

العرب والفكر العالمي

مجلة النصوص الفكرية
والاجتماعية والنقدية

شقيقة الفكر العربي المعاصر

تَبْيِيْنَةُ الفكر العالمي في النص العربي

المدير العام
رئيس التحرير

مطام صفدي

باحثون مشاركون

وفاء شعبان
بدر الدين عرودي
إلهام منصور
جورج أبي صالح

جورج زيناتي
غانم الهنا
محمد محجوب
بسام البركة

مستشار التحرير: بدر الدين عرودي

مركز الإلهاء القومي

e-mail:

- alfikrالمouasser@gmail.com
- editor@philasophiasafadi.com

site: - www.philasophiasafadi.com

لبنان - بيروت

الحمرا - سارولا ستر

تلفاكس: 00 961 1 740188

خليوي: 00 961 3 904971

العددان:

الخامس والثلاثون
و
السادس والثلاثون

صيف

2015

Été

2015

n° 35 - 36

العرب
والفكر
العالمي

مجلة محكمة

المدير المسؤول:
غسان شدي

السعر:
لبنان 7500 ل.ل. المغرب 40 درهماً. تونس 5 دنانير،
مصر 15 جنيهات.

- نصوص من الأعمال التأسيسية ماضياً وراهناً للفلسفة والمبدعين.
- مراقبة علامات الانعطاف في الفكر المعاصر والتقاط نصوصها.
- مواكبة محاور الشقيقة الكبرى «الفكر العربي المعاصر» وتنويعها بنصوص المراجع المساهمة في إغناء نظرية الترجمة من التبيئة إلى التأويل.
- القراءة النقدية للإنتاج الترجمي العربي.
- الحوارات والنقاشات.

المحتويات

✳ كلمتنا

- 3 حذار أن ننسى محبة الحقيقة رئيس التحرير.
- 4 التقوّم الأنطو. ثيو. لوجي للميتافيزيقا مارتن هيدغر 4
ترجمة: ربيع شلهوب
- 18 هيفل ضد هيدغر سلافو جيچيك 18
ترجمة: محمد مطر
- 34 خبث الجمادات؛ مراجعة للمنزلة الأنطولوجية للأشياء تشارلز هارفي 34
ترجمة: شفيق أكرّيك
- 40 الوحي أو الولادة المتجددة كل حين للروح فرانتس روزنتسفايغ 40
ترجمة: محمد حمادي
- 50 بانوراما للفلسفة الفرنسية المعاصرة آلان باديو 50
ترجمة: فريق م. إ. ق.
- 54 من أجل نظرية في الاستهلاك / II جان بودريار 54
ترجمة: فريق م. إ. ق.
- 72 الديمقراطية والفلسفة ريتشارد رورتي 72
ترجمة: فريق م. إ. ق.
- 78 نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة ريتشارد رورتي 78
ترجمة: فريق م. إ. ق.
- 91 «الإمبراطورية» و«الجموع»؛ الديمقراطية حسب أ. نغري أني إيرلا 91
ترجمة: نور الدين علوش
- 100 يحيى النحوي؛ مصدراً لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط هيربرت أ. ديفدسن 100
ترجمة: سعيد اليوسكلاوي
- 137 من التعالي كما الوهم الأعلى لوك فيري 137
ترجمة: فردوس الحافي
- محور : مراجعة كتاب
- 141 ماهية العشق عند الفلاسفة بيلر سوفانيه 141
ترجمة: سعيد بوخليط

حذار أن ننسى محبة الحقيقة

لا يزال يسألني أصدقاء وقرّاء عن علّة اهتمام مفقود لدى معظم مثقفينا العرب بقضايا الفكر عامة، وبالفلسفة خاصة، هل هو الجهل أم التجاهل. أو لا تكون هذه الظاهرة دليلاً صارخاً عن خاصيّة إنسانية في طبيعة الكيان العربي أو في مجتمعه نسبياً. فكيف إذن لحضارة عظمى كما يفاخر العربي والإسلامي بإدعاء عظمتها ووحدانيّتها ما بين حضارة الأمم الأخرى، كيف لها أن تنمو وتزدهر مخلفة العقل وراء ظهرها.

ما هو هذا التناقض النبوي العضوي أن تكون حضارة ما وهي ليست صديقة للعقل؛ لكن مع ذلك، فإن انقيام حضارة ما هذا يعني أن ثمة عقلانية أبدعت تلك الحضارة، وإلا فإن الجهالة ليست سوى عقم يائس، ولن يكون شعبها سوى قطيع حيواني مزيف فالت من غاية القطعان الأخرى. إذا كانت مجتمعاتنا لا تفكر فلسفياً، فهل ذلك لأن التدين قد صادر الفكر لحسابه، وأنه قد استعاض عن الفكر الحر، عن الأفكار، بقواعد السلوك الإيماني. ذلك أن الأمر اليومي الذي يتلقاه المؤمنون كل صباح ومساء، هو الانصياع لهذه القواعد من أجل بلوغ السلامة الشخصية والحكمة. هذه القواعد لا تطالب محازبيها بمحبّتها والتعاطف معها، بقدر ما تمارس عليهم سطوتها الديانية، ذلك أن مهمة الدعاة هي أن يؤكّدوا لأتباعهم أنهم، هم وكل الأحباء واقعون تحت رقابة صارمة من قبل خالقهم الأعظم. وبالتالي ليس لهؤلاء جميعاً من سبيل إلى نجاتهم من غضبه سوى الطاعة المطلقة لأوامره. أليست المخلوقات جميعها هم «عبيده الصالحون». وما نعينه صفة العبد هي ألا يفكر أو يفعل حاملها إلا بما يرسمه له سيده.

هل التفكير والتدين ضدان لا يلتقيان أبداً. هذه مسلّمة تاريخية عرفتها تجارب الحضارات الإنسانية. بعضها اصطدم بها واستطاع تجاوزها. وبعض الحضارات الأخرى ما زالت تترجح على جدودها. والبعض الثالث: ولعلنا نحن من رموزه. لا يكاد يخطو خطوة إلى الأمام حتى تقتنصه ردّة قاهرة. ولقد تكررت تجارب الاستعصاء الفاشلة عبر نهضة العرب الحديثة منها والمعاصرة راهنياً..

ما هو سرّ هذا الاستعصاء المزمّن والمتماذي. هل يمكن التصريح بالفهم المألّف أن العقل العربي كان، أو أصبح عصياً عليه التعاطي مع الفكر.. ذلك أن العقل يتعامل مع ما يتصوره أنه من ثوابت المعارف، وأدعياء التدين اعتادوا أن يقدموا قواعد عقائدهم على أنها ذروة المعرفة المطلقة، في حين أن أهل الفكر يعتبرون أنفسهم أنهم باحثون عن اللامفكر به بعد في كل ما هو معرفي أو معيشي؛ إذن هناك عالم للأوامر وعالم للأفكار. فلما يجتمع العالمان إلا في لحظات الانعطافات النبوية الكبرى، فهما خصمان لدودان، ولا يصيران ودودين إلا عندما يكشف الفريقان معاً حاجة كل منهما لما ينقصه مما لدى الآخر منه. فحقائق العقل اليقيني تؤرقها كوابيس الوقائع المضادة لها. مما يدفعها إلى استعارة بعض جدليات الفكر الحرّ، في الوقت الذي يُعوّز فيه هذا الفكر شيئاً من خصائص المفهمة العقلانية، لقاء الصديقين اللدودين العقل والفكر رهاناً صميمي للنهضة من أجل تحقيق ثورتها الثقافية الموعودة تحت هذا الشعار العريق: أيها الشعب حذار أن ننسى محبة الحقيقة يوماً ما...

The Onto - Theo - Logical Constitution of Metaphysics

التقوّم الأنطو - ثيو - لوجي للميتافيزيقا⁽¹⁾

مارتن هيدغر

يهدف هذا السيمينار إلى بدء مناظرة مع هيغل. المناظرة مع مفكر يمكن أن تُعنى فقط بنفس أمر (مطلوب) التفكير. نفس أمر التفكير يضغط على التفكير على نحو أنه يعود له فقط أن يجلب التفكير إلى صميم مطلوبه ومنه إلى التفكير نفسه.

بالنسبة لـ هيغل، مطلوب التفكير هو التفكير بما هو كذلك. ولكي لا نسيء فهم هذا التعريف للمطلوب - التفكير بما هو كذلك - في مصطلحات معرفية أو نفسية، ينبغي أن نضيف وعلى سبيل الشرح: التفكير بما هو في التامة المطوّرة (الرابية) بحيث يُفكر الآن في ذاك الذي جرى تفكيره بعد. يمكن فهم الذي يعنيه هذا فقط من وجهة نظر كانط، من ماهية المتعالّي التي فكّرنا هيغل على نحو مطلق أي على نحو تأملي (speculative). وهذا هو غرض هيغل حينما يقول أن تفكير التفكير بما هو كذلك هو الذي يربو "محضاً في عنصر التفكير" (الموسوعة، المقدمة، 14). لإعطائه عنواناً قصيراً حيث من الصعب التفكير الصارم بعد من خلاله، يعني: نفس أمر التفكير هو بالنسبة لـ هيغل "الفكرة" (der gedanke). "الفكرة" تربو لتبلغ حريتها الأساسية العليا وتصبح «الفكرة المطلقة» (Idee). قريباً من نهاية علم المنطق (طبعة لاسون، الجزء الثاني، 484). يقول هيغل عن الفكرة المطلقة: «وحدها الفكرة المطلقة هي الوجود، الحياة غير الفاسدة، الحقيقة الواعية لذاتها، وهي كل الحقيقة». وعليه، يمنح هيغل نفسه وعلى نحو واضح لنفس أمر تفكيره الإسم المنقوش خلال كل مادة الفكر الغربي: الوجود.

(في درسنا هذا، ناقشنا الإستعمال المتنوع والموحد بعد لكلمة «وجود». يعني الوجود ابتداء لـ هيغل، ولكن على نحو غير حصري، «المباشرة اللامتعيّنة». يُرى الوجود هنا انطلاقاً من الموسوعية المعيّنة، أي من وجهة نظر المفهوم المطلق. «حقيقة الوجود هي الماهية أي التفكير المطلق. ماهية الحقيقة هي المفهوم بمعنى الوعي الذاتي اللامتناهي. التفكير المطلق وحده حقيقة الوجود، "هو" الوجود الحقيقة تعني هنا أن المعلوم بما هو كذلك هو معلوم بواسطة معرفة مطلقة اليقين بصدد نفسها). في الوقت عينه، يفكر هيغل صارماً بصدد نفس أمر تفكيره في

(1) Martin Heidegger, Identity and Difference, translated and with introduction by Joan Stambaugh, Harper Torchbooks, New York, Hagerstown, San Fransisco, London

سياق مناظرة مع التاريخ السابق للتفكير. هيغل هو المفكر الأول الذي يستطيع والذي يجب أن يفكر على هذا النحو. علاقة هيغل بتاريخ الفلسفة هي علاقة تأملية وتاريخية لأنها كذلك. إن سمة حركة التاريخ هو الحدوث بمعنى السيرورة الديالكتيكية. كتب هيغل: نفس تطور التفكير المصوّر في تاريخ الفلسفة مصوّر في الفلسفة نفسها ولكن محرراً من عنصر الخارجية التاريخية، ومحضاً في عنصر التفكير» (الموسوعة، 14).

نتوقف مرتبين تبعاً لكلمات هيغل يفترض أن يكون اتصال الفلسفة وتاريخ الفلسفة مع بعضهما اتصالاً من خارج. لكن المقصود بالخارجية المفكرة هيغلياً ليس بأية حال من الأحوال ذلك المعنى الفج لمجرد شيء سطحي وسياقي. الخارجية تعني هنا ذلك البعد الخارجي حيث يتموضع كل التاريخ وكل سياق حقيقي للأحداث مقارنة بحركة الفكرة المطلقة. خارجية التاريخ كما هي مشروحة هنا، في صلتها مع الفكرة، تنبثق كحاصل للتخارج الذاتي للفكرة. الخارجية هي نفسها تعيين ديالكتيكي. نبتعد كثيراً في الواقع عن فكر هيغل الحقيقي إذا قلنا أن هيغل جلب التصور التاريخي والتفكير النسقي إلى وحدة في الفلسفة. هيغل ليس معنياً لا بالتاريخ ولا بالنسق بمعنى البنية العقّدية.

ما هو غرض هذه الملاحظات بصدد الفلسفة وصلتها مع التاريخ؟ إنه لإقترح أن نفس أمر التفكير، تبعاً لهيغل، هو تاريخي في ذاته - لكنه تاريخي في معنى الحدوث. سمة سير الفكر تُعَيّن بواسطة ديالكتيك الوجود. تبعاً لهيغل يكون نفس أمر التفكير هو الوجود بما هو تفكير التفكير نفسه؛ والتفكير يأتي إلى نفسه فقط في سير ربّوه التأملي خلال مراحل من الصور المتنوعة المتقدمة وغير المتقدمة بعد والتي سبقت ضرورتها. فقط من نفس الأمر المختبر يظهر لهيغل مبدأ خاص - معيار وطريقة للكلام مع المفكرين الذين سبقوه.

إذن، حينما نسعى الى مناظرة مفكرة مع هيغل، ينبغي أن نتكلم معه لا حول نفس الأمر فقط، بل حول نفس الأمر بالطريقة نفسها. الـ "نفسه" ليس مجرد المتطابق. في المتطابق يختفي الفرق. في الـ "نفسه" يظهر الفرق، ويظهر الأكثر إلحاحاً، التفكير الأكثر حمزاً المعني بنفس الأمر بالطريقة نفسها. يفكر هيغل وجود الموجودات على نحو تاريخي تأملي. ولكن بنفس المصير الذي ينتهي إليه هيغل إلى مرحلة تاريخية (هذا لا يعني إطلاقاً أنه ينتهي إلى الماضي)، نسعى إلى تفكير الوجود، كما فكّره هيغل، بنفس الطريقة، أي التفكير به تاريخياً.

يمكن للتفكير أن يمثك في نفس أمره (مطلوبه) فقط إذا أصبح صارماً في إخلاصه، و فقط إذا أصبح نفس الأمر بالنسبة إليه مُتَنَافِساً عليه بحدّة أكبر. على هذا النحو يحتاج نفس الأمر التفكير ليمكث معه في ضربه الخاص من الوجود، ليبقى راسخاً باتجاه ذلك الضرب من الوجود، مستجيباً له عبر احتفال نفس الأمر حتى تمامه. إذا كان نفس الأمر هو الوجود، فعلى التفكير الذي يمثك مع نفس الأمر أن ينخرط في قِيَمُومِيّة الوجود (perducance, austrag). تبعاً لهذا، وفي مناظرة مع هيغل، نتوقع أن نوضح مسبقاً هوية (sameness) نفس الأمر من أجل المناظرة نفسها. تبعاً لما قيل نحن ومطالِبون في مناظرتنا مع تاريخ الفلسفة بتبيين غيرية التاريخي في الوقت عينه الذي نبيّن فيه غيرية نفس أمر التفكير. تبين كهذا ينبغي ضرورة أن يكون قصيراً وتمهيدياً.

من أجل إيضاح التباين السائد بين تفكير هيغل ومحاولتنا التفكير ينبغي ذكر أشياء ثلاثة. نسأل:

(1) ما هو نفس أمر التفكير بالنسبة لهيغل، وما هو بالنسبة لنا ؟

(2) ما هو معيار المناظرة مع تاريخ التفكير بالنسبة لهيغل، وما هو بالنسبة لنا.

(3) ما هي سمة هذه المناظرة بالنسبة لهيغل، وما هي بالنسبة لنا؟..

للسؤال الأول:

بالنسبة لـ هيغل، نفس أمر التفكير الوجود تبعاً للموجودات الذي جرى تفكيرها بعد في التفكير المطلق وبوصفها تفكيراً مطلقاً. بالنسبة إلينا نفس أمر التفكير هو نفسه الوجود - لكن الوجود تبعاً لاختلافه (فروقيته) عن الموجودات. بوضوح أكبر: تبعاً لـ هيغل نفس أمر التفكير هو الفرق بما هو كذلك.

للسؤال الثاني:

تبعاً لـ هيغل يكون معيار المناظرة مع تاريخ الفلسفة هو الدخول في قوة وفلك ما جرى تفكيره بواسطة المفكرين الأوائل. ليس اتفاقاً أن يقدم هيغل مبدأه هذا في سياق مناظرته مع سبينوزا وقبل مناظرته مع كانط (علم المنطق، الكتاب الثالث، طبعة لاسون، ج2، ص216)، وجد هيغل عند سبينوزا وجهة النظر المطوّرة تماماً بصدد الجوهر والتي لا يمكن أن تكون وجهة النظر العليا لأن الوجود لم يُفكر به بعد بنفس الجذرية والحزم بوصفه تفكير التفكير ذاته. الوجود كجوهر، كجوهرية، لم يَرَبْ بعد إلى الذات في ذاتيتها المطلقة. ما زال سبينوزا يُستأنف مرة تلو أخرى في كامل تفكير المثالية الألمانية، وفي الوقت عينه يستفز تناقضاتها، لأنه سمح للتفكير أن يبدأ مع المطلق. مسار كانط مختلف وأكثر حسماً من نسق سبينوزا لجهة تفكير المثالية الألمانية والفلسفة عموماً. رأى هيغل في فكرة كانط عن التأليف الأصلي للإستبصار «واحداً من أكثر المبادئ أساسية للربو التأملي». بالنسبة لـ هيغل تقع قوة كل مفكر في الذي فكره، في فكره الذي يستطيع أن يتجسد في التفكير المطلق كواحد من مراحل. التفكير المطلق يكون مطلقاً فقط بالتحرك ضمن سيره التأملي الديالكتيكي، وهذا يقتضي مراحلاً.

بالنسبة إلينا، معيار المناظرة مع التراث التاريخي هو نفسه، بمصير ما هو سؤال الدخول إلى قوة التفكير السابق. نحن لا نطلب هذه القوة في الذي جرى تفكيره بعد: نحن نطلبه في شيء ما لم يجر تفكيره بعد، ومن الذي تلقى منه ما تم تفكيره بعد فضاءه الخاصي.

لكن فقط ما تم تفكيره بعد يُخَضَّر لما لم يجر تفكيره بعد والذي يدخل دائماً ومجداً موفوريته. معيار ما لم يتم تفكيره بعد لا يفضي إلى تضمين (تشميل) للتفكير السابق في الذي يتجاوزه من تطوّر أعلى ومن نسقته. بالأحرى يقتضي المعيار تحرير التفكير السابق باتجاه ماضيه الأساسي الذي لا يزال محفوظاً. هذا الماضي الأساسي يسود خلال التراث على نحو غريب، بحيث يكون سابقاً في الوجود عليه، وغير مفكّر ومعبر عنه بعد في حقه الخاص وبوصفه الأصلي.

للسؤال الثالث:

بالنسبة لـ هيغل تأخذ المناظرة مع التاريخ السابق للفلسفة طابع النسخ (Aufhebung) العائد للمفهوم المتوسط في معنى التأسيس المطلق.

بالنسبة إلينا، ليست المناظرة مع تاريخ التفكير نسخاً على الإطلاق، بل معاودة. النسخ يقود إلى المساحة العالية والجامعة للحقيقة المجعولة بوصفها مطلقة، الحقيقة بمعنى اليقين المكتمل والرابي للمعرفة الوعية بذاتها.

إن المعاودة تشير إلى الميدان الذي جرى تخطيطه حتى الآن، والذي من خلاله أصبحت ماهية الحقيقة من شأن الفكر ابتداءً. بعد هذه السيامة للفرق (الاختلاف) بين تفكير هيغل وبيننا تبعاً لنفس الأمر، وتبعاً للمعيار وسمة المناظرة مع تاريخ الفكر، فلنحاول الآن أن نتابع المناظرة التي بدأت مع هيغل ونوضحها قليلاً بعد. هذا يعني: الشروع في محاولة المعاودة. مصطلح "المعاودة" يستدعي متنوع تاويلات سيئة. المعاودة لا تعني خطوة معزولة للفكر، بل بالأحرى ضرباً من حركة التفكير، ومساراً طويلاً. وبما أن المعاودة تعين السمة لمناظرتنا مع تاريخ التفكير الغربي، فإن تفكيرنا يقودنا بعيداً عن الذي جرى تفكيره منذ زمن بعيد في الفلسفة.

التفكير تراجع أمام نفس الأمر، الوجود، وبالتالي جلب ما تم تفكيره إلى مواجهة نستهل فيها كلية هذا التاريخ - نستله تبعاً لما يقوم المصدر لهذا التفكير بأكمله، لأنه وحده يؤسس ويحضر لهذا التفكير مساحةً لقيم. على نحو مغاير لـ هيغل. هذه ليست مشكلة تراثية مجعولة بعد، ولكنها ما بقي بعد غير مساءلٍ خلال تاريخ التفكير. لقد تكلمنا عنها على نحو مؤقت وبشكل لا يمكن تفاديه بلغة التراث. لقد تكلمنا عن الفرق بين الوجود والموجودات. المعاودة تنطلق من ذلك الذي لم يفكر من الفرق بما هو كذلك، نحو ذلك الذي يهب لنا الفكر. إنه نسيان الفرق. إن النسيان هنا ينبغي تفكيره بوصفه طمس الفرق بما هو كذلك، تفكيره بواسطة الاحتجاب؛ هذا الاحتجاب انسحب بدوره منذ البدء، إذ ينتمي النسيان إلى الفرق لأن الفرق ينتمي إلى النسيان.

النسيان لم يحدث للفرق فقط لاحقاً، كنتيجة لاكتمال نسيان التفكير الإنساني.

إن الفرق بين الوجود والموجودات هو المساحة التي يمكن للميتافيزيقا، التفكير الغربي في جملة طبيعته، أن تكون على ما هي عليه. المعاودة تتحرك بذلك خارج الميتافيزيقا نحو الطبيعة الأساسية لها. إن الملاحظة بصدد استخدام هيغل للكلمة المفتاحية الغامضة "وجود" تظهر أن الخطاب بصدد الوجود والموجودات لا يمكن قصره على حقبة واحدة في تاريخ خلوة "الوجود" ولا يمكن أبداً للخطاب بصدد "الوجود" أن يفهم هذا الاسم في معنى الجنس. العمومية الفارغة التي تختزل العقائد المثلثة تاريخياً بوصفها حالات فردية. يتحدث "الوجود" دائماً وأبداً بوصفه قدراً مختزلاً بواسطة التراث.

بيد أن معاودة الميتافيزيقا انطلاقاً منها نحو طبيعتها الأساسية يقتضي مدة ودواماً لا نعرف أبعادهما. شيء واحد واضح فقط: تدعو المعاودة لتحضير ينبغي الشروع به هنا والآن؛ الشروع

به في مواجهة الموجودات من حيث هي كذلك ومن حيث هي كل، كما تكون الآن وكما بدأت تظهر نفسها أكثر فأكثر على نحو لا لبس فيه. ما يكون الآن يكون موسوماً بسيادة الطبيعة الفاعلة للتقنية الحديثة. هذه السيادة تقدم نفسها بعد في كل مساحات الحياة، بواسطة صفات يمكن التعرف عليها على نحو متنوع، كالوظائفية، التحسين النسقي، الأتمتة، البقرطة، والاتصالات وتاماً كما ندعو فكرة الأشياء الحية بيولوجيا، فإن العرض والمفصل الكامل لكل الموجودات المسودة بوصفها توجد الآن بواسطة طبيعة التقني يمكن أن ندعوه بالتقنية. هذا التعبير يمكن أن يخدم كمصطلح لميتافيزيقا العصر الذري. مرئية من الحاضر ومستلّة من رؤيتنا لهذا الحاضر، فإن معاودة الميتافيزيقا نحو الطبيعة الأساسية للميتافيزيقا هو الخروج من التقنية، ومن الوصف والتفسير التقنيين للعصر نحو ماهية التقنية الحديثة التي لا تزال تنتظر أن تُفكر.

ينبغي أن تمنع هذه الملاحظة سوء الفهم الآخر لمصطلح "المعاودة" بكونه يشكل في عودة تاريخية للمفكرين الأوائل في الفلسفة الغربية. الـ "نحو" الذي تتجه إليه المعاودة [أي الخطوة للوراء] يتطور ويبدى نفسه فقط في القيام بالخطوة.

لكسب منظور في هذا الدرس على كامل الميتافيزيقا الهيغلية نختر كوسيلة مؤقتة المقطع الذي يفتح الكتاب الأول من علم المنطق "فقه الوجود". في كل من كلمات العنوان ما يكفي للتفكير بصدها نقراً «من ماذا يجب أن تتكون بداية العلم؟»، إجابة هيغل الشارحة تؤكد أن البداية هي من طبيعة تأملية. بمعنى أن البداية هي ليست شيئاً موسوفاً أو غير موسوط. نحاول أن نعبر عن طبيعة البداية في جملة تأملية "البداية هو الغاية". تبعاً للمشارك الديالكتيكي لمعاني "يكون" يعني هذا أموراً عدة. من معانيها أن البدء - ولناخذ الإرتداد *resultare* في دلالتها الحرفية - هو ارتداد التفكير الذي يفكر نفسه خارج إكتمال الحركة الديالكتيكية. إكتمال هذه الحركة، الفكرة المطلقة، هي الكلّية الراية من تلقاء نفسها، تمامية الوجود (امتلاؤه). الإرتداد عن هذه التامة تنتهي في خوائية *emptiness* الوجود. في العلم (المطلق، المعرفة الواعية بذاتها) على البدء أن يبدأ من هذه الخوائية. بدء ونهاية الحركة، والحركة نفسها، كل يبقى وجوداً. إنه يملك وجوده كحركة، يدور ضمن نفسه، من التامة إلى الحد الأقصى للتخارج الذاتي ومجدداً من هناك إلى تمامة الإكتمال الذاتي.

نفس أمر التفكير هو بالنسبة لهيغل هو التفكير بوصفه وجوداً يدور ضمن نفسه. في انقلاب مشروع وضروري تصبح الجملة المتعلقة بالبدء على الشكل التالي: "الغاية هي البدء". إن البدء يُصنع من الغاية طالما أن البدء ينتج عنها.

هذا يقول الأمر نفسه الذي تقوله الملاحظة التي يضيفها هيغل بين قوسين وعلى حدة قريباً من نهاية المقطع بصدد البدء: «لله حق غير مشروط ببده الذي صنعه» (طبعة لاسون، 12، 63). تبعاً للسؤال الذي هو عنوان المقطع نحن نتعامل الآن مع "بدء العلم". إذا كان على العلم أن يبدأ من الله فإنه سيكون علم الله: اللاهوت. هذا الإسم مأخوذاً هنا في المعنى المتأخر لللاهوت (ثيو

- لوجيا) بوصفه قضايا الفكر التمثلي بصدد الله. ثيولوجوس، ثيولوجيا تعني عند هذه النقطة الملفوظ الميثي - الشعري بصدد الآلهة دون الإحالة إلى أي عقيدة أو فقه كنسي.

لماذا "العلم" والذي أصبح منذ نشئته إسمًا للميتافيزيقا - لماذا العلم لاهوتًا؟ الإجابة: لأن العلم هو الربو النسقي للمعرفة، وجود الموجودات يعرف نفسه بوصفه هذه المعرفة، وتبعاً لهذا يكون في الحقيقة. الإسم المدرسي الذي انبثق، خلال فترة التحول من العصور الوسطى الى الحقبة الحديثة، لعلم الوجود أي لعلم الموجودات بما هي كذلك بعامه هو الأنطوصوفيا أو الأنطولوجيا. الميتافيزيقا الغربية، ومنذ البدايات مع الإغريق، كانت أنطولوجيا و ثيولوجيا معاً حتى لو لم تكن مقيدة بهذه العناوين. لهذا السبب عرّفت مقالتي الافتتاحية ما هي الميتافيزيقا؟ عام 1929 الميتافيزيقا بوصفها السؤال بصدد الموجودات من حيث هي وبوصفها كلاً. كلية هذا الكل هي وحدة كل الموجودات التي توحد بوصفها العلة المصدرية (generative). لمن يستطيعون القراءة هذا يعني : الميتافيزيقا هي الأنطو - ثيو - لوجيا. إن من اختبر اللاهوت في جذوره الخاصة، لاهوت الإيمان المسيحي ولاهوت الفلسفة، سيقى اليوم صامتاً بصدد الله عندما يتكلم في ميدان التفكير. يغدو الطابع الأنطو - ثيولوجي للميتافيزيقا مسؤولاً من التفكير ليس بسبب ضرب من الإلحاد ولكن من اختبار تفكير مّيز في الأنطو - ثيولوجيا الوحدة غير المفكرة بعد للطبيعة الجوهرية للميتافيزيقا. طبيعة الميتافيزيقا باقية كأكثر ماهو من شأن الفكر للتفكير طالما لم يقطع التفكير المناظرة مع تراثه المخترق بالمصير بأسلوب عشوائي مبتوت الصلة بالقدر.

في الطبعة الخامسة (1949) لـ ما هي الميتافيزيقا؟ مقدمة جديدة تحيل بوضوح إلى الطبيعة الأنطوثيولوجية للميتافيزيقا. بيد أننا سنكون متسرعين حين نقضي بأن الميتافيزيقا هي ثيولوجيا نظراً لكونها أنطولوجيا. يمكن لأحدهم القول أولاً: الميتافيزيقا هي ثيولوجيا، إخباراً بصدد الله، لأن الإلهي دخل في الفلسفة. عليه يمكن صياغة السؤال بصدد الطابع الأنطو - ثيولوجي للميتافيزيقا على نحو أكثر حدة: كيف دخل الإلهي في الفلسفة، وليس فقط الفلسفة الحديثة، بما هي الفلسفة؟ هذا السؤال يمكن الإجابة عنه فقط بعد أن يتم تطويره تطويراً كافياً بوصفه سؤالاً. كيف دخل الإلهي في الفلسفة؟ يمكن التفكير على نحو ملائم خلال هذا السؤال فقط عندما يتم الإيضاح الكافي لذلك الذي نحوه سيأتي الإلهي: أي الفلسفة نفسها. على طول بحثنا خلال تاريخ الفلسفة، وعلى نحو تأريخي، سنجد أن الإلهي دخلها دائماً. لكن اذا افترضنا أن الفلسفة، وبوصفها تفكيراً، هي الإنخراط الذاتي التلقائي والحر مع الموجودات بما هي كذلك، فإن للإلهي أن يدخل الفلسفة بمصير ما تتطلب وتعين الفلسفة، وعلى عاتقها وتبعاً لطبيعتها الخاصة، ماهية هذا الدخول وكيفيته. إن السؤال، كيف دخل الإلهي في الفلسفة، يقود مجدداً الى سؤال: ماهو أصل التقوّم الأساسي الأنطو - ثيولوجي للميتافيزيقا؟ القبول بهذا الضرب من السؤال يعني إنجاز المعاودة.

في هذه الخطوة نتحول بفكرنا إلى المنشأ الأساسي للبنية الأنطو - ثيولوجية لكل الميتافيزيقا. نسأل كيف دخل الإلهي وتبعته الثيولوجيا ومع الثيولوجيا الطابع الأنطو - ثيولوجي، إلى الميتافيزيقا؟ ندفع هذا السؤال في سياق المناظرة مع جملة التاريخ الفلسفي. في الوقت نفسه نحن سائلون تبعاً لصفة مخصوصة مع هيغل. نحن هنا مدفوعون أن نفكر في واقعة غريبة. لقد فكر هيغل الوجود في أقصى فراغيته الفارغة أي في مظهره الأكثر عمومية. في الوقت عينه، فكر الوجود في الأتم من تماميته المكتملة. بيد أنه ما زال لا يدعو الفلسفة التأملية، وهي الفلسفة المناسبة، أنطو - ثيولوجيا بل يدعوها "علم المنطق".

بإعطائها هذا الاسم يجلب هيغل إلى الضوء شيئاً حاسماً. من السهل طبعاً تفسير تسمية الميتافيزيقا بالمنطق بالإشارة إلى أنه بالنسبة له هيغل يكون نفس أمر التفكير هو "الفكرة"، مفهومة بوصفها مفرداً جمعياً (singular tantum). إن الفكرة هي بوضوح، وبواسطة عادة قديمة، قيمة المنطق. غير أنه من المحقق أن هيغل، وبإخلاصه للتراث، رأى نفس أمر التفكير، في الموجودات بما هي هي وككل، في حركية الوجود من خوائته إلى تماميته الراهية.

لكن كيف للـ "وجود" أن يبرز نفسه كـ "فكر"؟ كيف إذ لم يكن بواسطة واقعة أن الوجود موسوم مسبقاً كأساس، بينما التفكير - طالما أنه والوجود ينتميان معاً يجمع نفسه باتجاه الوجود بوصفه أساساً له، عبر إعطاء الأساس (er-grunden) وتعليل (تشكيل) (be-grunden) هذا الأساس. يعلن الوجود نفسه كفكر. هذا يعني: وجود الموجودات يتكشف ذاتياً بوصفه الأساس الذي يهب الأساس لنفسه ويعلّل (يشكل) هذا الأساس. الأساس والنسبة ratio هما في أصلهما الجوهرية يكونان اللوغوس في معنى جمع [لم شمل] الموجودات وتمكينها أن تكون (تركها تكون). إنها الواحد نفسه (en panta). عليه يكون "العلم" أي الميتافيزيقا، في الحقيقة هو "المنطق" بالنسبة له هيغل، ليس لأن قيمة العلم هي التفكير، ولكن لأن الوجود يبقى هو نفس أمر التفكير؛ حيث الوجود ومنذ باكراً الأيام التي أصبح فيها لا محبوباً في سمة اللوغوس، الأساس الذي يؤسس، يستدعي التفكير - أخذ الأساس في الحسبان - لنفسه.

تفكر الميتافيزيقا الموجودات بما هي أي بعامّة. تفكر الميتافيزيقا الموجودات من حيث هي أي ككل. تفكر الميتافيزيقا وجود الموجودات في الوحدة الواهبة الأساس لما هو الأكثر عمومية، السيائي الصالح مطلقاً، وأيضاً في وحدة الكل الذي يعلّل (يشكل) الأساس أي أعلى الكل (الأعلى). إذن يفكر في وجود الموجودات مسبقاً بوصفه الأساس المؤسس، ولهذا فإن كل ميتافيزيقا في العمق، وانطلاقاً من الأساس، هي ما يؤسس، ما يأخذ الأساس في الحسبان، هي المدعوة أن تُعلّل بواسطة الأساس، وختاماً ما تدعو الأساس أن يُعلّل.

لماذا تأتي على ذكر هذا؟ لنختبر مصطلحات الأنطولوجيا والثيولوجيا والأنطو - ثيولوجيا في ثقلها الحقيقي. ابتداءً وعلى نحو مشترك تظهر الأنطولوجيا والثيولوجيا طبعاً شبيهتين بمصطلحات مألوفة: السيكلوجيا، البيولوجيا الكوسمولوجيا، الأركيولوجيا المقطع الأخير، لوجيا، يعني عادة أننا نتعامل مع علم النفس، الكائنات الحية، الكون، والأشياء القديمة. لكن

- لوحيا تخفي أكثر من المنطقي (العلمي) فقط في معنى ما هو مكوّن وما هو عموماً في طبيعة القضية، ما يبين، يحرك، يؤمّن، ويشبك كل المعرفة العلمية. في كل حالة، تكون الـ لوحيا جملة ترابطات الأسس المعلّلة، حيث تُدرك ضمنها ترابطات موضوعات العلوم وتُمثّل تبعاً لعلاقتها بعلمها. إذن، كل من الأنطولوجيا والثيرولوجيا تكون لوحيا [علمياً] بمصير ما تؤمّن أساس الموجودات بما هي كذلك وتعلّلها ضمن الكل. إنها تعلّلان الوجود بوصفه أساس الموجودات. إنها يُحسبان للوغوس وهما في اتفاق مع اللوغوس، أي أنها يمثلان منطق logic اللوغوس.

عليه، يجب أن يُسمّى وعلى نحو أكثر دقة أنطو - لوجيك وثيو - لوجيك مُفكّرة بصرامة ووضوح أكبرين، الميتافيزيقا هي أنطو - ثيو - لوجيك. نفهم الآن "المنطق" في معناه الأساسي الذي يتضمن أيضاً العنوان المستخدم من هيغل، وبناء على هذا يفسّره: بوصفه إسهاماً لذلك التفكير الذي يؤمّن في كل مكان ويعلّل أساس الموجودات بما هي كذلك ضمن الكل بواسطة الوجود بوصفه الأساس (اللوغوس). الطابع الأساسي للميتافيزيقا هو أنطو - ثيو - لوجيك. الآن ينبغي أن نكون في وضع يخولنا أن نشرح دخول الإلهي في الفلسفة.

إلى أي حدّ يكون التفسير ناجحاً؟ إلى حدّ أن نحذّر من التالي: نفس أمر التفكير هو الموجودات بما هي كذلك، أي الوجود. يبدي الوجود نفسه في طبيعة الأساس (الأصل). تبعاً لذلك يكون نفس أمر التفكير، أي الوجود كأساس (كعلة)، مُفكّراً ملياً حينما تتمثّل العلة (الأساس) بوصفها العلة الأولى. نفس الأمر الأصلي للتفكير يُظهر نفسه في العلة الأولى التي تتطابق مع السياق التراجعي للتعليل نحو العلة القصوى: العلة النهائية. وجود الموجودات يُتمثّل وبشكل أساسي في معنى الأساس (العلة) فقط كعلة ذاتة (causa sui). هذا هو المفهوم الميتافيزيقي للإله. على الميتافيزيقا أن تفكر في اتجاه الإلهي لأن نفس أمر التفكير هو الوجود؛ لكن الوجود يكون في الوجود أساساً على انحاد متعددة أي بوصفه: لوغوس، إبيكايمنون (أساس)، جوهر وذات.

هذا الإيضاح حتى لو لأمس شيئاً صحيحاً يبقى غير كاف لتفسير الطبيعة الأساسية للميتافيزيقا لأن الميتافيزيقا ليست ثيو - لوجيك فقط بل أنطو - لوجيك. هي ليست الواحد منها فقط وليست الآخر أيضاً. الميتافيزيقا بالأحرى هي علم الله (ثيو - لوجيك) لأنها علم الوجود (أنطو - لوجيك) وهي علم الوجود (أنطولوجيك) لأنها علم الله (ثيو - لوجيك). التقوّم الأنطو - ثيو - لوجي الأساسي للميتافيزيقا لا يمكن أن يُفسّر انطلاقاً من الأنطولوجيك [الإلهيات العامة] أو الثيولوجيك [الإلهيات الخاصة] على حدة حتى لو كان التفسير منصفاً مع ما بقي ينتظر التفكير فيه.

لا مفكّر يبقى بواسطة أي وحدة ينتمي الأنطولوجي والثيرولوجي [منطق الوجود ومنطق الله] إلى بعضها، ماهو مصدر هذه الوحدة، وما هو الفرق المتفارق الذي توحده هذه الوحدة. كل هذا يبقى لامفكراً فيه. المشكلة هنا وبوضوح ليست ارتباط فرعين عين مستقلين من فروع الميتافيزيقا، ولكن وحدة ما يكون في السؤال وفي الفكر، في الأنطولوجيك والثيرولوجيك :

الموجودات بما هي كذلك مع الكوني والبدئي كواحد مع الموجودات بما هي كذلك في الأعلى والأقصى، وحدة هذا الواحد تكون على نحو يعلل فيه كل من البدئي والقصوي الآخر على طريقته. الفرق بين هاتين الطريقتين في التعليل ينتمي إلى المذكور من الفرق غير المفكر فيه بعد. التقوّم الاساسي للميتافيزيقا يرتكز على وحدة الموجودات بما هي كذلك في الكوني وفي ذلك الذي يكون هو الأعلى.

مهمتنا هنا هي التعامل مع السؤال بصدد الطبيعة الأنطو - ثيولوجية للميتافيزيقا ابتداءً، وببساطة، كسؤال. نفس الأمر فقط يمكنه توجيهنا إلى النقطة التي يتعامل معها التقوّم الأنطو - ثيو - لوجي للميتافيزيقا. ويمكنه فعل هذا فقط بهذه الطريقة التي حاولنا بها أن نفكر نفس أمر التفكير على نحو أكثر صرامة. لقد صدر نفس أمر التفكير للتفكير الغربي تحت اسم الوجود. إذا فكرنا بصرامة أكثر في نفس الأمر، وأولينا عناية أكبر لما هو خلافي في نفس الأمر سنرى أن الوجود يعني وفي كل مكان: وجود الموجودات. المضاف في هذه العبارة يجب أن يؤخذ بوصفه مضافاً إليه موضوعياً (genitives objectivus). الموجودات تعني دائماً وفي كل مكان موجودات الوجود؛ هنا المضاف يجب أن يؤخذ بوصفه مضافاً ذاتياً (gentivus subjectivus). إننا نتكلم ومع بعض التحفظات على المضاف تبعاً للموضوع والذات لأن هذه الحدود تنبثق بدورها من طابع مخصوص للوجود.

هذا سيكون أوضح حين نتعامل مع وجود الموجودات ومع موجودات الوجود مع فارق في كل حالة. إذن نفكر بصرامة في الوجود عندما نفكر في فروقيته (اختلافه) عن الموجودات وفي الموجودات عن طريق فروقيتها عن الوجود. يغدو الفرق إذن مرئياً على وجه التحديد. إذا سعينا لتكوين فكرة تمثيلية عنه سنكون مضلّين في ذات الوقت في تصور الفرق كصلة (علاقة) أضافها تصورنا للوجود والموجودات. سيختزل الفرق بذلك إلى تمييز، إلى شيء ما مصنوع بواسطة فاهمتنا (vestand).

إذا افترضنا أن الفرق هو إسهامٌ قام به تفكيرنا التمثيلي فإن سؤالاً يطرح: إسهامٌ إلى ماذا؟ أحدهم يجيب: إلى الموجودات. جيد. ولكن ما معنى هذا: "موجودات"؟ ما الذي يمكن أن تعنيه أكثر من: شيء ما يوجد؟ عليه، نعطي للإسهام المفترض، الفكرة التمثيلية عن الفرق، مكاناً ضمن الوجود. لكن "الوجود" نفسه يقول: الوجود الذي هو الموجودات. ما إن نأتي المكان الذي يُفترض أننا أحضرنا على طوله الفرق كإسهام مفترض، سنجد دائماً أن الوجود والموجودات في تفارقهما كانا فيه بعد. في حكاية غريم الخيالية القنفذ والارنب: "أنا هنا بعد" [أنا أصلاً كنت موجوداً هنا].

الآن يمكن التعامل مع هذا الوضع الغريب - أننا نجد الوجود والموجودات يكونان هنا بعد بفضل الفرق وضمينه - بأسلوب فج وشرحه كما يلي: للتحدث عبره رأساً وانطلاقاً منه، يحدث أن تفكيرنا التمثيلي سيُدرج دائماً وعلى نحو مسبق الفرق بين الموجودات والوجود. كثير ينبغي أن يُقال، وأكثر ينبغي أن يسأل بصدد هذا التفسير الذي يبدو مقنعاً ولكنه أيضاً متسرع

وقبل كل شيء ينبغي أن نسأل: من أين يأتي " المايين " الذي فيه، إذاً جاز التعبير سيتم إدراج الفرق؟ ينبغي أن نبذ كل الآراء والتفسيرات وأن نلاحظ عوضاً عن ذلك التالي: هذا الشيء المدعو فرقاً، نلاقه في كل مكان ودائماً في نفس أمر التفكير، في الموجودات بما هي كذلك نلاقه على نحو غير مُستسأل إلى حد أننا لم نلاحظ حتى هذه الملاقاة. لا شيء يكرهنا على ملاحظتها.. تفكيرنا حرٌّ في تحطّي الفرق دون تفكير فيه أو تفكيره بما هو كذلك على وجه التحديد. لكن هذه الحرية لا تنطبق على كل حالة. يحدث، وعلى نحو غير متوقع، أن يجد التفكير نفسه مدعواً لأن يسأل: ماذا يقول هذا الوجود المذكور غالباً؟

إذا أبدى الوجود نفسه تزامناً بوصفه وجوداً - أي في مصدرية الفرق (genitive)، فإن السؤال السابق سيكون أكثر ملاءمة: ماذا نصنع بالفرق إذا كان يظهر الوجود، كما الموجودات، كل على طريقته بمقتضى الفرق؟

لننصف السؤال علينا أن نفترض وصفاً مناسباً نكون فيه وجهاً لوجه مع الفرق. مواجهة كهذه تتجلى لنا حالماً ننجز المعاودة. بمصير ما تهب لنا هذه الخطوة تماسقاً أكبر يهب ما هو في الجوار نفسه بما هو كذلك، وتنجز الجوارية أول إشعاعها. عبر المعاودة نجعل نفس أمر التفكير، الوجود بوصفه فرقاً، حرّاً لدخول وضعية للمواجهة يمكن أن تبقى بالكامل دون موضوع.

بينما نواجه الفرق عبر المعاودة نحزّه بعد باتجاه ذلك الذي يهب الفكر، نستطيع القول: وجود الموجودات يعني الوجود الذي يكون هو الموجودات. تتكلم هذه الـ "is" [الـ يكون - الـ يوجد - هو] عابرة في العبور. الوجود يغدو حاضراً هنا على نحو العبور إلى الموجودات بيد أن الوجود لا يحلي مكانه ويمضي نحو الموجودات كما لو أنها موجودة ابتداءً بدون الوجود ويمكن أن يقترب الوجود لاحقاً منها. الوجود يعبر (ذلك)، يغدو لامحتجباً عبر (ذلك) الذي يصل كشيء ما مسفر بذاته فقط بواسطة ذلك الذي يمضي عبره.

الوصول يعني: المكوث المحتجب في اللامحجوبة - البقاء حاضراً في هذا الحفظ - أن يكون موجوداً.

ييدي الوجود نفسه بوصفه المجاوزة (berviomnisü) المسفرة. الموجودات بما هي كذلك تظهر في ذلك الضرب من الوصول الذي يحفظ (يبقي) نفسه محتجباً في اللامحتجاب. الوجود بمعنى المجاوزة المسفرة والموجودات بما هي في معنى الوصول الذي يبقي نفسه محتجباً هي حاضرة ومتفارقة بفضل الهو هو، التفارق.

التفارق وحده يهب ويمسك " المايين " على حدة حيث المجاوزة والوصول يُمسكان بإزاء بعضهما البعض، يُنقلان بعيداً من بعضهما ونحو بعضهما. الفرق بين الوجود والموجودات، كتفارق (تفاضل) المجاوزة والوصول هو قِيمومِيّة (austrag, perdurance) الإثني في الحفظ اللامحتجب في الإحتجاب. ضمن هذه القِيمومِيّة تنتشر خلوة clearing لما يحتجب ويغلق نفسه - وهذا هو الإنتشار الواهب للوجود المنفصل والوجود نحو الآخر، لكل من المجاوزة والوصول.

في محاولتنا التفكير في الفرق بما هو هو لم نجعله يخنفي؛ بل تبعناه عوضاً عن ذلك إلى مصدره الأساسي. وفي طريقنا فكرنا في قيمومية كل من المجاوزة والوصول.

هذا هو نفس أمر التفكير، الفكر الأقرب إلى التفكير الصارم - الأقرب بواسطة مسافة خطوة واحدة إلى الورا: تفكير الوجود من حيث هو فرق.

نحتاج هنا أن ندرج ملاحظة تتعلق بما قلناه بصدد نفس أمر التفكير - ملاحظة تستدعي مراراً وتكراراً انتباهنا. عندما نقول "وجود" نستخدم الكلمة في دلالتها الأكثر اتساعاً وعمومية. ولكن حتى عندما نتحدث فقط عن دلالة عامة نفكر الوجود بطريقة غير ملائمة. النحو حيث نفس أمر التفكير - الوجود - يُسلِّك نفسه يبقى وضعاً فريداً. طرائقنا المعتادة في التفكير غير قابلة أن توضحه إلا بطريقة غير ملائمة.

هذا يجب إبداءه من خلال مثال، آخذين بعين الاعتبار أن في الموجودات ههنا ثمة مثال على الطبيعة الفاعلة للوجود، لأن طبيعة الوجود هي نفسها نموذج غير مسبق.

هيجل نفسه ذكر القضية التالية لتوصيف عمومية ماهو عام: يريد أحدهم أن يتنازع فاكهة من متجر. يطلب فاكهة يُعرض عليه التفاح، الكمثرى، الخوخ، الكرّز، والعنب، ولكنه يرفض كل ما عُرض عليه. هو يريد فاكهة بالمطلق. ما عُرض عليه في كل حالة هو فاكهة، ويغادر فالفاكهة لا يمكن أن تُشتري.

إنه لا يزال أكثر إستحالة تمثيل "الوجود" بوصفه السمة العامة لموجودات بعينها. ثمة وجود فقط في هذا الطابع التاريخي المخصوص أو ذاك: فيزيكس، لوغوس، الواحد، الفكرة، الإنرجيا، الجوهرية، الموضوعية، الذاتية، الإرادة، إرادة القوة، إرادة الإرادة. لكن هذه الأشكال التاريخية لا يمكن أن توجد في صفوف كالتفاح، الكمثرى، والخوخ، مصطفة ما بإزاء التفكير التمثيلي التاريخي.

وبعد، ألم نسمع عن الوجود في النسق التاريخي وفي متوالية سيرورة الديالكتيك في فكر هيجل؟

بالطبع. ولكن هنا أيضاً يهب الوجود نفسه فقط في الضوء الذي كشف نفسه لتفكير هيجل وذلك هو للقول: أن النحو الذي يهب الوجود من خلاله يتحدد بالطريقة التي يكشف (يمنح الخلو) نفسه. هذه الطريقة هي دائماً تاريخية ولها سمة الحقبة (epochal) التي يمتلكها بالنسبة إلينا الموجود حين تحرّره (نطلقه) صوب ماضيه الأصلي. نقترّب من جوارية التاريخي فقط في تلك اللحظة المباشرة للإستدعاء (التذكر) في التفكير. يبقى الموهو دائماً صحيحاً بالنسبة للخبرة بالطابع المعطى للفرق بين الوجود والموجود الذي يرتبط به تأويلٌ معطى للموجودات من حيث هي كذلك. ما قيل يصدق أيضاً على محاولتنا في المعادة خارج نسيان الفرق بما هو كذلك، للتفكير في الفرق بوصفه قيمومية المجاوزة المسفرة والحفظ الذاتي للوصول. إذا أضحنا أكثر سندرك بالطبع أنه في النقاش بصدد القيمومية قد تتيح بعد للماضي الأساسي أن يتكلم بمصير ما نفكر في الإلاحتجاب والإحتفاظ المحتجب للعبور (المتعالي) وللوصول (الحاضر). في الواقع

يمكن أن يكون هذا النقاش، الذي خصص الفرق بين الوجود والموجود بالقيومية كمقاربة لماهيتها، جلب للضوء شيئاً ما تعم سيادته قَدَر الوجود منذ بدئه وحتى اكتماله. يبقى من الصعب بعد القول كيف يمكن لكل هذه الانتشارية أن تُفكر، ما لم تكن شيئاً ما كونياً صالحاً في كل الحالات أو قانوناً يضمن الضرورة لسيرورة بالمعنى الديالكتيكي.

الشيء الوحيد المتصل بمهمتنا الآن هو رؤية لإمكانية تفكير الفرق كقيومية أي لإيضاح إلى أي حد يمتلك التقوّم الأنطو - ثيو - لوجي للميتافيزيقا مصدره الأصلي في القيمومية التي بدأت تاريخ الميتافيزيقا، وسادت في كل حقباته، وما زالت محتجة بوصفها قيمومية ومنسية في نسيان يتهرب حتى من نفسه.

لتسهيل هذه الرؤية، دعونا نفكر في الوجود وفي وجود الفرق، وفي فرق القيمومية من خلال ذلك الطابع الذي يخليه الوجود لنفسه (يكشف) بوصفه لوغوس وبوصفه أساساً (علة). يبدي الوجود نفسه في المجاوزة المسفرة كذلك الذي يتيح لأي شيء يصل (يحضر) أن يمتد قبالتنا، كتأسيس (تأصيل) بطرق متعددة حيث تُجتلَب الموجودات قبالتنا. الوجود بها هو كذلك، الوصول الذي يُبقي نفسه محتجباً في اللاإحتجاب هو ما يؤسس (يؤرضن)؛ وكما يؤسس ويولد، يُؤسس بدوره وعلى طريقته الخاصة أي أنه يؤثر، ويتسبب. قيمومية ذلك الذي يؤسس والذي لا تبقى الإثنين على حدة بل في مواجهة بعضها البعض. ما يُحفظ منفصلاً يُحفظ في توتر القيمومية على نحو لا يؤسس فيه الوجود الموجودات بوصفه أساساً لها فقط، فالموجودات بدورها تؤسس، تتسبب بالوجود على طريقته. تفعل الموجودات هذا فقط بمصير ما "تكون" امتلاء الوجود؛ إنها أكثر ما يكون على الإطلاق.

تصل هنا تأملاتنا لنقطة تحول مثيرة. أصبح الوجود حاضراً كلوغوس في معنى الأساس الذي يُمكن ما يمتد أو يوضع قبالتنا. اللوغوس نفسه كجمعية لما يوحد هو الواحد. هذا الواحد هو مزدوج. من جهة هو الواحد الموحد لما هو بدئي والأكثر كونية، ون جهة أخرى هو الواحد الموحد بمعنى الكائن الأعلى (زيوس). يؤسس اللوغوس ويجمع كل شيء في الكوني، ويعلل ويجمع كل شيء بواسطة الفريد. يمكن أن نلاحظ، ودون توقف، أن اللوغوس نفسه يحتوي أيضاً ضمن نفسه المصدر الأصلي لطابع كل اللغات، وهو بذلك يُعين طريقة التلفظ كطريقة منطقية بالمعنى الواسع.

بمصير ما يحضر الوجود بوصفه وجود الموجودات، بوصفه فرقاً، قيمومية، فإن الانفصالية، والصلية المتبادلة للتأسيس والتعليل تستمران؛ الوجود يؤسس الموجودات، والموجودات بوصفها أكثر ما يكون على الإطلاق تعلق الوجود. واحد يعبر في الآخر، واحد يصل في الآخر. المجاوزة والوصول يظهران في بعضهما البعض في انعكاس متبادل. للكلام بواسطة الفرق، هذا يعني: القيمومية هي طواف، طواف الوجود والموجودات كلٌ حول الآخر. التأسيس (الجاعلية) نفسه يظهر في خلوة القيمومية كشيء ما يكون، والذي يقتضي كموجود تعليلاً مقابلاً من قبل موجود أي سببية. وبالفعل سببية من السبب الأعلى.

واحد من الأمثلة الكلاسيكية في تاريخ الميتافيزيقا على هذا الوضع يوجد في نص مهجور عموماً لـ لينتزر والذي ندعوه اختصاراً "الأطروحة 24 للميتافيزيقا". تستجيب الميتافيزيقا للوجود كلوغوس وتبعاً لذلك تكون سماتها الأساسية منطقية، لكنها منطقية منطق يفكر وجود الموجودات، وعليه المنطق المعين بما يُفَرَّق في الفرق: الأنطو - ثيو - لوجيك.

منذ أن فُكِّرَت الميتافيزيقا في الموجودات بما هي هي وكنك، تمثلت الموجودات تبعاً لما يفرق في الفرق دون أن تلحظ الفرق بما هو كذلك.

ما يفرق يبدي نفسه بوصفه وجود الموجودات بعامة وبوصفه الوجود الأعلى للموجودات. لأن الوجود يظهر كأساس، الموجودات هي ما يُؤَسَّس (يُؤَصَّل)، الكائن الأعلى هو ما يعلل بمعنى إعطاء السبب الأول. عندما تفكر الميتافيزيقا الموجودات تبعاً للأساس المشترك بين كل الموجودات بما هي هي فإنها المنطق بما هو منطق الكائن (أونطو - لوجيك). حين تفكر الميتافيزيقا الموجودات بما هي كل أي بالنسبة إلى الكائن الأعلى الذي يعلل كل شيء فإنها المنطق من حيث هو ثيو - لوجيك.

لأن تفكير الميتافيزيقا يبقى منخرطاً في الفرق غير المفكر بما هو هو، تكون الميتافيزيقا أنطولوجيا واثولوجيا بطريقة موحدة، بفضل الوحدة الموحدة للقيومية.

التقوّم الأنطو - ثيولوجي للميتافيزيقا ينبثق من انتشار الفرق الذي يحفظ (يُبقى) الوجود كأساس والموجودات بما هي مؤسسة ومُعلّلة بعيداً عن وفي صلة مع بعضها؛ وبواسطة هذا الحفظ (الإبقاء) تُنجز القِيَمِيَّة.

ذلك الذي يحمل إسماً كهذا يوجه تفكيرنا إلى حقل تغدو فيه الكلمات المفتاحية للميتافيزيقا - الوجود والموجودات، الأساس وما يؤسس - غير ملائمة للتفوّه بها على الإطلاق.

الذي تسميه هذه الكلمات، والذي يمثله أسلوب التفكير الموجّه توجيهاً هادياً بواسطة، يصدر بوصفه ذلك الذي يفرق بفضل الفرق. مصدر الفرق لا يمكن أن يفكر في مجال الميتافيزيقا إطلاقاً.

التبصر بالتقوّم الانطو - ثيولوجي للميتافيزيقا يبدي طريقة ممكنة للإجابة عن سؤال «كيف دخل الإلهي في الفلسفة؟» بواسطة ماهية الميتافيزيقا.

الإلهي دخل إلى الفلسفة عبر القِيَمِيَّة التي فكرنا فيها ابتداء كمقاربة للطبيعة الفاعلة للفرق بين الوجود والموجودات. الفرق يشكّل مخطط الأساس في بنية ماهية الميتافيزيقا. القِيَمِيَّة تنتج وتعطي الوجود كأساس مصدري. هذا الأساس نفسه يحتاج أن يُعلل بواسطة ذلك الذي يُعلّله أي بواسطة السببية خلال المطلوب الأصلي الأعلى - وذلك هو العلة بوصفها علة ذاتية.

هذا هو الإسم الحق للإله في الفلسفة. الإنسان لا يستطيع أن يصلي أو يضحى لهذا الإله. قبالة العلة الذاتية لا يستطيع الإنسان أن يختر على ركبته هلعاً ولا أن يعزف الموسيقى ويرقص أمام هذا الإله.

التفكير اللا - إلهي الذي يجب أن يهجر إله الفلسفة، الإله كعلة ذاتية، هو ربا الأقرب إلى الإله المقدس. هذا يعني هنا فقط: التفكير اللا - إلهي هو أقرب له مما يمكن أن يسمح به الأنطو - ثيو - لوجيك.

يمكن لهذه الملاحظة أن تسلط قليلاً من الضوء على المسار الذي يتخذه التفكير طريقاً له، ذلك التفكير الذي ينجز المعاودة، الرجوع إلى الورا للخرج من الميتافيزيقا صوب الماهية الفاعلة للميتافيزيقا، الرجوع إلى الورا للخرج من نسيان الفرق بما هو هو نحو مصير الإحتجاب المنسحب للقيومية.

لا أحد يمكنه أن يعلم فيما، ومتى، وأين، وكيف يمكن لهذه الخطوة من التفكير أن تتطور إلى مسار ملائم وطريقة وبناء طريق. عوضاً عن ذلك يمكن للميتافيزيقا أن تُرسخ نفسها في هيئة التقنية الحديثة مع كل تطوراتها المتسارعة على طول حدود مفتوحة. أو يمكن لكل شيء ينجم عن طريق المعاودة أن يجري استغلاله وامتصاصه بواسطة الميتافيزيقا، وعلى طريقته الخاصة، كنتيجة للتفكير التمثيلي.

إذن يمكن لخطوة المعاودة أن تبقى غير منجزة وأن يبقى المسار الذي فتحته وأشارت إليه غير مسلوكة.

تأملات كهذه تفوض نفسها بسهولة غير عابئة بالكامل بالصعوبة المختلفة التي على المعاودة أن تتجاوزها.

هذه الصعوبة تكمن في اللغة. لغاتنا الغربية هي لغات التفكير الميتافيزيقي كل على طريقته. يجب إبقاء السؤال مفتوحاً فيما إذا طبيعة اللغات الغربية مُعلّمة بالشعار الحصري للميتافيزيقا وموسومة بذلك على نحو دائم بالانطو - ثيو - لوجيك، أو فيما إذا تستطيع هذه اللغات أن تقدم إمكانية أخرى للتعبير - وذلك يعني في الوقت عينه قول الصمت.

الصعوبة التي يخضع لها الملفوظ التعبيري ظهرت غالباً في سياق هذا الدرس. الكلمة الصغيرة "هو" (يكون) التي تتكلم في كل مكان في لغتنا ونحبر عن الوجود حتى حيث لا تظهر بوضوح، تحتوي على المصير الكامل للوجود - من الوجود موجود لبرمنيرس، إلى الـ "هو" في جملة هيغل التأملية الى انحلال الـ "هو" في جعل إرادة القوة مع نيتشه.

مواجهتنا لهذه الصعوبة التي تنبع من اللغة يجب أن تحمينا من إعادة صياغة متسارعة للغة التفكير تحاول صك مصطلحات، ومن الحديث بصدد القيمومية من خارجها، عوضاً عن تكريس كل جهودنا للتفكير خلال ما جرى قوله. إن ما قيل قيل في سيمنار. والسيمنار، وكما تتضمن الكلمة، مكان وفرصة لنشر بذرة هنا وهناك، بذرة تفكير يمكن أن تزهر في وقت ما أو آخر من تلقاء نفسها لتصبح فاكهة.

Hegel versus Heidegger

هيجل ضد هيدغر⁽¹⁾

سلافو جيجيك

عن كتاب: أقل من لا شيء

«حان الوقت للحديث عن هيجل الأخير. فإن كان ثمة شيء أقل معرفة بالنسبة إلينا، فهي تلك المرحلة الأخيرة من فكر هيجل في برلين»⁽²⁾. فبمعزل عن الطابع المحافظ الأكيد لفلسفة هيجل (أو على الأقل امتثاليتها)، فانه قدّم خلال سنواته الأخيرة في برلين، وبعد جهد طويل، الصيغة النهائية لجوهر حدوسه الفلسفية.

هذه النقطة يجب التشديد عليها، خصوصاً في الردّ على واحدة من الانتقادات المعيارية لـ هيجل التي صيغت بداية بواسطة «الهيغيليين الشباب»، بشأن ما يسمّى التناقض بين منهج هيجل الديالكتيكي وسيستامه الفلسفي. ففي حين يقارب منهجه الواقع من خلال تطوره الدينامي، ويبيّن في كل شكل معيّن، بذور هدمه الذاتي وتجاوزه لنفسه، فإنّ السيستام يسعى لتقديم كلفة الوجود كنظام منجز، بحيث لا مكان في الأفق لتطور أبعد.⁽³⁾

في تأويلات القرن العشرين لفلسفة هيجل التي طوّرت تحت تأثير هيدغر، سيحوز هذا التناقض بين «المنطقي» و«التاريخي» دعامة أكثر جذرية: ما حاولوا رسم خطوطه العريضة هو اطار انطولوجي أكثر أصلاية، يشكل في آن واحد، مصدر السستمة الجدلية لـ هيجل، وما تمّ

(1) Slavoj Žižek, Less than nothing, Hegel and the shadow of dialectical materialism, Verso, London - New York, 2013.

(2) Jean-Marie Lardic, in G.W.F Hegel, leçon sur les preuves de l'existence de dieu, Paris: Aubier 1994, p.9.

(3) كيف يرتبط كل من المنهج والسيستام في فكر هيجل؟ بالنسبة الى العقيدة الماركسية المعيارية، ثمة تناقض بين الاثنين: سيستام هيجل يحافظ بينما منهجه الجدلي ثوري، لذلك علينا تحرير المنهج من تقييدات السيستام. ما تفتقده هذه المقابلة الساذجة هو هوية الاثنين، الى حد ما مثل القدر العجيب لمسرح ستانيسلافسكي التعليمي، الذي عرف في روسيا بـ "سيستامه" ولاحقا في الولايات المتحدة، حيث اصبح ذا تأني كبير، بـ "منهجه".

