given the pluralistic character of philosophical and cultural systems, we direct our efforts toward acknowledging that interest in this branch of knowledge—as the evidence of civilizational succession confirms—goes hand in hand with periods of civilizational expansion. In their historical movement, Muslims contributed in a distinctive way to this cognitive trajectory; they held the initiative in inaugurating this kind of engagement with the different other. Accordingly, it must be said that: "We should not forget to mention that proceeding in this manner of comparing cultures, philosophies, and religions began among Muslims early on, as al-Ash'ari, al-Nawbakhti, Ibn Hazm, and al-Shahrastani did—especially al-Biruni in his encompassing of India's culture, philosophy, and religion, and his comparison of certain aspects of them with Greek philosophy and the doctrines of the Sufis—as well as what travelers recorded in their journeys, and historians too, such as al-Mas'udi and others. It seems that this phenomenon follows the flourishing of a civilization and its expansion, and its yearning to know other nations." Among the comparative approaches cited is that of Abu al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni in his famous work: *Tahqīq mā llhnd min maqūlat Maqbūlah fī al-'aql aw mrdhwlh*, and in *al-Āthār al-bāqiyah*, with which he inaugurated the project of comparing cultures. More astonishing is that the comparison here is not confined to the two cultures—Islamic and Indian—rather, Greek culture also entered: "This Islamic orientalist, aspiring to know the mindset, customs, and sciences of a faraway East and to introduce his people to it, was carrying out a continual process of comparison. But what is striking is that al-Biruni, on the subject of India, rarely compares it with the world of Islam; when he does compare, he most often establishes the comparison between India and Greece, and he sometimes sets Indian religious mythic thought against what may resemble it among the Persians, Jews, or Christians"⁽⁵⁾.

Our aim here is not to affirm that this comparison's goal is to prove the superiority of the comparing self, or a means of accepting equivalence, tolerance, and relativism; rather, it is to reconstruct the notion of history, since history for al-Biruni is "a fundamental constituent of difference." History here should not be understood as a craft; what he means by it is how each nation conceives of time and its position within it. Thus, this conception of time and of difference—according to each human group—becomes a basic constituent of difference, because it shapes its social order and its rhythm, and confers upon it its distinctiveness: "Each of the nations scattered across the regions has its own separate

5. For more, see: 'Alī Ūmlīl, *fī shar'īyah al-lkhtilāf*, al-Maghrib Bayrūt : al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2nd edition, 2005, min p 42 ilā 70.

technological superiority, without relying on all the cultural concepts and social and political institutions that govern many of its foundations. The classical binary 'East, West' gave way and became an orientalist myth, and the globalization of culture had an effect on shaping new forms of thought that are not necessarily the offspring of European centrality, because they have been formed from multiple, intertwined identities that do not rest on the flimsy binary—born of European centrality—"the West and the rest."

This is at the level of economic forces that produced other economic poles, whereby Western economic productivity lost its total distinctiveness and symbolic dominance. At the methodological-philosophical level, there is an embarrassment for the model of rationality forged by systems of knowledge in the eighteenth century, as the methodological foundations on which these systems rested have retreated—such as certainty in the experimental method and the rhythm of separation between value and reality, for example; and there has been a growing awareness that the intellectual system of modernity and Enlightenment, built on the centrality of the human being and the subjection of the universe to his reason, the sidelining of values in favor of power and authority, and the subjugation of nature, has led to problems of destructive nuclear armament, tampering with human nature through genetic engineering, and the destruction of the environment; as well as the realization that science alone, without a governing system of values to guide its course, may destroy the human being himself, and the growth of debate within the natural and medical sciences regarding the ethical limits that must be observed.

These and other sound considerations push us to formulate the thesis of comparative philosophy, especially in this time whose essential feature is communication and mutual acquaintance among the nations of the earth. Consequently, this branch "is not merely a comparison between the philosophies of different civilizations; it is also a kind of philosophy in its own right, and it is allowed its maturity in its comparison among the general features of the world's great civilizations—where they resemble one another and where they differ—in order to understand them better, and to know the various problems and their solutions, as though this kind of philosophy is the highest field of philosophy as comprehensive philosophy. Indeed, there is a plurality of cultures that technical means and communication networks have brought into existence after they had been buried within their geographical frames and cultural particularities, especially since our age is the age of open space and the time of abolishing traditional time. Cultural encounter is founded on mutual acquaintance and acculturation, not denial and domination; and since philosophy is an important cultural activity, it does not fall outside this framework of mutual acquaintance and acculturation,

of human cultures. Once this is clear, we can illustrate the multiplicity of world-views by starting from literary phenomena and the worlds of imagination and the novel^[2], for they disclose a hidden content and an implicit meaning embedded within the will to understand the world and to act within it. Accordingly, when we compare philosophies, we also compare cultures, seeking out general features and revealing meanings of beauty in human consciousness.

First: The Meaning of Comparative Philosophy and Its Justifications

It is no longer useful, in the context of the human search for truth, to repeat those familiar sayings—worn out by overuse—namely, those assertions that deny Eastern peoples the attributes of philosophical thought, which Frankfort gathers up when he says: “If we search for ‘speculative thought’ in the records of the ancients, we are compelled to admit that in their writings there is only a scant amount of what deserves to be called ‘thought,’ in the strict sense of the word. Few are the statements that show orderly, coherent reasoning and the power of insight that we associate with thinking. Thought in the ancient Near East appears wrapped in imagination, and we regard it as tainted with illusion and superstition”⁽³⁾. These ideas, long entrenched in philosophical consciousness historically and in the present, have lost much of their literary luster, and their walls have cracked—especially with the retreat of the idea of Western centrality and the opening of space for pluralism and cultural relativism, particularly with postmodern deconstructive philosophies, theories of literary criticism, and postcolonial critique theories that were influenced by Eastern thought and drew much from its ideas and concepts, after the Western central intellectual alienation—poetically conscious of its distinction from others⁽⁴⁾—had brought them in “And new economic blocs grew that began to challenge Western economic and

2. Among the basic representations here is Ibn Tufayl’s philosophical novel, which expressed the monotheistic content of Islamic culture, and also expressed the integration of the functions of knowledge and their hierarchy, from sensory knowledge to rational knowledge to heartfelt knowledge; see, Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, taḥqīq Aḥmad Amīn ; al-Qāhirah : Dār Āfāq, 2019,
3. Fränkfurt, *mā-qabla al-falsafah: al-insān fī mghāmrih al-fikrīyah al-ūlā*, tarjamat Jabrā Ibrāhīm Jabrā, Far‘ Baghdād al-Qāhirah, Manshūrāt Maktabat al-ḥayāh, p 13.
4. Among the sound examples of this truth is the departure of the pessimistic German philosopher “Arthur Schopenhauer” (1788-1860) from the Western rationalist model, and the grounding of his thought in Eastern thought, especially Indian; and in our view this is the most dangerous turning point in Western cultural history, because it is a radical critique of reason as a tool and as a producer of knowledge (the guarantee of meaning that remained after the critique of religious reference), and a leaning toward the volitional starting point. This was the central nucleus of thinking for “Friedrich Nietzsche” (1844-1900), whose thought unraveled into philosophical branches that formed what is today called the “postmodern era.” With him, the “will to power” became a tool for critique and evaluation, whereby reason is critiqued by writing against it, that is, madness, or by dismantling its dead metaphors.

Comparative Philosophy

Concept, Motives, and Gains

Abderrezak Belagrouz

Staif-2 University, Algeria

«It is the West that is tasked with drawing near to the East, because it is the one that has moved away from it»

René Guénon

Framing the Problem

One of the most pressing contemporary questions in our prevailing modes of thought—haunted by the need to seek new interpretive paths—is the question of “comparative philosophy,” or the comparison among philosophies, as a concept more expansive than the notion of universal or global philosophy. It is not merely a philosophical utterance placed alongside other concepts; rather, it is one of the most important branches of philosophy today—indeed, a philosophical project in its own right that has begun to penetrate the fields of cultural pluralism, especially within today’s global scene that speaks the language of communication, recognition, and mutual acquaintance. In this context Henry Corbin says: “Comparison is not concerned only with similarities; it also takes differences into account. Perhaps these similarities and differences still have meaning through their relations”⁽¹⁾. This philosophical horizon attains its maturity, vitality, and continuity to the extent that it undertakes the act of comparing cultures—or, more strongly, philosophies—because the standpoint from which we draw the principle of explanation perceives cultural systems as manifestations of philosophical visions of the world. Before culture there is a nature of vision toward the world: it is the point of departure and the principle of movement; and the characteristics of cultures are colored and appear as this vision or that. The interpretive void of the world is a claim for which we find no evidence at the heart

1. Hinrī Corbin, *al-falsafah al-muqāranah, al-taṣawwuf wāl-ẓāhryāt*, tarjamat wa-dirāsāt, Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Atīyah, Mu’assasat mujāz lil-Tarjamah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2019, p. 58.

contemporary natural and mathematical sciences. We also maintain that it represents the spirit of *uṣūlī* methodology and its underlying logic, through which it conceived of knowledge, and which Ibn Taymiyyah elaborated, thereby effecting a Copernican revolution in philosophy prior to Kant.

Conclusion

If scientific and juridical thought did not adhere to the philosophical schemes of classification in accordance with the philosophy that underlies its theory of knowledge, then philosophical classifications of the sciences, in turn, acknowledged juridical sciences and certain exact sciences only hesitantly. Can the philosophy of science in the contemporary Arab-Islamic world aspire to contribute to the renewal of theories of scientific classification in a way that establishes integrative bridges between these two approaches and allows for the expansion of the “city of philosophy” so that it may accommodate all?

The current development of philosophical practice, together with the rise of pragmatic-argumentative logic and the maturation of regional epistemologies, provides ample justification for this aspiration.

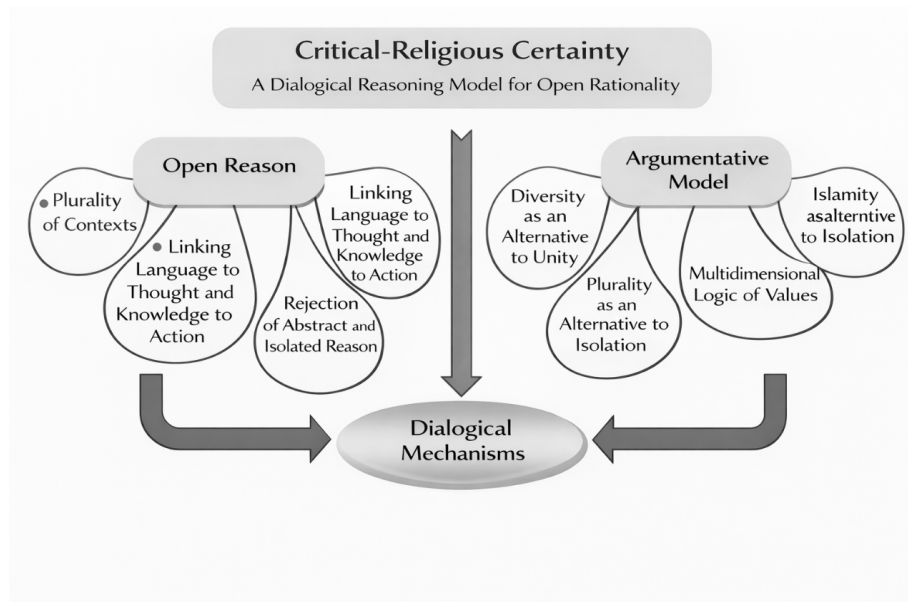
The sciences identified and incorporated by philosophers do not amount to even a tenth of a tenth of the extensive catalogues documented in major descriptive bibliographies, from Ibn al-Nadīm to al-Qinnawjī, who listed more than four hundred sciences.

What, then, is the fate of these hundreds of fields of knowledge that have attained remarkable levels of quantitative development, qualitative maturity, and theoretical richness—levels that no attentive scholar can overlook? It is therefore necessary to build upon cumulative knowledge through continuous correction and refinement, for the sciences advance by uncovering their errors rather than merely by discovering their truths.

Second: Liberation from the Aristotelian Ceiling of Rationalization

The confinement of Islamic philosophy within the rigid framework of fossilized Aristotelianism deprived it of the ability to keep pace with the significant advances achieved in the natural and mathematical sciences, as well as in the religious disciplines. Engaging with broad scientific developments is therefore imperative to repair past ruptures in conceptions of rationalization and in the criteria governing its application.

Third: Reforming Reason as a Path toward Universality



This relative and pluralistic form of reason is what characterizes argumentative logic, pragmatic linguistics, regional epistemology, and even the features of

ences. "First philosophy" is scarcely mentioned except to be criticized. The time has come for specialists in the Islamic sciences to attend to the significant philosophical epistemic insights acknowledged by some theorists of classification, such as Ibn al-Akfānī and others. Philosophy cannot be reduced to Greek metaphysics alone.

Second: The Constriction of the Scope of Rationalization

Reducing rationalization to the Greek philosophical legacy resulted in diminishing the intellectual and scientific significance of non-philosophical sciences that emerged within the Islamic milieu, especially the religious sciences. Even when some of these sciences were acknowledged, they were not incorporated into the list of rational sciences, as though they had no share in rationalization. This can be traced to two considerations:

1. Philosophical Traditionalism and the Myth of the First Teacher: The view that Greek wisdom represents the highest and most complete achievement of reason (as maintained by Ibn Rushd and al-Fārābī).
2. The Logical Consideration: Which judged the scientific standing of the Islamic sciences to be weak in terms of their degree of reliability.

Third: Neglect or Misjudgment of Certain Exact Sciences

Example of Neglect: Algebra

1. al-Fārābī: He acknowledged the existence of a widely practiced discipline known as "al-jabr wa al-muqābala," yet subsumed it under the "science of mechanical devices" (which belongs to the mathematical sciences), designating it as numerical mechanics and treating it as a shared domain of arithmetic and geometry.
2. Ibn Sīnā: He confined it to a branch of arithmetic and described it as a practical activity rather than a science, as previously noted.
3. al-Ghazālī: Algebra is entirely absent from *Maqāṣid al-Falāsifa*, in which he summarizes the views of early philosophers, as well as from *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* and *Jawāhir al-Qur'ān*.

Example of Misjudgment: Ibn Rushd's Position on Ibn al-Haytham's Theory of the Halo.

3. Critiques Based on the Demarcation of Philosophy and the Prospect of Openness and Correction

First: Building on Accumulation and Correcting Errors

Reducing the philosophical sciences to a specific list and confining them to a particular intellectual system and rigid framework poses a serious risk to philosophy.

3. Astronomy was divided into five disciplines: astronomical tables and calendars, timekeeping, observations, spherical projection, and shadow instruments.
4. Arithmetic was divided into six disciplines: open calculation, board calculation and inclination, algebra and equation, double false position, cyclic and inheritance calculation, and monetary calculation (dirham and dinar).

Third Inquiry: Critique and Prospects

3.1. Critiques Based on Classification Criteria and the Prospect of Purifying Philosophy from Harmful Elements

The Pedagogical Criterion

1. Critiques Based on Classification Criteria: Ibn Ḥazm prohibited the teaching of astrology, magic, talismans, and even alchemy when practiced for magical purposes or illicit benefits.
2. The application of this criterion is influenced by the author's doctrinal reference framework. What is considered primary among philosophers may become secondary among jurists, and vice versa. Moreover, the pedagogical approach in Sufi philosophy differs from both groups.

The Criterion of Religious Utility

1. This criterion was employed by Ibn Ḥazm, Ibn al-Akfānī, Ibn Khaldūn, al-Mar'ashī, and others. Accordingly, sciences are divided into beneficial sciences—such as Qur'ānic exegesis, ḥadīth, jurisprudence, linguistic sciences, and the exact sciences (arithmetic, geometry, and medicine)—and harmful sciences, which include philosophy, astrology, and alchemy due to their association with magic and talismans.
2. Among the prohibited harmful sciences according to Ibn Khaldūn are philosophy, astrology, and alchemy. Ibn Khaldūn also criticized first philosophy (metaphysics).

3.2. Critiques Based on Insufficient Comprehensiveness and the Prospect of Reconciliation

First: Neglect of the Revelation-Based Sciences

1. Despite their quantitative and qualitative breadth, the Islamic sciences occupy an anomalous position within philosophical classifications of knowledge. Ibn Sīnā ignored them entirely. The time has come for philosophers to open themselves to the new scientific domains they had previously disparaged.
2. Likewise, the philosophical sciences—especially theology, that is, metaphysics—occupy an anomalous position within classifications of the Islamic sci-

4. Disciplines attached to philosophy that undermine its scientific credibility—such as astrology, alchemy, and magic—are abandoned for failing to meet these conditions.

Revision Four: On the Relativity of the Criteria for Ordering the Sciences

The Relativity of the Criterion of Nobility

- Medicine as a model of nobility derived from the dignity of its subject matter.
- Jurisprudence as a model of nobility grounded in urgent social necessity.
- Mathematics as a model of demonstrative and certain knowledge.

Result: A departure from the philosophical ordering of the sciences.

The Relativity of the Criterion of Utility and the Conditions Governing Scientific Practice

Sciences are prioritized based on their utility, not solely on their nobility. Knowledge cannot be described as harmful, for all sciences are beneficial. Yet this benefit is not absolute; it is subject to conditions pertaining both to knowledge and to scholars.

Conditions Related to Knowledge: Every science has limits it must not exceed.

- For example, when medicine is assumed to cure all diseases.
- Or when jurisprudence is assumed to be the most noble of all sciences without qualification.

Conditions Related to Scholars: Every scholar is bound by a normative code (*nāmūs*) that must not be violated.

- Violations include the instrumentalization of knowledge for wealth, prestige, or professional gain.
- Or reliance solely on intellectual acuity while neglecting consultation with peers and recognized specialists.

Result:

- Rejection of the absolutization of the rank of philosophy.
- Adoption of a flexible and open understanding of the list of sciences and their classification.

Revision Five: The Expansion of the List of the Exact Sciences

1. Natural science was divided into eleven disciplines.
2. Geometry was divided into ten disciplines: the science of architectural structures, optics, burning mirrors, centers of gravity, surveying, water extraction, traction of weights, pneumatics, military engineering, and mechanical devices.

Ibn al-Akfānī's Revisions (Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Sā'id al-Anṣārī al-Sinjāwī, d. 749 AH / 1348 CE)

Revision One: The Position of the New Islamic Sciences within the Sixtyfold Classification of the Sciences in *Irshād al-Qāṣid ilā Asnā al-Maqāṣid*

Ibn al-Akfānī incorporated the sciences based on revelation into the divisions of the philosophical sciences immediately after theology, and he designated them as the "Science of Nomoi ('Ilm al-Nawāmīs)." Although their ultimate reference is to religious law, they also derive their philosophical legitimacy from the fact that they include a book attributed to Aristotle and another to Plato, and that most of their issues are drawn from *The Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City* by Abū Naṣr al-Fārābī.

The Science of Nomoi comprises several subsidiary disciplines, namely:

- The Science of Qur'ānic Readings
- The Science of Ḥadīth Transmission
- The Science of Qur'ānic Exegesis
- The Science of Ḥadīth Criticism
- The Science of Theology (Uṣūl al-Dīn)
- The Science of Legal Theory (Uṣūl al-Fiqh)
- The Science of Dialectics
- The Science of Jurisprudence

Revision Two: On the Definition of Demonstration

"A valid syllogism derived from true premises that leads to certain truth and reliable report."

The inclusion of transmitted evidence (*khabar*) in the definition of demonstration rendered the religious sciences eminently philosophical in status.

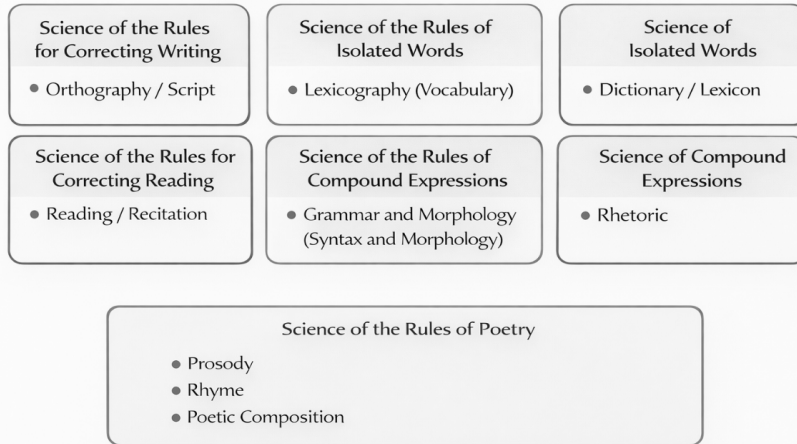
Revision Three: On the Definition of the Genuine Sciences

"Every genuine science must necessarily have a subject, principles, problems, and an end."

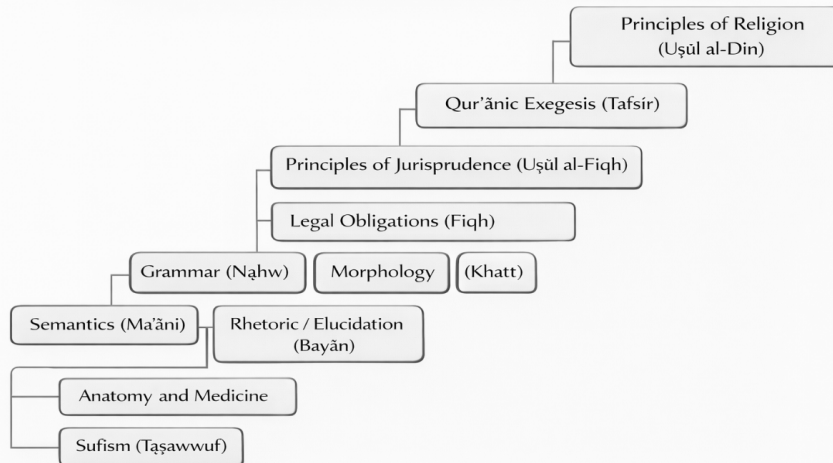
These constitute non-philosophical conditions for scientific legitimacy, applying to philosophy in the technical sense and to other disciplines alike. Four consequences follow from this:

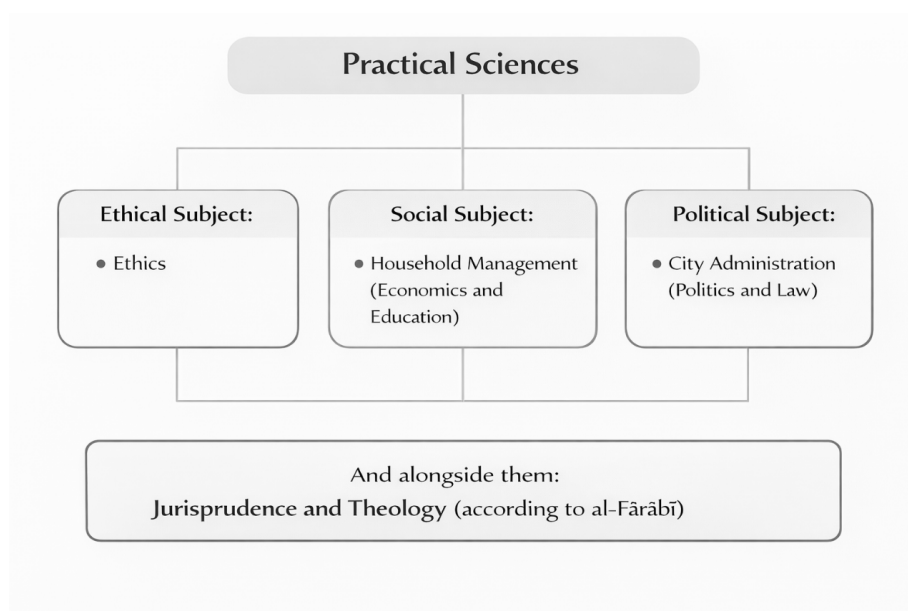
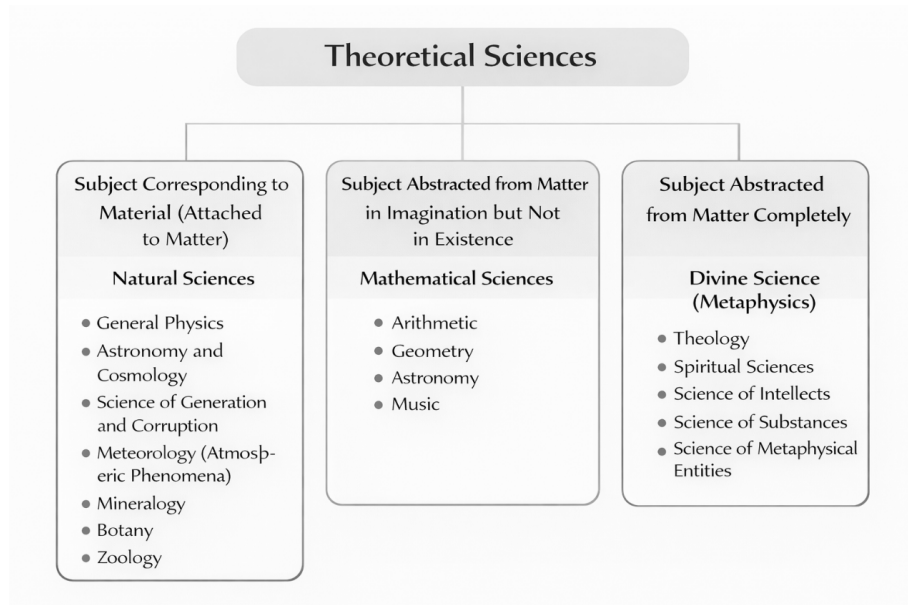
1. The philosophical sciences no longer constitute the sole representatives of genuine sciences.
2. Certain philosophical sciences, including logic itself, become dispensable.
3. Some non-philosophical sciences qualify as genuine sciences.

Language Sciences



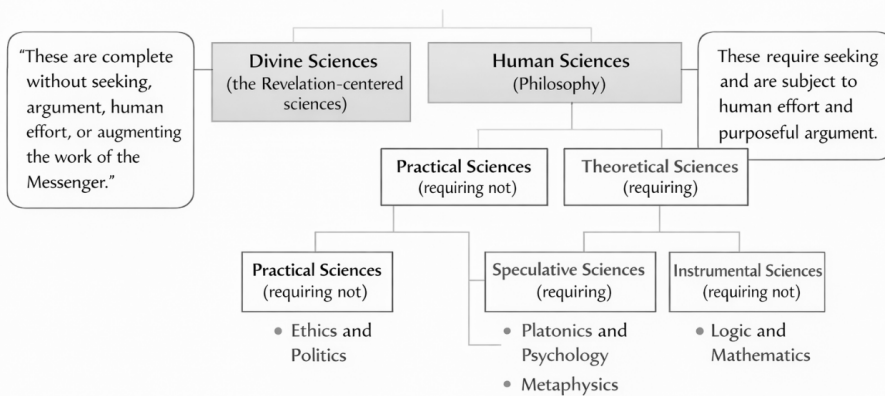
Classification of the Sciences in *al-Niqāyah* and Its Commentary *Itmām al-Dirāyah*





Philosophical Perspectives: al-Kindí – I

Classification of the Sciences



Philosophical Orientation: 2. Post–al-Kindí

Criterion: “Defining the subject”,
represented in “abstraction from material attachments.”

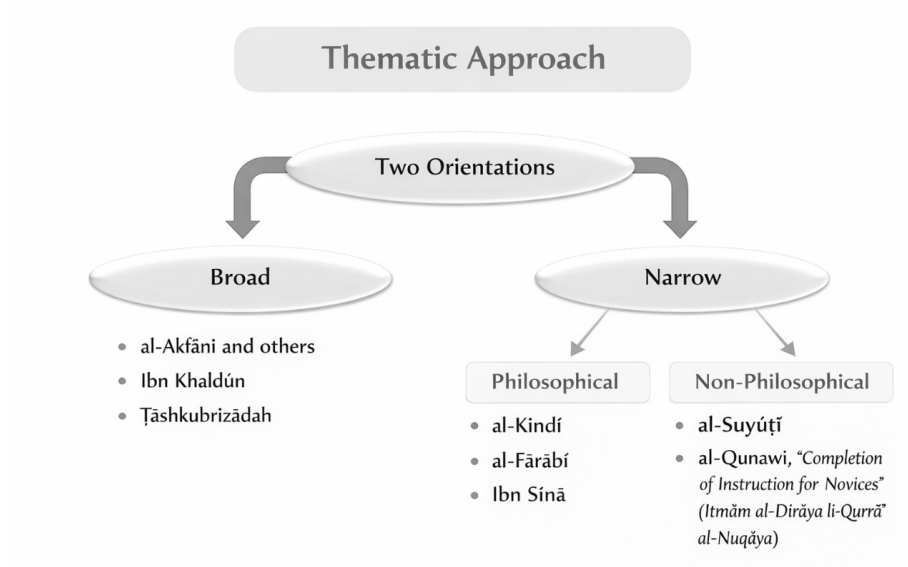
Theoretical Sciences:

- Divinity (Metaphysics)
- Mathematics
- Physics (Natural Sciences)

Practical Sciences:

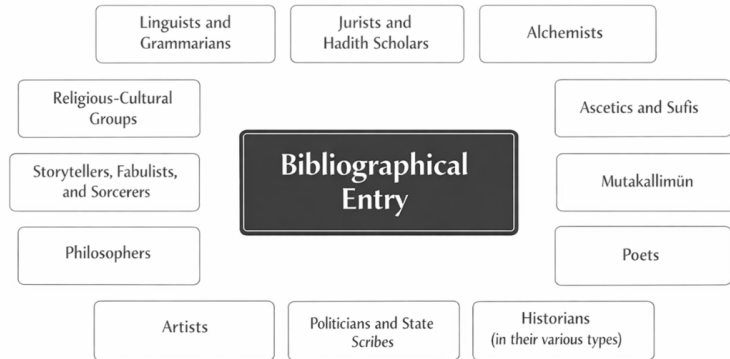
- Politics
- Society
- Ethics

Logic differs here between being an instrument and being a science.

The Thematic Approach (Subject-Based Entry)**The Philosophical Trend**

- *Ya 'qūb ibn Ishāq al-Kindī* (d. 256 AH / 873 CE): *On the Nature of Knowledge and Its Divisions*
- *Abū Naṣr al-Fārābī* (d. 339 AH / 950 CE): *Enumeration of the Sciences*
- *Ikhwān al-Ṣafā'* (4th century AH): *The Epistles*
- *Abū 'Alī Ibn Sīnā* (d. 427 AH / 1037 CE): *Treatise on the Classification of the Rational Sciences*

Bibliographical Entry: *al-Fihrist* by Ibn al-Nadīm

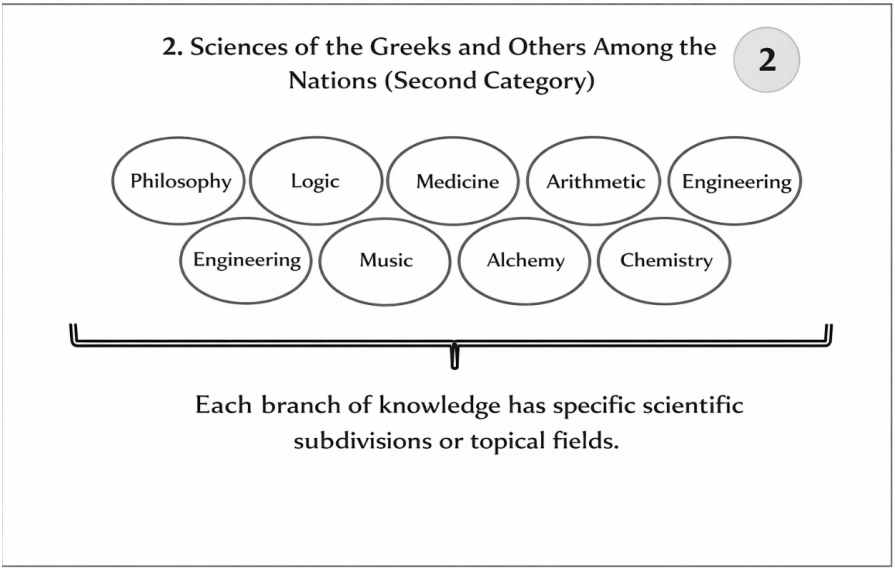
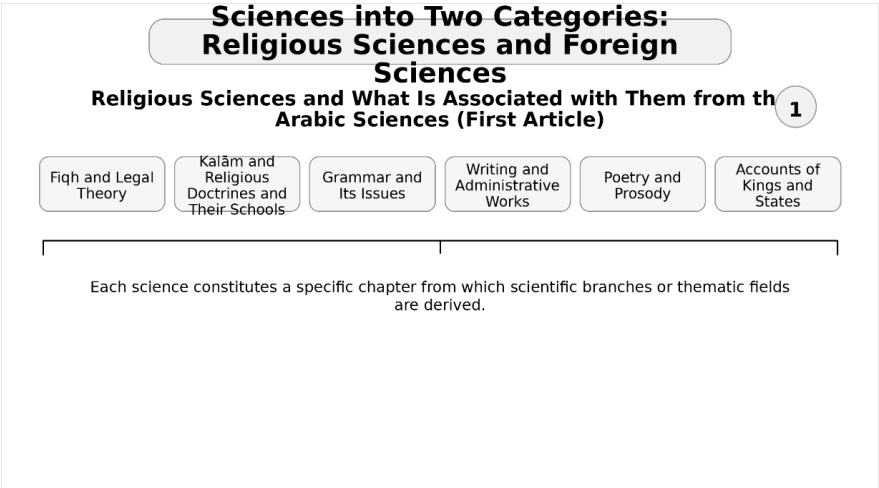


The Epistemic Interpretation of al-Nadīm's Classification

New intellectual configurations emerged alongside new scientific domains: linguistics, Qur'ānic studies, ḥadīth, and jurisprudence, as well as the fields that were reconstituted within the new cultural milieu, such as kalām, literature, history, the arts, and the exact sciences.

Philosophy was placed at the margins of disapproved forms of knowledge: the classification begins with linguistics, Qur'ānic studies, and the human sciences before philosophy, relegating it to the seventh rank. Below it were only the groups of storytellers, fabulists, charlatans, and sorcerers, followed by those representing non-Muslim cultural minorities, such as the Ṣābiāns, the Dualists, and the Mazdakites.

The Non-Scientific Status of Alchemy: al-Nadīm cast doubt on the scientific character of the activities of the alchemists, placing alchemy alongside magic and the science of talismans. In this context, he relates a report stating that it was "a widespread and manifest science among the philosophers."



Treatise on the Divisions of the Rational Sciences by Ibn Sina (d. 428 AH / 1037 CE), as well as in *al-Burhān* from *al-Shifā'* by him.

They are also found in *Jawāhir al-Qur'ān* and *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* by al-Ghazali (d. 505 AH / 1111 CE), or within encyclopedic works that document the sciences and forms of knowledge, such as *al-Fihrist* by Ibn al-Nadīm (d. 385 AH), *Fihrist al-'Ulūm* by Hafiz al-Din al-Ajami (d. 1055 AH / 1645 CE), and *Fihrist al-'Ulūm* by Muhsin ibn Murtada al-Kashi (d. 1090 AH / 1680 CE).

They also appear in *Mafātīḥ al-'Ulūm* by al-Khwarizmi (d. 387 AH / 997 CE), in the *Muqaddima* of Ibn Khaldun (d. 808 AH / 1406 CE), and in other works of a similar kind.

They further appear in independent treatises and books specifically devoted to the classification of the sciences, their ranks, and the manner of seeking them, such as *Marātib al-'Ulūm wa Kayfiyyat Ṭalabihā* by Ibn Hazm (d. 456 AH / 1064 CE), and others.

The Terminological Entry

al-Khwarizmi's Classification of His Book (d. 387 AH / 997 CE) into Two Categories

Sciences of Other Nations

Includes: Greek sciences and others among the nations

Sciences Based on Revelation

Includes: religious sciences and what is associated with them from the Arabic sciences

meanings of the terms "wisdom," "demonstration," "truth," "certainty," and "conjecture" are determined, and the religious sciences, as a result, remain of lost identity within the classificatory list.

- Kalām and fiqh reference: whereby some precise, reputable sciences become of lost identity—are they among the sciences of the non-Arabs or the Arabs, among the sciences of philosophy as the sector of the forbidden and misleading, or among the sciences of the sharʿ, oscillating between the permissible and the obligatory?
- 6. **The ambiguity of the concept of "sharʿī":** that is, what is "sharʿī" in the sciences?
 - Is it what is derived from prophets and report, such that arithmetic, medicine, and the like fall outside the religious sharʿī sciences? Or is it what is derived from experience and rational inquiry, such that the religious sciences fall outside scientific sharʿī-ness?
- 7. **The difficulty of separating the poles of the binaries:** for everything classified as rational, ḥikmī, demonstrative, certain—neither transmitted nor ḥikmī nor demonstrative nor certain—necessarily has a transmitted, sharʿī, argumentative, conjectural aspect, and the reverse is also true. The criterion was placed by those influenced by bivalent logic.
- 8. **The problem of stability and change:** Ibn Sīnā decided in *Manṭiq al-Mashriqiyyīn* and *al-Āmulī in Naḥw al-Funūn* that the rational-demonstrative is characterized by stability, whereas its counterpart is characterized by change. This too is due to the influence of bivalent logic, because scientific paradigms are characterized by relative stability, not absolute stability, nor by chaotic change—especially given the *pragmatic circulation* of demonstration, in contrast to bivalent logic.

Second Inquiry: The Development of the Structure of the Philosophical Sciences in Relation to the Development of the References of Classification

Classification as Knowledge and Belief

The method of classification is both knowledge and belief. The process of classification is, on the one hand, an epistemological and scientific operation, and, on the other hand, an expression of a philosophical position grounded in a theoretical orientation and a doctrinal vision. For this reason, theories of the classification of the sciences constituted a component serving philosophical and doctrinal perspectives.

This is evident in classifications such as those found in *Iḥṣāʾ al-ʿUlūm* and *Risālat al-Tanbīh ʿalā Sabīl al-Saʿāda* by al-Farabi (d. 339 AH / 950 CE), and in the

Generality and specificity: a criterion based on the genus and type of subjects and what branches from them, whereby the higher is placed before the lower.

Theoretical and practical: with applications varying according to the different meanings ascribed to theory and practice.

Method and its value: where a few binaries appear:

- ḥikmī sciences / shar‘ī sciences
- rational sciences / transmitted sciences
- sciences of the human / sciences of the messengers
- demonstrative sciences / non-demonstrative sciences
- sciences of verification and certainty / sciences of conjecture

Instrument and function: instrumental sciences sought for their own sake / goal-oriented sciences sought for something other than themselves.

Problematic Notes

1. **Problems of generalization and specification:** including the problem of the adopted basis: is it ordering according to the position of the attributes of the subject within the five universals? Or is it nobility? Or freedom from matter? Or precedence in time?
2. **The difficulty of consistency:** any of the definitions that have been proposed for “theoretical” is difficult to apply consistently across all sciences that were called theoretical or practical. For this reason, they differed over defining this probe into several views mentioned by Taşköprüzade and others, and they differed over applying them to the sciences circulating in the Arab-Islamic tradition.
3. **The difficulty of separating the theoretical and the practical** in many sciences: there is no practical science that does not have a theoretical aspect, and the reverse is also true; and this calls for the law of service among the sciences.
4. **The problem of abstraction from matter:** this problem has two aspects:
 - First: that non-philosophical sciences remain outside the domain of scientificity, because they are sciences whose subjects intertwine material and non-material elements due to the characteristics of the Arab-Islamic context.
 - Second: that theoretical reason is made superior to practical reason, and this is not conceded.
5. **Conflict of reference:** and this is related to the criterion of method and its value. It has two forms at the level of reference:
 - Greek philosophical reference and the formal-logical tendency: whereby the

This represents a horizontal conception of certain sciences (two or more sciences of the same rank).

The Problematization

Where, precisely, do the topics of philosophy stand in relation to the many scientific topics known to the Islamic scientific milieu? That is, with respect to philosophy's view of its own subjects: should we begin with a horizontal perspective—(inquiries into being, inquiries into knowledge, and inquiries into value)—or should we begin with a vertical perspective, according to the criterion of “freedom from matter,” whereby the theoretical sciences are metaphysics (theology), then the mathematical disciplines, then the natural sciences; and the practical sciences are the governance of the city, the governance of the household, and ethics? Adopting the vertical scheme provided an exit from falling into any defect within the map of the classification of the philosophical sciences. Yet once a horizontal modification is introduced—or even a vertical one, through the inclusion of other sciences, such as the sciences of the messengers in al-Kindī's scheme, or jurisprudence and language in al-Fārābī's scheme, or the prophetic sciences in al-Ghazālī's *Maqāṣid al-Falāsifa*, which combined Ibn Sīnā and the Brethren of Purity—then disturbance appears in the systematic coherence of the classification.

The topics of philosophy in the narrow sense (the Greek legacy in its Aristotelian version) remained a source of embarrassment for supporters of philosophy and an argument for its opponents:

- The source of embarrassment: because the supporters were compelled deliberately to overlook many sciences, including mathematical and natural sciences, not to mention other Islamic sciences. This will be clarified later.
- The source of argument: that the opponents of the philosophers treated the philosophers by the same method: they refrained from granting the scheme of philosophical topics any scientific value; rather, they regarded philosophy and its sciences as harmful, and they may even have relegated it to the borderlands between poetry and charlatanry, as al-Nadīm did in *al-Fihrist*.

1.2. The Problem of the Criterion: Criteria of Ordering and the Framing of Questions

1.2.1. Points of Entry into Classifications and the Multiplicity of Criteria

In accordance with the vertical and horizontal contexts mentioned above, many criteria emerge that govern the classifier's choice of the sciences, the way he delimits their number and determines them, and the judgment involved in advancing a science or delaying it within the list of sciences he has encompassed. What, then, are the most prominent of these criteria?

All of this leads to defining philosophy beginning with al-Fārābī's statement in *Kitāb al-Jam' bayna Ra'yay al-Ḥakīmāyn*, drawing upon Aristotle's teachings:

"Philosophy, in its definition and essence, is knowledge of beings insofar as they are beings."

With Ibn Sīnā, the definition culminates in the following formulation:

"Philosophy is the perfection of the human soul through the conception of things and assent to theoretical and practical truths, according to human capacity."

Under the authority of the concept of "truths," Avicennian philosophical reason became bound to a psycho-cosmological framework grounded in *Metaphysics* and *On the Heavens*, and completed through the astrological philosophy, which the Avicennian tradition did not reject.

Ibn Rushd's Revision of the Definition

Ibn Rushd modifies the definition of philosophy:

- In *Faṣl al-Maqāl*, he defines philosophy as "the examination of beings and the consideration of them insofar as they indicate the Maker." In doing so, he appears to confine it to formal logical reasoning, which the Eastern philosophers had accepted without purifying it from Plotinian influence.
- However, his acceptance of the view that philosophical truths are demonstrative, definitive, and scientific led him to follow the strategy of al-Fārābī and Ibn Sīnā in their approach to non-philosophical discourses, regarding them as occupying a lower degree of credibility on the scale of certainty.