خيانته من قبل هذه السستمة. البعد التاريخي هنا، ليس ببساطة، واقعة عدم نهائية تطور كل أشكال الحياة، وليس المعارضة الفلسفية بين هيغل الشاب الذي حاول التقاط التعارضات التاريخية للحياة الاجتماعية، وهيغل العجوز الذي أخضع بطريقة قهرية كل المضامين لمحدلة آله الجدلية، إنما هو بالأحرى في التوتر الكامن بين دافع هيغل لسستمة مفاهيم التوسط الذاتي/ الرفع، والمشروع الأنطولوجي الأكثر أصالة، الذي وصفه الكسندر كويري (متابعاً في ذلك هيدغر) بتاريخية الشرط الإنساني الموجه نحو المستقبل.⁽⁴⁾

إنّ جذر ما يسميه هيغل «الليسية» هو المستقبل. فالمستقبل هو ما ليس بعد، قوة ليس هي في ذروتها شبيهة بقوة الزمن نفسه، هذه القوة التي تُتلف كلّ هوية صلبة. الزمنية الحقيقية للوجود الإنساني ليست تلك التي للزمن الخطي، بل التي للوجود المنخرط. الإنسان يشترع مستقبله ثم يحققه بالفعل، عن طريق انعطافة من خلال مصادر سابقة. هذا الجذر «الوجودي» ليسية، تمّ التعتيم عليه بحسب كويري، بواسطة سيستام هيغل، الذي أبطل أولوية المستقبل، عارضا كامل مضمونه كماض تمّ نسخه/ رفعه في صورته المنطقية. الموقف المتبنّى هنا ليس الذي هو للذاتية المنخرطة، بل للمعرفة المطلقة. نقد مماثل لـ هيغل انتشر بواسطة ألكسندر كوجيف وجان هيبوليت: ما حاولوا جميعاً صياغته، هو توتر أو تناقض في صميم فكر هيغل، ظلّ لا مفكراً فيه، ليس لأسباب عارضة، بل بالضرورة وتحديداً بسبب أن هذا التناقض لا يمكن جدلته (اخضاعه للجدل)، حلّه، أو نسخه/ رفعه من خلال التوسط الجدلي. إن كل ما قدمه هؤلاء الفلاسفة هو اذا «علم فصام» نقدي لـ هيغل.⁽⁵⁾

ليس من الصعب أن نتبين في هذه الرؤية لزمنية المستقبل الموجه للذات المنخرطة، آثار توكيد هيدغر على التناهي كمازق لا يمكن تخطيه للوجود الإنساني. انه تناهينا الجذري الذي يعرّضنا لانفتاح المستقبل، لأفق ما سوف يأتي، بسبب أن التعالي والتناهي وجهان لعملة واحدة. لا عجب اذا، أن يكون هيدغر نفسه من اقترح النسخة الأكثر اتقاناً لهذه القراءة النقدية لـ هيغل. ليس هيدغر الأول صاحب (الوجود والزمان) بل هيدغر الأخير، الذي حاول فك شيفرة البعد اللامفكّر فيه عند هيغل عبر قراءة متأنية لمفهوم «تجربة» الوعي في فينومينولوجيا الروح. لقد قرأ هيدغر نقد هيغل الشهير لتشكيكية كانط (يمكننا فقط أن نتحصّل على معرفة المطلق إذا كان قد شاء مسبقاً أن يكون معنا) من خلال تأويله الخاص للباروسيا كعصر انكشاف للوجود. الباروسيا هي طريقة المطلق (مسمّى هيغل لحقيقة الوجود) في انكشافه الدائم علينا بعد، قبل أي جهد فعلي من ناحيتنا، أي الطريقة التي يؤسّس بها هذا الانكشاف للمطلق، جهودنا القصوى ويوجّهها من أجل الامساك به، أو كما يقول المتصوفة والثنولوجيون: «لا داعي للبحث عني اذا لم تكن قد وجدتني من قبل». هنا الفقرة - تتضمن الدعوى الأساسية بأن

See Alexandre Koyré, "Hegel a l'ena", in Etudes d'histoire de la pensée philosophique.,⁽⁴⁾ Paris: Gallimard 1971.

Catherine Malabou, La chambre de milieu, Paris: Hermann 2009.

(5)

المطلق نفسه «يرغب بأن يكون إلى جانبنا» - التي قرأها هيدغر كصياغة هيغلية خاصة للمفهوم اليوناني القديم عن الباروسيا.

«إذا كان على المطلق أن يحضّر فقط في الكل قريباً منا وبواسطتنا من غير أي تغيير يُجلب إليه، كطير وقع في الشرك، فعليه بالتأكيد أن يحتقر هذا النوع من الخدع، لأنه إذا لم يكن ذلك من حقيقة طبيعته، فعلى الأقل أنه لم يكن قد رغب منذ البداية أن يكون إلى جانبنا».⁽⁶⁾

فضلاً عن رفضنا هذه الدعوى كدليل على كون هيغل بقي سجين «ميتافيزيقا الحضور»، يجب علينا أولاً أن نلفت الانتباه، إلى حقيقة أن هيدغر نفسه، قدم تنويعات أبعد عن نفس هذا الموضوع، من خلال مفهومه للدازين بوصفه الهناك التي من شأن الوجود، ما يعني أن الوجود نفسه «يحتاج» الإنسان بوصفه هناك (ه) الوحيدة وأنه بهذا المعنى وعلى الرغم من انسحابه يريد أيضاً أن يكون معنا. علاوة على ذلك، هذه «الرغبة في أن يكون معنا» هي أكثر ابهاماً وتعقيداً مما تظهر عليه، ويمكن تصورها مجدداً على طول الخط مع قصة كافكا (أمام القانون) حين تعلّم الرجل المديني أخيراً أن الباب كان هناك من أجله فقط وأنه سيغلق الآن عند وفاته. كل ألغاز الانسحاب، وعدم إمكانية الوصول إلى ما أخفاه الباب، كانت هناك إذاً، فقط من أجل الرجل، بهدف خطف بصره، فخفوت الباب كان طُعماً هدفه التعتيم على حقيقة ان الباب «كان يرغب في ان يكون مع الرجل». بعبارة أخرى، إن خدعة الباب كانت نفس الخدعة في المنافسة بين الرسامين zeuxis و parrhasius حين كان الباب مثل رسم الستارة على الجدار من أجل خلق الوهم بأنها تخفي وراءها سرّاً ما.

لماذا إذاً، بحسب هيدغر، لم يكن هيغل قادراً على رؤية الأبعاد الحقيقية للباروسيا؟ يقودنا هذا السؤال إلى مؤاخذه هيدغر الثانية: إن مفهوم هيغل عن الاليسية يفتقد إلى البعد الفينومينولوجي (فشل في وصف التجربة حيث يمكن لـ الاليسية أن تظهر كما هي) الذي لم يضرب هيغل أبداً مثلاً عليه بطريقة سيستمائية أو يخرج الفرق بين الاستبعاد والنفي والسلب واللاوجود⁽⁷⁾. الجدل الهيجلي افترض فقط خسوف أساسه الفينومينولوجي - الأنطولوجي، الاسم لهذا الخسوف هو بالطبع الذاتية. لقد أخضع هيغل دائماً الاليسية إلى عمل النفي الذي للذات، وإلى مفهمة التوسط/الرفع الذي للذات لكل المضامين الظهورية. بهذه الطريقة تم ردّ الاليسية إلى لحظة ثانوية ضمن عمل الذات في التوسط الذاتي. هذا العمى عن أساسه الخاص، ليس خاصيةً ثانويةً، بل إنها الخاصية الأكثر تمكّناً في ميتافيزيقا الذاتية عند هيغل. جدل اللوغوس يمكنه العمل فقط بمواجهة الخلفية الماقبل - ذاتية للرفض أو الانكار، النكران أو القول لا.

G.W.F Hege, Phenomenology of Mind, second rev.ed,trans. J.B.Baillie, Mineola: Dover (6) 2003, p.74.

Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Vol. 68: Hegel, Frankfurt: Vittorio Klostermann (7) 1993, p.37.

على الرغم من ذلك ثمة نمط ظهوري ذو امتياز حيث يمكن لـ اللبسية أن تجرب رغم كونها سلبية: الشقاء/ الألم. مسار التجربة هو مسار التحقق الفعلي للشقاء بأن ثمة فجوة بين «الطبيعي» والوعي المتعالي، بين «من أجل الوعي نفسه» و«من أجلنا». تُحرم الذات بعنف من أساس وجودها «الطبيعي»، ينهارُ عالمها بالكامل، وهذه السيورة تتكرر حتى تبلغ المعرفة المطلقة. حينها يتحدث عن «الشقاء المتعالي» كمزاج أساسي لفكر هيغل، فان هيدغر يتابع مساراً يبدأ من نقد العقل العملي لـ كانط. هناك عينٌ كانط الألم كشعور قبلي وحيد، شعور بالأنا المريضة التي تمّ إذلالها بواسطة وصية القانون الأخلاقي⁽⁸⁾. (لاكان يرى في هذا الامتياز المتعالي للألم الصلة بين كانط وساد).

ما افتقده هيدغر في وصفه لـ التجربة» الهيجلية كمسار لليأس هو الطبيعة الحقيقية لهاوية التي ينطوي عليها هذا المسار. ليس الوعي الطبيعي من جرى تخطيطه فقط، حين يفرض عليه مواجهة الموت بل أيضاً الخلفية المتعالية أو الاطار باعتباره مقياس، ما يختبره الوعي الطبيعي من لامطابقة وفشل، أو كما قال هيغل: إذا كان ما فكرنا أنه صحيح يخذل مقياس الحقيقة، فإن هذا المقياس نفسه يجب أن يُنبذ. لهذا السبب تجنب هيدغر الهاوية المدوّخة للسيورة الجدلية. ليس ثمة معيارية للحقيقة تقترب تدريجياً من خلال تجارب الشقاء/الألم، هذه المعيارية نفسها يتم التقاطها ضمن السيورة، وتقوّض مرةً بعد مرة. ولهذا السبب أيضاً افتقدت مؤاخذه هيدغر للمشروع الهيجلي إصابة الهدف. فبالنسبة إلى هيدغر، تتحرك سيورة التجربة الهيجلية على مستويين، تجربة المعيش (erleben) والمخطط المفهومي. على مستوى تجربة المعيش يرى الوعي انهيار عالمه، وبروز صورة جديدة للعالم، ويختبر هذا العبور كمجرد قفزة، وثبة من غير جسر منطقي يوحّد بين الموقعين. لـ «لأجلنا» رغم أن التحليل الجدلي يصير مرئياً كيفية انبثاق العالم الجديد كـ «نفي معين» للعالم القديم، كحصول ضرورة لأزمته الخاصة. تجربة المعيش الاصلية، الانفتاح على الجديد، يكشف اذا كشيء تم تدعيمه بواسطة عمل المفهوم. ما تختبره الذات كصعود غير مفسّر لعالم جديد، يتم فعلياً من خلف ظهرها، وهو حصول عملها المفهومي الخاص، وبالتالي يمكن في النهاية قراءته كمنتج لمشروع الذات الخاص. ليس ثمة تجربة لغيرية أصلية. الذات تلاقي فقط نتائج عملها المفهومي الخاص. هذا اللوم يصح فقط، اذا تجاهلنا كيف يتم التقاط كل من، ظاهرة «من أجل ذاته» للوعي الطبيعي، وظاهرة «من أجلنا» للعمل المفهومي تحت أرضي، في الهاوية المدوّخة التي بلا أساس للخسارة المتكررة. «الألم المتعالي» ليس هو فقط الشقاء الذي يختبره الوعي الطبيعي، في أن يكون منفصلاً عن حقيقته، بل أنه أيضاً الوعي الشقي بأن هذه الحقيقة نفسها هي غير متناسقة أبداً.

منزل تعذيب اللغة

يعيدنا هذا إلى مؤاخذه هيدغر بأن هيغل لم يقدم التجربة الظهورية للّبسية. ماذا لو كانت

الليسية تسمى تحديداً فجوة الظهورية. شيء لا يظهر (ولا يمكنه أبداً)؟ ليس بسبب كونه إشارة متعالية يتملص انطلاقاً من تعريفه من المستوى الظهوري. بل لأنه المتناقض، صعب التفكير في ليسة لا تندرج تحت أي فاعل (تجريبي أو لاتجريبي)، ما يسميه هيغل «الليسية المتعلقة بذاتها»، ليسة تسبق كل أرضية وضعانية حيث سلبية إشارتها عن الانسحاب تفتح المجال لكل وضعانية. انطلاقاً من هذه النقطة يمكن للواحد أن يعكس مؤاخذه هيدغر لـ هيغل والزعم بأن هيدغر نفسه هو غير القادر على تفكير هذا «الشقاء المتعالي» وبالتالي، افتقد لمسار التفكير فيها بدقة عبر اسقاط مبكر جداً لعبارة «الذات» اللازمة لتفكير الجوهر (الالانساني) للوجود الإنساني.

طوال عمله الخاص، عدّل لاكان بدوره فكرة هيدغر عن اللغة كمزول للكينونة. اللغة ليست ابداعاً إنسانياً ولا وسيلة. الإنسان هو من يقيم في اللغة. على التحليل النفسي أن يكون علم اللغة المسكونة بواسطة الذات. التواء لاكان الذهاني، إضافة إلى البرم الفرويدي للمسار، يأتي من خلال وصفه لهذا المنزل كـ «منزل تعذيب». ففي ضوء التجربة الفرويدية، الإنسان ذات تم اعتقالها وتعذيبها بواسطة اللغة. ليس فقط أن الإنسان يقيم في (السجن - منزل اللغة) عنوان كتاب فريديريك جيمسن الأخير عن البنيوية)، بل إنه يقيم في منزل التعذيب الذي لـ اللغة. إن كامل الأمراض النفسية التي عرفت بواسطة فرويد، بدءاً من عوارض التحول المنقوشة داخل الجسد، وصولاً إلى الانهيار الذهاني الكلي، هي آثار لهذا التعذيب المستمر، ولاشارات كثيرة جداً عن فجوة أصلية لا يمكن ردمها، بين الذات واللغة، ولعلامات كثيرة جداً عن ان الإنسان لا يمكنه أبداً أن يكون في البيت، بيته الخاص.

هذا ما أغفله هيدغر. هذا الظلام، التعذيب، الوجه الآخر من اقامتنا في اللغة. ولهذا السبب أيضاً ليس ثمة مكان لفرح حقيقي في صرح هيدغر، بما ان مظهر التعذيب الذي للغة هو أولاً من شأن تقلبات الليبدو. لهذا السبب أيضاً، ولأجل جعل الحقيقة تتكلم، لا يكفي أن نعلّق التدخل الفاعل للذات وترك اللغة نفسها تتكلم، كما عبّر ألفرايد جيلينيك بوضوح فائق: «على اللغة أن تعذب لكي تقول الحقيقة». عليها أن تلتوى، تُنزع ملكيتها، تُمدد، تُكثف، تُقطّع ويُعاد وصلها، جعلها تعمل ضد نفسها. اللغة كـ «آخر كبير» ليست وكيل حكمة علينا أن ندوزن أنفسنا لاستقبال رسالته، بل هي مكان للبلادة والسيّانية القاسية. الشكل الأولي الأقصى لتعذيب لغة المرء هو الشعر. تخيل ماذا يمكن لشكل معقد مثل السونيت أن تفعل في اللغة: إنها تجبر الانسياب الحر للخطاب على الجلوس في سرير بروكروست حيث الشكل الثابت من الإيقاع والقافية.

إذاً ماذا بشأن إجراء هيدغر الاصاخة إلى صوت اللغة نفسها، الصامت، من أجل جلب الحقيقة التي تقيم فيها من قبل. لا عجب أن تفكير هيدغر الأخير شاعري. تذكر الوسائل

التي يستخدمها للقيام بذلك، هل يمكن لأحد أن يتخيل تعذيباً أكثر عنفاً من الذي يقوم به، قراءته الشهيرة لمقولة بارمنيدس «التفكير، الكلام والوجود هم شيء واحد؟» لاستخراج الحقيقة المقصودة من المقولة، كان عليه الرجوع إلى المعنى الحرفي للكلمات (legein كتجميع)، ومعارضة البدهية في نقل النبذة والتقطيع الذي للجمل، من أجل ترجمة عبارات منفردة بطريقة فقهية، وصفية، وهكذا.. انطلاقاً من هذه المنظورية، قصد فيتغنشتاين الأخير في (فلسفة اللغة العادية) التي ترى نفسها كعلاج طبي، تصحيح استعمال اللغة العادية الذي يؤدي إلى بروز مشاكل فلسفية، وأراد بالتحديد إزالة «تعذيب» اللغة الذي يجبرها على إعطاء الحقيقة. (تذكر نقد رودولف كارناب الشهير لـ هيدغر في أواخر العشرينات الذي زعم ان استنتاجات هيدغر مؤسّسة على استخدام خاطئ لعبارة «العدم» كجوهر).

ألا ينطبق الشيء نفسه على السينما؟ ألا تجبر السينما أيضاً موادها البصرية على قول الحقيقة من خلال التعذيب؟ أولاً، كان هناك «مونتاج التجاذبات» لـ أينشتاين، الأمّ لكل التعذبات. اقتطاع عنيف لصور متواصلة إلى أجزاء يصار إلى إعادة توحيدها من خلال طريقة مصطنعة، الإرجاع الذي ليس أقل عنفاً لكامل الجسد أو مشهد قريب «لماضيع جزئية» تطفو في محيط فضاء سينمائي، منتزع من الكل العضوي الذي ينتمي إليه. ثم بعد ذلك يوجد تاركوفسكي، عدو أينشتاين الأعظم، الذي يحل مكان المونتاج الأينشتايني المسعور، المعارض له. مطّ الزمن المعادل السينمائي لـ «المخلعة» (آلة تعذيب كلاسيكية صنعت لتمطيط أطراف الضحية). يكفي تذكر إجراء تاركوفسكي الرسمي الذي اعطاه أصله السوفيتي، حيث استدعى بشكل ساخر القانون الجذلي الشهير عن تحول الكم إلى كيف، واكمله بنوع من نفى النفي (الذي كان استبعد من قبل ستالين من قائمة تلك القوانين الهيجلية جداً والتي ليست في الحقيقة مادية).

تاركوفسكي اقترح أنه إذا تم اطالة لقطة فإن الملل سيصيب بشكل طبيعي الجمهور. لكن إذا تم تمديد اللقطة أكثر بعد، فإن شيئاً آخر سيبرز: الحشرية. يقترح تاركوفسكي بشكل أساسي إعطاء الجمهور الوقت لسكن العالم الذي تعرضه لنا اللقطة، ليس مشاهدتها، ولكن النظر إليها واكتشافها.

ربما النموذج الأقصى لهذا الإجراء هو المشهد المشهور في مرايا تاركوفسكي حيث البطلة التي تعمل كمصححة في إحدى الجرائد اليومية في الاتحاد السوفيتي في منتصف الثلاثينيات، تركض تحت المطر من منزلها إلى مكتب المطبعة لأنها اشتبهت في أنها غفلت عن خطأ مطبعي فاحش في اسم ستالين. سين مارتين على حق في التشديد على الهيئة غير المتوقعة لجمالها الجسدي المباشر. كأن تاركوفسكي كان سعيداً بمجرد رؤية ماغريتا تيريكوفا راكضة تحت المطر، على الدرج، عبر الفناء، وصولاً إلى الممر. هنا تاركوفسكي يكشف عن حضور الجمال في شيء يبدو انه عادي، وبشكل متناقض، أيضاً يحتمل ان يكون قاتلاً بالنسبة إلى ماريا إذا وجد الخطأ الذي اعتقدت أنها ارتكبته طريقه إلى الصحافة.

تأثير الجمال تم توليده تحديداً بواسطة الطول المفرط للمشهد. فبدل أن نشاهد فقط ركض ماريا، منغمسين في السرد، قلقين حول ما إذا كانت ستصل في الوقت المناسب، لمنع الكارثة، يتم اغراؤنا بالنظر إلى المشهد، التقاط ملاحظات عن ملامحه الظاهرة، شدة الحركة، وهكذا دواليك. وبالتالي يمكن للمرء أن يميز جيداً مجادلات تاركوفسكي الموجهة ضد اينشتاين كهجمات جلاد مع زميله في العمل حول استخدام أدوات مختلفة.

هذا هو أيضاً السبب الأساسي، لماذا علق لاكان في مشكّلة عبارة الذات، وذلك على الضد من تاريخانية الذات عند هيدغر كفاعل لحداثي لسيادة التكنولوجيا، واحلاله الدازين مكان الذات كاسم لماهية الوجود الإنساني.

عندما يفترض لاكان أن هيدغر غفل عن البعد الحاسم للذاتية فإن وجهة نظره ليست حجة إنسانية سخيفة بأن هيدغر جعل الإنسان في أعلى درجات الانفعال بحيث حوله إلى أداة لانكشاف الوجود وبالتالي تجاهل الابداع الإنساني. وجهة نظر لاكان هي على العكس، بأن هيدغر غفل عن تأثير الصدمة الحقيقية للإنفعالية الحقة في أن نعتقل داخل اللغة، التوتر بين الإنسان الحيوان واللغة. ثمة ذات لأن الحيوان الإنسان لا يلائم اللغة. الذات اللاكانية هي الذات المعذبة والمشوهة. بقدر ما حالة الذات اللاكانية واقعية، أي بقدر ما الشيء الواقعي هو في النهاية الذات نفسها. على المرء أن يطبق على الذات تعريف لاكان للشيء، كهذا الجزء أو المظهر من «الواقع الذي يعاني من الدال». البعد الأولي الأقصى للذات ليس النشاط بل الإنفعالية، التحمل. هكذا حدد لاكان طقوس البدء التي تُحدث اقتطاعاً عنيفاً في الجسد، يؤدي إلى تشويهه. بشكل مصطنع.

«طقوس البدء تفترض شكل تغيير الشكل لهذه الرغبات، بتحويلها بهذه الطريقة وظيفة من خلالها تعرف وجود الذات على نفسه أو يعلن نفسه كما هو، من حيث الذات، إذا صح التعبير عنها بهذه الطريقة، تصير بشكل كامل رجلاً بل أيضاً امرأة. التشويه يستخدم هنا لتوجيه الرغبة، تحديداً جعلها قادرة على تولي وظيفة المؤثر هذه، على شيء يتحقق والذي يمكنه فقط مفصلة نفسه، التعبير عن نفسه، برمزية لما بعد، لما بعد الذي ندعوه اليوم الوجود، تحقق الوجود في ذات».⁽⁹⁾

الفجوة التي تفصل لاكان عن هيدغر قابلة لأن تميز بوضوح هنا تحديداً على حساب تقاربها. من خلال حقيقة انه، من أجل تعيين الوظيفة الرمزية باقصى بدايتها، لا يزال يستخدم عبارة هيدغر «الوجود». في الوجود الإنساني، الرغبات تفقد مرساتها في البيولوجيا، فهي عاملة فقط بقدر ما تنقش ضمن أفق الوجود المسند باللغة. ومهما يكن، من أجل انعام الانتقال من الحقيقة البيولوجية المباشرة للجسد إلى الفضاء الرمزي، يجب أن تترك على الجسد علامة

(9) Jacques Lacan, seminar of May 20, 1959, in Le seminaire, Livre VI: Le desir et son. interpretation (unpublished).

تعذيب تحت ستار تشويبه. لا يكفي إذاً القول أن «الكلمة صارت لحماً»: ما يجب على المرء أن يضيفه هو أنه من أجل أن تنقش الكلمة نفسها في اللحم، أو في جزء من اللحم عليها أن يضحى بها. وبما أنه لا يوجد تناغم مؤسس بين الكلمة واللحم فإنه من خلال هذه التضحية نفسها فقط يصبح اللحم متقبلاً للكلمة.

يقودنا هذا أخيراً إلى موضوع الفرع. فيليب لاكو - لبارث يحدد بدقة باللغة الفجوة التي تفصل تأويل لاكان لـ أنتيغون عن تأويل هيدغر (الذي من جهة أخرى أحال لاكان إليه بكثرة) ما تمّ اغفاله تماماً في تأويل هيدغر ليس فقط بُعد الحقيقة والفرع لكن فوق ذلك بُعد ما «بين الموتين» (الرمزي والحقيقي) الذي يعيّن موقف أنتيغون الذاتي بعد أن أبعدت من الشرطة بواسطة كريون. بتماثل دقيق مع أخيها بولينيس الذي مات في الواقع منكراً الموت الرمزي وطقوس الدفن. وجدت أنتيغون نفسها ميتة رمزياً مطرودة من المجتمع الرمزي بينما بيولوجياً وذاتياً لا تزال حية. بعبارات أبانغيم وجدت أنتيغون نفسها مختزلة إلى «مجرد حياة» إلى موقف homo scare الذي حالته النموذجية في القرن العشرين سجين معسكر الاعتقال. ركاثر هذا الحذف الهيدغري إذاً مرتفعة جداً، بما أنها تعني بصميم الأخلاقي - السياسي للقرن العشرين، الكارثة «التوتاليتارية» بانتشارها الأقصى. الحذف اذاً متسق تماماً مع عدم قدرة هيدغر على مقاومة الإغراء النازي.

«بين الموتين» ثمة الجحيم الذي حققه قرننا أو ما يزال يعد بتحقيقه، ولهذا الشيء أجاب لاكان وأراد أن يجعل التحليل النفسي مسؤولاً. ألم يقل أن السياسة هي حفرة الميتافيزيقا؟ المشهد مع هيدغر هو في كليته يقع هنا».⁽¹⁰⁾

يحسب هذا أيضاً بالنسبة إلى الغموض المزعج في وصف هيدغر للموت في معسكرات الإبادة بأنه ليس بعد موتاً أصلياً، مُدخلا الافتراض الفردي لموته الخاص كإمكان لاستحالة قصوى، لكن فقط لسيرورة أخرى صناعية - تكنولوجية مجهولة. الناس لا يموتون فعلياً في المعسكرات بل إنهم فقط يبادون بطريقة صناعية. هكذا يقترح هيدغر بفحش بأن الضحايا المقتولين في المعسكر بطريقة أو بأخرى لم يموتوا بشكل أصلي، وبالتالي ترجمة معاناتهم المطلقة إلى ذاتية لأصلية. السؤال الذي فشل في طرحه هو تحديداً كيف تم تذويتهم بالصلة مع مآزقهم. موتهم كان بالفعل عملية إبادة صناعية بالنسبة إلى جلاذيتهم لكن ليس بالنسبة إلى أنفسهم.

يسجل «بالميس» هنا ملاحظة ثابتة، وهي أن لوم لاكان العيادي الضمني لتحليل هيدغر الوجودي للدازين كوجود من أجل الموت يبدو أنه ملائم فقط للعصابيين بينما يفشل في تغطية

حالة الذهانيين⁽¹¹⁾. الذات الذهانية تحتل موقعاً وجودياً لا مكان له في خريطة هيدغر، موقع من هو بمعنى ما «يكافح موته الخاص». الذهاني لا يطابق وصف هيدغر للدازين المنخرط في الوجود، ذلك أن حياته لم تعد تقتضي انخراطاً حراً في مشروع مستقبلي ضد خلفية ماضٍ مفترض. حياتهم (للذهانيين) هي ما وراء «العناية» وجودهم لم يعد موجهاً «تجاه الموت».

هذا الفائض من الفرح الذي يقاوم الرمزية (لوغوس) هو السبب في أنه في آخر عقدين من تدريسه شدد لاكان على اعتبار نفسه «انتي (ضد) فيلسوف»، أي شخص يقاوم الفلسفة، الفلسفة هي أنطو - لوجي، فرضيتها الأساسية، كما وضعها بارمنيدس الفيلسوف الأول، «التفكير والوجود هما واحد»، ثمة اتفاق متبادل بين التفكير (لوغوس كعقل أو خطاب) والوجود. انطلاقاً من ذلك، ومروراً بـ هيدغر، الوجود الذي تفكر فيه الفلسفة كان دائماً الوجود الذي تشكل اللغة منزله، الوجود المسنود باللغة، الوجود الذي أفقه مفتوح على اللغة، أو كما قال فيتغنشتاين: حدود لغتي هي حدود عالمي. على الضد من هذه الفرضية الأنطو - منطقية للفلسفة، ركز لاكان على حقيقة الفرح كشيء يقاوم الرمزية، رغم كونه ليس خارجياً بالنسبة إلى اللغة، ويبقى نواة اجنبية في داخله، يظهر كانهقطاع، قطع، لامتلائم، أو مستحيل.

«أتحدى أي فيلسوف أن يأخذ في الحسبان الآن العلاقة التي توجد بين انبثاق الدال والطريقة التي ترتبط فيها الغبطة بالوجود [...] أقول لا فلسفة، تلقتي بنا هنا حالياً. نزوات الفلسفة المجهضة والوضعية التي نجرها وراءنا منذ بداية نهاية القرن التاسع عشر كعادات منهارة ليست شيئاً بل طريقة في الرقص حول شيء ما، أكثر مما هي لمواجهة هذا السؤال، الذي هو السؤال الوحيد حول الحقيقة والذي يسمى، وقد سمي من قبل فرويد، غريزة الموت، المازوشية الأصلية للغبطة [...] كل الخطابات الفلسفية تهرب وتنسحب هنا».⁽¹²⁾

بهذا المعنى شرح لاكان موقفه كـ «واقعية الغبطة» العدو الطبيعي لهذه الواقعية هو بالطبع «بانلوجيسم» هيغل (مذهبه في ان الكون ليس سوى تحقق لـ «اللوغوس») المرفوضة من قبل لاكان كنشوة للأنطولوجيا وفلسفة المنطق (الانتشار الذاتي للوغوس) كتفسير كلي للوجود، من حيث يفقد الوجود لانفاذيته ويصبح شفافاً بالكامل. لكن كما رأينا من قبل فإن الأمور مع هيغل ليست على هذا القدر من البساطة. متابعةً لصيغة الجنسانية الخاصة عند لاكان، ليس المقابل لاطروحة هيغل الأساسية «ليس ثمة شيء ليس لوغوس» الادعاء لا - الكل، «ليس الكل لوغوس» أو «لوغوس ليس الكل» بما أنه مقتطع ومتلف من داخل النقيضة والقطائع وبالتالي ليس هو نفسه أبداً.

Balmes, Ce que Lacan dit de l'etre, p.73.

(11)

Jacques Lacan, seminar of june 8, 1966, in Le seminaire, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (12) (npublished).

ربما كان لاكان بطريقة أو باخرى واعياً بشكل غامض لكل هذا كما يتبين من النص اعلاه من خلال الحشرية والحدود غير المتوقعة لطرد الفلسفة إلى «نزوات الفلسفة المجهضة والوضيعة التي نجرها وراءنا منذ بداية نهاية القرن التاسع عشر، اي إلى ما بعد الهيغلية. بعبارات أخرى، الشيء الأكثر وضوحاً لقوله هنا هو أن الفكر الما بعد هيغلي تحديداً هو الذي قطع مع الأنطو - لوجيا، زاعماً الأولوية للإرادة العابرة للمنطق أو الحياة، في الضد منطقي (الضد فلسفي) الذي يجري من شيلينغ الأخير عبر شوبنهاور وصولاً إلى نيتشه. كان لاكان هنا قد تعلم أمثولة هيدغر: معادلة ماركس «الوجود يعين الوعي» ليست جذرية بما يكفي. كل الكلام على حياة فعلية للذات المنخرطة في مقابل «الفكر النظري المجرد» يبقى محاصراً داخل حدود الأنطولوجيا، بسبب (كما برهن هيدغر على ذلك) أن الوجود يمكن فقط أن يبرز عبر اللوغوس. الفرق مع هيدغر هو أن لاكان بذل قبول هذا الائتلاف (التشابه) بين الوجود واللوغوس، وحاول أن يذهب إلى ما بعد ذلك، أي إلى بُعد واقعي محدد باستحالة الوصل بين الذات والغبطة.

لاعجب بعد ذلك أن لاكان بخصوص القلق يفصل كيركيغارد على هيدغر: لقد فهم كيركيغارد كمضاد لـ هيغل (أنتي هيغل) الذي تشكل مفارقة الإيمان المسيحي بالنسبة إليه مؤشراً على قطيعة جذرية مع الأنطولوجيا اليونانية القديمة (في مقابل إرجاعية هيدغر للمسيحية إلى لحظة في سيرورة انحطاط هذه الأنطولوجيا في ميتافيزيقا العصر الوسيط). الإيمان هو قفزة وجودية داخل (من وجهة نظر أنطولوجية) ما يمكن له فقط ان يظهر كجنون، أو قرار أحق بلا أي ضمانة عقلية، إله كيركيغارد هو فعلاً «ما وراء الوجود»، إله الواقع، وليس إله الفلاسفة. ولهذا السبب أيضاً يمكن أن يتقبل لاكان جملة هيدغر الشهيرة منذ 1920 حين تخلى عن الكنيسة الكاثوليكية، ومفادها أن الدين هو عدو فاني للفلسفة. لكن يمكنه ان يرى ذلك كله كسبب إضافي للتمسك بجوهر الواقع الكامن في التجربة الدينية.

الذات اللاكانية تعين فجوة، ذات مكانة واقعية، في الرمزية، لهذا السبب أشار «بالميس» في حلقاته الدراسية الحاسمة عن منطق الخيال، بعد أكثر من عقد من المواجهة مع هيدغر إلى انجاز لاكان لنقلته المفارقة واللامتوقعة أبداً (بالنسبة إلى شخص ملتزم بمفهوم هيدغر للفلسفة الحديثة) من هيدغر رجوعاً إلى ديكاوت وإلى الكوجيتو الديكارتي. حقاً ثمة مفارقة هنا: بداية تقبل لاكان وجهة نظر هيدغر بأن الكوجيتو الذي يؤسس العلوم الحديثة وفضائها المريض (نسبة إلى الرياضيات)، قد أنبأ بالنسيان الاقصى للوجود. لكن بالنسبة إلى لاكان الغبطة الحقيقية هي بالتحديد خارجية بالنسبة إلى الوجود، وبالتالي ما كان حجة بالنسبة إلى هيدغر ضد الكوجيتو اصبح بالنسبة إلى لاكان الحجة عليه. فالغبطة الحقيقية يمكن مقاربتها فقط عندما تغادر مجال الوجود. لهذا السبب بالنسبة إلى لاكان ليس فقط الكوجيتو لا يمكن رده إلى الشفافية الذاتية للفكر المجرد، بل بشكل متناقض، الكوجيتو هو ذات اللاوعي، فجوة أو اقتطاع في أمر الوجود، حيث أن الغبطة الحقيقية تعبر من خلاله.

بالطبع هذا الكوجيتو هو كوجيتو «الصيرورة» وليس بعدُ شيئاً مفكراً، جوهر التفكير الذي يشارك بشكل كامل في الوجود وفي اللوغوس. في الحلقة الدراسية عن منطق الخيال، قرأ لاكان حقيقة الكوجيتو الديكارتي بجذرية أكثر مما فعل في حلقاته الدراسية الأخيرة، حينما لعب بلا توقف على تنويعات «تدمير» الذات. لقد بدأ بازاحة الوجود عن المركز بالنسبة إلى التفكير، «لا أوجد حيث أفكر»، جوهر وجودي ليس في وعيي الذاتي (أوتعلي).

مع ذلك، أدرك بسرعة بأن مثل هذه القراءة تمهد فقط الطريق لموضوعات الحياة اللاعقلانية بشكل اعمق من مجرد التفكير أو اللغة، التي تجري عكس اطروحة لاكان الأساسية بان اللاوعي الفرويدي «مبنى مثل اللغة»، أي عقلي تماماً أو خطابي. لذلك ذهب إلى ما هو مصقول أكثر «أفكر حيث لا أكون»، الذي يزيح التفكير عن المركز بالنسبة إلى وجودي، إدراك وجودي الكامل. اللاوعي هو افتراضي محض (في التوجد، إصرار) مكان آخر لفكرة تفلت من وجودي. وبالتالي، ثمة تشكيل مختلف. «أنا أفكر: إذاً أنا موجود» وجودي خُفِضَتْ قيمته وهو متولد بواسطة أفكاري وهكذا دواليك. ما تشترك فيه كل هذه النسخ هو توكيدها الفجوة التي تفصل أنا أفكر عن أنا أوجد، الفكر عن الوجود، هدف لاكان كان هدم وهم تشابكهما عبر الإشارة إلى صدع في التجانس الظاهري لـ التفكير - الوجود. وحتى حدود نهاية تدريسه زعم تشابكها - بطريقة سلبية طبعاً. عبارات أخرى التقط لاكان أخيراً النقطة صفر الأكثر جذرية للكوجيتو الديكارتي كنقطة التقاطع السلبية بين الوجود والتفكير: نقطة التلاشي حيث لا أفكر ولا أوجد. لا أوجد: لست جوهرًا، شيئًا، هوية، لقد اختزلت إلى فراغ في شأن وجودي، إلى فجوة.

لا أفكر: هنا أيضاً يتقبل لاكان بشكل متناقض أطروحة هيدغر بأن (الريضة الحديثة) العلم «لا يفكر»، لكن بالنسبة إليه هذا تحديداً يعني القطع مع أطار الأنطو - لوجي، مع التفكير كـ«لوغوس» ملازم للوجود. كـ كوجيتو بحث، أنا لا أفكر، لقد اختزلت إلى «فكر محض» يتطابق مع نقيضه، أي مع ما هو بلا مضمون، وهو في ذاته ليس تفكيراً. توتولوجيا (حشوي). التفكير يلغي ذاته بالطريقة نفسها التي لتوتولوجيا الوجود، السبب الذي من أجله رأى لاكان أن «أنا ذاك هو أنا» المنادى بها عند نار موسى في جبل سيناء، إنما تشير إلى الله الذي ما وراء الوجود، الله كحقيقة.

أهمية هذا الزعم اللاكاني للكوجيتو هو أنه بشأن الزوج اللغة - العالم يؤكد على نقطة خارجية بالنسبة إليه، نقطة الحد الأدنى لكلية مفردة، التي هي حرفياً بلا عبارة وعابرة للتاريخ. يعني هذا أننا محكومون بعالمنا، بالأفق الهرمينوطيقي لتناهيها، أو كما قال غادامير بخلفية الأحكام المسبقة التاريخية غير القابلة للاختراق التي تحدد مسبقاً ميدان ما يمكن لنا أن نرى وأن نفهم. كل كلمة مسندة باللغة، وكل لغة متكلمة تسند عالماً، هذا ما سعى إليه هيدغر

من خلال أطروحته عن اللغة كـ «منزل الكينونة». أليست هذه فعلياً أيديولوجيتنا التلقائية؟ ثمة تفارق لا ينتهي، واقع معقد، نستدجه نحن الافراد والمجتمعات داخلنا، ونختبره دائماً عبر ما هو خاص، ومن منظور محدد من عالمنا التاريخي. ما ترفضه الديمقراطية المادية بشراة هو مفهوم أن ثمة في السياسة حقيقة كلفة لانهاية، عابرة لكثرة العوالم. الأمر الذي يلزم عنه «شمولية» تفرض حقائقها كاشياء كلفة. لهذا السبب أمرنا برفض، على سبيل المثال اليعقوبية، التي فرضت على الطبيعة المتنوعة للمجتمع الفرنسي مفاهيمها الكلفة عن المساواة وحقائق أخرى، وبالتالي قد انتهت حتماً بالإرهاب. لذلك ثمة نسخة ثانية عن مسلمة الديمقراطية المادية: كل ما يجري في مجتمعات اليوم هو نتيجة دينامية العولمة المابعد حدثية، أو رذات الفعل ضدها ومقاومتها، التي وضعت المادية الجدلية تحفظها عليها: باستثناء سياسة التحرر الجذري للحقيقة (الشيوعية).

بالطبع الطريقة الوحيدة المتوفرة لنا لمفصلة هذه الحقيقة هي من داخل اللغة نفسها، من خلال تعذيب اللغة. كما عرف هيغل من قبل، حين نفكر فأنا نفكر في اللغة ضد اللغة. يعيدنا هذا إلى بنيامين. ألا يمكننا أن نطبق تمييزه بين العنف الأسطوري والعنف المقدس كنمطين من العنف الذين نتعامل معهما؟ علف اللغة الذي أحال إليه هيدغر هو «عنف اسطوري»: لغة - تشكل عنفا، لإعادة صياغة تعريف بنيامين للعنف الأسطوري، قوة الأسطورة كسردانية أصلية أو ترميز، أو لنقلها بتعابير باديو، الإكراه العنيف الذي يمارسه النظم المتعالي للعالم على تعددية (كثرة) الوجود. علف التفكير (والشعر إذا فهمناه بخلاف هيدغر) هو بالعكس حالة ما يسميها بنيامين «العنف المقدس»، لغة - مدمرة، برمٌ لى للغة يسمح لواقع الحقيقة العابر للمنطق، أن يرشح من خلالها. إعادة تأهيل ديكاوت هي إذاً خطوة أولى فقط: يجب أن تستتبع بإعادة تأهيل أفلاطون.

علاوة على ذلك، فإن الجواب عن سؤال بنيامين الذي بدأنا به ليس سلبياً فقط. ثمة «لغة» خارج العنف. لكن بنيامين يبحث عنها في المكان الخطأ. ليست هي لغة التواصل المسالم بين الذوات، بل لغة الرياضيات البحتة، الدراسة المسلية للكثرات. هل يجب أن نسميها لغة بعد؟ جواب لاكان: لا. لقد لعب بعبارات مثل «ماثيم» (matheme) أو «كتابة».

هيدغر البديل

هذا الفائض للكوجيتو عن تاريخانيته يسمح لنا أيضاً بقاربة جديدة لحال الشر المبهم عند هيدغر. في حلقة الدراسية عن شيلينغ «مقالة في الحرية» أفرّ هيدغر ببعد للشر الجذري الذي لا يمكن أرخته، أي اختزاله إلى عدمية التكنولوجيا الحديثة. يعود الفضل إلى برت ديفيس في تقديم تحليل تفصيلي لهذا المأزق في فكر هيدغر.

المرحلة التي بين «الوجود والزمان» والحلقات الدراسية عن نيتشه أواخر الثلاثينيات شكّلت مرحلة البحث الأكثر إنتاجية، عندما تقبّل هيدغر الفشل الأخير لمشروعه الأصلي. لقد بدأ بالبحث عن انطلاقة جديدة. خلال عرضه لنتيجة بحثه في الحلقات الدراسية لنتشه، دشن هيدغر «سرديته الكبرى» عن تاريخ الغرب كتاريخ نسيان الوجود، وعند هذه النقطة فقط، أرخن الإرادة كسمة مميزة للذاتية الحديثة وعدميتها العنيفة⁽¹³⁾. على الضد من هذه الخلفية التي تحسب لانخراط هيدغر مع النازية، يعطى دائماً، انخراط أكثر وضوحاً في الحلقة الدراسية لـ هيدغر «في الماهية ومفهوم الطبيعة، التاريخ والدولة»، في شتاء 1933-1934 حيث كان لا يزال مأخوذاً بقرارية الإرادة العدمية.

نقطة الانطلاق (أو المسلمة) لقراءتنا هي أن بعض الابعاد التي تفتح مساراً آخر ممكناً، قد ضاعت في إعداد ما كان المرء مدفوعاً إلى تسميته بالأرثوذكسية الهيدغرية المتأخرة. وبالتالي فمن المهم العودة إلى نصوص هيدغر (الوجود والزمان) والحلقات الدراسية عن نيتشه، والتعامل معهم ليس فقط كأعمال انتقالية بل لتضمنها إمكاناً أصبح غير مرئي مع تدشين الأرثوذكسية. بمعنى ما، صحيح أن هذه النصوص تظل «أدنى نقطة» لـ هيدغر، أكثر أو أقل تطابقاً مع التورط النازي. أطروحتنا برغم ذلك، هي أن هذه النصوص نفسها تفتح في المجال لامكانات تشير من جهة مختلفة جداً، نحو سياسات تحرر جذري. وبالرغم من عدم متابعتها من قبل هيدغر نفسه، فإن تلك الإمكانات لازمت نصوصه منذ 1930 كظل طيف مشؤوم.

في انتخابات الرئاسة الأميركية عام 2000 آل غور الذي كان يعتقد بعامة، أنه سيكسب، قد خسر أمام جورج دبليو بوش بطريقة غير متوقعة (كنتيجة للهزيمة الانتخابية في فلوريدا). في السنوات التي تلت، غالباً ما أشار آل غور إلى نفسه بسخرية بأنه «الرجل الذي كان مرة مستقبل الرئاسة الأميركية» - حالة مستقبل سجلت في الماضي، لشيء كان سوف يأتي لكن لسوء الحظ لم يأت - بالطريقة نفسها كان هيدغر في منتصف الثلاثينيات «شيوعياً في المستقبل»: تورطه مع النازية لم يكن غلطة بسيطة، بل بالأحرى، «خطوة صحيحة في الاتجاه الخاطئ»، لأن هيدغر لا يمكنه ببساطة أن ينبذ كألمازي رجعي.

لنلق نظرة قريبة على «في الماهية ومفهوم الطبيعة، التاريخ والدولة»⁽¹⁴⁾. نقطة انطلاق هيدغر تشمل تحويلاً مباشراً من الفرق الأنطولوجي بين الكائن والكيونة، إلى العلاقة بين الشعب والدولة التي يتمون إليها.

(13) في حلقة الدراسية عن الـ "ايرايغنس" Ereignis عام 1937 التي تعتبر عادة بداية نضوج فكره الأخير، يتحدث هيدغر عن "ارادة الاريغنس"، تعبير سيتم اغفال التفكير فيه بعد سنوات عدة.

(14) Martin Heidegger, "über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat", in Heidegger-. (14) Jahrbuch, Vol. 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I, Freiburg: Karl Alber 2010.

الدولة هي «طريقة وجود ونوع وجود الشعب: الشعب هو الكائن الذي وجوده هو الدولة». هذه الإشارة قد تبدو مشكّلة داخل ميدان هيدغر الخاص. هل صحيح أن الدولة هي اسم لكيونة الشعب، للأفق الأنطولوجي لكيفية انكشاف معنى الكيونة للشعب؟ أليست الدولة بالأحرى مجموعة من المؤسسات الأنطية والممارسات؟ اذا كانت الدولة هي كيونة الشعب، إذاً من المستحيل بعد كل شيء أن نعتبر الشعب من دون دولة كائن من دون وجوده الخاص بمعنى ما.

هل يعني هذا أن الشعوب التي لا تملك دولة مطرودة من تاريخ الوجود؟ من المهم الإشارة هنا إلى كيف أن هيدغر في مقابل إدراكه المعتاد كمدافع عن حياة المقاطعة يعارض بوضوح الوطن بأرض الأسلاف.

«يجب عدم الخلط بين الوطن وأرض الأسلاف. الكلام عن الدولة ممكن فقط عندما تضاف نزعة السكن في الأرض إلى إرادة التوسع، أو التفاعل إذا ما تحدثنا بشكل عام. الوطن شيء أملكه على أساس مولدي. ثمة علاقات كثيرة خاصة بيني وبينه، بمعنى الطبيعة والقوى الطبيعية. الوطن يعبر عن نفسه في تلك النزعة إلى السكن والإنشداد إلى الأرض. لكن الطبيعة تشتغل على الكائن الإنساني، تمنحه أرضاً، فقط عندما، تنتمي الطبيعة كبيئة إذا صح التعبير، إلى الشعب الذي يكون فيه الفرد عضواً. يصبح الوطن طريقة وجود الشعب فقط عندما يصير الوطن ممتداً، ويتفاعل مع الخارج، أي عندما يصير دولة. لهذا السبب، فإن الشعب أو بعض مجموعاته، التي لا تتخطى ارتباطاتها بالوطن، في طريقة وجودها الأصلية، إلى الدولة، هي في خطر دائم، أن تحسر نفسها وتزول. هذه هي أيضاً المشكلة الكبرى للألمان الذين يعيشون خارج حدود الرايخ. صحيح أنهم يمتلكون وطناً ألمانيا، لكنهم لا ينتمون إلى دولة ألمانيا، الرايخ، وبالتالي، فهم محرومون من الطريقة الأصلية للوجود».

تجدر الإشارة إلى أن هذه الجمل قد كتبت في 1934 - لا يلزم عنها أن طريقة حل هذه المشكلة الكبرى هو الحاق وطن الألمان الذين يعيشون خارج الدولة الألمانية، بالرايخ، وبالتالي، السماح لهم بالمشاركة الكاملة، في طريقة وجودهم الأصلية. (ما قام به هتلر فعلياً بعد سنوات عدة)؟ يتابع هيدغر هذا التحليل: ماذا يحصل للشعب عندما يقرر أن يشكّل دولة؟ علينا الاستفسار أكثر حول ما يمكننا أن نفهمه بعبارة «الشعب»، بما أنه، في الثورة الفرنسية، الجواب كان هو نفسه: الشعب. (لاحظ النغمة السلبية: علينا الاستفسار أكثر، لانه من الأكيد أننا لا نعني بـ «الشعب» ما عنته الثورة الفرنسية). في «قرار تشكيل الدولة»، يحدد الشعب نفسه بواسطة تقرير نوع معين من الدولة، أو لنعد هنا صياغة المثل المشهور: قل لي أي نوع من الدولة يريد الشعب، أقل لك أي نوع من الشعب هو». للناس وعي، فهم لا يتفاعلون مع الأشياء فقط كما تتفاعل الحيوانات، بل يعتنون بها، ويرتبطون بها. وبالتالي فإن أعضاء من الشعب يعرفون دولتهم ويعتنون بها، إنهم

يريدونها. بالنسبة إلى الشعب، دولتهم يس مجرد وسيلة لرفاهيتهم، لكنها شيء مهم، شيء يحبونه، وهم على استعداد للتضحية بأنفسهم من أجله، إنه موضوع رغبتهم (أيروس).

دستور الدولة ليس مجرد مسألة اعتبار عقلي وتفاوض حول عقد إجتماعي، من شأنه تنظيم رفاهية الأفراد، بل هو التزام برؤية حياة مشتركة.

إذ كان الشعب إذاً، في النمط والطريقة هو كيان الدولة، فإن علينا تحديد السؤال أكثر: أي نوع من الشكل أو البصمة يحدثه الشعب في الدولة من جهة، والدولة على الشعب من جهة أخرى؟ يستبعد هيدغر الجواب الأول، شكل المتعصي، لكونه يفتقد البعد الإنساني الخاص. الأمر نفسه يصح على الجواب العام. «النظام»، بما أن أي شيء، الكتب، الأحجار، يمكن ترتيبها أيضاً ضمن نظام. على كل حال، إن الذي يمنحنا جواباً مناسباً، هو النظر إلى النظام بمعنى السيطرة، المرتبة، القيادة، والتبعية. لكن ما يبقى سؤالاً مفتوحاً هنا، هو: من ذا الذي يسيطر؟ إن علاقة السيطرة والتبعية، تؤسس، في نمطها الأصلي، على الإرادة المشتركة، والالتزام بأهداف مشتركة: «فقط عندما يجمع القائد والذين يتبعونه مصير واحد، ويناضلون معاً من أجل تحقيق فكرة واحدة، فإن نظاماً حقيقياً يولد ويكبر». بينما حين يُفتقد الالتزام المشترك الذي يؤسس الاستعداد للمواجهة، فإن السيطرة تنقلب إلى استغلال، ويتم فرض النظام على الشعب من الخارج. ذلك ما جرى في الحقبة الليبرالية الحديثة: نظام الدولة تم اختزاله إلى فكرة مجردة عن النظام، والدولة أصبحت «تين هوبز» المفروض على الشعب كوكيل للسيادة المطلقة، التي بدل أن تعبر عن الإرادة العميقة للشعب، احتكرت كل أنواع العنف، وتصرفت كقوة قانون مقيدة لإرادة الأفراد. فقط حينما قُلِّصَت السيطرة إلى السيادة، أصبحت الثورة الفرنسية ممكنة، حيث تم تحويل قوة السيادة إلى القطب المضاد للنظام الاجتماعي، أي إلى الشعب. «جوهر الثورة الفرنسية يمكن فهمه بصورة صحيحة وتفسيره، فقط من خلال مبدأ السيادة في المذهب الإطلاقي، كظاهرة مضادة.

في ألمانيا نفسها، وحدة العيش بين الدولة والشعب، بدأت تتقوض مع بيسمارك:

بدأنا نسمع أن الشعب، إضافة إلى حاجته إلى قائد، يحتاج أيضاً إلى تقاليد تقوم على النبل السياسي. سقط الرايخ الثاني بعد وفاة بيسمارك فريسة انبهار متعذر الإصلاح، وليس فقط بسبب فشل بيسمارك في خلق هذا النبل السياسي. لقد كان أيضاً عاجزاً عن النظر إلى البروليتاريا كظاهرة مسوغة في ذاتها، وتحقيق إعادتها إلى الدولة، بطريقة متفهمة.

في مقابل هذه الحجة البديهية عن أن الارستقراطية في ألمانيا زمن بيسمارك ظلت تلعب دوراً كبيراً في الشأن العام أكثر مما حصل في الدول الأوروبية الأخرى، وأن بيسمارك علاوة على ذلك، تواصل تحديداً مع البروليتاريا من خلال العنصر الأول في دولة الرفاه (الضمان الاجتماعي الخ)، فإن هيدغر ربما يقول أن ألمانيا زمن بيسمارك كانت دولة استبداد بيروقراطي بامتياز.

في المذهب الاطلاقي كما في الديمقراطية الليبرالية، وحدة الإرادة بين القائد والشعب تضيع إذا. تتحرك الدولة بين الطرفين، قوة السيادة المطلقة التي يختبرها الشعب كسلطة خارجية، وخدمات أو وسائل المجتمع المدني، تفي بالمهام الضرورية للسير الهادئ للحياة الاجتماعية، حيث يتابع الأفراد مصالحهم الخاصة. في الحالتين ظل التعبير الأصلي عن إرادة الشعب بواسطة قادتهم شيء لا مفكر فيه.

سؤال الوعي بإرادة المجتمع يشكل معضلة في كل الديمقراطيات، معضلة يمكنها أن تكون مثمرة حين تدرك فقط إرادة القائد وإرادة الشعب بخصائصها الأساسيتين. مهمتنا اليوم توجيه العلاقة الأساسية المباشرة لوجود مجتمعنا نحو التحقيق الفعلي للشعب والقائد، حيث يشكل الاثنان واحداً متحققاً بالفعل، حالما يتعذر فصلهما عن بعض.

ماذا يمكن أن نضيف بعدُ إلى هذه الأسطر المكتوبة في 1934 لتفسير سبب تأييد هيدغر لاستيلاء النازيين على الحكم في ألمانيا؟ ألسنا هنا بالأحرى أمام رؤية تبسيطية بل حتى غير أصلية، لاستبداد محافظ، بما أنها تناسب تماماً مرجع الاحداثيات المعيارية لردّ الفعل الوطني المحافظ على جمهورية (فايمر). وبالفعل، فإنّ السؤال الوحيد الملحّ هنا، هو تعيين موضع هيدغر على الطيف المرسوم بواسطة الطرفين المقابلين للالتزم النازي والسذاجة السياسية. هل كان هيدغر (كما زعم ايمانويل فايي) كامل العضوية في الحزب النازي، وهل أدخل مباشرة النازية إلى الفلسفة، أم كان ببساطة ساذجاً سياسياً، وتم محاصرته ضمن لعبة سياسية لا علاقة مباشرة لها مع أفكاره؟

ترجمة محمد مطر / لبنان - مركز الانماء القومي

“*The Malice of Inanimates*”

Phenomenological Inquiry, n°19 Oct. 1995.

خبث الجهادات مراجعة للمنزلة الأنطولوجية للأشياء

تشارلز هارفي

في المقال التالي من مجلة أبحاث فينومينولوجية يدعونا الفيلسوف الأمريكي تشارلز هارفي إلى استكشاف منطقة يُعتقد أن الميتافيزيقا لم تغامر بعد بارتياها. يتعلق الأمر بإعادة النظر في المنزللة الأنطولوجية للأشياء التي تجعل منها مجرد جمادات هامة سلبية ومحايدة، مستلهماً في ذلك فكرة هيوم عن السببية وأعمال بعض كبار الروائيين أمثال تولستوي.

«أُسلم الكائن البشري إلى موجودات لا تكون ماهي عليه إلا به» (هيدغر)

كان دافيد هيوم فيما أعلم أول من قدم أساساً فلسفياً لفكرة نعرفها جميعاً لكننا لا نقوى على الاعتراف بها، وهي أن: الجهادات ليست أهلاً للثقة، سلوكها غير قابل للتوقع، عنيدة، صعبة المعشر وأحياناً خبيثة، وتتربص بنا الدوائر. صحيح أن هيوم لم يصِّح حرفياً بمثل هذه الدعوى لكنه قدم من المبررات ما يسمح بقول ذلك. لقد كان أول من اعترف بأن الاعتقاد باستمرار الجهادات في الوجود حتى عندما لا يدركها أحد مجرد حكم مسبق للروح الحيواني. بيد أن هيوم نفسه لم يستطع المضي بعيداً بفكرته هذه ليقف على مقدار خبث الجهادات.

- فتاة من مطاط، معطف حديدي وقوانين الفيزياء

في إحدى الفصول الطافحة بالتوتر من رواية القنطور centaure، يصور لنا جون أديك John Updike مشهد جورج كالدويل وابنه بيتر وهما عائدان من المدرسة في وقت متأخر. كان كالدويل يقود السيارة المتهاكمة بعناد أهوج على أمل الوصول قبل أن تقطع عليهما عاصفة بنسيفانيا الثلجية الطريق. وعند سفح التلة التي كان قد كساها الصقيع، خارت قوى الآلة فتوقفت. كان الثلج يملأ السماء ويكسو الأرض. وتعيّن على كالدويل وابنه وضع السلاسل الحديدية حول العجلات وإن فشلا فسيهلكان.

توجب عليهما أولاً رفع السيارة. بيد أن هذه الأخيرة لفظت الرافعة من تحتها في محاولتهما الأولى. يا إلهي! قال كالدويل، نحن على وشك الهلاك؛ ثم حاولا مجدداً. لكن ماعاد بإمكانهما الرؤية بسبب الظلام الحالك، أما أناملهما فقد أصابها الحذر من البرد. وفيما كان الأب يحاول، كان ابنه يراقب فشله؛ وبتهيدة ناقمة غطى عليها صوت العاصفة، انتصب كالدويل، وبكلتا يديه دس الشبكة الحديدية داخل الثلج الناعم فأحدثت فجوة كالتي يحدثها طائر نافق سقط من عل. أخذ بيتر زمام المبادرة هذه المرة، لكن وبينما هو يوشك على إكمال لف الكساء الحديدي وغلقه حول العجلة، دارت هذه الأخيرة وتملتصت من سترتها كفتاة تنزع ثيابها. ثم حاول مجدداً.. لقد أصبح مفتاح حياتهما متوقفاً على قبضة صغيرة، على إتمام فجوة صغيرة.. صلي وتوسل وهو يكتشف أنه حتى لو تطلب الأمر مجرد تنازل مجهري صغير لا يلغي في شيء مبادئ الفيزياء، فإن المادة ترفض بعناد. لم يشبك القفل وصاح كمن ينازع الموت: لا.

كتب أبديك بنفاذ بصيرة معلقاً: خطأ واحد من كائن عاقل وآخر غير عاقل يتحكم في قدر الإثنين ومصيرهما. لا ترفض الجمادات طلب البشر فحسب، بل تزدري سعيهم الدؤوب. إن صورة الطائر النافق الغائر في الثلج تحاكي بطريقة ساخرة التفكير المجهد لـ كالدويل المعبر عن قيم عالم آخر [المقابل لعالم الجمادات]؛ تحول كائن قادر على الطيران (عصفور، حصان مجنح، كالدويل نفسه) إلى كائن تهاوى سريعاً والتصق بالأرض. وبيتر، الذي سيعاني الأمرين ككل الذكور لنزع ثياب فتاة، لم يستطع أن يُبقي هذه الفتاة المطاطية لابسة معطفها الحديدي فينقذ حياته وحياة أبيه.

لاشك أن كل واحد منا قد اختبر يوماً ما وإن في ظروف أقل هولاً هذا النوع من التجارب، حيث كان مقبض، سقطة باب أو تنازل صغير مجهري من طرف المادة كافياً لحل مشاكلنا. لكن هل تنازل المادة؟ أبداً، في أغلب الحالات. وإن تنازلت، لا يكون ذلك إلا بعد فوات الأوان. لا ينحل لغز جهاز التلفاز إلا عند عودة التيار، ولا يلج المقبض مكانه من تلقاء نفسه إلا بعد أن يقضي الكائن البشري.

- الأدب العظيم يتقدم المتافيزيقا

لقد سجل الأدب العظيم مراراً وتكراراً مثل هذه التجارب. لتذكر كيف أن جماداً آخر، هو الثلج، أخذ النار، وبانطفائها مات الرجل، وذلك في رواية «من أجل إيقاد النار» لـ جاك لندن Jack London. شخص يلقي حتفه بسبب خبث المادة. وهنا أيضاً يقدم لنا الروائي تفسيراً موضوعياً، فيُنحى باللائمة على الإنسان. أو لتذكر إيفان إليتش، وقد تملكه الهلع، يحملق غير مصدق في مقبض النافذة الذي فتق كبده وفتق معها حياته. «هل سيُقضى الأمر على هذا النحو - خاطب إليتش نفسه - أسأفقد حياتي بسبب هذه الستارة مثلما كنت سأفقد لها لو أنني أغرْتُ على حصن لأخذه؟ أهذا معقول؟ ياله من أمر رهيب وغبي لدرجة لا يمكن معها أن يكون حقيقياً. لا يمكن. لكنه الحقيقة».

إزاء مثل هذه التجارب، استطاع الأدب أن يصف منطقة من الوجود لم تجرؤ الميتافيزيقا نفسها على ارتيادها، واكتفت بتقفي أثر الحس المشترك متنكبة للتفسير الصحيح. لكن ورغم كل هذا السرد الأسر للوجدان، فشل الأدب بدوره في إنقاذ الظاهرة وأثر تفسيرها ضدًا على كل البيئات البادية للكائنات ذاوت العقل.

هل الجمادات مجرد كائنات غبية وعنيدة مثلما يوحي هؤلاء الروائيون؟ مجرد كائنات عمياء غير فاعلة؟ آلات تحركها سلاسل العلل؟ أم أن هؤلاء الروائيين العظام الذين أتيت على ذكرهم ارتعدوا أمام حقيقة أعمق وأشد سواداً وهولاً؟ حقيقة رهيبة لدرجة أن لا أحد من الفنانين أو الفلاسفة أستطاع النطق بها أو حتى مجرد التفكير فيها؟ ألا يحتمل أن تكون هذه الجمادات عدائية تجاه أهداف البشر وآمالهم؟ مثلما سنيين لاحقاً، لم يكن الأمر «مجرد حركة بسيطة لاتكاد تدرك من شجرة» أسقطت كومة ثلج فوق النار فأطفأتها، ولا كان جنناً وغباءاً من إيفان إليتش أن يموت بسبب مقبض نافذة. كلا، لقد لقي حتفه كمقاتل في حرب حقيقية رافقت تاريخ الجنس البشري لحظة بلحظة.

إن مصطلح التعتت الذي يؤثره أبديك، مصطلح شديد السلبية بالنسبة للظاهرة التي ننوي وصفها. يعرف معجم ويبستر التعتت بأنه «المتصلب الذي يرفض الاقتناع والإذعان؛ ويعرف العناد بأنه الضراوة، صفة أو حالة من يصعب التخفيف من شدته أو مواساته أو كسر شوكته». من المؤكد أن هذه صفات الجمادات، لكنها لا تعبر سوى عن صفاتها الأكثر هموداً والأقل عدوانية، صفات يهون الاعتراف بها. وأقرب مصطلح لوصف الظاهرة هو الحران الذي يعرف بأنه «استعداد للحدة والغضب والتعتت»؛ أما الخبث فهو أدقها جميعاً: «الرغبة في إلحاق الأذى بالآخرين، أو رؤيتهم يتألمون، سوء النية، الضغينة»، ولنصف إلى كل هذه الأوصاف صفة «غير الودود» التي يشرعها القاموس بـ «متهيء للعداء والخصومة، مناوئ بدافع سوء النية». ويبدو لي أن التعريف الأخير يكشف أكثر من غيره عن ماهية الجمادات. لنضرب أمثلة.

- الجوارب والملابس الداخلية..

تأتي كل من الجوارب والملابس الداخلية على رأس قائمة الجمادات الأكثر عدائية. إنها الأكثر خبثاً لأنها يستطيعان ذلك مستفيدين من صغر أحجامهما وسهولة اختلاطهما مع غيرهما من الملابس. بإمكانها الاختفاء والظهور فجأة دون إفشاء سر المؤامرة التي تحيكها الجمادات لتجعل حياة الأحياء أسوأ فأسوأ. ما أكثر ما حدث لي (وربما لكم أيضاً) أن وضعت الجوارب في آلة الغسيل، لأكتشف اختفاءها عند انتهاء الآلة من عملها. والفرضية المعتادة كما تقول زوجتي هي: «أوه! لقد نسيت أصلاً وضعها في آلة الغسيل». لكنني أرد متسائلاً: «وليكن، فأين هي الآن؟ إذا لم أكن دفعت بها إلى جوف آلة الغسيل، فيفترض أن تكون في مكان ما الآن». وطبعاً فهي في اللامكان، ولن تظهر إلا بعد يوم أو يومين، وعلى الأرجح بعد اليوم الذي تقرر فيه يائساً شراء جوارب أو ملابس داخلية جديدة.

ربما عِلقت الجوارب بملابس أخرى، هكذا تقول لنفسك. ولكن لم يحدث أبداً أن هزئ مني طلبتي لأنهم اكتشفوا جوارب ملتصقة بقميصي أو متدلّية من جيوبي. ولا أظن أحداً قد تعرض لهزء مماثل. بل ولعلمي بمثل هذه الإمكانيّة، فقد دأبت على تفحص الزملاء والطلبة والغرباء داخل المدن وحول العالم وما رأيت جورباً عالِقاً بجيب أحدهم أو قميصه أو قبعته أو صدريته. والتفسير واضح إذا شئت الإقرار بالحقيقة: لقد ففز الجورب خارج الكينونة بكل بساطة.

يحدث الأمر نفسه مع أقلام الخبر والرصاص والأحذية والنظارات. كم مرة وضعت مثل هذه الأشياء جانباً أو قبالة ناظرِك، ثم استدرت للحظات، وعدت لتكتشف أنها قد اختفت. فما يكون منك عندئذٍ؟ تلوم نفسك! ولكن لم تلومها؟ والجواب واضح مجدداً: إن حرجاً نستشعره عند اتهامنا لأنفسنا بالغباء لهو أهون على النفس سيكولوجياً وميتافيزيقاً من خوف ينخرنا إذا أقررنا بالحقيقة الرهيبة للجمادات.