1.1.2. The Definition of Classification and the Problem It Raises

In *Miftāḥ al-Sa'āda*, Taşköprüzade defines the science of the classification of the sciences as follows:

"It is a science that investigates the progression from the most general subjects to the most specific, so that the subjects of the sciences subsumed under that general category may thereby be determined."

This represents a vertical conception of the sciences (from the most general to the most specific).

Al-Qinnūjī, in *Abjad al-'Ulūm*, mentions various types of ordering, including the case in which the subjects of two distinct sciences are subsumed under a third subject, such that they together become the subjects of two branches of a more general science, and are equal in rank. For example, mathematics is a general science that studies abstract quantity (magnitudes), under which fall a science concerned with continuous quantity, namely geometry, and a science concerned with discrete quantity, namely arithmetic.

the earliest translations were also *the Enneads* of Plotinus, rendered by *Ibn Nāʿima al-Ḥimṣī* in 220 AH and circulated as *Theology of Aristotle*, alongside Proclus's *Elements of Theology*—both mistakenly attributed to Aristotle. These translators also worked on Aristotle's *Metaphysics*, *On the Heavens*, and *Physics*, in a milieu where al-Kindī played an active role; and the translated materials ranged across theology/metaphysics, natural philosophy, psychology, and logic.

Three Observations

1. There was an early awareness that philosophy encompasses theoretical sciences (natural philosophy, metaphysics, psychology, and logic), as well as practical subjects aimed at cultivating virtue.
2. This awareness was accompanied by dissatisfaction, on the part of certain groups, with the outcomes of philosophical discourse (as suggested by the statements of *al-Ṣanʿānī*), possibly due to the introduction of unfamiliar theories, such as the doctrine of the four temperaments and astrological philosophy.
3. The activity of pre-Islamic cultural centers located in Egypt, Persia, and elsewhere, and their importance in transmitting Greek culture to the East, should be noted. The most prominent of these were the schools of Alexandria, Antioch, Edessa, Nisibis, Qinnasrin, and Gundishapur. These were not the only centers of philosophical education, as other centers existed in places such as Merv, Khurasan, and Harran. With the beginnings of the translation movement, Plotinian philosophy had a strong presence and exerted significant influence in directing philosophical thought and shaping the structure of the philosophical sciences in their Arabic form.

Five "Beliefs" in the Thought of the Circle of al-Kindī

Five "beliefs" in the thought of the circle of al-Kindī directed philosophical thinking in the Islamic milieu and governed the scientific structure of philosophy:

1. The belief in the importance of the metaphysical domain in the ordering of the philosophical sciences, as the noblest of them—"first philosophy."
2. The belief that disagreements among Greek philosophers were superficial, and that they agreed on a few truths.
3. The belief that these truths are certain and definitive, and that they are distributed across all theoretical and practical fields.
4. The belief that these truths represent the highest level attained by reason, and that formal logic is the sole instrument of rational cognition.
5. The belief that the submission of reason to philosophical knowledge requires diminishing the definitive demonstrative value of the religious sciences.

sophical topics within the catalogues of scientific topics upon which maps of the classification of the sciences were built in the philosophical milieu.

Does either side enjoy, within the other's classificatory lists, a scientifically recognized presence—or does it appear only incidentally? And how do the criteria of classifying the sciences affect that presence, whether by securing it or by excluding it? If *ḥikma* (wisdom) is the essence of philosophy in the technical sense of the term, do not the domains of *ḥikma* expand to include philosophies other than "philosophy"—that is, philosophies not necessarily confined to Greek philosophy—and to a plurality of teachers and interpreters, rather than restricting it to two Teachers without a third, and to a single Greatest Commentator without a second?

- First Inquiry: On the Problems of Ordering Philosophical Topics within Maps of Scientific Knowledge
- Second Inquiry: On the Development of the Structure of the Philosophical Sciences as the Reference-Points of Classification Develop
- Third Inquiry: On Critiques and Horizons

First Inquiry: Problems in Ordering Philosophical Topics within Maps of Scientific Knowledge

1.1. The Problem of the "Subject" (Mawḍū')

It is through boundaries that subjects become determinate.

1.1.1. The Boundary of Philosophy and Its Relation to Its Scientific Structure

Wahb ibn Munabbih al-San'ani (d. 114 AH/732 CE) writes: "The philosophers claimed that God created the human being according to the pattern of the four seasons, upon four temperaments" (*Kitāb al-Tijān*, p. 11).

Jābir ibn Ḥayyān (late 2nd century AH) states: "The definition of philosophy is that it is knowledge of natural things and their causes," and he includes within the profile of the "complete philosopher" disciplines such as the craft sciences and what pertains to them, including the science of balances and talismans (*al-Rasā'il*, p. 86). He also maintains that "none ventures to seek what harms people and brings them misery except those marked by ignorance, foolishness, and poor consideration of consequences" (*Kalīla wa Dimna*, p. 294).

Yahyā ibn al-Biṭrīq (d. 200 AH/815 CE), a translator of texts in natural philosophy, medicine, and astronomy, translated *Sirr al-Asrār* (*Secret of Secrets*) and attributed it to Aristotle, even though it is replete with mythical and magical narratives and with claims about the influence of celestial motions on human destinies—prompting *al-Kindī* to compose a treatise on "astrological philosophy." Among

The Structure of Philosophical Knowledge and Its Place in Theories of the Classification of the Sciences in the Islamic Scientific Tradition

Idris Naghsh al-Jabiri

Researcher in epistemology, history of sciences, Morocco

Abstract

Since the generation of Mustafa Abd alRaziq, one frequently encounters the claim that philosophy constituted only a narrow, circumscribed enclave within the Islamic milieu, and that "true philosophy" ought rather to be sought in the two foundational disciplines: *uṣūl al-dīn* (the principles of theology) and *uṣūl al-fiqh* (the principles of jurisprudence). Yet this claim is met by what alShahrastani reports: namely, that the very reason for the emergence of *kalām* (*uṣūl al-dīn*) was that the shaykhs of the Mu'tazila studied the books of the philosophers, thereby generating a new discipline which they named "*kalām*." It is also met by the fact that the jurists most averse to philosophy did not hesitate to accept major Greek works—such as *Almagest* by Ptolemy and *Elements* by Euclid—in addition to the medical corpus of Hippocrates, Galen, and others.

But against these two objections, there are two counter-objections no less forceful. The first comes from the camp of philosophy's opponents: the widespread denunciation of philosophers as unbelievers and the branding of them as misguided by broad segments of society—including major figures of the stature of alGhazali and Ibn Khaldun. The second comes from the philosophers themselves: they did not hesitate to overlook the non-philosophical sciences that thrived in the newly formed Islamic scientific city, and they openly declared that the sciences of the religious community are non-demonstrative; and that such sciences—*kalām* among them—whenever they spread among a people, wisdom weakens in them, as alFarabi is taken to suggest.

We are thus confronted with a debate that operates on multiple levels and among multiple parties—one that ultimately turns on the nature of philosophizing as it was practiced in the Islamic philosophical environment, in both its eastern and western expressions; on the place of philosophical topics within the catalogues of scientific topics upon which maps of the classification of the sciences were built in the Islamic scientific milieu; and likewise on the place of non-philosophical

- Mersī, Matyū. *Tārīkh al-‘Ilm*. Translated by Shawqī Jalāl, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Kitāb, 2005.
- al-Rāzī. *al-Shukūk ‘alā Jālīnūs*. Ed. Muḥammad Tawfiq Ḥusayn, al-Maṭba‘a al-Amīriyya, 1939.
- Rashed, Roshdi. *Tārīkh al-‘Ulūm al-‘Arabiyya*. Jāmi‘at Bārīs, 1997.
- Sa‘dīyev, Arthur. *al-Falsafa al-‘Arabiyya al-Islāmiyya: al-Kalām wa-l-Mashshā‘iyya wa-l-Taṣawwuf*. Translated by Tawfiq Sallūm, Dār al-Fārābī, 1st ed., 2000.
- Sarton, George. *al-Madkhal ilā Tārīkh al-‘Ilm*. Translated by Fu‘ād Zakariyyā, Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, 1965.
- Taftāzānī, Abū al-Wafā‘ al-Ghunaymī. *Dirāsāt fī al-Falsafa al-Islāmiyya*. Maktabat al-Qāhira al-Ḥadītha, 1st ed., 1957.
- al-Fārābī. *Ārā‘ Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Commentary by Albert Nasri Nader, Dār al-Mashriq (al-Maṭba‘a al-Kāthūlīkiyya), 2nd ed., 1968.
- al-Ghazālī. *Iḥyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*. Ed. Zaki ‘Ābidīn, Dār al-Ma‘ārif, 1967.
- Wāfilsūn, Harry A. *Falsafat al-Mutakallimīn*. Translated by Muṣṭafā Labīb ‘Abd al-Ghanī, al-Majlis al-A‘lā lil-Thaqāfa, al-Mashrū‘ al-Qawmī lil-Tarjama, 1st ed., 2005.
- Zahra, Aḥmad ‘Alī. *al-Kalām wa-l-Falsafa ‘inda al-Mu‘tazila wa-l-Khawārij*. Dār Nīnawā lil-Dirāsāt wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 1st ed., 2005.
- Zaytūn, ‘Abd al-Karīm. *Falsafat Ibn ‘Arabī*. Dār al-Fikr, 1995.

• English

- Alparslan Açıkgöç, “The Framework for a History of Islamic Philosophy,” *Al-Shajarah* 1, no. 1–2 (1996): 1–19.
- Berghout Abdelaziz, “Mechanisms of Philosophical Reasoning and Their Importance in Achieving Quality of Life,” paper presented at Philosophy and the Quality of Life: Riyadh International Philosophy Conference 2024 (Riyadh, 2025), 21–38.
- Berghout, Abdelaziz, Importance of Religion, Man and Knowledge in Civilizational Development Views of Malik Bennabi and Said Nursi, *Journal of Islam in Asia*, Vol. 10, No. 2, Dec (2013), IIUM, Malaysia.
- Berghout Abdelaziz and Ismail, Hidayah Wan, The Concept of al-Istikhlāf and its Importance in Reclaiming the Attributes of Man as khalīfah on Earth. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC)* (2024): 83-102.
- David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Peter Kosso, “Empirical Epistemology and Philosophy of Science,” *Meta-philosophy* 22, no. 4 (1991): 291-309.
- René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1998).
- Timoteus Ata Leuehaq, “Basic Ideas of Rationalism and Empiricism and Some Epistemological Implications,” *Media: Jurnal Filsafat dan Teologi* 2, no. 2 (2021).
- William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, (Oxford. Oneworld, 2007).

solidating values and ethics as fundamental constraints for directing science and technology toward the good; strengthening a cooperative human orientation to confront shared global challenges; and opening a constructive dialogue with other philosophies and civilizations in both receiving and giving. Reviving and activating this Qur'anic philosophical intellect (Barghouth, 2025) is not a mere regression into the past; rather, it is a forward-looking project toward a future in which human knowledge—natural, civilizational, and grounded in stable patterns (sunan)—recovers its balance, comprehensiveness, and noble purpose, becoming an effective instrument for cultivating the earth and securing the happiness of humankind as a whole.

References

• Arabic

- Āl Yāsīn, Ja'far. *Falāsifa Muslimūn*. Dār al-Shurūq, 1998.
- al-Ahwānī, Aḥmad Fu'ād. *al-Falsafa al-Islāmiyya*. Hindawi Foundation, 2017.
- al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Steiner Verlag, 3rd ed., 1980.
- Alfā, Rūnī Īlī. *Mawsū'at A'lām al-Falsafa: al-'Arab wa-l-Ajnāb*. Rev. George Nahl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st ed., 1992.
- Barghouth, 'Abd al-'Azīz. "Āliyyāt al-Ta'aqqul al-Falsafī wa-Ahammiyyatuhā fī Taḥṣīl Jawdat al-Ḥayāh." *al-Falsafa wa-Jawdat al-Ḥayāh: Mu'tamar al-Riyāḍ al-Duwalī lil-Falsafa 2024*. Hay'at al-Adab wa-l-Nashr wa-l-Tarjama, 1st ed., 2025.
- Corbin, Henry. *Tārīkh al-Falsafa al-Islāmiyya*. Translated by Ḥasan Qubaysī, Dār al-Ṭalī'a, 1988.
- Ḥammām, Muḥammad. "Athar al-Falsafa wa-l-Manṭiq fī al-'Ulūm al-Islāmiyya: Naqd wa-Tarkīb: Madkhal ilā Baḥṭh Ibtimūlūjī fī al-'Ulūm al-Islāmiyya." *al-Rābi'a al-Muḥammadiyya lil-'Ulamā' (Arrabita)*, 27 Mar. 2019.
- Ḥassān, Tammām. *al-Lughā bayna al-Mi'yāriyya wa-l-Waṣfiyya*. 'Ālam al-Kutub, 1978.
- Ḥanaḥī, Ḥasan. *al-Turāth wa-l-Tajdīd*. Dār al-Tanwīr, 1980.
- Ibn 'Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Ed. 'Uthmān Yaḥyā, Dār Ṣādir, 1972.
- Ibn Ḥazm. *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq*. Ed. Iḥsān 'Abbās, Maktabat al-Ḥayāh, 1955.
- Ibn al-Haytham. *al-Manāẓir*. Ed. 'Abd al-Ḥamīd Ṣabra, al-Majma' al-Thaqāfī, 2006.
- Ibn Jinnī. *al-Khaṣā'is*. Ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār, Dār al-Hudā, 1952.
- Ibn Khaldūn. *al-Muqaddima*. Ed. 'Alī 'Abd al-Wāḥid Wāfi, Dār Nahḍat Miṣr, 2004.
- Ibn Sīnā. *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. Ed. Sulaymān Dunyā, Dār al-Ma'ārif, 1960.
- al-Jābirī, Muḥammad 'Abīd. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1982.
- al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Dalā'il al-I'jāz*. Ed. Maḥmūd Shākir, Maktabat al-Khānjī, 1984.
- Khayyām, 'Umar. *Rasā'il 'Umar al-Khayyām*. Ed. Ṣādiq Āl Buzurg, Dār al-Mashriq, 1967.
- al-Khwārizmī. *Kitāb al-Jabr wa-l-Muqābala*. Ed. Roshdi Rashed, Jāmi'at al-Qāhira, 1978.
- Ma'āyita, Muḥammad 'Abd al-'Azīz. *al-Falsafa al-Islāmiyya*. Dār al-Ḥamīd lil-Nashr wa-l-Tawzī', 2008.
- Maddkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafa al-Islāmiyya: Manhaj wa-Taṭbīquh*. Maktabat al-Dirāsāt al-Falsafiyya, 2nd ed., n.d.

Conclusion

After this brief survey of the topic of the structure of Islamic philosophy, we arrive at a central conclusion: an initial analytical view of the historical structure of Islamic philosophy—its themes and issues (al-Ahwānī, 2017, p. 70), as well as its aims, reference points, sources, instruments, methods, and means—reveals a “composite and complex structure” containing numerous tendencies, orientations, schools, and theses. At times these appear mutually interactive, coherent, and conciliatory; at other times they appear discordant, antagonistic, and openly conflictual. When we return to the major intellectual and philosophical schools, we find precisely this diversity reflected in works such as *Tahāfut al-Falāsifah* (The Incoherence of the Philosophers), *Tahāfut al-Tahāfut* (The Incoherence of the Incoherence), *Faṣl al-Maqāl* (The Decisive Treatise), and others. We also find that these writings are neither purely Qur’anic-monotheistic, nor purely Greek-Eastern; rather, they represent a creative synthesis of a philosophical intellect whose reference framework is guided by the revealed text. The criterion, then, is the extent to which such works approximate—or depart from—the Qur’anic monotheistic standards of philosophizing, rational reflection, insight, and a methodologically disciplined scientific reading of consciousness, existence, the unseen, the human being, and life. The more they accord with, commit to, and harmonize with the measure of the Qur’anic philosophical intellect, the more original and profound they are (Barghouth, 2025).

The study also demonstrates the importance of the continuation of Islamic philosophy in its second civilizational cycle, within a contemporary and complex world that is in need of reform and of a contemporary, epistemic, ethical, vicergerential, and civilizational philosophical enlightenment. The paper has shown how the Qur’anic philosophical intellect—by virtue of its integrated construction grounded in the principles outlined above—was not a mere intellectual luxury, but rather the true engine of Islamic scientific and civilizational flourishing. It offered a comprehensive vision of the cosmos, the human being, and knowledge; established a multi-instrument methodology; and connected science to higher values and to ethical and human ends. Historically, this intellect contributed to the founding and flourishing of diverse sciences (astronomy, mathematics, medicine, physics, chemistry, philosophy, social thought, and others), and made distinctive contributions that advanced humanity by significant steps.

Looking ahead, this intellect possesses vast potential to contribute to the rebuilding of science and civilization by: offering a holistic monotheistic vision that integrates spirit and matter, and the unseen and the witnessed; providing a multi-instrument methodology (induction, deduction, experimentation, intuition, and contemplation) capable of meeting the complexities of the age; con-

al-Ghazālī, in *The Incoherence of the Philosophers*, subjected Greek philosophy to rational critical examination before articulating his kalām-based vision. It also contributed to the emergence of logic as an instrument for distinguishing valid arguments from fallacious ones. In an increasingly complex and entangled world, this principle becomes essential for confronting pseudo-scientific claims (such as climate-change denial), critiquing extremist ideologies that refuse dialogue, developing educational methods that encourage free inquiry rather than rote memorization, and deepening religious faith in a verified, intellectually renewed manner—far from stagnation (Barghouth, 2025).

• **The Principle of Integrating Rationality, Purposiveness, Spirituality, Contemplation, Practical Agency, and Ethics**

The Qur’anic philosophical intellect rejects fragmentation and unites six integrated dimensions within one epistemic order:

1. **Rationality**, grounded in evidence and demonstration.
2. **Purposiveness** (maqṣidiyyah), linking knowledge to higher ends (such as realizing justice and cultivating the earth);
3. **Spirituality**, connecting knowledge to the remembrance of God and the purification of the self: «Indeed, in the creation of the heavens and the earth are signs for people of understanding.» (Q 3:190)
4. **Contemplation**, i.e., reflecting on the signs of the cosmos and the self in order to grasp their wisdom;
5. **Practical agency**, translating knowledge into tangible action: «Say: Act, and God will see your deeds...» (Q 9:105)
6. **Ethics**, directing knowledge and action by values (justice, excellence, trustworthiness).

This integration is a key to the distinctiveness of the Islamic sciences. In medicine, Ibn Sīnā (rationality) offered precise diagnosis (practical agency) while observing professional ethics (ethics), and connected healing to God’s power (spirituality). In social thought, Ibn Khaldūn combined rational analysis of states (rationality) with attention to their ends (purposiveness) while relating them to the value of justice (ethics). In Sufism, figures such as al-Ghazālī and Ibn ‘Arabī combine rational philosophizing (rationality) with spiritual tasting (spirituality) alongside an embodied practice of ascetic discipline (practical agency). This principle also offers an alternative to Western epistemic models that separate science from values (e.g., “ethically neutral” science), matter from spirit (pure materialism), and theory from practice (an academy isolated from society).

ing the earth and serving the human being. This principle was the genuine driving force behind Islamic civilization: it was not merely a “scientific civilization,” but a civilization founded upon a monotheistic vision of the cosmos, the human being, and ultimate purpose, using reason as an instrument for realizing vicegerency. In a world marked by civilizational fragmentation and value-disorientation, this principle offers a unified, teleological vision of knowledge and existence. It can serve as a basis for constructive civilizational dialogue between Eastern and Western philosophies, and for rebuilding the sciences upon clear human and ethical foundations.

• **The Principle of the Qur’anic Philosophical Intellect’s Human, Mutual-Knowing, Cooperative, Participatory Orientation and Its Universal Openness (Humanity and Openness)**

The Qur’an affirms the unity of human origin: «**O mankind, We created you from a male and a female...**» (Q 49:13) It calls to mutual recognition: «O mankind, We created you ... into peoples and tribes so that you may come to know one another.» (Q 49:13) And it enjoins cooperation in goodness: «**Cooperate with one another in righteousness and God-consciousness.**» (Q 5:2)

Historically, Muslim scholars were open to the philosophies, civilizations, and sciences of other nations (Greek, Indian, Persian, Chinese): they translated, critiqued, added, and developed. The House of Wisdom in Baghdad is a well-known illustration of this collaborative and participatory epistemic project. Such openness was not a diminishment of identity, but an enrichment of it. In a world shaped by post-globalization, post-humanism, and pervasive challenges shared by all—global pandemics, climate change, ethical decline, and extreme poverty—this cooperative human orientation becomes an urgent necessity. The Qur’anic philosophical intellect can function as a bridge for dialogue among civilizations, religions, and philosophies, and can encourage global scientific cooperation to address human problems, while preserving identity and particularity within a shared human horizon.

• **The Principle of the Centrality of Questioning, Critical Thinking, and Verified Faith**

The Qur’an makes questioning a point of departure for knowledge—not mere intellectual curiosity, but an instrument for uncovering truth and deepening faith: «**So ask the people of remembrance if you do not know.**» (Q 16:43) «Have they not reflected...?» (Q 30:8) This questioning is linked to “verified faith”: faith grounded in investigation, scrutiny, and critique rather than blind imitation: «**Worship your Lord until certainty comes to you.**» (Q 15:99) Historically, this principle drove Muslim scholars to challenge prevailing assumptions. Ibn al-Haytham criticized the Greek theory of vision through experiment and critique; and

• **The Principle of Combining Induction, Deduction, Intuition, Experimentation, and Contemplation (An Integrated, Composite Method)**

The Qur'anic philosophical intellect does not rely on a single method; it integrates multiple epistemic instruments: induction (from the particular to the general), deduction (from the general to the particular), intuition (direct inspiration), experimentation (observation and testing), and contemplation (deep reflection). Historically, this integration was a key source of creativity for many Muslim scholars and philosophers (Barghouth, 2025). Al-Khwārizmī combined induction and deduction in algebra; Ibn al-Haytham brought together precise experimentation, mathematical deduction, and intuitive insight in optics; and Ibn Sīnā blended medical observation with logical deduction and experiential practice in medicine. Looking forward, in confronting complex problems (climate change, pandemics, artificial intelligence), an integrated method becomes indispensable: intuition can open new horizons, induction can reveal patterns, deduction can build theories, experimentation can test hypotheses, and contemplation can relate all of this to overarching ends.

• **The Principle of Philosophical Rationality Through Integrating the Unseen, the Witnessed, and the Vicegerential–Civilizational Domain (Holism)**

The Qur'anic philosophical intellect rejects fragmentation. It treats the unseen realm (faith in God, the angels, and the Last Day) as a foundational reference; it engages the witnessed realm (the material cosmos) as the field of inquiry and action; and it seeks the cultivation of the earth and the building of civilization (the vicegerential realm) as a practical aim. Historically, this integration produced a balanced civilizational vision (Barghouth, 2025): scholars did not confine themselves to mosques alone, but also built observatories, hospitals, and universities. They did not neglect the spirit for the sake of matter; rather, they saw knowledge as a path to magnifying the Creator and understanding His creation, and they regarded a comprehensive worldview as an entryway to understanding existence and the human being, and to building a philosophy that is at once open and monotheistic. Looking ahead, this principle offers an alternative to purely materialist outlooks or isolated spiritualisms: it can propose a civilizational model that combines material progress with spiritual and moral values, directing science and technology toward realizing the human being's holistic well-being.

• **The Principle of the Qur'anic Epistemology's Monotheistic Unity and Its Vicegerential–Civilizational Rational Orientation (Unity and Telos)**

Qur'anic epistemology (the theory of knowledge) is monotheistic in its sources—revelation, reason, and the cosmos are integrated; rational in its method—grounded in evidence and demonstration; and vicegerential in its aim—cultivat-

the sun runs to its appointed resting-place; that is the determination of the Mighty, the Knowing.» (Q 36:38). Human life, too, is subject to patterns—social, economic, and moral. This conviction in order, lawfulness, and systemic structure in the cosmos and in human society (Barghouth, 2025) encouraged scholars to search rigorously for natural and social laws: hence Ibn al-Haytham's theory of light, al-Khwārizmī's mathematical laws, and Ibn Khaldūn's attempts to understand the regularities of social life (al-*ʿumrān al-basharī*). In the future, this principle strengthens confidence in the intelligibility of the universe and the predictability of its phenomena, and it encourages systematic scientific inquiry. It also directs attention to the importance of studying social and economic regularities in order to understand contemporary challenges (such as poverty and conflict) and to work toward addressing them.

• **The Principle of Value and Ethics in Human Action (Ethical Teleology)**

In the Qur'anic perspective, knowledge and science are not value-neutral; rather, they must be directed and employed to realize goodness, justice, and beneficence: «Indeed, God commands justice and excellence.» (Q 16:90). Many Muslim scholars and philosophers historically possessed a strong moral conscience. Ibn Sīnā refused to use his knowledge for poisoning; al-Rāzī required his students to adhere to ethical conduct; and al-Ghazālī set moral conditions for the use of wealth. Looking ahead, in confronting the ethical challenges posed by biotechnology, artificial intelligence, and weaponry, this principle provides an indispensable moral compass to ensure that science serves humanity and the environment, rather than destroying or exploiting them.

• **The Principle of Vicegerency and the Vicegerential Status of the Human Being (Responsibility and Action)**

The human being is God's vicegerent on earth, charged with cultivating and reforming it by employing reason and capability: «And [remember] when your Lord said to the angels: "I am placing upon the earth a vicegerent."» (Q 2:30). «He brought you into being from the earth and settled you in it.» (Q 11:61) Historically, Muslim scholars understood their task as vicegerents on earth and thus sought to realize *ʿumrān* in its comprehensive sense—material and spiritual. They built cities, developed agriculture, innovated industries, and provided health and social services, viewing all of this as part of worship and responsibility. In the future, this principle grants knowledge and science a higher purpose: serving the human being and the cosmos. It motivates efforts to address hunger, poverty, disease, and environmental degradation, and it encourages purposive innovation aimed at ensuring a dignified and sustainable life for all (Barghouth, 2025).

free will), philosophy (al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā), and the experimental sciences (Ibn al-Haytham and the experimental method). Muslim scholars refused to accept any claim without evidence and demonstration, thereby forming a critical, demonstrative rationality. Looking forward, in a world awash with theories and allegations, this principle remains a safeguard for the integrity of scientific inquiry, for combating rumors and pseudo-scientific theories, and for grounding knowledge on firm foundations open to examination and debate (Barghouth, 2025).

- **The Principle of Verification and Due Diligence (Checking the Facts)**

This is careful scrutiny and ensuring the reliability of information before adopting it or disseminating it: **«Believers, if a disobedient person brings you news, verify it...»** (Q 49:6). Historically, this principle formed a cornerstone of critical method in the sciences of ḥadīth (al-jarḥ wa-l-taʿdīl), in historiography (verifying reports—as in Ibn Khaldūn), and in the sciences (experimental replication to confirm results—as in Ibn al-Haytham). In the future, amid the age of “fake news” and misinformation, verification becomes an urgent life-skill and scientific competence, essential for safeguarding the accuracy of knowledge and enabling well-informed decision-making.

- **The Principle of a Multi-Source Epistemology (Revelation, Reason, the Senses, History, the Cosmos)**

The Qurʾan presents multiple sources of knowledge that do not conflict but rather integrate: revelation (as the highest reference), reason (the instrument of thinking), the senses (windows onto material perception), history (the experience of nations), and the cosmos (an open book for reflection): **«We shall show them Our signs in the horizons and in themselves...»** (Q 41:53). Historically, this principle supported attempts to integrate Greek philosophy (reason) with Indian and Persian experiences (history), together with empirical-cosmic observation (the senses), all under the overarching guidance of divine revelation. This yielded disciplines such as “Islamic medicine,” which combined anatomy, experimentation, and textual sources, among others. Looking ahead, this principle offers a distinctive framework for moving beyond sharp polarizations between science and religion, or between spiritual and material knowledge. It can nourish fruitful dialogue among religions, philosophies, and the sciences, and open new horizons for a holistic understanding of existence.

- **The Principle of Sunnanic Regularity and Systemicity in Life and the Cosmos (Stability and Order)**

The Qurʾan affirms that the universe is governed by stable patterns (sunan) and precise laws: **«You will never find any change in God’s way.»** (Q 33:62). **«And**

ities. As for its future role in an age of highly specialized fields, complex technologies, and artificial intelligence, this principle remains decisive for avoiding intellectual stagnation, encouraging constructive critique, and developing creative solutions to contemporary scientific and social problems (Barghouth, 2025).

- **The Principle of Right Guidance and Wisdom (Balance and Teleology)**

Right guidance (*rushd*) is the intellectual and spiritual maturity that leads to wisdom (*ḥikmah*)—the capacity to place things in their proper positions while grasping their ultimate ends. The Qur'an states: **«He gives wisdom to whom He wills, and whoever is given wisdom has truly been given much good.»** (Q 2:269) This principle helped preserve scholars' balance: they did not immerse themselves in knowledge for its own sake, but sought practical benefit and service to humanity and the cosmos. Their inventions and discoveries were thus oriented toward solving real problems (such as irrigation systems, medicines, and astronomical instruments). Looking ahead, in confronting challenges such as environmental pollution or "smart" weapons, this principle provides an indispensable ethical framework for directing science and technology toward the good and toward sustainability, and for avoiding harmful uses.

- **The Principle of Deep Contemplation and Reflection (Plunging into Meaning)**

This goes beyond mere reading or superficial observation, toward probing the depths of phenomena and texts in order to grasp their subtleties, relations, and purposes. The Qur'an says: **«Do they not contemplate the Qur'an?»** (Q 4:82) and **«Indeed, in the creation of the heavens and the earth ... are signs for a people who use reason.»** (Q 2:164)

Historically, this principle contributed to the establishment of precise disciplines such as Qur'anic exegesis (including thematic exegesis), *kalām* (in defense of doctrine through reason), and *uṣūl al-fiqh* (deriving rulings). It also pushed natural scientists toward careful observation and deep analysis of phenomena (for example, Ibn al-Haytham's optical observations). In the future, amid an explosion of information, contemplation becomes an essential skill for distinguishing reliable knowledge, understanding the complexity of ecological and social systems, and anticipating the long-range effects of technological developments.

- **The Principle of Establishing Proof and Demonstration (Decisive Argument)**

The Qur'an calls for grounding claims in evidence and proof in all matters—whether in doctrine or in engaging the cosmos: **«Say: Bring your proof, if you are truthful.»** (Q 2:111). Here "proof" encompasses rational, transmitted (textual), and empirical forms of evidence. Historically, this principle played a role in the development of logic, translation activity, and the critique of Aristotelian logic; it also shaped *kalām* debates (such as those concerning determinism and

Islamic philosophy, and for a contemporary and future Islamic philosophical epistemology. We are capable of this if we unify our philosophical consciousness and ground it in integrative, composite monotheistic foundations that can encompass our distinctive formation, culture, and human social life, while remaining open to Western and Eastern philosophies—yet within a monotheistic system, model, and vision for contemporary philosophizing and philosophical rationality (Barghouth, 2025).

2) The Structure of the Qur'anic Philosophical Intellect: Pillars and Principles of Knowledge and Philosophizing

After surveying the structure of Islamic philosophy—along with aspects of its sources, instruments, aims, applications, and effects—and after comparing it with certain other philosophies, a decisive contemporary question remains: what is the future of Qur'an-grounded philosophizing and philosophical rationality in our present reality, and in the future of the Islamic world and humanity? This section seeks to offer an epistemic framing for the construction of the Qur'anic philosophical intellect: the foundations on which it should stand, the kind of philosophical intellect it ought to build, and the characteristics that should distinguish the philosopher through the Qur'anic philosophical-epistemic system.

The Qur'anic philosophical intellect is not merely abstract thinking. Rather, it is an integrated epistemic system that emerged from the teachings of the Noble Qur'an and took shape through a profound engagement with its texts and principles. This intellect did not confine itself to religious contemplation; it offered a comprehensive, vicegerential and civilizational worldview, laid down rigorous methodological foundations, contributed decisively to the historical flourishing of Islamic and cosmic sciences, and possesses vast potential to contribute to their reconstruction in the future. Its strength lies in the integrated system of its principles, some of which are outlined here:

• The Principle of Rational Reflection and Consideration (Intellectual Contemplation)

The Qur'an urges the use of reason as a primary instrument for understanding existence and religion: «Do they not reflect on the Qur'an? Or are there locks upon their hearts?» (Q 47:24) «Have they not reflected within themselves?» (Q 30:8)

Here "consideration" is not mere seeing; it is deep contemplation and rational analysis. This principle drove Muslim scholars to examine natural phenomena and revealed texts with a critical mindset, far from blind imitation. Hence their achievements in disciplines such as astronomy (al-Battānī, al-Khwārizmī), medicine (Ibn Sīnā, al-Rāzī), and mathematics (al-Khwārizmī, 'Umar al-Khayyām), employing reason to interpret the cosmos and understand its governing regular-

ualistic in the sense that it takes the liberation of the individual as foundational (not social liberation in the political sense); and also deterministic, grounded in the governance of karma. Chinese philosophy is social: the individual is a part of the whole; it is concerned with harmony with nature; and it is practical, seeking to cultivate effective conduct. Persian philosophy emphasizes the notion of an eternal struggle between darkness and light, reinforces freedom of will in choosing, and affirms a Day of Reckoning (al-Ahwānī, 2017, p. 36).

As for methodologies and instruments, Islamic philosophy (Barghouth, 2025) combined induction and deduction, contemplation and reflective scrutiny, and both legal-revelatory and rational inference; it mobilized revelation, reason, the senses, experience, contemplation, and inspiration in developing an Islamic philosophical system. Greek philosophy relied on dialectic, logical deduction, observation, and classification. Indian philosophy employed meditation (*dhyāna*), mindfulness, renunciation, and direct knowledge. Chinese philosophy used instruments such as direct knowing, applied contemplation, practical conduct, and historical analogy. Persian philosophy deployed tools such as symbolism, moral analogy, mythic interpretation, and spiritual experience (Hammam, "Athar al-Falsafa").

2. Toward a Contemporary, Civilizational Qur'anic Vicegerential Philosophy

1) The Need for a Contemporary, Civilizational Qur'anic Vicegerential Philosophy

If this interwoven, composite, and complex structure of Islamic philosophy in its first civilizational cycle can be regarded as justified and intelligible—given that it was the first foundational Islamic philosophical experiment in Islamic history, that it arose amid vast and rapidly accelerating intellectual, social, political, economic, cultural, and epistemic developments both internally and externally, and that it unfolded under serious challenges to the trajectory of Islamic civilization and the new religion as it opened onto other civilizations, philosophies, cultures, and religious and doctrinal communities—then discourse on Islamic philosophizing, Islamic philosophy, and philosophical rationality in our present reality and circumstances ought to be different. It should move toward establishing a "distinctive temperament and a Qur'anic philosophical system that is human and universal."

We possess a substantial historical philosophical experience; we also possess the Qur'anic monotheistic vision of philosophy, reason, the cosmos, society, life, the human being, and the unseen. In addition, we possess familiarity with Western and Eastern philosophical experience, as well as tools for calibrating and critically assessing philosophical ideas—what is beneficial in them and what is harmful. Hence, it is necessary to find a Qur'anic monotheistic structure for

(logic), spirit (Sufism), and experimentation (science). In many cases, they were not a purely literal transfer, but an attempt to reread, reconstruct, and deploy inherited materials in light of the demands of reality and the challenges faced across different historical phases of rise and decline—such as Ibn Ḥazm's linguistic logic. In terms of impact, Islamic philosophy contributed to shaping a scientific awakening in Europe through, for example, Ibn al-Haytham's method, as well as sustaining the deep philosophical debates between East and West, as seen in Ibn Rushd and al-Ghazālī and the dialectic of reason and transmission (Hammam, "Athar al-Falsafa").

5) The Structure of Islamic Philosophy in Comparison with Other Philosophies, East and West

On the basis of the foregoing analysis, we can summarize the major foundations of the various Eastern and Western philosophies in comparison with Islamic philosophy. In terms of philosophical and epistemic principles, Islamic philosophy is grounded in: *tawḥīd* (divine unity), human vicegerency (*istikhlāf*), the integration of revelation and reason, cosmic laws (*sunan*), the centrality of knowledge, the pivotal role of reflection, inquiry, rational deliberation, and critique, and a teleological ethics. By contrast, ancient Greek philosophy (al-Ahwānī, 2017, p. 32) emphasizes: an uncompromising rationalism, idealism (Plato), empiricism (Aristotle), and being as such. Indian philosophy, for its part, focuses on: ontological unity (Brahman), karma and rebirth, liberation from matter (*moksha*), and inward contemplation. Chinese philosophy grounds its rationality in: balance (*yin-yang*), obedience to Heaven (*tian*), social virtue (Confucius), and harmony with nature (Daoism). Persian philosophy, meanwhile, centers on foundations such as: dualism (good/evil), light and darkness (Zoroaster), divine justice, and religious renewal (Manichaeism). Modern Western philosophy has concentrated on principles such as: rationalism (Descartes), empiricism (Locke, Hume), critique (Kant), existentialism (Sartre), positivism (Auguste Comte), and materialism (Karl Marx), before taking new directions with postmodernity (Hammam, "Athar al-Falsafa").

With respect to the essential differences among these philosophical structures, Islamic philosophy has an integrative character: it mediates between revelation and reason, the unseen and the witnessed, spirit and matter, this world and the next. It is teleological, oriented toward serving the human being and the cosmos; ethical, committed to values and moral norms within its epistemic frameworks; and likewise vicegerential, developmental, and civilizational in orientation. Greek philosophy, by contrast, bears a dualistic stamp: it separates the ideal from the material (the world of Forms/the world of sense), and it is abstract in its orientation, prioritizing universals and abstractions over lived reality. Indian philosophy is spiritual, built upon the denial of the importance of matter; individ-

"Rational demonstration is deficient in grasping divine realities; thus the unveiling of the heart is necessary" (al-Ghazālī, *al-Ihyāʾ*, 1/21).

In kalām, the Ashʿarites, for example, developed a strong—largely rational—philosophy in defense of doctrine, as exemplified by the "proof from origination" (*burhān al-ḥudūth*) for God's existence. In ethics, al-Māwardī, in *Adab al-Dunyā wa-l-Dīn*, formulated an ethical theory that attempts to reconcile philosophy and the Sharīʿah. In language and literature, we find the influence of philosophical concepts—such as "Platonic Forms"—on poetry (as in the works of al-Mutanabbī) and literary criticism (as in Qudāmah ibn Jaʿfar) (Hammam, "*Athar al-Falsafa*").

From here, one may say that Islamic philosophy contributed substantially to the emergence of new disciplines such as *uṣūl al-fiqh* with al-Shāfiʿī, *maqāṣid* theory with al-Shāṭibī, *ʿilm al-ʿumrān* and the philosophy of history with Ibn Khaldūn, and a logic of language with ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, for example. In epistemic domains, Islamic philosophy enriched deep philosophical engagement and debate, as occurred in al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifah* (The Incoherence of the Philosophers) and Ibn Rushd's *Tahāfut al-Tahāfut* (The Incoherence of the Incoherence). On the global and civilizational level, Islamic philosophy had a notable presence: the writings of Ibn Rushd and Ibn Sīnā were translated into Latin (al-Ahwānī, 2017, p. 61), influencing philosophers such as Thomas Aquinas. Likewise, Ibn al-Haytham's efforts later contributed to the foundations of experimental science (Ibn al-Haytham's method) and to linguistic philosophy (Ibn Ḥazm's ideas). We also find a reciprocal influence between Islamic philosophy and other philosophical traditions. For example, in Mūsā ibn Maymūn's *Dalālat al-Ḥāʾirīn* (Guide of the Perplexed), he states explicitly: "We learned from the Muslims how to harmonize the Sharīʿah and philosophy" (ibn Maymūn, *Dalālat al-Ḥāʾirīn*, p. 78).

In Indian philosophy, for instance, we see how the works of Ibn Sīnā and al-Rāzī reached India via Persian translations and influenced the Lahore philosophical school (14th century), and how a "philosophy of unity" was developed on the basis of Ibn ʿArabī's ideas—appearing, for example, in the manuscripts of the "*Khizānat Bātnālā*" in Kashmir. In China, too, al-Khwārizmī's mathematical works were translated during the Song dynasty (960–1279), influencing the development of "*Jiawanzi*" (Chinese arithmetic), such that "Islamic algebra was a turning point in Chinese mathematics" (Li Yan, *History of Science*, p. 156).

This structure confirms that Islamic philosophy was not merely "transmission" or "imitation"; rather, it involved extensive dialogue and creativity that produced an independent philosophical–epistemic system that continues to inspire human thought to this day. Hence, one may say that the instruments of Islamic philosophy were distinguished by pluralism: they brought together reason

Objectives and Purposes

As for the aims of Islamic philosophy, they were multiple and interwoven, depending on the outlook of the philosopher or the philosophical school that engaged in philosophizing in light of the purposes, objectives, ideologies, and orientations prevalent in that period. Among the general epistemic aims of Islamic philosophy, one may mention the attempt to construct a unified divine science—i.e., to found a metaphysics and a supra-empirical science grounded in the principle of *tawḥīd* (divine unity), rejecting, for example, Aristotle's notion of a "first cause" and replacing it with the concept of God, the One, the Unique, the Eternal, with all His names and attributes as discussed in *kalām* across its various schools and tendencies. Al-Fārābī and Ibn Sīnā also attempted to develop the doctrine of "emanation" (*ṣudūr*), focusing on the coming-to-be of the cosmos from the One. Methodologically, the central aim was to develop a system of instruments capable of regulating thought and directing it in accordance with the comprehensive Islamic epistemic perspective. Thus, we see, for instance, the development of *uṣūl al-fiqh* within the religious sciences (al-Ahwānī, 2017, p. 22), as well as the instruments of observation and experimentation in certain natural sciences, and methodological tools relevant to the study of the philosophy of history and society as with Ibn Khaldūn, along with inductive methods as exemplified by Imām al-Shāṭibī, who sought to develop a systematic *maqāṣid*-based philosophy of the *Sharīʿah* (Hammam, "Athar al-Falsafa").