- ميتافيزيقا الخُبث.. والحرب الأنطولوجية

الجمادات حرونة، خبيثة وعدائية تجاه الخطط الحياتية للأحياء. وبالفعل، تذكر كم مرة أخذت بئارك من هذه الجمادات الخبيثة. كم مرة ركلت باباً ظل موصداً بعناد في وجهك. وكم مرة صرخت حانقاً ضد ركن طاولة أدمى كالإزميل قصبة ساقك؟ والتلاميذ الذين يحرقون كتب الرياضيات بعد انتهاء الامتحانات مباشرة؟ لا تحجل ولا تتضايق من هذا الانتقام الذي يأخذك. ففي هذه الحرب الأنطولوجية، رد الصاع صاعين عين العدل.

وحدها فضيلة الشجاعة تستطيع دفعنا للإقرار بـ خُبث الجمادات. نعم الشجاعة، لأن فهم ميتافيزيقا الخُبث يتطلب الإقرار بالنوايا الرهيبة لنسيج الأشياء، الوداعة ظاهرياً، الذي يسيج حيواتنا وينهيها في غالب الأحيان.

وكما ذكرت سابقاً، ثمة شراسة سلبية لكنها دائمة في قلب الجمادات. شراسة تجد مصدرها في الغيظ المكتوم للجمادات من حركة الأحياء، غيظ تجاه كل الأحياء، فقط لأنهم أحياء، يتحركون. ويقدر ما يصير الحي على تجاهل الشر الذي يعتمل بداخل الجمادات، بقدر ما يقع المسكين ضحية له. فليكن هذا المقال دليلاً أنطولوجياً وميتافيزيقياً مفيداً. ليكن مرشداً ونذيراً.

ثمة أمران يجدر تجنبهما عند مواجهة خُبث الجمادات والموضوعات: لوم النفس وإلقاء اللوم على باقي الأحياء. أنظر كيف أن أشجع نظرائنا من الأحياء أمثال فرويد وجاك لندن لم يتخلصوا بعد من الشعور بالحاجة إلى لوم البشر على ما يصيهم. هاهو جاك لندن مثلاً ينحي باللائمة على الرجل محملاً إياه وزر موته: «كان كل غُصين يتنزعه الرجل ينقل إلى الشجرة اهتزازاً بسيطاً لا يكاد يدرك بالنسبة له لكنه كان كافياً لإحداث الكارثة». لماذا بسيطاً؟ الواقع أنه لم يكن هناك أي اهتزاز بالمرة. كل ما هنالك أن كومة الثلج المتراكمة في أعلى الشجرة سقطت حالما وائتھا الفرصة السانحة. لم يكن هناك أحد في الجوار ولا حاجة لأي تفسير آخر. لو أعدنا

كتابة عنوان روايته من منظور ميتافيزيقي سليم لقلنا «من أجل قتل رجل» عوض «من أجل إيقاد نار».

لا تقل إذن «لم أر المفتاح» عندما تقضي الساعات الطوال تفتش عن مفتاح تجده أخيراً في مكان فحصته عشرات المرات من قبل. لا تلم نفسك، لأنه قبل قليل لم يكن فعلاً في ذلك المكان عندما كنت تحقق فيه. يمكن للجمادات أن تختفي؛ يمكنها أن تتواطأ بحيث تخفي الطاولة مفتاحاً؛ كما يمكنها أن تمتزج وتختلط حتى لا يغدو بمقدور الحي أن يراها. بل إني أزعم أن الجمادات أحياناً تنسلخ عن الوجود de-ontologize ولا تعود إليه re-ontologize إلا في الوقت الذي يصل الحي إلى درجة الإحساس بالغباء والتقصير، أو - وهذا هو الأسوأ - عندما تنصرم آخر ثانية من الأجل الذي كانت فيه ثمة حاجة إليها.

لا تُلق باللائمة على الأحياء الأخرى عندما تستغفلك الجمادات، فلا شيء يسعد الجمادات أكثر من زرع الفتنة بين الأحياء. عندما تقول لك ابتك: لقد وضعت المفاتيح هنا بالضبط، عندما انتهيت من اللعب بها.. فصدّقها. لا تعاقبها لأنها مجرد ضحية. حافظ على هدوئك وتظاهر بأنك مُستغن عن المفاتيح، وصرح بذلك جهراً. وعلى الأرجح ستظهر المفاتيح فوراً. فينومينولوجيا الأمر كله واضحة. كان هيوم محقاً عندما أنكر الطابع الضروري أو الواقعي للراوبط العلية بين الظواهر، وأرجع الاعتقاد في دوام العلل ودوام الأشياء إلى مجرد حكم مسبق للروح الحيواني (الرغبة، الخوف، الترقب). وكما حصل لديك برتراند راسل الذي تعود انتظار المزارع كل صباح ليطعمه قبل أن يأتي المزارع ذات صباح ليجز عنقه، ما يدرينا ما يجنّه الغد لنا. فغدا قد تصبح الشمس بيضة مقلية، وشاربك جرافة مزجرة ملتصقة بوجهك. قد لا يغدو الخبز مغدياً، ويضحي المطر مادة تنهش لحمنا وتحرق عظمنا؛ ويستحيل الميلاد موتاً. أما الجمادات فستظل دائماً منتشرة من حولنا، ضرورية لحركتنا. لكن احذر من أن تنتهي يوماً كما انتهت دجاجات بيرتي Bertie's chicken.

- ثمان وصايا

- إليك وصاياي الثمانية لكي تحبط كيد الجمادات قبل أن تحبط معنوياتك.
- أولاً، لا تحرك جماداً من مكان لآخر قبل أن تفكر بكل انتباه في مكانه الجديد وتردد ذلك شفويّاً.
- ثانياً، وهذا هو الأفضل، دوّن المكان كتابياً.
- ثالثاً، لا تتردد في أن تعلن المكان جهراً لمن هم في جوارك حتى يشهدوا لاحقاً بعدم تقصيرك وغبائك.
- رابعاً، قم بعدّ الأشياء جيداً صغيرها وكبيرها: في الثلاثة خمس تفاحات وهأنذا آكل واحدة وقد بقي منها...

- التكتيك الخامس، هو أخذ الجهاديات على حين غرة كلما أمكنك ذلك. عندما تودع أشياء في الدرج وتغلقه، أعد فتحه بسرعة لتتأكد أن كل شيء لا يزال مكانه.

- سادساً، اشتر جواربك كلها من نفس اللون والنوع حتى إذا اختفت فردة منها كنت في غَناء فتدعها وشأنها حتى تعود من تلقاء نفسها.

- السابعة، تسليح بطول النفس وكن أصبر من الشيء المختفي الذي سيعود إلى مكانه عاجلاً أم آجلاً.

- ثامناً وأخيراً، لا تدع يقظتك ترتخي حتى في الحالات التي يبدو فيها أن الجهاديات تصرف كما ينبغي، فالجهادات لا تنتظر غير هذه الفرصة لجعلك تلوم نفسك وتقول: «كيف لم أر الحذاء وهو في وسط القاعة؟ يا للحرَج! كيف لم ألحظ النظارات وهي ماثلة أمامي؟ لعلّي فقدت عقلي».

لا تدع الإحباط والحرَج يستوليان عليك. ففي كل حرب عصابات هناك دائماً معسكر يحاول إخفاء وجوده فيما على المعسكر الآخر أن يظل متيقظاً. هل كان على إيفان إيليتش أن يرى في موته بفعل مقبض ميتة مُشينة وغبية، لا تقارَن في شيء مع موته وهو يهاجم حصناً؟ كلا أبداً. لقد كانت ميته بطولية، وكذلك كانت ميتات أخرى غيرها. لقي حتفه في معركة لم يخطر بباله ولا ببال تولتسوي وجودها. سقط صريعاً برصاصة قناص أصابت كبده في مستقبل العمر، سقط في ساحة الصراع الأنطولوجي للحياة. وهل من المفاجئ أن يكون إيفان إيليتش تحديداً هو من يموت بهذه الطريقة؟ كلا أبداً. ألم يكن يقظاً على الدوام، مقتنعاً أن الأشياء تظل هناك حيث يضعها؟ ألم يهتج وتثر نائرتة عندما لم يجدها كذلك؟ لقد فطن إلى سر مصرعه. ودون أن يدري، فقد فرّخ سلوكه ويقظته أعداءا يُرهَب جانبهم. كانت كل أشياء الغرفة ضده. وأكاد أسمع عصا الستارة تهمس للمقبض: «مع كل هذه اليقظة ودقة الملاحظة، لن يتأخر إيفان إيليتش في كشف أمرنا. فلتسرع بالقضاء عليه». وقام المقبض بالحركة القاتلة.

- ماذا عني؟

وماذا عني؟ هل سألقى يوماً ما نفس مصير إيفان إيليتش أو بطل رواية جاك لندن في الثلج؟ ربما.. وإن لم يحدث ذلك لحد الآن فمردّه إلى يقظتي تجاه خبث الجهاديات.

والآن وبعد أن أفصحت عن أفكارني قد آخذ مكاني إن اقتضى الأمر بجانب جيوردانو برونو مؤثقاً إلى عمود الحقيقة التاريخي الملتهب. أو أحجز مقعدي بجانب أولئك الذين ضحوا بأنفسهم من أجل خير الأكثرية. وسأستمد القوة من كلمات باسكال الجلييلة: «يحتوي الكون وبيتلعي كنقطة في فضائه الشاسع، وبفضل الفكر أستطيع [أنا القصة المفكرة] أن أحتويه بدوري وأعيه». إني أتمتع الآن وقد تمتعت دائماً بهبة البصيرة الذي تميز الأحياء. وأنت كذلك. كن على بصيرة من هاته الأشياء التي لا تملك البصيرة.

Offenbarung oder Allzeit Erneuerte Geburt der Seele

الوحي⁽¹⁾

أو

الولادة المتجددة كل حين للروح

فرانتس روزنتسفايغ

لمحة عن فرانتس روزنتسفايغ⁽¹⁸⁸⁶⁻¹⁹²⁹⁾ حياته وفلسفته وأثره

ولد فرانتس روزنتسفايغ لعائلة يهودية ميسورة في 25 كانون الأول 1886 في كاسل Kassel التي تقع وسط ألمانيا. لم يظهر عليه في بداية حياته أي تعلق بالدين، وقد دفعته رغبته في أن يصبح طبيباً إلى دراسة الطب. إلا أنه درس بعد ذلك الفلسفة والتاريخ وحازَ على شهادة الدكتوراه في الفلسفة حول العلاقة بين هيغل والدولة القومية تحت عنوان (هيغل والدولة (Hegel und der Staat).

تعرض روزنتسفايغ بعد كتابة هذه الأطروحة لأزمة فكرية وإيمانية، مأل فيها إلى التحول عن اليهودية إلى المسيحية، ودفعه إلى ذلك تحول عدد من أفراد عائلته، لكنه استمهل قليلاً في هذه المسألة وطلب لنفسه «المرور في اليهودية قبل التحول إلى المسيحية»⁽²⁾. تمثل هذا المرور باليهودية في زيارة معبد يهودي شرق برلين من أجل الإحتفال بـ (يوم الغفران יום כיפור Yom Kippur). شعر خلال هذا الإحتفال بيهوديته وبالوحي يحتاجه - كما يعبر. فأرسل بعد ذلك رسالة إلى صديقه رودلف أهيرنبرغ Rudolf Ehrenberg أعلمه فيها أنه سيبقى يهودياً «Ich bleibe also Jude».

سوف ينعكس هذا الخيار على حياة روزنتسفايغ الفكرية وخياراته الفلسفية الأساسية،

Der Stern der Erlösung

(1) فصل من كتاب: نجمة الخلاص،

Salomon Malaka, Franz rosenzweig un génie de la métaphysique, la vie, n° 3142. 17 Nov (2) 2005.

<http://www.lavie.fr/archives/2005/11/17/franz-rosenzweig-un-genie-de-la-metaphysique,7735503.php>

وس يظهر هذا الإنعكاس في التحول عن البحث في الوجود الأصلي⁽³⁾ إلى التركيز على الظواهر الدينية. لكن الحدث الأبرز الذي سيبدل توجهاته الفكرية هو مشاركته في الحرب العالمية الأولى كجندي وموظف في صفوف الجيش الألماني.

شكلت الحرب مناسبة لكتابة «نواة» العمل الأبرز في حياته، أي (نجمة الخلاص)⁽⁴⁾ الذي نشر في العام 1921.

ينتمي روزنتسفاغ إلى تيار واسع يصح تسميته بالوجودية الدينية، وقد اشترك مع مارتن بوبر في تمثيل الجناح اليهودي فيه. ينطلق فلاسفة هذا التيار من الميل إلى نقد الفلسفات الإحتزالية والشمولية التي تطرح إمكانية تضمين التجربة الإنسانية في وحدة كلية جامعة ومستمدة systematisch. لقد اعتمد أصحاب ذا الإتجاه على التجربة الدينية كبعد أساسي يواجهون به سطوة الإطلاقية.

استند أعلام الوجودية اليهودية، وأهمهم بوبر وروزنتسفاغ، على التراث اليهودي الكتابي والشفهي والقصصي والشعري والغنوصي والحصيدي⁽⁵⁾، من أجل تحقيق هذا الميل. لذا يمكن القول بأن فلسفة روزنتسفاغ هي نوع من «احتجاج التجربة الدينية على العقلنة، لأنه لا يمكن لأي نظام مهما بلغ من التماسك والقوة - الأمر ينعكس على النظام السياسي أيضاً - أن يحتوي، أو بالأحرى أن يمتص، الوجود الإنساني الذي يظهر من خلال تجربتين:

(1) الخوف Angst في مواجهة الموت حيث يتيقن الإنسان من نهايته.

(2) التجربة الشخصية للوحي حين يختبر الإنسان الإحساس بالغيرية⁽⁶⁾.

يواجه هذا الاحتجاج ميل الفلسفة إلى توحيد المختلف وردّ العناصر المتعددة إلى شيء آخر أكثر شمولاً وإطلاقية كما يظهر في تاريخ الفلسفة في النظرة الكوسمولوجية للعالم مع الفلسفة اليونانية التي ردت كل شيء إلى عنصر عالمي (مثال طاليس)، أو في الفلسفة الوسيطة التي سارت على الدرب ذاته لكنها استبدلت العالم بالله الذي يعود كل شيء إليه (الفلسفة المدرسية). كذلك الأمر بالنسبة للفلسفات الحديثة التي انطلقت من جعل الذات محور الوجود

(3) Bernhard Casper, Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs, Paderborn: Schöningh, 2004. S.28

(4) سنعمد في عرضنا على النسخة الإلكترونية الألمانية لكتاب نجمة الخلاص وسنشير إليها بالتالي: Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. يمكن الإستحصال عليه عبر رابط جامعة فرايبورغ:

<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>

(5) طائفة يهودية تلتزم بالتصوف العملي والحياة الجماعية، اعتمد مارتن بوبر في صياغة أفكاره على ممارساتها الطقوسية وعلى تراثها الشفهي.

(6) Stéphane Moses, Système et Révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig, Paris : Bayard, 2e éd, 2003, p.19.

الأساسي (ديكارت). وانتهت الفلسفة عند هيغل، أقلّه كما يصرّح هو، فتم احتواء الحقيقة في كلّية جامعة قبضت على كل شيء فلم يعد هناك من خارج⁽⁷⁾. ويتمثل هذا ما الأمر بواقعة احتواء كل الواقع الثقافي والفكري والسياسي الذي عاصره روزنتسفايغ (سطوة الهيغلة على الجامعات، الأفكار القومية وانعكاساتها الاحترابية، انبثاق فكرة الصهيونية من رحم مبدأ الدولة/ الأمة، الميول الإندماجية التي حملتها الدول القومية والتي طالت المجموعات الثقافية المختلفة). بلغت ذروة هذا الإنعكاس في الحرب العالمية الأولى التي عاينها روزنتسفايغ عن كثب، وشهد معها تحقق الوحش القومي الكلاسيكي.

كل هذا رماه في سياق فلسفي قوامه استدعاء النصوص الكتابية لمحاربة سطوة عالم المفاهيم الصامت واستبداله بعالم العلاقات الحوارية الذي يتميز بالكلام، وذلك من أجل انشاء نوع من «النحو الجديد [...] الإيروسي»⁽⁸⁾، الذي يتفق مع مقاصد الكتاب المقدس التي تمثل حقيقة أساسية تنطق «بما ينطق به القلب»⁽⁹⁾، وتشدد على معنى الحب والشغف الذي يتشكل بين الله والبشر. فقد رفع روزنتسفايغ لواء الواقع المتكلم في مواجهة الفكر الصامت، والتعددية في مواجهة الوحدة، والاختلاف في مواجهة السعي إلى الدمج.

تأثرت فلسفته بعدّة مصادر؛ أهمها أفكار كيركيغارد الذي وضع مواجهة الهيغلية هدفاً أساسياً له، كما استساغ فلسفة شيلنغ التي توافقت إلى حد كبير مع ثقافة «كبابلية» Kabbalist اعتمد على بعض أفكارها. كما ظهر تبادل للأفكار بينه وبين بوبر، خصوصاً في معرض ترجمة الكتاب المقدس من العبرية إلى الألمانية. تأثر بـ أيرنبرغ Ehrenberg الذي كان يهتم بفكرة استشراف النهايات بطريقة تحيّد العقل عن هذا الإستشراف⁽¹⁰⁾، كما استفاد كثيراً من الرؤية التاريخية للأخير، واتفق معه في نقد موقف شيلنغ الغنوصي الذي جعل من الله مُعطى تاريخي أسقطه في موقف مثالي مبني على أطروحة الهويّة⁽¹¹⁾. لكن التأثير الأكبر يبقى لـ هيغل الذي، بالرغم من أنه وقف منه موقف النقيض، اتفق معه كثيراً خصوصاً لما قدّمه من شرح لطبيعة اليهودية.

Ibid, p. 50.

(7)

Gérard Bensussan, Jan-luc Edvar. Franz Rosenzweig: une pensée toujours nouvelle? (8)
In: Franz Rosenzweig: Histoire. Politique. Religion, Colloque organisé par le Parlement des Philosophes, 8-10 jan 2009 .
- <http://vimeo.com/2820407>

Marc de launay, L'analyse de Genèse I dans L'Étoile de la Rédemption, Archives de (9)
Philosophie 2005/3, Tome 68, p. 450.

Myriam Bienenstock. Le statut de l'histoire dans L'Étoile de la Rédemption de Franz (10)
Rosenzweig, in: Penser l'histoire, Editions de l'Éclat. 2011, p. 160.

Ibid, p 158.

(11)

أثر روزنتسفايغ على معاصره بوبر وعلى كارل لوفيت وانتقلت بعض مقولاته إلى ليفيناس وريكور ودريدا وحنا أرندت وليو شتراوس وهيرمان كوهين.

لم تشهد فلسفته انتشاراً واسعاً، إذا ما قارناها بفلسفة بوبر، وذلك بسبب خصوصية بحثه وتموضعه في إطار الثقافة اليهودية، بالإضافة إلى عدم شغله لأي منصب أكاديمي طوال حياته وتفضيله التعليم الديني على ذلك. ناهيك عن موته المبكر عن عمر ناهز الـ 43 عاماً الذي حدّ كثيراً من غزارة إنتاجه. لم يُشر إلى فلسفته في كتابات فلاسفة من وزن هيدغر ولا شارحيه رغم التقارب في النتائج، خصوصاً على صعيد رصد التجربة الدينية، ما منع تلقفه من قبل الدارسين. أسلوب روزنتسفايغ خطابي شاعري مليء بالكنايات والتشبيهات، ورغم ذلك هو دقيق ومنطقي.

يعود بروز الإهتمام بفلسفته مؤخراً إلى بعض الباحثين الفينومينولوجيين واللغويين كـ برنارد كاسبر Bernard Casper وجيرارد بن سوسان Gérard Bensussan ومارك كريبون Marc Crépon وستيفان موسيس Stéphane Mosès، كما يعمل موقع أكاديم⁽¹²⁾ Akadem الإلكتروني وجامعة كاسيل Kassel على نشر الدراسات عن أعماله عبر تنظيم المؤتمرات والمحاضرات التي تتناول فكره.

نجمة الخلاص

تقديم

يسير روزنتسفايغ في كتابه (نجمة الخلاص) وفق المنطق التالي: بما أن الموت الذي يتطابق مع الحرب هو نتيجة حقيقية للفكر الغربي فإن قلب معادلة هذا الفكر يتمثل في البدء بنقطة الانتهاء وجعلها مقدمة أساسية لكل فكر يريد كسر الكلاسية ويريد بناء نموذج فكري يواجه فكرة ردّ كل أمر إلى الكل. بشكل يفسح في المجال أمام موت الموت.

يفتح الموت معطيات إيمانية، أو ما يسميه روزنتسفايغ ظواهر أساسية، هي الله والعالم والإنسان. وهي تظهر من العدم، وما يخرجها من هذه الحالة هو جهد لا يقف على أرضية الفكر والمعرفة، فتشترك الظاهرات مع بعضها البعض بأن جعل التعريف بها تبدأ بعبارة «لا أعرف». إن خطط السير في القسم الأول من الكتاب هو: «لا أعرف» يتم تأكيدها أو تأكيد العدم، فيتشكل انغلاقها، الأمر الذي يبقى الظاهرة الأصلية على حالتها الأولى، أي بانفصال عن الظاهرات الأخرى. تجد هذه الظاهرة في حالة الإنسان تمثيلها في البطل الأسطوري المنغلق على نفسه في الميثولوجيا الإغريقية أو صورة غلغامش.

إن الإنغلاق بذاته هو واقعة غير مكتملة، لأنها عبارة عن تجريد فقط. يظل هذا التجريد غير واقعي إذا لم يوضع في حدث علائقي. والنقطة الهامة في هذه المسألة هي أن الظاهرة المكتفية بذاتها تخضع للمساءلة. يعلن العهد القديم في (سفر التكوين) شكّل المسألة الأُمّ، في سؤال الذات عن كونها وعن مكانها. أي سؤال: «أين أنت؟» الذي يوجهه الله إلى آدم. يبدأ الانفتاح بإجابة «أنا هنا»، وهنا يظهر الحوار وتظهر اللغة لأول مرة وينكسر صمت الذات المغلقة على نفسها.

أما الواقعة الحوارية الأخرى فهي الأمر بالحب: «تحب الله من كل قلبك». يكون انفتاح الذات على الله في الإجابة على سؤال الـ «أين أنت؟»، وفي الإمثال لأمر الحب، كعاشق أضناه الحب فاستسلم له. يتبع هذا الأمر دخول الأنا في العالم وانفتاحها على الـ نحن، أي على الخلاص، وهو الحب المنشور في الجماعة. يشكل النص المترجم أدناه نواة كتاب نجمة الخلاص ومركزه، وهو يقع في وسط الكتاب:

كتاب: نجمة الخلاص⁽¹³⁾

نحو⁽¹⁴⁾ الإيروس (لغة الحب)

Grammatik des Eros (die Sprache der Liebe)

الأنا هي دائماً «كلا» صائرة جهراً. ودوماً ما يقفُ موضوعُ مع الأنا. هي مشددة دائماً ومبرزة، إنها على الدوام «أنا لكن»؛ حتى لو أرادت أن تظل مجهولة وتدرّت بثوب البديهي البسيط.

عندما مثل لوثر أمام الرايخستاغ⁽¹⁵⁾ أراد أن يعرف عن مثوله وبقينه وأمله - وليست هذه الأمور الثلاثة وجوده⁽¹⁶⁾ - كان هو بذاته يفصح عن عيون الملك المتطائرة شرراً، وكان تاريخ العالم يضع، في ساعة إزالة الأفعنة تلك، ثلاثة خطوط عريضة تحت هذه الأنا ذات الأوجه الثلاثة. وسواء أرادت الأنا أم لم ترد، فهي الذات في كل الجمل التي تدخلها، ولا يمكن أن تكون منفعة أو أن تكون موضوعاً. حتى ليسأل المرء نفسه عما إذا كانت الـ «أنت» أو الـ «هو» في

(13) Stern der Erlösung, op. cit. , S. 193-199.

(14) GRAMMATIK.

(15) إشارة إلى دفاع مارتن لوثر عن نفسه أمام الرايخستاغ في مدينة "فورمز" Worms الألمانية في نيسان من العام 1521 (المترجم).

(16) ترجمنا هذه العبارة في سياقها الكتابي، فتجاوزنا وأضفنا النسبة إلى الوجود، فعوضاً عن كتابة وجود مسبقة بـ أل التعريف كنظير لأداة التعريف das وضعنا الضمير المتصل "له". وذلك بهدف الإشارة إلى وجود لوثر ذاته في اللحظة التي وقف فيها مدافعاً عن نفسه في جلسة الرايخستاغ المشهورة. ونجد مثلاً لعهذه العبارة ذلك في الجملة اللاتينية Suum Cuique. أو ما ترجم إلى الألمانية بـ: Jedem das Seine (لكل وجوده).

الجميل: «أنت تضربني»، «هو ضربني» - بالطبع ليس كما تكتب إنها كما تقرأ - هي الفاعل؛ وليس الأنا كما تفصح عنها نبرة التشديد التي تغيب في موضوع عادي.

كذلك تتوجه «الصائرة جهراً» رأساً إلى الأنا من الكلمة الأصلية بذاتها من الـ «ليس شيئاً آخر» الذي يرافق الـ «كلا الأصلية» في كل كلمة. يصبح جلياً هنا كيف أننا لم نستطع أن نكتفي بنموذج سكولائي يتألف من الـ أنتم (Sie) والـ لا، فأجبرنا على تأكيد الـ هكذا، والـ ليس شيئاً آخر، للاكتفي مضاعف لـ ليس شيئاً آخر.

شكل حوار Dialogform

يصطدم الـ «ليس آخر» مباشرة بالسؤال «ليس آخر لأي شيء إذن؟» يجب أن تكون الإجابة: «ليس آخر لكل شيء». وهكذا، وبكل بساطة، مقابل الـ «كل» يجب أن يكون شيئاً محدداً، يُشار إليه ويحدد كـ «هكذا وليس شيئاً آخر»، وهو «ليس آخر» لكل. فهو كآخر لكل ما يوضع سلفاً كهكذا. أما ما هو ليس آخر، فيعني تحديداً ما كان رغم الآخر، وأيضاً ليس آخر لكل، أي ما هو قادر على العلاقة مع كل. ما هو الآن الذي، بهذا المعنى، «ليس آخر»، وبالمعنى ذاته «آخر» و«ليس آخر» لكل؟ كذلك كـ الكل das All. هذا فقط مع وجود Sein الكل، وأي موضوع مفرد مشابه، كوحدة الفكر الذي يواجه الأنا.

لم نكتشف «الأنا» ككلا صائرة جهراً بصفته كلمة داخل سياقها، كذلك التي أشار إليها الكتاب السابق⁽¹⁷⁾ الذي وجد في الـ «حسن» كهكذا صائرة جهراً، بل في لعبة السؤال والإجابة الخاصة بالفكر، إجابة مفردة لسؤال مفرد.

وهكذا نصير من الكلمة الواقعية إلى الكلمة الواقعية، فنقيس مجمل صيرورة الحوار الواقعية الخاصة باللغة التي نقف فيها هنا في نواة هذا السفر⁽¹⁸⁾، ولا نتقدم كما في الخلق⁽¹⁹⁾ من سياق من سياق آخر. نستطيع كمتأملين فقط - ويجب علينا ذلك بطوعية - أن نتعرف على الكلمة الواقعية كممثلة لسياقها. لكن لا نجد فيها ما نجده في ممثل لنوع ما، إنها ككلمة مباشر وإجابة، Ant-Wort.

حادثة ذاتية Selbstgespräch

تجيب⁽²⁰⁾ الأنا في دخيلة الله على الأنت. هذا صوتٌ مضاعفٌ من قبل الأنا والأنت في

(17) يقصد روزنتسفايغ الجزء الأول من كتاب النجمة، الذي استند على عبارة سفر التكوين، "فوجد الله أن ذلك حسن".

(18) أي كتاب العلاقات الذي مركزه الوحي، وهو الجزء الثاني من كتاب نجمة الخلاص.

(19) Bei der Schöpfung.

- الإشارة هنا إلى تأويله لعملية الخلق وليس إلى العملية بذاتها، وفي ذلك استكمال الإشارة إلى الجزء الأول من كتاب النجمة.

(20) يكتب روزنتسفايغ الفعل الألماني أجاب Antworten مجزءاً Ant-Worten لابرار ارتكازه على الكلمة Wort في الحوار الداخلي الذي يجريه الله في لحظة خلق الإنسان.

المحادثة الداخلية لله عند خلق الإنسان. لكن نادراً ما يكون الأنت أنت - أصلي فيبقى في داخلية الله، وقليلًا ما يكون الأنا أنا حقيقي، فلا يقف «أنت» مقابله. يتعرف الأنا على الأنت كشيء خارجي، فينتقل من المحادثة الذاتية إلى حوار حقيقي، يحدث هذا لكل أنا أعلن عنها أعلاه ككلا أصلية صائرة جهرًا.

الأنا الخاصة بالمحادثة الذاتية ليست «أنا لكن»، هي أنا غير مفخمة، أو مجرد أنا متكلمة مع ذاتها، وفاهمة لذاتها [واضحة]⁽²¹⁾ Selbst-Verstandlich، كما عرفنا الـ «دعنا»⁽²²⁾ الخاصة بتاريخ الخلق، وفي الحقيقة ليست أنا موحى بها، إنها ما يختبئ في سر الشخص الثالث. يمكن للأنا الحقيقية غير الجلية [غير الفاهمة لذاتها]، المفخمة، والمحددة أن تصبح جهورية للمرة الأولى في اكتشاف الأنت. فأين تكون الأنت المستقلة المختبئة من الله الذي يستطيع اكتشاف نفسه كأنت؟

هناك عالم مقابل، وهناك ذات مغلقة. لكن أين أنت؟ نعم أين الأنت؟ هذا ما يسأله الله.

السؤال Die Frage

«أين أنت؟» هذا ليس سؤالاً عن الأنت. ليس شيئاً عن ماهية الأنت: وهو هذا اللحظ ليس بمعنى الإبتعاد عن البصر؛ بل بمعنى الأين، أين توجد أنت ما؟ هذا السؤال عن الأنت هو بشكل عام سؤال عن الأمر الفريد المعروف لديه سابقاً. الأنا تكتفي بهذا السؤال من أجل أن تكتشف ذاتها. هي لا تحتاج لأن ترى الأنت بل تسأل عنه. وعبر ذلك تؤمن بدازين Dasein الأنت، حتى لو لم يأت أمام ناظرها ويعرف عن نفسه كـ أنا. تكتشف الأنا نفسها في اللحظة التي تؤكد فيها دازين الأنت عبر السؤال عن الـ أنت.

النداء Der Anruf

هو يكتشف ذاته ليس كالأنت. السؤال حول الأنت يبقى مجرد سؤال، الإنسان يخبئ ذاته، لا يجيب، يظل صامتاً. يبقى ذاتاً كما نعرفه.

الإجابات التي يتلقاها الله على الأسئلة ليست بإجابات، ليست أنا، ليست «أنا هو Ich Bins»، «أنا فعلت ذلك». عوضاً عن الأنا، تخرج الإجابات من الفم: هو، هي، ذاك. يوضع الإنسان نفسه كرجل: المرأة موضوعة كأنت أعطيت للرجل، وهي تقوم برمي

(21) إضافة المترجم، لأنه عند وصل الكلمة ببعضها يصبح معناها: جلي. وهنا أراد روزنتسفايغ التأكيد على الأنا في المحادثة الذاتية، كأننا شبه مكتفية بذاتها، وهدف الإضافة هو التأكيد على أن هذا الجلي بذاته سوف يتأزم في لحظة وجود الأنت. ولهذا السبب قام روزنتسفايغ بوصل الكلمة في السطر التالي. وهنا أيضاً أضفنا عبارة "غير الفاهم لذاتها" كتأكيد على عدم كفاية واقعة المحادثة الذاتية.

(22) «قال الله لنخلق الإنسان على صورتنا» تكوين اصحاب 1، آية 26. Laßet uns Menschen Machen. يشدد روزنتسفايغ على معنى الحوار في فعل Lassen، كأن في الأمر تفلت من إلزام ما، دعنا نخلق الإنسان على صورتنا، هناك نواة للأنت، للآخر، حتى في فعل المحاوراة الذاتية.

الجُمْل على الذاك⁽²³⁾ الذي هو الأفعى. تريد الذات أن تغوي السؤال عن الأنت بواسطة سحر مجرد، وبذلك تفتح فمها من أجل الأنا.

يدخل الأنت المجيب إلى صيغة المنادى مكان ما هو غير محدد، مكان الدلالي البسيط - الأنثى، الأفعى. النداء وكل خروج من الشيء يجب أن يخترق الإنسان عوضاً عن المفهوم العام الذي يلتجئ خلف الأنثى والأفعى. عندما يصبح الاسم الخاص منادى فريداً ببساطة وهو ما لا مفهوم له. الميدان العملي لأداة التعريف غير المحددة والمحددة⁽²⁴⁾، عندما يكون موضوعاً لكل شيء، كموضوع للعام فقط، ولا يُحاط بعناية محددة. الاسم الخاص ليس اسماً مملوكاً، ليس اسماً يطلق على الإنسان اعتباراً، لكنه اسم خلقه الله، ولأنه كذلك، أي لأنه خلق الخالق فهو خاصته.

يجيب الإنسان المفتوح والحاضر بكليته - الذي صمت سابقاً أمام السؤال «أين أنت؟» - كذات عنيدة فظة - الآن باسمه المضاعف بأعلى النداء: أنا هنا!

السمع Das Hören

هنا هي الأنا، الأنا الإنسانية المفردة، المتلقية بكليتها، الفارغة من أي مضمون ودون أية ماهية، المتحضرة السامعة، هي أذن بكليتها. يسقط المضمون الأول للأمر في هذا السمع المنصت. فتشكل الدعوة للسمع والنداء بالاسم الخاص، وختم الإله المتكلم مدخلاً ممهداً لكل أمر. يسبق أمرٌ واحدٌ كل سرد معقد، ليس هو الأعلى بل الوحيد الحقيقي، هو معنى وماهية كل أمر يأتي على لسان الله. فما هو أمر الأوامر كلها؟

الأمر Das Gebot

الجواب على هذا السؤال معروفٌ وتردده ملايين الألسن صباحاً ومساءً «تحب الرب إلهك من كل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك». يجب أن تحب - ماهذه المفارقة التي تكمن هنا؟ هل يمكن أن يُؤمر بالحب؟ أليس الحب قدرٌ واستيلاء؟ اليس هدية حرّة؟ والآن يُؤمر به؟ أجل الأمر معروف، لا يمكن أن يُؤمر بالحب؛ لا يمكن لطرف ثالث⁽²⁵⁾ أن يأمر به، لكن واحد يستطيع ذلك. أمر الحب يأتي من فم المحب. فقط المحب - ويجب أن يكون حقيقياً - يمكن له أن يتكلم وقد تكلم: أَحْبَبْنِي. من فمه أمر الحب ليس أمراً أجنبياً. لا شيء كأمر الحب ذاته. ليس عند حب المحب كلمة أخرى ليعبر من خلالها عن الأمر وكل ما عدا ذلك

(23) يتوافق روزنتسفايغ، في هذا الموضوع، مع ما ذهب إليه بوبر لناحية وصمه ضمير الغائب الثالث للامحادي es بوصمة سلبية مقابل العلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت.

(24) المقصود هنا هو أدوات التعريف للنكرة وللمعرف. كأن تقول كتاب أو الكتاب: Ein Buch, das Buch.

Dritter.

(25)

ليس تعبيراً مباشراً إنما شرح، شرحاً للحب⁽²⁶⁾، وهو فقير للغاية ويأتي ككل شرح في الخلفية. ولأن حب المحب حاضر يتأخر الشرح دائماً. إذا لم يفتح المحبوب يديه في إخلاص أزلي لتلقي الحب عندها سيسقط الشرح. لكن الأمر الأمر، الأمر المباشر القافز في اللحظة بفعل ذلك وهو على درب أن يصبح كائنًا جهوريًّا في لحظة القفز - والجهوري والقفز هما في صيغة الأمر واحد - الـ أَجَبَنِي الخاصة بالمُحِب هي تعبير مطلق وكامل، لحظة حب صافية. خلال حال الرفع الـ Indikativ فإن كامل التأسيس الموسع للموضوعية يصبح في الخلف لذا يظهر بشكل الماضي بصفاء، صاف بالكامل، حاضر دون تحضير. ليس فقط مجرد مفتقد للتحضير ولكن مفتقد للتحضير المسبق. لا يصادف أمر الأوامر استبصاراً للمستقبل، بل سرعة امتثال. في حال التفكير بالمستقبل وبالدائم فإنه لا يصبح أمراً ولا مطلباً، بل يصبح قانوناً وهو يحتسب مع الزمن والمستقبل والمدة. يعرف الأمر فقط من خلال اللحظة، ويتنظر النجاح في لحظة صيرورته جهوريًّا، وعندما يترك إغواء صوت الأمر الأصلي عندها لن يشعر أبداً بخذلان توقعه.

مضارع⁽²⁷⁾ Gegenwart

هكذا فإن الأمر هو مضارع محض. في حين أن أي أمر آخر منظوراً إليه من الخارج يظهر متأخراً، ويمكن أن يكون قانوناً. أما أمر الحب فلا يمكن أن يكون قانوناً، هو أمر فقط. كل الأوامر الأخرى يمكن لها أن تأخذ شكل القوانين. أمّا [هذا] الأمر فلا يسقط في تلك الحال. يتحمل محتواه شكل الأمر فقط. المضارعة المباشرة وراهنية وحدة الوعي. تعبير وامتلاء. لذا هو الأمر الوحيد المحض وبما أنه كذلك فهو الوحيد الذي يقف في القمة. وهنا يصبح من الممكن أن يكون قانوناً كل ما ينظر إليه من الخارج، وبالمعنى نفسه أمر. وهكذا لأن الكلمة الأولى التي توجه بها الله إلى الروح المرتبطة به هي أَجَبَنِي. فكل ما يمكن أن يظهر له بشكل قانون، دون كلمات أخرى يطلبها اليوم، يصبح تحقيق للأمر الأول بأن يحبه. يدخل الوحي بكتبته في اليوم الذي يأمر به الله بسماع صوته، هو اليوم الذي يجب فيه المحبُّ حبّه. هو اليوم المأمور الخاص بالأمر.

الوحي Die Offenbarung

وكما يمكن أن يخرج الأمر⁽²⁸⁾ من فم المحب كذلك لا يوجد أمر كهذا، الذي تكون

(26) Liebes-Erklärung يكتبها روزنتسفايغ مجزئة بهدف التركيز على معنى الشرح الذي يعطيه قيمة غير موازية لفعل الحب ذاته، المطابق لأمر الحب. لذا لم نترجمها: اعتراف بالحب Liebeserklärung

(27) من الأهمية بمكان الإبقاء على الصيغة النحوية للكلمة وعدم تحويلها إلى صيغة وجودية كأن نترجم "حاضر" وذلك خدمة لهدف إبراز المعنى الزمني أيضاً. فالمطلوب هو تزامن الأمر مع فعل الحب.

(28) لم نجد أية مشكلة في خيار ترجمة يطابق بين الصيغة النحوية للأمر كـ Imperativ والصيغة العادية Gebot كـ، التي تترجم وصية أيضاً، فالهدف من كل كتاب روزنتسفايغ هو خلق هذا التطابق.

فيه الأنا هي أنا المتكلم، الكلمة الجذر لكل ومجمل حوار الوحي، وأيضاً الختم الذي يعبر عن كل كلمة، الذي وسم الأمر المفرد كأمر حب. هذه «الأنا الأزلية»، هذه الأنا التي يرفعها الوحي هي احتجاب الـ «كلا» المنفية المفرد للإله المحتجب، وهو يرافقها في كل أمر مفرد. يخلق «الأنا الأزلي» الوحي في الأنبياء بإرادته الخاصة واسلوبه الخاص. النبي ليس واسطة بين الله والإنسان، هو لا يتلقى الوحي من أجل أن يعطيه لاحقاً، بل أن صوت الله يخرج منه مباشرة، مباشرة يتكلم الله منه كـ أنا.

بخلاف النحل الأكبر على الوحي فإن النبي يترك الكلام لله، وينقل الوحي السري للخلق المدهوش. ليس بمعنى أنه يسمح له بل بمعنى أن الله يتكلم عندما يفتح النبي فمه، وهو يستطيع بالكاد أن يكون «هكذا تكلم الأزلي»، أو بعبارة أقصر وأسرع، أن يكون شكل الكلمة «كلام الأزلي». هذا ما أخذه الله من شفاهه. أنا الله تظل الكلمة الأساسية التي يمر عبرها الوحي كنقطة جذرية وهي تقاوم أي ترجمة إلى الهو، هي أنا ويجب أن تبقى كذلك. فقط أنا وليس هو. ويمكن لها أن تتكلم بالحب: هو يجب أن يقول بصوت عال: أحبني.

التلقي Das Empfangen

لكن ماذا يمكن أن ترد الروح المتفتحة الصامتة، مختلسة السمع، على أمر الحب؟ الرد يجب أن يكون بالإمتثال للأمر، لا يمكن أن يكون صامتاً، يجب أن يكون جهورياً، بالمائلة أن يكون كلمة. وبالحقيقة فإنه في عالم الوحي يجب أن يصير كل شيء كلمة. وما لا يمكن أن يصبح كلمة يجب أن يكون قبلها أو بعدها. بماذا ترد الروح إذا على أمر الحب؟

الحزي Die Scham

إنه الإعتراف بالحب عند المحبوب الذي يرد على طلب المحب. المحب لا يفصح عن حبه كما يجب، هو لا يمتلك وقتاً لذلك. قبل أن يعترف يذهب حبه، يتوقف عن أن يظل حاضراً...

ترجمة محمود حمادي - لبنان

Panorama de la philosophie française Contemporaine

بانوراما للفلسفة الفرنسية المعاصرة

آلان باديو

لننتقل في تأملاتنا حول الفلسفة الفرنسية المعاصرة من هذه المفارقة: الشيء الأكثر كلفة هو في الوقت نفسه الأكثر خصوصية.

هيجل سمى ذلك "الكلي العيني"، أي تأليف ما هو كلي بإطلاق والذي يتعلق بكل الأشياء في مكان وزمان معينين. الفلسفة مثال جيد على ذلك. فمن خلال كليتها المطلقة تتوجه نحو جميع الأشياء من دون استثناء لكن في باطن الفلسفة ثمة قوة ثقافية وخصوصيات قومية. ثمة ما يجوز تسميته بلحظات الفلسفة في المكان والزمان. الفلسفة هي إذاً في آن واحد، هدف كلي للعقل، وشيء يتجلى كاملاً في لحظات محددة. لنضرب مثلاً عن نموذجين فلسفيين مكثفين ومشهورين. الأول من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية بين بارمنيدس وأرسطو بين القرنين الثالث والخامس قبل الميلاد: لحظة تأسيسية، بالغة الإبداع، لكن ذات أجل قصير تماماً. الثاني من المثالية الألمانية بين كانط وهيجل عبر فيشته وشلنغ: لحظة فلسفية إستثنائية أخرى بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر إلى مطلع القرن التاسع عشر شديدة الإبداع ومكثفة ضمن فترة زمنية قصيرة. اقترح الدفاع عن مزيد من الأطروحات القومية والتاريخية: أقول كان هناك.. أو يوجد هنا، اعتماداً على أين أوضاع نفسي - اللحظة الفلسفية الفرنسية في النصف الثاني للقرن العشرين التي تحتل مقارنتها بالمثاليين اليوناني الكلاسيكي والتنوير الألماني.

من عمل سارتر التأسيسي، الوجود والعدم، الذي ظهر في عام 1943 إلى كتابات دولوز الأخيرة: ما هي الفلسفة؟ في مطلع تسعينيات القرن العشرين، يمكن تعيين لحظة الفلسفة الفرنسية التي تشمل باشلار، ميرلوبونتي، ليفي شتراوس، ألتوسير، فوكو، دريدا، ولاكان، كما سارتر ودولوز، وربما أنا أيضاً. الزمن كليل بالكشف عن ذلك: ولو كان ثمة لحظة فلسفية فرنسية فإن موقعي سيكون ربما الممثل الأخير لها. هذه المجموعة التي تقع بين الأعمال الأساسية لـ سارتر والأعمال الأخيرة لـ دولوز هي ما أسميها الفلسفة الفرنسية المعاصرة والتي أتحدث عنها الآن. إنها تشكل برأيي لحظة فلسفية جديدة، خلاقة، فريدة وفي الوقت نفسه كونية. المسألة تكمن في تحديد هذه المجموعة: ماذا جرى في فرنسا في الفلسفة بين 1940 ونهاية القرن (العشرين)؟ ماذا جرى حول العشرات من أسماء الأعلام التي ذكرتها للتو؟ ماذا نسمي الوجودية والبنوية والتفكيكية؟ هل ثمة وحدة تاريخية وفكرية لهذه اللحظة؟ وما هي؟

تلك هي الأسئلة التي أريد طرحها عليكم. وساقوم بذلك من خلال أربع صيغ مختلفة. انطلاقاً من سؤال الأصل: من أين أتت هذه اللحظة؟ ما ماضيها؟ ما نشأتها؟ ومن ثم نكشف عن العمليات الفلسفية الرئيسية الخاصة بهذه اللحظة التي نتحدث عنها. وبعد ذلك نلج سؤالا أساسياً بالفعل عن الرابط بين كل هؤلاء الفلاسفة والأدب أو في هذا السياق بين الفلسفة والأدب عموماً. وفي النقطة الرابعة أتحدث عن النقاش الثابت طوال كل تلك الفترة بين الفلسفة والتحليل النفسي.

إذاً، سؤال عن الأصل، سؤال عن العمليات، سؤال عن الأسلوب والأدب، سؤال عن التحليل النفسي، تلك هي وسائل لمحاولة تحديد تلك الفلسفة الفرنسية العاصرة.

أولاً بشأن الأصل. لنفكره علينا الرجوع الى بدايات القرن العشرين حيث كان ثمة تقسيم أساسي للفلسفة الفرنسية: تشكيل تيارين مختلفين بحق. ففي 1911 اعطى برغسون محاضرتين مشهورتين جداً في أكسفورد ونشرت في مجموعة من أعماله تحت عنوان "الفكر والحركة" وفي المرحلة نفسها تقريباً، أي في 1912 ظهر كتاب برونشفيك تحت عنوان "مراحل فلسفة الرياضيات". هذان العملان ظهرا قبل الحرب العالمية الاولى 1914. وقد دلّ اقتحامهما للساحة الفلسفية على وجود اتجاهين جد مختلفين. ثمة في حالة برغسون، ما يمكن تسميته بفلسفة الجوانية الحيوية: أطروحة تهوي الكون والحركة، فلسفة للحياة فقدوا الصيرورة. هذا الاتجاه استمر طوال القرن كله حتى دولوز الذي ينتمي إليه.

في كتاب برونشفيك نضع يدنا على فلسفة للمفهوم تستند الى الرياضيات، وإمكان نوع ما من الشكلائية الفلسفية، فلسفة للفكر أو الرمزية وهذا الاتجاه ظل مستمراً طوال القرن كله وبشكل خاص مع ليفي شتراوس، التوسير أو لاكان.

لدينا إذاً مع بداية القرن ما أدعوه صورة منقسمة وجدلية عن الفلسفة الفرنسية. من جهة فلسفة للحياة، ومن جهة أخرى فلسفة للمفهوم. وهذه المشكلة الحياة والمفهوم سوف تصبح المشكلة المركزية في الفلسفة الفرنسية حيث تشغل ضمن اللحظة الفلسفية التي أتحدث عنها النصف الثاني من القرن العشرين.

بعد النقاش حول الحياة والمفهوم، برز أخيراً نقاش حول سؤال الذات الذي نظم الفترة بأكملها. لماذا؟ لان الذات الإنسانية هي في آن واحد جسم حي ومبدع للمفاهيم. الذات هي الحصة المشتركة بين الاتجاهين: فهي تُستنتق أيضاً تارة حول فكرها، وطوراً حول قدرتها الإبداعية والتجريدية. العلاقة بين الجسم والفكرة، بين الحياة والمفهوم سوف تنظم مستقبل الفلسفة الفرنسية فيما هذا النزاع حاضر منذ بداية القرن مع برغسون من جهة وبرونشفيك من جهة أخرى. يمكننا إذاً القول أن الفلسفة الفرنسية ستشكل شيئاً فشيئاً نوعاً من حلبة صراع حول سؤال الذات. كانظ كان أول من عرف الفلسفة كحلبة صراع جميعنا فيها محاربون متعبون بدرجات متفاوتة. الصراع المركزي في الفلسفة في النصف الثاني للقرن سوف يتحول إلى صراع حول سؤال الذات. سأقدم في عجالة بعض الإحداثيات: عرف التوسير التاريخ كسيرورة من دون ذات، والذات كمقولة أيديولوجية؛ دريدا في تأويله له هيدغر اعتبر الذات كمقولة

ميتافيزيقية، ولا كان ابتكر مفهوماً للذات كي لا يتكلم أبداً عن الموقع المركزي للذات عند سارتر أو ميرلوبونتي. إذاً المنحى الأول لتعريف اللحظة الفلسفية الفرنسية هو بالكلام عن المعركة بشأن فكرة الذات، لأن السؤال الأساسي حول هذه الفكرة هو السؤال عن العلاقة بين الحياة والمفهوم، الذي ليس هو تحديداً سوى استجواب أساسي حول مصير الذات.

لنلاحظ حول نقطة الأصول هذه انه يمكننا الرجوع إلى الوراء أكثر والقول في ختام هذه الجردة أن ثمة هناك إراثاً لـ ديكارت وأن الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني للقرن هي نقاش عظيم حول ديكارت. لأن ديكارت هو المبتكر الفلسفي لمقولة الذات ومصير الفلسفة الفرنسية، حتى أن تقسيمها نفسه، يعود إلى هذا الإرث الديكارت. فديكارت هو في وقت واحد منظر: لاكان نفسه أطلق شعار العودة إلى ديكارت. ثمة مقالة لافتة لـ سارتر حول الحرية عند ديكارت، وثمة كره مستحكم عند دولوز لـ ديكارت، وثمة تحديداً أكثر من ديكارت بقدر ما يوجد فلاسفة فرنسيون في النصف الثاني من القرن العشرين، ما يؤكد ببساطة أن هذه المعركة الفلسفية هي أيضاً في النهاية معركة رهان ومعنى لفلسفة ديكارت. الأصول تعطينا إذاً تعريفاً أولاً لهذه اللحظة الفلسفية كمعركة مفهومية حول السؤال عن الذات.

نقطة الثانية تتعلق بتحديد العمليات الفكرية المشتركة لكل هؤلاء الفلاسفة. ولقد حددت أربعاً منها، اعتقد إنها تظهر جيداً طريقة التفلسف والعمليات المنهجية من ضمنها. العملية الأولى هو عملية ألمانية أو عملية فرنسية عن الفلاسفة الألمان. وفي الواقع فإن كل الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني للقرن العشرين هي في الحقيقة أيضاً نقاش حول الإرث الألماني. ثمة لحظات هامة جداً في تلك النقاشات، على سبيل المثال، الحلقة الدراسية لـ كوجيف عن هيغل في الثلاثينيات التي كانت على قدر كبير من الأهمية والتي تابعتها لاكان وأثرت في ليفي شتراوس. بعد ذلك اكتشاف الفلاسفة الفرنسيين الشباب في الثلاثينيات والأربعينيات للفينومينولوجيا من خلال قراءة هوسرل وهيدغر. سارتر على سبيل المثال غير منظوره كلياً عندما قرأ مباشرة، خلال إقامته في برلين، في نصوص وأعمال هوسرل وهيدغر. دريدا هو قبل كل شيء مؤول ذو أصالة مطلقة للفكر الألماني. ومن ثم هناك نيتشه، الفيلسوف الأساسي أيضاً بحق بالنسبة إلى فوكو ودولوز. يمكننا القول إذاً أن الفرنسيين ذهبوا للبحث عن شيء ما في ألمانيا، لدى هيغل ونيتشه وهوسرل وهيدغر.

ما الذي ذهبته الفلسفة الفرنسية للبحث عنه في ألمانيا؟ يمكننا اختصاره بجملة واحدة: علاقة جديدة بين المفهوم والوجود الذي اتخذ تسميات عدة: التفكيك، الوجودية، الهيرمينوطيقا. لكن عبر كل هذه التسميات، ثمة بحث مشترك هو أن نغير، نزعج العلاقة بين المفهوم والوجود. كما كان السؤال الفلسفي الفرنسي منذ بداية القرن عن الحياة والمفهوم، فإن هذا التحول الوجودي الفكري، هذه العلاقة للفكر مع أرضه الحيوية حازت بقوة عناية الفلسفة الفرنسية. هذا ما أسميه عمليته الألمانية: إيجاد وسائل جديدة في الفلسفة الألمانية لمعالجة العلاقة بين المفهوم والوجود. هي عملية لأن هذه الفلسفة الألمانية صارت، عبر ترجمتها الفرنسية، شيئاً جديداً كلياً، داخل حلبة صراع الفلسفة الفرنسية. ثمة عملية خاصة جداً، كانت بمثابة - إذا جاز لي القول - التملك الفرنسي على الفلسفة الألمانية. تلك هي العملية الأولى.

العملية الثانية التي ليست أقل أهمية، عنيت بالعلم. الفلاسفة الفرنسيون في النصف الثاني من القرن أرادوا انتزاع العلم من الميدان الصارم لفلسفة المعرفة عبر اظهار أنها أكثر اتساعاً وأكثر عمقاً من السؤال البسيط للمعرفة، كنشاط منتج بقدر ما هو مبدع وليس فقط تفكيراً او معرفة. لقد أرادوا أن يجدوا داخل العلم نماذج للاختراع، والتحويلات، من أجل اعتبار العلم في النهاية ليس كشفاً عن الظواهر وتنظيمها فحسب، بل كنشاط فكري خلاق يمكن مقارنته مع النشاط الفني. العملية بخصوص العلم تمثلت بإزاحتها من حقل المعرفة الى حقل الابداع وفي تقريبيه في النهاية تدريجياً من النشاط الفني. هذه السيورة وجدت غايتها لدى دولوز الذي قارن بطريقة حاذقة وحميمية بين الإبداع العلمي والإبداع الفني لكنها بدأت قبل ذلك بالفعل كواحدة من العمليات التأسيسية للفلسفة الفرنسية.

العملية الثالثة ذات طابع سياسي. ففلاسفة تلك المرحلة أرادوا جعل الفلسفة تنخرط بعمق في السؤال السياسي: ميرلوبوتتي بعد الحرب، فوكو، التوسير، دولوز كانوا جميعاً نشطاء سياسيين، بحثوا من خلال نشاطهم السياسي عن علاقة جديدة بين المفهوم والفعل. وكما بحثوا عند الألمان عن علاقة جديدة بين المفهوم والوجود، كذلك بحثوا في السياسة عن علاقة جديدة بين المفهوم والفعل وبشكل خاص الفعل الجماعي. هذه الرغبة الأساسية في جعل الفلسفة تنخرط في الوضعيات السياسية مرده الرغبة في تغيير العلاقة بين المفهوم والفعل.

أخيراً العملية الرابعة التي أسميها العملية الحديثة: تحديث الفلسفة. فقد كان لدى الفلاسفة الفرنسيين، وذلك قبل الكلام الذي نردده يومياً عن تحديث الفعل الحكومي (اليوم علينا تحديث كل شيء ما يعني تدمير كل شيء) رغبة عميقة للتحديث. هذا يعني المتابعة عن قرب للتحويلات الفنية والثقافية والاجتماعية وكذلك التحويلات في الأخلاق. كانت ثمة فائدة فلسفية قوية من الرسم اللاتصويري، والموسيقى الجديدة، والمسرح، والروايات البوليسية، والجاز والسينما. كانت ثمة إرادة لتقريب الفلسفة من كل شيء لديه ثقل في العالم الجديد. كان ثمة فائدة حيوية أيضاً من الجنسانية من أجل الأساليب الجديدة للحياة. ومن خلال كل ذلك، بحثت الفلسفة عن علاقة جديدة بين المفهوم وحركة الأشكال: الأشكال الفنية والاجتماعية وأشكال الحياة. هذا التحديث كان ثمرة بحث عن طريقة جديدة لتقريب الفلسفة من ابداع الأشكال.

هذه اللحظة الفلسفية الفرنسية كانت إذاً تملكاً جديداً للإبداع الألماني، رؤية خلاقة للعلم، جذرية سياسية، بحثاً عن أشكال جديدة للفن والحياة. ومن خلال كل ذلك، تعلق الأمر بوضعية وأجهوز (disposition) جديدين للمفهوم، وبإزاحة للعلاقة بين المفهوم والخارج: علاقة جديدة بالوجود، وبالفكر، وبالفعل، وبحركة الأشكال. هذا التحديث للعلاقة بين المفهوم الفلسفي وما هو خارج عن المفهوم، هو الذي يشكل التحديث العام للفلسفة الفرنسية في القرن العشرين. سؤال الأشكال، والبحث عن حميمية بين الفلسفة وإبداع الصور ذو أهمية كبيرة. بالتأكيد طرح ذلك السؤال عن الشكل الفلسفي نفسه: لا يمكننا إزاحة المفهوم من دون أن نبتكر أشكالاً فلسفية أخرى. كان يجب إذاً إجراء تحويل في اللغة الفلسفية وليس فقط إبداع مفاهيم.

من أجل نظرية في الإستهلاك

II

جان بودريار

تشرح الإنسان الاقتصادي:

حكاية: «كان في قديم الزمان إنسان يعيش في واقع الندرة. بعد مغامرات كثيرة وبعد رحلة طويلة عبر العلم الاقتصادي صادف بيئة الرخاء، فتزوجا وانجبا حاجات كثيرة». «يتمثل جمال الإنسان الاقتصادي، على حد قول أ.ن. ويتهدد، في أننا نعرف، بالضبط، الشيء الذي كان يبحث عنه». يتمتع هذا المتحجر البشري المتبقي في العصر الذهبي، والمولود في العصر الحديث من زواج سعيد بين الطبيعة البشرية وقانون حقوق الإنسان، بمبدأ عقلانية شكلية كثيفة تدفعه إلى:

أ) أن يبحث، دون أي تردد، عن سعادته الخاصة.

ب) أن يفضل الأشياء التي تؤمن له أقصى حد من الإرتواءات.

تتمفصل المقالة حول الإستهلاك، عادية كانت تلك المقالة أو علمية، على هذه اللازمة الأسطورية، كما في الحكايات: إنسان "مزود" بحاجات "تدفعه" نحو أشياء تؤمن له الإرتواء. وبما أن حاجات الإنسان لا ترتوي أبداً. (علماً بأنه يلائم على ذلك)، تتكرر القصة نفسها باستمرار، مع أن سمة وفاتها واضحة وضوح سمة وفاة الخرافات العتيقة.

ترسم الحيرة لدى البعض: «الحاجات من أشد الأمور غموضاً التي يعنى بها العلم الاقتصادي»^(كنغ). لكن هذا الشك لا يمنع جميع فرسان العلوم الأناسية، من ماركس إلى غالبرايت، إلى روبنسون كروزوي، إلى شومبارد دي لاو، أن يرددوا، بأمانة، لازمة الحاجات، التكرارية. بالنسبة إلى عالم الاقتصاد، تمثل هذه اللازمة بـ "الافادة": الرغبة بهذه المنفعة المتميزة من أجل الإستهلاك، أي من أجل إتلاف منفعته. لقد أصبحت الحاجة مكيفة سلفاً، إذن باتجاه غاية، وذلك بفعل المنافع المتوفرة، والافضليات التي يوجهها تجزيء المتوجات المطروحة في الأسواق: ذاك هو، جوهرياً، الطلب الذي بإمكانه أن يدفع ثمن الأشياء. وتمثل هذه اللازمة، بالنسبة إلى عالم النفس، بـ "المحفز"؛ وهذه نظرية أعتقد بعض الشيء وأمل "منحى موضوعياً"، وأكثر "منحى غريزياً"، تتعلق بنوع من الضرورة ذات الوجود السابق، المعرفة تعريفاً سيئاً.

بالنسبة إلى علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعيين الذين وصلوا متأخرين إلى المعترك، ثمة أمر "اجتماعي - ثقافي". لا يرتاب أحد بالمسلمة الأناسية القائلة بوجود كائن فردي يتمتع بحاجات، تدفعه الطبيعة إلى إروائها، لا يكون المستهلك هو كائن حر، واع، يعرف ما يريد (علماء الاجتماع يحاذرون "الحوافز العميقة"). لكن الكل يسلم، على أساس هذه المسلمة المثالية، بأن ثمة "دينامية اجتماعية" تتجلى في الحاجات. يلجأ المجتمع الإستهلاكي إلى لعبة نماذج المائلة والمنافسة «لا تدعوا الـ Joneses تسبقكم» المستمدة من إطار الجماعة؛ أو إلى لعبة "النماذج الثقافية" الكبيرة التي تتعلق بالمجتمع الشامل، أو بالتاريخ.

ثمة أوضاع ثلاثة يمكن استخلاصها إجمالاً:

- بالنسبة إلى مارشال، الحاجات مترابطة فيما بينها، وعقلانية.
- بالنسبة إلى غالبرايت، (سنعود إلى هذه الفكرة) الإقناع هو الذي يفرض الاختيارات.
- بالنسبة إلى جرفازي (وآخرين)، الحاجات مترابطة فيما بينها وناتجة عن عملية تدريب (أكثر مما هي عن عملية حساب عقلائي).

يقول جرفازي: «لا تحدث الخيارات بالصدفة، بل تتأثر بتوجيه اجتماعي، وتعكس النموذج الثقافي الذي تتم في كنفه. فلا عملية الانتاج تتم عشوائياً، ولا عملية الإستهلاك تتم عشوائياً: بل يجب على كل منهما أن يحمل معنى ما تجاه نظام قيمى معين». قائم على علاقات اجتماعية اندماجية «ليس هدف الاقتصاد رفع الانتاج من أجل الفرد إلى حده الأقصى، بل رفعه إلى حدوده القصوى ضمن ارتباطه بنظام قيم المجتمع» (بارسون). وقال دويزانبيري بالمعنى ذاته، أن الخيار الوحيد، بالحقيقة، هو تنويع مواد الإستهلاك تبعاً لموقعها في السلم التراتبي.

وخلاصة القول، أن تباين الخيارات بين مجتمع وآخر، وتشابهها ضمن المجتمع الواحد، هو ما يفرض علينا اعتبار تصرف المستهلك بمثابة ظاهرة اجتماعية. وينطوي هذا الرأي على تناقض ظاهر مع رأي علماء الاقتصاد: فالخيار "العقلاني" بنظر هؤلاء أصبح الخيار المطابق، خيار المائلة. لم تعد الحاجات تستهدف أشياء استهلاكية بقدر ما تستهدف قيماً. وأصبح المعنى الأهم المائل في ارواء هذه الحاجات هو الإذعان لهذه القيم. أن الخيار الأساسي اللاواعي، والآلي، الذي يقوم به المستهلك هو قبول أسلوب حياة مجتمع معين (إذن لم يعد ثمة خيار فعلي! - وبذات الفعل تلقى النظرية القائلة بأن المستهلك حرّ وسيّد خياراته، تكديماً واضحاً).

تبلغ هذه النظرة السوسيولوجية أوجها في فكرة «مستوى التوضيب الرفيع» الذي عرّفه ريسمان بأنه مجموعة المواد الإستهلاكية والخدمات التي تؤلف نوع الميراث الأساسي لدى الأميركي الوسط. أنه حد أدنى مثالي من نمط إحصائي مقاس على مستوى الحياة الوطنية، يشكل نموذجاً تجانسياً لدى الطبقات الوسطى. البعض يتخطونه، والبعض الآخر يلمون به؛ أنه الفكرة التي تختصر بها طريقة الحياة الأميركية⁽¹⁾. على هذا الصعيد أيضاً، لا يدل «مستوى

(1) تدل الفكرة المستخلصة من التحقيق الذي أجرته مجلة «المختار»: 1 "Selection du Reades Diget".
بياتيه: بنى الإستهلاك الأوروبي واتجاهاته) على عدم وجود طبقة وسطى واسعة في أوروبا، كما هي الحال

التوضيب الرفيع» على مادية المنافع (تلفزيون، حمام، سيارة.. الخ)، بقدر ما يدل على مثال التجانس.

لا تفيدنا هذه النظرة السوسيولوجية كثيراً، فمع استثناء كون فكرة التجانس لم تخف أبداً سوى حشو في الكلام، كبير (هنا الأميركي الوسط المعرف بـ «مستوى التوضيب الرفيع»، المعرف بدوره على أساس المعدل الإحصائي الوسطي للمنافع المستهلكة - أو بتعبير اجتماعي: ينتمي هذا الفرد إلى هذه الفئة لأنه يستهلك هذه المنافع، ويستهلك هذه المنافع لأنه ينتمي إلى هذه الفئة) فمسلمة العقلانية الشككية التي صادفناها تغفل لدى الاقتصاديين في العلاقة بين الفرد والفئة، ليس إلا. التجانس وإرواء الحاجات مترابطان: التطابق نفسه بين ذات بشرية وأشياء استهلاكية، أو بين ذات بشرية وفئة، إذا طرحا منفصلين. تبعاً لمبدأ التعادل المنطقي. فكل من مفهومي "الحاجة" و"المعيار" يشكل، بالتوالي، تعبيراً عن هذه المطابقة الأعجوبة.