Applications and Effects

It is worth noting here that, with this epistemic and methodological framing, Islamic philosophy was able to offer models and applications across diverse sciences. One example is medicine: in *al-Qānūn fī al-Ṭibb* (The Canon of Medicine), Ibn Sīnā builds upon a causal logic, attempting to link symptoms to diseases. Another is chemistry, where al-Rāzī developed experimental approaches that differed from Greek theories. Al-Khwārizmī provides yet another illustration of the influence of Islamic philosophy, insofar as he developed algebra from being merely a computational tool into a method for understanding abstract relations. In *al-Jabr wa-l-Muqābala*, he states: "Algebra is an art that turns the unknown into the known through fixed laws, like transforming being from potentiality to actuality" (al-Khwārizmī, *al-Jabr*, p. 12). Muslim philosophers also attempted to use geometry as a metaphysical instrument (al-Ahwānī, 2017, p. 46)—as with ʿUmar al-Khayyām, who employed Euclidean geometry in a *Treatise on Being* to interpret, for example, the unity of being, despite its tension with the idea of pure *tawḥīd*. Islamic philosophy also influenced the development of certain spiritual tools (philosophical Sufism). For instance, al-Ghazālī uses the notion of "unveiling" (*kashf*) as an epistemic tool in *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, where he maintains that:

an mathematics (especially in *kalām*). It is also worth noting here that the Arabic linguistic sciences were present within this philosophical inquiry: Muslims developed the sciences of language and its philosophy, as in Ibn Jinnī's philosophy of language, and the inductive method as it appears in al-Shāṭibī, who developed a philosophy of the Sharī'ah and its objectives (Hammam, "Athar al-Falsafa").

Tools and Methods of Philosophical Rational Inquiry

Among the elements included in the structure of Islamic philosophy are instruments of philosophical rationality, such as the adoption of Aristotelian logic, which philosophers like al-Fārābī and Ibn Sīnā used to regulate inference. Another is Stoic logic, which some theologians—such as the Ash'arites—employed in grounding theological proofs and dialectical disputations, especially in topics concerning divinity and the unseen. Added to these are the tools of language and its semantic system, which Ibn Ḥazm, for example, employed to link logic and language; and rhetoric and eloquence, as deployed by 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, who used linguistic analysis to develop an epistemic theory centered on the "nazm of the Qur'an." Other tools likewise appear: al-Khwārizmī and al-Bīrūnī used mathematics to construct physical and astronomical models; and an experimental method was used by Ibn al-Haytham in optics and by al-Rāzī in chemistry, thereby moving beyond the Greek method grounded primarily in contemplation.

At the level of method, Islamic philosophy also employed rigorous critique, as is evident in Ibn Taymiyyah's and Ibn al-Qayyim's criticisms of Greek philosophy on the grounds of its sharp conflict with Islamic doctrine, and in Ibn Sīnā's critique of certain limitations in Aristotelian logic. On the other hand, we see Ibn Rushd attempting to reconcile wisdom and the Sharī'ah, and al-Ghazālī introducing logic into *uṣūl al-fiqh* in his *al-Mustasfā*, while also attempting a synthesis between Sufi and philosophical tendencies (al-Ahwānī, 2017, p. 21). Islamic philosophy further diverged from Greek philosophy in its methodological orientation when Muslim scholars and philosophers turned toward inductive and experimental methods, employing observation and experiment across many scientific domains; thus they moved beyond contemplation and demonstrative proof toward induction and experimentation, as in Ibn al-Haytham's *Optics*. Islamic philosophy also pursued a method of eclectic synthesis and conciliation, as in the efforts of al-Fārābī, who sought to reconcile Plato and Aristotle and to harmonize philosophy with the Sharī'ah. Yet this approach was not welcomed in many circles of religious and philosophical consciousness in that historical phase of philosophical development: we find, for instance, Ibn Sab'īn criticizing it severely from a monistic standpoint, regarding it as a fruitless patchwork with no practical or hoped-for results (Barghouth, 2025).

cy and earthly cultivation, by the system of social and historical laws, by the system of cosmic laws, by the system of *fiṭrah* (Barghouth, 2025), by the system of values and ethics, by the system of knowledge, and by the system of the unseen. Consequently, the Qur'anic philosophical intellect is best positioned to develop a vicegerential, civilizational human philosophy that surpasses most ancient and modern philosophies that are reductive in their sources, methods, structures, and means—because the sources and wellsprings of its philosophizing bring together, in an integrated fashion, unseen knowledge, cosmic knowledge, and human knowledge within a monotheistic philosophical epistemic system (Ham-mam, “Athar al-Falsafa”).

4) A Conception of the Structure of Islamic Philosophy: Its Sources, Instruments, Methods, Aims, and Influences

• Sources and origins

Through an analysis of the historical structure of Islamic philosophy, we find that its wellsprings combine a set of sources, among which is a self-internal religious source represented by revelation—Qur'an and Sunnah. On this basis, the principle of the unity of knowledge and its divine sourcing became one of the major guiding orientations of Islamic philosophy; it became foundational for interpreting philosophical phenomena, and thereby Islamic philosophy revisited Greek metaphysics—grounded either in a plurality of gods or in eternal matter—and reoriented it into a monotheistic divine philosophy that affirms one Creator as the source of both unseen and witnessed knowledge. On this basis, major Islamic thinkers employed revelation as a source for philosophical direction and rational inquiry—among them Ibn Taymiyyah, al-Ghazālī, Ibn Rushd, al-Rāzī, and al-Kindī—and they drew on it to build diverse philosophical, epistemic, ethical, and gnostic theories.

Another source for Islamic philosophy was the Greek philosophical heritage, accessed through translation (al-Ahwānī, 2017, p. 26) and critique. One prominent example is the reception of Aristotelian and Platonic legacies: the works of Aristotle (logic and natural philosophy) and of Plato (the Forms) were transmitted through translation, then evaluated by the standard of revelation and subsequently reconstructed and domesticated within the Islamic philosophical system. In some cases, a kind of critique of that philosophical heritage emerged in the writings of thinkers such as Ibn Sīnā, who criticized the issue of the “ten categories” on the grounds that they were ill-suited to the Islamic context.

Among the other wellsprings that left their mark on the structure of classical Islamic philosophy were Persian and Indian philosophies, which influenced some Muslim philosophers—for example, texts such as *Khudāy-nāmāg*—as well as Indi-

development with borrowing, renewal with imitation, strength with weakness, and self-formation with alienation.

It was a model in which there emerged: (1) aspects of originality, self-generated creativity, renewal, and return to sources and to the Qur'anic monotheistic reference point—as can be seen, for instance, in the model of Islamic kalām, which to a considerable extent represents an experience of philosophizing grounded in revealed texts, and differs in its vision and methods from Greek, Hellenic, and Eastern philosophies in many respects (al-Ahwānī, 2017, p. 17); (2) aspects of lucid, discerning benefit from the Greek-Hellenic and Eastern philosophical heritage; and (3) aspects of an alienated, uncritical embrace of “deadly” philosophical ideas that were incorporated into the final yield of the historical Islamic philosophical model—what this paper has termed “the structure of Islamic philosophy.” This structure was neither purely Qur'anic, nor purely Greek-Hellenic, nor purely Eastern; rather, it was a composite content and structure that drew upon all these sources and currents, to varying degrees, depending on how each source or origin influenced each philosopher or philosophical school that engaged with it. Thus, within the historical formation of Islamic philosophy we find phases and dispositions that incline more toward the Qur'an and its sources, others that incline more toward Greek-Hellenic philosophy, and still others that attempted to combine the two in hybrid and composite philosophical contents (Barghouth, 2025).

3) The Structure of Islamic Philosophy Across Its Long History: Between Strength and Weakness

The structure of Islamic philosophy is multiple and diverse: some of its forms are harmonious and internally coherent, while others express disturbances, imbalances, and dissonances in relation to the overarching epistemic system of philosophizing and rational inquiry as delineated by revelation and framed by a monotheistic worldview in its vicegerential, civilizational, rational, universal, human, value-centered, and ethical orientation. Accordingly, it must be emphasized that the Qur'anic philosophical intellect offers a vision of philosophy and philosophizing that seeks wisdom, right guidance, humanity, and ethical formation, and that activates the authority and power of reason so as to penetrate the domains of the sciences and forms of knowledge—unseen, cosmic, human, and civilizational—for universal human ends and for civilizational and developmental purposes in the service of the human being. Yet when this Qur'anic philosophical intellect ranges across the horizons of philosophical and human knowledge—at the levels of the witnessed (the world of testimony) and the unseen (the world of the unseen)—it remains bound by systems that govern its earthly existence and its human consciousness in this world. It is governed by the system of vicegeren-

This paper analyzes the following points: (1) the structure of Islamic philosophy and its comparison with Eastern and Western philosophies; (2) toward a contemporary, civilizational, Qur'an-grounded "vicegerential" (*istikhlāfī*) philosophy; and a conclusion.

1. The Structure of Islamic Philosophy and Its Comparison with Eastern and Western Philosophies

1) Revelation as Providing a Framework for a Monotheistic Philosophy and Epistemology

Revelation, together with the Islamic worldview and monotheistic epistemology, provided a philosophical and epistemic framework for the emergence of Islamic philosophy, and it laid down certain philosophical, ontological, epistemic, and ethical regulative principles for the development of a Qur'anic model of philosophy and philosophizing—one that integrates revelation, the unseen, the human being, life, the cosmos, existence, civilization, and cultivation into a complex monotheistic vision of the world (Barghouth, 2025). A distinctive feature of this monotheistic philosophical worldview is that it situates the discerning intellect, critical thinking, the teaching of names and forms of knowledge, profound rational inquiry, consummate wisdom, balanced rectitude, human vicegerency, higher values and purposes, and questions such as freedom, will, justice, goodness, value, happiness, success, civilizational flourishing, this world and the next, the unseen, existence, life, and the human being, at the very heart of its philosophical, epistemic, and analytical vocabulary (Hammam, "Athar al-Falsafa").

2) Islamic Philosophy and the Need to Invest in the Qur'an's Philosophical–Epistemic Model

Despite the Qur'anic revelation's provision of a philosophical, epistemic, ontological, vicegerential, and civilizational vision of the world, the human being, life, vicegerency, and reason, the first philosophical cycle in our civilizational history—despite its richness and creativity—did not invest, in the desired manner, with sufficient depth, or with an integrated epistemic methodology, in the Qur'an so as to extract a "distinctive temperament, systematicity, and a purely Qur'anic, human, universal model of philosophizing" capable of constructing the Islamic philosophical intellect. One of the most significant reasons for this shortfall in realizing a purely Qur'anic model of philosophical rationality is that the historical Islamic experience of rational reflection and philosophizing was governed by complex, composite internal and external circumstances, realities, data, situations, and interactions—factors that must be taken into account in any assessment of it—which led to the formation of a model of classical Islamic philosophy that combined foundational originality with conciliation and eclectic synthesis,

of a philosophy that is profoundly composite and exceedingly complex.

Researchers working on the history of Islamic philosophy—its structure and function—should, as they raise these pertinent questions, keep firmly in view the realities and events, and the political, intellectual, social, cultural, economic, historical, scientific, epistemic, and religious interactions and struggles that accompanied the rise and formation of the Islamic philosophical intellect, as well as the dialectical theological intellect, as it waged the foundational battle of a nascent Islamic civilization that was rapidly expanding in movement, growth, effects, and engagements with the Eastern and Western philosophies of its time. One must bring to mind the lived realities, contexts, formative “labors,” and the environments and concrete conditions that planted the seed of Islamic philosophical thinking and rational reflection within Islamic consciousness, culture, psyche, and social reality.

A vast system of awareness, philosophizing, and cultural exchange on the one hand, and of collision, contestation, challenge, and response on the other, lay behind the emergence of Islamic philosophy and its development—toward maturity and progress at times, and toward superficiality and decline at others. There is no doubt that “revealed knowledge,” or the revealed text, played a central role in constructing the Islamic philosophical intellect in its first civilizational cycle. From the directives of revelation that call to reflection, contemplation, rational understanding, insight, scrutiny, disputation, questioning, proof, demonstration, knowledge, learning, reading, wisdom, and right guidance, the phenomenon of philosophizing and rational inquiry took shape in early and classical Islamic thought, leaving behind an interwoven and diverse philosophical legacy. This legacy expresses remarkable capacities for philosophizing and rationality, and for interaction with the heritage of ancient Greek and Eastern philosophies—both in being influenced and in exerting influence, in receiving and giving, and in a mixture of originality and eclectic borrowing.

When one considers the history of Islamic philosophy—its structure, sources, contents, and methods—the discerning philosopher can scarcely avoid standing in admiration and esteem for those philosophical and theological minds that fashioned Islamic philosophizing and ushered it, in a broad and decisive way, into the history of human philosophy. Despite the clearly negative influence of Greek and Eastern philosophical heritage upon many sectors of Muslim philosophers, it remains philosophically essential to affirm that the Muslim intellect produced a distinct mode of philosophizing and philosophical rationality (Barghouth, 2025), shaped by its worldview, its cultural formation, its moral values, and its human civilizational orientation—something to which classical *kalām* gave expression, as a substantial part of early Islamic philosophy.

Islamic Philosophy: Its Structure and the Grounding of an Epistemology of the Islamic Sciences

Toward a Qur'anic Foundation for the Contemporary Philosophical Intellect

Abdelaziz Berghout

International Islamic University, Malaysia

Introduction

This paper offers an analytical study of Islamic philosophy—its structure, emergence, sources, and authoritative reference points—and the extent to which it was influenced by other philosophical currents, whether Greek or Eastern. It examines dimensions of originality and imitation in its contents and methods, and it also touches on its contribution to the development of the classical Islamic and Arabic sciences. Through this exploratory approach to the status and structure of Islamic philosophy, the paper seeks to anticipate future horizons for Islamic philosophical inquiry by returning to the Qur'anic epistemic order to formulate an epistemological framework for contemporary philosophical guidance.

Islamic philosophy as it is known in our historical and civilizational heritage is a distinctive phenomenon, arising from concrete historical, political, social, cultural, intellectual, and religious conditions and determinants that governed its birth, growth, development, maturation, decline, stagnation, and eventual regression. Accordingly, this philosophical phenomenon in our intellectual, scientific, and civilizational history cannot be explained by a single factor; rather, it requires a complex analytical framework with multiple entry points, encompassing an interwoven set of elements, causes, and factors that collectively contributed to the development of the Islamic philosophical intellect during its first civilizational cycle. Hence the recurring questions about whether Islamic philosophy is original or derivative—whether it is genuinely self-generated, or conciliatory, or eclectic, or merely a reflection of Greek philosophy, or an incoherent mixture of this and that, lightly “tinted” with a few Qur'anic verses and prophetic reports—are indeed important questions. Yet many of them betray a penchant for simplification, improvisation, and sweeping judgments about the structure

- Sgarbi, M. (2013). Immanuel Kant, universal understanding and the meaning of Averroism in the German Enlightenment. In A. Akasoy & G. Giglioni (Eds.), *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe* (pp. 255-269). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5_13
- Thurman, R. A. F. (1991). *The central philosophy of Tibet*. Princeton University Press.
- Tracy, D. (1990). *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue*. Peeters Press.
- Tuck, A. P. (1990). *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship: On the Western interpretation of Nāgārjuna*. Oxford University Press.
- Welbon, G. R. (1968). *The Buddhist nirvāṇa and its Western interpreters*. University of Chicago Press.

- Hayward, J. W. (1987). *Shifting worlds, changing minds: Where the sciences and Buddhism meet*. Shambhala.
- Heidegger, M. (1971). *On the way to language* (P. D. Hertz, Trans.). Harper & Row.
- Herder, J. G. (1877-1899). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In B. Suphan (Ed.), *Sämtliche Werke* (Vol. 13, pp. 345-346). Weidmann.
- Hopkins, J. (1983). *Meditation on emptiness*. Wisdom Publications.
- Huntington, C. W., & Wangchen, G. N. (1989). *The emptiness of emptiness: An introduction to early Mādhyamaka*. University of Hawaii Press.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.
- Jaspers, K. (1962). *The great philosophers* (H. Arendt, Ed.; R. Manheim, Trans.). Rupert Hart-Davis.
- Kalupahana, D. J. (1986). *Nāgārjuna: The philosophy of the middle way*. State University of New York Press.
- Kjellberg, P., & Ivanhoe, P. J. (Eds.). (1996). *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*. State University of New York Press.
- Koh, K. K. (2021, September 28). *Modernisation not westernisation: The China model and its implication for Asia* [Video]. Center for a New Inclusive Asia. <https://www.newinclusiveasia.com/post/modernisation-not-westernisation-the-china-model-and-its-implication-for-asia>
- Loy, D. (1988). *Non-duality: A study in comparative philosophy*. Yale University Press.
- Magliola, R. (1986). *Derrida on the mend*. Purdue University Press.
- May, R. (1996). *Heidegger's hidden sources: East-Asian influences on his work* (G. Parkes, Trans.). Stanford University Press.
- Merlan, P. (1963). *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness: Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic tradition*. Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs* (R. C. McCleary, Trans.). Northwestern University Press.
- Moliner, F. M. (1992). El «averroismo» en la filosofía moral de Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9, 129-146.
- Needleman, J. (1972). *The new religions*. Penguin Books.
- Parkes, G. (Ed.). (1987). *Heidegger and Asian thought*. University of Hawaii Press.
- Parkes, G. (Ed.). (1991). *Nietzsche and Asian thought*. University of Hawaii Press.
- Riepe, D. (1970). *The philosophy of India and its impact on American thought*.
- Rosemann, P. W. (2011). Wandering in the path of the Averroean system: Is Kant's doctrine on the *Bewusstsein überhaupt* Averroistic? In *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe* (pp. 271-287). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5_14
- Royce, J. (1885). *The religious aspect of philosophy*. Houghton, Mifflin.
- Royce, J. (1908). *The philosophy of loyalty*. The Macmillan Company.
- Scharfstein, B., et al. (1978). *Philosophy east/philosophy west: A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European philosophy*. Blackwell.
- Schrag, C. O. (1970). Heidegger on repetition and historical Understanding. *Philosophy East and West*, 20(3), 287-295.

than crouching on the edge of history and amusing ourselves by ruminating over problems and issues that have been chewed over until they have become trite.

Works Cited

Arabic references

- al-Manşūrī, al-Mabrūk al-Shaybānī. 2010. *al-Dirāsāt al-dīniyah al-mu'āşirah min al-Markazīyah al-Gharbiyah ilā al-nisbiyah al-Thaqāfiyah*. al-Dār al-Mutawassiṭīyah lil-Nashr.
- . 2014. *al-Muslim fī al-Fikr al-gharbī min al-istishrāq ilā al-Islāmūfūbiyā*. Markaz Namā'.
- . 2017. *al-Dīn wa-al-huwīyah wa-al-ḥadāthah wa-al-qiyaḥ: dirāsah fī al-Fikr al-dīnī al-Yābānī wa-al-falsafah al-sharqī*. al-Dār al-Mutawassiṭīyah lil-Nashr.
- . (2019). Ibn Rushd bayna ta'sīs al-'aql wa-ta'sīl al-naql fī al-Fikr al-Islāmī. *Majallat alqnāṭr*, al-Jāmi'ah al-Islāmīyah al-'Ālamīyah-Māliziya, 16, (3), 95-117.
- . (2021). tadawulīyah al-istighrāb fī al-Fikr al-'Ālamī al-mu'āşir: dirāsah muqāranah bayna al-Fikr al-Yābānī wa-al-fikr al-gharbī. *Majallat Kullīyat al-sharī'ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah-Jāmi'at Qaṭar*, 39, (2), 135-171. <https://doi.org/10.29117/jcsis.2021.0304>
- . (2021). Nazarīyat al-istighrāb wa-ittijāhātihā al-mu'āşirah fī al-Fikr al-gharbī wa-al-'Arabī: min al-istighrāb alān 'kāsy ilā al-istighrāb al-ta'sīsī. *Majallat Dirāsāt-Jāmi'at al-Aghwāt, al-Jazā'ir*, (99), 153-181.
- . (2024). al-Rushdīyah al-Lātīniyah bayna al-istishrāq wālāstghrāb. fī al-irth al-ḥadārī al-Andalusī min al-ta'sīs ilā al-taḥawwulāt al-mu'āşirah. a'māl Mu'tamar Jāmi'at Gharnāṭah wa-Jāmi'at Qaṭar wa-al-Lajnah al-Qaṭariyah lthālf al-ḥadārāt, 6-8 Nūfimbir 2024.
- Hilāl, Muḥammad. (2001). Ibn Rushd wālshdyh al-Lātīniyah. *Majallat Hudā al-Islām*, 45 (7-8), 98-100.

English references

- Açıkgenç, A. (1995). Ibn Rushd, Kant and transcendent rationality: A critical synthesis. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 15, 78-95. <https://www.jstor.org/stable/521889>
- Bajpai, R. D. (2024). *Civilization-states of China and India: Reshaping the world order*. Bloomsbury Academic India.
- Burt, E. A. (1955). What can Western philosophy learn from India? *Philosophy East and West*, 3(2), 197-210.
- Clarke, J. J. (1997). *Oriental enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*. Routledge.
- Cobb, J. (1980). Buddhism and Christianity as complementary. *Eastern Buddhist*, 13(2), 19.
- Cobb, J. B., & Ives, C. (Eds.). (1991). *The emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Orbis Books.
- Cox, H. (1977). *Turning east: The promise and the peril of the new orientalism*. Simon & Schuster.
- Cupitt, D. (1992). *The time being*. SCM Press.
- de Riencourt, A. (1981). *The eye of Shiva: Eastern mysticism and science*. Morrow.
- Gudmunsen, C. (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. Macmillan.
- Guha, R., & Chakravorty Spivak, G. (Eds.). (1988). *Selected subaltern studies*. Oxford University Press.
- Harris, R. (2022). *Guru to the world: The life and legacy of Vivekananda*. Harvard University Press.

the intellectual universe is being reshaped in this century⁽⁶⁴⁾, and that whoever possesses precision technology and its digital, atomic, and hydrogen engines will possess the world's economic, and then intellectual, leadership—just as whoever possessed mechanized technology and its petroleum and electrical engines in the last century possessed the world's economic, and then intellectual, leadership. Philosophy is only one face of human thought, but it is its deepest.

Many philosophers and thinkers in the past century and the early years of this one drew inspiration from the Chinese experience in its intellectual-philosophical dimension and its practical, social-participatory dimension, and from the Indian experience primarily in its spiritual dimension. Many scholars proposed reconciliations based on the view that there is no way to overcome the emptiness of meaning, nihilism, and the blockage of horizons in Western thought except through direct, clear, explicit, and manifest inspiration from Chinese and Indian thought; for many of them—as we have shown above—realized that Western thought, in the very period of modernity itself in the twentieth century, had drawn directly from the wellspring of this Eastern thought, even if it concealed that fact. There is no need today to speak of the “Westernness” of that thought, for it is nothing but the last visible layer of intertwined, interwoven human intellectual accretions across centuries in which it is practically impossible to separate the Chinese from the Indian, from the Greek, from the Islamic, from the Western. If Bacon, Descartes, and Kant drew inspiration from Ibn Rushd; and Nietzsche, Wittgenstein, Derrida, and Heidegger drew inspiration from Nāgārjuna; and Western researchers themselves have been able to uncover those inspirations despite the factors of centralist obfuscation, in a way that is no longer hidden from anyone—then there is no room today to conceal interaction, influence, and mutual influence. Accordingly, many Western books have assigned the spiritual leadership of the contemporary world to Eastern thought; many have written about India as the inspirer of the world India as the Vishwaguru or the teacher of the world World Gugu⁽⁶⁵⁾, and about China as the “factory of the world.” These radical transformations place upon Arab researchers and thinkers the obligation to think seriously about participating in the raucous celebration of reshaping the world intellectually: The World-Thought is being Reshaped—through surveying contemporary experiences and drawing inspiration from them, and from the radiant Islamic intellectual foundations capable of enrichment and of being transformed into an inspiring energy for the world—rather

64. Ravi Dutt Bajpai, *Civilization-States of China and India: Reshaping the World Order*, Bloomsbury Academic India, 2024.

65. See for example: Ruth Harris, *Guru to the World: The Life and Legacy of Vivekananda*, Harvard University Press, 2022

ization outside the Western system. And it revived anew the slogan: Modernization without Westernization, but with a practical vision far removed from being merely an "empty slogan-like ideology"⁽⁶³⁾.

Philosophically, a number of advocates of cultural relativism struggle to expose the "ideologization" of Western-perspective discourses of "democracy," "human rights," "personal freedoms," "sex issues," "women's rights," and "dialogue of civilizations and religions," considering them relative, ideologized, interest-driven discourses rather than value "principles" that are absolute and valid for every time, place, and person—as the West tries to promote through all platforms and means: academic and media, private and public, national and international. They are specific civilizational discourses, generated by Western civilization for Western civilization itself, and Western thought employed only the Western heritage in generating and constructing them. Hence, in their general components, they scarcely differ from the discourse of "preaching and Christianization in order to guide savage primitive peoples" in the sixteenth century, and the discourse of "colonizing peoples in order to civilize them" in the eighteenth century.

They are all terms that revolve within the orbit of "Western centrality, Western values, and Western concepts": that is, they are specific Western civilizational products, tied to their time and place. And all calls to internationalize or eternalize them through conferences, bodies, organizations, associations, and international charters are nothing but a new colonial act, for recourse is made to it only when these concepts reflect the West's interest, secure it, and preserve it.

Silicon Valley # Shenzhen Shēnzhèn: The Chip War and the Philosophical Reflection

This technological metaphor between America's Silicon Valley—the headquarters of major advanced technology companies in the United States—and its Chinese counterpart, Shenzhen, presents a new global situation that may be greater than the Industrial Revolution of the nineteenth century and the technological revolution of the twentieth century. Many philosophers and thinkers now raise questions about the civilizational—rather than economic—face of the feverish Sino-American conflict over the production of chips and advanced digital technology, linking it to dominance over the world. They ask: Is it possible to produce advanced chips/ideas outside Silicon Valley? And despite the hidden face of the equation, the chip war reflects a new vision whose substance is that

63. For example, see the speech of Ko Jung-ki, President of the Center for Comprehensive New Asia, on modernization without Westernization. It has become an iconic speech.

about modernist visions of the universality of knowledge, and encouraged a tilt toward different histories⁽⁶¹⁾ and non-Western textual productions. Postmodern criticism then engaged in challenging the dominant Western epistemic order and questioning the possibilities of constructing the foundations of a neutral culture that transcends the crude Western claims of centrality, universality, and rationality. Postmodern criticism helped place the particular values of modern Western culture under question by drawing attention to alternative, viable conceptual paths; by dismantling the Orientalist-colonial conception of a rational West and a spiritual East; and by rejecting the evaluation of non-Western cultures through Western concepts such as rationality, individualism, and development⁽⁶²⁾. John Gray examined the reasons for the rise of Asian economies in connection with Eastern cooperative/spiritual/participatory traditions, as opposed to Western liberalism and individualism—thereby contradicting Francis Fukuyama's triumphalist vision, which holds that in the post-communist period Western institutions and ideals will spread globally. He concluded that the seed of universal human progress lies in the necessity of recognizing the death of the Western Enlightenment project and acknowledging the beginning of the decline of Western centrality. In this context, Confucianism became a subject of striking interest and the spot of many discussions in the West about the reasons for China's economic development, without being regarded as the sole ideological driver of this development across all of East Asia. The Pacific Rim countries witnessed profound debates about Confucian moral teachings that emphasize sharing, offer an important critique of Western individualism, and provide an alternative to it. David Hall considered Confucianism, in its effort to integrate the individual into the group to which they belong socially, politically, and culturally, a means of critiquing Western modernity with its fragmented individualistic tendency. Other researchers, meanwhile, sought to reconcile Confucian philosophy with neoliberal thought after Confucianism became, in Judith Berling's words, "a critical participant in the search for new values to manage human life in the contemporary world." This orientation led to the intellectual deconstruction of Western centrality through a gradual rejection of the old ideals of Western domination and its false claims of humanism, universality, and absolute validity for all human beings regardless of their differing cultures. It raised, in depth, not only the possibility of thinking but also the possibility of progress and modern-

61. To review a number of exemplary studies that represent an important attempt to explore the voices marginalized by modernity, see: R. Guha & G. Chakravorty (eds.), *Selected Subaltern Studies* (Oxford University Press, 1988).

62. This opinion pertains only to Orientalism concerned with the cultures of Southeast Asia and does not in any way apply to Orientalism concerned with Arab-Islamic culture as before. See: al-Mabrūk al-Shaybānī, (2010).

West, and its Eastern origin was revisited to question prevailing Western philosophical categories and to open new horizons for them. The Western Buddhist teacher Jeremy Hayward believes that the idea of emptiness is not a philosophical abstraction but rather “a shattering experience accompanied by a sense of relief, as though a burden that had broken the individual’s back had been lifted off.”⁽⁵⁷⁾ But when Western philosophy employed this concept, it removed it from its Eastern philosophical context and emptied it of its existential content and its original philosophical associations, so it came, in Western postmodern deconstruction, to signify the lack of stability of meaning, uncertainty, terror, and nihilism, after having, in its Eastern grounding, represented a conceptual strategy for liberating insight from the linguistic molds that fence in human existence.⁽⁵⁸⁾

Doctrinal theologian Don Cupitt explained that postmodern thinkers have infused contemporary thought with a spirit of pessimism when they borrowed this Eastern conception of emptiness and affirmed the impermanence of all things, including our inner selves, leaving us in a world that “is no longer a single cosmos, but a flow of interpretations, theories, viewpoints, meanings, and signs. Thus they endowed the contemporary world with an Eastern philosophical meaning of cosmic temporariness”⁽⁵⁹⁾, without adopting its religious foundations. This meaning then collided with Western religious thought, which affirms permanence and essentialism, and holds that beneath the stream of appearances lies “an eternal rational order that is knowable”⁽⁶⁰⁾. This conceptual confusion led many Western postmodern thinkers, according to Don Cupitt, to nihilism.

Section Four: Western Centrality and Cultural Relativism: Is It Possible to Think Outside the Western Philosophical System

The referential illusion governs many minds, ideas, orientations, and approaches, making them captive to the Western Cultural Horizon, orbiting within it, and living by breathing its intellectual, philosophical, civilizational, and historical air, with all its purity and pollution—despite the fact that deconstruction and post-colonial criticism have, since the mid-1980s, raised important questions

57. J. W. Hayward, *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet*, 211.

58. See as well: C. W. Huntington & G. N. Wanchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Mādhyamaka*, 29. A. de Riencourt, *The Eye of Shiva: Eastern Mysticism and Science* (New York: Morrow, 1981), 172. J. B. Cobb & C. Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll: Orbis, 1991), 32, 61.

All these writers demonstrate a rejection of the nihilistic interpretation of *śūnyatā*. Stecherbatsky expressed a similar rejection. See: G. Welbon, *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 290.

59. D. Cupitt, *The Time Being* (London: SCM, 1992), 109-110.

60. Ibid. 110.

phy—the idea of the fragmentation of meaning and nihilism—in order to show its Eastern origins, based on many grounded Western philosophical studies.

The Eastern Idea of “Emptiness” and Its Impact on “Fragmentation of Meaning and Existential Nihilism” in Western Philosophy

Postmodern deconstructive schools became associated with the concepts of the fragmentation of meaning and nihilism. Theorizing about these concepts began with Nietzsche, then deepened thereafter with Sartre, Camus, and other existentialist philosophers, and then with deconstruction and hermeneutics philosophers such as Derrida and Paul Ricoeur. To understand this idea, one must return to the concept of emptiness: *śūnyatā*, which is central to Nāgārjuna’s “deconstructive” philosophy—an Indian thinker who became the subject of increasing interest in the West in the final years of the twentieth century and the beginning of this century.

Nāgārjuna’s philosophy, which represents one of the most important developments in the heritage of the Mahāyāna tradition, offers a way of thinking that Western postmodern thought adopted and that, in Western contexts where nothingness is usually associated with pessimism, dread, and the emptiness of meaning, turned into a devastating nihilism. But the concept of emptiness (*śūnyatā*) in Nāgārjuna’s philosophy does not deny existence or fullness; rather, it opens the possibility of a richer and more authentic existence. It is a term that refers to regarding the “impossibility of molding beings into conventional linguistic categories,” and it treats abstract concepts such as “individuality,” “continuity,” and “essence” as material concepts, thereby helping to free us from the constraining obsessions of human thought. In Hīnayāna—a school branching from Mahāyāna, and in Sanskrit “Hīnayāna” means “the lesser vehicle”—the concept of emptiness applies only to persons. As for Mahāyāna, all things are seen as if they were without essence; that is, “empty of the modes of existence called ‘inherent existence’ or ‘objective existence’ or ‘natural existence.’”⁽⁵⁵⁾ All these modes appear to be imposed upon phenomena, and philosophical analysis shows that they are illusory.

Nāgārjuna held that the term “emptiness” is empty in itself and should not be associated with “those who believe it to be a path to spiritual healing.”⁽⁵⁶⁾ This Eastern philosophical concept does not entail denying the existence of the world or admitting that it is merely an illusion; it only indicates that there is nothing behind transient phenomena. This concept attracted a number of thinkers in the

55. J. Hopkins, *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom, 1983), 9.

56. J. W. Hayward, *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet* (Boston: Shambhala, 1987), 282.

new insights by investing Eastern philosophical concepts, reinterpreting them, and incorporating them into a contemporary framework—is his highlighting of how Eastern philosophies, by transforming Western philosophical categories, offered an alternative to Kantian and idealist approaches: approaches that have dominated Western thought since the Romantic era. Even if the direct influence of these insights on modernist and postmodern Western thought is obscured by layers of concealment,⁽⁵¹⁾ Western researchers' interest in it, their study of it, and their affirmation of its presence reflect a new Western intellectual, psychological, and existential condition.

Nāgārjuna and Nietzsche's Philosophy of Critique

Gudmunsen's approach influenced many contemporary studies that returned to Nāgārjuna and also focused on his connection to the Nietzschean project, in terms of his critique of traditional Western modes of thought, despite the divergence of the two projects' trajectories.⁽⁵²⁾ Park, for example, showed in his book "Nietzsche and Asian Thought" that Nietzsche's analysis of the habitual categories through which human beings understand existence closely resembles Nāgārjuna's dialectical method; a method that shows that the deconstructive path necessarily leads to affirming self-contradiction and the lack of fit between everyday existence and the categories by which we understand it.⁽⁵³⁾ In addition to Nāgārjuna, Nietzsche's ideas accord with Taoism's critique of linguistic convention and of the language's misleading nature, and with its call for the necessity of returning to a firmer relationship with nature and existence, especially in Zhuangzi, even though comparing Nietzschean thought with Taoist thought may seem misleading at first glance due to Taoism's deep immersion in symbolism and spirituality.⁽⁵⁴⁾

These models thus show how one of the ancient Indian philosophers, Nāgārjuna, had a pivotal influence on modern and contemporary Western philosophy and on its profound visions—from Nietzschean philosophy, through Wittgenstein, to contemporary philosophers such as Heidegger and his existential philosophy, Derrida and his deconstructive philosophy, and Gadamer and his hermeneutic philosophy. All of these drew from Taoism, Zen, and others, which reveals many similarities with counterparts in Eastern religious and philosophical thought. We will focus on one basic idea that spread with Western postmodern philoso-

51. To understand the meaning of obscuring, read: May, Reinhard. *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. Translated by Graham Parkes. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

52. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, 124.

53. G. Parkes (ed.), *Nietzsche and Asian Thought* (University Press of Hawaii, 1991), 91.

54. Ibid. 115-129.

postmodern deconstructivism drew this very idea from Eastern Taoist, Zen, and Buddhist thought—especially from the Buddhist philosopher Nāgārjuna⁽⁴⁴⁾ and the Mādhyamaka school⁽⁴⁵⁾. The contemporary philosopher Jones then linked current discussions of the conventional and artificial nature of language to the traditions of Theravāda and Advaita Vedānta. These ideas formed the basis of what is called the “linguistic turn” in modern and contemporary critical and philosophical thinking⁽⁴⁶⁾, and were then connected to Nietzsche’s skeptical⁽⁴⁷⁾ and deconstructive⁽⁴⁸⁾ methods and to Derrida’s.

Nāgārjuna and Wittgenstein’s Philosophy of Language

Chris Gudmunsen then compared the thought of Wittgenstein with that of Nāgārjuna.⁽⁴⁹⁾ He showed that Madhyamaka philosophy took an interest in language and, like Wittgenstein’s philosophy in this respect, seeks to free us from conventional linguistic categories that were taken as truths in themselves or as identical with the essential truths of things. Both philosophers, Nāgārjuna and Wittgenstein, emphasized that the meanings embedded in language do not lead us to the essences of things; rather, they are merely linguistic conventions formed within the human social context. Both sought to affirm that language does not convey to us truths about the world as much as it frees us from the illusion of convention and provides a kind of therapy for the ailments of reification.⁽⁵⁰⁾

What matters to us in Gudmunsen’s theory as a whole—besides the fact that it shows how a contemporary Western philosopher was able to discover

44. On Nāgārjuna philosophy, see: D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way* (New York: State University of New York Press, 1986). A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* (Oxford University Press, 1990).

45. And regarding his philosophy impact on contemporary Western philosophy, see: B. Scharfstein et al.: *Philosophy East/ Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1978), 276-284.

46. To discuss the connection of Nāgārjuna’s philosophy with “linguistic turn,” see: C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism* (London: Macmillan, 1977). C. W. Huntington & G. N. Wanchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Mādhyamaka* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1989).

47. Issues related to skepticism and relativism in the writings of Chuang-tzu have been discussed in: P. Kjellberg & P. J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996).

48. On comparisons between deconstruction and Mādhyamaka philosophy, see: D. Loy, *Non-Duality: A Study in Comparative Philosophy* (Connecticut: Yale University Press, 1988). R. Magliola, *Derrida on the Mind* (Ohio: Purdue University Press, 1986). D. Tracy, *Dialogue with the other: The Inter-Religious Dialogue* (Louvain: Peters, 1990)..

49. C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism* (London: Macmillan, 1977).

50. For more comparisons between Wittgenstein’s thought and Eastern philosophies, see: R. A. Thurman, *The Central Philosophies of Tibet* (New Jersey: Princeton University Press, 1991).

Indian philosopher Nāgārjuna, who lived in the second century CE between (150–250 CE). He is regarded as one of the greatest thinkers of Mahāyāna. He founded a school called “the Middle Way”: Madhyamaka, a school that focuses on the concept of emptiness “śūnyatā,” as a negation of the existence of an independent self-subsistent essence in things, since all phenomena are interconnected in manifestation and existence—and thus in essence. Madhyamaka focused on exposing linguistic categories as a cultural fabrication, and it exposed the sources of human experience as being mentally constructed. With its dialectical method, it sought to demonstrate the contradictory nature of all linguistic conventions. Nāgārjuna employed dialectical logic to critique extreme views in two books: the first titled “The Eighteen Chapters: (Mūlamadhyamakakārikā,” and the second titled “Avoiding Proofs” *Vigrahavyāvartanī*. Both are a critical analysis of views about the origin of existence, the ways of knowledge, and the nature of reality. His thought had a profound philosophical influence on many modernist and postmodernist Western concepts, such as deconstruction, self-representation, linguistic categories, the fragmentation of meaning, and nihilism.

Nāgārjuna and Jacques Derrida’s Philosophy of Deconstruction

With postmodern deconstructive schools, a central idea spread whose core is that human representations of various phenomena are complex and misleading representations that may not reveal the truth of the phenomenon in a clear way. In its early spread, the idea seemed like a conceptual revolution that opened new horizons in Western thought and influenced schools of literary criticism, linguistics, psychoanalysis, history, and other disciplines. This idea was the foundation for the formation of Western deconstructive schools and the critical revisions that followed, which were ostensibly connected to Greek philosophical roots embodied in Sophistic thought, which both Jacques Derrida and Paul Ricoeur sought to draw upon—consistent with the Western habit of attributing the origins of philosophical thought to Greece⁽⁴²⁾.

But careful critical examination of many ideas of contemporary deconstruction philosophers has shown that their visions are clearly disseminated in Eastern philosophies, and cannot in any way be considered entirely new ideas by historians of ideas and epistemologists. Scholars of the history of ideas have pointed out that Asian philosophical thought contains a strong deconstructive foundation. Its most prominent example is Taoist thought, for “Taoism became famous for its sardonic doubt about all linguistic and symbolic forms and its constant effort to undermine our attachment to words and concepts”⁽⁴³⁾. Then

42. al-Mabrūk al-Shaybānī al-Manṣūrī, *al-Dīn wa-al-huwayyah wa-al-ḥadāthah wa-al-qiyam : dirāsah fī al-Fikr al-dīnī al-Yābānī wa-al-falsafī al-sharqī*, Tūnis, al-Dār al-Mutawassiṭiyah lil-Nashr, 2017.

43. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, 213.

ter does not move from the stage of latency to the stage of manifestation except with the presence of another person or other people with whom direct interaction takes place, and in this interaction the individual's moral values emerge. Thus, his ideas were an inspiring source for theological thought in viewing Christianity as one of the sources of social change. A number of researchers who followed this direction tried to understand Christianity as a driving force in the modern Western world, especially after the tendencies of materialism, atheism, and agnosticism greatly affected Western societies' view of religion and its place in society. But Royce's analyses, insofar as they went beyond Western materialist and positivist views of religion and its place for the individual and society, also made it possible to develop a broader moral-philosophical understanding of Christianity than was then customary in theological thought and ecclesiastical moral thought. And even if this theorizing did not reach the foundations that his contemporary Friedrich Nietzsche laid for ethics in European philosophical thought, it nonetheless established ethical visions far removed from ecclesiastical theology, and far from traditional church rituals⁽⁴¹⁾.

Not far from Royce, the American philosopher George Santayana (1863–1952) is considered the Harvard University philosopher most influenced by Eastern thought in the first half of the twentieth century. He used Vedanta teachings to deepen his philosophical thought, and sought to build an ethical alternative to the materialism and rationalism that marked his age, which he called “post-rational ethics.” The overall set of these philosophical approaches was distinguished by direct and indirect inspiration—explicit or implicit—from Eastern philosophies, and it replaced the interpretive return to Aristotle with a similar return to the Buddha and Confucius and their disciples. To make this clear in practical terms, we will examine a set of postmodern ideas in which the impact of Eastern religious and philosophical thought appeared prominently.

Section Three: Forms of the Influence of Eastern Thought on Western Thought: Nāgārjuna as a Model

Western postmodern philosophies were influenced by Eastern philosophical and religious thought in many issues that produced decisive turning points in the development of postmodern critical theories. Perhaps among the most prominent Eastern philosophers who had a direct influence on modernist and postmodernist thought—and about whom many studies have been written—is the

41. See, for example, a number of studies that analyzed Royce's ideas, including: Stuart Gerry Brown (ed), *The Religious Philosophy of Josiah Royce*, Syracuse University Press, 1952. Kelly Parker and Krzysztof Skowronski (ed), *Josiah Royce for the Twenty-first Century: Historical, Ethical, and Religious Interpretations*, Lexington Books, 2012.

as traditional idealist philosophy claims, but rather a framework for interaction among human selves. Here, the role of the individual stands out, as an ethical agent, in shaping human reality. Royce considered love the primary motive for any moral act, as it reflects the individual's transcendence of selfishness and pursuit of doing good for others—individually and collectively; thus this noble human feeling can unite people in their striving toward shared moral and human values.