بين فكرة "المنفعة" التي يقول بها الاقتصاديون، وفكرة التجانس التي يقول بها علماء الاجتماع، يقوم الفرق ذاته الذي يراه غالبرايث بين التصرفات الهادفة إلى المنفعة، التحفيز المالي المميز للنظام الرأسمالي "التقليدي"، والتصرفات الهادفة إلى المحاكاة والتكيف اللذين يميزان عصر التنظيم والبنوية التقنية. أن المسألة الأساسية الناجمة عن التجانس لدى علماء النفس - الاجتماعيين، تماماً كما هو الأمر لدى غالبرايث، والتي لا تظهر (لسبب مهم) لدى الاقتصاديين، والتي تعتبر المستهلك فرداً حرّاً مثالياً - في حسابه العقلاني النهائي، هي مسألة تكيف الحاجات. منذ كتاب باكارد الإقناع المستتر، وكتاب ديكثير: استراتيجيا الرغبة (وغيرهما أيضاً)، أصبح موضوع تكيف الحاجات هذا لاسيما بفعل الدعاية)، الموضوع المفضل في الكلام عن مجتمع الاستهلاك. فتمجيد الرخاء، والانتخاب المستفيض حول "الحاجات المفتعلة" أو "المستلبة" يغذيان معاً الثقافة الجماهيرية نفسها، لا بل الأيديولوجيا البارعة، الخاصة بهذه المسألة. أنها، اجمالاً، تنجذر في فلسفة قديمة اخلاقية واجتماعية ذات تقليد "إنساني". أما لدى غالبرايث، فتقوم على عملية تفكير اقتصادي وسياسي أدق. لذلك نصب إذن على دراسة هذا الأخير انطلاقة من كتابيه: (عصر الرخاء) و(الدولة الصناعية الجديدة).

إذا أردنا أن نوجز القول كثيراً نقول أن مشكلة الرأسمالية الحديثة، الأساسية، لم تعد في التناقض بين «رفع الأرباح إلى الحد الأقصى» و«عقلنة الانتاج» (على صعيد صاحب المشروع الاقتصادي)، بل بين انتاجية غير محدودة، تقديرياً، (على مستوى البنيوية - التقنية)، وبين ضرورة تصريف المنتجات. ويصبح من الضروري، بالنسبة إلى النظام في هذه المرحلة، أن يشرف، لا على جهاز الانتاج فحسب، بل أيضاً على الطلب الاستهلاكي؛ لا على الأسعار فحسب، بل أيضاً على الشيء المطلوب بهذا الأسعار. تكون النتيجة العامة أن تنتزع من الشاري قدرة القرار. من أجل تحويلها إلى المشروع حيث يمكن التلاعب بها، ويتم ذلك إما بوسائل سابقة لفعل الانتاج

في الولايات المتحدة الأمريكية؛ بل ثمة اقلية، أي نخبة مستهلكة (فئة 1) تشكل نموذجاً بالنسبة إلى أكثرية لا تتمتع بعد هذا القدر من العناد الترفي (سيارات رياضية، ستيوهات، منازل استجمام) الذي لا يكون الأوروبي، بدونه جديداً بالانتساب إلى عصر الاستهلاك.

نفسه، (مثل عمليات السير، ودراسة الأسواق)، وأما بوسائل لاحقة (مثل الدعاية وإبراز الماركات والتكليف)، وبشكل أعم: يتبين أن «تكيف سلوك الفرد تجاه السوق، وتكيف المواقف الاجتماعية إجمالاً تجاه حاجات المنتج، وتجاه أهداف البنيوية - التقنية، هذا التكيف هو ميزة طبيعية للنظام (قد يكون من الأفضل القول: ميزة منطقية). وتزداد أهمية هذه الميزة مع تطور "النظام الصناعي". هذا ما يسميه غالبرايت "التسلسل المعكوس"، بالتعارض مع "التسلسل الكلاسيكي" حيث يفترض بالمبادرة أن تكون بيد المستهلك، وأن تؤثر، عبر السوق، على مشاريع الانتاج. لكن، بالعكس من ذلك، فالمشروع هو الذي يتحكم هنا بتصرفات السوق، ويوجهه ويقولب المواقف الاجتماعية والحاجات. تلك هي الديكتاتورية الشاملة التي يمارسها نظام الانتاج، أقله على صعيد المنحى.

يدمر هذا "التسلسل المعكوس" - تلك هي، على الأقل، قيمته النقدية - الخرافة الأساسية التي تميز التسلسل الكلاسيكي الذي يعني أن الفرد هو الذي يمارس السلطة في النظام الاقتصادي. كان هذا التشديد على سلطة الفرد يساهم مساهمة كبيرة في تأييد التنظيم: كل أنواع الخلل الوظيفي، والمغاير، والتناقضات التي يتضمنها نظام الانتاج، تخطى بما يبررها، لأنها توسع المجال الذي يمارس فيه المستهلك سيادته. لكن، يتضح، خلافاً لذلك، أن كافة الجهاز الاقتصادي والنفسي - الاجتماعي الموظف في دراسات السوق، والمحفزات الخ.. هذا الجهاز الذي يزعمون أنه يؤول إلى اخضاع السوق للطلب الواقعي ولحاجات المستهلك العميقة، إنما يوجد لغاية وحيدة هي حث هذا الطلب بطريقة توافي الأسواق، ولكن، أيضاً، من أجل مواصلة اخفاء هذه السيورة الموضوعية بواسطة مسرحية السيورة المعاكسة.

«لم يصبح الإنسان موضوعاً علمياً بالنسبة إلى الإنسان، إلا منذ أن أصبح بيع السيارات أصعب من صنعها».

هكذا نرى غالبريت يفضح، في كل المجالات، ازدياد توتر عملية الطلب بواسطة "محرضات مفتعلة"، تحركها التقنو - بنيوية عبر توسعها الإمبريالي، محرضات تسبب استحالة أي استقرار على صعيد الطلب⁽²⁾. يشكل الدخل والشراء من أجل الخطوة، والعمل - الزائد، حلقة مفرغة مذعورة، ودوارة الإستهلاك الجهنمية القائمة على تسعير الحاجات المسماة "نفسية"، المختلفة عن الحاجات "الفيزيولوجية" بكونها مبنية، ظاهرياً، على "الدخل الاستثنائي"، وحرية الاختيار؛ الأمر الذي يجعلها عرضة للإستعمال الاعتباري، تلعب الدعاية في هذا المجال دوراً رئيسياً، طبعاً. (وهذه فكرة أخرى أصبحت تقليدية). تبدو الدعاية مطابقة لحاجات الفرد وللمنافع الإستهلاكية. لكنها بالواقع، كما يقول غالبرايت، مطابقة للنظام الصناعي: «فهي أن تظاهرات بإعطاء هذا القدر من الأهمية للأشياء الإستهلاكية، فذلك بغية التشديد على أهمية النظام، كما أنها تدعم أيضاً أهمية البنيوية - التقنية وخطوتها. من وجهة النظر الاجتماعية». فمن خلالها يستخيل النظام المقاصد الاجتماعية لصالحه، ويفرض مقاصده الخاصة على أنها هي المقاصد الاجتماعية: «أن ما يفيد شركة جنرال - موتورز...».

(2) ذاك هو فعل الدعاية «مانع التخثر» (الكوزي).

مرة جديدة نؤكد أن ليس باستطاعة المرء إلا أن يوافق غالبرايت، و(غيره)، في التسليم بأن حرية المستهلك وسيادته ليستا سوى خدعتين. أن هذا الإيمان الصوفي الطابع بجدارة الخيار الفردي وقيمة تلبية حاجاته، والذي يغذيه جيداً (الاقتصاديون بالدرجة الأولى)، حيث تبلغ حضارة "الحرية" بأكملها أوجها، هو أيديولوجيا النظام الصناعي بالذات، تلك الأيديولوجيا التي تبرر اعتباطية النظام الصناعي وكافة المضار الجماعية الناجمة عنه: القذارة والتلوث وفساد البيئة، فالمستهلك، في الواقع، في غاب من القباحة حيث فرضت عليه حرية الخيار. كما أن التسلسل المعكوس (أي نظام الاستهلاك)، يكمل النظام الانتخابي أيديولوجيا، ويحل محله. يشكل الدروغستور وغرفة الاقتراع السرية، موضعاً تلاقي الحرية الفردية هذان، التدريبين اللذين يغذيان النظام.

لقد عرضنا باسهاب هذا التحليل الخاص بتكثيف الحاجات والإستهلاك "البنوي - التقني" لأنه كُلي القدرة، ولأنه يؤلف، بفعل كونه أصبح معيناً لمواضيع في كل نوع تعالجها فلسفة "الاستلاب" الزائفة، تصوراً جماعياً حقيقياً يشكل، هو نفسه، جزءاً من الإستهلاك. لكنه عرضة لاعتراضات أساسية. تتناول جميعها ما مسلمته الأناسية المثالية. يعتبر غالبرايت أن حاجات الفرد قابلة للتلبية. إذ يوجد في الطبيعة البشرية ما هو بمثابة مبدأ اقتصادي يجعله، لولا فعل "المحرضات المتفعلة"، يقيم حدوداً لمطالبه ولحاجاته ولجهوده في الحين نفسه. وباختصار، ثمة نزعة إلى الارتواء لا تستوجب حدوداً قصوى، بل هي "متناغمة" متوازنة على الصعيد الفردي، ومن شأنها، بدل أن تتورط ضمن متاهة متطلبات الارتواء المتكاثرة التي وصفناها آنفاً، أن تتمكن من التمثيل في عملية التنظيم الاجتماعي، المتناغم هو أيضاً، والذي يحكم الحاجات الجماعية. وكل هذه الأفكار طوباوية تماماً.

1) يرفض غالبرايت أسلوب التفكير الخادع الذي يعتمد الاقتصاديون حيال عمليات الارتواء "الحقيقية" أو "المصطنعة": «لا شيء يثبت أن امرأة مسرفة تجني من فستان جديد نفس الشعور بالارتواء الذي يجنيه عامل جائع في قطعة همبرغر - لكن لا شيء يثبت العكس. إذن ينبغي وضع رغبتها في مرتبة رغبة الجائع بالذات». «هذا شيء غير معقول» يقول غالبرايت. والحال أن الأمر ليس غير معقول البتة (في هذه النقطة يكاد الاقتصاديون الكلاسيكيون أن يصيبوا حيث يخطئ غالبرايت. فهم أنما يحددون مستوى التحليل الذي يقومون به بغية رسم هذا التعادل. على صعيد عملية الطلب الميسور: أنهم يتجنبون هكذا كل العضلات). إلا أنه ليس ثمة ما يتيح تعيين حدود الشيء "المتفعل"، إذا نظرنا إلى القضية من زاوية ارتواء المستهلك الخاصة. فالإستمتاع بالتلفزيون، أو بسكن ثان مخصص للاستجمام، حالة يعيشها المستهلك الذي يحظى بها كفعل حر "حقيقي"، ولا يحس أحد بذلك على أنه حالة استلاب؛ وحده الفكر يستطيع أن يقول هكذا انطلاقاً من مقولات مثاليته ذات الاتجاه الخلقي، لكن هذا الرأي لا يؤدي إلى أكثر من تعيين هويته هو كمفكر أخلاقي مستلب.

(2) يقول غالبرايت حول "المبدأ الاقتصادي": «أن ما يسمى التطور الاقتصادي يقوم، بصورة كبيرة، على تخيل استراتيجية من شأنها أن تتيح التغلب على ميل الناس إلى وضع حدود لمطامحهم في المداخيل، وبالتالي لجهودهم» ويذكر مثل العمال الفيليبين في كاليفورنيا: «لقد حول ضغط الديون، المضاف إلى التنافس الكسائي هذا الشعب السعيد المتخاف إلى قوة عمل حديثة بسرعة». كذلك هو حال جميع البلدان النامية حيث يشكل ظهور المتوجات الغربية أفضل ورقة رابحة في التنشيط الاقتصادي. هذه النظرية التي يمكن أن يسميها بنظرية "الضغط"، أو نظرية الترويض الاقتصادي على الإستهلاك، المربوطة بعملية الدفع الإكراهي للتطور، هي نظرية مغرية. إنها تظهر الثقافة القسري بالسياقات الإستهلاكية كتتابع منطقي، في تطور النظام الصناعي للترويض على التقيد بالتوقيت والحركات المطلوبة، الذي تلقاه العامل منذ القرن التاسع عشر لتيسير عمليات الانتاج الصناعي⁽³⁾. ما دام الأمر كذلك، ينبغي تفسير لماذا "يلقى" المستهلكون بالصنارة؛ لماذا يضعفون أمام هذه الاستراتيجية. لا يليق بنا التذرع بالطبع "السعيد والتراقي" وإلقاء مسؤولية ميكانيكية على النظام، إذ لا يوجد لدى الإنسان ميل "طبيعي" إلى التراخي أكثر مما لديه ميل إلى الجهد. أن الذي لا يدركه غالبرايت، هذا الشيء الذي يجبره على استعراض الأفراد كما لو كانوا مجرد ضحايا منفعة تجاه النظام، هو مجمل منطق التمييز الاجتماعي، مجمل العمليات التمييزية ذات الأصل الطبقي، وهي أساسية في البنية الاجتماعية، وتؤثر التأثير كله في المجتمع "الديمقراطي". باختصار، أن ما يفوت غالبرايت هو التنبيه إلى مجمل المنهج السوسيولوجي المتعلق بالتفاوت، بالمكانة الاجتماعية الخ... الذي تنتظم بموجبه جميع الحاجات تبعاً لعملية طلب اجتماعية موضوعية تتمحور حول العلامات والتفاوت، والذي يشكل قاعدة الإستهلاك، لا من حيث هو وظيفة ارتواء فردي "متناغمة" (وبالتالي قابلة أن تقف عند حدود تفرضها معايير مثالية "طبيعية")، بل بصفته نشاطاً اجتماعياً غير محدود، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

(3) قال غالبرايت «الحاجات ثمرة الانتاج»، ظاناً أنه لم يحسن التعبير، لأن هذه الأطروحة، بمظهرها المنزه والجلي، وبالمعنى الذي يفهمها من خلاله غالبرايت، ليست سوى نسخة أدق عن "الاصالة" الطبيعية التي تميز بعض الحاجات، وعن السحر "الافتعل". يقصد القول أن المشاريع بفعل انتاجها منافع استهلاكية وخدمات معينة. تولد، في الحين نفسه، جميع وسائل الايعاز الايجائي الجديد بجعلها مقبولة، وبالتالي "تنتج" الحاجات التي تقابلها. وتنطوي هذه الفكرة على ثغرة سيكولوجية خطيرة. فالحاجات، بهذا المفهوم يتحدد نوعها مسبقاً، تحديداً دقيقاً بمقتضى أشياء جاهزة. لا توجد حاجة إلا لهذا أو ذاك الشيء المعين، وليست نفسية المستهلك، بالتالي، سوى واجهة للعرض، أو كاتالوج. وصحيح أيضاً أنه إذا اعتمدت هذه النظرة المبسطة إلى الإنسان، لا يمكن أن نرى من خلالها سوى هذا النوع من السحق النفسي: الحاجات الأولية صور ذهنية لأشياء أولية. إلا أن أطروحة التكيف خاطئة على هذا المستوى. فالكل

(3) أنظر، بهذا الخصوص، لاحقاً: «الإستهلاك من حيث توليد قوى انتاجية».

يعرف كيف يصمد المستهلكون بوجه عمليات "الحقن"، كيف ينقلون "حاجاتهم" عبر مجموعة الأشياء الاستهلاكية التي في متناول يدهم، وكم تقف قوة الدعاية عاجزة أمام تمنعهم أحياناً، بل تولد، أحياناً أخرى، ردادات فعل معاكسة، وكيف تحدث عمليات استبدال شيء استهلاكي بشيء آخر، بموجب "الحاجة عينها" الخ... باختصار، ثمة استراتيجية معقدة كاملة من الطراز السيكولوجي، على الصعيد التجريبي، تتشابه مع استراتيجية الانتاج.

الصحيح ليس كون «الحاجات هي ثمرة الانتاج» بل كون نظام الحاجات هو حصيلة نظام الانتاج. ثمة فرق جوهري بين الفكرتين. نعني بنظام الحاجات أنها لا يتم انتاجها واحدة واحدة، بمقتضى الأشياء الاستهلاكية المقابلة، بل يتم انتاجها كقوة استهلاكية، كاستعداد شمولي ضمن إطار القوى الانتاجية الأعم. بهذا المعنى يمكن القول أن البنيوية - التقنية توسع إمبراطوريتها. فنظام الانتاج لا يستطيع أن يأسر لصالحه نظام الاستمتاع (هذا لا يعني شيئاً بالتعبير الدقيق). أن نظام الانتاج ينفي نظام الاستمتاع ويحل مكانه، إذ يعيد تنظيم كل شيء بشكل نظام القوى المنتجة. وباستطاعة المرء أن يتابع، عبر تاريخ النظام الصناعي، عملية تناسل الإستهلاك هذه:

(1) ينتج نظام الانتاج الآلة/ القوة المنتجة، وهذا نظام تقني مختلف جذرياً عن الأداة الصناعية التقليدية.

(2) ينتج الرأسمال/ القوة المنتجة المعقلنة، وهذا نظام توظيف وتداول عقلائي، مختلف جذرياً عن "الفن" وعن أنماط التبادل السابقة.

(3) ينتج قوة العمل المأجورة، وهي قوة منتجة مجردة، خاضعة لعملية تنظيم، مختلفة جذرياً عن العمل الحسي، وعن "العمل" التقليدي.

(4) هكذا ينتج الحاجات، أي نظام الحاجات، أي الطلب/ القوة الانتاجية، بمثابة كل معقلن، مندمج، موجه، مكمل للثلاثة الأخيرة، ضمن عملية توجيه كاملة ترسم سير القوى الانتاجية وعمليات الانتاج. مع الاستمتاع والإرتواء. يتم انتاج الحاجات كعنصر نظام، لا كعلاقة بين فرد وشيء (تماماً كما أن قوة العمل التي لم يعد لها دور، تنفي علاقة العامل بنتاج عمله - وكما أن قيمة التبادل لم تعد لها صلة مع التبادل الحسي والشخصي، ولا الشكل/ السلعة مع المنافع الاستهلاكية الواقعية، الخ...).

هذه هي الأمور التي لا يفتن لها غالبرايث ومثله جميع "استلابي" الإستهلاك الذي يشبثون بالبرهان على كون علاقة الإنسان بالأشياء، علاقة الإنسان مع نفسه، مزيفة، خداعة، محرفة - استهلاك الأسطورة في نفس الوقت الذي تستهلك فيه الأشياء - إذ يطرحون المسلمة الابدية القائلة بوجود كائن حر واع (ليتمكنوا من جعله يبرز فجأة في آخر التاريخ كخاتمة سعيدة)، لا يستطيعون إلا أن يلحقوا مسؤولية جميع حالات "الخلل الوظيفي" التي يسجلونها على قدرة شيطانية - هي. في هذا المجال، البنيوية - التقنية المسلحة بالرعاية وبالعلاقات العامة وبالدراسات المعنية بالتنشيط. أنها لفكرة سحرية كأفضل ما تكون الأفكار السحرية. فهم لا يرون أن الحاجات ليست شيئاً، إذا أخذت واحدة واحدة، وأن لا وجود إلا لنظام الحاجات،

أو بالأحرى أن الحاجات ليست سوى الشكل المتقدم الذي تتمثل فيه عملية التنظيم العقلاني للقوة الانتاجية، على المستوى الفردي، حيث يأخذ الإستهلاك الدور المنطقي الضروري الذي كان يلعبه الانتاج.

من شأن الملاحظات السابقة أن توضح عدداً من الأسرار الغامضة بالنسبة إلى هؤلاء "الاستلابيين" الانتقياء. فهم يأسفون مثلاً، في غمرة "عصر الرخاء"، لأن الأخلاقية الطهرية لم تحل محل المذهب الماتوسي الأخلاقي القديم، المسلح بميزة الردع الذاتي. فاستراتيجية الرغبة التي جلاها ديجتر تستهدف، بمجملها، أن تحول وتقلب هذه البنى العقلية القديمة «رأساً على عقب». وهذا صحيح: لم تحدث بعد ثورة أخلاقية، بل زالت الأيديولوجيا الطهرية سارية المفعول. سوف نرى في سياق تحليل التصرف الترفيهي كيف أنها تتخلل كل الممارسات ذات المظهر المتعي.. ويمكن التأكيد على أن المناقبة الطهرية، بما تتضمنه في إعلاء وتجاوز وردع (باختصار: من مقتضيات اخلاقية)، تشكل هاجساً يرافق الإستهلاك والحاجات. أنها هي التي تخلق دوافعه الداخلية، وتمنحه ذاك الطابع القسري غير المحدود. علماً بأن الأيديولوجيا الطهرية تتلقى، بدورها، تنشيطاً جديداً بفعل عملية الإستهلاك: هذا، بالضبط، ما يجعل من الإستهلاك عاملاً قوياً من عوامل الدمج والتوجيه الاجتماعي المعروف. لكن كل هذه الأمور تظل تناقضية وغامضة المعنى من خلال منظور الإستهلاك - الاستمتاع. بالمقابل يصبح كل شيء قابلاً للتفسير، إذا سلمنا بأن الحاجات تمثل، بالواقع، نمو القوى الانتاجية المنظم وكذلك الإستهلاك: لا غرابة إذن إذا كانت هي أيضاً تنتسب إلى الاخلاقية الانتاجية والطهرية التي كانت اخلاقية العصر الصناعي المسيطرة. لا يمكن لعملية التحول العام التي تحدث للمستوى "الخاص" الفردي ("الحاجات" والمشاعر والمطامح والدوافع). وتؤول إلى قوى انتاجية، إلا أن يواكبها نمو عام على هذا المستوى تحوزه مفاهيم الردع، والإعلاء، والتركيز، والتنظيم والعقلنة ("و"الاستلاب"، بالطبع!) تلك المفاهيم التي ساست بناء النظام الصناعي طيلة قرون، لاسيما منذ القرن التاسع عشر.

تبعية المستهلكات - تبعية الحاجات

حتى الآن ما زالت عملية تحليل الإستهلاك، بجملتها، مبنية على علم أناسة ساذجة مستوحاة من الإنسان الاقتصادي، وفي أحسن الأحوال من الإنسان النفسي - الاقتصادي. أنها نظرية في الحاجات وفي الأشياء الإستهلاكية (بمعناها الأوسع) وفي تلبية الحاجات، تؤلف امتداداً أيديولوجياً لعلم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. أنها ليست نظرية. بل عملية لفظ كلام ضخمة: «اشترى هذا لأني بحاجة إليه» تعادل النار التي يقال أنها تحرق بسبب جوهرها اللاهب. لقد بينا في مكان آخر⁽⁴⁾، كم أن هذه الفكرة التجريبية/الغائية كلها (اعتبار الفرد بمثابة غاية، واعتبار تصوره الواعي بمثابة منطق الأحداث) هي من نوع الرهان السحري ذاته

(4) دفاتر السوسيولوجيا العالمية «تكون الحاجات الأيديولوجي 1969، المجلد 47.

الذي كان يقوم به البدائيون (وعلماء الاثنولوجيا). على فكرة الـ "مانا". لا يمكن بناء أية نظرية في الإستهلاك على هذا المستوى: فالحقيقة البديهية العفوية، شأنها شأن الفكر التحليلي الذي يعتمد مقولة الحاجات، لن تكشف أبداً سوى صورة ناجزة عن الإستهلاك.

أن هذه الميثولوجيا العقلانية المبنية على الحاجات وعلى تلبية الحاجات، تساوي في السداجة وفي الهزال موقف الطب التقليدي تجاه الأعراض المستيرية والنفسية - البدنية. لنشرح هذه الفكرة: خارج حقل وظيفته الموضوعية حيث لا غنى عنه، وخارج حقل مدلوله كعلاقة، يصبح الشيء الإستهلاكي قابلاً للاستبدال لدرجة غير محدودة تقريباً، في حقل المفاهيم حيث يتخذ قيمة علامة. هكذا تستخدم الغسالة كأداة بيتية، وتلعب دور عنصر رفاهية وجاه الخ.. وأن هذا الحقل الأخير هو بالمعنى الحقيقي، حقل الإستهلاك. فهنا يمكن لكل أنواع المستهلكات الأخرى أن تحل محل الغسالة الكهربائية كعنصر ذي دلالة. لم تعد الأشياء الإستهلاكية مرتبطة بتاتا بوظيفة أو بحاجة معينة، ضمن إطار منطق العلاقات، كما ضمن إطار منطق الرموز. وذلك، بالضبط، لأنها تستجيب لأمر مختلف تماماً، هو أما المنطق الاجتماعي، وأما منطق الرغبة، اللذين يستخدمان المستهلكات كمجال دلالة متحرك وغير واع.

وبقطع النظر عن التفاوت في النسب، نستطيع القول إن المستهلكات والحاجات يمكن استبدالها هنا بصفاتها اعراض التوتر المستيري أو النفسي - البدني. فهي تخضع للمنطق نفسه للانزلاق والانتقال والتحويلة واللامحدودة والاعتباطية ظاهرياً. عندما يكون الألم بدنياً تكون ثمة علاقة حتمية بين العارض والعضو المصاب، (تماماً كما توجد علاقة حتمية بين الإستهلاكي من حيث كونه أداة وبين وظيفته). يكون العارض، في حالة التوتر المستيري أو النفسي - البدني، شأنه شأن العلاقة، اعتبارياً (نسبياً) وجع الرأس، والتهاب القولون، والقطان، والذبحة، والأرهاق العام: هناك سلسلة من الدلائل البدنية يتنقل عبرها العارض المرضي - تماماً كما أن هناك تسلسل أشياء/ علامات أو أشياء/ رموز، يتبخر على مداها، لا الحاجة (أي الحاجة المرتبطة بغاية الشيء العقلانية) بل الرغبة، وقيدية ما أخرى أيضاً ناجمة عن المنطق الاجتماعي اللاواعي. إذا عاجلنا الحاجة على صعيد معين، أي إذا لبّيناها مباشرة، مستجيبين لمطلبها الظاهر: بتأمين الإستهلاكي المعين الذي تنشده، نكون نرتكب الخطأ نفسه الذي يرتكبه الأسلوب الطبي التقليدي عندما يداوي العضو الذي يظهر فيه عارض المرض. لأن المرض ما أن يخفي من هذا العضو حتى يتركز في عضو آخر من الجسم.

يمكن النظر إلى عالم الأشياء والحاجات على أنه حالة هستيريا عامة. فكما أن جميع أعضاء الجسم وجميع وظائفه تدخل، في حالة الإصابة المستيرية، في حالة مرضية شاملة، تتمثل في العارض الصحي، كذلك ترتدي الأشياء المادية في إطار النمط الإستهلاكي، معنى مغايراً لطبيعتها الواقعية، يولد مفاهيم مغايرة لمطلب الحاجات الحقيقية، ومفاهيم تفرض على المستهلكين تصرفات لا تتجاوب مع مطالبهم الواقعية. ويمكن القول أن هذه الحالة من الروغان، هذا التحول الوهمي المستمر، يصبح مستعصياً على الفهم الأكيد، ويحول، بالتالي، دون إمكانية حصر

المطلب الموضوعي الذي يتجسد في الحاجة، تماماً كما يستحيل تحديد نوعية المرض الموضوعية في حالة المهستيريا، لمجرد كون هذا المرض غير موجود - يمكن القول أن هذا التحول من مدلول إلى آخر ليس سوى تعبير عن واقعية سطحية تتقمصها الرغبات. يستحيل تلبية هذا النوع من الرغبات لأنها لا تنبع من حاجات واقعية لدى الإنسان، بل تنجم عن الأشياء الاستهلاكية التي يستعملها النظام الانتاجي - الإستهلاكي كوسائل إغراء وإثارة، وترويحاً لمتوجاته.

من زاوية التحليل الاجتماعي يستطيع المرء أن يعتمد الفرضية القائلة أنه إذا سلمنا بأن الحاجة ليست أبداً حاجة إلى شيء إستهلاكي معين بقدر ما هي مطلب تميز (رغبة الجاه الاجتماعي)، نفهم عندئذٍ أنه لا يمكن حصول تلبية كاملة. كما لا يمكن تعريف الحاجة تعريفاً أكيداً. ذلك أن توالد الحاجات هو تعبير ضمني عن قلق دائم وساذج ناجم عن الدوار الذي يحدثه تطور الانتاج الذي يخلق، بدوره، حاجات جديدة، وهكذا دواليك. وهذه حقيقة مغايرة للنظرية العقلانية القائلة بأن تلبية الحاجات تؤول إلى إشاعة حالة من التوازن لدى الإنسان ناجمة عن اشباع النزعات. أما إذا سلمنا بأن الحاجة ليست أبداً حاجة إلى شيء بذاته بقدر ما هي حاجة تمايز (مطمح المكانة الاجتماعية)، عندئذٍ تدرك استحالة حدوث تلبية كاملة، وبالتالي استحالة تعريف الحاجة.

ينبغي إذن أن نضيف إلى التبعية التي تنسم بها الرغبة، التبعية التي تنسم بها الدلائل التمييزية (لكن، هل ثمة فرق مجازي في المعنى بين التبعيتين؟). فالحاجات الدقيقة والمحدودة لا ترتدي معنى إلا بصفتها مراكز اتصال متلاحقة بين التبعيتين - مراكز اتصال تتجاوز صفتي التبعية تجاوزاً كبيراً، لأن كلاً من التبعيتين لا يعبر عن معان حقيقية، وفي الحين نفسه لا يحجبها، إلا بفضل قابلية كل منهما للاستبدال بالأخرى.

إنكار الاستمتاع

لا يهدف الاستحواذ على الأشياء الإستهلاكية إلى غاية (ريسان) لأن سلوكيات الإستهلاك المتمحورة ظاهرياً حول الشيء الإستهلاكي وحول الاستمتاع تتجاوز، بالفعل، مع مقاصد متباينة تماماً: كمقصد التعبير المجازي، أو الملتوي، عن الرغبة، ومقصد الانتاج المترائي في العلامات التفاوتية، ومقصد الدليل القيمي الاجتماعي. ليست وظيفة المصلحة الفردية هي التي تقرر، إذن، من خلال لائحة الأشياء الإستهلاكية، بل وظيفة التبادل الاجتماعية غير المباشرة، وظيفة الاتصال، وظيفة توزيع القيم من خلال لائحة العلامات.

لا تكمن حقيقة الإستهلاك في كونه وظيفة استمتاع، بل في كونه وظيفة انتاج - وبالتالي في كونه وظيفة جماعية كلياً، بصورة غير مباشرة، لا وظيفة فردية، شأنه في ذلك شأن عملية الانتاج. يظل كل تحليل نظري لظاهرة الإستهلاك مستحيلاً، ما لم يتم قلب المعطيات التقليدية: إذ مهما كانت الطريقة المعتمدة، يقع التحليل من جديد في فينومنولوجيا الاستمتاع.

الإستهلاك نظام يؤمن تناسق العلامات وتكامل الجماعة: فهو إذن، بذات الفعل، نظام اخلاقي (نظام قيم مثالية)، ونظام اتصال، أي بنية تبادلية. على هذا الأساس فقط، أي على

أساس أن هذه الوظيفة الاجتماعية، وهذا التنظيم النبوي يتجاوزان الافراد كثيراً، ويفرضان عليهم بموجب الزامية اجتماعية لاواعية، يمكن أن تقوم فرضية نظرية لا تكون لا مجموعة أرقام ولا ميتافيزيقا وصفية.

يمكن، بحسب هذه الفرضية، تعريف الإستهلاك بأنه تدبير طرد بحق الاستمتاع، مهما بدا ذلك متناقضاً. إذ أن نظام الإستهلاك، بصفته منطقاً اجتماعياً، يقوم على قاعدة نفي الاستمتاع. فلا يعود الإستهتماع يظهر، في كنفه، كهدف، كغاية عقلانية، أبداً، بل كعملية عقلنة يجريها الفرد على سيرورة ذات أهداف أخرى. مع العلم أن الإستهلاك ليس هذا الشيء بتاتاً. يستمتع المرء لنفسه، لكنه عندما يستهلك لا يفعل ذلك منفرداً أبداً (هذا هو وهم المستهلك، الوهم الذي ينسجه بعناية مجمل المقال الايديولوجي الخاص بالإستهلاك) بل يدخل في نظام عام من المبادلة ومن انتاج القيم المصنفة حيث يورط جميع المستهلكين بعضهم البعض الآخر، بالرغم من ارادتهم. ويتجلى الإستهلاك، بهذا المعنى، عن كونه نسق معان، كاللغة، أو كنظام القربا في مجتمع بدائي.

تحليل بنيوي؟

لنعد الآن إلى المبدأ الليفي - سترأوسي: أن ما يضيفي على ظاهرة الإستهلاك طابعها كواقعة اجتماعية، ليس هو ما تحتفظ به، ظاهرياً، من مقتضيات الطبيعة (تلبية الحاجات، الاستمتاع)، بل المسعى الأساسي الذي يفصلها عن الطبيعة (ما يحددها كدليل، كمؤسسة، كنهج تنظيمي). فكما أن نظام القربا لا يقوم، أساساً، على القربا الدموية والنوبة، أي على معطى طبيعي، بل على ترتيب تضصيفي اعتباطي - كذلك لا يقوم نظام الإستهلاك، أساساً، على الحاجة والاستمتاع، بل على دليل من العلامات (من الأشياء/ العلامات)، ومن الفروقات.

تمثل قواعد الزواج جميعها مختلف أشكال تأمين تبادل النساء في كنف الجماعة الاجتماعية، أي استبدال نظم العلاقات المبنية على القربا الدموية، ذات الأصل البيولوجي بنظام مصاهرة اجتماعي. وهكذا يمكن اعتبار قواعد الزواج وأنظمة القربا بمثابة نوع من اللغة، أي مجموعة عمليات هادفة إلى تأمين نموذج معين من الاتصال بين الافراد والجماعات. كذلك الأمر تماماً بالنسبة إلى الإستهلاك: فمحل النظام البيو - وظيفي والبيو - اقتصادي الذي يتنظم المنافع الإستهلاكية والمنتوجات (مستوى الحاجة والعيش البيولوجي) يحل نظام علامات اجتماعي (المستوى الخاص بالإستهلاك). كما أن الوظيفة الأساسية لتبادل الأشياء والمنافع، المنظم. هي نفسها بالنسبة إلى النساء والكلمات: تأمين نوع معين من الاتصال.

سوف نعود إلى البحث بالفروقات بين هذه النماذج "اللغوية" المختلفة: أنها مرتبطة جوهرياً بنمط انتاج القيم المتبادلة، وبنموذج تقسيم العمل المتعلق بها. لا شك بأن المنافع الإستهلاكية هي حصيلة انتاج. الأمر الذي لا ينطبق على النساء، كما أن العملية التي تنتج الكلمات هي من نوع آخر.

إلا أن المنافع والأشياء، شأنها شأن الكلمات وشأن النساء في الماضي، تُولف، على مستوى التوزيع، نظاماً شاملاً اعتبارياً متماسكاً من العلامات، أي نظاماً ثقافياً يحل محل عالم الحاجات والاستمتاع العرضي، أي محل النظام الطبيعي والبيولوجي، نظاماً اجتماعياً من القيم ومن التنسيق. ليس المقصود القول بأنه ليست ثمة حاجات وليست ثمة منفعة طبيعية... الخ، بل المقصود هو القول بأن الإستهلاك، بصفته مفهوماً نوعياً مميزاً للمجتمع المعاصر، لا يتجلى على هذا الصعيد. لأن الحقائق التي أوردناها تصح بالنسبة إلى كل المجتمعات. لكن الشيء الذي ينطوي على دلالة بالنسبة إلينا، من وجهة النظر الاجتماعية، والذي يسم عرصنا بسمه الإستهلاك هو، بالضبط، عملية إعادة التنظيم الشاملة التي حولت هذا المستوى الأولي إلى نظام علامات يتجلى عن كونه أحد الأنماط النوعية، وربما النمط النوعي الذي يميز مرحلة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة في عصرنا.

يؤلف التبادل، والشراء، والبيع، وامتلاك المنافع والأشياء/العلامات ذات الطابع التفاوتي، اليوم، لفتنا ودليلنا. الدليل الذي يعتمد كل المجتمع بمثابة وسيلة تعبير وتخطب. تلك هي بنية الإستهلاك، لغته، التي لا تشكل الحاجات والاستمتاع الفردي بالنسبة إليها سوى وسائل تخطب.

النظام الطريف، أو قسرية الاستمتاع

أحد أفضل البراهين على أن مبدأ الإستهلاك وغايته ليسا الاستمتاع، هو كون هذا الأخير أصبح اليوم قسرياً ومنظماً بشكل مؤسسة، لا بصفته حقاً أو بصفته لذة، بل بصفته واجباً على المواطن.

كان الواحد من اتباع المذهب الطهري يعتبر نفسه، يعتبر شخصه الخاص، بمثابة مشروع يجب تثميره لمجد الله الأعظم. إذ كانت تشكل بالنسبة إليه صفاته "الخاصة" و"خلقه"، حيث كان يمضي حياته في انتاجهما، رأساً لا ينبغي توظيفه بشكل مريح، وتقتضي ادارته دون مقامرة ولا تبذير. بالعكس، لكن بالطريقة نفسها، ينظر الإنسان - المستهلك إلى نفسه على أنه ملزم بالاستمتاع، على أنه مشروع استمتاع وارواء حاجات، على أنه مجبر - أن - يكون - سعيداً، عاشقاً، مدللاً/ مدللاً، مغوياً/ مغوي، مشاركاً، مرحاً، وديناميكياً. أنه مبدأ رفع الحياة إلى حدها الأقصى بواسطة مضاعفة الاتصالات والعلاقات، بواسطة استعمال مكثف للعلامات وللأشياء، بواسطة الاستغلال المنظم لكل إمكانيات الإستهلاك المتاحة.

ليست المسألة بالنسبة إلى المستهلك، بالنسبة إلى المواطن الحديث، أن يهرب من مسؤولية السعادة والاستمتاع هذه التي تعادل، في معيار الأخلاقية الجديدة، قسرية العمل والانتاج التقليدية. يتناقص انتقال الإنسان الحديث من حياته إلى الانتاج في العمل، لكن انتقاله إلى الانتاج والتجديد لحاجاته ورخائه يتزايد. عليه أن يعتمد باستمرار إلى تجنيد كل طاقاته، وكل قدراته الإستهلاكية. إذا نسي ذلك فهناك من يذكره بلطف وباستمرار أنه منفعل: بل أنه يبذل نشاطاً دائماً، وعليه أن يبذل هذا النشاط، وإلا تعرض للقناعة بما يملكه فيصبح لاجتماعياً.

هذا ما يفسر انبعاث فضول عالمي (هذه نقطة جذيرة بالاستكشاف) يشمل أساليب الطبخ، والثقافة، والعلم، والدين، والجنس الخ... ثمة شعار أميركي يقول: «جربوا يسوع». ينبغي تجريب كل شيء: لأن إنسان الإستهلاك يعيش هاجس الخوف من "اضاعة" شيء ما، استمتاع ما، كائناً ما كان. لا يعرف أحد ما إذا كانت هذه العلاقة أو تلك، هذه التجربة أو تلك (قضاء عيد الميلاد في جزر كاناري، الحنلكيس المطبوخ بالويسكي، الحب على الطريقة اليابانية) لا تحقق لك "إثارة" ما. لم تعد الرغبة، لا بل ولا "الذوق" أو الميل النوعي، هي التي تلعب الدور، بل الفضول العام الذي يحركه هاجس خفي - أنها «المناقبة الطريفة حيث يتجلى مطلب التسلية، مطلب استثمار كل إمكانيات الإثارة والاستمتاع والتنعم، إلى أقصى الحدود».

الإستهلاك كمولد وموجه للقوى الانتاجية الجديدة

ليس الإستهلاك إذن سوى قطاع فوضوي ظاهرياً، لأنه، حسب التعريف الدوركهامي، غير خاضع لقواعد شكلية، ولأنه يبدو عرضة للإفراط ولتبدل الحاجات الفردية. لكنه ليس البتة، كما يتصوره الناس عموماً، (وهذا هو السبب الأساسي الذي يجعل "علم" الاقتصاد يأنف الكلام عن الإستهلاك) قطاعاً هامشياً غير محدد حيث يستطيع الفرد الذي يرى نفسه، في مكان آخر، محكوماً بفعل القواعد الاجتماعية، أن يستعيد أخيراً. في كنف دائرة السلوك "الخاص"، وقد ترك لشأنه، هامشاً من الحرية ومن الحركة الشخصية. الإستهلاك سلوك نشيط وجماعي ينطوي على توجهات ملزمة؛ أنه أخلاقية، أنه مؤسسة. أنه نظام قيمى كامل، بكل ما تنطوي عليه هذه اللفظة من مقتضيات الدمج الجماعي والاشراف الاجتماعي.

يشكل مجتمع الإستهلاك أيضاً مجتمع تدرب على الإستهلاك، وترويض اجتماعي على الإستهلاك - أي أنه نمط جديد مميز من انماط تكوين الحياة الاجتماعية المرتبطة ب بروز قوى منتجة جديدة، وبتشكيل نظام اقتصادي، احتكاري الطابع، ذي انتاجية رفيعة.

تلعب عملية التسليف دوراً حاسماً على هذا الصعيد، حتى وأن كان لا يؤثر إلا بصورة جزئية على الميزانيات والنفقات كما تتمتع فكرة التسليف بصفة نموذجية، لأن التسليف يشكل، تحت ستار المساعدة وتسهيل بلوغ الرفاهية، وبذريعة كونه عقلية متعينة «مقررة من مقولة محرمات الإدخار القديمة الخ...» ترويضاً اجتماعياً اقتصادياً منظماً، على الإدخار القسري وعلى الاحتساب الاقتصادي لدى أجيال من المستهلكين كانوا، لولا ذلك، افلتوا، في سياق تدبير معيشتهم، من الشباك التي تنصبها برمجة عملية الطلب، وأصبحوا في منعة من الاستغلال بصفتهم قوة مستهلكة. فالتسليف، أي بيع الأشياء الإستهلاكية بالتقسيط، يشكل عملية منظمة لانتزاع مدخرات الناس من أجل تنظيم حركة الطلب - تماماً كما كان العمل المأجور يشكل عملية عقلانية لسلب قوة العمل، ولمضاعفة القدرة الانتاجية. والمثل الذي أورده غالبرايث عن سكان بورتوريكو الذين تحولوا من أناس خولين كسالى، إلى قوة عمل حديثة بفعل تشييطهم على الإستهلاك المنظم، القسري، التلقيني، المشط ضمن النظام الاجتماعي - الاقتصادي الحديث، هذا المثل يعطي برهاناً قاطعاً على قيمة التكتيك الذي يتبعه نمط الإستهلاك. ويتم ذلك، كما

أظهره مارك الكسندر في كتابه السفينة الشراعية ("مجتمع الإستهلاك") بفعل الترويض العقلي الممارس على الجماهير عبر أسلوب التسليف (بسبب النظام والضغط المتعلق بالميزات التي يفرضها)، وعبر الحساب التحسبي، وعبر التوظيف والتصرف الرأسمالي "الأساسي". توظف المناقبة العقلانية والتنظيمية، التي يعتبرها فوير في أساس المذهب الانتاجي الرأسمالي الحديث، بهذه الطريقة، قطاعاً كاملاً كان حتى الآن خارج دائرة نفوذها.

قليلاً ما يدرك المرء كم يؤلف التدريب الحالي على الإستهلاك النظامي المنظم معادلة، وامتداداً في القرن العشرين، للتدريب الكبير الذي كان يتلقاه سكان الأرياف على العمل الصناعي، طيلة القرن التاسع عشر.

أن عملية عقلنة القوى المنتجة، التي حدثت في القرن التاسع عشر في قطاع الانتاج، تصب، في القرن العشرين، في قطاع الإستهلاك. فبعد أن دجن النظام الصناعي الجماهيري وخلق من الناس قوى عمل، كان عليه أن يذهب قدماً في استكمال ذاته، وتدجينهم (أي السيطرة عليهم) بصفتهم قوى استهلاك. لم يعد للمدخرين الصغار، أو مستهلكي فترة ما قبل الحرب، الفوضويين، الذين كانت لهم حرية الإستهلاك أو الاحجام عنه، مكان في هذا النظام.

وتبتغي أيديولوجيا الإستهلاك بأكملها أن تقنعنا بأننا دخلنا في عصر جديد، وأن "ثورة" إنسانية حقيقية تفصل عهد الانتاج المؤلم والبطولي عن عهد الإستهلاك الممتع، حيث أعيد الحق للإنسان ولرغباته. في الواقع، ليس ثمة شيء من ذلك. فالانتاج والإستهلاك هما وجهان لظاهرة كبيرة واحدة، أعني العملية المنطقية الآيلة إلى انتاج واسع للقوى المنتجة والإشراف عليها. يتسرب هذا الأمر الناجم عن النظم إلى العقلليات والاخلاق والايديولوجيا اليومية - تلك هي الحيلة الكبيرة - تحت ستار شكله المعكوس: تحت ستار تحرير الحاجات، وانضاج الفرد، والإستمتاع والرخاء... الخ.

لقد حلت موضوعات الانفاق والاستمتاع وعدم الاحتساب («اشترؤا الآن، تدفعوا في زمن لاحق») محل موضوعات الادخار والجد والميراث، ذات الطابع "الطهري". لكن هذا الاختلاف لا يشكل ثورة إنسانية إلا في الظاهر: أن ما حدث لا يتعدى في الواقع، كونه استبدال نظام قيمي معين، غدا فاقد الفاعلية (نسبياً)، بنظام قيمي آخر، استبدالاً يهدف للإستعمال الداخلي، في اطار نهج عام واطار نظام غير متبدل من الناحية الجوهرية. فالشيء الذي كان من شأنه أن يشكل قصيدة جديدة أصبح، بعد أن افرغ من محتواه الواقعي، أداة قسرية في خدمة استمرار النظام.

تشكل حاجات المستهلكين وتلبيتها قوى انتاجية أصبحت اليوم موجهة ومبرجة كسائر القوى الأخرى (قوة العمل، الخ...). أية كانت الناحية التي نستكشف منها الإستهلاك، يتبدى لنا، خلافاً للايديولوجيا المعاشة بمثابة بعد قيدي:

- (1) على صعيد التحليل النبوي يخضع الاستهلاك لقيد الدلالة.
- (2) على صعيد التحليل الاستراتيجي (اجتماعياً - اقتصادياً - سياسياً) يخضع الإستهلاك لقيدية الانتاج ودورته.

لا يشكل الرخاء والإستهلاك، إذن، تحقيقاً للاثيوبيا. أنها يشكلان وضعاً موضوعياً جديداً محكوماً بالعمليات الأساسية نفسها. وخاضعاً لقيدية إضافية من قبل مناقبية جديدة، وكل هذا يتعلق بفلك القوى المنتجة التي تسير في خط موجه يؤدي إلى اندماجها بالنظام نفسه، بعد أن يكون قد اكتسب اتساعاً جديداً. بهذا المعنى، لا يكون ثمة "تقدم" موضوعي (ولا بالأحرى "ثورة"): أنما ثمة الشيء نفسه وشيء آخر. الأمر الذي يؤدي إلى حالة التباس بين الرخاء والإستهلاك، وهو التباس نلمسه على مستوى الحياة اليومية: فالناس يعيشون الرخاء والإستهلاك، وبصورة مستمرة، كاسطورة (تمثل تجلي السعادة على صعيد ما وراء التاريخ وما وراء الاخلاقية)؛ وفي الوقت نفسه يعانونها بصفتهما معاً عملية تكيف موضوعي بمقتضى نموذج جديد من نماذج السلوكيات الجماعية.

قال ايزنهاور سنة 1958 بخصوص الإستهلاك كقيدية مدنية: «أفضل تشجيع تقوم به الحكومة للتطور الاقتصادي، في المجتمع الحر، يتمثل بتشجيعها البادرات الخاصة من قبل الافراد والجماعات. لأن أصحاب البادرات الفردية، إذا تحرروا من عبء الضرائب، يحسنون انفاق المال انفاقاً مفيداً بشكل أفضل مما تفعله الدولة». كل شيء يجري كما لو أن الإستهلاك، دون أن يكون مفروضاً بصورة مباشرة، يستطيع أن يخلف، بفعالية، الضريبة، من حيث هي عملية تسليف اجتماعية. وتضيف مجلة تايم: «لقد ذهب المستهلكون لشراء الازدهار من مليوني مؤسسة بيع بالفرق، بواسطة ملياراتهم فالتسعة التي تضمن تغطيتها وزارة المال... لقد فهموا أن بإمكانهم العمل على أنهاء الاقتصاد باستبدال مراوح تبريد الهواء التي يستعملونها بالمكيفات. لقد حققوا ارتفاع الاسعار المفاجئ سنة 1954 بشرائهم 5 ملايين تلفزيون من الحجم الصغير، ومليون ونصف من السكاكين الكهربائية لفرم اللحم...». باختصار: لقد قاموا بواجبهم المدني. كان فوايت يقول: «الادخار عملية تناقض نمط الحياة الاميركية».

يعادل التركيز الحالي على الحاجات بصفاتها قوى منتجة التركيز على "مناجم اليد العاملة" في أزمنة البطولة الانتاجية. هاك نموذج دعائي لصالح السينما الدعائية «تتيح لكم السينما، بفضل شاشاتها العملاقة، أن تعرضوا انتاجكم بشكل فعال: بالألوان، والأشكال، والأحجام، لأن 3.500.000 مشاهد أسبوعي يؤمنون الـ 2500 حالة سينائية المخصصة للدعاية، 67٪ منهم، تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والخامسة والثلاثين. ما زال إحساس هؤلاء المستهلكين بالحاجة في أوجه؛ جميعهم يريدون أن يشتروا، ويستطيعون أن يشتروا...»، أنه كلام مماثل تماماً للقول: أنهم أشخاص في ملء حيويتهم كقدرة عمل.

وظيفة الفرد التعبوية

«يخدم الفرد النظام الصناعي لا من حيث أنه يقدم له مدخراته ويؤمن له الرأسمال، بل بكونه يستهلك منتوجاته. علماً بأن الفرد لا يتلقى إعداداً من أجل أي نشاط آخر، دينياً كان أو سياسياً أو أخلاقياً، بالشكل الكامل والبارع والمكلف، كالذي يتلقاه من أجل أن يصبح مستهلكاً» (غالبرايت).

يحتاج النظام إلى الناس بصفتهم عمالاً (عمل مأجور)، وبصفتهم مدخرين (ضرائب، قروض الخ...) لكنه يحتاج إليهم أكثر فأكثر بصفتهم مستهلكين. لقد انتقلت انتاجية العمل تدريجياً إلى التكنولوجيا، وإلى التنظيم، وانتقلت مصادر التوظيفات أكثر فأكثر إلى المشاريع نفسها⁽⁵⁾، «المربح الفائقة واحتكار التوفيرات الذي تمارسه المشاريع الكبيرة». إذا كان الفرد ضرورياً كفرد في أيامنا، ولا غنى عنه عملياً، فذلك بصفته مستهلكاً. نستطيع إذن التنبؤ بأيام زاهية، وبمرحلة بلوغ الأوج في المستقبل، لصالح نظام القيم الفردية - الذي تنتقل نقطة ارتكازه من المتعهد والمدرخ الفردي، هذين الوجهين الطليعيين من أوجه الرأسمالية التنافسية، إلى المستهلك الفردي، وتتسع، بنفس العملية، لتشمل كافة الأفراد - تبعاً لاتساع البنيات التقنية - البيروقراطية ذاته.

على الصعيد التنافسي، كانت الرأسمالية ما زالت تدعم نفسها، حسب البيسير، بنظام قيم فردية مهجنة بالغيرية. وكان وهم الاخلاقية الاجتماعية الغيرية (المتحدر من مجمل الروحانية التقليدية) "يمتص" تناقض العلاقات الاجتماعية. وكانت "الشرعة الأخلاقية" تنجم عن التناقضات الفردية، كما تنتج "شرعة السوق" عن العمليات التنافسية: كانت الاثنان تحافظان على وهم التوازن. آمن الناس زماناً طويلاً بأن الخلاص الفردي مرتبط بشراكة جميع المؤمنين بالدين، وبأن الحق الفردي يحده حق الآخرين. هذا مستحيل اليوم: (فكما أن حرية السوق زالت لصالح التحكم الإحتكاري، وسيطرة الدولة وسلطان البيروقراطية، كذلك لم تعد أيديولوجيا الغيرية تكفي لتأمين حد أدنى من الدمج الاجتماعي. ولم تنشأ أية أيديولوجيا جماعية أخرى تقوم بدور تأمين استمرار تلك القيم. وحده عنصر الإلزام الذي تتمتع به الدولة جاء ليخفف من حدة النزعات الفردية. من هنا نشأ التناقض العميق بين المجتمع المدني والسياسي من جهة، و"مجتمع الإستهلاك" من جهة أخرى: يضطر النظام أن ينتج فرديات مستهلكة أكثر فأكثر، وفي الحين نفسه، يضطر أن يردع بقسوة متزايدة. لا يمكن حل هذا التناقض إلا بواسطة مزيد من الأيديولوجيا الغيرية (بعد أن طبعت هي نفسها بطابع البيروقراطية: "تزييت اجتماعي" بواسطة الإرشاد، وإعادة توزيع الثروات، والنمخ، والهبات، ومجمل الرعاية المعتمدة على عاطفة المحبة والعلاقات الإنسانية)⁽⁶⁾. لكن هذه الأيديولوجيا الغيرية قد دخلت، هي نفسها، في نظام الإستهلاك، فأنها لم تعد تكفي لإعادة توازنه.

يتجلى الإستهلاك إذن بكونه عنصر تحكم اجتماعي قوي (عبر بعثرة الأفراد المستهلكين). لكنه يولد، بالفعل ذاته، ضرورة اعتماد عملية قسريبيروقراطي - ترداد سلطتها على الإستهلاك باستمرار - وتصبح بالتالي عملية القسر البيروقراطي هذه ممجدة تمجيداً متزايداً على أنها عهد الحرية. ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة.

(5) راجع مقالة بول فابرا في جريدة لوموند، 6، حزيران 1969

(6) راجع بخصوص هذه النقطة، لاحقاً، صوفية الارشاد.

تشكل السيارة ونظام السير أبلغ مثال عن هذه التناقضات: تطوير الإستهلاك الفردي تطويراً لا يقف عند حدود، والمطالبة اليائسة بالمسؤولية الجماعية والأخلاقية الاجتماعية، عنصري القسر المتزايدين. التناقض هو الآتي: لا يمكن في آن واحد أن نكرر على الفرد أن «مستوى الإستهلاك هو مقياس الجدارة الاجتماعية الصحيح»، ونطلب منه نموذجاً آخر من المسؤولية الاجتماعية، لأنه، عبر مجهوده الإستهلاكي الفردي، يكون قد اضطلع بهذه المسؤولية الاجتماعية اضطلاعاً كاملاً. مرة أخرى، الإستهلاك عمل اجتماعي. والمستهلك ضروري ومجند، بصفته عاملاً، على هذا الصعيد أيضاً (ربما بقدر ما هو ضروري ومجند على صعيد الانتاج، في أيامنا). لا ينبغي، مع ذلك، أن نطلب من "عامل الإستهلاك" أن يضحي بأجره (إرواء حاجاته الفردية) من أجل مصلحة الجماعة. يشعر ملايين المستهلكين، في مكان ما خفي من عقلهم الاجتماعي الباطن، بنوع الحدس العملي المتعلق بالوضع الجديد الذي يعاني منه العامل المستلب، فيترجمون، إذن، بعفوية، الدعوة إلى التعاضد العام على أنها خدعة، كما أن تمنعهم العنيد في هذا المجال لا يتعدى كونه تعبيراً عن ردة فعل تنطوي على موقف سياسي دفاعي. أن ما يفسر "الأناية المهووسة" لدى المستهلك، جزئياً، هو الشعور التقريبي اللاواعي بأنه، بالرغم من كل الكلام البليغ عن الرخاء والرفاهية، هو موضوع الاستغلال في الأزمنة الحديثة. وحين تقود هذه المقاومة وهذه "الأناية" النظام إلى تناقضات غير قابلة للحل، يجيب عليهما النظام بضغوط متزايدة، فهذه حقيقة تؤكد فعلاً أن الإستهلاك حقل سياسي ضخم ما زال تحليله متوجباً بعد تحليل ظاهرة الانتاج وأثناءه. تهدف مقالة الإستهلاك بأكملها إلى أن تجعل من المستهلك الإنسان العالمي، والتجسيد العام المثالي والنهائي للجنس البشري، كما تهدف لأن تجعل من الإستهلاك بواكير "التحرر البشري" الذي قد يتحقق بدلاً من التحرر السياسي والاجتماعي، بل بالرغم من فشل هذا التحرر. لكن المستهلك لا يتمتع بشيء من صفات الكائن العالمي: فهو نفسه كائن سياسي واجتماعي، وقوة منتجة - وعلى هذا الأساس يثير من جديد مسائل تاريخية أساسية منها: مسألة ملكية وسائل الإستهلاك (وسائل الانتاج كما كان الأمر في الماضي)، ومسألة المسؤولية الاقتصادية (المسؤولية المتعلقة بمضمون الانتاج) الخ... نلمس هنا احتمال حدوث ازمات عميقة وبروز تناقضات جديدة.

الذات المستهلكة

حتى الآن لم تظهر هذه التناقضات بشكل واعي في أي مكان تقريباً، باستثناء بعض إضرابات عاملات المنازل الأمريكيات، وبعض الأحداث المتفرقة حيث أتلقت مواد استهلاكية (أيار 1968 - حين أحرقت بعض الأمريكيات علناً رافعات نهودهن). ويجب القول أن كل شيء يسير بالعكس: «ماذا يمثل المستهلك في العالم المعاصر؟ لا شيء لأنه يبقى وحيداً إلى جانب ملايين من المنفردين، يظل تحت رحمة جميع المصالح»⁽⁷⁾. ويجب القول أيضاً أن أيديولوجيا المذهب الفردي تلعب في هذا المجال دوراً قوياً جداً (حتى وأن كنا قد رأينا أن تناقضات تكمن

فيها). يتجلى الاستغلال عن طريق نزع الحيازة (عن قوة العمل) نظراً لأنه يطال قطاعاً جماعياً، قطاع العمل الاجتماعي (ابتداء من درجة معينة) بكونه يولد التعاضد. فهو يؤدي إلى وعي طبقي (نسبي). أما امتلاك الأشياء والمنافع الإستهلاكية الموجه، فيولد النزعة الفردية، يفكك التعاضد ويفتت التاريخ. فالعامل، من حيث كونه منتجاً، وبفعل تقسيم العمل بالذات، يأخذ الآخرين كمسلمة: الاستغلال يصيب الجميع. لكن الإنسان، بكونه مستهلكاً، يعود فيصبح منفرداً، أو مرتبطاً بخلية محدودة، هي العائلة، وفي أحسن الحالات يصبح عنصراً في مجموعة (التلفزيون في العائلة، الجمهور في ملعب أو في صالة سينما الخ...). أن بنيت الإستهلاك رخوة جداً ومغلقة في نفس الوقت. هل بالامكان تصور تكتل سائقي سيارات ضد معمل انتاج سيارات؟ أو احتجاج جماعي على التلفزيون؟ كل واحد من ملايين مشاهدي التلفزيون يمكنه أن يكون معارضاً للإعلانات المتلفزة، لكن هذه الإعلانات تستمر بالرغم من ذلك. ذلك لأن الإستهلاك منظم منذ البداية على أن يكون عملية ذاتية، ولأنه ينزع إلى استنفاد نفسه، عبر الترضيات التي يمنحها والخيبات التي يولدها، ضمن هذا التبادل الضيق جداً. فالشيء الإستهلاكي يعزل. والدائرة الخاصة خالية من السلبية الواقعية لأنها تغلق على أشياءها التي ليس فيها سلبية. دائرة الإستهلاك منظمة من الخارج، بفعل نظام الانتاج الذي تقوم استراتيجيته الخاصة بالرغبة، على مادية وجودنا ورتابته وثغراته (وهي ليست استراتيجية أيديولوجية، على هذا الصعيد، بل استراتيجية سياسية دائماً) أو أن الشيء الإستهلاكي يميز، كما رأينا، سلباً من المكانات الاجتماعية: إذا كان لم يعد يعزل فهو يحدث فروقات، يخضع المستهلكين، بشكل جماعي، لللائحة تصنيفية، دون أن يخلق من جرّاء ذلك (بل بالعكس) تعاضداً جماعياً.

باختصار، نرى أن المستهلكين، من حيث هم مستهلكون، غير واعين، وغير منظمين، شأنهم شأن العمال في مطلع القرن التاسع عشر. لهذا السبب نرى رسل النظام الإستهلاكي، لفي كل مكان، يمجّدون المستهلكين، ويمتدحونهم، ويمسّونهم "الرأي العام"، تلك الحقيقة المقدسة، والعناية الربانية، و"مصدر السلطات الأعلى" فكما يمجّد النظام الديمقراطي الشعب، بشرط أن يكتفي الشعب التمجيد الكلامي (أي بشرط ألا يتدخل فعلياً في العمليات السياسية والاجتماعية) هكذا يعترف نظام الإستهلاك للمستهلكين بالسلطة العليا ("سلطة المستهلك" على حد قول كاتونا) بشرط ألا يحاولوا ممارسة هذه السلطة على المسرح الاجتماعي. الشعب، هو مجموعة العمال، بشرط أن يكونوا مفكرين. الجمهور والرأي العام، هم المستهلكون، بشرط أن يكتفوا بالإستهلاك.

ترجمة فريق مركز الإنماء القومي

الديمقراطية والفلسفة

ريتشارد رورتي

الفلسفة هي السلم الذي تسلكه الفكر السياسي الغربي ثم ركنه جانباً. فمنذ القرن السابع عشر، لعبت الفلسفة دوراً هاماً في تمهيد الطريق لإنشاء مؤسسات ديمقراطية في الغرب. وقد نجحت في ذلك عبر علّمنة الفكر السياسي، واستبدال السؤال عن: كيف يمكن للإنسان أن يجعل حياته أكثر سعادة، بالسؤال عن: كيف يمكن لإرادة الله أن تتجسد.

لقد اقترح الفلاسفة على الناس، تنحية إيمانهم بالوحي الديني جانباً - على الأقل لغايات سياسية - والتصرف كما لو أن البشر قادرون بإرادتهم الحرّة، على صياغة قوانينهم ومؤسساتهم الخاصة، بما يتناسب مع احتياجاتهم، وحققهم في اختيار بداية جديدة.

في القرن الثامن عشر، وخلال عصر التنوير الأوروبي، عكست الاختلافات بين المؤسسات السياسية وحرّة الرأي السياسي، وجهات نظر فلسفية متباينة. فملتعاطفون مع النظام القديم، كانوا أقل عرضة لأن يصبحوا ماديين ملحدين، من أولئك الذين أرادوا تغييراً اجتماعياً ثورياً. لكن اليوم، وبعد أن أصبحت قيم التنوير أمراً راسخاً في نفوس الغربيين، لم يعد الحال نفسه سائداً. ففي وقتنا الحاضر، تتقدم السياسة الطريق بينما تقبع الفلسفة في المقعد الخلفي. وأصبح أحدنا يقرر شؤون حياته وفق رؤية سياسية، ويبحث بعد ذلك (إذا كان يستمّزج هذا النوع من الأشياء) عن احتياط فلسفي لقراراته. لكن حتى هذا المزاج أصبح اختيارياً، أو بالأحرى نادراً. فمعظم المثقفين الغربيين اليوم لا يعرفون عن الفلسفة سوى القليل، ويهتمون بها بشكل أقل. وبنظر هؤلاء، الاعتقاد بأن المقترحات السياسية تعكس فئات فلسفية، يشبه الاعتقاد بأن ذنب الكلب هو الذي يحركه.

سأطور موضوعه (ثيمة) عدم أهمية الفلسفة بالنسبة إلى الديمقراطية خلال ملاحظاتي المقبلة. ومعظم ما سأقوله سيكون حول الوضع في بلدي، لكنني أعتقد أن جلّها ينطبق بشكل متساو على الديمقراطيات الأوروبية. ففي تلك البلدان، كما في الولايات المتحدة، أصبح لكلمة "ديمقراطية" تدريجياً، معنيان متمايزان. ففي معناها الأضيق والأدنى، تشير الديمقراطية إلى نظام حكم، تكون فيه السلطة بيد مسؤولين، تمّ انتخابهم بحريّة. سأسمّي هذا المعنى للديمقراطية "الدستورية". أما في معناها الأوسع، فإن الديمقراطية تشير إلى "مثال اجتماعي" أي المساواة في

الفرص. انطلاقاً من هذا المعنى الثاني، الديمقراطية هي مجتمع، حيث يحصل فيه جميع الأطفال على فرص متساوية في الحياة، وحيث لا يعاني فيه أحد بسبب فقره، أو انحداره من سلاسة عبيد، أو لأنه امرأة أو لأنه شاذ جنسياً (مُثلي). سأسمي الديمقراطية بهذا المعنى "المساواتية".