In addition to the philosophy of loyalty, Royce was interested in “The Philosophy of Community,” in which he studied the importance of community in shaping individual and collective identity. A human being realizes the self when belonging to a human group that complements individuality. For this reason, communities must be built on cooperation and on complete, reciprocal loyalty among all their members, because the absence of cooperation and mutual complementarity will make the individual live in personal isolation, even if outwardly belonging to a community. These theorizing efforts had a profound effect on what Western societies experienced in the twentieth century, when subjectivism, individualism, selfishness, and utilitarianism were strengthened and came to dominate everything, including human values, moral principles, and social relationships—to the point that it became difficult, philosophically, to apply the term “community” to those individuals who share the same geographical space but do not share any values, bonds, or connections: that is, nothing links them except their gathering to live on the same soil, and beyond that each strives only to realize individuality, selfhood, and private interests. Among the important books that also reflect the depth of Royce's thinking is his *The Religious Aspect of Philosophy*⁴⁰, in which he analyzed the role of religion in modern society and its importance in providing a space for understanding religious, ethical, and metaphysical values and meanings, and he showed the importance of religious belief in guiding human beings toward high moral values such as goodness, love, and tolerance. At the very moment when European materialist and positivist philosophies were excluding religion from every aspect of thought and society, American philosophy considered it an important resource in shaping the personality of the individual and the community and a fundamental source of moral values. Royce considered that moral values and principles can only be understood in a social context, because individual morality, in his view, is a latent disposition in soul—and in this conception he agrees with the Muslim philosopher Abu Hamid al-Ghazali in his book *Ihya' 'Ulum al-Din*—and for it to be realized through the transition from latency to manifestation, there must be interaction between the individual and others. Therefore, individualism has no meaning in ethics. Charac-

40. Josiah Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, Houghton, Mifflin, 1885.

theory that denies dualism and believes in the existence of a single transcendent spirit instead of belief in the duality of good and evil⁽³⁸⁾.

The origin of the term "Monistic Idealism," coined by Royce, goes back to *monos*, meaning "one" or "single" in Greek. Latin *monismus* preserved the same meaning, and from them English derived *monism*. It is known that Hindu Vedānta spread in the West beginning in the United States at the hands of the Hindu philosopher and monk Swami Vivekananda (1863–1902), a disciple of the famous Indian teacher Ramakrishna. He visited Chicago on the occasion of the World's Parliament of Religions in 1893 and called for disseminating the teachings of spiritual unity, Advaita Vedanta. Josiah Royce thus employed Indian metaphysics to critique the materialist and dualistic views that dominated American thought in the late nineteenth and early twentieth centuries. Royce's interests in Eastern religions and philosophies then shifted from Hinduism to Buddhism after he read the works of the philosopher Schopenhauer; he was influenced by its ethical teachings and incorporated them into his philosophy.

In addition to that, Royce worked extensively on the "Loyalty Philosophy"⁽³⁹⁾, until this concept became one of the most central in his philosophy. He considered loyalty a fundamental moral value that determines the relationship between the individual and society. For him, loyalty is not merely a personal feeling of belonging; rather, it is a moral, value-laden principle that connects the human being to concepts of existence and belonging to identity, religion, thought, and society. Therefore, to understand human nature, one must understand the relationship between the individual and society. An individual's life cannot acquire meaning unless it is integrated into a broader community and connected to moral values that arise from social relationships. This thinking led him to take an interest in the philosophical study of religion: he viewed it in relation to collective experience rather than individual experience, and regarded religion as an expression of the human striving to grasp universal existential concepts such as the concept of the good, the concept of meaning, and the concept of immortality. He reinforced this by emphasizing the importance of civil society in supporting the values of goodness, loyalty, and love. He formulated a theory based on "Personal Idealism," whose content is that reality is not merely a structure of ideas,

such as the nature of the true self (Atman) and the supreme reality (Brahman), explores the unity between the self and the universe, and presents various theses on spiritual salvation. It aims to understand the ultimate truth of existence and self-knowledge through spiritual meditation and deep philosophy, and is considered one of the most prominent philosophies within the ancient Indian heritage.

38. See: al-Mabrūk al-Shaybānī al-Manṣūrī, *al-Dīn wa-al-huwīyah wa-al-ḥadāthah wa-al-qiyam : dirāsah fī al-Fikr al-dīnī al-Yābānī wa-al-falsafī al-sharqī*, Tūnis, al-Dār al-Mutawassiṭīyah lil-Nashr, 2017, p 109 and thereafter.

39. Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, New York, The McMillan Company, 1908.

late nineteenth century, after Harvard University incorporated Indian thought into the philosophy curriculum. And in order for American philosophy to free itself from the European legacy and establish for itself a place consistent with the claim of American Exceptionalism, it inclined toward non-European intellectual traditions.

Dale Riepe argued in his book *The Philosophy of India and Its Influence on American Thought* that a state of philosophical pluralism prevailed in American culture from the late nineteenth century, encouraging a comparative approach to philosophy and thereby helping to move beyond European intellectual traditions⁽³⁵⁾. This is evident in many reference works that devoted broad space to Eastern ideas and philosophies, especially the works of Will Durant and Paul Edwards, while most European histories of philosophy ignored Eastern philosophical ideas, as we have seen⁽³⁶⁾. American philosophical approaches thus distinguished themselves by drawing directly and indirectly—explicitly or implicitly—on Eastern philosophies, replacing the hermeneutical return to Aristotle and Plato with a similar return to the Buddha and Confucius and their disciples.

Josiah Royce (1855–1916) is regarded as one of the leading figures of modern American religious and philosophical thought. Although he studied philosophy in Germany, where he was influenced by Hegel's idealist thought and Kantian critique, Royce articulated philosophical visions that reflect the distinctiveness of the American intellectual trajectory. He was influenced by American philosophers such as Ralph Waldo Emerson (1803–1882), one of the most prominent American philosophical figures of the nineteenth century and a leader of Transcendentalism, which focuses on individual spirituality and harmony with nature, away from materialism and traditional religiosity. Royce engaged with the issues and debates raised by American philosophy in his time, and worked side by side with the famous American scholar William James, author of *The Varieties of Religious Experience*, published in 1902. His research focused on religion, ethics, the individual, and society. He offered profound and influential insights into religious and philosophical thought in America, especially in his studies of the relationship between faith, love, and loyalty. His thought was distinguished by combining deep philosophical analysis on the one hand with ethical and value-based applications on the other. Royce was also interested in studying the relationship between the individual and the world. He found in the Hindu spiritual school Vedānta⁽³⁷⁾ a strong support for his theory of Monistic Idealism, a philosophical

35. D. Riepe, *The Philosophy of India and its impact on American Thought* (Thomas, 1970), ix.

36. Ibid.

37. Vedānta is an Indian philosophy based on the interpretation of the final part of the sacred Veda texts, focusing on spiritual knowledge and the understanding of the self and the universe. It addresses issues

There is much evidence that Heidegger became acquainted with the Taoist philosopher Zhuangzi (Chuang-tzu) (4th–3rd century BCE) in the 1930s and employed some of his concepts in his own philosophy. When he discovered Suzuki's writings on Zen, he said: "If I understand this man [Suzuki] correctly, this is what I have been trying to say in all my writings."⁽³⁰⁾

Heidegger undertook a deep and rigorous philosophical search for an appropriate expression for "thinking Being" as an alternative to concepts born from the womb of Western linguistics. That search led him to draw inspiration from the ontological foundations scattered throughout Asian philosophical texts, especially among the contemplative thinkers Laozi (Lao-tzu) and Zhuangzi (Chuang-tzu)⁽³¹⁾. In 1946 he began translating the *Tao Te Ching*⁽³²⁾ with a Chinese professor. Although the project was not completed, it endowed Heidegger's language, according to his student Otto Pöggler, with "a critical dimension and gave his thinking a new direction"⁽³³⁾. Yet Heidegger did not state this explicitly—unlike his friend Jaspers—but continued to emphasize the European roots of his thought. In a dialogue with a Japanese philosopher, he went so far as to say that Western ways of thinking had "made everything European," and that the current dominance of these ways had led to "the complete Europeanization of the earth and of humanity"⁽³⁴⁾.

Thus it becomes clear that Eastern paths directly and plainly influenced the icon of German philosophical thought in the twentieth century: Martin Heidegger—just as they had influenced the icon of German thought in the eighteenth century, Immanuel Kant. There is no doubt that Kant and Heidegger were among the most influential Western philosophers on human thought in the periods of modernity and postmodernity.

The Eastern Impact on American Philosophy: Josiah Royce as a Model

The philosophical situation in America was different from that in Europe. Eastern thought exerted a direct and explicit influence on American philosophy from the

30. C. Schrag, «Heidegger on Repetition and Historical Understanding», *Philosophy East and West*, 20:3 (1970): 295.

31. Lao-tzu (Laozi) is a Chinese philosopher and the founder of the philosophical-religious school: Taoism. Chuang-tzu is the second scholar in Taoism. He played a major role in developing Taoism and interpreting its concepts such as Tao (Dao) and Yin Yang, which consider existence an illusion and the absolute truth emanating from the eternal Tao.

32. *Tao Te Ching* is the fundamental Taoist book, attributed to Lao Tzu, containing teachings of wisdom and teaching living in harmony with nature and the overall way of existence, offering teachings of overall existential balance.

33. G. Pakes, *Heidegger and Asian Thought*, 52.

34. M. Heidegger, *On the Way to Language* (New York: Harper & Row, 1971), 4, 15.

- Naeim, F. *Metaphysics of Nothingness: Heidegger, Ibn ʿArabi and Nāgārjuna*. 2019

These studies—and many, many others—have laid a new foundation for rereading not only Western thought, but human thought as a whole. For these discerning studies—situated outside the bounds of Western centrism and its crude claims of philosophical completeness and exclusive representation of the highest forms of human thinking—have shown that human thought in general, and philosophical thought in the context of our inquiry, is nothing but cumulative layers with Eastern origins and Western developments; that interaction, integration, and mutual influence have never ceased at any historical stage, whether their proponents acknowledged them or concealed them; and that the methods of deconstruction and reconstruction are capable of removing the layers of terminological obfuscation and conceptual shading, whether intentional or inadvertent.

The Eastern Impact on European Philosophy: Martin Heidegger as a Model

The great German philosopher Martin Heidegger is considered one of the Western philosophers who brought about the most profound philosophical turning point in Western philosophy after Hegel. Research into Heidegger's ideas and notebooks has demonstrated a striking influence from Eastern philosophy—so much so that the theologian John Cobb said: "(Heidegger) may be the greatest Buddhist thinker the West has produced"⁽²⁸⁾. Heidegger's interest in Asian thought did not become clear until the last years of the twentieth century, because this interest is not prominently evident in his published writings, and references to it are almost nonexistent.

In his book *Heidegger and Asian Thought*, published in 1987⁽²⁹⁾, Graham Parkes demonstrated the connection between Heidegger's thinking and Eastern philosophies. His analysis of *Being and Time* and Heidegger's later works highlighted a strong congruence between Heidegger's ideas and Taoist and Zen systems. Thus, Heidegger's radical questioning of the entire Greco-Christian tradition with its logocentric rational centrality—reaching its peak in his critique of scientific and technicist modes of thinking, quantitative orientations, and the objectification of the human being and of Being—finds its roots in Asian ways of thinking, especially Chinese and Japanese. It is therefore not surprising that Heidegger found his critical resources in Taoist and Zen contemplative thought, as did other critics of Western intellectual traditions.

28. J. Cobb, «Buddhism and Christianity as Complementary», *Eastern Buddhist* 13:2: 19.

29. G. Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1987), 9, 107.

according to neo-Kantian perspectives⁽²⁴⁾. The German existential philosopher Karl Jaspers undertook an in-depth engagement with Eastern thought. In his book *The Great Philosophers*, published in 1962, he tried to situate the ideas of the Buddha and Confucius within the context of world philosophy, showing that they worked on the timeless human questions just as Western thinkers did⁽²⁵⁾. The existential philosopher Maurice Merleau-Ponty wrote in 1964 that “Western philosophy can learn from India and China how to rediscover the relationship with being, and to gain insight into what we have become after we fenced ourselves in with a [civilizational] model we called ‘the Western model.’ And perhaps [they can help us] reopen this model”⁽²⁶⁾.

Before these, the American philosopher E. A. Burtt, widely knowledgeable about Indian thought, asked in his 1955 article titled “What Western Philosophy Can Learn from India,” and answered: “It can grant us an exciting new vision for continuing our philosophical thinking. And it can guide our understanding of the nature of the kind of thought called ‘philosophy’ itself”⁽²⁷⁾.

Among the direct results of this radical shift toward philosophical grounding in Western philosophical research and academic books was the spread of a “philosophy of harmonizations,” a philosophy that searches—through academically grounded philosophical work—for Eastern roots in Western modern and post-modern thought, such as:

- Gudmunsen, Chris. *Wittgenstein and Buddhism*. London: Macmillan, 1977.
- Parkes, Graham, ed. *Heidegger and Asian Thought*. University of Hawaii Press, 1987.
- Parkes, Graham, ed. *Nietzsche and Asian Thought*. University of Chicago Press, 1991.
- May, Reinhard. *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. Translated by Graham Parkes. Stanford University Press, 1996.
- Singh, P. R. *Deconstruction & Dialectic: Derrida, Nagarjuna & Shankara*. 1998
- Garfield, Jay L., and Graham Priest. *Nāgārjuna and the Limits of Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Macfie, A. L., ed. *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

24. For a discussion of his ideas, see: A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* (New York: Oxford University Press, 1990).

25. K. Jaspers, *The Great Philosophers* (London: Rupert Hart-Davis, 1962), 13.

26. M. Merleau-Ponty, *Signs* (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 139.

27. E. A. Burtt, «What can Western Philosophy Learn from India?», *Philosophy East and West* 3:2 (1955): 197, 210.

erners who have adopted—whether individually or within organizational circles over the past few decades—Eastern paths such as Buddhism, Taoism, Zen, and other Eastern religious philosophies. Among them were Jacob Needleman in his book *The New Religions*, published in 1972⁽²⁰⁾, and Harvey Cox in his book *Turning East*, published in 1977⁽²¹⁾. They traced this to the spiritual emptiness that Western civilization had come to experience as a result of the secularization of all aspects of life and the spread of meaninglessness and nihilism. John James Clarke then showed, in his book *Oriental Enlightenment: The Encounter Between East and West*, published in 1996, that not only the philosophy of the Enlightenment and Western Renaissance thought were influenced by Eastern paths, but also Western modernist thought in the first half of the twentieth century itself. It owes many of its ideas to Eastern philosophies. John James Clarke focused on a number of pivotal philosophers in modern Western thought and studied their being influenced by Eastern thought on the basis of a number of contemporary Western studies. He presented much evidence confirming these major Western philosophers' awareness of Eastern heritage in the first half of the twentieth century and their drawing inspiration from it. I will rely on many of the results he reached in this context.

Perhaps Japanese philosophical thought was at the forefront in examining the possibility of harmonizing Eastern and Western philosophical thought. The Japanese philosopher Nishida Kitarō (1870–1945), founder of the Kyoto School in Japan, is considered among the first Eastern philosophers who sought to express Japanese Buddhist spiritual ideas through “the concepts and principles of Western philosophy, as well as by linking Japanese Buddhism with classical German philosophy—Kantianism in particular—Bergsonian intuitionism, and Kierkegaard’s believing existentialism”⁽²²⁾. In this way he combined Western philosophy with Mahāyāna Buddhism and Zen. He declared that this theory “expresses an ancient Buddhist method for apprehending the universe and existence”⁽²³⁾.

One of the earliest manifestations of the meeting of Asian and Western thought was the Russian philosopher Stcherbatsky’s formation of a team of Orientalists between 1920 and 1935 to explore the possibility of building bridges between Buddhism and Western philosophy. He was among the first Western philosophers to examine the thought of the Indian philosopher Nāgārjuna

20. J. Needleman, *The New Religions* (Harmondsworth: Penguin, 1972), xi.

21. H. Cox, *Turning East: The Promise and the Peril of the New Orientalism* (New York: Simon & Schuster, 1977), 9.

22. Ywry kwzlfzsky, *al-falsafah alyābānyh al-mu‘āṣirah*, 26.

23. *Ibid.* 26.

Accordingly, Max Joseph Müller (1809–1874) was no longer “the first of the German Orientalists who took an interest in Ibn Rushd in the nineteenth century,” as is common in many Orientalist studies and in the research of Arabs influenced by them. Although he was the first to publish three of Ibn Rushd’s important works—*Fasl al-Maqāl*, the *Appendix*, and *al-Kashf ‘an Manāhij al-Adilla*—and to translate them into German in the modern era, it is certain that Ibn Rushd’s books were present, circulating, and influential in German thought a full century before Müller. Yet perhaps it was Orientalist haughtiness that overlooked studying the extent of Ibn Rushd’s influence on Kant. How could it not be, when Kant is the icon of critical rationalist philosophy in the modern era—not only in Germany, but across Europe? To claim Averroist traces in his philosophy would undermine the claim of the distinctiveness of Western rational thought. And although this influence has been known and studied since the late nineteenth century, the Orientalists’ assertion that Müller was the first to transmit Ibn Rushd’s books into German may have been an attempt to “exonerate” Kant from the possibility of being influenced by him, and to “purify” Western thought of the “impurities” of Arab philosophy⁽¹⁸⁾.

Max Horten (1874–1945), a specialist in Arab-Islamic thought, then translated into German *Tahāfut al-Tahāfut* and a summary of Ibn Rushd’s doctrine. Horten was among those who were fair to Ibn Rushd, even considering him “the defender of the Qur’an and the defender of Islam, since his chief concern was reconciling Islam and knowledge in his time”⁽¹⁹⁾. The German thinker Ernst Bloch (1885–1977) was also influenced by Ibn Rushd, albeit through a conciliatory methodology between different philosophical schools, as were the German philosopher Hermann Ley, the Soviet thinker Artur Sadykov, and many others.

Section Two: Eastern Thought and Western Philosophy: The Thought of Revisions and the Philosophical Meeting of West and East

In the second half of the twentieth century, the postmodern current took shape as a revisionary critique of Western thought itself, and it discovered the growing impact of Eastern philosophical thought on Western modern and postmodern philosophies and their core concepts. It showed the increasing numbers of West-

18. During the conference activities, a philosophical debate was held between two teams of Saudi philosophy students. The topic was that the alleged influence of Arab thought on Western thought is exaggerated and not textually substantiated. The debate was very excellent from both teams: the one supporting the hypothesis and the one opposing it. However, the historical truth and the textual examples we presented in this context confirm the soundness of the opinion of the team that argued the hypothesis was mistaken, and support the opinion of the judging committee.

19. Cited in: ‘Abd alrrzāq Qassūm, «al-manhaj al-‘aqlī ‘inda Ibn Rushd Ḥalqat waṣāla fī ḥiwār al-ḥaḍārāt», 236.

c) Latin Averroism and its impact on modern German thought and Kant's critical rationalism

The German philosopher Immanuel Kant (1724-1804), the founder of Critical Rationalism specializing in the critique of reason—Critique of Pure Reason, Critique of Practical Reason, Critique of Judgment—is considered among the greatest of those influenced by Averroes. The features of this influence are textually established and go back to Kant's own days. The first to observe the possibility of this influence was one of Kant's own students, and one of the most important philosophers of the Enlightenment era, Johann Gottfried von Herder (1744-1803), who regarded Kant's critical philosophy as "a form of Averroism"⁽¹¹⁾. Then Carl du Prel, in his book *Kant's Mystical View of the World* published in 1889⁽¹²⁾, pointed to the existence of a great similarity between Kant's critique and Averroes's rationalism. All these precise examples confirm that Averroes's presence in the founding of the most important schools of modern Western thought is not an Arab claim imagining an influence not textually evidenced; rather, they are, first, Western examples and proofs, second, contemporary to him, and third, from Kant's students. Philip Merlan then confirmed this in 1963, devoting an entire chapter in his book *Monism and Mysticism to highlighting the similarity between Kant's philosophy and Averroes's ideas*⁽¹³⁾. Marco Sgarbi studied in depth the reality of Kant's Averroism⁽¹⁴⁾. He also mentioned that Western attention to Kantian Averroism deepened in the last decade of the twentieth century with research on "Averroism in Kant's moral philosophy," in 1992 by Fernando Montero Moliner⁽¹⁵⁾, and "Averroes, Kant, and transcendental rationalism," in 1996 by Alparslan Açikgenç⁽¹⁶⁾, and "Following in the footsteps of the Averroist method: Is Kant's doctrine in line with absolute Averroist rationalism," in 1999, by Philipp W. Rosemann⁽¹⁷⁾.

11. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, 33 vols (Berlin: Weidmann, 1877-1899), XIII, pp. 345-346.

12. *Kants mystische Weltanschauung* (1889)

13. Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*.

14. Sgarbi, M, Immanuel Kant, Universal Understanding and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment. In *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 255- 269. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5240-5_13.

15. Fernando Montero Moliner, 'El «averroismo» en la filosofía moral de Kant', *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9 (1992).

16. Alparslan Açikgenç, 'Ibn Rushd, Kant and Transcendent Rationality: A Critical Synthesis', *Alif: Journal of Comparative Poetics*.

17. Philipp W. Rosemann, 'Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the Bewusstsein Überhaupt Averroistic?',

1650), was influenced by Islamic philosophical thought through Averroes? The discerning reader of Descartes readily realizes that he borrowed the Averroist definition of philosophy as "the study of wisdom" or "the complete knowledge that a human being can attain," and incorporated it verbatim into his writings. He even made the goal of philosophy the very same goal Averroes had defined: "the reform of morals and the safeguarding of wisdom." Descartes mentioned Averroes in his book *Principles of Philosophy*, and referred to Averroes and to the Muslim philosophers and jurists who preceded him in presenting his rationalist philosophy. He also mentioned him in his private letters to his friends and colleagues, sometimes referring to the Muslim philosophers, including Averroes, reviewing their influence on Western thought. As for his *Meditations on First Philosophy*, Descartes was concerned there with the foundations for building rational thinking through "methodical doubt," and although he does not mention Averroes directly, his rationalist philosophy shares certain aspects with Averroes's ideas.