افترض أنك سألت، في وقت الانتخابات الأمريكية الرئاسية في 2004، الناخبين الذين يؤيدون إعادة انتخاب الرئيس جورج بوش، عما كانوا يؤمنون بالديمقراطية. فإنهم سيدهشون من سؤالك، ويحيونك بأنهم بالطبع يؤمنون بالديمقراطية. وهم بذلك إنما يعنون الإيمان بالحكومة الدستورية. وبسبب هذا الإيمان، استعدوا مسبقاً لقبول نتائج الانتخابات، أياً كانت وجهتها. فلو فاز جون كيري، لكانوا شعروا بالغضب والقرف، لكن لم يكن لتخطر على بالهم محاولة منعه من تولي منصبه عبر التظاهر في الشارع. كما أن اقتراح قيام جنرالات البنتاغون بإنقلاب عسكري لإبقاء بوش في البيت الأبيض، كان سيصيبهم بالذعر.

إن الناخبين في 2004 الذين كانوا يرون في بوش أسوأ رئيس أميركي في العصر الحديث، وأملوا نجاح منافسه كيري، هم أيضاً دستوريون. فحينما خسر كيري، أصيبوا بصدمة في قلوبهم. لكنهم لم يحمّلوا بإشعال ثورة. فالديمقراطيون اليساريون، كما الجمهوريون اليمينيون، كلاهما ملتزمان بالحفاظ على الدستور الأميركي. لكنك لو سألت هاتين المجموعتين عما يعيناهن بمصطلح "الديمقراطية" عوضاً عن سؤالهما عن إيمانها بها، لحصلت على إجابات مختلفة. فالناخبون المؤيدون لـ جورج بوش سيكتفون بتعريف الديمقراطية كمجرد حكومة تأتي عن طريق الانتخابات الحرة. بالمقابل فإن كثيرين من مؤيدي كيري - خصوصاً المثقفين منهم - سيعتبرون أن الولايات المتحدة - رغم قرون من الانتخابات الحرة، والتوسع التدريجي للامتيازات لتشمل جميع المواطنين البالغين - لم تصبح بعد ديمقراطية بالكامل. وتكمن وجهة نظرهم، في أنه على الرغم من أن الولايات المتحدة ديمقراطية بالمعنى الدستوري، إلا أنها لم تصبح بعد ديمقراطية بالمعنى المساواتي. لأن تكافؤ الفرص لم يتحقق بعد؛ فال فجوة بين الأغنياء والفقراء تتسع بدل أن تضيق، والسلطة تركزت أكثر في يد القلة.

هؤلاء الديمقراطيون اليساريون سيذكرونك بالمصير المحتمل لأطفال الأميركيين الأقل تعليماً، سواء البيض منهم أم السود، الذين يعيشون في منزل، يساوي مدخوله السنوي، من عمل الأب والأم معاً بدوام كامل، حوالي 40 ألف دولار. هذا يبدو مبلغاً كبيراً، لكن في أميركا فإن أطفال العائلات التي تعيش على مستوى هذه المداخل، يحرّمون من مزايا كثيرة. فمن المحتمل أن لا يقدروا على الذهاب إلى الجامعة، ولا الحصول على وظيفة جيدة. بالنسبة إلى الأميركيين الذين يعتبرون أنفسهم يساريين، فإن ذلك يشكل لامساواة فاحشة. وهم يؤكدون أنه على الرغم من أن أميركا لديها حكومة منتخبة ديمقراطياً، إلا أنها لا تزال تفتقد إلى المجتمع الديمقراطي.

ومنذ كتب والْت وايتْمَان مقالته: «آفاق الديمقراطية»، في منتصف القرن التاسع عشر، فإن قطاعاً أساسياً من مثقفي الرأي العام في الولايات المتحدة، يستخدم "الديمقراطية" ليعني بها "مذهب المساواتية" (المساواة الاجتماعية) بدلاً من مجرد "حكومة تمثيلية". وقد أصبح استخدام

المصطلح بهذه الطريقة شائعاً فيها بعد، ولا يزال أكثر شيوعاً في إطار الصفقة الجديدة. فهذا الاستخدام سمح لحركة الحقوق المدنية التي قادها مارتن لوثر كينغ، وللحركة النسوية، ولحركة حقوق المثليين، ووصف نفسها بأنها المحاولات المتعاقبة الرامية إلى «تحقيق وعد الديمقراطية الأمريكية».

حتى الآن، لم أقل شيئاً عن علاقة الدين بالديمقراطية الأميركية. لكن لفهم السياق الجاري بين الفهم الدستوري والمساواتي للديمقراطية، فمن المهم إدراك حقيقة أن الأميركيين اليساريين يميلون إلى أن يكونوا أقل التزاماً ونشاطاً دينياً من الناس على الجانب اليميني. فاليساريون المؤمنون دينياً لا يجاهدون لوضع معتقداتهم الدينية وخياراتهم السياسية في سلة واحدة. بل يتعاملون مع الدين كمسألة خاصة، ويؤيدون التقليد الجيفرسونياني (نسبة إلى توماس جيفرسون) في التسامح الديني، ويشددون في اختياراتهم على الفصل الصارم بين الكنيسة والدولة.

بالنسبة إلى جناح اليمين، فإن المعتقدات السياسية والدينية غالباً ما تكون متداخلة. فالكتلة الأساسية للناخبين المؤيدين لبوش ليست أكثر احتمالاً في الذهاب إلى الكنيسة من نظيرتها عند كيري فحسب، بل إنها أكثر احتمالاً في التعاطف مع إصرار بوش على الحاجة إلى انتخاب مسؤولين يأخذون تعاليم الله على محمل الجد. وغالباً ما تصف الولايات المتحدة كدولة خصصت بمباركة إله المسيحية، وبأنها "بلد مسيحي" دون إدراك أن هذه العبارة تسيء إلى المواطنين اليهود والمسلمين. إنها تميل لتفسير ظهور الولايات المتحدة كقوة عظيمة وحيدة في العالم، ليس كحدث عرضي في التاريخ، بل كدليل على المدد الإلهي.

قد يميل أحد ما، بسبب هذا الموقف المختلف تجاه المعتقدات الدينية، إلى التفكير في التعارض بين الجناحين اليميني واليساري، على أنه يعكس الاختلاف بين الذين يتصورون بأن الديمقراطية مبنية على أسس دينية، وبين الذين يتصورون أنها مبنية على أسس فلسفية. ولكن، كما سبق لي أن بينت، فإن هذا التفكير قد يكون مضللاً. فلا مثقفي اليمين ولا اليسار الأميركيين، باستثناء عدد قليل من أساتذة اللاهوت والفلسفة، يتصورون الديمقراطية بمعناها الدستوري، بأن لها أحد هذين النوعين من الأسس.

لو طلب من هذين الفريقين تبرير خيارهما في الحكومة الدستورية، فإن الأكثر احتمالاً أن يلجأ كلاهما إلى التجربة التاريخية وليس إلى المبادئ الدينية أو الفلسفية. ومن المحتمل أن يصادق كلاهما على ملاحظة ونستون تشرشل المقتبسة وهي «أن الديمقراطية هي أسوأ شكل للحكم يمكن أن نتخيله، باستثناء كل الأشكال الأخرى التي تم تجربتها لحد الآن». فكلاهما يتفقان على أن صحافة حرة، وقضاء حرّ، وكذلك انتخابات حرة، هم أفضل حارس بمواجهة خاصية سوء استخدام سلطة الحكم في الملكيات الأوروبية القديمة، وفي الأنظمة الفاشية والشيوعية.

إنّ الحجج بين اليساريين واليمينيين بشأن الحاجة إلى تشريع اجتماعي للمساواة، هي أيضاً من المسائل التي لا دخل فيها لمعارضة المعتقدات الدينية، ولا إلى معارضة المبادئ الفلسفية.

فالخلاف بين الذين يتصورون الالتزام بالديمقراطية التزاماً بمجتمع التساوي، وأولئك الذين لا يستخدمون الرعاية الاجتماعية والتنظيمات الحكومية لضمان تكافؤ الفرص، هذا الخلاف لا يتأسس لا على اعتبارات فلسفية ولا دينية. حتى أن أشد الأصوليين المتعصبين لا يحاولون الجدل في كون الكتاب المقدس للمسيحية يقدم أسباباً لعدم وجوب إعادة توزيع الحكومة الأميركية للثروة باستخدام أموال الضرائب، وذلك لإرسال أولاد الفقراء إلى الجامعات. كما أن خصومهم اليساريين لا يدعون بأن الحاجة إلى استخدام أموال الضرائب لهذه الغاية، هو بطريقة أو أخرى، تملئها ما سمّاه كانط "محكمة العقل المجرد".

عادة، الحجج بين المعسكرين هي أكثر براغماتية بكثير. فاليمينيون يدعون بأن فرض ضرائب باهظة لافادة الفقراء سيؤدي إلى "حكومة ضخمة" تُحكم من قبل البيروقراطيين واقتصاد راكد. أما اليساريون فيقولون بأن هناك خطراً من حكومة أكثر بيروقراطية ومركزية. لكنهم يدعون بأن هذه المخاطر يتم تغطيتها بالحاجة إلى رفع الظلم القائم في الاقتصاد الرأسمالي - النظام الذي يمكنه بين ليلة وضحاها، أن يطرد آلاف الأشخاص من عملهم، ويجعل أمر إعالة أولادهم، وبشكل أقل بكثير أمر تعليمهم، مستحيلًا بالنسبة إليهم. يزعم اليمينيون بأن اليساريين قد مالوا كثيراً لفرض ذوقهم الخاص على المجتمع ككل، بينما يردّ اليساريون بأن ما يسمّيه اليمينيون "مسألة ذوق" هو في الواقع مسألة عدالة.

هذه الحجج تمضي ليس بالنداء على الإلزامات الأخلاقية المقبولة عالمياً، بل على التجارب التاريخية - تجربة التنظيم المفرط والضرائب المفرطة من جهة، وتجربة الفقر والإذلال من جهة ثانية. يتهم اليمينيون اليساريين بأنهم - وجدانيون لدرجة الجنون وليبراليون ذوو قلوب نازقة - لا يفهمون الحاجة إلى الحفاظ على حكومة صغيرة، بحيث يمكن للحرية الفردية أن تزدهر. أما اليساريون فيتهمون اليمينيين بأنهم بلا شفقة - لأنهم لا يستطيعون أو لا يريدون تخيل أنفسهم في وضعية أهل غير قادرين على جني مال كاف، لا كسواء ابتتهم أسوة برفاقها في المدرسة. هذا الجدل المتبادل يتم متابعته على مستوى براغماتي، حيث لا حاجة إلى تعقيدات لاهوتية أو فلسفية للسير فيه. كما أنه ليس من شأن تلك التعقيدات أن تعزز رأي أحد الفريقين.

حتى الآن تحدثت عن النموذج الذي يتخذه الخلاف السياسي الأميركي المعاصر، مشدداً على عدم أهمية الفلسفة في مثل هذا الجدل. وقد زعمت أن ليس الاتفاق بين اليسار واليمين على الحكمة من الحفاظ على الحكم الدستوري، ولا الاختلاف بينهما بشأن القوانين التي يجب سنّها، له أي علاقة تذكر، بالقناعات الدينية أو بالآراء الفلسفية. يمكنك أن تكون مشاركاً مفيداً وذكياً في النقاش السياسي في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، كالمجتمع الأميركي، من دون حتى أن يكون لديك أية اهتمامات، دينية كانت أو فلسفية.

وبالرغم من هذه الحقيقة، فإن البعض يتطرق أحياناً إلى النقاش الدائر بين الفلاسفة حول ما إذا كان للديمقراطية "أسس فلسفية"، وحول ماهية تلك الأسس. أنني لا أرى فائدة كبيرة من وراء تلك النقاشات. ومن المفيد، لفهم أسباب استمرارها، مراجعة النقطة التي ذكرتها بداية:

وهي أنه مع اندلاع الثورات الديمقراطية في القرن الثامن عشر، كان للنزاع بين الدين والفلسفة أهمية، يفقد إليها حالياً. لأن تلك الثورات لم تكن قادرة على استدعاء الماضي، ولم تستطع الإشارة إلى النجاحات التي تمتعت بها الأنظمة الديمقراطية والعلمانية. لأن قلة من تلك الأنظمة كانت موجودة آنذاك، وتلك التي وجدت لم تحقق دائماً النجاح المطلوب. لذلك كان ملاذها الوحيد لتبرير نفسها هو بالرجوع إلى المبادئ، الفلسفية. لقد قالوا بأن العقل قد كشف عن وجود حقوق عالمية للإنسان، بحيث كان هناك حاجة لثورة تضع المجتمع على أسس عقلية.

افترض "العقل" في القرن الثامن عشر، أنه ما به يعوض مناهضو الإكليروسيين افتقارهم لما يسميه رجال الدين "الإيمان". لأن الثوار في ذلك الزمان كانوا بالضرورة مناهضين لرجال الدين. إحدى شكاويهم الكبرى كانت المساعدة التي كان رجال الدين يقدمونها إلى المؤسسات الإقطاعية والملكية. ديدرو على سبيل المثال كان يشهر تطلعه في أن يرى آخر ملك مشنوقاً بأحشاء آخر كاهن.

في تلك الفترة كان عمل الفلاسفة العلمانيين أمثال سبينوزا و كانط مهماً جاد، في خلق مناخ فكري، يفضي إلى نشاط سياسي ثوري. لقد جادل كانط بأنه حتى كلمات المسيح يجب تقييمها بالرجوع إلى ما يمليه العقل البشري المشترك عالمياً. لقد كان مهماً بالنسبة إلى مفكري التنوير مثل جيفرسون ادعاء أن العقل هو أساس كاف للتنظيم السياسي والأخلاقي بينما الوحي هو غير ضروري.

كتب كل من النظام الأساسي للحرية الدينية في ولاية فيرجينا وإعلان الاستقلال الأمريكي، جيفرسون كان نموذجاً للمفكر اليساري في عصره. قرأ كثيراً في الفلسفة، وأخذها على محمل الجد فعلاً. كتب في الإعلان: «إننا نتبنى هذه الحقائق كأشياء لها بدايتها الذاتية: وهي أن جميع الناس خلقوا متساوين، وأنهم وهبوا من قبل خالقهم، حقوقاً معينة غير قابلة للتصرف، من بينها الحياة، الحرية، والسعي لتحقيق السعادة». وكمثال جيد للعقلاني المتنور، اتفق مع كانط على أن العقل هو مصدر مثل تلك الحقائق، وبأن العقل كاف وحده لتقديم ترشيد أخلاقي وسياسي.

كثير من المفكرين الغربيين المعاصرين (من بينهم يورغن هابرماس، الأكثر تأثيراً وتميزاً من بين الفلاسفة الأحياء) يعتقدون أن هناك شيئاً صحيحاً جداً حول عقلانية التنوير. يؤمن هابرماس بأن التفكير الفلسفي يمكنه في الواقع تقديم الترشيح الأخلاقي والسياسي، لكونه يكشف عن المبادئ التي تتمتع بها يسميه "الصلاحية العالمية". الفلاسفة التأسيسيون أمثال هابرماس يرون أن الفلسفة تلعب في الثقافة الدور نفسه الذي أسنده إليها كل من كانط وجيفرسون. انتباه بسيط يكشف عما يسميه هابرماس «فرضيات التواصل العقلاني»، وبالتالي توفير المعايير التي يمكنها ترشيح الخيار الأخلاقي والسياسي.

كثير من المفكرين اليساريين في أميركا والغرب عموماً، سيوافقون على أن الديمقراطية لديها مثل هذا الأساس. كما أنهم يعتقدون أيضاً أن بعض الحقائق الأخلاقية والسياسية المركزية هي - إن لم تكن بديهية بذاتها تماماً، ومع ذلك، عابرة للثقافات ولا- تاريخية - نتاج العقل البشري

كما هو، وليست مجرد تسلسل معين من الأحداث التاريخية. إنهم منزعجون ومتضايقون من الكتابات المعادية للفلاسفة التأسيسيين، من أمثالي، الذي يزعم أنه لا يوجد مثل هذا الشيء المسمى «العقل البشري».

نحن لا- تأسيسيين، ومع ذلك، ننظر إلى عقلانية التنوير كمحاولة سيئة الحظ للتغلب على الدين في إطار لعبته الخاصة؛ لعبة التظاهر بأن هناك شيئاً ما فوق وما وراء التاريخ البشري، يمكنه أن يحكم على هذا التاريخ. إننا نزعم - على الرغم من أن بعض الثقافات هي أفضل من غيرها - أنه لا يوجد معايير لـ "الأفضلية" متعددة للثقافات، يمكن اللجوء إليها، عندما نقول بأن المجتمعات الديمقراطية الحديثة هي أفضل من المجتمعات الاقطاعية، أو أن مجتمعات المساواة هي أفضل من المجتمعات العنصرية أو التي تميز بين الجنسين. نحن على يقين بأن حكم المسؤولين المختارين عبر انتخابات حرة، من قبل ناخبين متعلمين ومثقفين، هو أفضل من حكم الكهنة والملوك، لكننا لن نحاول إثبات صحة هذا الزعم لمناصر الشيوعية أو الحكم الملكي. إننا نشك في أنه إذا كانت دراسة التاريخ لا يمكنها إقناع مثل هذا المناصر بخطأ رؤيته، فلا شيء آخر يمكنه فعل ذلك.

ترجمة فريق م.إ.ق.

مراجعة محمد مطر/ لبنان



MARKAZ ALINMAA



مركز الانماء القومي



EDITOR@PHILASOPHIASAFADI.com

نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة

ريتشارد رورتي

لهذه الورقة قسمان:

في الأولى أبحث آراء فيلسوفي المفضل في العلم، آرثر فاين. لقد غدا فاين مشهوراً بسبب دفاعه عن فرضية، بدا بحثها لي مركزياً للفلسفة المعاصرة - خاصة، أننا يجب ألا نكون واقعيين أو مناوئين للواقعية على حد سواء، فمسألة الواقعية - وضد الواقعية يجب وضعها جانباً. فقد أتفق في هذه النقطة مع فلاسفة اللغة المفضلين لدي، دونالد دافيدسون وروبرت براندوم. وأنا أرى إجماعاً متزايداً حول هذه الفرضية بعد أن سجلت إختراقاً في العالم الفلسفي الجديد. ففي هذا العالم الجديد، سوف لن نفكر بعد الآن بالفكر أو باللغة على أنها يحتويان على تمثيلات للواقع. وسوف نتحرر من إشكالية الفاعل/المفعول التي هيمنت على الفلسفة منذ ديكرت، ومن إشكالية الظاهر/الواقع التي عرفناها منذ الإغريق. وسوف لن تُغوى بعد الآن بممارسة الإبستمولوجيا أو علم الوجود.

أما الجزء الثاني الأقصر من الورقة، يتألف من فرضيات مقتضبة، مقتطعة، ودوغمائية عن الحاجة إلى لتخلي عن مفاهيم مثل المنهج الفلسفي والمشاكل الفلسفية. فأنا أرى أن شعبية هذه المفاهيم تعود إلى العاقبة سيئة الطالع للاحترافية المفرطة في الفلسفة والتي شوّهت هذا المجال من الثقافة منذ أيام كانط. فلو تبني المرء نظرة مخالفة للمذهب التمثيلي في مجالي الفكر واللغة، فهو سيبتعد عندئذٍ عن كانط باتجاه تاريخية هيغل.

لا فائدة تُرجى من التاريخية حيال الفكرة التي تقول بأن هناك مشاكل فلسفية مستجدة استخدم الفلاسفة مناهج مختلفة لحلها. وأنا أعتقد أن هذا الوصف لتاريخ الفلسفة، يجب أن يستبدل بتفسير، يبنى عليه الفلاسفة، كغيرهم من المفكرين اقتراحات خيالية لإعادة وصف الوضع الإنساني؛ فيقدمون طرقاً جديدة للبحث في آملنا ومخاوفنا، طموحاتنا وتطلعاتنا. وبالتالي، ليس التقدم الفلسفي مسألة مشاكل يتم حلها، بل أوصاف يتم تحسينها.

تبدأ مقالة آرثر فاين المشهورة «الموقف العلموي الطبيعي» في جملة «الواقعية قد ماتت». وفي هامش هذه المقالة، يقدم فاين تشابهاً زائفاً بين الواقعية والمذهب التوحيدي. ففي دعم الواقعية لا يبدو في الدفاع إلا منطق القلب، والذي - كما يقول باسكال - لا يعرفه المنطق. بالتأكيد، فإنني طالما شعرت أن الاعتقاد بالواقعية يتطلب قفزة عظيمة من الإيمان، لا يختلف البتة عن الإيمان الذي يحیی اعتقادات دينية راسخة [...] وسيستمر الحوار على نحو مثمر أكثر، على ما اعتقد عندما يكف الواقعيون نهائياً عن الادعاء بدعم عقلائي لإيمانهم، الأمر الذي لا يملكونه. حينها سنستمتع جميعنا بإنشاءاتهم الفلسفية المعقدة والجميلة أحياناً. (على سبيل المثال، عن المعرفة، أو عن المرجع، إلخ)، فعلى الرغم من أنهم غير مؤمنين، قد يبنون لنا قلاعاً رائعة في الهواء⁽¹⁾.

في مقالة تُدعى «البرغماتية كضد للفاشستية»⁽²⁾، حاولت أن أتوسع في التشابه الذي قدمه فاين. فاقترحت أننا ننظر إلى الإخلاص الوجداني تجاه الواقعية بمثابة نسخة التنوير للباحث الديني الذي يدعو للإنحناء أمام قوة غير بشرية. إن مصطلح الواقعية كما هو في حد ذاته، بمنأى عن الحاجات والاهتمامات البشرية هو برأيي، أحد أسماء الخنوع للرب. واقترحت في تلك المقالة، أن نتعامل مع الفكرة التي مفادها أن الفيزياء تقربك من الواقع أكثر مما تفعله الأخلاق، على أنها مجرد نسخة عصرية عن زعم الرهبان بالتقرب من الرب أكثر من العامة.

فكما أرى الفلسفة المعاصرة، فإن الإنقسام الكبير هو بين أصحاب المذهب التمثيلي، الذين يؤمنون بوجود معقدة لواقع غير بشري عليهم واجب طاعتها، ومن هم ضد التمثيلية. أظن أن أف.سي. شيلر كان على المسار الصحيح عندما قال «ما البرغماتية [...] في الواقع إلا تطبيقاً للمذهب الإنساني على نظرية المعرفة»⁽³⁾. وأنا أفهم مقصد شيلر على أن رغم الإنسانيين بأن البشر لا يتحملون المسؤوليات إلا تجاه بعضهم بعضاً، يستتبع التخلي عن التمثيلية والواقعية على حد سواء.

أصحاب المذهب التمثيلي هم بالضرورة واقعيون، والعكس صحيح. وذلك لأن الواقعيين يعتقدون بوجود طريقة واحدة، واحدة فحسب يكون فيها العالم بذاته، وأن هناك مجالات قاسية من الثقافة تتجلى فيها هذه الطريقة. ويقولون إنه وفي تلك المجالات هناك حقائق المادة التي يجب اكتشافها، وبالرغم من عدم وجودها في المجالات الأكثر ليونة. وفي الجهة المقابلة، يعتقد المناوؤن للمذهب التمثيلي أن التقدم العلمي، هو كالأخلاقي، مسألة للبحث عن طرق انجع لإغناء الحياة البشرية. فلا يفرقون بين المجالات القاسية واللينة في الثقافة، أكثر من تفريقهم السوسيولوجي بين الأمور الأقل أو الأكثر جدلية. يحسب الواقعيون التمثيليين غير واقعيين، لكنهم بذلك يخلطون أمر نبذ التفريق بين القاسي واللين بوعظ الليونة العالمية.

(1) آرثر فاين "الموقف العلموي" في اللعبة المهتزة: أنيشتاين، الواقعية ونظرة الكوانتوم: (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو 1986)، ص 116.

(2) مراجعة عالمية للفلسفة، مجلد 53 رقم 207 (1999) ص.ص 7 - 25.

(3) أف.سي. شيلر، الإنسانية: مقالات فلسفية، ط، ناغينة (لندن: ماكميلان، 1912) ص. 25.

لا يستطيع الفكيرون أن يعيشوا دون رثاء، كما أن كلمة رومانسية تحظى بذات المكانة. أو يمكن للمرء أن يستخدم مصطلح توماس ناغل: طموح التسامي، لكن النقطة الأهم هي أن كلا طرفي الفلسفة المعاصرة يحاولان أن يرضيا أحد البواعث التي قد أرضتها الديانة. ويقترح التاريخ أننا لا نستطيع أن نقرر أيًا من مشاعر الشفقة هي المفضلة لو اعتمدنا على الجدل. فلا الواقعي ولا خصمه غير التمثيلي يمكنه أن يتوصل إلى جدلية قاهرة على المدى المنظور، تمامًا كما لم تقو علمانية التنوير عليه في مواجهة المذهب التوحيدي. لذا فإن خيار المرء التعاطفي سوف يتحدد، وكما أشار فاين محققًا، بفضل منطق القلب لدى ذلك المرء.

إن الاعتقاد الواقعي بضرورة وجود سلطة غير بشرية يلجأ إليها البشر قد نُسج، ولزمن طويل، في منطق الغرب العام.. إنه اعتقاد يشترك به سقراط، والعلماء الطبيعيون الجماليون الذين قالوا إنهم يحبون الحقيقة. والأصوليون الذين دعوا إلى حب المسيح. وأنا أرى أنه من المفيد أن نعيد نسج شبكة المعتقدات والرغبات المشتركة التي تشكل الثقافة الغربية لكي نتخلص من هذا الاعتقاد. لكن هذا العمل قد يستغرق قرونًا، أو ربما ألفية، وسينجم عن إعادة النسج هذه، لو حصلت أن يصبح الجميع متحققين بالفطرة السليمة - بكونهم غير قادرين على ضخ كل الحدس الذي يروق لواقعي وتوحيدي يومنا هذا.

للإحاطة بالحاجة للعودة إلى منطق القلب، نأخذ مثل التوحيدي الذي قيل له إن مصطلح الرب، كما يُستخدم في الجدل الكوزمولوجي هو مجرد تسمية أخرى لجهلنا. ثم نأخذ مثل الواقعي الذي قيل له إن تفسيره لنجاح العلم ليس بأفضل من تفسير طبيب مولير لظاهرة الأفيون في تنويم الناس.

وأخيرًا نأخذ مثل البراغماتي الذي قيل له، ورايها القائل جون سيرلي، إن مذهبه بالتحقق يربك الإبيستيمولوجيا وعلم الوجود. على الأرجح لن يزعج الثلاثة هذه الجدليات القاهرة حتى لو أقرّوا أن نقطة الخصم لا تحمل أي تفنيد، فهم سيشيرون، برضى وبشكل صحيح، إلى أن ذلك لا ينتج أي اعتقاد طالما قيل إن الدين يدحض بإثبات تشوش مفهوم الرب. وقد قيل إن مبادئ الواقعية دحضها التعرف مع الكينونة. إلا أن أحداً لم يعتقد أن يستخدم مصطلح مثل إرادة الرب أو علم مستقل العقل في التعبير عن آراء مركزية لمعنى تعلق الأشياء بعضها ببعض، وبالتالي يقتنع بأن المفاهيم الوثيقة الصلة هي غير متساوقة. وعلى الأرجح أن البرغماتي لن يقتنع أن المفهوم لأمر ما حقيقي لكنه غير موصوف باللغة البشرية، أو غير معروف للقول البشرية؛ يمكن أن يصبح متساوقًا. فالمفهوم، في النهاية، هو مجرد استعمال لكلمة. والكلمات والعبارات الأكثر استعمالاً والأشد جذباً لا يتم التخلي عنها لمجرد أن مستخدميه قد حشروا في زوايا ديكالكتية ضيقة.

ولكي نكون أكيدين، فالكلمات، واستعمالاتها، تتعرض للنبد. ولكن ذلك لأن كلمات واستعمالات أكثر جاذبية، أصبحت متوفرة. فموت الدين بين صفوف مفكري القرون الحديثة، يعود إلى جاذبية الثقافة الإنسانية، وليس بسبب عيوب تعترى خطاب التوحيدين. وفي صوابية رأي فاين عن موت الواقعية بين صفوف الفلاسفة، فذلك يعود إلى جاذبية ثقافة هي أعمق وغير مردودة على الصعيد الإنساني أكثر من أخرى، توفرها علمية جاهلة ورثت بالخطأ [صدفة] عصر التنوير.

لكل هذه الأسباب لا أريد أن أرجع صدى هجوم فاين على الواقعي، الذي اعتبره كالتوحيدي، يعوزه الدعم العقلاني لمعتقداته. إن مفهوم الدعم العقلاني ليس شديد الصلة عندما يتعلق الأمر بعروض الإحتفاظ، أو التخلي عن الحدس أو الآمال المتجذرة بعمق كتلك التي تروق للتوحيدين، الواقعيين، وغير التمثيليين. فحيثما يبدو أن النقاش يفشل دائماً، وكما قال جايمس محقاً في الإرادة للتصديق، سوف تعثر على قوى منطق القلب، ويجب أن تعثر على طريقها. لكن ذلك لا يعني أن للقلب البشري ذات المنطق دائماً، أو يطرح ذات الأسئلة، أو يرجو ذات الإستجابات في كل الأحيان. إن النمو التدريجي للعلمانية - المتزايد التدريجي في أعداد الذين لا يجدون التوحيدية كما أسماها جايمس «خياراً حياً رتيباً وإجبارياً» - هو شهادة على قابلية القلب للتطريق.

فقط عندما يصبح نوع التغيير الثقافي الذي تخيلته بتفاؤل مكتملاً ستمكن من البدء بما اقترحه فاين - الإستمتاع بهكذا عروض فكرية معقدة كـ "summa contra gentiles" أو "naming and nexessity" كمشاهد جمالية. «في يوم من الأيام لن تعود الواقعية "خياراً حياً، رتيباً، وإجبارياً" علينا أن نتخذها. فلو جاء هذا اليوم، سنفكر عندئذٍ بأسئلة حول استقلالية العقل عن الواقعي، أسئلة تملك طرافة سحر الأسئلة عن مذهب الإتحاد في الطبيعة المشتركة لرموز الثالوث المقدس. وذلك في شكل من الثقافة أمل معها أن يكتب من سيأتي من بعدنا، الأدب الفلسفي عن الواقعية وغير الواقعية مجملاً الطريقة نفسها التي جملنا بها نحن المحدثين النزاعات الوسيطة حول الوضعية العلموجودية للقضايا الكلية».

لقد أشار مايكل دومت إلى أن الكثير من المشاكل الفلسفية التقليدية تغلي حتى تصل إلى أسئلة حول أي من العبادات غدت صحيحة بفضل الحقائق، وأي منها لم يصبح كذلك. فقد يستفيد هذا الاقتراح من أسوأ أفكار أفلاطون: فكرة أننا نستطيع أن نقسم الثقافة إلى مجالات قاسية حيث يُلاقى غير البشري ويُعترف به، ومجالات ناعمة نكون فيها على سجيتنا. إن محاولة تقسيم الثقافة إلى ميادين أقسى، وأخرى أنعم تشكل أكثر التعبيرات المعاصرة إلفة مع الأمل بإمكانية وجود أمر ما يسأل أمامه البشر وليس أمام غيرهم من البشر. ففكرة المجال القاسي من الثقافة هي فكرة مجال تبدو فيه المسؤولية ناتئة. يشير اقتراح دومت إلى أن الكثير من المناظرات الفلسفية كانت، وستبقى، حول أي من الجمل هي ثنائية التكافؤ وتضيف إلى الزعم بأن الفلاسفة يتحملون مسؤولية خاصة لمعرفة متى ينتهي القاسي ومتى يبدأ الناعم.

إن الجزء الأكبر من عمل فاين مكرّس لإلقاء الشك على الحاجة لوضع حد فاصل. من بين فلاسفة العلم، فعل فاين الكثير لكي يفرّغ موارد كوانين المتعجرفة والتي تقول إن فلسفة العلم هي فلسفة كافية بحد ذاتها، من محتواها. وتنسجم نظريته التي تقول بأن العلم ليس مميزاً، ولا يختلف عن باقي الثقافة بأي طريقة فلسفية ممتعة، مع محاولة كل من دايفدسون وبراندوم لوضع كل العبارات على لائحة القيمة المرجعية، الأمر الذي يساعد بالتالي على إزالة الحد بين القاسي والناعم. لقد ساعدنا فاين، دايفدسون وبراندوم على فهم كيفية الكف عن الاعتقاد بأن التقدم

الفكري هو مسألة ضيق متزايد للتلاؤم مع العالم غير البشري. لقد أعانونا على تصويره كبديل عن الأمر الأول وذلك لأن كينونتنا مدفوعة بذلك العالم لإعادة نسج شبكاتنا في المعتقدات والرغبة بسبل تحسن من قدرتنا للحصول على ما نبغه. إن ثقافة إنسانية كاملة، من النوع الذي تخيلته، سوف تبرز فقط عندما نبذ السؤال التالي: «هل أعرف الشيء الحقيقي، أو مجرد مظهر من مظاهره؟» ونستبدله بالسؤال التالي: «هل أنا أستعمل الآن أفضل الأوصاف الممكنة للوضع الذي أنا فيه، أو أرصف الأوصاف لأحصل على الأفضل؟».

تنطبق أوراق فاين م.ع.ط.⁽⁴⁾ (NOA) مع زعم دايفدوسون بأننا لا نستفيد من مفهوم «الحقيقة - المستقلة للعقل» ومع محاولة براندوم السيلارية⁽⁵⁾ لتفسير المعنى والمرجع على أساس أنها وظيفتنا الحقوق والمسؤوليات للمشاركين في الممارسة الاجتماعية. لقد اجتمعت كتابات أولئك الفلاسفة الثلاثة مع بعضها، في مخيلتي، لتشكّل نوعاً من البيان لطراز الحركة المناوئة - للمذهب التمثيلي في الفلسفة، الأمر الذي أطرت تطلعاته الإنسانية.

بأية حال، وأحياناً، أصادف في أعمال فاين مقتطعات أو سطور فكر، تشكل عقبات أمام جهودتي التوفيقية. فقد استوقفني المقطع التالي لـ فاين في «الموقف العلموجودي الطبيعي»: «عندما يستثيرنا الموقف العلموجودي الطبيعي للقبول بنتائج العلم على أنها حقيقية، فأنا أخذ على أننا يجب أن نتعامل مع الحقيقة بالطريقة المرجعية المعتادة، بشكل يجعل الجملة أو "العبارة" حقيقية فقط في حال أن الكينونات المرجع إليها موجودة في العلاقات المرجع إليها أيضاً. وبالتالي يميز الموقف العلموجودي الطبيعي علم دلالات الألفاظ المرجعي العادي، ويؤدي بنا عبر الحقيقة إلى وجود الأفراد، الممتلكات، العلاقات، هكذا وبالرجوع إلى العبارات العلمية التي قبلنا بها على أنها حقيقة»⁽⁶⁾.

تركني قراءة هذا المقطع غير أكيد إذا ما كان فاين يريد أن يقرأ كل الجمل التي قبلناها على أنها حقيقة - تلك التي قبلت بعد قراءة أعمال النقد الأدبي، كما تلك التي قبلت بعد الكتب العلمية - «في حال الكينونات المرجع إليها». إن دايفدوسون كان أوضح في هذه النقطة. فهو يظن أن جملة «المثابرة تبقى الشرف وضاء» وهي حقيقية. لكن دايفدوسون يعتقد بذلك جزئياً لأنه لا يعتقد أن للمرجع أية علاقة بالالتزام العلموجودي. فالأخير مفهوم لا يجد له استعمالاً، تماماً كما لا يجد استعمالاً للتفريق بين الجمل التي تصبح حقيقية بفضل العالم، وتلك التي تصبح حقيقية بفضلنا.

للأسف يبدو أن لـ فاين بعض الاستعمال للإلتزام العلموجودي. فبالأكيد، أنا أشك أنه انشدد إلى «الدلالات اللفظية المرجعية العادية» لأنه أعتقد أن توظيف هكذا دلالات لفظية قد يساعد

(4) تشمل هذه الأوراق بالإضافة إلى "الموقف العلموجودي" و"ليس غير - واقعية أيضاً" (كلاهما في اللعبة المهتزة لـ فاين) "مابعد الكلمة" في "اللعبة المهتزة" و"مواقف غير طبيعية: الإلتصاقات الواقعية والاستخدامية بالعلم"، في العقل، مجلد 95 (نيسان 1956) ص. 179-149.

(5) «وليس غير - واقعية أيضاً»، نفسه، ص. 63.

(6) نفسه، ص. 130.

المرء على تحديد التزاماته العلموجودية. لكن ذلك ربما توافق بشكل أكبر مع انجراف تفكير فاين الكليّ لو هو نبذ فكرة كوانين سيئة الطالع بدلاً من محاولة إعادة تأهيلها. يقول فاين إن الموقف من العلموجودي الطبيعي، يدع العلم يتكلم عن نفسه، ويثق بقدرتنا الأصليّة لفهم الرسالة دونما حاجة للاعتماد على المساعدات السمعية الميتافيزيقية والأبستمولوجية⁽⁷⁾، لهذا أغوي لأسأل فاين، «تريد أن تنجر إلى المساعدة السمعية العلامةية مثل الدلالات اللفظية المرجعية العادية؟ ينصح فاين بالكف عن فهم الحقيقة كأمر جوهري أمر بإمكانه أن يعمل كحد للتطلعات البشرية الشرعية. لكننا لو قلبنا هذه النصيحة، سوف نظل نقول، كما يفعل فاين، بأننا ملتزمون، وعبر الحقيقة، بالوجود، لذلك الأمر أو ذاك؟».

وكعدم آخر لاقتراحي بأن مفهوم الالتزام العلموجودي هو أمر يمكن لفاين أن يتجاوزه، سأقتبس ملاحظة أخرى من ملاحظاته الإرشادية حول التشابه بين الدين والواقعية. يجيب فاين على السؤال: «هل تؤمن بـ x (والـ x قد تكون الإلكترونات أو الديناميكا أو الحمض النووي) بأنه يأخذ سؤال الإيمان على أساس إما أن يقبل بالكينونات، أو يشكك بالعلم الذي يدعمها⁽⁸⁾»، ثم في رد على الاعتراض لكن (لا يؤمن) تعني أنها موجودة بالواقع وبالحقيقة هناك في العالم! لكن فاين يقول إنه غير أكيد من وجودها. ويشير فاين إلى أن من يؤمنون بوجود الرب لا يفكرون أن المعنى (الذي يربطونه بزعمهم) هو على الأقل ليس بأي معنى عادي، موجود حقيقة أو واقعاً هناك في العالم.

أفهم هذا التشابه على أن المتدينين دونما شك ودونما فلسفة لا يحتاجون للتفريق بين الكلام عن الرب وعن الإيمان به. فالقول إنهم يؤمنون وإنهم جدياً وعادياً يتكلمون، وهو كالقول بالأمر عينه، وبشكل مشابه. فالفيزيائي الذي يتكلم عن الإلكترونات ويؤمن بها، هو لا يشك بالعلم الذي وراء الكلام عن الإلكترونات، لأن الأمرين هما الأمر ذاته. فلا يمكن اعتبار الإيمان سبباً لموقف لا شك فيه، ولا بعكس ذلك.

عندما سأل كانط أو تليتس الورعين إذا ما كانوا ربما يتكلمون عن مثال منظم، أو عن رمز ذي اهتمام أقصى، وليس عن وجود لكينونة، أصحاب الاتقياء بما أبدوه من إنزعاج وعدم تجارب. ويجدر بالفيزيائيين أن يصابوا بذات الإنزعاج عندما يسألون إذا ما يظنون أن العبارات عن الإلكترونات هي حقيقية أو هي فقط ملاءمة تجريبية. فالتوحيدي لا يرى سبباً للجوء إلى علم اللاهوت الطبيعي، أو إلى تحليلات للمعنى يكون، أو إلى تفريقات بين الرمزي/ الوجودي والحقيقي/ التجريبي. وذلك لأنه يأخذ كلام الرب في حياته تماماً كما يأخذ الفيزيائي كلام الإلكترونات - وتتماً كم نأخذ جميعاً كلام الدولارات والسننات في حياتنا.

يتطابق ذلك مع الوضع الإنساني الكليّ الذي كنت قد أطرته سابقاً لكي أوضح أنه لا وجود لأفعال تدعى "تصديقاً"، أو "التزاماً" يمكن لنا أن نؤديها فضعنا في علاقة مع شيء يختلف عن الكلام، ببساطة عن ذلك الشيء في جهل كنا قد اخذنا حقيقتها إلى داخل حياتنا.

(7) ولا، And not، نفسه، ص. 63.

(8) نفسه، ص. 184. Afterword.

تلخص فكرة الالتزام العلموجودي إرتباكاً بين التزام وجودي من جهة، وحرفة من الإكتفاء مع طريقة كلام أو ممارسة إجتماعية من جهة أخرى. إن الالتزام الوجودي، وكما قال براندوم في «إجعله ظاهراً»، هو زعم للتمكن من توفير عنوان لمصطلح ما ضمن «المجال المنشأ والذي يؤطره المعنويون القانونيون»⁽⁹⁾، فنكران بيغاسوس⁽¹⁰⁾، على سبيل المثال، هو نكران لفكرة «أن المسار الزماني/ المكاني يمكن تتبعه لوصل بعد المكان/ الزمان الذي يحتله المتكلم إلى آخر يحتله بيغاسوس». ونكران وجود العمّة فإني عند شارلوك هولمز هو نكران لإمكانية ربطها بالمعنيين القانونيين في نص كانون دويل بشكل يمكن على أساسه ربط موريري ومايكروفت. وهكذا هي الحال لعناوين المصطلحات الفردية الأخرى، كتلك التي تتوفر للأعداد المركبة بواسطة حيّز الأعداد الصحيحة المنشأ.

لنضع الأمور في نصابها ، فإن طريقة براندوم أضاعت حقيقة أن الخطاب الميتافيزيقي، خطاب الالتزام العلموجودي، لا يزودنا بهكذا حيّز منظم. فليس هناك من معنيين وثيقي الصلة يتوافقان على أن يكونا مقوّنين. وعوضاً عن ذلك هناك هذا الخطاب، خطاب نعبر فيه عن ما نحب وما نكره، عن صبرنا وقلة صبرنا، وذلك بممارسات لغوية متعددة.

وللحماية وفي مواجهة ربط علم الدلالات اللفظية المرجعية بالالتزام العلموجودي، من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار إصرار دايفدسون على وجوب عدم التعامل مع المرجع على أنه «مفهوم يجب أن يعطى تحليلاً مستقلاً أو تفسيراً بمصطلحات المفاهيم غير اللغوية»⁽¹¹⁾. فيقول إن المرجع هو «فرضية نحتاجها لتطبيق نظرية في الحقيقة»⁽¹²⁾. فبالنسبة لـ دايفدسون، لا تفسر نظرية في الحقيقة للغة الطبيعية «مرجعاً، على الأقل بهذا المعنى: فهو لا يعين محتوى تجريبياً مباشرة للعلاقات بين الأسماء أو بين المسند والمسند إليه. إذ تُعطى تلك العلاقات محتوى بشكل غير مباشر عندما تُعطى الجمل الرئيسة ذلك»⁽¹³⁾. فلو افترض المرء أن نظرية ما تسمح باستقراء كل الجمل الرئيسة هي كل ما نحتاجه بطريقة أسماها فاين «علم الدلالات اللفظية المرجعية العادية»، عندئذ لن يثقل المرجع على الالتزام العلموجودي. سيبدو هذا المفهوم الأخير عقياً لكل من يأخذ بنتائج الفيزياء والنقد الأدبي على حد سواء بعين الاعتبار. (وكما وضع فاين الأمر) «بالطريقة ذاتها التي تقبل على أساسها الدليل الذي تقدمه حواسنا».

بأية حال، ربما يوافق فاين دايفدسون على طبيعة مفهوم المرجع ويوافقني على الحاجة للتعامل مع النقد الأدبي والفيزياء على انها ينتجان حقيقة ومرجعاً من النوع ذاته. وكما أشار

(9) روبرت براندوم، «إجعله معلناً» (كامبريدج، ماس، مطبعة جامعة هارفرد 1994) ص. 444.

(10) بيغاسوس: فرس مجنح جعل الماء يتدفق من نبع هيبوكرين ويمثل الإلهام الشعري.

(11) دونالد دايفدسون، أبحاث في المعنى والحقيقة (أوكسفورد: مط. جامعة أوكسفورد، 1984)، ص. 219.

(12) المصدر نفسه. ص. 222.

(13) نفسه.

بأقواله فإن أولئك الذين قبلوا بالموقف العلموجودي الطبيعي هم «مدعوون إلى عدم التفريق بين أنواع الحقائق أو أنماط الوجود أو ما شابه ذلك»⁽¹⁴⁾.

ينسجم الاقتباس الأخير مع ملاحظة فاين التي مفادها «ان الموقف العلموجودي الطبيعي على طرفي نقيض مع المزاج الذي يبحث عن حدود معينة تحدّ بين العلم وشبيه العلم، أو ذلك المتحفز لمكافحة العنوان "علمي" وكأنه شريط أزرق على معزاة مغنمة»⁽¹⁵⁾. وينسجم أيضاً مع الفقرة الأخيرة من خطابه الرئاسي الأخير إلى الجمعية الفلسفية الأمريكية، والذي قال فيه «إن أول خطوة خاطئة في كامل هذا الميدان هو المبدأ القائل بأن العلم مميز، وأن التفكير العلمي ليس له مثيل»⁽¹⁶⁾. لو تابعنا هذه الملاحظات معتبرين أنه ليس هناك من جدوى في استعمال مفاهيم المرجع والموقف العلموجودي مرتبطة بالفيزياء أكثر منها بالنقد الأدبي، وقتئذ سوف نعتقد أن أحداً سوف لن يقلق مطلقاً حيال حيازة أمور في علموجوده أكثر مما في السماء والأرض. ولوقف قسمة الثقافة بين مجالات قاسية وأخرى ناعمة يعني الكف عن رسم لاثنتين: واحدة أطول وتشمل كل التسميات لكل مصطلح يستخدم كفاعل في جملة وأخرى أقصر تشمل كل الأشياء في السماء والأرض.

قبل التوقف عن بحث مواضيع المرجع والالتزام العلموجودي، دعوني أورد أن المقطع الذي اقتبسته عن علم الدلالات اللفظية العادية «أمسك به آلان موزغرايف ليسخر من زعم فاين في امتلاك موقع يميزه عن الواقعي»⁽¹⁷⁾. ربما كانت ذخيرة موزغرايف أقل لو قام فاين بحذف ذلك المقطع، لكنه كان أكثر علانية عند الإقرار. وكما قال غاريت لابلن مؤخراً بأنه «ليس بديلاً عن الواقعية ضد الواقعية، بل هو حق الشفعة لكل الفلسفة على الأقل في المستوى الأعلى»⁽¹⁸⁾. لقد كان لابلن محقاً عندما قال إن فكرة فاين بأن «النظريات العلمية تنطق بحد ذاتها»، وإنه بإمكان المرء أن يقرأ فيها كل الأجوبة عن الأسئلة الفلسفية الشرعية حول العلم، أمور لا يمكن تسويتها مع إرث المناظرات الفلسفية الغنية بين العلماء حول التفسير الأمثل للنظريات. لذا فأنا اعتقد أنه يجدر بفاين ألا يأخذ بالنقاش الذي جرى بين أينشتاين وبور Bohr حول القيمة الظاهرية، ولا أن يحاول أن يعيد تأهيل مفاهيم مثل الالتزام العلموجودي. وعليه أن يحفظ لـ لابلن «عدم قيام فلسفة العلم بدور المفسر والمقيم للمبادرة العلمية، وعلى الأخص

(14) الموقف العلموجودي الطبيعي، ص 127.

(15) "وليس غير-واقعية أيضاً"، ص 62.

(16) "نظرة لا أحد بالتحديد"، محاضر وخطابات الجمعية الفلسفية الأمريكية، مجلد 72، (تشرين الأول 1998)، ص 19.

(17) أنظر موسغرايف "سفينة م.ع.ط - فاين لأجل الواقعية"، في فلسفة العلم حرره دايفيد باينيو (أكسفورد. مط. جامعة أكسفورد 1998)، ص 60.

(18) جاريت لابلن، دفاع الواقعية غير المسبوق (نيويورك - وأوكسفورد : مط. جامعة أكسفورد 1997)، ص 174.

الواقعية، إن فلسفة كهذه للعلم هي سطحية»⁽¹⁹⁾. فنحن شعرنا بالحاجة إلى هكذا مفسّر، مقيم أو رجل العلاقات العامة فقط طالما كنا نعتقد أن العلم الطبيعي هو امتياز من علاقة خاصة مع واقع غير - بشري، وأن العلماء الطبيعيين كانوا يحذرون حذر الرهبان.

يكفي ما قدمته من جردة عامة للاحتتمالات الفلسفية الرائعة الجديدة التي أرى أن فاين دايفدسون وبراندم قد بدءا بها. أما في ما تبقى من حيّز، أود أن أفسر لما يجدر بكل من يستمتع بتلك الاحتمالات أن يشك بمبدأ المنهج الفلسفي، وبفكرة أن الفلسفة طالما بحثت، وستظل تبحث، بذات المشكل الحرونة. وسأعرض إلى ست عشرة فرضية ما وراء فلسفية تلخص شكوكي.

الفرضية الأولى:

استدعاء الأوراق الأخيرة لمؤتمر فلسفي كبير، وهو يعود إلى «المنهج التحليلي الذي اعتنق بشكل واسع في فلسفة القرن العشرين (والذي سعى) إلى حلّ المشاكل الفلسفية عن طريق استخلاص المعنى من عباراتنا». إن هكذا أوصاف لفلسفة القرن العشرين هي كلفة الوجود، لكنها تبدو لي مضللة بشكل جدي. «استخلاص المعنى من عباراتنا» ما هو إلا طريقة ما قبل كوانينية لوصف ممارسة الفلاسفة في إعادة نثر العبارات بأشكال تعمق من أهدافها المتنوعة. وسيكون أمراً دون جدوى اعتبار الاختلافات بين كرنا ب و أوستين، أو بين دايفدسون ولويس، كريبك وبراندم، فاين ولابلين، أو ناغل ودينوت وكأنها تنبثق من المعاني المختلفة التي اعتقدوا هم أنفسهم أنهم وجدوها في بعض العبارات، أن تلك التحفظات الفلسفية الكلاسيكية غير مشككة بالتسوية بفضل سبل أكثر حرصاً ودقة في استخلاص المعاني.

الفرضية الثانية:

ينتمي الفلاسفة الذين ذكرت، أو على الأقل نشأوا، في قالب نظامي مشترك - قالب نشأ فيه معظم أعضاء دوائر الفلسفة الانكلوفونية أيضاً. إن فلاسفة كهؤلاء وبهكذا نشأة لا يمكن أن يمارسوا منهجاً مشتركاً. إن ما يجمع بينهم جميعاً هو اهتمام مشترك بالسؤال: «ما الذي يحدث لو حولنا الأسئلة الفلسفية القديمة عن العلاقة بين الفكر والواقع إلى أسئلة عن العلاقة بين اللغة والواقع؟».

الفرضية الثالثة:

دومت خطي لاعتقاده أن هكذا تحولات تشير إلى أن فلسفة اللغة هي الفلسفة الأولى. فلا يملك تصوره الذي يعتبر أن باقي الفلسفة مشغولة بتحليل «لأنواع خاصة من الجمل أو أشكال خاصة من التعابير»، تحاليل يمكن إرشادها أو تصحيحها باكتشافات عن طبيعة المعنى الذي أوجده فلاسفة اللغة، لا يملك أي صلة بالجدل الذي أثاره الفلاسفة التحليليين.

الفرضية الرابعة:

إن الإجابات المتنوعة على الاسئلة حول العلاقة بين اللغة والواقع، والتي يطرحها الفلاسفة التحليليون بالتأكيد تنقسم في بعض الخطوط التي فُرقت فيما مضى بين الواقعيين والمثاليين. بأية حال دومت مخطئ لاعتقاده أن هذه الفرقة المبكرة قد طبعها خلاف حول الجمل التي صُيِّرَت حقيقة بواسطة العالم، وتلك التي صيّرناها نحن. بل بالأحرى، لقد كان الفراق بين باين وبرادلي، أو بين مور ورويس خلافاً بين تمثيلين من أصحاب المذهب الذري وغير تمثيلين قدسيين. والمجموعة الثانية هي كل الذين يرجع إليهم برانوم كأقرانه الاستدلاليين. وهم يضمّون بين صفوفهم تقليدياً كل من يعرف بـ المثاليين، تماماً كما يضم التمثيليون كل المعروفين تقليدياً بـ التجريبيين.

الفرضية الخامسة:

لا يستخدم غير - التمثيليين منهجياً يختلف عما يستخدمه التمثيليون، إلا إذا استخدم المرء المصطلح منهج ترادفاً مع برنامج بحث، أو فكرة رائدة، أو بصيرة أساسية، أو تحفيز أساسي. إن هكذا استعمالات مضلّة. فمصطلح المنهج يجب حصره بالعمليات المتفق عليها لأجل تسوية الخلافات بين المزايم المختلفة. لقد كانت تلك العملية ما اعتقد آير وكرناب من جهة، وهسلر من جهة أخرى على أنها اكتشفت مؤخراً. لقد كانوا مخطئين. فلم ترق هذه العملية لـ ناغل، ودومت أكثر مما لـ كاسرر وهيدغر. فلا التحليل المنطقي ولا الفينومينولوجيا أنتجا ما يشبه هكذا عملية لأجل تسوية الصراعات الفلسفية كما كان الأوائل قد تخيلوا.

الفرضية السادسة:

عندما يستخدم المنهج بهذا الشكل الضيق، بمعنى عملية القرار المحايد، عندها لن يكون هناك منهة فلسفي أو منهج علمي. فلا وجود إلا لبعض التوافق المحلي على الطريقة ضمن ثقافات مختصة معينة مثل التحليل النجمي الطيفي، المنطق النموذج، القانون الإمبرالي، دلالات لفظية ممكنة لبعض الكلمات، أو الفيلولوجيا السنسكريتية. فليس هناك من منهج يجمع بين علماء الجيولوجيا وفيزيائي الجزيئات ولا يستخدمه المحامون والنقاد الأدبيون. وليس هناك من منهج يتشارك به كريك دايفدسون، أو ناغل ودّية، هو أكثر خاصية فلسفية من (أعط وخذ) الجدلية العادية - التبادل الحوارية المتكرر بكثرة خارج القوالب الفلسفية كما في داخلها.

الفرضية السابعة:

إن فكرة وجوب وضع الفلسفة على مسار العلم الآمن هي رديئة كما الفكرة التي سخر منها فاين، والتي مفادها أن منح الجوائز للعلمية هي تماماً كمنح الشرائط الزرقاء للعرزات المغنمة. ثمة فرق بين القول إنه يجدر بالفلاسفة أن يشكلوا ثقافة خبرة، والقول بأنهم يجب أن يكونوا مثل علماء الرياضيات وليس كالمحاميين، أو مثل علماء الأحياء المهجريين وليس كالمؤرخين. بالإمكان الوصول إلى ثقافة الخبرة دونما الإتفاق على طريقة لحل الخلافات. فالخبرة هي مسألة ألفة مع مسار حوار سابق، وليست مسألة قدرة في إيصال ذلك الحوار إلى استنتاج عبر اتفاق عام.

الفرضية الثامنة:

لو نالت فلسفة القرن العشرين التحليلية مراجعات فضلى في كتابات المؤرخين الفكريين في القرن الثاني والعشرين، فذلك لن يكون لأنهم بهروا بوضوحها ودقتها. بل سوف يكون ذلك لأنهم رأوا أن متابعة إقتراح فريغ الذي يعتبر أننا نتكلم عن العبارات وليس عن الأفكار، الأمر الذي جعل تأطير القضية القديمة بين التمثيليين والذريين وغير - التمثيليين القديسين بطريقة جديدة ممكناً. فالتمثيل بالمعنى الوثيق هو تطابق جزء بجزء بين التعقيدات العقلية، أو اللغوية وغير العقلية أو غير اللغوية. هذا ما يفسر اتخاذ الأمر ما دعاه برغمان بالإنعطافة اللغوية، وذلك لوضع المسألة في التركيز الملائم. فالأفكار لا تحمل أجزاءً متفردة بالشكل المناسب بينما العبارات تحمل. وسينظر مؤرخو المستقبل الفكريين إلى قول فريغ الفاصل في أن الكلمات لا تحمل معان إلا في سياق الجمل باعتباره بداية النهاية للفلسفة التمثيلية.

الفرضية التاسعة:

إن المسألة بين غير - التمثيليين ليست مسألة تنافس مناهج. كما أنها ليست وجوب تضمن منهج التخرج المناسب من قسم الفلسفة قراءة لهيغل وهيدغر، أو التمكن من المنطق الرمزي. كلا الأمرين هما ما يمكن للمرء اعتباره قضايا مهمة وممتعة للتناول. ولا يوجد الآن، ولن يكون في المستقبل، طريقة لتسوية الخلافات عما هو ممتع وما هو مهم. فلو قاد المرء قلبه باتجاه الواقعية، عندئذ سيتمادى المذهب التمثيلي وبرامج الأبحاث لاجل تحليل التعقيدات إلى أمور مبسطة وعلى نحو جدي. ولو قاده إلى مكان آخر فهو على الأرجح لن يعتمد ما تقدم.

الفرضية العاشرة:

إن فكرة المنهج، وكما تقترح الإتيولوجيا، هي فكرة الطريق التي تملك من نقطة البداية في البحث إلى أهدافها. إن أفضل ترجمة للكلمة الإغريقية (methodo) هي على الطريق. فالتمثيليون، ولأنهم يؤمنون بوجود أشياء كما هي وبمنأى عما توصف به، يمكنهم أن يأخذوا بجدية هذه الصورة التي تقول بالطريق المؤدية من الفاعل إلى المفعول بشكل جدي. ولا يمكن ذلك لغير - التمثيليين. فهم لا ينظرون إلى البحث باعتباره عبور لهوة بل إعادة نسج تدريجية لمعتقدات ورغبات الفرد أو المجتمع تحت ظل ضغط التأثيرات الظرفية التي تتأتى من سلوك الناس والأشياء. إن هكذا إعادة نسج تذيب المشاكل غالباً كما تحلّها. إن الفكرة التي تقول بأن مشاكل الفلسفة تبقى كما هي لكن منهج التعامل معها يتغير تستجدي المسألة الميتافلسفية في القضية بين التمثيليين وغير - التمثيليين. وقتئذ سيكون من الأسهل تشكيل مشاكل فلسفية، ولو وافقت كانت، إن هناك مفاهيم تبقى ثابتة بغض النظر عن التغير التاريخي، ولو وافقت هيغل، بأن المفاهيم تتغير مع التغير التاريخي. لكن تاريخية هيغل وفكرة أن وظيفة الفيلسوف هي في استخلاص المعاني من عباراتنا أمران لا يمكن التوصل إلى تسوية فيهما.

الفرضية الحادية عشر:

أحياناً اتهم غير - التمثيليين كما اتهم فاين من قبل لابلن وكما اتهمت من قبل نايجل، بالرغبة

بالابتعاد عن الفلسفة. لكن هذه التهمة تخلط بين الابتعاد بين نسج فلسفي محدد تاريخياً، والابتعاد عن الفلسفة بحد ذاتها. فالفلسفة أمر لا يمكن لأحد الابتعاد عنه، فهي جبهة غير متبلورة تشمل امتداداتها كل من يحاول القيام بهكذا زيغان. لكن ما لم يكن الزيغان عن الأنسجة الفلسفية القديمة ظرفياً ورشيقاً كما زاغ ديكارت وهوبس عن الأرسطية، وكرناب وهيدغر عن الكانطية الجديدة، تصبح السوكلاستية الرمزية المتفسخة محتومة.

الفرضية الثانية عشر:

في بعض الاحيان يوفر أولئك الذين يتعدون عن القوالب الفلسفية البالية برامج بحث فلسفية، تماماً كما فعل ديكارت وكرناب. إلا أنهم أحياناً لا يفعلون، كما في حالة مونتائين. لكن برامج البحث هي غير أساسية للفلسفة. وبالطبع هناك طفرة عظيمة للاحترافية في الفلسفة كاختصاص أكاديمي. غير أن الاحترافية يجب ألا تربك القوة الاقتصادية والعسكرية لأمة ما إسهامها في الحضارة.

الفرضية الثالثة عشر:

تعطي الاحترافية الأفضلية للذريين على القدسيين وبالتالي للتمثيليين على غير - التمثيليين. وذلك لأن الفلاسفة الذين يملكون نظريات عن المكونات الأولية للغة أو للفكر، وعن كيفية تحول تلك المكونات إلى التعقيد يبدون أكثر منهجية، وبالتالي أكثر احترافية، من الفلاسفة الذين يعتبرون أن كل شيء يتناسب مع السياق. ويعتبر هؤلاء مكونات أخصامهم الأولية المزعومة مجرد عقد في خيوط عنكبوت العلاقات المتغيرة.

الفرضية الرابعة عشر:

يعود الإنقسام الكبير بين "الفلسفة القارية" و"الفلسفة التحليلية" بشكل كبير إلى حقيقة أن التاريخية وغير التمثيلية أنماط فلسفية أكثر شيوعاً بين الفلاسفة غير الأنكلوفونين منها بين زملائهم الأنكلوفونين. من السهل جمع دايفدسون مع دريدا وغادامير، أو براندون مع هيغل وهيدغر. لكن الأقل سهولة هو إيجاد الأرضية المشتركة بين من هو متميز "قارياً" وسيلر، كرييك، لويس، أو نايجل، إنه ذلك الفرق في المبدأ الفلسفي الجوهرى، أكثر منه فرقاً بين "مناهج"، الأمر الذي يرجع عدم الشفاء من الإنقسام.

الفرضية الخامسة عشر:

لا يصنع التقدم الفلسفي بالتنفيذ الصبور لبرامج البحث حتى نهاياتها. فهكذا برامج سوف تسيل في الرمال في نهاية الأمر. فما هي إلا نتيجة نوبات خيالية كبيرة، يؤدها أشخاص من أمثال هيغل أو فيتغشتاين الذي خرج من حقل يساري وقال لنا أن صورة ما قد أبقتنا أسرى. ويقضي الكثيرون على جانبي الانشقاق التحليلي - القاري وقتهم بانتظار غودو. فهم يأملون أن أحداً سيقدم لنا ما قدمته التحقيقات الفلسفية، أو الكينونة والزمان لأسلافنا - ويوقظنا مما أدركناه متأخرين على أنه سبات دوغماتي.

الفرضية السادسة عشر: إن انتظار غودو أمر محترم بالنسبة لنا نحن الفلاسفة. فأحد جوانب النزعة الإنسانية، بالمعنى الذي استخدم فيه المصطلح، هو إدراك أننا لا نحمل أية واجبات سوى لبعضنا البعض وحسب. لكن ثمة جانب آخر لهذا الإدراك، وكما وضعه يائس، «إن كل ما يتأجج في الليل/ قد غداه قلب الإنسان الرائيجي». إن انتظار غودو هو انتظار الخيال البشري لكي يشتعل من جديد، إن انتظار ذلك يعني طريقة في الكلام لم نفكر بها من قبل. فتماً كما لا يستطيع الفكيرون العيش دون تعاطف، هم لا يستطيعون العيش دون غودو أيضاً. لكنهم يستطيعون العيش دون رهبان. وهم لا يحتاجون الغودو الذي يفسر لهم أن سلطته أو سلطتها تأتي من علاقة خاصة مع شيء غير - بشري، علاقة تم اكتسابها عبر إيجاد المسار الصحيح عبر اللج.

ترجمة فريق مركز الانماء القومي - لبنان

جيك دولوز

أوديبيضاً للرأسالية والانقسام

كتاب التقويض المفهومي لـ (عقلانية) الاشتها والاستغلال معاً

مركز الانماء القومي

Empire et Multitude..

«الإمبراطورية» و «الجموع»

الديمقراطية حسب انطونيو نغري⁽¹⁾

أني إيرلا

1) المرور من الحادثة إلى ما بعد الحادثة

يعتبر كتابا نغري وهاردت "الإمبراطورية" و "الجموع" من الكتب التي تعالج قضايا ملموسة وحقيقية. فكتاب الإمبراطورية يعتبر أنه: «علبة زاحرة بأدوات مفاهيمية للتفسير والفعل في نفس الوقت، في وضد الإمبراطورية»⁽²⁾. في نفس السياق نجد كتابها "الجموع" كتاب فلسفي وعملي في نفس الوقت: فالأمر لا يتعلق برنامج للفعل، بل بإعادة التفكير في قضايا: مثل السلطة والجموع والديمقراطية والمقاومة لبناء أسس مفهومية لمشروع جديد الديمقراطية.

نقطة الارتكاز في مشروعها هو: الانطلاق من ملاحظة فشل المقولات السياسية الحديثة (السيادة، الشعب، النقابات والأحزاب...)، لأنها لم تعد قادرة على فهم تحولات العالم الحالي. إذن من المهم: ابتكار قواعد جديدة للسياسي⁽³⁾، الذي يأخذ بعين الاعتبار الانتقال من الحادثة إلى ما بعد الحادثة.

ما هي ما بعد الحادثة؟ بطريقة سلبية، يمكن تعريفها بأنها مرحلة ما بعد وبدون⁽⁴⁾: ما بعد القومية (تحول السلطة من الدولة الأمة إلى الكيانات مافوق الوطنية). ما بعد الفوردية (تحولات شروط العمل التي تفضل المرونة والحركية والعمل في شبكات) وما بعد النقابية

Le texte de cette conférence reprend en partie celui de mon article « Empire et Multitude, (1) livres de chevet des alters », dans Politique. Revue de débats, février 2007

Negri et Hardt, Empire, Paris, Exils, 2000, page 213. (2)

Sous-titre du livre de Negri : Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du (3) politique, Paris, Stock, 2006

Cf. Entretien avec Antonio Negri en DVD : Toni Negri. Des années de plomb à «l'Empire», de (4) Pierre-André Boutang et Annie Chevallay, Editions Montparnasse, 2004

(بنيات كلاسيكية للصراعات الاجتماعية) فهذه المرحلة ما زالت تبحث عن نفسها: بدون أوراق، بدون عمل: بدون جنسية: بدون سكن قار [...] هذه المظاهر الجديدة لهذه المرحلة.

يمكن تعريفها بطريقة إيجابية: منها التداخل الإقتصادي السياسي والثقافي والاجتماعي. وهذا ما ساءه نغري وهاردت جرياً على وصف فوكو "البيو - سياسي".

في مجتمع بيو - سياسي، فالسلطة لا تكتف بإنتاج نظام سياسي، بل بتحويل ماهو ثقافي واجتماعي؛ أخيراً التحكم في الأجساد والوعي.

بإيجاز الحياة بنفسها في كليتها أي البيوس. هنا يعودان الكاتبان إلى تشخيص فوكو لمرحلة الانتقال من مجتمع الانضباط إلى مجتمع المراقبة. حيث نجد في المجتمع الانضباطي العادات والممارسات مصدرها المؤسسات: مثل المعمل والمدرسة والسجن والمستشفى. فهذا المجتمع يدري ما هو طبيعي وما هو غير ذلك وينتج آليات الإقصاء والإدماج.

في مجتمع المراقبة فآليات التحكم محايثة أكثر فأكثر في الحقل الاجتماعي برمته. مبنوثة في عقول وأجساد المواطنين، حيث أن سلوك الإقصاء والإدماج الخاص بالسلطة تم استدماجها بشدة في المواطنين. بشدة الأجهزة المطبوعة للسلوكات الطبيعية لكن هذه الأخيرة تتمدد خارج المؤسسات الاجتماعية عن طريق الشبكات مرنة وقابلة للتعديل.

لكن في مجتمع بيو - سياسي، فالإنتاج الاقتصادي له تأثير مباشر على مجمل الحياة الاجتماعية: فهو لا ينتج فقط الخيرات المادية بل كذلك الخيرات الثقافية وطرق العيش مما يؤثر بشكل مباشر على حياة الأفراد. ففوق الإنتاج لها كذلك قوة كبيرة وإمكانية ثورية هائلة. فالمظهر البيو - سياسي لما بعد الحداثة يتخذ شكلين: البيو - سلطة هي وجهها المظلم: هي السلطة المتعالية التي ترسم طريق الحياة وتفرض عليها نظاماً بطريقة سلطة حاكمة، والبيو - سياسي الوجه المشرق الذي نجده محايثاً لما هو اجتماعي الذي يخلق العلاقات وأشكال الحياة عن طريق إنتاج تعاوني. فالشكل الثاني هو ما أثار اهتمام الكاتبان وطوراه بشكل جيد.

لفهم جيد للطابع البيو - سياسي لما بعد الحداثة لابد من التوجه نحو تحولات عالم الشغل التي حدثت منذ 30 سنة الفارطة. في حين أن العمل الصناعي احتل موقعاً رئيسياً بين القرن التاسع عشر والعشرون؛ لكن اليوم نجد القطاع الثالث أو العلم لامادي هو من يسيطر الآن في عالم الشغل: حيث ينتج المعرفة والإعلام والتواصل. هذا لا يعني بأن جميع الناس يعملون في هذا القطاع فقط، لكن هذا الشكل من العمل بدأ يفرض نفسه داخل المجتمع برمته. فما هذا الاتجاه؟ فالعمل للامادي هو عمل بيو - سياسي بامتياز مادام أنه لا يكتف بإنتاج خيرات مادية بل بإنتاج كذلك علاقات والحياة الاجتماعية نفسها. فطرقه الرئيسية في العمل هي الإعلام والتواصل والتعاون. فتنظيمه هو بحق مابعد فورددي: بتركزه على المرونة والحركية. يعمل في إطار وحدات صغيرة لا مركزية في سياق شبكة تعاونية موزعة. فهذه المميزات هي التي تحول أن

تتمدد في كل أشكال الإنتاج الأخرى والحياة الاجتماعية وهذه ظاهرة مهمة لدى هاردت ونغري باعتبارها تحول حقيقي انثروبولوجي.

وأخيراً، هناك أيضاً تحولات التي عرفها كل من الشغل والسيادة والتي أثرت في حياة الأفراد. فهذا التحول الثالث الجوهري هو الذي إلى قطيعة مع الحداثة. تم على مستوى المكان مع ظاهرة العولمة. فهذه الأخيرة لم تسبب في نهاية الدول الأمم لكن فرضت عليها تفرك في كل سياستها بما فيها الوطنية بمنظور دولي وجعلت الكثير من المفاهيم التصورات الحديثة باطلة. فالدول أساسية لكن ستتشكل مرة أخرى في سياق عولمي. فعصر العمل للامادي (إعلام تواصل تعاون...) للبيو - سياسي (تعقد السياسة والاقتصاد الثقافة...)، العولمة (من المستحيل التخلص من الطابع العلمي للسياسي)، فما أبعد الحداثة تدفعنا إلى مراجعة إطارات تحليلنا. فـ هاردت ونغري لهما طموح كبير في تقديم هذه الأسلحة المفهومية لإعادة التفكير في الاستغلال والتحرير اليوم.

(2) الجموع

يحاول هاردت ونغري تحديد هوية الموضوع السياسي المواكب لمرحلة مابعد الحداثة: الجموع. فهذا المفهوم منفتح وغير إقصائي. بخلاف مفهوم الطبقة العاملة الذي أقصى الطبقات الأخرى. فالجموع يقترن قانونياً بكل واحد ما، أي كل العمال وكل القطاعات وكل الفقراء، لأن مفهوم العمل يأخذ مفهوم العمل الاجتماعي في معناه الواسع. فجميع عماله يقتسمون صيرورة مشتركة. فالفقراء يعبرون عن ثروة وإنتاجية مدهشة (إنتاجية في الخطاب، مهاجرين) فهم ضحايا العولمة وعناصر قوية بعلمها وابداعها. هم مدججون في دوائر الإنتاج الاجتماعي والبيو - سياسي (تساهم في الوضع المشترك وتشارك بقوة مع الجموع. ملاحظ النقابات التقليدية تم تجاوزهها. أما النقابات الجديد فهي التعبير عن تنظيم الجموع في أوسع مداه.

ويمكن كذلك تصور الجموع كـ «مجموع العاملين تحت وصاية الرأسمال وبالتالي يمكن اعتبارها بقوة الطبقة الراضية لهيمنة الرأسمال»⁽⁵⁾. فالجموع تتكون من عدة مظاهر للإنتاج الاجتماعي وبالتالي فهي عولمية: تمتد على العالم بأسره بدون حواجز طبقية أو مهنية وقومية..

تأخذ شكلها من العمل للامادي: فهي تتنظم في شبكات عن طريق علاقات تعاونية بدون استعلاء أو مركز. بخلاف مفهوم الشعب الذي يفكر فيه على أساس في التقليد الفلسفي بأنه اختزال المتعدد إلى الواحد وبالتالي هوية والتطابق مع الذات، أما الجموع فهو يتكون من تفردات تحافظ على اختلافاتها ومع ذلك قادرة على التفكير والعمل في ما هو مشترك. بدون أدنى

توسط. فهي «شبكة مفتوحة وقابلة للتوسع وبإمكان كل الاختلافات التعبير عن نفسها وفي نفس الإطار فهذه الشبكة تسمح بالحياة والعمل في ما هو مشترك»⁽⁶⁾:

بخلاف الحشد الذي يتميز بالانقسام وعدم التجانس والفوضى والجماهير التي تتميز بالسلبية واللامبالاة، فإن الجموع قادرة على التنظيم الذاتي، المقاومة والإبداع الجماعي لما هو مشترك (معارف معلومات علاقات اجتماعية تعاوني ..).

فظروف العمل المشتركة للعمال الناشئة من هيمنة العلم اللامادي (تواصل تعاون. .) لاتعمل إلا على تقوية الجموع وتجعلها أكثر تهديداً للرأسمال. لاسيما انا تظهر كذلك رغبة قوية في ديمقراطية أصيلة كونية مؤسسة على علاقات الحرية والمساواة. وهذا يظهر من خلال الصراعات الموجودة في تقرباً في كل بلدان العالم للتحرر من الظلم والاستغلال.

لأن إذا كانت الجموع تميز مابعد الحداثة، فإن لها تناقضها الأساسي: الإمبراطورية.

(3) الإمبراطورية

بالنسبة لـ هاردت ونغري فالجموع هي الأولى دائماً، باعتبارها الأساس الأنطولوجي لأي مجتمع وهي التي تحدث التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

أما الإمبراطورية فهي ليست إلا رد فعل البيو سلطة على تحولات العمل وعلاقات الاجتماعية التي ابدعتها الجموع. فهذه السلطة عليها أن تتكيف بدون انقطاع. فأمام هذه الدفعة الديمقراطية للجموع التي تنتظم بطريقة أكثر استقلالية. فالسلطة نفسها تنتم في إطار شبكة منتشرة للمحافظة على مصادرة الإنتاج البيو - سياسي.

عليه أن يتحول وان يتعولم متوزعاً على ثلاث مستويات: بين الشركات المتعددة الجنسيات وبعض الدول الكبرى والمنظمات الدولية الكبرى مثل الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي. ومنظمات المجتمع المدني المدافعة عن الليبرالية والرأسمال. والقمم (سياتل دافوس) التي منها يقرر في الخطوط الكبرى لقوى هذا النظام الدولي المشكلة لرمز الإمبراطورية. فهذه الأخيرة لها وجه اقتصادي وسياسي. فهما وجهان مندجان في مابعد الحداثة. هناك تواطؤ كبير بين السلطة والرأسمال. : النخب الاقتصادية والإدارية والمالية التي تجتمع بدافوس ضالعة في هذا الأمر ومرتبطة بتبادل داخلي بينها: فهم يتمون لنفس العالم.

في هذا العالم أمريكا تحتل موقعاً فريداً. باعتبارها الدولة الأكبر قوة عسكرية. فهذا الإستثناء الأمريكي لايمنعها مع ذلك على اللعب بوجهين: مثلها مثل الدول لاخرى مجبرة على التحالف مع دول أخرى وكيانان دولية للمحافظة على درها الريادي في الإمبراطورية.

لمواجهة عدوها العالمي والمنتشر مثلها، على الإمبراطورية العمل في اتجاهات متعددة والانتظام في بنىات معقدة متحورة حول شبكات.

«السلطة في شبكة هي الشكل الوحيد اليوم القادر على إنتاج والحفاظ على النظام»⁽⁷⁾. فتعريف الإمبراطورية يبدو أنه أكثر توسعاً وانفتاحاً من مفهوم الجموع لكن نتعرف عليه من خلال قدرته على المحافظة على النظام الدولي بتحديدته للتراتيبات. فالإمبراطورية هي الشكل الجديد للسيادة الدولية تحاول مهما كلفها ذلك الحفاظ على هيمنتها.

4) مقاومات: المنطق الجديد للصراعات

تعمل الإمبراطورية بكل ما في وسعها للحفاظ على نفسها عن طريق خوض حرب عالمية في إطار: «حالة استثناء دائمة». فمن مميزات ما بعد الحداثة تعميم الحرب. هكذا تعمل الإمبراطورية.

اثناء سياق الحداثة فالسيادة كان يفكر فيها على أساس انه المنقذ من الحروب الأهلية. فالحرب مفصولة عن السياسي. حيث تم الدفع بها خارج الفضاء المدني الداخلي. الحرب محدودة بصراعات بين دول: فهي حالة استثناء محدودة.

مع فترة ما بعد الحداثة انزياح السلطة عن الدول الأمم والانتقال إلى الإمبراطورية العالمية حالة الإستثناء تم تعميمها والحرب أصبحت دائمة كنوع من حرب أهلية دائمة داخل الإمبراطورية بينها وأعدائها. فهناك خلط بين الحرب والسياسي: حيث أصبحت الحرب هي المبدأ الأول لتنظيم المجتمع.

فاتخذت الحرب أسماء جديدة: الحرب ضد الإرهاب، والحرب ضد المخدرات. فهذه الحرب تتعامل مع أعداء غير محددين ولاماديين. منذ ذلك الوقت أصبحت الحرب غير محددة زمانياً ولا مكانياً فهي لا تختلف كثيراً عن أنشطة الشرطة.

فالْحرب والمقاتلين تم تعريفهما بطريقة أخرى: العودة إلى الحرب العادلة، الشرى الدلو المارقة... حق التدخل

ونفس الأمر ينطبق على المستوى الوطني، مع نظام يتجه مطلقاً تقريباً إلى مراقبة اجتماعية. فالهدف من هذه الحروب هو إقامة المحافظة على مواقع الهيمنة المرتبطة بدخال تراتيبات النظام الدولي.

لكن هيمنة جميع الاتجاهات للإمبراطورية تعترضها الكثير من مقاومات من بينها نجد العمليات الانتحارية - الحد السلبي الأنطولوجي للبيو سلطة مادام تتم التضحية بالنفس من اجل الصراع - وكذا الانتاج الاجتماعي للجموع على أساس أنه حد نشيط وإيجابي. بالنسبة لـ

هاردت ونغري فقبل أي شيء انتاجية بيو - سياسية للجموع هي التي تجعل المقاومات ممكنة ضد الإمبراطورية (البيو - سياسي ضد البيو سلطة).

لفهم ما هي الأشكال المقاومة الأكثر تكيفاً، يحاول الكاتبان إعادة رسم جينالوجيا حركات المقاومة: بدءاً من جيوش شعبية إلى المقاتلين، مروراً بالصراعات المنضوية في شبكات؛ من أجل توضيح كيف أن شكل الحركات المقاومة لا تتوانى أن تكون أكثر ديمقراطية واستقلالية. حيث مرت من مرحلة البنية المركزية وهيراركية وموحدة إلى بنية متعددة المركز وافقية للمقاتلين إلى مرحلة الصراع في شبكات: شبكة بدون مركز، عنقودية منتجة علاقات اجتماعية وطرق عيش وذوات.. يشيرون إلى هذا التطور المتدرج نحو شبكة معادة التوزيع التي أصبحت الشكل المكتمل اليوم.

بعض أمثلة على الصراعات البيو - سياسية المنظمة في شبكات:

الصراع ضد البارتايد بجنوب أفريقيا والانتفاضة. والجهة الزاباتيين. وسياسيات الهوية: نسويين، مثليين، سحاقيات، أقليات إثنية استقلالية المحافظ على الاختلاف. الحاجة إلى الحرية والتنظيم الديمقراطي. حركات العولمة البديلة: المثال الأبرز للتنظيم في شبكات التي تتكون من مجموعات تختلف في المصالح لكن تتعاون في ما هو مشترك بدون اية سلطة عليا معتمدة على الديمقراطية التشاورية حدود: مسألة غربية بامتياز نلاحظها تتداول من قمة إلى أخرى..

مع ذلك فالعمل في شبكات تنظم التفردات، خطوة جبارة في تأسيس وانبثاق الجموع. وعبر تنفيذ دورة الصراع يمكن الإمبراطورية ان تجابه. بالنسبة لـ هاردت ونغري تمثل قمة سياتل، بدابة قرن جديد جامعة كل الصراعات ضد السلطة العالمية التي كانت في السابق مشتتة. فهذا القرن تمّ تقويته بمتنديات اجتماعية عالمية وأثناء تجمعات أكثر محلية التي سمحت بتعميق التأمل حول البدائل وتوسيع: الاحتفال بما هو مشترك. مثال التظاهرة العالمية ضد الحرب 15 فبراير 2003 التي وصلت إلى القمة. اذا كنا نلوم الحركات العولمة البديلة دائماً بأن عملها ينقصه التوحد، تعدد واجهات المقاومة وكذا نقص التنظيم.

فتحليل هاردت ونغري يوضح أنها تبني منطقاً جديداً للصراع متماشياً مع طبيعة الجموع ومع الصراع ضد الإمبراطورية. إعلام، تواصل، تعاون، تنظيم في اطار شبكات انتاج وتعبئة ما هو مشترك.

فهذه الصراعات هي وجه الجموع/التمهايز والمنتج والمقاومة تعمل في إطار شبكات منفتحة ومعمتدة. هنا نبتعد كلياً عن البديل القديم بين صراع موحد باسم الهوية المركزية وصراعات متفرقة تؤكد على الاختلاف مادام ان تعبير التفرد لكل صراع لم يخف بل على العكس تزايد حدته عن طريق تعبئة عالمية لما هو مشترك.

فالكاتبان أجمعا في نهاية كتابهما المظالم المشتركة (من قبيل العدالة والتمثيل والاقتصاد..) ومشاريع الاصلاح التي انطلقت (شفافية وتمثيل أكبر في الأمم المتحدة توسيع المحكمة الجنائية الدولية ، معاهدات دولية، الوكالة العالمية للماء..)

لكن بالنسبة لهم فهذا الأمور لا تكف. ليقوم الجموع بالتحريض لابد من امتلاك مشروع وأن يعرف نفسه عبر اعتباره موضوع سياسي. لابد من المضي قدماً من الاحتجاج إلى تأسيس ملموس للديمقراطية العالمية.

5) مشروع مؤسس للديمقراطية عالمية

لا يجب انتظار التعريف الذي سيقدمه كل من هاردي ونغري للديمقراطية العالمية: فهذه الأخيرة سيتم اختراع شكلها من طرف الجموع⁽⁸⁾. لكن مع ذلك نعرف ما ليست عليه: فالديمقراطية تتعارض مع السيادة التي تنفي الطبيعة التعددية للجموع وتحاول إخضاعها. بالفعل فالسيادة سواء كانت للملك او حزب أو امة: هي دائماً اختزال المتعدد إلى واحد. في هذا التقليد الفلسفي فالحكم مرتبط بواحد فقط. ليست هناك سياسة بدون سيادة. اي بدون توحيد المتعدد. فهذه النظرية التقليدية التي ترفض حتى نظرية الديمقراطية «حكم الشعب نفسه بنفسه» تتماشى مع النظريات الرأسمالية والممارسات التدبيرية التي من خلالها نجد خلية واحدة معزولة يمكنها تجديد في الاقتصاد. فهذا الخطاب الذي ينكر على الجموع قدرتها على الحكم وعلى الإنتاج بطريقة مستقلة يهدف إلى شرعنة علاقات الهيمنة التي تربطها بها. فالأمر يتعلق بدون كلل بالنسبة للحاكم كما بالنسبة لرب العمل بالتفاوض لرضا الرعايا والعمال. الاستعانة بكل الوسائل لإقناعهم بعلاقات الهيمنة وتبعيتهم.

اليوم نجد السيادة والرأسمال مختلطين في الإمبراطورية. أكثر من أي وقت مضى. حيث يظهر طابعها الطفيلي في اليوم الكبير. كما يوجد في العمل اللامادي إمكانيات غير مسبوقة للتسيير الذاتي فإن هناك فرص كبيرة للتنظيم الذاتي سياسياً واجتماعياً، والأمثلة على ذلك كثيرة (متنديات اجتماعية عالمية أندي ميديا...).

فانطلاقاً من لحظة إنتاج المحكومين علاقات اجتماعية بطريقة مستقلة والتأسيس للجموع. تنتفي صلاحية الحاكم ويصبح بلا فائدة. إذن الجموع مدعوة إلى الدفع بالسيادة خارج السياسة وأن تحكم بنفسها.

لابد من الرجوع إلى مبدأ الديمقراطية نفسه: حكم الشعب نفسه بنفسه. لكن اية صيرورة ليست عفوية ولا مرتجلة: من الضروري إبداع آليات دستورية ومساطر مؤسسية ضامنة لانفتاح الكامل وحمايته من أية دكتاتورية جديدة. باختصار لابد من علم جديد للديمقراطية

حيث سيكون الهدف الأول منه هو تدمير السيادة على المستوى العالمي (لينين)، وبإبداع بنيات مؤسساتية ديمقراطية. مؤسسة على الشروط الحالية (مادسون). هذه مهمة الجموع اليوم.

رهان نغري وهاردت: لا نحتاج إلى أي استعلاء لإنتاج والعيش المشترك (لا رب العمل ولا رئيس). التسيير الذاتي والاستقلالية بدون امتيازات. «لقد تغيرنا لدينا ما يكفي من الإمكانات لذلك». لأن السلطة المؤسسة للجموع نضجت «ستصبح الديمقراطية لأول مرة إمكانية حقيقية على المستوى العالمي»⁽⁹⁾.

بالنسبة لـ هاردت ونغري ليس من الضروري أن يحكم واحد: في الحقيقة لا يحكم أبداً التنظيم الاجتماعي البيو - سياسي محايث: جميع العناصر تعمل فيما بينها على نفس المستوى وتنتج معا بالتعاون التنظيم الاجتماعي.

- تماثل مع البيولوجيا العصبية: فالجسم البشري نفسه منظم بطريقة محايدة: فالتفكير مثلاً يتم بالتنسيق مليارات من خلايا عصبية تتمحور داخل تنظيم محكم.

- تماثل مع الاقتصاد: الإبداع لا يتطلب مراقبة مركزية، بل بالعكس يتطلب موارد مشتركة، تفاعل حر..

فنحن لا نتج ولا نبدع إلا في مجموعات أو في شبكات، لفهم كيف يمكن للجموع أن تقرر لابد من الاعتماد على هذه النماذج: على سبيل المثال نموذج التطوير التعاوني لبرامج معلوماتية. مجتمع ديمقراطي: مصدر مفتوح: مجتمع الذي رمز مصدره معلن يسمح للجميع بالتعاون في حل مشكلاته وإبداع برامج اجتماعية أكثر كفاءة. اليوم يمكن تحقيق ديمقراطية حقيقية.

خلاصة

إذا كان الكتابان "الإمبراطورية" و"الجموع" قد خلفت أصداء قوية، فإن أطروحاتها قد تعرضتا للنقد والنقاش. هكذا تم اعتبار الديمقراطية العالمية مجرد يوتوبيا وكما اشتكى الكثير من الباحثين من غائية غامضة في هذا الفكر السياسي. للرد على هذه الانتقاد: قال هردت ونغري يجب الحفاظ على الأمل لعالم أفضل (أكثر حرية وأكثر ديمقراطية). رغبة قوية في تحويله إلى الواقع لن تتحقق بدون مقاومة وتحرير.

بالنسبة لمعرفة متى سيأتي هذا العصر الثوري أو كيف سنعمل على برونه فقط النقاشات السياسية الجماعية هي الكفيلة بالإجابة على ذلك وليس الفلاسفة. فهم متأكدون بأن «الوقت حان

وحدث ما سيدفعنا مثل سهم نحو المستقبل الحي. سيكون الفعل الحب السياسي الحقيقي»⁽¹⁰⁾.
 ممكن هل يجب رؤية هذه التصريحات الأخيرة لهذه النبرات المؤثرة من التأكيد الغائي لثورة في
 طريقها نحو التاريخ إعلان انتصار، فالأمل والحماسة التي تثيرها قراءة هذا الكتابان في الآلاف
 لن تكون المحرك الرئيسي في التحول الاجتماعي؟

في هذه الحالة تعيين ما هو مشترك الذي يجمع مختلف الحركات الاحتجاجية والترويج
 لمشروع سياسي الذي يجمعها ليس إلا هدف وصفي: هذا يهدف إلى المساهمة في خلق الحدث
 بالتساؤل. ممكن هل هذا هو الرهان الحقيقي للكتابين. لكن مادامت الثورة ستشعلها الجموع
 عوض النقاش الجماعي!

ترجمة نور الدين علوش - المغرب

يحيى النحوي

مصدراً لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط

هربرت أ. ديفيدسن⁽¹⁾

تقديم

نضع بين يدي القارئ العربي اليوم إحدى أهم الدراسات عن حضور يحيى النحوي في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي واليهودي لصاحبها هربرت ديفيدسن Herbert A. Davidson بعنوان «يحيى النحوي مصدراً لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط». نشر هذا البحث في مجلة الجمعية الأميركية الشرقية عام⁽²⁾ 1969، وأعاد نشره في كتابه أدلة القدم والخلق ووجود الله في الفلسفة الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط الذي صدر عام⁽³⁾ 1987، وهو بحث صار اليوم مرجعاً أساسياً في هذا الباب. لقد أورد ديفيدسن معلومات كثيرة وخلص إلى نتائج مهمة وجديدة في هذه الدراسة الطويلة نسبياً. فهو يؤكد، أولاً، على أن الناطقين بالعربية كانوا على اطلاع مباشر على مؤلفات يحيى النحوي وبالأخص كتاب الرد على أرسطوطاليس ورسالة في أن كل جسم متناه فقوته متناهية، وأورد عدّة شواهد على أنها كانا متداولين في السياق الفكري الإسلامي. فكتاب الرد على أرسطوطاليس «كان معروفاً جزئياً على الأقل، لدى الفارابي، والسجستاني، وابن سينا، وربما لدى ابن الهيثم أيضاً». أما الرسالة الثانية فقد «كانت معروفة، على ما يبدو، لدى ابن عدي». وهذا لا يعني، في نظر ديفيدسن، أن الناطقين بالعربية لم يتعرفوا على نصوص أخرى لـ يحيى النحوي ولو بشكل غير مباشر. وقدّم ديفيدسن، ثانياً، أدلة يحيى النحوي الرئيسة، متتبّعاً إياها بدقة في نصوص المفكرين اليهود والمسلمين

(1) الأستاذ هربرت أ. ديفيدسن Herbert A. Davidson دارس متميز متخصص في الفلسفتين الإسلامية واليهودية، وهو أستاذ فخري في شعبة لغات وثقافات الشرق الأدنى، مركز فان غرونيوم المتخصص في دراسات الشرق الأدنى في لوس أنجلوس. أصدر أعمالاً كثيرة ورصينة منها: أدلة القدم والخلق ووجود الله في الفلسفة الإسلامية واليهودية الوسيطة عام 1987؛ الفارابي وابن سينا وابن رشد في العقل عام 1992؛ ابن ميمون: الإنسان وأعماله عام 2010؛ ابن ميمون صاحب المذهب العقلي عام 2011.

(2) «John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation», Journal of the American Oriental Society, Vol. 89, N. 2 (1969), pp. 357-391.

(3) Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, 1987.

وخاصّة المتكلّمين منهم. فمع أنّ المتكلم اليهوديّ سعديا لا يذكر يحى النحوي بالاسم إلا أنّ جلّ أدلّة الخلق التي يوردها تعود إلى هذا الفيلسوف الإسكندرانيّ. كما وقف على مقطع من رسالة في الفلسفة الأولى يورد فيها الكندي ثلاثة أدلّة على الخلق يبدو أنّها تجد مصدرها عند يحى النحوي. وإذا كان هذا ينطبق بالخصوص على دليلي الكندي الثاني والثالث، فإنّه قد أثبت أيضاً أنّ دليله الأوّل من تناهي إثنية جرم العالم قد يكون مأخوذاً أيضاً من دليل يحى النحوي من تناهي قوّة جسم العالم. ودليل التركيب (الدليل الثاني) يحضر أيضاً لدى النّظام وغيره من المتكلّمين المسلمين واليهود. وكذلك نجد أدلّة من استحالة وجود ما لانهاية له (الدليل الثالث) تظهر أولاً عند الإسكافي والنّظام ثمّ لدى جلّ المتكلّمين المسلمين واليهود في صيغ مختلفة من تأثير دليل يحى النحوي، بل إنّ صورة معدّلة من دليل التركيب من المادّة والصورة عند يوحنا النحوي. ولا ينفلت دليل الأعراض الذي يطلق عليه ديفيدسن الدليل الكلاميّ المعياريّ على الخلق، في صورته المختلفة من تأثير يوحنا النحوي. يدرس هذا الدليل في صورته المختلفة ووسائل طرقاً محتملة مبرزاً أنّها تعود في النهاية إلى يحى النحوي نفسه. غير أنّ المتكلّمين، حسب ديفيدسن، ذهبوا أبعد في استخلاص النتائج. وقد توقّف في هذا الصدد عند نسخة الجويني من دليل الأعراض، والتي ترد أيضاً لدى الغزالي والشهرستاني وابن ميمون وغيرهم، ليثبت في آخر المطاف أنّ يحى النحوي كان المصدر الأوّل لهذا الدليل بمختلف نتائجه.

الملخص

تفيد معلومات من عدّة مصادر أنّ كتاب يحى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس، وهو ردّ على أدلّة أرسطو على قدم العالم، كان معروفاً ولو جزئياً لدى الفلاسفة العرب في العصور الوسطى. يبيّن هذا المقال أنّ الكاتب العربيّ اليهوديّ سعديا استخدم مجموعة من أدلّة الخلق تعود في أصلها إلى يحى النحوي (يوحنا النحوي). وانطلاقاً من هذه النتيجة نستخلص النتائج الأخرى التالية: استعمل الكندي بدوره مجموعة من الأدلّة تعود في الأصل إلى يحى النحوي؛ إنّ أدلّة كثيرة من استحالة وجود ما لانهاية له في العصر الوسيط يمكن أن تردّ إلى يحى النحوي؛ لقد نشأ دليل «الأعراض»، وهو الدليل المعياريّ على الخلق لدى المتكلّمين، باعتباره إعادة صياغة لأحد أدلّة يحى النحوي.

1. كتاب الردّ على أرسطوطاليس لـ يحى النحوي في التراث العربي

كتاب يحى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس، وهو ردّ لأدلّة أرسطو على قدم العالم، هو كتاب مفقود عرف خصوصاً من خلال استشهادات وردت في شروح سمبليقيوس على كتابي السماء⁽⁴⁾ والسماع الطبيعي⁽⁵⁾ لـ أرسطو. لقد عرفنا من سمبليقيوس أنّ الردّ كان مقسّماً على

(4) Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria, ed. I. L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem) (4) Graeca, Vol. VII), Berlin, 1894. Cf. Index Nominum, s.v. Ioannes Philoponus.

(5) Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros... Commentaria (Part 2), ed. H. Diels (Commentaria) (5) in Aristotelem Graeca, Vol. X), Berlin, 1895. Cf. Index Nominum, s.v. Ioannes Philoponus.

الأقل إلى ستّ مقالات، تتناول الخمسة الأولى منها أرسطو على قدم العالم في المقالة الأولى من كتاب السماء، فصول 2، 3، 4، و11، علاوة على مقطع من الآثار العلوية؛ وتحمل المقالة السادسة على أدلة أرسطو على قدم العالم من المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي، فصل 1⁽⁶⁾. ولا بدّ أنّ النصّ الأصلي كان أطول بكثير؛ وهو أمر يظهر من خلال تعليقات سمبليقيوس الشديدة اللهجة على إطناب يحيى النحوي⁽⁷⁾، كما من واقعة كون المقالتين الثانية والخامسة تتكوّنان على الأقلّ من 13 و25 فصلاً على التوالي⁽⁸⁾. يبرز عمل آخر لـ يحيى النحوي من النوع نفسه احتفظ به، وهو ردّه على برّقلس في قدم العالم، بأنّه لم يخل في توظيفه لأدوات الكتابة⁽⁹⁾. ولذلك، فرغم أنّ استشهادات سمبليقيوس هي طويلة إلى حدّ ما، فإنّها قد لا تحتفظ سوى بجزء

(6) حسب شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1118، س. 4-1، تحمل المقالات الخمس الأولى على كتاب السماء لأرسطو، والسادسة تتناول أدلة من الحركة والزمان في المقالة الثامنة من كتاب الفيزياء. تبين الاقتباسات الحالية بشكل تقريبي ما تشتمل عليه كلّ مقالة من مقالات الردّ على أرسطوطاليس، باستثناء الأولى. في شرحه على كتاب الفيزياء، نجد أن اقتباسات سمبليقيوس من المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطوطاليس لها علاقة بحوالي نصف القسم الأوّل من المقالة الثامنة من فيزياء أرسطو. والاقتباسات من شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، صص. 78-25 (أو 79)، تفحص سؤال ما إذا كانت حركة الأجسام السماوية مختلفة جذرياً عن الحركات الطبيعية للعناصر الأربعة، وهذه السلسلة من المقاطع لها علاقة بالمقالة الثانية من كتاب السماء لأرسطو، 2، والقسم الأول من المقالة الأولى 3. في صص. 75 و78، يقول لنا سمبليقيوس بأنّ الاقتباسات الأخيرة في السلسلة مأخوذة من المقالة الثانية من الردّ على أرسطوطاليس. نصّ الفارابي المكتشف حديثاً (انظر أسفله، هامش 17)، فصول 9 و10، يورد مقاطع قدّمها سمبليقيوس في ص. 26، سطر 33 ص. 27، سطر 4، ويحدّد موضعها في "الفصل الثاني" من ردّ يحيى النحوي. فإذا كان المقصود بـ "الفصل الثاني" هو "المقالة الثانية"، فإنّه يمكن أن نستنتج بأنّ كلّ الاقتباسات الواردة سلفاً لدى سمبليقيوس مأخوذة من المقالة الثانية من عمل يحيى النحوي، وأنّ سمبليقيوس لم يتعامل مع المقالة الأولى قطّ. ونجربنا شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص. 80، سطر 26-28، بأنّ المقالة الثالثة من الردّ على أرسطوطاليس تفحص الموقف الأرسطيّ، في المقالة الأولى من الآثار العلوية، 3، 339 ب، 30 وما يليها، الذي مفاده أنّ السماء ليست مركّبة من عنصر النار. وبعد ذلك يورد سمبليقيوس، صص. 42-119، مقاطع من الردّ على أرسطوطاليس تهتمّ بمعاني "غير الحادث" الذي ميّزه أرسطو في المقالة الأولى من كتاب السماء، 11، كما بالنصف الثاني من المقالة الأولى من كتاب السماء، 3. من خلال إحالات واردة في شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، صص. 1329، 1333، و1335، نعلم أنّه على الأقلّ منذ ص. 135 فما فوق، تلك الاقتباسات مأخوذة من المقالة الرابعة من الردّ على أرسطوطاليس. وبما أنّ كلّ الاقتباسات في هذا الجزء متّصلة بعضها ببعض، فإنّها ربّما تنتمي جميعها إلى المقالة الرابعة من الردّ على أرسطوطاليس. وأخيراً، في شرحه على كتاب السماء، ص. 175، سطر 2، يقول سمبليقيوس إنّ المقالة الخامسة من كتاب الردّ على أرسطو بأكملها، تتناول المقالة الرابعة من كتاب السماء لأرسطو.

(7) انظر، على سبيل المثال، شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1118، سطر 2؛ ص. 1130، سطر 15؛ ص. 1141، سطر 11-8؛ شرح كتاب السماء، ص. 190، سطر 19.

(8) انظر شرح كتاب السماء لسمبليقيوس، ص. 75، سطر 16 و ص. 190، سطر 19.

(9) الردّ على برّقلس في قدم العالم، تح. ه. رابه، ليبزيغ، 1909، 646 صفحة. عُرف هذا الكتاب أيضاً لدى العرب.

صغير من العمل الأصلي؛ خاصّة وأنّ سمبليقيوس يولي اهتماماً أكبر نسبياً للمقالة السادسة دون غيرها. وليس من الواضح دائماً إلى أيّ مدى ينقل قول يحيى النحوي حرفياً، وإلى أيّ مدى يعيد صياغته⁽¹⁰⁾. إنّه شاهد غير وديّ وقد يكون أحياناً يحرف عن قصد آراء يحيى النحوي⁽¹¹⁾.

في شرحه على كتاب الفيزياء لـ أرسطو، يتناول سمبليقيوس أولاً الاعتراضات على الحجج الأرسطيّة على قدم العالم التي قدّمها يحيى النحوي في المقالة السادسة من الردّ على أرسطوطاليس، مبرزاً في سياق الكلام أنّه "في المقالات الموالية" يدرس يحيى النحوي موضوعات أخرويّة، ثمّ يشرع في مناقشة أقوال أخرى لـ يحيى النحوي والتي ليست ردوداً على أرسطو أكثر ممّا هي أدلّة وضعيّة، ومن ثمة فهي أدلّة غير مباشرة، على الخلق⁽¹²⁾. يباشر هنا يحيى النحوي البرهنة على خلق العالم من خلال تبيان أنّ فرضية قدم الحركة لها اقتضاعات مستحيلة⁽¹³⁾. وسمبليقيوس يقدّم هذا الجزء بوصفه استمراراً مباشراً لما كان في صدد مناقشته آنفاً⁽¹⁴⁾، وليس ثمة مبرر للشكّ في كونه يشكل جزءاً لا يتجزأ من الكتاب نفسه. غير أنّه، بعد ذلك، في موضع ما من شرحه على كتاب الفيزياء، يعالج سمبليقيوس حججاً أخرى على الخلق قدّمها يحيى النحوي⁽¹⁵⁾؛ وفيها يستدلّ يحيى النحوي على أنّ العالم، بوصفه موضوعاً جسمانياً، يملك قوّة متناهية فحسب، ومن ثمة فإنّه لم يكن منذ الأزل؛ بل هو حادث ضرورة⁽¹⁶⁾. ثمة مبررات كثيرة تجعلنا نفترض أنّ هذه المجموعة الأخيرة من الاستشهادات مأخوذة من رسالة مستقلة لـ يوحنا النحوي أو

(10) في شرحه على كتاب السماء، يكرّر سمبليقيوس أحياناً اقتباساً من يحيى النحوي دون تغيير؛ انظر على سبيل المثال، ص. 138، سطور 32-34 = ص. 142، سطور 20-17؛ ص. 157، سطور 35-32 = ص. 165، سطور 35-32؛ ص. 163، سطور 17-12 = ص. 165، سطور 21-17. وهذه على الأرجح اقتباسات حرفيّة. وفي ص. 178، سطور 27-26، يكتب سمبليقيوس أنّه في أغلب المقاطع السابقة كان يحيل على يحيى النحوي تبعاً لتسلسل النصّ الأصلي، لكنّه كان يلخص النصّ الأصليّ بدرجة أقلّ وهو يجمع بين أقوال مبعثرة. وفي شرحه على كتاب الفيزياء، ص. 1151، سطر 22، يكتب سمبليقيوس أنّه في السطور السابقة اقتبس من يحيى النحوي "حرفياً". وفي موضع آخر من شرح الفيزياء نجد أمثلة عديدة حيث يورد سمبليقيوس المقطع نفسه مرّتين، وبامكاننا الحكم بأنّ ص. 1162، سطور 26-13، هي ملخص لـ ص. 1158، سطور 29-1، وأنّه في المقطعين المواليين مقطع واحد على الأقل هو تلخيص: ص. 1157، سطور 3-35، و ص. 1161، سطور 26-23؛ ص. 1175، سطور 23-20 و ص. 1176، سطور 16-14؛ ص. 1327، سطور 19-17 و ص. 1336، سطور 5-3؛ ص. 1333، سطور 17-15 و ص. 1334، سطور 21-20.

(11) أعتقد أنّ هذا صحيح من دليل يحيى النحوي الذي ناقشه سمبليقيوس في شرحه على كتاب السماء، صص. 119 وما يليها، ومن الدليل الذي ناقشه في شرحه على كتاب الفيزياء، صص. 45-1143.

(12) انظر شرح الفيزياء لسمبليقيوس، ص. 1178، سطور 3، 8 وما يليها. ليس واضحاً ما عناه بـ "الكتب الموالية".

(13) انظر أسفله، صص. 63-362. [من النصّ الأصلي]

(14) انظر سمبليقيوس، شرح الفيزياء، ص. 1178، سطور 8-7.

(15) نفسه، صص. 1326 وما يليها.

(16) انظر أسفله، ص. 362. [من النصّ الأصلي]

على الأقل من ملحق لعمل أطول. أولاً، بعد أن أورد الأدلة من استحالة وجود حركة غير متناهية، يبدو أن سمبليقيوس يختم كل مناقشته لردّ يحيى النحوي على أرسطو⁽¹⁷⁾. وثانياً، في المجموعة الأخيرة من المقاطع التي يستدلّ فيها اعتماداً على فكرة القوة المتناهية في العالم، يحيل سمبليقيوس عدّة مرات، وهو يستشهد بنصوص يحيى النحوي، على «المقالة الرابعة من الردّ على أرسطوطاليس»⁽¹⁸⁾. وهذا طريق غريب قد يسلكه مؤلف يقدّم إحالات متقاطعة داخل العمل الواحد، ولم يحدث أمر مماثل في الاستشهادات السابقة. وثالثاً، يورد مصنفو الفهارس العرب في العصر الوسيط من مؤلفات يحيى النحوي عنوانين مستقلّين: الردّ على أرسطوطاليس، ستّ مقالات؛ رسالة مفردة في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية⁽¹⁹⁾. ولذلك، يمكن أن نميّز بين: ردّ يحيى النحوي على أرسطو في كتاب الردّ على أرسطوطاليس في ستّ مقالات على الأقل، ولعلّ أدلة يحيى النحوي من استحالة وجود حركة أزليّة تشكّل خاتمة المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطو، ورسالة موجزة يدافع فيها يحيى النحوي على وجوب حدوث العالم مادام يملك قوّة متناهية فقط.

إنّ كون العرب قد تعرّفوا على أعمال يحيى النحوي، هو أمر بديهيّ في التراث الفهرسيّ العربيّ المذكور آنفاً. غير أنّ ثمة ما يدلّ على أنّهم لم يكونوا على معرفة بهذه الكتب فحسب، وإنّما كانوا على اطلاع مباشر على هذه المؤلّفات في اللغة العربيّة. وأهمّ وثيقة رأت النور مؤخّراً، فيما نحن في صده، نصّ موجز للفارابي نشره محسن مهدي⁽²⁰⁾، وفيه يورد ويفتد عدداً صغيراً من المقاطع هي أجزاء من أعمال يحيى النحوي تتناول قضايا من كتاب السماء. تطابق بعض استشهادات الفارابي تلك التي يوردها سمبليقيوس، وليس الأمر كذلك بالنسبة لغيرها⁽²¹⁾. وهو أمر يبيّن أنّ الفارابي كان يملك على الأقلّ ترجمة جزئيّة للكتاب الذي لا علاقة له بسمبليقيوس؛ وعلى أيّة حال فإنّ سمبليقيوس هو مصدر بعيد الاحتمال بالنسبة إلى العرب، إذ لم يذكر مصنفو الفهارس العرب في العصر الوسيط شروحاته على كتابي السماء والفيزياء⁽²²⁾. وأكثر من ذلك، نعرف من خلال ابن رشد وابن ميمون أنّ الفارابي تناول كتاب الردّ على أرسطوطاليس لـ يحيى النحوي أيضاً في عمل آخر وهو رسالته المفقودة في الموجودات

(17) انظر سمبليقيوس، شرح الفيزياء، ص. 1182، سطور 28، وما يليها.

(18) نفسه، ص. 1329، سطر 38؛ ص. 1333، سطر 32؛ ص. 1335، سطر 1.

(19) انظر ابن النديم، كتاب الفهرست، ليرزيغ، 1871، ج. 1، ص. 254، وبالنسبة إلى الفطحي وابن أبي أصيبعة، م. شتانشيدر، الفارابي، سان بيترسبرغ، 1869، صص. 220-24.

(20) كان الأستاذ مهدي كرياً جدّاً بحيث أمدّني بنسخة من هذا النصّ، الذي حقّقه، قبل نشره.

(21) لاقتباسات من فصلي 9 و 10 من نصّ الفارابي تطابق جزئياً المقتطفات التي تظهر في شرح كتاب السماء لسمبليقيوس، ص. 26، سطر 33- ص. 27، سطر 4. الأجزاء اللاحقة في نصّ الفارابي، في حدود ما استطعت الوقوف عليه، لا نجدها لدى سمبليقيوس.

(22) أعوّل هنا على:

المتغيرة⁽²³⁾. إحدى النقط التي خاض فيها هناك تهم عبارة ترد في بداية المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي؛ لقد دافع أرسطو على فكرة أنه من المستحيل افتراض حركة أولى في العالم، وبالتالي من المستحيل افتراض خلق العالم، لمكان المبدأ القائل إن «كل حركة تقتضي بالضرورة وجوداً (υπαρχειν) سابقاً للأشياء التي هي مبدأ تلك الحركة⁽²⁴⁾». تبرز المقالة السادسة من ردّ يحيى النحوي، كما تبين اقتباسات سمبليقيوس، أنّ المبدأ ذاته الذي أورده أرسطو سوف يجعل بشكل مماثل الحركة القديمة مستحيلة⁽²⁵⁾. كان ابن رشد على علم باعتراض يحيى النحوي، ويقول إنّ كتاب الفارابي في الموجودات المتغيرة ينتصر لـ أرسطو ضدّاً على يحيى النحوي في هذه المسألة⁽²⁶⁾. أنهى الفارابي دفاعه بتميز معان مختلفة والتي قد يستفاد منها المبدأ الذي أورده أعلاه؛ في حين شعر ابن رشد، وهو أمر مألوف، أنّ الفارابي بتمييزه ذلك لم يعمل سوى على خلط الأمور، وهو نفسه عمد إلى تأويل أرسطو بشكل مختلف⁽²⁷⁾. نخبنا ابن رشد أنّ الموضوع الثاني

(23) حسب س. بنيس، شرح السماع الطبيعي لابن باجة أيضاً على رسالة الموجودات المتغيرة ويصفها بكونها نقداً ليحيى النحوي. انظر مقدّمة بنيس لترجمته لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون، شيغاغو، 1963، ص. 1xxxv.

(24) كتاب الفيزياء، 8، 1، 251، 10-11. يبدو أنّ أرسطو يستدلّ على أنّه في كلّ حدوث مفترض للعالم من عدم، فإنّ شيئاً ما يحتوي على إمكانية حدوث العالم يجب أن يكون موجوداً قبل ذلك، ومن ثمّ فإنّ حدوث العالم المزعوم من عدم سوف لن يحدث من عدم إطلاقاً.

(25) سمبليقيوس، شرح الفيزياء، ص. 1130، سطور 21-26. يستدلّ يحيى النحوي، كما دافع عن ذلك أرسطو، على أنّه لو كانت كلّ حركة تسبقها (προυπαρχειν) قوّة على الحركة، لكانت الحركة الأزليّة أيضاً مسبقة بالقوّة على الحركة، ومن ثمّ سيكون لها بداية ولن تكون أزليّة. وهكذا، فإنّ المبدأ الأرسطي لا يجعل الخلق من عدم متناقضاً مع ذاته فحسب، بل يجعل الحركة الأزليّة متناقضة مع ذاتها على نحو مماثل.

(26) يورد الإحالات (المعطيات) شتانشيندر، الفارابي، صص. 120-21، ويمكن أن نضيف إليها: النشرة العربيّة لتلخيص ابن رشد للسماع الطبيعي، ضمن رسائل ابن رشد، حيدر آباد، 1947، صص. 108-11، خاصّة ص. 110؛ وشرحه الأوسط على السماع الطبيعي، 8، 2، 2، (ص. 94 من المخطوط العربيّ هامبورغ، 267). انظر الهامش الموالي.

(27) انظر الإحالات في الهامش السابق. ثمّة تطوّر يجري عبر شروحات ابن رشد الثلاثة على كتاب السماع الطبيعي. في شرحه الأوسط يقبل تفسيراً لعبارة وردت في المقالة الثامنة من كتاب الفيزياء، 1، 251، 9 وما يليه، ينسب إلى الفارابي. وفي تلخيصه، ص. 111، يرفض تفسير الفارابي لصالح تفسيره الخاصّ. وفي الشرح الكبير نجده أولاً يتبع الفارابي، لكن بعد ذلك يكتب أنّه بعد بحث طويل انتهى إلى تفسيره الخاصّ

(انظر: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Vol. IV, Venice, 1562, Physics, VIII, (انظر: §1, 9, esp. p. 339

ويخرج المرء بانطباع مفاده أنّه لم يكن بعد قد فكّر في تفسيره الخاصّ عندما كتب شرحه الكبير أصلاً، بل أضافه أثناء المراجعة. إنّ الفرق بين التفسيرين هو بالأساس كما يلي: فهم الفارابي من العبارة الواردة في السماع الطبيعي، 8، 1، 251، 10-11، أنّ القوّة على الحركة تسبق الفعل (انظر أعلاه، هامش 22)،

الذي تناوله الفارابي في رسالته في الموجودات المتغيرة هو رأي يحیی النحوي الذي مفاده أن العلة الإلهية قادرة على الخلق من عدم⁽²⁸⁾. يؤكّد سمبليقيوس أن يحیی النحوي ناقش بالفعل موضوع الحدوث من عدم مباشرة في المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطوطاليس⁽²⁹⁾، وبشكل غير مباشر في المقالة الثالثة من الكتاب نفسه⁽³⁰⁾؛ وقد عالج يحیی النحوي هذا الموضوع أيضاً في كتابه في الردّ على برّقلس⁽³¹⁾. يضيف ابن رشد أن رسالة الموجودات المتغيرة تنسب إلى يحیی النحوي تفسيراً للخلق من عدم مفاده أن قوة العالم على الحدوث لا توجد في مادة موجودة سلفاً - وهي مسألة قد تجعل أطروحة الخلق من عدم متناقضة مع نفسها - بل «في الفاعل»⁽³²⁾. لم أتمكن من الوقوف على أي أثر لهذا المفهوم في مؤلفات يحیی النحوي التي وصلتنا. الموضوع الثالث في رسالة الموجودات المتغيرة يشهد له كلّ من ابن رشد وابن ميمون اللذان يخبراننا بأنّ الفارابي عالج هناك بتفصيل شكوكاً تضمّنتها فرضية الزمان اللامتناهي⁽³³⁾. ولم يذكر ابن رشد ولا ابن ميمون يحیی النحوي في هذا السياق، إلا أن مقتطفات سمبليقيوس تبين أن الشكوك التي تناوّلها الفارابي هي شبيهة بتلك التي أثارها يحیی النحوي في المقالة السادسة من الردّ على أرسطوطاليس⁽³⁴⁾. وهكذا نعلم أن رسالة في الموجودات المتغيرة تناولت نقاط ثلاث يمكن تحديد موضعها في المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطوطاليس. وربّما كان عمل الفارابي المفقود موجّهاً لمناقشة الأسئلة المثارة في الجزء المخصّص لفيزياء أرسطو في كتاب الردّ على أرسطوطاليس، تماماً كما

بينما يفهم منها ابن رشد أن الحركة هي دائماً حاضرة في الموضوع المتحرّك فحسب (انظر التلخيص، ص. 108، سطور 3-4؛ الشرح الكبير، ص. 339، 2، وص. 31، 4). ودون أن يحيل على الفارابي - في حدود ما وقفت عليه - يذكر ابن رشد مرّتين أطروحة يحیی النحوي أنّه عندما تحدث النار في الأسفل، فإنّ حدوثها، بوصفها قوة على الحركة، والحركة الفعلية جميعها تحدث في وقت واحد، ومن ثمّ فإنّ القوة على الحركة لا تسبق الفعل. انظر شرح ابن رشد الكبير على المقالة الثامنة من السماع الطبيعي، فصل 4، ص. 341، 1 (شتانسنيدر، الفارابي، ص. 123، إشارات 1 و6). وكون هذا هو موقف يحیی النحوي بالفعل تؤكّده اقتباسات من شرح سمبليقيوس على الفيزياء، صص. 1133-34.

(28) انظر شتانسنيدر، الفارابي، ص. 122؛ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، بيروت، 1938-8، ص. 1498 وأيضاً ص. 1504.

(29) انظر شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1141.

(30) انظر شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص. 123.

(31) الردّ على برّقلس في قدم العالم، 9، فصول 8-17؛ 11، فصول 10-12.

(32) انظر هامش 25. الاقتراح كان أيضاً موضوع نظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، بيروت، 1962، 1، فصل 85، وابن ميمون، دلالة الحائرين، 2، 14 (4).

(33) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، صص. 128-29 (انظر شتانسنيدر، الفارابي، ص. 122)؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1، 74 (أخير).

(34) انظر أسفله، صص. 380-82.

أن نصّ الفارابي الذي اكتشف حديثاً ينصبّ على عدد صغير من الأسئلة المثارة في الأجزاء التي أفردت، في الردّ على أرسطوطاليس، لكتاب أرسطو في السماء.

ثمّة كتاب آخرون ناطقون بالعربيّة كان لهم اطلاع أيضاً على ردّ يحيى النحوي. فقد تمّ العثور على مقطع منسوب إلى يحيى النحوي⁽³⁵⁾ لدى السجستاني⁽⁸⁵⁻⁹¹²⁾، تلميذ يحيى ابن عديّ؛ ومن خلال مقتطف شبيه يورده سمبليقيوس يمكن تحديد موضع المقطع ببعض اليقين في المقالة السادسة من الردّ على أرسطوطاليس⁽³⁶⁾. كما أخبرنا بأن ابن الهيثم^(حوالي 965-1039) كتب ردّاً على ردّ يحيى النحوي في بعض مقاطع كتاب السماء لـ أرسطو⁽³⁷⁾. ولأنّه ليس معروفاً أنّ يحيى النحوي قد كتب شرحاً على كتاب السماء، فإنّ عمل ابن الهيثم يحمل ربّما على العبارات النقديّة الواردة في المقالات الخمس الأولى من الردّ على أرسطوطاليس لـ يحيى النحوي. وثمّة إحالة أخرى على ردّ يحيى النحوي على أرسطو، وهي مختلفة عن تلك التي نجدها عند الفارابي والسجستاني، تمّ اكتشافها عند ابن سينا⁽³⁸⁾.

لم يعرف الناطقون بالعربيّة كتاب الردّ على أرسطوطاليس فحسب، وإنّما عرفوا أيضاً الرسالة القصيرة التي عمد فيها يحيى النحوي إلى البرهنة على خلق العالم من تناهي القوّة في العالم. وهذه الرسالة يحيل عليها يحيى ابن عديّ⁽⁸⁹²⁻⁹³⁷⁾ النصراني⁽³⁹⁾، تلميذ الفارابي. وما عرف على أنّه دليل يحيى النحوي اعتماداً على واقعة أنّ الكون يحتوي فقط على قوّة متناهية نجده لدى كلّ من ابن سوار⁽⁹⁴²⁾ النصراني⁽⁴⁰⁾، تلميذ ابن عدي، ولدى ابن رشد⁽⁴¹⁾. يضيف ابن سوار أنّ يحيى النحوي كان قد برهن على خلق العالم بطرق أخرى أيضاً⁽⁴²⁾. ولم يذكر ابن عدي ولا ابن سوار شيئاً خاصّاً عن الرسالة ولا عن الدليل، ما عدا التعبير عن موقفهما إزاءها - إذ يكشف

(35) انظر ج. كرايمر، "مقطع مفقود من كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي".

JAOS, LXXXV (1965), p. 318, n. 4, and p. 325.

(36) نفسه، حول موضع المقطع في المقالة الرابعة، انظر أعلاه، هامش 3.

(37) انظر شتانشنيدر:

Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, p. 94.

(38) انظر مقال كرايمر، نفسه.

(39) انظر س. بينيس:

"A tenth Century Philosophical Correspondance," Proceedings of the American academy for Jewish research, XXIV (1955), p. 115

(40) انظر رسالة ابن سوار الموجزة نشرها ع. بدوي ضمن الأفلاطونية المحدثّة عند العرب، القاهرة، 1955، ص. 26؛ الترجمة الفرنسية:

B. Lewin, Orientalia Suenica, III, (1954), p. 91

(41) انظر أسفله، هامش 41.

(42) الإحالة أعلاه، هامش 37.

الأول عن موقف نقديّ بيننا يعبّر الثاني عن القبول⁽⁴³⁾. ويذكر ابن رشد، رغم ذلك، أمرين جزئيين، وهو ما أكّده حقيقة سمبليقيوس، وهو في الواقع يصوغ الدليل العام بشكل أفضل ممّا نجده في اقتباس سمبليقيوس⁽⁴⁴⁾. وإنّه لأمر دالّ أن يجيل ابن سوار وابن رشد لا على "الرسالة" بل على "دليل" أو "شك" يحیی النحوي⁽⁴⁵⁾؛ وهذا يدفعنا إلى افتراض أنّهما لم يكونا على اطلاع مباشر على الرسالة نفسها. وتجدد الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ ابن ميمون، وهو معاصر لابن رشد، يذكر يحیی النحوي في سياق يبرز على نحو مماثل كيف أنّه لم يكن على معرفة مباشرة بأعماله⁽⁴⁶⁾. وهكذا، فقد بيّن الفحص الذي قمنا به أنّ نصّ الردّ على أرسطوطاليس لا يحیی

(43) الإحالات أعلاه، هامش 36، 37.

(44) (أ) يورد ابن رشد قابلية الجوهر السامويّ للانقسام، كدليل على تناهي قوّة السماء، ومن ثمّ: أرضية للشكّ الذي أثاره يحیی النحوي. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 1627، سطر 14: انظر أيضا شرح ابن رشد الأوسط على السماع الطبيعى (المخطوط العبريّ هامبورغ، 267، 8، 6، 2؛ ه. وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، كامبريدج، ماس، 1929، ص. 612، هامش 2. اقترح أرسطو ذلك الدليل، في الغالب، مجملا في كتاب الفيزياء، 8، 10، 266ب، 3-4، لكن يحیی النحوي وسّع فيه إلى حدّ ما؛ انظر شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص. 1333. لا يذكر ابن رشد، في المقطع الذي أوردناه قبل قليل، يحیی النحوي في ارتباط بهذه النقطة الدقيقة، ونقاش يحیی النحوي أكثر تعقيدا من نقاش ابن رشد. و(ب) في مجرى هذا النقاش، يلاحظ يحیی النحوي أنّ دليله على فساد السماء سوف يصمد "حتى لو سلّمنا بأنّ السماء لا تفسد لأنّها تبقى دائما بإرادة الله"؛ انظر سمبليقيوس، نفسه، ص. 1333، سطور 25-26، وأيضا ص. 1331، سطور 24-25. وقد ذكر ابن رشد هذه النقطة الثانية، ونسبها صراحة إلى يحیی النحوي. بالفعل، لقد أعاد بسطها بشكل أكثر دقّة ممّا تظهره اقتباسات سمبليقيوس. يكتب ابن رشد: "فإن قيل إنّها استفادت عدم الفساد من قبل القوّة الأزليّة المفارقة لزم أن يوجد شيء ممكن الفساد وهو أزلي- وهذا شيء قد تبين امتناعه في آخر الأولى من السماء والعالم، [=كتاب السماء 1، 282 أ، 21-23]؛ انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 1628، سطور 10-15، وأيضا شتانشيندر، الفارابي، ص. 123، إحالات 2-5. وفي التمتّة هناك، وفي مقاطع يوردها شتانشيندر، يحدّد طبيعة الموقف الذي قدّمه بعبارة "فإن قيل" بوصفه موقف الإسكندر وابن سينا، ويربطه بوصف ابن سينا لطبقة من الأشياء التي يمكن أن توجد من تلقاء ذاتها وبغيرها ضرورة؛ انظر، على سبيل المثال، تفسير، ص. 1632. أن يكون يحیی النحوي قد تعامل مع الحلّ الذي قدّمه الإسكندر للشكّ المذكور أمر أشار إليه شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، صص. 1327، 1358. أمّا بالنسبة إلى الحلّ الذي قدّمه ابن رشد للشكّ، انظر المقاطع الواردة في شروحاته التي أشرنا إليها في هذا الهامش؛ ليفي ابن جرسون، ميلحاموت هاشم، 6، 1، 14؛ وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص. 612، هامش 7؛ ه. أ. وولفسن، "الأدلة الكلاميّة على الخلق"، مجلّد عن ذكرى سعديا، نيويورك، 1943، ص. 240. والأرجح أن يكون طوماس الإكويني قد اعتمد على ابن رشد في المقطع الوارد عنده عن يحیی النحوي والذي ناقشه؛

E. Behler, Die Ewigkeit der Welt, Munich-Paderborn-Vienne, 1965, p. 133.

وعلى غرار ابن رشد يقرن طوماس الإكويني يحیی النحوي بأفلاطون.

(45) الإحالات أعلاه، هامش 37، 41.

(46) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 71. ابن ميمون (نفسه) وابن رشد (تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 1498؛ تلخيص السماع، ص. 110) يربطان الكلام الفلسفيّ بـيحیی النحوي.

النحوي كان معروفاً، جزئياً على الأقل، لدى الفارابي، والسجستاني، وابن سينا، وربما لدى ابن الهيثم أيضاً. ونصّ رسالته القصيرة كانت معروفة، على ما يبدو، لدى ابن عدي. والإحالات الأخرى على يحيى النحوي التي تمّ العثور عليها يبدو أنّها مستقاة من مصادر غير مباشرة.

2. يحيى النحوي وسعديا

لعلّ أكبر أساس يمكن الاعتماد عليه لتأكيد أهمية يحيى النحوي بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط يقدمه العمل الرئيس للكاتب اليهودي سعديا (882-942) الذي لا يذكر اسم يحيى النحوي ولا يستشهد به مباشرة. لقد رأينا كيف أنّ سمبليقيوس يورد مجموعتين من الأدلة على الخلق لـ يحيى النحوي. تتضمن المجموعة الأولى، التي تظهر في نهاية كتاب الردّ على أرسطوطاليس، ثلاثة أدلة موجهة لتبيان استحالة وجود حركة قديمة، ومن ثمّ إثبات بداية حركة العالم، وبداية العالم نفسه. شكّلت المجموعة الأخرى رسالة مستقلة أو شبه مستقلة ارتكزت على الاحتجاج على أنّ العالم، بوصفه موضوعاً جسامياً متناهيًا، لن يسع سوى قوّة متناهية. نخبنا سمبليقيوس بأنّ يحيى النحوي أورد، وهو في صدد إثبات تناهي قوّة العالم، أدلة أرسطو التي لها علاقة بالموضوع مضيفاً إليها أربعة أدلة فرعية من عنده. ونعلم بطبيعة الحال أنّ أرسطو لم يخلص من تناهي قوّة العالم إلى أنّ العالم لا بدّ أنّه كائن فاسد، وإنّما إلى أنّ علّة حركته الأزليّة شيء غير جساميّ موجود خارجه⁽⁴⁷⁾. ولكن يحيى النحوي استنتج «مباشرة» أنّ العالم «فاسد» حسب سمبليقيوس⁽⁴⁸⁾. أمّا ماذا كان تدليل يحيى النحوي بالضبط، فهو أمر ليس واضحاً من المقتطفات التي وصلتنا⁽⁴⁹⁾. ربّما استدلّ، كما اقترح ابن رشد، على أنّ قوّة العالم متناهية، فالعالم - منظوراً إليه في ذاته وبغضّ النظر عن علّته⁽⁵⁰⁾ - يملك القوّة على أن يفسد؛ وسوف تتحقّق تلك القوّة على مدار الأزليّة⁽⁵¹⁾. على أيّة حال، ما أن ثبت قابلية العالم للفساد، فإنّ حدوثه سوف يتبع ذلك بفضل المبدأ الأرسطيّ القائل بأنّ «كلّ ما هو قابل للفساد فهو كائن بالضرورة»⁽⁵²⁾.

اعتراضات يحيى النحوي الثلاثة على أزليّة الحركة وثلاثة من بين أدلّته الأربعة من رسالته في أنّ قوّة العالم متناهية تعود فظهر من جديد لدى سعديا، ونجد من بينها جميع حجج سعديا الأربع التي استدلّ بها على الخلق. وبالمناسبة، سنفحص أولاً توظيف سعديا للأدلة التي ترد في رسالة في أنّ قوّة العالم متناهية. وفيما يلي نقدّم ملخصاً لأدلة يحيى النحوي التي سنحيل عليها.

(47) انظر أرسطو، الفيزياء، مقالة 8، فصل 10.

(48) انظر شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1329، سطور 14-16.

(49) انظر اقتباسات سمبليقيوس، نفسه، ص. 1331، سطور 23-25، قد يبدو أنّ يحيى النحوي ألح فقط على أنّ السماء فاسدة بطبعها، لا على أنّها سوف تفسد ضرورة إذا لم يرد الله ذلك.

(50) انظر أسفله، هامش 55.

(51) انظر أعلاه، هامش 41.

(52) انظر أرسطو، كتاب السماء، 1، 12، 282 ب، 2.