Descartes's situation was similar to that of Averroes, for he was subjected to a major attack by the Catholic Church in (1663), and his books were placed on the *Index Librorum Prohibitorum*, and the University of Oxford banned their teaching. Meanwhile, his thought found favor in the universities of Holland, especially the University of Groningen and Utrecht.

But later French thought did Averroes an injustice by downplaying his influence; it was marked by a sharp Orientalist tendency in the nineteenth century, embodied in what Ernest Renan (1892) wrote. He was the first "Averroist after the fact," for he was drawn to Averroes's thought and recognized its epistemic value in Western civilization, so he tried to diminish it, as biased Orientalists typically do, and wrote his famous book *Ibn Rushd and Averroism* in 1852. Despite the negative Orientalist view of Averroist thought in this book, it contributed greatly to introducing modern Westerners to one of the most prominent figures of Andalusian Arab-Islamic thought, to the point that Averroes was dubbed by them "the second Aristotle." Although some researchers argue that "Renan's work is what returned Averroes to Western academic attention after nearly six centuries of direct obscuring"⁽¹⁰⁾, this characterization is inaccurate, because Western interest in Averroes never ceased from the thirteenth to the twentieth century. Among the examples of the inaccuracy of this characterization is what we have reviewed regarding his influence on English and French thought, and what we will review of his influence on German thought.

10. Hilāl, Muḥammad (2001), *Ibn Rushd wāl-rshdyh al-Lātīnīyah*, *Majallat Hudā al-Islām*, vol. 45, issue 7-8, pp 98-100.

correct and reliable knowledge of natural phenomena (not of the unseen, which lies outside the scope of sense and experience), because its source lies in sense and reason. Bacon himself referred to Ibn Rushd in some of his books, especially in the context of discussing philosophy and knowledge. In *The Advancement of Learning*, Bacon explicitly expressed his approval of Averroist thought, pointing to Ibn Rushd's importance as a philosopher. He discussed the great influence that Arab philosophers left on European thought. He pointed to Ibn Rushd's role in interpreting Aristotle's works and his influence on medieval philosophers. This path was continued after Bacon by later figures of the empiricist school such as John Locke (1704) and David Hume (1776).

Averroes's thought also stood out in the works of the English philosopher Bertrand Russell, as Russell wrote: "Their [Muslim] scholars used to read Greek and write commentaries on it, and to them the fame of Aristotle is due for the most part, after he had seldom been mentioned, since Aristotle was not placed on the same level as Plato... Yet such verbal study should not conceal what we owe to the Arabs in our knowledge of Greek philosophy: for when Westerners took up the study of that philosophy in Europe, they took the technical terms needed for it from Greek or Latin... The Arabs, in the field of philosophy, were more capable commentators than original thinkers, and their importance to us lies in the fact that they, not the Christians, were the direct heirs of those aspects of the Greek tradition... The West came to know Aristotle through their contact with the Muslims in Spain, and then their contact with them to a lesser degree in Sicily; and this same contact is what acquainted the West with Arabic numerals and with algebra and chemistry, and this contact served as a prelude or first step in the revival of the sciences during the 11th century... If the Arabs had not preserved that heritage, the men of the Renaissance would not have been able to awaken to the importance of the ancient sciences"⁽⁸⁾. Perhaps Bertrand Russell's acknowledgment of the merit of Averroes, along with Avicenna, is the best evidence of the influence of Islamic philosophy on Western thought, as he said: "Two Islamic philosophers call for special attention from us: one from Persia, Ibn Sina, and the other from Spain, Ibn Rushd. As for Ibn Sina, he was the more far-reaching in renown among Muslims; and as for Ibn Rushd, he was more famous than his colleague among Christians"⁽⁹⁾.

b) Latin Averroism and its impact on modern French thought and the rationalism of René Descartes

Who would believe that the icon of Western rational thought and the founder of the Rationalism school in modern French times, René Descartes (1596-

8. Bertrand Russell, *Tārīkh al-falsafah al-Gharbīyah*, tarjamat Zakī Najīb Maḥmūd, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmah lil-Kitāb, 2012, J 1 p 434.

9. Ibid. p 238.

their formation and development, and reflected a direct influence of Ibn Rushd's thought in them—because we do not accept epistemic ruptures for civilizational, religious, ethnic, or sectarian reasons. Rather, we see human thought as governed by cumulative knowledge; new intellectual systems can only be founded on older ones after benefiting from them, analyzing and criticizing them, then moving beyond them by establishing new systems. We can confirm that Latin Averroism passed through two phases: the first extended from the thirteenth century to the beginnings of the seventeenth century (1200- 1599). Despite differing positions toward Ibn Rushd and his philosophy in the European Middle Ages, we see the best expression of his influence in what the Italian philosopher Dante said in his famous phrase: "the one who made the great commentary [on Aristotle] Che el gran comment feo." The second phase, which is the subject of our study, extends from the beginning of the seventeenth century to the beginning of the twentieth century (1600- 1899). It was not thought that Ibn Rushd had an influence in this phase, especially since it witnessed the establishment of the three most important distinctive Western schools that moved Western thought from the obscurantism of the Middle Ages to the philosophy of Enlightenment and the formation of the Western Renaissance: English empiricism with Francis Bacon, French rationalism with René Descartes, and German critical philosophy with Immanuel Kant.

a) Latin Averroism and its impact on modern English thought and Francis Bacon's empiricism

Contemporary intellectual research has shown that Francis Bacon (1561-1626) (Francis Bacon), the founder of modern empiricism, had a direct connection to Ibn Rushd's thought, as he was concerned with re-evaluating philosophy and affirming the importance of experience and reason. Although he criticized certain aspects of Averroist philosophy, he valued Ibn Rushd's importance as an interpreter of Aristotle and a philosopher who influenced Western thought. Bacon specialized in astronomy, in which Ibn Rushd was a pioneer, then he turned to logic and authored the book *Novum Organum* in response to Aristotle's *Organon*, which Ibn Rushd had commented on. In this book, he studied the topic of the scientific method, criticizing old theories of knowledge, and surveyed aspects of benefiting from Averroist thought in certain fields. Among these is Bacon's view that nature (*al-Mawjūdāt*, in Ibn Rushd's terms) is the proper domain of philosophy, not metaphysical contemplations (*Alghaybyyāt*, in Ibn Rushd's terms)⁷. This grounding resulted in considering experience the only source of

7. al-Manṣūrī, al-Mabrūk al-Shaybānī (2019), *Ibn Rushd bayna ta'sīs al-'aql wa-ta'sīl al-naql fī al-Fikr al-Islāmī*, Majallat alqnāṭr, *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmīyah al-'Ālamīyah*, Mālīziyā, issue 16-3, pp 95-117.

lutionary." Marxism, for example, viewed Eastern thought as reflecting the sub-structure of pre-bourgeois societies⁽⁴⁾. Positivism considered it a metaphysical, non-rational thought embodying the second stage of the mind's development, according to the French philosopher Auguste Comte's division: the mythical stage, the religious stage, and the rational stage. German Idealism, meanwhile, regarded it as embodying the early history of the World Spirit but not as part of philosophical completion, based on Hegel's treatment of the East as the land of the "rising sun," which represents the beginnings of illumination, but not the land of completion. Thus, historians of philosophy from the early nineteenth century to the mid-twentieth century focused entirely on European philosophy. Eastern thought was excluded because it represents the "pre-history of philosophy," in the words of the German philosopher Windelband.

This orientation was built on the centrality of Western intellectual history alone, grounded in the Greco-Roman heritage with Judeo-Christian roots. All different histories were excluded, to the point that Edmund Husserl, the philosopher of classical phenomenology, claimed that "the Europeanization of all humanity is the destiny of the earth, and that Western philosophy is a distinctive spiritual expression that can assimilate the thought of China and India, but these two thoughts cannot assimilate it"⁽⁵⁾. Yet research in the second half of the twentieth century enabled profound revisions of these crude claims. Perhaps the most prominent model of this was embodied in Latin Averroism. Despite the many examples and textually documented models of the influence of Eastern philosophers on Western philosophers, these remain individual influences. Only the Averroist model formed a school worthy of study in this context.

Early Eastern influences: Latin Averroism and Western Renaissance philosophy

Islamic philosophy had a major impact on Western Renaissance thought⁽⁶⁾. This impact has become clear today, after archaeological excavation removed many layers of methodological and epistemic obscuring that Western centrism had fostered. This impact appeared among figures and schools that were previously thought to be icons of Western intellectual and philosophical distinction. But analytical and deconstructive approaches revealed new phases in the history of

4. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, 112.

5. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 273-275.

6. Part of these analyses is based on: , al-Mabrūk al-Shaybānī (2024), al-Rushdiyyah al-Lātinīyah bayna al-istishrāq wālāstghrāb, ḍimna al-irth al-ḥadārī al-Andalusī min al-ta'sīs ilā al-taḥawwulāt al-mu'āshirah, Jāmi'at Gharnāṭah wa-Jāmi'at Qaṭar wa-al-Lajnah al-Qaṭarīyah lthālf al-ḥadārāt, ghrnāṭt-'sbānyā 6-8/11, 2024.

First: the formation of the concept of epistemic “post-ness”: Post-Modernism, Post-Formalism, Post-Structuralism, and Post-Phenomenalism, as critical, revisionary postures toward Western modernist thought in itself. What the philosophy of Deconstructivism, the Archeology of Ideas, contemporary Hermeneutics, Religious Anthropology, Symbolism Studies, New Historicism, and the Philosophy of Revisionism brought was a great intellectual and philosophical breakthrough within the very systems of Western thought in the 1960s; for it denied “intellectual certainty,” undermined “methodological complacency,” transcended “epistemic inertia,” and replaced all of them with a “philosophy of questioning” about origin, accumulation, development, systems, structures, modalities, influences, and intertwinements—utterly unlike what had been familiar in the period of Western modernity.

Second: the formation of the concept of cultural relativism (Cultural Relativism), attempting to relativize intellectual certainties and absolutes and to move beyond the lapses of Western thought and its boastful claim to be the sole representation of the highest model of what the human mind can produce, and its crude assertion of the universal applicability of its absolute validity to all the peoples of the earth, despite their different languages, cultures, and religions. It is true that cultural relativism did not deny all “terminological universals,” but it denied most “conceptual universals.” The term beauty, for example, is an absolute “universal term” shared by all people, but the “concept” of beauty is not universal: it differs from one civilization to another, from one society to another, and even from one person to another. The same applies to all concepts associated with universal terms such as freedom, democracy, human rights, and others. Thus, the claim of the universality of the Western concept of these terms is nothing but an illusion.

Third: many non-Western civilizations have come to participate in producing human knowledge in Western languages, have become acquainted with all stages and turning points of the development of Western thought, and these thinkers have become able to discover correspondences between Western concepts and terms and their Eastern roots with ease; Western layers of terminological obscuring and conceptual camouflage are no longer able to deny this connection. So what were the most prominent features of “philosophical centrism” in the periods of the Western Renaissance and modernity?

Pre-Contemporary Turn: Manifestations of Western Philosophical Centrism

The relationship between Western philosophical thought and Eastern thought has been marked by disregard, marginalization, exclusion, and denial—even within philosophical schools that regard themselves as “progressive and revo-

ly leading to the formation of "Occidentalism" within Western pragmatics as a domestic critique of Western thought itself.⁽²⁾

Since this research works on the history of ideas—and it is practically difficult to define and branch out into every school and term—it requires the reader to have a broad philosophical background, aware of the most important stages of the development of Western thought, its schools, terms, concepts, and theories regarding the studied issue: the impact of Eastern religious and philosophical thought on Western Modern and Post-Modern thought.

First: The Philosophy of Revisions: West/East; Philosophically

The principle of "cumulative knowledge" has greatly preoccupied contemporary thinkers and researchers in the history of ideas and their development, and in the philosophy of science within Western thought, as the conventions of systems of thinking, analysis, and critique changed. Many of them came to see that there is, in the history of the development of Western thought in the twentieth century, a missing link that had a major effect on this thought, yet remained unknown in detailed form, even if some studies pointed to fragments of it in piecemeal research lacking systematicity and coherence, thus greatly limiting this influence and its effectiveness. It is true that we find writings that pointed to the role of Islamic or Eastern philosophical thought in the development of certain concepts and ideas in Western civilization in the Middle Ages, or in the Enlightenment or the Renaissance, but this role remained limited, unsystematic, and academically unendorsed, and it was not incorporated into "history of ideas" curricula in Western universities until the mid-twentieth century. References to it, or writings about it, remained like isolated islands surrounding great continents, or like the haze of sparkling lights that appear to the bleary-eyed from a distant horizon, obscured by thick fog and the clamorous smoke of Western idea-factories.

This important transformation occurred in the postmodern phase in the early 1960s, leading to the clear proclamation of the "universal declaration of the influence of Eastern thought on Western systems"⁽³⁾ in many academic and philosophical studies that were methodologically grounded and based on decisive textual evidence. In our view, this proclamation is due to:

2. al-Manṣūrī, al-Mabrūk al-Shaybānī (2021), *tadāwulīyah al-istighrāb fī al-Fikr al-‘Ālamī al-mu‘āṣir : dirāsah muqāranaḥ bayna al-Fikr al-Yābānī wa-al-fikr al-gharbī*, *Majallat Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah Jāmi‘at Qaṭar*, issue 39, (2) 135-171. See also: al-Manṣūrī, al-Mabrūk al-Shaybānī (2021), *Nazarīyat al-istighrāb wa-ittijāhātihā al-mu‘āṣirah fī al-Fikr al-gharbī wa-al-‘Arabī : min al-istighrāb al-ān‘kāsy ilā al-istighrāb al-ta’sīsī*, *Majallat Dirāsāt, Jāmi‘at al-Aghwāt, al-Jazā’ir*, issue 99, pp 153-181.

3. I coined this term myself, and it does not refer to a textual announcement.

Eastern Philosophies and Their Impact on Western Modernity and Postmodernity Thought

A Critical Analytical Reading of Origins, Sources, and Influences

Mabrouk Mansouri

Sultan Qaboos University, Oman

Introduction

Euro-centrism has profoundly influenced how Western thought perceives itself, its origins, and its developmental trajectory. During the Western Renaissance, beginning in the 17th century, the idea emerged of a direct connection between modern European thought and its Greco-Roman roots. This led to a deep analytical and critical return to Greek heritage, upon which Renaissance and Modern philosophy were built. During this period, European thought actively sought to obscure any intellectual influence outside the Greco-Roman circle or those not founded on Judeo-Christian origins.

One consequence of this intellectual and philosophical centrality—compounded by the second stage of Orientalism, "Colonial Orientalism," which began with Napoleon's campaign in Egypt and lasted until the 1960s⁽¹⁾—was the erasure of Eastern thought's impact, including Islamic thought, on the Western Renaissance. Any form of influence on Western thought was flatly denied. However, a radical shift occurred in the mid-20th century regarding how Western thought viewed itself and "the other". This period saw a profound re-evaluation of interconnectedness. Many Western philosophers and scholars contributed to this shift, which formed the basis of what is termed Post-Colonial Criticism and shaped the pillars of Post-Modernity. Their distinguished writings from the mid-20th century to the beginning of this century marked a decisive turn, eventual-

1. I had divided Orientalism into four main stages: exploratory Orientalism, colonial Orientalism, postcolonial Orientalism, and new Orientalism. Then Orientalism declined at the beginning of this century. I demonstrated that these stages are significantly distinct, without claiming there are clear breaks between them. However, the Arab reader often confuses their general characteristics and makes a single systematic judgment about Orientalism in all its stages. See: al-Manṣūrī, al-Mabrūk al-Shaybānī (2014), *al-Muslim fī al-Fikr al-gharbī min al-istishrāq ilā al-Islāmūfūbiyā*, Markaz Namā' : jdt-bayrūt

local and the transitory, between preservation and reinvention. Alongside this emerges a reading of African philosophy as an independent conceptual horizon, redefining the relationship between individual and community, ethics and politics, identity and universality, from within a historical experience shaped by its own conditions and questions.

At the methodological level, the volume interrogates philosophy's self-image: its presumed unity, its dominant language, and its criteria of legitimacy. A clear sensitivity emerges toward the hegemony of a single philosophical model, accompanied by a call for pluralistic thinking that recognizes the diversity of argumentative and expressive forms, and affirms that philosophical inquiry cannot be confined to one epistemic formula. In this context, comparative philosophy advances as an interpretive practice that enables cultures to be understood from within, rather than through the imposition of prefabricated frameworks.

This trajectory reaches one of its most revealing moments in the examination of evil through dystopian narratives, where concepts become lived experiences, and where power, fear, and the management of life become subjects of philosophical analysis that move beyond abstraction toward uncovering the structures of everyday domination. In parallel, another path restores value to philosophy as a practice rooted in ordinary life, where questioning becomes a habit of thought and a form of existential vigilance.

This volume does not seek to produce a unified image of thought between East and West, nor to construct a final synthesis between distant traditions. Instead, it allows readers to follow the movement of questions as they shift their positions, to observe how concepts change their meanings within new contexts, and to recognize how thinking preserves its capacity for self-revision whenever it assumes it has reached its limits.

From this perspective, the book offers not definitive answers, but a renewed opening of the space between human beings and the world, between experience and language, between reality and meaning. In doing so, it situates philosophical discussion within an extended horizon, where philosophy remains a practice of attentiveness and a field for reconstructing meaning whenever it appears to have settled.

Riyadh International Philosophy Conference

Preface

When the idea of East-West thinking is placed under serious scrutiny, it becomes clear that the question is not about the intersection of two cultures, nor about comparing two heritages. It is, rather, an examination of the human intellect's capacity to see itself beyond its habitual mirrors, and to reconsider its own history as it moves among diverse languages, experiences, and forms of consciousness. Within this space—where concepts do not settle into a single meaning and questions do not yield to ready-made answers—philosophy reveals itself as an ongoing act of reconstructing the relationship between human beings and the world.

This volume, which brings together a selection of carefully chosen research papers, emerges from that very space. It arises from a moment in which questions intensified, methodologies converged, and debates were released from many inherited certainties. At the Fifth Riyadh International Philosophy Conference, held in December 2025 at the invitation of the Literature, Publishing, and Translation Commission, the theme was not merely an organizational framework. It functioned as an open horizon for testing philosophy's capacity to reassess its own conditions and to reflect on its history without seeking refuge in narratives of completion or centrality.

The papers collected here belong to diverse intellectual trajectories, yet a subtle thread binds them together: an awareness that concepts do not live within dictionaries, but within their movement and transmission, and within the shifts they undergo as they traverse cultures, languages, and contexts. Philosophy, in this perspective, is understood as a historical practice that continually reorganizes questions in response to changing conditions of knowledge, power, and life.

The contributions included in this volume open onto critical readings of Western modernity and its aftermath, while tracing intellectual resources that long remained on the margins of dominant philosophical narratives. At the same time, they attempt to reconstruct the history of critical reason beyond any single center, by engaging with parallel Mediterranean experiences that developed their own tools for examining truth, questioning documents, and regulating the relationship between reality and report, between text and world.

This inquiry extends from history into the sphere where contemporary life becomes most concentrated: the city. Here, globality is understood as a continuous process of negotiation between memory and transformation, between the

- 205 **Najat Naji Alshafie**
Reframing Praxis: Western, Japanese, and Latin American Contributions to a Multicultural Philosophy
- 225 **Mohamed Aarab**
A Philosophy by the Logic of Pluralism: Philosophizing Beyond the Monotheism of the Logos
- 251 **Youssef Ben Elmeki**
African Philosophy Between East and West: Identity, Influences, and the Possibilities of Philosophical Dialogue

Contents

- 7 Preface**
- 9 Mabrouk Mansouri**
Eastern Philosophies and Their Impact on Western Modernity and Postmodernity Thought: A Critical Analytical Reading of Origins, Sources, and Influences
- 37 Abdelaziz Berghout**
Islamic Philosophy: Its Structure and the Grounding of an Epistemology of the Islamic Sciences: Toward a Qur'anic Foundation for the Contemporary Philosophical Intellect
- 57 Idris Naghsh al-Jabiri**
The Structure of Philosophical Knowledge and Its Place in Theories of the Classification of the Sciences in the Islamic Scientific Tradition
- 77 Abderrezak Belagrouz**
Comparative Philosophy: Concept, Motives, and Gains
- 95 Elalaoui Rachid**
The Origins of Philosophizing in East and West: Toward Moving Beyond Western Centrism
- 111 Waleed S. Alzamil**
Global Cities: Building Knowledge Bridges Between the Philosophy of Cultural Coexistence and Preserving Local Identity
- 135 Hessa Almufarih**
Philosophy of Evil in Dystopian Novels Between East and West: A Comparative Study
- 161 Nacer Amara**
Arabs and Philosophy: Arab Life as a Philosophical Experience
- 181 Abji Mohammad**
Critical Philosophy of History in Mediterranean Space: Ibn Khaldun and Lorenzo Valla



Philosophy Between East and West

Concepts, Origins, and Mutual Influences

Riyadh International Philosophy Conference 2025

Selected Papers



هيئة الأدب والنشر والترجمة
Literature, Publishing & Translation Commission

Philosophy Between East and West

Selected Papers from Riyadh International Philosophy Conference 2025

© 2026 by Literature, Publishing and Translation Commission, KSA

ISBN: 978-603-8426-63-0

All rights for this book reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the copyright owner.

Philosophy and The Quality of Life