أ. أدلة على حدث العالم من تناهي قوّته:

- أطروحة عامة⁽⁵³⁾

الدليل الفرعي الأول: الأجرام السماوية مركّبة من مادّة وصورة. وبالتالي فهي غير مكتفية بنفسها، وما هو غير مكتف بنفسه ليست له قوّة غير متناهية.⁽⁵⁴⁾

الدليل الفرعي الثاني: إنّ من طبيعة المادّة ألا تحافظ على آية صورة بشكل غير محدود. لذا، فلا شيء مركّب من مادّة وصورة يكون غير فاسد.⁽⁵⁵⁾

الدليل الفرعي الثالث: الأجرام السماوية مركّبة. وكلّ ما هو مركّب فهو يتضمّن أسباب انحلاله، وبالتالي فهو لا يملك قوّة غير متناهية.⁽⁵⁶⁾

الدليل الفرعي الرابع، وهو غير وثيق الصلة بدراستنا، يؤكّد على أنّ كلّ مقدار يمكن تقسيمه إلى أصغر أجزائه، وتلك الأجزاء يمكن تبيان أنّها لا تملك سوى قوّة متناهية.⁽⁵⁷⁾

ب. أدلة على حدث العالم من استحالة وجود حركة أزلية:

الدليل الأول: إذا افترضنا أنّ العالم أزلي، فإنّ حدوث أيّ شيء في عالم ما تحت فلك القمر سوف يكون مسبوقاً بسلسلة غير متناهية من الأشياء المحدثّة. غير أنّه لا يمكن قطع ما لانهاية له. لذا، لو كان العالم قديماً، لما كان أيّ شيء من الموجودات الحالية في عالم ما تحت فلك القمر أبداً.⁽⁵⁸⁾

الدليل الثاني: يقتضي القول بأزليّة العالم القول بعدد لانهاية له من حركات سابقة والتي تزداد باستمرار. غير أنّه لا يمكن أن نضيف حركة لامتناهية.⁽⁵⁹⁾

الدليل الثالث: إنّ عدد حركات الأجرام السماوية الدائرية هي أضعاف واحدة واحدة منها. ولذلك فالأزليّة سوف تقتضي عدداً لانهاية له من حركات سابقة على اختلاف أضعافها. لكن الأعداد غير المتناهية لا يمكن أن تتضاعف.⁽⁶⁰⁾

أ-1. إنّ الموضوع الرئيس في رسالة يحيى النحوي التي يبرهن فيها على الخلق من قوّة العالم المتناهية يصير هو أوّل حجج سعديا الأربع على الخلق. وقد وضع سعديا له عنوان "من التناهي"، وثقراً كما يلي: «إنّ السماء والأرض، لما صحّ أنّهما متناهيان بكون الأرض في الوسط ودوران السماء حواليتها»⁽⁶¹⁾، وجب أن تكون قوّتها متناهية؛ إذ لم يَجُز أن تكون قوّة لانهاية

(53) شرح الفيض لـ سمبليقيوس، ص. 9231، أنظر أسفله، أ-1.

(54) نفسه، أنظر أسفله، أ-2.

(55) نفسه، أنظر أسفله، أ-3.

(56) نفسه، 1331، أنظر أسفله، أ-2، و 3.

(57) نفسه، ص. 2331.

(58) نفسه، ص. 8711-97؛ أنظر أسفله، ب-1.

(59) نفسه، ص. 9711؛ أنظر أسفله، ب-2.

(60) نفسه؛ أنظر أسفله، ب-3.

(61) انظر أرسطو، كتاب السماء، 1، 5، 27 ب، 26 وما يليها. يقدّم البغدادى الدليل نفسه، ك. أصول الدين، إستانبول، 1928، ص. 66.

لها في جسم له نهاية، فيدفع بذلك المعلوم. فإذا تناهت القوة الحافظة لها وجب أن يكون لها أول وآخر". وبعد أن عمّم ذلك على تناهي السماء والأرض خلّص إلى أنه: «إذا كانت أجسام [السماء والأرض] محدودة، فقوتها محدودة، تبلغ إلى حد ما فتقف عنده. ولا يمكن أن يبقيا بعد فناء تلك القوة ولا يوجد قبل كونها»⁽⁶²⁾. يفترض سعديا هنا أنه "من المعلوم" أنه لا يجوز أن تكون قوة غير متناهية في جسم متناه؛ هذه القضية برهن عليها أرسطو بدقّة، وكلّ غرض رسالة يحيى النحوي كان هو تأييدها. ولذلك يستنتج سعديا أن العالم حادث وفساد من تناهي قوته بطريقة غير تقنية، تجد مصدرها في الحس المشترك، من خلال التبدّل على أنه إذا كانت القوة متناهية فإنّها ستتوقّف في الأخير وتكفّ عن العمل بالضرورة، ولا يمكن أن تبقى موجودة إلى الأبد⁽⁶³⁾.

أ- 2. إنّ الدليل الأوّل والثالث اللذين دافع بهما يحيى النحوي عن أطروحته المتعلقة بأنّ قوة العالم متناهية متطابقان تقريباً في بدايتها، مع أنّها يسلكان في إنتاجهما طريقين مختلفين نسبياً. يلخّص سمبليقيوس الدليل الأوّل كما يلي: «إنّ السماء هي [مركبة] من مادّة وصورة. ما هو [مركب] من مادّة يقتضي المادّة لكي يوجد. إنّ ما يقتضي شيئاً ما ليس مكتفياً بذاته. وما هو غير مكتف بنفسه ليس له قوة غير متناهية... [ومن ثمّ]، فإنّ السماء، بالنظر إلى طبيعتها، ليست لها قوة غير متناهية، لذلك فهي فاسدة»⁽⁶⁴⁾. الدليل الثالث انبنى بشكل أكثر وضوحاً على الطبيعة المركبة للعالم، مستدلاً على أنّ «السماء هي مركبة، وما هو مركب يتضمّن أسباب تفكّكه، وما يتضمّن أسباب تفكّكه يتضمّن أسباب فساد»⁽⁶⁵⁾. لا يتوقّف يحيى النحوي، حسب سمبليقيوس، عند هذا الاستنتاج، وإنّما يضيف مرحلة أخرى يستنتج فيها انطلاقاً من فكرة فساد السماء أنّه «مادامت طبيعتها الخاصّة منظوراً إليها كذلك، فهي ليست لها قوة غير متناهية»⁽⁶⁶⁾. بما أنّ قوة السماء المتناهية والعالم ككلّ هي كافية وحدها لإثبات فسادهما، فإنّ الخطوة المضافة تبدو غير ضرورية. ربّما كانت محض خطوة شكلية موجهة لإبقاء هذا الدليل الفرعي الثالث في إطار أطروحة الرسالة التي مفادها أنّ الخلق يمكن إثباته اعتماداً بالخصوص على قوة العالم المتناهية.

(62) سعديا، ك. الأمانات والاعتقادات، تح. لانداور، ليدن، 1880، 1، 1، ص ص. 34-32؛ الترجمة العبرية: س. ها - إمينوت وي - ها - ديعوت، جوسيفوف، 1885، ص ص. 57-56؛ الترجمة الانجليزية: Book of Beliefs and Opinions لصاحبه روسنبلات، نيوهيفن، 1948، ص ص. 41-42. ترجمة أخرى قد تكون مساعدة، لكن بشكل جزئي فقط، هي لـ ألتان:

Book of Doctrines and Beliefs, Oxford, 1946K pp. 52 ff.

(63) بوضوح أكثر، لم ينظر سعديا في إمكانية أن تبقى العلّة الإلهية على وجود العالم إلى الأزل؛ انظر أعلاه، هاش 44. ولفسون، "الأدلة الكلامية على الخلق"، ص. 203، يقدّم تفسيراً لسعديا، من مضمونه نكتشف لدى سعديا تقنيات دليل يحيى النحوي.

(64) شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1329.

(65) نفسه، ص. 1331، سطور 10-12.

(66) نفسه، سطور 14-15.

تقابل هذين الدليلين الفرعيين لـ يوحنا النحوي، اللذين أتينا على ذكرهما توّاً، حجة سعديا الثانية من حججه الأربع على الخلق، والتي تحمل عنوان «من جمع الأجزاء وتركيب الفصول». نقرأ ببساطة: «وذلك أتي رأيت» الأجسام أجزاءً مؤلفة وأوصالاً مركبة فتبين [لي فيها] أثر صنعة الصانع والحدث». يحدّد سعديا عدّة أنواع من التركيب تخصّ العالم ككلّ، بوصفها دليلاً فرعياً، غير أنّه لا يذكر قطّ التركيب من مادّة وصورة أو أنواع أخرى من التركيب التي أوردتها فلوبوئس. ثمّ يستنتج: «فلما صحّ في الجمع والوصل والتركيب التي هي حوادث في جسم السماء فما دونها [من الكون] اعتقدت [...] أن السماء وكلّ ما حوته محدث»⁽⁶⁷⁾. تطابق رواية سعديا، كما نلاحظ، دليل يحيى النحوي الأوّل والثالث، في المسألة الأساس التي مفادها أنّ فكرة خلق العالم يمكن استنتاجها من طبيعته المركبة. ولكننا لا نعثر على عناصر أخرى مستقاة من يحيى النحوي⁽⁶⁸⁾. حتّى إذا لم يكن يحيى النحوي هو المصدر الأوّل لـ سعديا، فإنّه صحيح أيضاً أنّ سعديا أغفل شيئاً من المصدر الذي متع منه أو من تسلسل أفكاره الخاصّة، مادام قد فشل في تفسير كيف يتمّ الانتقال من المقدمات إلى نتيجة أنّ العالم مخلوق. يفترض ببساطة أنّه إذا كانت الأشياء مركبة فمن الواجب أن تكون حادثة. إنّ الاقتراح الوحيد للخلفيات التي تبرّر هذه النتيجة يقدّمها في العبارة التالية: «الوصل والتركيب [...] هي حوادث في جسم السماء [...]». تلعب الفكرة التي تكمن خلف هذه العبارة دوراً مهماً في حجة أخرى على الخلق قدّمها سعديا⁽⁶⁹⁾. لعلّ ظهورها هنا مجرد تسرب غير مقصود للحجة الحالية إلى عبارة الحجة الأخرى. إنّها محاولة بديلة واعية لدمج هذه الحجة في الأخرى من أجل تبرير النتيجة⁽⁷⁰⁾. لكنّها ليست، في كلّ حال، هي النقطة الأصلية التي يقوم عليها الدليل، لأنّه لن يكون آنذاك ثمة مبرّر للتمييز بين الحجة الحالية من "التركيب" والحجة الموالية "من الأعراض".

أ-3. لقد تخلّى سمبليقيوس وهو يقدّم دليل يحيى النحوي الثاني عن تلك الخطوة الشكلية التي مفادها أنّ القصد هو فقط دعم أطروحة قوّة العالم المتناهية. نحن هنا أمام حجة على الخلق مستقّلة بذاتها. نقرأ عند سمبليقيوس: «تكمن ماهية المادّة في وجودها الملائم لاستقبال كلّ الصور. فهي لا تملك القوّة بلا جدوى؛ إنّ المادّة الواحدة لا تقبل صوراً عديدة في آن واحد؛ ولا المادّة تحتفظ بأيّة صورة أزلاً إذا أخذنا طبيعتها الخاصّة بعين الاعتبار. ومن ثم، لا شيء [مركّب]

(67) ك. الأمانات، ص. 34؛ الترجمة العبرية، ص. 57-58؛ الترجمة الإنجليزية، ص. 42-43. ولفسون، "الأدلة الكلامية على الخلق"، ص. 205، يسجّل أنّ كلمة الأجزاء في بداية الدليل قد تعني الذرات.

(68) إنّ فشل سعديا في ذكر التركيب من المادّة والصورة يمكن تفسيره بكونه تعرّف على الدليل بعد أن أعيدت صياغته من قِبَل المتكلمين الذين رفضوا مصطلحي المادّة والصورة الأرسطيين. انظر أسفله، ص. 383. (من النصّ الأصلي).

(69) نفسه، أسفله أ-3.

من مادة وصورة سوف يكون، باعتبار مادته، غير فاسد»⁽⁷¹⁾. مرة أخرى، وفرضاً، إن النتيجة التي يمكن أن تقدّم هي أنّ كلّ شيء فاسد هو أيضاً حادث، ومن ثم، فإنّ السماء يجب أن تكون حادثاً. وهذه الحجّة يمكن مقارنتها مع حجّة سعديا الثالثة على الخلق، بعنوان "من الأعراض". وهي تبدأ كما يلي: «الأجسام لا تخلو من أعراض تعرض في كلّ واحد منها إمّا من ذاته أو من غير ذاته»، علاوة على هذا، يفحص سعديا الحياة الحيوانية والأرض نفسها، فيكتشف أنّها "لا تخلو" بالفعل من التغيّر الذي هو "شيء حادث"، ويخلص إلى أنّ «ما لا يخلو من المحدث فهو مثله». بعد ذلك، يوسّع سعديا بحثه ليشمل السماء، ليكتشف أنّها كذلك لا تخلو من الحركة وأعراض أخرى، ويستنتج مرة أخرى: «فلما وجدت الحوادث قد شملت عليها وهي فلم تسبقها أيقنت بأنّ كلّ ما لم يسبق المحدث فهو مثله لدخوله في حدّه»⁽⁷²⁾.

يبدو للوهلة الأولى أنّه ليس بين هذه الحجّة الثالثة ودليل يحیی النحوي الذي أوردناه آنفاً في هذا القسم إلا وجه اشتراك ضعيف. لكن يجب التذكير بأنّ المفهوم الأرسطي للصورة الذي يعكس ماهية وطبيعة الشيء رفضه المتكلّمون، ولأنّه لم يتمّ القضاء عليه كليّة تمّ استيعابه من طرف المفهوم الكلامي للعرض⁽⁷³⁾. وهكذا، فإنّ ما يذكره سعديا من حضور الأعراض الحادث في كلّ الأجسام في الكون، هو النسخة الكلامية فحسب لدليل يحیی النحوي من التعاقب المستمرّ للصور على المادة. ثمة نسخة كلامية أخرى تبين هذا الأمر بشكل أوضح من خلال الكلام عن حضور الأعراض الحادث في كلّ الجواهر الفردة⁽⁷⁴⁾، الجواهر الفردة بوصفها ما يقابل بدقّة المادة لدى أرسطو. وعلاوة على التبديلات في المحتوى - يستعمل سعديا الجسم والأعراض بدل المادة والصورة - ثمة أيضاً اختلاف في الغاية من الاستدلالات التي يوردها سعديا ويحيي النحوي. من تعاقب الصور على المادة، يستنتج يحیی النحوي أنّ ما هو مركّب من مادة وصورة، وخصوصاً السماء، يجب أن يكون غير أزليّ. بقدر ما يتعلّق الأمر بالدليل، فإنّ مادة السماء، التي هي الموضوع

(71) شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1329.

(72) ك. الأمانات، ص. 35؛ الترجمة العبرية، ص. 58؛ الترجمة الانجليزية، ص. 43-44. أشار إلى هذا الدليل أيضاً سعديا في ردّه على هيوي؛ انظر:

I. Davidson, Saadia's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi, New York, 1915, p. 75, §65.

- الكلمات التسع الأخيرة في الدليل فهمها فونتيرا، روزنتال، وألتان كما يلي: «لدخوله، [أي ما هو حادث] في حدّه [أي حدّ ما لا يسبقه]». وهذا قد يبدو أنّه يفرض التفسير، المتعسّف إلى حدّ ما، التالي: بما أنّ مفهوم العرض استعمله المتكلّمون في حدّ الجسم، وبما أنّ كلّ الأعراض حادث، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ «ما هو حادث» يدخل في حدّ الجسم، والجسم هو حادث أيضاً. تعريفات الجسم بعبارة العرض نجدّها لدى الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح. ه. ريتز، إستانبول، 1929-30، ص. 301 وما يليها، وأوّل التعريفات التي قدّمت هناك قد تكون مناسبة لسياقنا.

(73) انظر ابن ميمون، دلالة، 1، 73 (8)؛ ر. فرانك، ميتافيزيقا المخلوق لدى أبي الهذيل، إستانبول، 1966، ص. 42.

(74) انظر أسفله، هامش 243.

الذي تتعاقب عليه الصور يمكن أن تكون موجودة منذ الأزل. غير أن سعديا يدافع ليس فحسب على فكرة أن أي مركب من جسم وأعراض هو حادث، وإنما أيضاً على أن الموضوع الخاص الذي تظهر فيه الأعراض الحادثة هو حادث. يظهر هذا التمييز أكثر وضوحاً في علاقته بتلك النسخة الكلامية للحجة التي تنصب بالخصوص على الجواهر الفردة وتثبت أنها حادثة بمقتضى كونها موضوعاً للأعراض الحادثة. والواضح أن لدينا الآن في هذه النقطة ليس فحسب الحجة على أن العالم في صورته الحالية يجب أن يكون حادثاً، وإنما أيضاً على أن جوهر العالم المادي حادث. بما أن النسخ الكلامية لهذا الدليل تعتمد إلى إثبات أكثر مما أثبتته يحى النحوي، فإن المتكلمين يجدون باستمرار صعوبة كبيرة في أن ينتقلوا بالدليل إلى نتيجة مقنعة⁽⁷⁵⁾. هذه الصعوبة نجدها واضحة في نسخة سعديا معولاً على المبدأ غير المبرهن عنه الذي مفاده أن «ما لا يخلو من المحدث فهو مثله».

ب-1. قدّمت اعتراضات يحى النحوي على الحركة الأزلية في كتاب الردّ على أرسطوطاليس وبتوضيحات مختلفة، في شرحه على كتاب الفيزياء⁽⁷⁶⁾، وفي ردّه على برّقلس⁽⁷⁷⁾. في الكتاب الأول من هذه الكتب الثلاثة، يستعين يحى النحوي بكتاب الكون والفساد لـ أرسطو. والملاحظ أن أرسطو يرفض، في ذلك الكتاب، أطروحة أن تكون استحالة أحد العناصر المادية إلى عنصر آخر «يسير إلى ما لا نهاية على خطّ مستقيم»، أي أن التراب، مثلاً، يصير ماء، والماء يصير هواء، والهواء يصير ناراً، والنار بدل أن ترتدّ (على نحو دائري، كما كانت) إلى هواء، تستحيل إلى عنصر خامس وهكذا إلى ما لا نهاية. من بين اعتراضات أرسطو على هذه الأطروحة أن بعضاً على الأقلّ من العناصر المفترضة التي لا نهاية لها قد توجد فقط بعد عدد لا نهاية له من الاستحالات، بينما - كما ينقل يحى النحوي المعنى الأرسطي حرفياً - ما لا نهاية له لا يمكن "قطعه"؛ ومن ثمة، فإنه لا يمكن الوصول أبداً إلى النقطة التي تحدث فيها بالفعل تلك العناصر. وهكذا، فإن بعضاً على الأقلّ من عناصر هذه السلسلة اللامتناهية المفترضة لا توجد أبداً، وإذا كان جزء من هذه السلسلة لا توجد أبداً، فإن السلسلة نفسها لا توجد بالفعل⁽⁷⁸⁾.

(75) نفسه، أنظر أسفله 6

(76) Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum... Commentaria (Part 1). Ed. H. Vitelli (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. XVI), Berlin, 1887, pp. 428-29.

انظر: إ. إفارد، «المعتقدات الدينية ليوحنا فيلوبون وتاريخ شرحه على كتاب الآثار العلوية» (بالفرنسية)، مجلة الأكاديمية الملكية البلجيكية (قسم الآداب والعلوم الأخلاقية والسياسية)، السلسلة 5، عدد 39 (1953)، ص. 354.

(77) الردّ على برّقلس، ص. 9-11. انظر س. فان دن برغ، تهافت التهافت لابن رشد، لندن، 1954، II، ص. 7-8.

(78) انظر أرسطو، ك. الكون والفساد، 332، 5، II، 33-12، 12. يظهر مفهوم السلسلة الدائرية، نفسه، 11، 338، 4 وما يليها. لم يستعمل أرسطو هنا المبدأ الذي مفاده أن ما لا نهاية له لا يُقطع، لكنّه يستعمله في مواضع أخرى في سياقات فضائية وغير فضائية على السواء. انظر ه. بونيتز، فهرس أرسطو Index Aristotelicus، برلين، 1870، ص. 74، سطور 34-30، وخاصة إحالاته على ك. ما بعد الطبيعة، 99، 30، وك. الفيزياء، 263، 4.

لقد حوّل يحيى النحوي هذا الاستدلال الأرسطيّ بدهاء ضدّ دعوى أزليّة العالم. وبدل اعتبار الاستحالات التي تحدث «على خطّ مستقيم» عبر سلسلة لانهاية لها من العناصر المادّية، يشهر السلسلة اللامتناهية أيضاً من الاستحالات التي قد أخذت بالضرورة، حسب دعوى الأزليّة، مكانها (على نحو دائريّ، كما كانت) ضمن العناصر الأربعة المسلّم بصحّتها. يستدلّ يحيى النحوي كما يلي: إنّ وجود ذرّة معيّنة من عنصر النار يجب أن يكون مسبوقاً بحدوث تلك النار من الهواء، ووجود الهواء يجب أن يسبقه حدوثه، لنقل، من الماء، والماء من التراب أو من الهواء، وهكذا (إلخ). وهذه الاستحالات سوف تشكّل، في عالم أزليّ، سلسلة لانهاية لها. من البديهي بذاته الآن أنّ عدداً لانهاية له بالفعل لا يمكن أن يوجد ولا أن يقطع. وبناءً عليه، فإنّ سلسلة لانهاية لها من الاستحالات التي تقود إلى حدوث ذرّة معيّنة من النار، في عالم أزليّ، لا تتمّ أبداً والذرّة التي نعرف إلى حدود الآن أنّها موجودة لا يمكن أبداً أن توجد بالفعل. وكما يضيف يحيى النحوي، «إنّ الدليل نفسه قد ينطبق على حركات أخرى خاصّة»، أيضاً. والقاعدة العامّة التي تحكم هذا الاستدلال هي: «إذا كان يجب، لكي يحدث شيء معيّن، أن يوجد أولاً عدد لانهاية له من الأشياء الحادثة بعضها من بعض، فإنّ هذا الشيء المعيّن لا يمكن له أن يحدث»⁽⁷⁹⁾. ويمكن أن نقرّ بأنّ هذا يطابق فعلياً حجة أطروحة كانط في التضادّ الأوّل.

تحمّل الحجة الأخيرة من حجج سعديا الأربع عنوان "من الزمان" وترد كما يلي: إذا فرض شخص ما أنّ الزمان أزليّ و«رام بفكره الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك لأنّ [...] ما لانهاية له لا يسير فيه الفكر صعوداً فيقطعه»⁽⁸⁰⁾. فهذه العلّة بعينها تمنع أن يسير الكون فيه سفلاً فيقطعه حتّى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن فيصير هذا القول يوجب أنّا معشر الكائنين ليس كائنين والموجودين لسنا موجودين. فلمّا وجدت نفسي موجودا علمت أنّ الكون قد قطع الزمان [...] و [...] الزمان متناه»⁽⁸¹⁾. والملاحظ أنّ عصب دليل سعديا مطابق لدليل يحيى النحوي، لأنّها معاً يدلّيان بالدليل الذي مفاده أنّ ما لانهاية له لا يمكن قطعه، ويخلصان إلى أنّنا حسب دعوى الأزليّة لم ننته بعد إلى الآن. غير أنّ عبارة سعديا تختلف، مرّة أخرى، في جزئياتها بشكل خاصّ جداً؛ فبينما ينظر يحيى النحوي في الاستحالات نجد سعديا ينظر في الزمان؛ وبناءً عليه، فإنّ اللامتناهي عند يحيى النحوي هو عبارة عن سلسلة لانهاية لها، في حين هو لامتناه متّصل عند سعديا⁽⁸²⁾. لكنّ سعديا يبيّن، وهو في صدد معالجة اعتراض ممكن

(79) شرح الفيزياء لـ سمبليقيوس، ص. 1178.

(80) انظر أرسطو، التحليلات الثانية، 83، 22، I، ب، 6. وهذا يتعارض مع يحيى النحوي، الردّ على برّقليس، ص. 9، سطر 6.

(81) ك. الأمانات، ص. 36-37؛ الترجمة العبرية، ص. 59-60؛ الترجمة الإنكليزية، ص. 45.

(82) ثمة على الأقلّ اعتباراً واحداً سيجعل صياغة يحيى النحوي أهمّ من صياغة سعديا، رغم أنّ فلوبونس نفسه لا يذكره: إنّ فرض سلسلة غير متناهية من التغيّرات سوف تتضمن ليس فقط قطع ما لانهاية له، وإنّما أيضاً ارتدادا لانهاية له للعلل، وهو ما رفضه أرسطو لأسباب مستقلة. انظر أسفله، ص. 2، 381.

على هذا الدليل، أنه لا يقرّ بالتمييز بين سلسلة لانهاية لها من الأحداث الماضية والزمان الماضي منظوراً إليه كامتداد لامتناه متّصل. والاعتراض هو في أساسه مفارقة زينون الأولى⁽⁸³⁾، ونجدها في مواضع أخرى في الأدب الفلسفي العربي⁽⁸⁴⁾. وهي كما يلي: بما أنّ المسافة تنقسم إلى ما لانهاية، فأليس التدليل الكامن وراء الحجّة الحالية يجعلها أيضاً مستحيلة بالنسبة لشخص يودّ الانتقال من مكان إلى آخر، نظراً لأنّ عليه أن يقطع عدداً لانهاية له من الأجزاء؟ جواب سعديا هو أنّ الاعتراض يتناول على نحو مضللّ ليس شيئاً لامتناهياً موجوداً "بالفعل"، وإنّما لامتناه يحدث فقط "في الوهم"؛ يستند الدليل، في المقابل، على واقعة أنّ «الكون قطع الزمان بالفعل حتّى وصل إلينا»، وما لانهاية له بالفعل لا يمكن قطعه⁽⁸⁵⁾. من الواضح الآن أنّ الاعتراض لا يحمل على شيء لا متناه متّصل، كما هو الحال في الدليل، وإنّما على سلسلة لانهاية لها من أجزاء غير ظاهرة. بما أنّ سعديا يعتبر هذا الاعتراض وثيق الصلة بالموضوع، فإمّا أنّه يضع تقابلاً مقصوداً بين اللامتناهي المتّصل واللامتناهي الذي هو سلسلة من أجزاء غير ظاهرة، أو أنّه أيضاً لم يلاحظ التمييز بين الأمرين. في كلا الحالتين، فإنّ واقعة كون يحیی النحوي يشتغل بالنوع الثاني من نوعي اللامتناهي وسعديا يشتغل بالأوّل لا يمكن أن تمنعنا كثيراً من الربط بين النسختين، لأنّ سعديا لا يميّز بين هذين النوعين من اللامتناهي. من الملاحظ أيضاً أنّ الاعتراض والردّ الذي قدّمه سعديا يزودنا بنقطة جزئية مهمّة أخذت عن يحیی النحوي: إنّ مبدأ كون ما لانهاية له لا يقطع ينطبق على الأشياء اللامتناهية بالفعل فقط⁽⁸⁶⁾.

لقد حاولنا أن نقيم تقابلاً في موضوع أساسي بين حجّة سعديا الرابعة على الخلق، واعتراض يحیی النحوي الأوّل على الحركة الأزليّة. يقدّم سعديا، في سياق مختلف لكن ذي صلة، صياغة أكثر قرباً من عبارة يحیی النحوي؛ إذ يفحص هناك بالخصوص الخلق من عدم، ويستدلّ: إذا كان بدل قبول فكرة الخلق من عدم، «اختطرتنا ببالنا شيئاً من شيء، فسبيل الشيء الثاني في القول سبيل الأوّل وعليه شرط ألا يكون من شيء ثالث، وسبيل الثالث في القول سبيل الثاني وعليه شرط ألا يكون إلّا من شيء رابع، ويتّصل الأمر إلى ما لانهاية له، وإذا كان ما لانهاية له لا ينقضي [...] وجب ألا نوجد. وما نحن موجودون!»⁽⁸⁷⁾. وعلى غرار يحیی النحوي، لا ينصبّ نظر سعديا هنا على الزمان، بل على التحوّلات التي تقود إلى الحاضر، ويستدلّ على أنّه إذا قلنا بسلسلة لامتناهية من التحوّلات، لا يمكن الانتهاء إلى أحداث حالية.

(83) انظر نشرة روس لكتاب الفيزياء لـ أرسطو، 1955، ص. 72.

(84) انظر أسفله، هامش 117، 119.

(85) الإحالات في هامش 68.

(86) انظر أعلاه، هامش 66.

(87) كتاب الأمانات، ج. 1، 2، ص. 40؛ الترجمة العبرية، ص. 63؛ الترجمة الإنكليزية، ص. 50-49. نجد إشارة إلى الدليل نفسه في تعليق سعديا على س. يصيرة، نشرها م. لامبير، باريس، 1981، النصّ العربي، ص. 3؛ الترجمة الفرنسية، ص. 16.

ب-2. يحمل دليل يحیی النحوي الذي فحصناه قبل قليل على الأحداث التي تقع في عالم ما تحت فلك القمر مبرزاً أنّها لا تشكّل سلسلة غير متناهية. يقرّ يحیی النحوي بأنّها يمكن أن تثبت خلق السماء شريطة أن نضيف إليها مقدّمة مفادها أنّ وجود منطقة ما تحت فلك القمر ووجود المنطقة الساموية يقتضي أحدهما الآخر⁽⁸⁸⁾. إن اعتراض يحیی النحوي الثاني على الحركة الأزلية ينطبق بشكل مماثل على العالمين الأرضي والسمائي، وهي تُقرأ كما يلي: «إذا فرضنا أنّ حركات ما سوف تحدث أيضاً، فإنّ عددها سيتضاعف حين ستضاف إلى الحركات الحادثة الموجودة سلفاً؛ وإذا كان أيضاً من المستحيل أن يتضاعف ما لانهاية له، فإنّ الحركات التي حدثت سلفاً لا تكون غير متناهية»⁽⁸⁹⁾. بعبارة أخرى، كلّ حركة جديدة في عالم ما تحت فلك القمر وكلّ دورة للأجسام السماوية فهو زيادة على عدد الحركات التي سبقتها. إذا كان العدد الذي سبق هو عدد لانهاية له، فكّل حركة جديدة فهي زيادة على عدد لانهاية له، وهو أمر يبدو هنا محالاً. لذلك، فإنّ عدد الحركات التي مضت يجب أن يكون متناهياً، وأنّ العالم قد وجد لمدة متناهية فحسب.

لا يستعمل سعديا هذا الدليل على نحو تامّ بوصفه جزءاً من برهانه على الخلق، لكنّه يستعمله في نقاش ذي صلة يفحص فيه ويردّ النظرية التي مفادها أنّ السماء وحدها هي علّة كون عالمنا ومن ثمّ فهو قديم. ومن بين الأسباب الأخرى التي تكمن وراء رفض هذه النظرية، يورد سعديا اعتراضاً «من الزيادة والنقصان» ويبيّنه كما يلي: «وذلك أنّ كلّ يوم يمضي من زمان الفلك فهو زيادة على ما مضى ونقصان ممّا يستأنف، فما احتمل من الزيادة والنقصان فهو متناهي القوّة، والتناهي يوجب الحدث فإن جسر زاعم فزعم أنّ مضيّ يوم من الأيام لا يزيد على ما مضى ولا ينقص ممّا يأتي كابر الوجدان والشاهد»⁽⁹⁰⁾. وكما هو الحال تماماً في الدليل الذي ناقشناه سابقاً⁽⁹¹⁾، فإنّ سجال سعديا تمّت صياغته في عبارة الزمان بدل الحركة، لكن كلّ عنصر من دليل يحیی النحوي يعود إلى الظهور بطريقة أخرى. يلجّ سعديا على أنّ كلّ يوم يمضي فهو زيادة على العدد الذي مضى، وعلى أنّ كلّ ما هو قابل للزيادة هو متناه، ومن هذين المبدئين يستنتج أنّ الزمان يكون متناهياً، ومن ثمّ فالسما ليس أزليّة. دافع يحیی النحوي على الشيء نفسه في صدد الحركات الماضية. ثمة، علاوة على ذلك، عنصران عند سعديا لا يظهران عند يحیی النحوي، وكلاهما يبدو أن غير ضروريين. كلّ يوم يمضي، يكتب سعديا، لا يزيد فحسب على ما مضى، وإنّها ينقص ممّا يأتي. هذه الجملة غير مناسبة في عبارة سعديا، لكنّها تلعب، كما سنرى، دوراً مهماً في نسخة مختلفة متداولة في الفلسفة العربية⁽⁹²⁾. وأيضاً، إنّ سعديا غير مقتنع بما انتهى إليه من

(88) شرح سمبليقيوس على ك. الفيزياء، ص. 1179، سطور 10-12.

(89) نفسه، سطور 12-14.

(90) ك. الأمانات، 3، 1 (النظرية الثالثة)، ص. 60؛ الترجمة العبرية، ص. 74؛ الترجمة الإنكليزية، ص. 72.

(91) راجع فقرة ب-1.

(92) انظر أسفله، هامش 181، 186.

أنّ الزمان الماضي متناهي المدة؛ يضيف أنّه «متناهي القوة». وقد يمكن اعتبار هذه الكلمات، ربّما، "تسرّب" الحجّة الحالية عبر عبارات دليل الخلق من قوّة العالم المتناهية.⁽⁹³⁾

ب-3. بينما دافع اعتراض يحيى النحوي الثاني على الحركة الأرضيّة، على أنّ الأشياء اللامتناهية لا يمكن أن تزداد، نجد اعتراضه الثالث يدافع، بشكل مماثل، على أنّ لامتناه لا يكون ضعف لامتناه آخر. إنّ نظر فلوبوئس مقتصر هنا على السماء. إنّهُ يفكّر في واقعة أنّ الأجسام السماويّة تتحرّك بسرعات مختلفة، ومن ثمة، فإنّه في وقت متماثل تقوم الأجسام السريعة منها بحركات دائرية أكثر من الأجسام البطيئة. نقرأ استنتاجه كما يورده سمبليقيوس كما يلي: «إذا [...] لم تكن لحركة السماء بداية، فإنّ جرم كوكب زحل سوف يكون بالضرورة قد قام بدورات لانهاية لها، وجرم كوكب المشتري ثلاث مرات أكثر، ودورات الشمس ستكون ثلاثين مرّة أكثر من دورات زحل، ودورات القمر ستكون 360 مرّة أكثر، ودورات الجرم الثابت⁽⁹⁴⁾ [الذي يدور مرّة واحدة كلّ أربع وعشرين ساعة] ستكون أكثر من 10.000 مرّة أكثر. إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ ما لانهاية له لا يقطع ولو مرّة واحدة، فأليس من غير المعقول تماماً افتراض ما لانهاية له مضاعفا ب 10.000 مرّة، بل مضاعفاً على نحو لانهاية؟ ينتج بالضرورة عن ذلك أنّ حركة السماء لها بداية [...] في اللحظة التي تكون للسماء نفسها بداية أيضاً في وجودها»⁽⁹⁵⁾.

هذا النظام من التدليل نجده عند سعديا ويتبع الدليل الذي أورده في الفقرة السابقة. يورد سعديا، وهو دائماً في صدد ردّ فرضية أزليّة السماء، ما يسمّيه اعتراضاً «من اختلاف الحركات» والذي يُقرأ: «إنّ القوّة التي ليست بمتناهية لا تختلف في نفسها، فلمّا شاهدنا حركات السماء مختلفة حتّى إنّ بعضها ينسب إلى بعض على 30 ضعفاً وعلى 365 وعلى أكثر من ذلك، علمنا أنّ كلّ واحدة متناهية. وشرح ذلك أنّ الحركة المشرقية للفلك الأعلى ترى دائرة في كلّ يوم وليلة مرّة واحدة والحركة الغربية للكواكب الثابتة تتحرّك في كلّ 100 سنة ومقدار درجة واحدة فعلى هذه النسبة لا تدور الدورة التامة إلا في 36 ألف سنة تكون أيامها 13 ألف يوم 140 ألف يوم [...] فما تقول في قوّة تتفاوت حركتها هذا التفاوت كيف لا تكون متناهية؟»⁽⁹⁶⁾. لقد قدّم سعديا عنصرين أساسيين من سجال يوحنا النحوي: من المحال أن يكون لامتناه ضعف لامتناه آخر، ثمّ واقعة أنّ الأجسام السماويّة تتحرّك بسرعات مختلفة. نجده هنا⁽⁹⁷⁾، يتبع الأصل بتركه

(93) راجع أعلاه، أ-1.

(94) من الظاهر أنّ المقصود هو جرم الكواكب الثابتة، لا يؤخذ بعين الاعتبار الجرم المنفصل النهاري التاسع.

(95) شرح سمبليقيوس على ك. الفيزياء، ص. 1179، سطور 15-26. إنّ الدعوى في نهاية المقطع هو أنّ من طبيعة الأجرام السماويّة أن لا توجد من دون إتيان حركاتها الدائرية.

(96) ك. الأمانات، 3، 1، (النظرية الثامنة)، ص ص. 60-61؛ الترجمة العبرية، ص ص. 74-75؛ الترجمة الإنجليزية، ص ص. 72-73.

(97) على العكس من الفقرتان ب-1 و ب-2.

النقاش في عالم الحركات اللامتناهية بدل نقله إلى عالم الزمان اللامتناهي. غير أنه لا يكرّر كلّ المعطيات الفلكية التي قدّمها يحيى النحوي، ورقم "365" المقروء (نسبة دورات جرم النهار إلى دورات الشمس، ومن ثمّ عدد أيام السنة)، إذا لم يكن خطأ من الناسخ، يعبر باختصار عن استبدال من طرف سعديا أو مصدره المباشر لرقم مألوف أكثر بدل الرقم الذي هو أقلّ ألفة "360" (نسبة دورات القمر إلى دورات زحل). تقدّم نسخة سعديا، من جهة أخرى، أيضاً إضافة رمّت بوضوح إلى أن تبالغ في النتيجة. فالحركة البطيئة للنجوم الثابتة، وهي الظاهرة المعروفة اليوم بظاهرة ترنّج محور الأرض *the precession of the equinoxes*، تمّ حسابها كدرجة واحدة كلّ مائة عام. وهكذا، يضيف سعديا أو مصدره المباشر، إلى مفارقات الأشياء اللامتناهية المضاعفة التي يوردها يحيى النحوي، أنّ الدورات التي لانهاية لها لجرم النهار سوف تكون، طوال أزليّتها، ليس أقلّ من 13 مليون مرّة مثلاً دورات الكواكب الثابتة اللامتناهية في كثرتها! الملاحظة التي مفادها أنّ «قوة تتفاوت حركتها [...] هي [...] قوة متناهية» قد يكون مثلاً آخر⁽⁹⁸⁾، على التسرب المصطلحي عبر دليل الخلق من قوة العالم المتناهية. من جهة أخرى، إنّ الجملة الأساسية المقابلة التي مفادها أنّ «قوة لامتناهية لا تتفاوت في ذاتها» لها مقابل قريب لدى أرسطو⁽⁹⁹⁾.

لقد وقفنا على ما يلي: حجّة سعديا الأولى، من قوة العالم المتناهية، هي بدون شك مأخوذة عن الأطروحة العامة التي قدّمها يحيى النحوي لتحصيل النتيجة نفسها⁽¹⁰⁰⁾؛ علاوة على سعديا، فإنّ شاهداً مستقلاً قد بيّن أنّ أطروحة يحيى النحوي كانت معروفة بالعربية في القرن العاشر⁽¹⁰¹⁾. حجّتي سعديا الثانية والثالثة على الخلق، من التركيب ومن "الأعراض"، تتضمّنان، كلّ واحدة منهما على طريقتها الخاصّة، عناصر أساسيّة من الأدلّة الفرعيّة الثلاثة الأولى⁽¹⁰²⁾، التي قدّمها النحوي لدعم هذه الأطروحة. إنّ الترتيب ذاته لحجج سعديا الثلاث الأولى لا يخلو من دلالة، مادام يعكس طبيعة رسالة يحيى النحوي، التي تقدّم أولاً الأطروحة المتعلقة بقوة العالم المتناهية ثمّ بعد ذلك تشرع في تقديم أدلّة فرعيّة. في الواقع حتّى ولو كان سعديا يتبع تماماً تسلسل الأدلّة الفرعيّة، ولو افترضنا ذلك فإنّ دليل فلوبوئس الفرعيّ الأوّل هو وحده الذي يشكّل أساس حجّة سعديا من التركيب. تكرّر حجّة سعديا الرابعة على الخلق استدلال اعتراض يحيى النحوي الأوّل على الحركة الأزليّة⁽¹⁰³⁾، مع اختلاف في كونه يشتغل في عالم الزمان بدل الحركة. ومع ذلك، أيضاً نجد ذلك الاختلاف قد اختفى في سياق ذي صلة حيث يستعمل سعديا الدليل

(98) كما في أعلاه ب-2.

(99) ل. السماء، 275، 7، I، ب، 27-29.

(100) أنظر: أعلاه، أ-1.

(101) أنظر أعلاه، هامش 36-38.

(102) أنظر أ-2 وأ-3.

(103) أنظر: أعلاه ب-1.

نفسه لاثبات الخلق من عدم. من المؤكّد أنّ اعتراض يحيى النحوي الأوّل والثالث على الحركة الأزلية⁽¹⁰⁴⁾، يعاود الظهور عند سعديا بوصفه جزءاً من نقده للنظرية التي مفادها أنّ الأجرام السماوية تدور على نحو أزيّ. يقدّم سعديا، بشكل لا يخلو من دلالة، الاعتراضين معاً وبذات الترتيب الذي نجده عند يحيى النحوي. وحتىّ فصل سعديا لما يسمّيه الدليل «من الزمان»⁽¹⁰⁵⁾، عن الدليلين الآخرين⁽¹⁰⁶⁾، قد لا يكون عارضاً، لأنّه يمكن تفسيره بواقعة أنّ الاعتراض الأوّل من اعتراضات يحيى النحوي الثلاثة يحمل على عالم ما تحت فلك القمر، بينما ينطبق الثاني على العالم السماويّ أيضاً، وينطبق الثالث حصراً على العالم السماويّ. إذا فحوصنا حجّة سعديا الثانية والثالثة والرابعة بشكل مستقلّ، فسنتردّد في تحديد يحيى النحوي مصدراً أوّلاً لهما، نظراً لغياب عناصر أساسية. غير أنّ التطابق في تلك الأمثلة يصعب الشكّ فيه حين ننظر في مناقشة سعديا ككلّ ونتأمّل: الأمثلة حيث التطابق مؤكّد⁽¹⁰⁷⁾؛ وكلّ حجج سعديا الأربع على الخلق يمكن، باعتبارها مجموعة، يمكن إرجاعها إلى يحيى النحوي؛ وأنّ الطريقة التي قدّم بها سعديا حججه تعكس بنية عرض يحيى النحوي.

تكشف حجّة سعديا الثالثة، وهي الحجّة من الأعراض، عن إعادة صياغة جذرية في الاصطلاح الكلامي،⁽¹⁰⁸⁾. طبعاً لم يدخل سعديا عناصر كلامية، فهو يظهر بالفعل بعض الانزعاج من حملتها؛ إذ أثناء عرضه للحجّة الرابعة، يردّ صراحة مذهب الجوهر الفرد⁽¹⁰⁹⁾. وحين يستعمل مصطلح عرض، يقيم تمييزاً مهماً، وهو يكتب أنّ الأجسام لا تخلو من أعراض "تعرض في كلّ واحد منها إمّا من ذاته أو من غير ذاته". وعبارة "إمّا من ذاته أو من غير ذاته" عسرت على فهم دارسين عديدين⁽¹¹⁰⁾، لكن يمكن أن نفهم بما فهمه الكتاب العرب الآخرون من هذه الحجّة. كان أمراً معتاداً أن يبرهن بها، بوصفها مقدّمة، على مذهب الأعراض في علم الكلام، أي المذهب الذي مفاده أن لا واحدة من خاصيات موضوع جسماني تتدفّق منه، أو أنّها متوقّفة على ماهية داخلية، بل إن جميعها تعزى من خارج لذرات جامدة متماثلة تشتغل كأساس مادّي لكلّ موضوع. ومن أجل إثبات وجود الأعراض تمّ تبيان أنّ خاصيات الأشياء لا تنتج عن الذرّة أو عن الجسم نفسه، ومن ثمّة فهي تنتج عن عامل خارجي عنها، أي عن "عرض"⁽¹¹¹⁾. وسعديا يرفض صراحة، بتنصيبه على أنّ الأعراض التي يتكلّم عنها تنتمي إلى جسم «إمّا من ذاته أو من غير ذاته»، فرضية أن لا

(104) أنظر: ب-2 وب-3.

(105) أنظر: ب-1.

(106) أنظر: ب-2 وب-3.

(107) أنظر: أ-1، ب-2، ب-3.

(108). أعلاه أ-3. أيضاً انظر أعلاه، هامش 75.

(109) الإحالة أعلاه، هامش 68.

(110) انظر فونتيرا، فلسفة سعديا جاوون، ص. 103 وهامش 46.

(111) انظر أعلاه هامش 221، 222.

خاصية شيء ما يمكن أن تتدفق «من ذاته»؛ ومن ثم فإنه يرفض ضمناً مذهب الأعراض الكلامي. كان يمكن أن يكون مرتاحاً أكثر مع مفهوم الصورة الأرسطي، لكن يبدو أنه لم يكن يملك المعرفة الفلسفية التي تسمح له باستخدامه⁽¹¹²⁾. لذلك، من الواضح أن سعديا لم يطلع على أدلة يحیی النحوي إلا بعد أن خضعت لإعادة الصياغة من طرف المتكلمين.

إن واقعة كون كل حجج سعديا بل وترتيبها أيضاً يمكن إرجاعها إلى يحیی النحوي هو أمر يكشف على أن سعديا لم يتعرف عليها واحدة واحدة، وإنما بوصفها مجموعة. إن المجموعة التي تعرف عليها سعديا، أياً كان مصدرها المباشر، قد تكون تتضمن أكثر من الحجج الأربع أو الست⁽¹¹³⁾ التي يستخدمها بالفعل. ولأن سعديا يفتح نقاشه بالقول إنه قبل فكرة الخلق استناداً إلى الكتاب المقدس ثم بعد ذلك يبحث عما إذا كان "النظر" يؤيد عقيدة الخلق؛ "وجد" أنه كذلك من "وجوه كثيرة"، ومن جملتها «اختصر أربعة أدلة»⁽¹¹⁴⁾. بعبارة أخرى، كان في متناوله أكثر من أربع حجج، ربما اشتملت على أدلة يحیی النحوي الباقية التي تؤيد أطروحة أن العالم يملك قوة متناهية فقط. من الممكن، رغم ذلك، أن يكون سعديا يعني فقط أن ست أدلة كانت في متناوله، "اختصر" منها أربعة لغرض مناقشته الأساسية في مسألة الخلق، تاركاً الدليلين الآخرين⁽¹¹⁵⁾ إلى سياق آخر.

في كل حججه الأربع على الخلق، يقدم سعديا باختصار مقدمة ونتيجة، يورد مقداراً حسناً من الدليل لدعم المقدمة، ويلخص مكرراً النتيجة. في الحجة الثانية والثالثة⁽¹¹⁶⁾، لم يبين بوضوح كيف يمكن الاستدلال بشكل صحيح على النتيجة - مع أنه يقترح أسساً لها. في ثلاث مناسبات⁽¹¹⁷⁾، اكتشفنا تسرباً ظاهراً لبعض الحجج عبر مصطلحات أخرى. وهذا كله يوحي بأن الحجج كانت في متناول سعديا في شكل ملخصات موجزة فحسب، كان عليه أن يبسطها بنفسه. من الممكن أيضاً أن سعديا سمعها مرة أو قرأها في صورة أكثر كمالاً، لكن لم يكن أمامه سوى العناوين حينما كان يكتب، لذا كان عليه أن يعيد بناء برهانه على الخلق مما حفظته ذاكرته.

3. الكندي، أدلة من التركيب

علمنا، عن ابن سوار^(و. 942)، أن عدداً من أدلة الخلق كانت معروفة باسم يوحنا النحوي⁽¹¹⁸⁾، ووقفنا الآن على أن مجموعة أخرى تعود في النهاية إلى المؤلف نفسه، كانت في

(112) انظر فونتيرا، نفسه، ص ص. 102-103.

(113) من بينها اعتراضان على أزلية السماء أوردناها أعلاه في ب-2 وب-3.

(114) كتاب الأمانات، ج. 1، ص. 1، ص. 32؛ الترجمة العبرية، ص. 56؛ الترجمة الإنجليزية، ص ص. 40-41.

(115) ب-2، ب-3

(116) أ-2، أ-3.

(117) أ-2، ب-2، ب-3.

(118) انظر أعلاه، هامش 39.

متناول سعديا (ت. 942). ومجموعة ابن سوار لا يمكن أن تكون سابقة على مجموعة سعديا، ذلك لأن ما يذكره سعديا على أنه دليل "من الأعراض" (119)، هو بالذات ما يقدمه ابن سوار على أنه دليل المتكلمين، رافضاً إياه لصالح "دليل يحيى النحوي" مقترحاً، أكثر من ذلك، على المتكلمين ترك تأملهم غير المجدي والانكباب على دراسة يحيى النحوي (120). من الواضح أن ابن سوار لم يكن ليقول ذلك لو كان يعرف أن الدليل المرفوض نفسه يعود بالضبط إلى الفيلسوف الذي دعا إلى دراسته. وهكذا، برغم أن ابن سوار كان أصغر سنّاً من سعديا بحوالي جيلين، فإن مجموعته من الأدلة تظلّ تمثل مرحلة سابقة، بينما تمثل مجموعة سعديا مرحلة لاحقة من صياغتها الثانية من طرف المتكلمين.

في مقطع يقدم فيه الكندي (القرن التاسع) ثلاثة أدلة على الخلق، يبدو أنه استعمل بدوره مجموعة من الأدلة على الخلق مأخوذة من يحيى النحوي. يؤكد الكندي، في هذا المقطع، أن «جرم [العالم]، الحركة والزمان لا يسبق أبداً أحدها الآخر». وقد وضع هذه القضية بعد أن فحص إمكانيّتين (121). إذا فرضنا أن العالم غير قديم، يستدلّ الكندي، فإن حدوثه الحقيقي كان حركة، ومن ثمّ فإنّ العالم وحركته يوجدان معاً. ومن جهة أخرى، إذا كان العالم قديماً، فإنه يجب أن يكون دائماً في حركة، لأنه لو كان ساكناً دائماً وعلى نحو كليّ، فإنه ما كان ليبدأ الحركة أصلاً (122). وفي كلا الفرضين، يجب أن يوجد العالم وحركته معاً، في حين يوجد الزمان معها معاً مادام الزمان في حده هو «مقدار حركة» (123). بعد أن وضع مقدّمته، راح الكندي يبرهن على خلق العالم من خلال تأكيده على أنه «لا يمكن أن يكون زمان لانهاية له، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لانهاية له بالفعل» (124) [...] والجرم لا يسبق الزمان، فليس يمكن أن يكون جرم الكلّ لانهاية له - لإيتيه؛ فإنّية جرم الكلّ متناهية اضطراراً، فجرم الكلّ لا يمكن أن يكون لم يزل. وبناءً عليه، يقدم الكندي ما يسمّيه «دليلاً آخر» على الشكل التالي: «إنّ من التبدّل التركيب والالتلاف، لأنّ ذلك جمع أشياء ونظمها. والجرم جوهر طويل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة، فهو مركّب من الجوهر الذي هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله؛ وهو المركّب من هبولى وصورة؛ والتركيب تبدّل الحالة التي هي لا تركيب، والتركيب حركة [...] فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً [...] فجرم [العالم] لا يسبق مدّة تعدّها الحركة [أي الزمان]. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإيتية، فهي معاً في الإيتية؛ فإذا كان

(119) أ-3.

(120) الإحالة إعلاه، هامش 37.

(121) هذه يجب أن تقرأ ضدّ سياق أرسطو، ك. الفيزياء، م. 8، 1.

(122) فخر الدين الرازي، ك. الأربعين، حيدر آباد، 1934، ص. 16، يدافع بشكل مشابه على أنه لو كان العالم ساكناً منذ الأزل لما تحوّل أبداً. إنّ الفكرة الأساس هنا هي أنّ الأزلي ضروري.

(123) انظر أرسطو، ك. الفيزياء، م. 5، 11، 220 أ، 24-25.

(124) انظر أسفله، هامش 165.

الزمان ذا نهاية بالفعل، فإنّية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراباً، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً، فليست هذه النتيجة بواجبة». تقدّم خاتمة هذا المقطع دليلاً ثالثاً: و«لنوضح الآن بنوع آخر أنّه لا يمكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه [...] [إذا كان الزمان لامتناهياً]، فإنّ خلف كلّ فصل من الزمان فصلاً بلانهاية. فإذا انتهى إلى زمن مفروض، أبداً، لأنّ من لانهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض [...] إلى ما لانهاية له [...] وما لانهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها»⁽¹²⁵⁾.

يهتمنا، فيما نحن في صده، الجزء الثاني وفيه ينطلق الكندي من "التركيب والتأليف" في الكون. يذكر نوعين من التركيب، المركّب من الجوهر والأبعاد الثلاثة، والمركّب من الهوى والصورة. سوف نستحضر إثنين من الأدلة الفرعية الأربعة، التي استعملها يحى النحوي من أجل تبيان أنّ العالم يملك قوّة متناهية فقط، تجد أيضاً منطلقها في فكرة التركيب الحاضرة في الكون. يحمل الأوّل على التركيب من الهوى والصورة في السماء⁽¹²⁶⁾. والآخر، وهو الثالث من الأدلة الأربعة الفرعية، أوردناه جزئياً فقط أعلاه⁽¹²⁷⁾. في تتمّة المقطع الذي أوردناه هنا، يدافع يوحنا النحوي على فكرة أنّه حتّى لو نفى أحدهم أن تكون السماء مركّبة من مادّة وصورة، فإنّه سيتخلّى بشكل واضح عن بعدها [أي السماء] الثلاثي، ومن ثمة يسلم بأنّ المنطقة المساوية هي موضوع على الأقلّ للتركيب في أبعاده⁽¹²⁸⁾. هكذا، نجد أنّ المركّب من مادّة وصورة والمركّب من الجوهر والأبعاد الثلاثة، التي يوردها الكندي لإبراز أنّ "كون" العالم متناه "بالفعل"، يطابق فعلياً نوعي التركيب اللذين يوردهما يحى النحوي للبرهنة على أنّ العالم متناهي القوّة. والكندي أيضاً، مثل فلوبوس، ينطلق في استدلاله من التركيب إلى التناهي (في "الكون" بدل "القوّة") إلى الخلق. من الواضح أنّ الكندي يتبع طريقاً مغايراً عن الذي استنتج منه يحى النحوي تناهي جسم العالم⁽¹²⁹⁾. لكن هذا سوف لن يكون اعتراضاً قوياً على كون يحى النحوي هو مصدر الكندي إذا نظرنا بدقّة إلى تسلسل تفكير هذا الأخير. يجري استدلاله، على ما يبدو، كما يلي: العالم جسم؛ كلّ جسم مركّب؛ التركيب تغير؛ التغير هو نوع من الحركة؛ وبناء عليه فإنّه لا يمكن أن يكون العالم موجوداً قبل الحركة. هكذا سيبدو هذا الدليل أكثر بقليل من مجرد صنو للدليل السابق، مادام كلاهما يبيّن أنّ جسم العالم «لم [...] يسبق الحركة»، وذلك من أجل أن يبيّن أنّ العالم لا يسبق الزمان وبالتالي وجب أن يكون حادثاً. ومع ذلك، عندما تمّ فحصه بدقّة تبين أنّ

(125) رسائل الكندي، تح. أبو ريدة، القاهرة، 1950، ج. 1، ص. 118-21. نجد أفكاراً مماثلة في مواضع أخرى من الكتاب.

(126) أنظر أعلاه، 2، أ-2.

(127) 2، أ-2.

(128) أنظر شرح سمبليقيوس على ك. الفيزياء، ص. 1331.

(129) أنظر أعلاه 2، أ-2.

الكندي مخطيء في قوله الغريب بالدور circularity. إنَّ قوله بأنَّ "التركيب حركة" يكون له فقط عند افتراض أنَّ كلَّ شيء مركَّب قد صار إلى حالته المركَّبة، ومن ثمة فقد خضع للحركة. لكن حالما يسلم بأنَّ جسم العالم، وهو مركَّب، وجب أن يكون قد خضع لسيرورة التركيب، فإنَّه يصير مسلماً مباشرة بأنَّ العالم، في صورته الحالية، حادث. هكذا، فإنَّ حجة الكندي من التركيب تصل إلى حدِّ القول بأنَّه إذا كان مسلماً أنَّ العالم حادثٌ، فإنَّه يمكن الاستدلال بطريقة ملتوية، ومع بعض الفروض الأخرى مثل المقدمة الأساس التي مفادها أنَّ الزمان متناه، أي - أنَّ العالم حادث. يعتقد صاحب هذا العمل أنَّ التأويل الذي يفرض نفسه بالنسبة لهذا المقطع هو أنَّ الكندي تعرّف على طريق كان مألوفاً للتدليل بدءاً من التركيب إلى التناهي إلى الخلق، غير أنَّه لم يفهم أو لم يتذكّر بدقّة كيف يجري الدليل؛ لذلك بدأ على النحو نفسه الذي بدأ به يحى النحوي لكنّه سرعان ما انزل إلى مجرى استدلاله على الدليل السابق⁽¹³⁰⁾.

تثبت الحجة الأولى من حجج الكندي الثلاث، في المقطع الذي نحن في صده، تناهي الزمان لكنّه لا يستنتج مباشرة أنَّ العالم لا يوجد أزلاً. بدل ذلك، يقحم الكندي خطوة غير ضرورية، مستنتجاً من تناهي الزمان أنَّ "جرم" العالم متناه "لإتيته"، وأنّذاك فقط، يستنتج من تناهي "إتيته" أنَّ "جرم" العالم لا يمكن أن يكون لم يزل. وعلى نحو مماثل، فنتيجة الحجة الثانية هي أنَّ "إتيته الجرم [جرم العالم] ذات نهاية بالفعل اضطراراً". إذا كنّا مصيبين في ظننا أنَّ أدلة يحى النحوي تقف وراء المقطع، فإنَّ علينا أن نأخذ عبارة الكندي التي مفادها أنَّ جرم العالم متناه لإتيته كصدى للقضية القائلة بأنَّه مادام العالم جرماً متناهياً، فله قوّة متناهية فقط. وهذا قد يعني أنَّ حجة الكندي الأولى أيضاً لها مقابل لدى النحوي، رغم أنَّ الكندي يقدّم دليله بشكل مختلف تماماً.

هكذا يبدو أنَّ الكندي قد أعاد إنتاج جزء مهمّ من موضوع رسالة يحى النحوي في تناهي قوّة العالم⁽¹³¹⁾، ومن ضمنها عناصر لا نجدها عند سعديا. فهو يبدأ بتقديم حجة عامّة على الخلق من تناهي جرم العالم. بعد ذلك يورد حجة تعتمد كأساس لها على نوعين من التركيب في العالم، المادّة والصورة، والبعد الثلاثي. على خلاف سعديا، يظنّ يعرف أنَّ التركيب لا يثبت الخلق بشكل مباشر وإنّما يثبت فقط تناهي ("الإتيّة")، التي منها يستنتج الخلق بدوره. من جهة أخرى، فإنَّه صادف على الأقلّ الصعوبات ذاتها التي واجهت سعديا في إتمام الحجة من التركيب. إنَّ الحجج من التناهي والتركيب هي متبوعة، كما هو الحال لدى

(130) تجدر الإشارة إلى أنّه روي أنَّ الكندي دافع في موضع آخر على أنَّ لا أزلية الشيء يمكن استنتاجها مباشرة من طبيعته المركَّبة. لقد ردّ، حسب رواية ابن عدي، التثليث المسيحي بدفاعه على أنَّ: "كلَّ شيء مركَّب له سبب، وكلّ ما له سبب هو غير أزلي"؛ انظر النصّ المنشور في مجلة الشرق المسيحي، عدد 22، 1920، ص. 4؛ الترجمة الفرنسية ضمن:

A. Périer, Petits Traités Apologétiques de Yahyā Ben 'Adī, Paris, 1920, p. 119.

(131) لاحظ فالزر أيضاً الصلة بين الإثنين:

R. Walzer, Greek into Arabic, Cambridge, Mass., 1962, p. 190.

سعديا، بالفكرة التي مفادها أن ليس ثمة آن يمكن الانتهاء إليه دائماً إذا كان يجب أن يكون مسبقاً بزمان لانهاية له، لأنّ ما لانهاية له لا يمكن أن يُقطع. تلك هي، كما رأينا⁽¹³²⁾، نسخة من الاعتراض الأول ليحيى النحوي على الحركة الأزليّة. يدو هنا أيضاً أنّ الكندي ظلّ أقرب بقليل إلى يحيى النحوي من سعديا. لأنّ رغم أنّه ينقل الدليل الأصلي من عالم الحركة إلى عالم الزمان، مثله في ذلك مثل سعديا⁽¹³³⁾، فإنّه ما زال قادراً على صياغتها في عبارة استحالة قطع سلسلة لامتناهية، بنظر غير أرسطيّ إلى الزمان باعتباره سلسلة من الأجزاء بدل النظر إليه بوصفه كلاً متّصلاً.

ثمة بعض الشبه بين اصطلاح الكندي وسعديا يجدر تسجيله. يقدّم الفيلسوفان معاً حجّة من التركيب، الإئتلاف⁽¹³⁴⁾ والجمع. يستعمل كلاهما المقدّمة التي مفادها أنّ العالم لا يسبق⁽¹³⁵⁾ حركته. ومن أجل تبيان استحالة الانتهاء إلى آن مفروض أبداً إذا كان مسبقاً بزمان لانهاية له، صعوداً إلى الوراء (ك: متصاعداً⁽¹³⁶⁾)؛ س: صعود) إلى ما لانهاية، نجد كليهما يقارنه بمرور معكوس نزولاً إلى يومنا هذا. وكلاهما يستعمل المبدأ القائل بأنّ ما لانهاية له لا يُقطع (ك: لا تُقطع؛ س: لم يقطعه).

استنتاجاتنا هي كما يلي: يرجع دليل الكندي الثاني والثالث على الخلق في أصلهما إلى يحيى النحوي. حجّة الكندي الأولى التي تثبت الخلق من تناهي إثنيّة جرم العالم، قد تكون أيضاً مأخوذة من حجّة يحيى النحوي على الخلق من تناهي قوّة جسم العالم. غير أنّ بعض العناصر المشتركة بين الكندي وسعديا لا نجدها لدى يوحنا النحوي. وتتجلّى في نقل الاعتراض الأول الأصليّ على الحركة الأزليّة⁽¹³⁷⁾ إلى عالم الزمان؛ مقارنة مجرى الزمان نزولاً إلى يومنا هذا مع الصعود إلى الوراء في الزمان من اليوم الحاضر إلى الماضي؛ وضع الدليل من الزمان بعد الأدلّة من التناهي والتركيب؛ واستعمال القضية المهمّة التي مفادها أنّ العالم لا "يسبق" حركته. بلى، على الرغم من هذه التماثلات، فإنّ مجموعة أدلّة الكندي لا تطابق مجموعة سعديا. لأنّ دليل سعديا من الأعراض يكشف على أنّ مجموعته وصلت إليه بعد أن مرّت عبر أيدي المتكلّمين وخضعت لإعادة الصياغة في اصطلاحاتهم الفيزيائيّة، بينما يذكر الكندي التركيب من المادّة والصورة، وهي مفاهيم لا بدّ أنّها انتقلت عبر الكلام. ولا يمكن أن تكون مجموعة الكندي متطابقة مع مجموعة ابن سوار، نظراً لأنّ هذا الأخير لا يزال يملك فهماً واضحاً لدليل يحيى

(132) 2، ب-1.

(133) أنظر أعلاه 2، ب-1.

(134) ك: إئتلاف؛ س: أجزاء مؤلّفة

(135) ك: لا يسبق؛ س: لم يسبق

(136) لقد قدّمت قراءة مقطع مائل، ص. 197. لم يفهم محقّق النصّ غرض الدليل فأدخل تعديلاً غير صحيح في هذا المقطع، ص. 121، سطر 10، والهامش.

(137) أعلاه، 2، ب-1.

النحوي من تناهي القوة في العالم. يشكّل الكندي إذن حلقةً وسطى بين أدلة يوحنا النحوي الأصلية ومجموعة سعديا⁽¹³⁸⁾.

يجدر هنا ذكر أدلة أخرى من التركيب. روي أنّ النظام المعتزلي^(توفي عام 854) قدّم دليلاً كما يلي: «وجدت الحرّ مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعاً جمعها وقاهراً قهرهما على خلاف شأنها. وما جرى عليه القهر [...] فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبيره قاهر فيه دليل على حدوثه وعلى أنّ محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه»⁽¹³⁹⁾. كما في دليل الكندي وسعديا الثاني، يتحدث النظام هنا عن "اتلاف" أو تركيب الأجزاء في العالم. غير أنّه يعتني خصوصاً باجتماع "الأضداد"، ولذلك السبب فإنّ دليله لا يجب ربطه بـ يحيى النحوي، بل أخرى بتقليد آخر يمثلّه التيولوجي المسيحي يحيى الدمشقي في الشرق الأدنى^(توفي حوالي 750). يقدّم يوحنا الدمشقي حجة على وجود الله، وليس على الخلق، في العبارة الآتية: «كيف يمكن لهذه الطبائع المتضادة مثل النار والماء، التراب والهواء أن يتركّب بعضها مع بعض لتشكّل عالماً واحداً ولا تنحلّ إلا إذا كان ثمة قوة جبارة تماماً تجمعها وتحفظها دائماً على ذلك الحال؟» قدّم لهذا المقطع بالمقدمة القائلة بأنّ «صيانة وحفظ وتدبير الخليفة يعلمنا أنّ هناك إله موجود»، ويليهما إلحاح على أنّ العناصر الأربعة "مركّبة ومرتبّة" في «أشكال لا تنقطع ولا يعوقها شيء»⁽¹⁴⁰⁾. يجب، وفقاً لذلك، تصنيفه كدليل من الاختراع: إنّ اجتماع عناصر متضادة، مأخوذة معاً في بنيتها داخل عالم مخترع بعناية، يقتضي وجود علّة إلهية. نجد الصياغة نفسها تقريباً لدى أثاناسيوس (الرابع الميلادي) الذي يتساءل بدءاً كيف يمكن لأحد أن ينفي وجود الله بعد «أن يرى النار مجتمعة مع الطبيعة الباردة والطبيعة اليابسة مجتمعة مع الرطوبة، ومع ذلك لا تعارض إحداها الأخرى..»، وبعدئذٍ يتبع هذه باعتبار تبولوجية⁽¹⁴¹⁾. بعد النظام، يقدّم ابن حزم⁽⁹⁹⁴⁻¹⁰⁶⁴⁾، أيضاً دليلاً على وجود الله وفيه يورد أشكالاً مختلفة من "التركيب" في الكون (لكن مع عدم ذكر الكيفيات المضادة) كعلامات على الاختراع⁽¹⁴²⁾. من المحتمل، إذن، أنّ دليل النظام من اجتماع الأضداد، الذي وصل إلينا فقط رواية، ومن ثمة فهو ربّما غير كامل،

(138) من اللافت للنظر، في رسالة أخرى (من رسائل الكندي، ج. 2، ص. 41-45) أنّ الكندي يقبل فحسب تلك الأدلة من ك. السماء التي لم تكن موضع ردّ يحيى النحوي في كتابه الردّ على أرسطوطاليس، I-V. مع ذلك، لم يخلص (ص. 46) إلى أنّ الأجرام السماوية أرضية، وإنّما إلى أنّها لا تفسد ما شاء الله لها ذلك. انظر أعلاه، هامش 46.

(139) الخياط، ك. الانتصار، نشره وترجمه أ. نادر، بيروت، 1957، ص. 26.

(140) De Fide Orthodoxa, I, 3; English translation in Fathers of the Church, XXXVII, pp. 169-70.

Contra Gentes, §§36-37.

(141)

(أنا مدين، في هذه الإحالة، هامش لـ Migne من تحقيقه لكتاب De Fide Orthodoxa). انظر أيضاً الكتاب المنسوب لـ أرسطو، في العالم، فصل 5.

(142) كتاب الفصل في الملل، القاهرة، 1964، 1، ص. 23-22.

يجب تصنيفه كدليل من الاختراع. على أية حال، ليس ثمة ما يبرّر ربط دليل النظام بالتقليد الذي يعود إلى يحيى النحوي.

من الصعب أن نتوَقّع أن أدلة مختلفة من التركيب قد تحافظ على نقائها. فالكاتب العربي النصراني ثيودور أبو قرّة^(حوالي 740-820) يقدم حجة على الخلق تبدأ من المبدأ القائل بأنّه «متى كان شيء ما مركّب، فإنّ أجزائه تسبقه بالطبع» و"في الزمان" أيضاً في الغالب، مبيّناً هذا المبدأ اعتدائاً على واقعة أنّ مواد البناء توجد قبل البناية. لكن بعدئذٍ، وكمثال إضافي على التركيب في العالم، يذكر أبو قرّة أنّ التراب والماء يتحرّكان بالطبع إلى أسفل في حين أنّ الهواء والنار يصعدان إلى أعلى، وأيضاً أنّ العناصر المتضادة يدمّر بعضها البعض بالطبع، ومع ذلك تُجبر العناصر على الاجتماع ضدّاً على طبائعها المتضادة. ليخلص إلى أنّ العالم لابدّ أن يكون له خالق يحفظه من دون انقطاع⁽¹⁴³⁾. نسجّل أنّ أبا قرّة جمع هو نفسه أدلة مختلفة - رغم أنّها ليست متضادة - إحداها، ربّما تعود إلى يوحنا النحوي، تؤكّد على أنّ التركيب يقتضي بذاته الخلق، وأدلة أخرى تدافع على أنّ اجتماع كفاءات متضادة بالخصوص تقتضي علّة لها من القوّة ما يكفي للحفاظ عليها مجتمعة. يقدّم الكاتب اليهودي باحيا، على غرار أبي قرّة، حجة على الخلق أسّسها على مبدأ أنّ «كلّ شيء مركّب فهو حادث»، مادامت أجزاؤه "بالطبع" و"في الزمان" سابقة على المركّب⁽¹⁴⁴⁾. يورد باحيا ثلاثة أنواع من التركيب في العالم بوصفها دليلاً فرعياً. يشير أولاً إلى تشكّل العالم من أجزاء مختلفة والتي "جمعت وركّبت" لانتاج بناية مجهزة على نحو كامل محلاً للإنسان، "صاحب البيت". من الواضح أنّ الموضوع هنا تيولوجي⁽¹⁴⁵⁾. يلاحظ بعد ذلك أنّ النباتات والحيوانات مركّبة من «العناصر الأربعة [...] التي تختلف ويقضي بعضها البعض، إلى حدّ أن لا سبيل للإنسان إلى جمعها وتنظيمها [...] مع أنّ تأليفها بالطبع راسخ وثابت [...] لا يمكن أن تجتمع من تلقاء نفسها [...] [ولذلك] فإنّ ما يجمعها مختلف عنها». لدينا هنا الدليل من تأليف الكفاءات المتضادة التي وقفنا عليها آنفاً مع النظام ويوحنا الدمشقي؛ وعلى غرار هذا الأخير، أوردنا باحيا في علاقة باعتباريات تيولوجية. يلاحظ باحيا، باعتبارها قطعة ثالثة من دليل التركيب في العالم، أنّ العناصر ذاتها «مركّبة من المادّة والصورة، أي من الجوهر (=الجزء الذي لا يتجزّأ) والعرض؛ مادّتها هي المادّة الأولى، [...] بينما صورتها هي الصورة الأولى الشاملة التي هي أصل كلّ صورة جوهرية أو عرضية»⁽¹⁴⁶⁾. ليست «الصورة الأولى الشاملة» التي ذكرها باحيا هنا شيئاً آخر سوى صورة جسمانية، وضعها بعض الشّراح كحلقة وسطى بين المادّة الأولى لدى أرسطو وصور العناصر الأربعة، ووصفها المشاؤون العرب باعتبارها مطابقة للطابع الثلاثي الأبعاد الذي تتسم به كلّ الموضوعات الفيزيائية،

(143) انظر النصّ العربي في مجلة المشرق، عدد 15 (1912)، 762-73؛ الترجمة الألمانية:

G. Graf, Des Theodor Abū Kurra Traktat Ueber den Schöpfer, Münster, 1913, pp. 17-18.

(144) الهداية (حبوت ها لبابوت)، نشره أ. يهودا، ليدن، 1912، 1، 5، ص ص. 43، 45.

(145) انظر وولفسون، "أدلة المتكلّمين على الخلق"، ص. 208.

(146) الهداية، 1، 6، ص ص. 45-48.

أو باعتبارها وسطاً ملائماً لحضور الطابع الثلاثي الأبعاد في المادة الأولى⁽¹⁴⁷⁾. أشار باحيا أيضاً، في عبارة أخرى وهو يتحدث عن التركيب من المادة والصورة، إلى الطابع الثلاثي البعد محيلاً بذلك على كلا النوعين من التركيب اللذين أوردهما يحيى النحوي في رسالته في تناهي طبيعة العالم⁽¹⁴⁸⁾، وكرّرها الكندي⁽¹⁴⁹⁾. يحوك دليل باحيا من التركيب على الخلق، إذن، ثلاثة مواضيع مختلفة في آن واحد: الاختراع؛ تأليف كفيات متضادة؛ والتركيبات من مادة - صورة ومن الأبعاد الثلاثة.

4. أدلة من استحالة وجود ما لانهاية له

قدّم يحيى النحوي ثلاثة أدلة على الخلق في شكل اعتراضات على إمكانية وجود سلسلة لانهاية لها من التغيرات أو الحركات، وسعديا يؤكد أنها كانت معروفة جميعها في العربية كما رأينا. كلّ الأدلة الثلاثة كانت شائعة في الفلسفة الإسلامية واليهودية⁽¹⁵⁰⁾، وخضعت لتطويرات كثيرة مهمة. إن أقدم استعمال وقف عليه صاحب هذا المقال نجده لدى معتزليين، الإسكافي^(ت. 854) والنظام^(ت. 845)؛ يقدم هذا الأخير أيضاً، كما رأينا منذ قليل، حجة من التركيب والتي لا يمكن، مع ذلك، إرجاعها إلى أي من أدلة يحيى النحوي من التركيب، على الأقل في الملخص الذي حفظ لنا. روي لنا أن الإسكافي قدّم الاستدلال التالي: «فلو لم يكن أول تبتداً منه لا شيء قبله أول، استحالة وقوع شيء منا»⁽¹⁵¹⁾. هذه العبارة ليست دقيقة بما يكفي، لكنها تبدو أنها الأطروحة المألوفة سلفاً التي مفادها أن سلسلة لانهاية لها من الأحداث أو زمان مستمر لانهاية له - لا يبين النصّ بوضوح أيها يقصد الإسكافي - لا يمكن أن تقطع، ومن ثمة لا يمكن قطع الانتهاء إلى الآن لو كان مسبقاً بما لانهاية له⁽¹⁵²⁾. وعلى نحو مماثل قدّم النظام، كما روي، الاستدلال التالي: «ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهي أو غير متناه [...] إن كانت غير متناهية فليس له أول، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ ممّا مضى دليل على نهايته»⁽¹⁵³⁾. قد نفترض للوهلة الأولى أن النظام يتكلّم عن قطع الأجسام للمكان، ومن ثمة فهو يقدم دليلاً على التناهي المكاني للعالم. لكن بما أن المقطع يقدم نفسه بوصفه طريقة في إثبات الخلق، وهي في الواقع غير متميزة عن دليل النظام على تناهي جسم العالم⁽¹⁵⁴⁾، فإنه يجب تفسيرها بعبارات الدليل المعروف لدينا سلفاً من الكندي، سعديا، والآن (مع بعض التردد) من الإسكافي: يستدل النظام على أن

(147) انظر ولفسون، نقد كريسكا لـ أرسطو، ص ص. 582-85.

(148) الإحالات أعلاه، هامش 53-97.

(149) انظر أعلاه ص. 371 (من النص الأصلي)

(150) Cf. Van den Bergh, Averros's Tahūfut al-tahūfut, II, pp. 7-8.

(151) الخياط، كتاب الانتصار، ص. 5.

(152) أنظر فصل 2، ب-1.

(153) نفسه، ص. 20.

(154) نفسه، ص. 19.

زمانا لانهائية له لا يقطع عبر تعاقب "الأجسام" التي كانت موجودة، ومن ثمّة، تبعاً لفرضية الأزليّة، فإنّ الماضي لا ينتهي أبداً، والآن لا يمكن الانتهاء إليه أبداً.

قيل لنا إنّ ناقداً، وهو ابن الراوندي، اتهم النظام بأنّه متناقض مع نفسه مادام يعتبر، من هذا الجانب من الدليل الذي أوردناه قبل قليل، أن «لانهائية للقاطع ولا لقطعه، فإذا زعم [النظام] أنّه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ ممّا لا يتناهي»⁽¹⁵⁵⁾. المعنى الحقيقي للاعتراض يوضّحه خبر آخر يخصّ النظام كما يتبيّن من خلال المقارنة مع دليل سعديا الرابع على الخلق. كان النظام مشهوراً به لاعتقاده موقفاً غير أرثوذكسي مفاده أنّ المادّة تنقسم إلى ما لانهاية، على الأقلّ في الفكر⁽¹⁵⁶⁾. وفقاً لذلك، لا بدّ أن يفترض النظام نفسه، كما يؤكّد ناقده، قطع عدد لانهاية له من الأجزاء كلّما تحرك موضوع من مكان إلى آخر؛ فلماذا إذن سيرفض قطع زمان لانهاية له؟ هذا النظام من التدليل، وهو بالأساس مفارقة زينون الأولى، يظهر بشكل واضح في نقد مماثل لدليل النظام على تناهي جسم العالم⁽¹⁵⁷⁾، وقد رأيناها أيضاً في بسط سعديا لدليله الرابع على الخلق⁽¹⁵⁸⁾. لا يقدّم مصدرنا، وهو الخياط، أيّ حلّ واضح للاعتراض، غير أنّنا عرفنا عن مصادر أخرى أنّ النظام قد اعتبر أنّ تلك الموضوعات تتتابع في حركتها من موضع إلى آخر من خلال "القفز" على بعض الأجزاء اللامتناهية من المسافة المقطوعة⁽¹⁵⁹⁾. كان سعديا على اطلاع على النقاش الدائر حول دليل النظام، لأنّه يقدّم الدليل نفسه، يثير الاعتراض نفسه، ويرفض الحلّ المؤسّس على نظرية "القفز"، مقدّماً بدل ذلك حلاً آخر⁽¹⁶⁰⁾.

لقد أثبت النظام استحالة الأزليّة بطريقة أخرى أيضاً، وصفها الخياط (مصدرنا) بأنّها واحدة "من أفضل" ما قدّمه المتكلّمون: «ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع [...] أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض. فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقلّ من قطع جميعها، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً، فما دخلته القلّة والكثرة أيضاً متناه»⁽¹⁶¹⁾. يدافع النظام هنا على أنّ ما لانهاية له⁽¹⁶²⁾، لا يكون أصغر أو أكبر من غيره، وهكذا فهو يقدّم بالأحرى نسخة آمنة لاعتراض يحیی النحوي الثاني على الحركة الأزليّة، والتي تبعها سوف تتضمن الأزليّة المحال الذي

(155) نفسه، ص. 20.

(156) المعطيات من:

A. Nader, Le système Philosophique des Mu'tazila, Beyrouth, 1956, p. 155.

(157) الخياط، كتاب الانتصار، ص. 19.

(158) أعلاه، هامش 72.

(159) المعطيات من ألبير نصري نادر، نفسه، ص. 182.

(160) انظر المعطيات أعلاه، هامش 68.

(161) الخياط، كتاب الانتصار، ص. 20.

(162) ليس واضحاً ما إذا كان النظام مهتماً بالمسافات التي تقطعها الكواكب أو بعدد حركاتها الدائرية.

مفاده أن عدداً لا نهاية له من الحركات يمكن أن يزداد. إن استعمال المثال التوضيحي من حركات "الكواكب" بهذا الاعتبار هو مأخوذ ربّما من الاعتراض الثالث لـ يحيى النحوي على الحركة الأزليّة، الذي عالج بالخصوص حركات الكواكب الدائريّة⁽¹⁶³⁾.

إن الاعتراض الأوّل الذي قدّمه يحيى النحوي على الحركة الأزليّة، والذي يعود فيظهر عموماً بوصفه الدليل على أن الآن لا يمكن الانتهاء إليه أبداً لو كان مسبقاً بزمان لانهاية له، قد أبرزنا الآن حضوره لدى الإسكافي، النّظام، الكندي، وسعديا. يظهر أيضاً مع بعض الاختلافات عند ابن حزم⁽¹⁶⁴⁾، ناصر خسرو⁽¹⁶⁵⁾، الجويني⁽¹⁶⁶⁾، الغزالي⁽¹⁶⁷⁾، يهودا اللاوي⁽¹⁶⁸⁾، فخر الدين الرازي⁽¹⁶⁹⁾، ابن رشد (الذي رفضه)⁽¹⁷⁰⁾، ابن ميمون (الذي رفضه أيضاً)⁽¹⁷¹⁾، وليفي ابن جرسون⁽¹⁷²⁾. كان معروفاً أيضاً لدى النصارى، إذ قبله القديس بونافتور⁽¹⁷³⁾ ورفضه ألبير الكبير⁽¹⁷⁴⁾، وطوماس الإكويني⁽¹⁷⁵⁾.

الاعتراض الثاني لـ يحيى النحوي على الحركة الأزليّة، الذي تبعاً له لا يكون العالم أزليّاً مادام اللامتناهي لا يزداد، تمّ اكتشافه لدى النّظام وسعديا. يظهر أيضاً عند ابن حزم⁽¹⁷⁶⁾،

(163) 2، ب-3.

(164) كتاب الفصل في الملل، ج. 1، ص. 16 (دليل 2)؛ ص. 17 (دليل 3).

(165) Cf. S. Pines, Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936, p. 37, n. 2.

(166) كتاب الشامل في أصول الدين، حقّقه ه. كلوبفر، القاهرة، 1960، ص. 108.

(167) الاقتصاد، أنقرة، 1962، ص. 32؛ الرسالة القدسية، حقّقها أ. تبيوي (بعنوان: كراسة الغزالي في التيولوجيا الدوغمائية *Al-Ghazālī's Tract on Dogmatic Theology*)، لندن، 1965، ص. 17، 35.

(168) كوزري، 5، 18 (1).

(169) كتاب الأربعين، ص. 15. لم يقدّم الرازي هذا الدليل ولا غيره من اعتراضات يحيى النحوي على الحركة الأزليّة بوصفها أدلة كاملة على الخلق. الدليل الكامل الذي قدّمه هو أن العالم لو كان أزلياً لكان إمّا ساكناً أزلاً أو متحرّكاً أزلاً، لكنّه لا يكونها معاً بالفعل.

(170) ك. الكشف، تح. م. مولر، ميونيخ، 1959، ص. 36؛ تهافت التهافت، تح. م. بويج، بيروت، 1930، 1، فصل 29، ص. 20.

(171) دلالة الحائرين، 1، 74 (2).

(172) ميلحاموت ها - شم، ليبزيغ، 1866، 11، 1، VI، ص. 344-45.

(173) انظر إ. جيلسون، فلسفة القديس بونافتور، نيويورك، 1938، ص. 192.

(174) ك. الفيزياء، م. 8، 1، 12.

(175) خلاصة الردّ على الوثنيين، Summa Contra Gentiles, II، فصل 38 (3)؛ الخلاصة التيولوجية Summa theologica, I، فن 2، موضوع 6. انظر ولفسون، «الأدلة الكلامية على الخلق»، ص. 236 وما يليها.

(176) ك. الفصل في الملل، ج. 1، ص. 16-17 (الدليل 3).

عبد الجبار⁽¹⁷⁷⁾، الغزالي⁽¹⁷⁸⁾، باحيا⁽¹⁷⁹⁾، يهودا اللاوي⁽¹⁸⁰⁾، الشهرستاني⁽¹⁸¹⁾، فخر الدين الرازي⁽¹⁸²⁾، ابن ميمون (الذي رفضه)⁽¹⁸³⁾، ليفي جرسون⁽¹⁸⁴⁾، وآرون بن إيلجه⁽¹⁸⁵⁾. وقد عرف بدوره لدى السكولائيين، إذ قبله بونافتور⁽¹⁸⁶⁾، ورفضه طوماس الإكويني⁽¹⁸⁷⁾.

يدافع الاعتراض الثالث لـ يحيى النحوي على الحركة الأزليّة على أنّه بما أنّ الكواكب تتحرّك بسرعات مختلفة، فإنّ الأزليّة سوف تتضمن المحال الذي مفاده أنّ لامتناهياً يصير ضعفاً لامتناه آخر. لقد بيّنا أنّ هذا الدليل يظهر مع تغييرات طفيفة عند سعديا⁽¹⁸⁸⁾. يظهر أيضاً لدى ابن حزم⁽¹⁸⁹⁾، الغزالي⁽¹⁹⁰⁾، يهودا اللاوي⁽¹⁹¹⁾، الشهرستاني⁽¹⁹²⁾، فخر الدين الرازي⁽¹⁹³⁾، وابن جرسون⁽¹⁹⁴⁾. يبدو أنّ زحل، وهو الكوكب الذي يقوم بأقلّ الدورات، قد أغرم به الكتّاب المسلمون إذ يذكره كلّ من قدّم الدليل منهم. وبسبب التماثل القائم بين الدليلين الثالث والثاني - كون عدد ما هو تماماً ضعف عدد آخر هو حالة خاصّة فقط من كونه عدداً أكبر من الآخر - يصبح الحدّ بين الإثنين عموماً غير واضح. إذا استثينا كتاب التهافت لـ الغزالي، فإنّ كلّ الأمثلة من الدليل الثالث الواردة هنا تجعله مطابقاً للثاني. إنّ الاستنتاج هو أنّه، على نحو غير قابل للتغيير، بما أنّ عدد دورات الكواكب هي أضعاف الواحدة منها

(177) ك. المجموع في المحيط بالتكليف، تح. ج. هوبن، بيروت، 1965، ص. 61، سطور 23 وما يليها

(178) الاقتصاد، ص. 33.

(179) الهداية، 5، I، ص. 44، سطور 13-15.

(180) كوزاري، V، 18 (1).

(181) ك. نهاية الأقدام، تح. أ. غيلوم، أكسفورد - لندن، 1934، ص. ص. 25-26، 28.

(182) ك. الأربعين، ص. 15. انظر. أعلاه، هامش 130.

(183) دلالة، 74، I (آخر).

(184) ميلحاموت ها - شم، 11، VI، ص. ص. 341، 343، 346.

(185) عش حاييم، تح. دليتش، ليبزيغ، 1841، ص. 28.

(186) انظر جيلسون، فلسفة القديس بونافتور، ص. 190.

(187) أعلاه، 2، ب-3.

(188). خلاصة الردّ على الوثنيين، II، 38 (4).

(189) ك. الفصل في الملل، I، ص. 16 (3).

(190) الاقتصاد، ص. 32؛ الرسالة القدسية، ص. ص. 17، 35؛ تهافت الفلاسفة، I، فصل 16.

(191). كوزاري، V، 18 (1).

(192) ك. نهاية الأقدام، ص. 29.

(193). ك. الأربعين، ص. 15. انظر اعلاه، هامش 130.

(194). ميلحاموت ها - شم، 11، VI، ص. 341.

للأخرى، فإنّ الأزليّة سوف تتضمن المحال الذي مفاده أنّ لامتناه سوف يكون أكبر من لامتناه آخر. عند النظام، كما رأينا، حتّى لو احتفظ بأقلّ من الدليل الثالث؛ فإنّ النظام يقدّم إلى حدّ ما نسخة أمينة من الدليل الثاني مع توضيح فقط لحركات الكواكب انتزعه من الدليل الثالث⁽¹⁹⁵⁾. وعلى نحو مماثل، يقدّم ابن ميمون نسخة تدافع على أنّ الأزليّة يجب أن تُرفض لأنّها سوف تقتضي أنّ عدداً لانهاية له من دورات كوكب ما سوف تكون أكبر من عدد لانهاية له من دورات كوكب آخر⁽¹⁹⁶⁾.

إنّ نمط التفكير الذي يشكّل أساس هذه الأدلّة هو الذي سمح لها أن تتناسل بسهولة. في كتاب الردّ على أرسطوطاليس وجه يحیی النحوي اهتمامه بالخصوص إلى التغيّرات والحركات في العالم، مدافعاً على أنّها سوف تشكّل سلسلة لانهاية لها حسب فرضية الأزليّة، ومبيّناً بطرق ثلاث لماذا ستكون سلسلة لانهاية لها من التغيّرات والحركات مستحيلة. أتبع الكتاب الوسيطون سبيلين عامّين في صياغة حجج جديدة؛ اقترحوا، أولاً، موضوعات أخرى التي سوف تمتدّ إلى ما لانهاية له حسب فرضية الأزليّة، وثانياً، اكتشفوا أدلّة أخرى على استحالة هذا اللامتناهي. هكذا، في المثال الأوّل، يدافع ابن حزم على أنّه على مدار الأزليّة سوف يكون عدد الرجال، وعدد الخيول، ومجموع الإثنين لانهاية له، مؤدياً بذلك مرّة أخرى إلى محال كون لامتناه أكبر من لامتناه آخر⁽¹⁹⁷⁾. إنّهُ ربّما ليس محض صدفة أن يكون فلوبونّس قد قدّم المثال نفسه في شرحه على الفيزياء وفي الردّ على برّقلس⁽¹⁹⁸⁾. يشير الغزالي، وتبعه آخرون، إلى أنّ عدداً لانهاية له من النفوس الخالدة سوف يتراكم، بينما حتّى المسلّمات الأرسطيّة الأكثر صرامة القائلة بأنّ عدداً لانهاية له من الأشياء الموجودة معاً هو أمر مستحيل⁽¹⁹⁹⁾. يقدّم ابن جرسون هذه المحالات كما يلي: حسب فرضية الأزليّة، سوف يكون القمر قد خسف مرّات لانهاية لها؛ بناءً عليه، فإنّ مجموع زمان خسوفه سوف يكون غير متناه، والذي هو بدوره معادل لقولنا بأنّه يوجد في حال خسوف أزليّ، وهو محال واضح⁽²⁰⁰⁾.

(195) انظر أعلاه، هامش 123.

(196) دلالة، I، 74، (أخير).

(197) ك. الفصل في الملل، ج. 1، ص. 16 (3).

(198) الإحالات أعلاه، هامش 63، 64.

(199) تهافت، I، فصل 22. أيضاً انظر الشهرستاني، ك. نهاية الأقدام، ص ص. 24، 28، 50؛ ابن ميمون، دلالة، I، 74 (7)؛ جيلسون، فلسفة القديس بونافنتور، ص. 194؛ ألبير الكبير، الفيزياء، 12، VIII، 1، خلاصة الردّ على الوثنيين، II، فصل 38 (6)، وخلاصة التيلوجيا، 64، I، 8، 2. ابن ميمون، ألبير، والإكويني يرفضون الدليل؛ انظر ولفسون، «الأدلّة الكلامية على الخلق»، ص ص. 239-40. لا بدّ أنّ الغزالي كان يفكر في مقاطع سينوية مثل التي أوردناها أعلاه، هامش 196.

(200) ميلحاموت ها - شم، 11، VI، ص ص. 342-43. يرجع هذا الدليل إلى الاعتراض الثالث لفيلوبونّس على الحركة الأزليّة (أعلاه، 2، ب-3)، لأنّ ابن جرسون يدافع على أنّه من المحال افتراض أن يكون جزء من اللامتناهي يساوي كلّ اللامتناهي.

السبيل الثاني إلى حجج جديدة تجلّي في تقديم أدلة أخرى حول لماذا لا تكون الأحداث الماضية، والزمان وما شابهها لانهائية لها. لقد تمّ التأكيد على أنّ العدد متناه بطبيعته الخاصّة⁽²⁰¹⁾، ومن ثمة فإنّ عدد دورات الأفلاك⁽²⁰²⁾، أو عدد الأفراد الماضين⁽²⁰³⁾، أو عدد الزمان نفسه⁽²⁰⁴⁾، يجب أن يكون متناهياً. وكبدّل عن ذلك، كان الكمّ يعتبر متناهياً بطبيعته الخاصّة، لذا فالزمان، وهو أحد أنواع الكمّ، يجب أن يكون لذات السبب متناهياً⁽²⁰⁵⁾. لقد تمّ التأكيد أيضاً على أنّ كلّ ما يملك جزءاً إلّا ويشكّل هو نفسه كلاً، وبما أنّ جزءاً من الزمان قد لا يُلاحظ، فإنّ مجموع الزمان يجب أن يشكّل كلاً ومن ثمة فهو محدود ومتناه⁽²⁰⁶⁾. يدافع الغزالي على أنّ عدد دورات الأفلاك يجب أن تكون، مثل جميع الأعداد، إمّا فرداً أو زوجاً⁽²⁰⁷⁾، في حين أنّ العدد غير المتناهي قد لا يكون هذا ولا ذاك⁽²⁰⁸⁾. في الأخير، إنّ كتاباً كثيرين يطرحون تماماً حتّى المبدأ القائل بأنّ كلّ ما له نهاية إلّا وله أول؛ وينتج عن ذلك أنّ الزمان الماضي، الذي يقف عند حدّ الآن، لا بدّ أنه كانت له بداية في لحظة ما في الماضي⁽²⁰⁹⁾. بما أنّ هذا المبدأ استعمله ابن رشد، بوصفه أرسطياً، كما استعمله المتكلمون، فإنّه قد يكون، بل قد فُسّر بالفعل، باعتباره يعكس دليل أرسطو لرفض ارتداد غير متناه للعلل⁽²¹⁰⁾. فحسب أرسطو، إنّ العضو الأوّل في سلسلة من العلل والمعلولات هو المبدأ الحقيقي لجميع الأعضاء الموالية؛ لذا، فإنّ سلسلة غير متناهية ليس لها عضو أوّل قد لا يكون لها مبدأ أوّل، وقد لا توجد⁽²¹¹⁾. نتصوّر أنّ هذا قد يكون هو التفسير السليم لصياغتنا:

(201). انظر أرسطو، الفيزياء، م. 3، 5، 204 ب، 7-10.

(202) الشهرستاني، ك. نهاية الأقدام، ص. 28.

(203) يهودا اللاوي، كوزاري، V، 18(1)؛ آرون بن إلبه، عيش حاييم، ص. 28.

(204) ابن حزم، ك. الفصل في الملل، ج. 1، ص. 18(4).

(205). انظر دليل الكندي أعلاه، هامش 95؛ ابن جرسون، ميلحاموت ها-شم، 11، VI، ص. 32-331.

(206) ابن حزم، ك. الفصل في الملل، I، ص. 15(1)؛ ص. 17(«)؛ باحيا، الهداية، 5، I؛ يهودا اللاوي، كوزاري، V، 18(1). يربط بينيس هذا الدليل بالإسكندر الأفروديسي؛

Pines, Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, p. 15, n. 1.

انظر أيضاً أعلاه، هامش 160.

(207) انظر أرسطو، المقولات، 10، 12أ، 7-8.

(208) الإحالات عند الغزالي، أعلاه، هامش 150. أضاف إحالات أخرى ولفسون، نقد كريسكا لـ أرسطو، ص. 219، 477.

(209) أبو الهذيل، حسب كلّ من الخياط، ك. الانتصار، فصل 5، والشهرستاني، ك. الملل والنحل، تح. و. كوريتين، لندن، 1846، ص. 35 (انظر نفسه، ص. 326-27)؛ ابن حزم، ك. الفصل في الملل، I، ص. 18-19(5)؛ باحيا، الهداية، 5، I؛ يهودا اللاوي، كوزاري، V، 18(1) ابن رشد، تهافت التهافت، I، ص. 22.

(210) انظر ولفسون، «الأدلة الكلامية على الخلق»، ص. 213-15.

(211) انظر ك. الفيزياء، 256، 5، VIII، 17-19؛ ك. ما بعد الطبيعة، 994، II، 11-19.

إذا كان هناك معلول أخير، فلا بد أن تكون بداية مع العلة الأولى. ثمة، مع ذلك، اعتبارات عدة ضدّ هذا التفسير: لا يشير أيّ واحد من الأدلة الأخرى على استحالة وجود ما لانهاية له إلى التسلسل السببي بنحو خاص، ولا يحیی النحوي الذي هو المصدر الأقصى لكل الأدلة قد ذكر التسلسل السببي، مع أنّه قد يكون فسرها على نحو سببي⁽²¹²⁾، حين كان في صدد فحص تغيّرات العناصر في الكون⁽²¹³⁾. أيضاً، فحينما يبرّر الكتاب الوسيطون المبدأ القائل بأنّ ما له آخر لابدّ أن يكون له أول، فإنّ التسلسل السببي لا يكون موضع سؤال؛ على سبيل المثال، يبرّر ابن حزم وآخرون بالقول إنّ النهاية والبداية حدّان متلازمان، ولذلك السبب إذا وجد أحدهما لابدّ أن يوجد الآخر أيضاً⁽²¹⁴⁾. ومن جهة ثالثة، فإنّ الصيغة المعكوسة، أي ما له بداية لابدّ أن يكون له نهاية⁽²¹⁵⁾، هي حاضرة أيضاً، ولا تفهم بشكل معقول في اصطلاح الرّفص الأرسطي لارتداد غير متناه للعلل. هكذا، فإنّ هذه وباقي الأدلة الكلاميّة التي تناولناها في هذا القسم يجب أن تؤخذ باعتبارها تعني أن لا زمان غير متناه أو أنّ أيّ تسلسل غير متناه هو ممكن، من دون تفكير خاصّ بتسلسل سببي لانهاية له⁽²¹⁶⁾.

كانت الأدلة على تناهي الحركة والزمان قد أعيدت صياغتها لكي تنتج براهينا على تناهي جرم العالم. قيل لنا إنّ النظام ردّ على المانوية على وجهين: أولاً، دافع على أنّ قاطني الظلام لم يقطعوا أبداً عالمهم الخاصّ غير المتناهي لبلوغ عالم النور، الذي فرضاً بهاجونه، نظراً لأنّ «قطع ما لا يتناهي يستحيل [...] والفراغ من الشيء يدلّ على نهايته»⁽²¹⁷⁾. نلاحظ أنّ هذه تشكّل صيغة معدّلة للاعتراض الأوّل لـ يحيى النحوي على الحركة الأزلية⁽²¹⁸⁾ بوصفه دليلاً على تناهي جسم العالم، مع أنّه يمكن اقتراح ما يقابله أيضاً لدى أرسطو⁽²¹⁹⁾. ثانياً، دافع النظام على أنّ ما

(212) 2، ب-1.

(213) انظر أسفله، ص. 381. في كتابه الردّ على أرسطوطاليس (أعلاه، هامش 66) والردّ على برّقلس (أعلاه، هامش 64)، يورد يحيى النحوي المبدأ الذي مفاده أنّ ما لانهاية له لا يُقطع. في شرحه على ك. الفيزياء (أعلاه، هامش 63) يورد المبدأ الذي مفاده أنّ الأعداد بطبيعتها الخاصّة هي متناهية. هذا المبدأ الثاني يتركز، بدوره، على الأوّل؛ انظر أرسطو، ك. الفيزياء، 204، 5، III، ب، 7-10.

(214) انظر الإحالات على ابن حزم، الشهرستاني (ص. 327، من النصّ الأصلي)، وابن رشد، أعلاه، هامش 169. باحيا، الهداية، 5، I، يثبت هذا المبدأ اعتماداً على استدلال يحيى النحوي في اعتراضه الأوّل على الحركة الأزلية.

(215) انظر الإحالات على أبي الهذيل وابن رشد، أعلاه، هامش 169، والإحالة على فخر الدين الرازي ضمن بينيس، *Atomenlehre*، ص. 15، هامش 1.

(216) بهذه الطريقة فهم الأدلة ابن ميمون، دلالة، I، 73 (11).

(217) 2، ب-1.

(218) الخياط، ك. الانتصار، فصل 19.

(219) انظر بونيتز، *Index Aristotelicus*، ص. 74، ب، سطور 30-34.

له مسافة متناهية من جهة واحدة يجب أن يكون متناهيًا من جميع الجهات⁽²²⁰⁾. وهنا يبدو أن المبدأ القائل بأن ما له نهاية لا بد أن تكون له بداية قد طُبّق على المكان⁽²²¹⁾.

من المعتاد أكثر أن اعتراض يحيى النحوي الثاني على الحركة الأزليّة⁽²²²⁾ هو الذي يبين تناهي جسم العالم. يقدم الكندي، فيما يبدو أنه أولى النسختين، مجموعة من القضايا من بينها واحدة يثبت فيها أن «كل شيء ينقص منه شيء، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه»⁽²²³⁾. ثم يستدل كما يلي: مع فرض جرم أو أيّ عظم آخر لانهاية له، لتوهم شيئاً نقص منه جزء متناه، فإن كان ما بقي منه متناهيًا، فإنه سوف يظل كذلك إذا تم استعادة الجزء المتناهي. من ناحية أخرى، إذا كان الباقي لامتناهيًا، فهو أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه، فنقع في محال عدم تساوي الأشياء اللامتناهية. ومن ثمة لن يوجد جسم أو عظم آخر لامتناه⁽²²⁴⁾. وهذا هو بالضبط الاستدلال الذي وقفنا عليه في دليل سعديا ضدّ الأزليّة "من الزيادة والنقصان"، الذي بينا أنه مأخوذ بدوره من اعتراض يوحنا النحوي الثاني على الحركة الأزليّة. وبعد الكندي، نجده عند البغدادي⁽²²⁵⁾، عبد الجبار⁽²²⁶⁾، والشهرستاني⁽²²⁷⁾.

إن نسخة منه قد قبلها المشاؤون أيضاً رغم رفضهم لاستعماله الأصلي باعتباره دليلاً على الخلق. يبرهن ابن سينا على استحالة وجود أيّ كم متصل غير متناه من النوع الذي أجزاؤه "ذات وضع"، وهذا يعني، استحالة وجود خطّ، سطح، مادة صلبة، أو مكان غير متناه⁽²²⁸⁾. يستدل كما يلي: إمّا أن يكون هذا المقدار غير متناه من الأطراف كلّها، فنقطعه، فيصير المقدار غير متناه من طرف. آنذاك نستطيع أن نتصور قطعة منزوعة من الطرف المتناهي، ونعتبر المقدار الباقي والمقدار الأصلي مقدارين مختلفين، أحدهما أقصر من الآخر وفقاً لمقدار القطعة. نستطيع الآن أيضاً أن نتصور المقدار الأقصر قد تحرك بالشكل الذي يظل يفرض نفسه على المقدار الأطول لكن بطرفين متناهين معاً. الطرفان غير المتناهيان لا يكونان معاً، وإلا نتج عن ذلك محالّ تساوي الأقصر مع الأطول. غير أنه إذا كان يجب أن لا يوجد معاً، فإن الأقصر سوف يكون متناهيًا لأنّ الأطول يتجاوزه، والأطول سوف يكون متناهيًا لأنّه يتألف من مقدارين متناهين. وبناءً عليه،

(220) ك. الانتصار، فصل 19. نجد هذا لدى المشائين أيضاً؛ انظر ولفسون، نقد كريسكا لـ أرسطو، ص ص. 431-429.

(221) 2، ب-2.

(222) أفهم هذا الاستدلال كما يلي: بما أن جسم العالم له نهاية في اتجاه واحد فيجب أن تكون له بداية في الاتجاه الآخر.

(223) رسائل، 194، I.

(224) نفسه، ص ص. 194-95، مع نظائر في ص ص. 114-115، 202-30.

(225) ك. أصول الدين، ص. 62، سطور 12-14.

(226) ك. المجموع، ص. 62.

(227) ك. نهاية الأقدام، ص ص. 24-25.

(228) انظر أرسطو، المقولات، 6، أ5، 15.

فإنَّ وجود مقدار غير متناه محال⁽²²⁹⁾. وهذا يطلق عليه أحياناً منهج "التطبيق" مادام يتضمَّن تطبيق مقدار على آخر⁽²³⁰⁾. إنَّه توسيع واضح للنسخة التي وقفنا عليها عند الكندي وغيره قبل قليل، وهي إذن تجد أصلها في دليل يحيى النحوي الثاني ضدَّ الأزلية. ومع ذلك، فإنَّ تغيير الصياغة هو، على كلِّ حال، محض اتفاق. إنَّ نسخة الكندي ليست أكثر من الدليل "من الزيادة والنقصان" دون تغيير ما عدا استعمالها في سياق جديد. غير أنَّ منهج "التطبيق"، كما سنرى بعد قليل، هو إعادة صياغة الأصل بشكل مقصود بحيث لن يشمل قطَّ الزمان والحركة وبالتالي بإمكانه إثبات تناهي جرم العالم دون الاصطدام بالنظرية الأرسطية في الأزلية⁽²³¹⁾. نجد منهج "التطبيق" لدى الشهرستاني، المفسِّر التبريزي، أبراهام بن داود، وح. كريسكاس⁽²³²⁾، وجميع من هو تابع في الأخير لـ ابن سينا من دون ريب⁽²³³⁾.

.... التتمة في العدد التالي

ترجمة سعيد البوسكلاوي - المغرب

(229) انظر ك. النجاة، القاهرة، 1938، ص. 124.

(230) انظر ولفسون، نقد كريسكا لـ أرسطو، ص. 149، 345.

(231) انظر أسفله، هامش 196.

(232) انظر ولفسون، نقد كريسكا لـ أرسطو، ص. 346-47.

(233) تجدر الإشارة إلى أنَّ استحالة وجود ما لانهية له أضافه أيضاً المتكلمون من أجل البرهنة على أطروحة أنَّ المادَّة تتألَّف من أجزاء لا تتجزأ. بإهمالهم التمييز بين لامتناه بالفعل ولا متناه بالقوَّة، صار بإمكانهم الدفاع عن فكرة أنَّه لو كانت المادَّة ليست تتألَّف من أجزاء لا تتجزأ، فسيكون كلُّ مقدار يحتوي على عدد لانهية له من الأجزاء، مع المحالات العديدة التي يستلزمها القول بما لانهية له. انظر بينيس، Altomenlehre، ص. 11-15؛ عبد الجبار، ك. المجموع، ص. 62؛ ابن ميمون، دالة، 73، 111.

De la transcendance Comme Illusion Suprême

عن التعالي بما هو الوهم الأعلى⁽¹⁾

لوك فيري

Le «crépuscule des idoles» ou la «philosophie au marteau»: la «fin du monde», la «mort de Dieu» et la «mort de l'homme».

«أقول التل العليا» أو «فلسفة الطرقة»: (نهاية العالم)، (موت الإله) و(موت الإنسان).

قبل قراءة أو إعادة قراءة نيتشه، وقبل التأمل مجدداً في رسالته حول الأوجه الممكنة للحياة الإنسانية بعد (موت الإله)، أحبُّ أن يضع القارئ للحظة تحيِّزه جانباً، وأن يحرر نفسه من الصور التي أحاطت أعمال نيتشه ومنعت عنه الغوص في أعماقها: نيتشه اللاعقلاني، نيتشه المتهم سياسياً، نيتشه شاعر عظيم وإنما مجنون، بحيث أن أسلوبه الغامض حَجَبَ، وبشكل رديء، التناسق الذي هو عنصر أساسي في كل فلسفة أصيلة.

هذه العناوين والتساؤلات التي نثيرها، كلّها غير شرعية وغير مقبولة⁽²⁾. ففي حقيقة الواقع، نيتشه لم يتوقف يوماً عن التنديد بعبثية القيم الإنسانية، وحقوق الإنسان، والمطالبة بالمساواة والديمقراطية، ودحض المثل العليا للدين، وبالقدر نفسه أيضاً التنديد بالعلوم كافة، ليؤكد برأيه أن «ما يحتاج إلى إثبات ليس جديراً بالاهتمام» مظهرًا كراهيته لما يسمّى بـ «إرادة الحقيقة *volonté de vérité*». إن الرؤية التي يعكسها على علمنا تشكل واحدة من الرؤى الأكثر وضوحاً وعمقاً في نواح عديدة حتى الآن. وليس مستغرباً أنه حتى في زماننا هذا، نيتشه هو مفكر العصر الحديث، والوحيد الذي تناول الخمر حتى الثمالة، وتجراً على استخلاص العبر من خيبات الأمل دون عزاء. في هذه النقطة تحديداً، علينا أن نأخذ نيتشه بجديّة، وأن نتحمل مشقة اللحاق به إلى الهاوية، إلى حيث «الجينالوجيا *généalogie*» القيم المتعالية سيقودنا، فنجد هناك على الأقل بديلاً لما اعتبره أوهام «معنى الحياة *sens de vie*» - هذه اللهايات *hochets* يتمسك بها الإنسان كي لا يُصاب باليأس من كونه بشر. فليطمئن القارئ غير المتألف مع أعمال نيتشه: فأنا سأراهن على أن أفكار نيتشه، وبالرغم من شدة غموضها أحياناً، يمكن الظفر بمعناها، فهي لاتزال مستغلقة وحازمة، هذا إن لم تكن أكثر إشراقاً من خطاب مزخرف بهيبة العقلانية الواضحة.

Luc Ferry, Qu'est ce qu'une vie réussie, ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 2002. (1)

Cf. sur ce point l'ouvrage collectif, Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, (2) Grasset, 1991.

إذا، البديل عن الوجود المنساق بالقيم «المتعالية»، هو رؤية غير معلنة، مخيئة للآمال بشكل جذري عن «الحياة الجيدة»: تلك هي، وليس أقل من ذلك، ما وعدت به «النظرية مادوية *matérialisme*»⁽³⁾ نيتشه. فلنعترف لأولئك الذين تخلّوا عن علم الكون الكبير، لأولئك المتفلتين من المعتقدات الدينية الذين هجروا يوتوبيا السياسة المسيحية *utopies d'une politique messianique*، وكذلك لمن خانوا المثل القانونية العليا لحقوق الإنسان، لن يخيب ظنّ هؤلاء: فإن تغاضينا عن نقاط الضعف المتعلقة بثقافة العصر التي من شأنها إحداث أسوأ الكوارث الإنسانية، فإن فكر نيتشه يحمل أمراً عظيماً: فهو يبدو وكأنه الأول، إن لم يكن الوحيد، الذي واجه تحديات الوجود «الإنساني» المنقطع النظير، تحديات حياة تحرّرت أخيراً من سراب الإيمان أو الاعتقاد في بعض المثل العليا مهما تكن. فلسفة لم تهبط من السماء بل أتت من الأرض كما أعلنها في نصّه وبكلمات غير مقدّسة في مقطع له من كتاب (هكذا تكلم زرادشت *Zarathoustra*):

«أنشدكم يا إخوتي أن تطلّوا أوفياء للأرض وألا تصدّقوا أولئك الذين يحدّثونكم عن آمال فوق أرضية! هؤلاء محضرو سموم، سواء كانوا يعلمون ذلك أو لا يعلمون.

هم مزدرو الحياة، الموت، هم المسمّمون. في حين أن الأرض متعبة: فليرحلوا إذن! لقد مضى زمن كان فيه الكفر بالله أكبر الآثام، لكنّ الله مات، وبموته مات أيضاً كلّ أولئك الآثمين. أما اليوم، فأنا يمنح المرء ما لا يدركه عقل ولا نظر تقديراً أكثر من معنى للأرض، فتلك هي أفضع الجرائم التي ترتكب اليوم»⁽⁴⁾.

دعونا ندوّن الملاحظات منذ البداية كي لا ننسى: حتى بعد موت الإله، أن احتمال وقوع «الجرائم الفظيعة *crimes affreux*» وتدنيّس المقدسات سيستمر، وهذه إشارة على أقول الأصنام - وهذا يعني موت كل المثل العليا - ليس نهاية التاريخ، كما أن غياب الدين يوحى، إن لم يكن بالمعنى الروحاني الجديد، على الأقل بالمعنى المنطقي المغاير، بأنه غياب أرضي وليس سماوي. قد يكون سوء تجسيد الحياة الناجحة بعد الموت «*au-delà*» هو المبشّر بيزوغ فجر جديد...

يبقى أن تفتيت الأوهام، هي المهمة الأولى الأكثر إلحاحاً للفكر في «فلسفة المطرقة»، ومن هذه الناحية، لم يدخل نيتشه في التفاصيل. كل خطوة من خطوات الصعود الإنساني نحو التعالي تنهار: إندثر الكوسموز اليوناني، ألغي الإله العظيم من الأديان لصالح المبادئ العلمانية الإنسانية. وعلى هذه الصفحة البيضاء، وعلى هذه الأرض العادلة يجب علينا أن نتعلم من الآن فصاعداً أن نثبت أقدامنا.

(3) هذا المصطلح، كما إوردناه، شرعي: فهو يعني فكرة المحور الأساسي للرفض الجذري لجميع الصور المتعالية، وبالتالي، فإنه لا يمكن أن تُستعمل لدى أي فيلسوف آخر بأفضل مما فعله نيتشه. وذلك واحد من الأسباب التي ميزت فلسفته وجعلتها قادرة على إغواء بعض الفلاسفة الماركسيين. أنظر: كتابات Yvon Quiniou.

فلنحكم قبل أن نغامر بالأمر.

ماذا تبقى من العلوم اليونانية الأولى؟

بحسب نيتشه، لا شيء، لا شيء على الإطلاق وإلا لكان ثمة إرادة شديدة للعثور - مهما كلف الأمر - على «معنى الحياة *sens de vie*»، في افتراض أن كل الأدلة أصبحت حتمية، كما لو أنه تم ترتيب الكون كله بحيث نستطيع أن نوجد بنعيم فقط لمجرد التواجد فيه: «فتخيّل إذاً أسلوباً للإتحاد، كشكل من أشكال «الوحدوية *monisme*»، ونتيجة لهذا الاعتقاد، تم بث الإنسان بشعور عميق من الارتباط والتبعية لكل ما تم تجاوزه، ليصبح نسقاً بسيطاً عن الألوهية... ولكن، وببساطة، هذا كله لا وجود له»، إذاً ما يجب علينا الاعتراف به هو «هاتان الحقيقتان *ces deux faits*» الصاعقتان، أنه لمن المحزن «ألا يكون هناك هدف للمستقبل، وألا يخضع الفرد للوحدة الكبيرة حيث يستطيع أن يذوب فيها كلياً كأى عنصر من القيمة العليا!»⁽⁵⁾.

كالرواقيين، كنّا نودّ لو أن للعالم معنى، وأنّه منظم، متناغم وجيد، لو أنّه المكان الطبيعي لنا منذ الأزل، يمكّننا من المجيء والعيش فيه كما لو أننا نسكن في أعشاش دافئة ومريحة... ولكن الحقيقة مختلفة تماماً: «هل تعلمون جيداً ما هو "العالم" بالنسبة لي؟ هل تريدون أن أعكسه لكم في مرآتي؟ هذا العالم هو وحش من القوة، لا بداية له ولا نهاية، هو قيمة ثابتة من القوة، قاس كالبرونز، بحر هائج بالقوة، دفق دائم»⁽⁶⁾.

إن العلم الحديث، الذي أوجد نيتشه من خلاله معادلة معقدة بين الحب (من خلال تخطيط⁽⁷⁾ المثل العليا وتحرير العالم) والكراهية (من خلال تعزيز المثل العليا الإيمانية بعقلانية الواقع)، قد مرّ من هنا! فكرة الكون الفريد المتناغم هي كذبة بامتياز. لم يختم الواقع وحده بختم اللانهاية، إنّما هناك كذلك «لانهاية العوالم *infinité de mondes*»، لانهاية لا حصر لها من وجهات نظر متعددة. بحسب نيتشه، الحقيقة مذهلة، ولكن من المستحيل العودة إليها. لا يمكن حتى المحاولة لاستعادة الكون القديم: «يستولي علينا الشويق مرّة أخرى - ولكن من الذي يريد مجدداً تأليه وحش العالم المجهول بالطريقة القديمة، هذا الشيء المجهول يحتمل تأويلات كثيرة غير إلهية، كما يحتمل الكثير من السلوك الشيطاني، والكثير من الغباء والتفريط....».

ترجمة فردوس الحافي - لبنان

La Volonté de puissance, trad. Bianquis, II, livre III, § 111.

(5)

ibid, I, livre II, § 51.

(6)

(7) العلوم، المغروسة بلاقياس وبلا مبالاة، تفتت وتذيب كل شيء كان بمثابة اعتقاد راسخ.

considérations inactuelles, III, § 4.

www.philasophiasafadi.com

نداء منبر فيلاصوفيا

الفلسفة ليست موضوع حبّ أو صداقة فحسب. إنها موضوع العشق. لذلك أقمنا فيلاصوفيا صفدي، لكي ندعو عشاق الفلسفة، وليس أصدقاءها أو أجبائها فقط. والدعوة هي للمشاركة الحيّة المتبادلة في سرد وتداول قصص هذا العشق إنطلاقاً من تعريفنا للفلسفة، أن لها حصة السؤال في كل شيء، سواء كان الشيء نصّاً أو معيشة.

نوافذ الموقع:

- عرض لصفحات من مجلتي: الفكر العربي المعاصر، العرب والفكر العالمي، ابتداءً من أعدادها الراهنة والعودة إلى مختارات من محاورهما السابقة.
- مقالات وأبحاث منشورة أو سواها، ونصوص من أعمال مطاع صفدي.
- نوافذ تبادلية مع الأصدقاء والزوار، كما يلي:
- رواق سقراط: مختارات من أفكار ونصوص، من تراث الفلسفة ومشاهدها الراهنة، مراجعات الكتب.
- نقطة حوار: حول شخصية مفكر أو مُبدع، أو اتجاهات معينة في الحياة الثقافية.
- مقهى فلسفي: جلسة حرة متعددة الأصوات والآراء والمواقف.
- وجهات نظر: مساحات مفتوحة مع فريق المركز وزوار المنبر.
- شخصية العدد: تقديم بروفيّل لشخصية فلسفية أو إبداعية.

والمشاركة منتظرة من الجميع

محور :مراجعة

Pierre Sauvanet:

*Les philosophes et l'amour...*ماهية العشق عند الفلاسفة⁽¹⁾

بيار سوفانيه

هل الفلاسفة يعشقون؟ أي تساؤل هذا! بقدر ما يبدو تافهاً وبدون معنى، على اعتبار أن الفلاسفة، هم أولاً وأخيراً، جنس ينتمي لبني البشر. بالتالي، يمثلون للحكايات البيولوجية ذاتها، وإن بشكل حرّ أكثر. فإن السؤال في الجوهر إستشكالي وعميق جداً، يوحي بمجموعة من التأويلات تتأسس انطلاقاً من تمازجات أولية، يكشف عنها تضمين الفلاسفة نصوصهم لعبة الحب. هناك، إشارات واضحة بذاتها: «الفلاسفة بشر بالقطع؛ يأكلون، يشربون؛ ينامون؛ يفرحون؛ يكونون؛ يعقلون؛ يجنون...».

من الثابت أن الفيلسوف يجب الفلسفة: أي أنه يطوي العالم بين ثنايا مجتمه. والفلسفة هي الجسد، العقل؛ المرأة؛ قهوة الظهيرة؛ جريدة الصباح؛ الشعر، الفيزياء، الآخر [...]. بمعنى يكفيك أن تكون فيلسوفاً لكي تتحول إلى عقل كوني. لكن كذلك من الضروري التأكيد أيضاً، رفعا لكل لبس:

لا يجب اختزال الحب هنا إلى عشق رجل/ فيلسوف لامرأة من خلال السياق نفسه للثقافات الاجتماعية. لذلك، حينما يتحدث أو يكتب الفيلسوف عن الحب، فإنه يخترق القوالب والتنميطات لتلك العلاقة الثنائية الشبقية الإيروسية أساساً، بين جنسي المذكر والمؤنث.

حتى وإن اتفق الفيلسوف، على أن موضوع الحب هو المرأة. فلا شك، أن طبيعة تفكيره ورؤياته، تدفعه إلى صياغة ممكنات لانهائية لهذه العلاقة.

لم نتحدث سير الفلاسفة كثيراً، عن حكاياتهم مع العشق. مسألة، سيشير إليها الباحث في تقديمه لعمله هذا. حيث يصعب وضع اليد على مادة زاخرة تغني موضوعنا، وتطعمه فحصاً وتدقيقاً. مع ضعف المتن إذن، وقلة النصوص، يجدر بالباحث في تاريخ الحب عند

الفلاسفة أن يكون ذكياً فظناً حاضر البديهة. حتى يسبر الفقرات المثورة هنا وهناك عند هذا الفيلسوف أو ذاك، لكي يستخلص ما يشفي غليله في هذا الإطار.

إنه الأفق المفهومي الذي أراد من خلاله الباحث سوفاني Sauvagnet الاشتغال على هذا الموضوع الشيق واللذيذ، المرتبط بسيناريو إخراج مجموعة صناديد وأساطين الفكر البشري، من إمبراطورية الفيلسوف بجغرافيتها الصارمة وتعاليمها المتعجرف. ووضعهم داخل غرف اعتراضات، لا يريد منها الباحث سوفاني أن تكون سريرية أو ليلية، ولكنها بالأحرى حميمة بأسلوب "رخو"، "لين"، "سلس"، لا يؤكد مؤسساتياً ذلك الفصل بين مفهومية وبرهانية الخطاب الفلسفي ثم الإنسيابية الحلمية للأخر الأدبي. لماذا؟ لأنه حينما نقرأ مباشرة النصوص الأصلية للفلاسفة الذين جاء بهم العمل، وبالرغم من كونها تقارب موضوعاً ذو طبيعة وحس ذاتيين مرهفين أكثر، إلا أنها قد تميزت بتعقيدها النظري.

صحيح أن تعليقات سوفاني يسرت شيئاً ما من ذلك، حتى ولو ظلت مدرسية مكتفية بمقاربات مباشرة لمجمل الأفكار التي انطوت عليها النصوص، مع توضيحات يسيرة جداً عن بعض المعطيات السوسيوثقافية أو السوسيونفسية التي صاغت مواقف بعض الفلاسفة وتأصيلهم المفهومي، أي اللاوعي النصي المرتبط أساساً بموقف معين حيال هذا الفيلسوف أو ذاك.

من خلال نماذج نصية توزعتها زماناً ومكاناً مدارس فلسفية: أفلاطون، أرسطو، لوكريس، ديكرات، سبينوزا، باسكال، جان جاك روسو، كيركجورد، شوبنهاور، نيتشه وسارتر. سعى الباحث سوفاني، تقديم القارئ بهذا النموذج المصغر لتاريخ الفلسفة، عرضاً عن كيفية تفكير الفيلسوف في موضوع العشق. كيفما كانت الرؤية والتقييم، فإنهم جميعاً يتجهون إلى هذا العشق اللانهائي لشيء اسمه: الفلسفة.

قد يسود الاعتقاد منذ أول تفكير، بأن هناك تعارضاً بين الحب والفلسفة، بين العاطفي والعقلي، الحسي ثم المجرد. هكذا يتوخى صاحب هذا العمل، التدليل على أن شعور الحب ليس بغريب عن الاندفاع والتأمل الفلسفيين. كما أنه لا يدخل في إطار اشتغالات الموضة: «هل من الضروري التذكير بأن الفلسفة ليست في الواقع إلا عشقاً للحكمة. بمعنى حينما لا نملكها، فإننا ننزع باستمرار نحوها؟ وفي الواقع، إذا لم نكن نعلم دائماً بأننا حكماء، فإننا نعرف على الأقل بأننا عاشقون»⁽²⁾. قد يظهر شكل الفيلسوف العاشق أكثر قرباً من الفيلسوف.

يشير الباحث إلى ندرة البيبليوغرافيا بخصوص موضوع الفلاسفة والحب. وقد عبر شوبنهاور، عن دهشته في هذا السياق قائلاً: «انفعال يلعب دوراً من المقام الأول في كل الحياة الإنسانية، لم يتم بعد أخذه بعين الاعتبار من قبل الفلاسفة وسيظل بالتالي أرضاً مجهولة إلى حد الآن»⁽³⁾.

ibid. p. 5.

(2)

ibid.

(3)

ربما موضوعة الحب كما يراها الفلاسفة، قد لا تبدو على الأرجح عندهم جادة بما يكفي لكي تتم معالجتها فلسفياً.

التوظيف الفلسفي لفعل عشق، يحيل بلا شك على اندفاع وقوة ذاتية. لذلك: «من اللازم أن نأخذ على محمل الجد في الواقع نقطة جوهرية مشتركة بين فعل عشق وكذا فعل تفلسف: إنه ليس حالة بل سيروية. من خلال عشق أو تفلسف، فإننا نرحل ونبحر ولا يمكننا العودة إلى الوراء، نزع بلا توقف اتجاه شيء أو شخص ما. على هذا النحو، أمكن لأفلاطون اللجوء إلى الإتيولوجيا المتخيلة للإيروس eros على حساب نموذج ريو rheo، ذلك الذي ينساب مثل مجرى»⁽⁴⁾.

في هذه الشروط، يقوم الرهان المشترك للحب وكذا الفلسفة كحب لـ صوفيا sophie، على انزياح بل خلخلة لمركزية وتمركز الذات. حيث سيظهر هذا الإشكال الموضوعي والفلسفي بامتياز، حينما سترتبط وترتكز مسألة الحب على هذا الشيء الذي يمكنه الانفلات مني، بعد أن يتم التجاذب بين الذات والآخر. إن ما يهم، سواء في الفلسفة أو الحب، هو هذا التوتر اتجاه شيء ما سواء كان شخصاً أو فكرة أو مثلاً.

لم يتكلم كل الفلاسفة عن الحب، وإن فعلوا ذلك، تمثله طبعاً بطرق وتصورات مختلفة. يقول المؤلف عن برنامج اختياره للنصوص: «نتحمل هنا التنوع الكبير لبنية ونبرة ثم أسلوب النصوص المختارة. من نص إلى آخر، مع تغير للسياق والمفاهيم. في كل آن تنتقل من سرد أسطوري إلى عرض فلسفي، مع القصيدة الكبيرة للأبيقورية حتى رسالة حميمية من رجل ناضج إلخ. هل سيكون من جديد "شذرات خطاب عاشق" حسب العنوان الجميل لـ رولان بارت؟ خيوط كثيرة مرشدة، لا تلاحظ بالتأكيد من الوهلة الأولى، تعيد ربط شكل خفي هذه الإحدى عشر نصاً كبيراً والتي من بينها:

مفهوم "أرسطوفان" لـ الحب/الإيروس: «كل واحد يبحث عن نصفه». وهو ما سنجده أيضاً من بين أشياء أخرى عند أفلاطون، ديكارت، كيركجورد شوبنهاور ثم سارتر. انبعاث السيرة الذاتية في شكل فلسفي عند لوكريس، ديكارت، روسو وكيركجورد. وأخيراً، نجد فيما وراء البحث عن ماهية مفقودة للحب (باسكال)، «العشق ذاته للعثور عن الجوهر الفلسفي»⁽⁵⁾.

شهادات، تحول مقارنة نظام تياتيكي (موضوعاتي) يتطور وينمو معه مفهوم الحب وفق نماذج متعددة تتحدد في التعارض بين:

- الجنسية المثلية ثم المتغايرة الجنس *hétérosexualité*: نص أفلاطون.
- العاطفة الأبوية والإبنية، الحب والصدقة: أرسطو، روسو.

ibid. p. 6-7.

(4)

ibid. p. 8-9.

(5)

- الوجد العاشق: لوكريس، شوبنهاور.
 - حب يتجه إلى الإله: أرسطو، سبينوزا، باسكال،/ كيركجورد.
 - عشق الجمال، وبالأخص الموسيقى: نيتشه.
 - التجاذب الشعوري حيال الآخر: سارتر.
- على المستوى الكرونولوجي، نلاحظ تشكل ثلاثة حقب تشتغل على النماذج التالية من النصوص :

- (1) تمكن النصوص الأولى من مقارنة الحب قديماً، ارتباطاً بالأسطورة والصدقة والسيمولاترات وكذا الهوى. حيث سيظهر الحب كمبدأ فعال وقوة كونية مثل الإله إيروس عند أفلاطون أو الإلهة فينوس Vénus عند لوكريس.
- (2) نصوص تتابع مختلف نظريات الحب في العصر الكلاسيكي، حيث شغل الحب موقعاً مركزياً في نظرية الانفعالات عند ديكارت، سبينوزا وكذا فلسفة روسو. أما باسكال، فإنه يمثل هنا وجهاً متفرداً للفكر.
- (3) نصوص تعطي نظرة أكثر حسية لحالة الحب، بناء على أفق وجودي بالمعنى الواسع للمفهوم في القرنين 19 و 20: كيركجورد وسارتر.

كما يستدرك الباحث، الإشارة إلى شيئين أساسيين بخصوص عمله هذا: لم يستحضر إلا الفلاسفة الذكور. وبالتالي، لا نعثر في عمله هذا على أية وجهة نظر نسائية. لكن مع ذلك، تحضر المرأة وراء تنظيرات: ديكارت (ملكة السويد كريستين christine)، روسو (السيدة وورنس Warens)، كيركجورد (ريجين أولسن Olsen)، نيتشه (لواندرياس سالومي Salomé)، سارتر (سيمون دي بوفوار Beauvoir).

أما المتون التي اعتمد عليها الباحث لاستخلاص التعاريف، فهي: إيروس فيلسوف (أفلاطون)، حب وصدقة (أرسطو)، ديكارت عاشق (ديكارت)، تعريف للحب (سبينوزا)، هل هناك حب للأنا؟ (باسكال)، حب، حب خاص حب، الذات (روسو)، الحب حسب الاسترجاع (كيركجورد)، ميتافيزيقا الحب (شوبنهاور)، يجب أن تتعلم الحب (نيتشه)، نظرة الآخر (سارتر).

كان الاعتقاد قديماً، بأن الطبيعة الإنسانية مختلفة عما هي عليه اليوم نظراً لوجود ثلاثة أنواع من الكائنات: المؤنث والمذكر ثم آخر مركب ومزيج من الاثنين أو الأندروجين، كما سماه أفلاطون في كتابه المأدبة: Le banquet. لهذا لن تكون تجربة الحب إلا محاولة لإعادة توحيد الكائن الإنساني الذي تم تقسيمه فيما مضى عقاباً له من قبل الآلهة حتى يتم إضعافه، لأنه كان يهاجمها نظراً لما يتمتع به من قوة عجيبة خارقة وتحليه بشجاعة كبيرة.

الحب مداواة للطبيعة الإنسانية، حيث لا يتوارى كل واحد منا سواء كان رجل أو امرأة، للبحث بدون كلل عن نصفه الأصلي والتخلص من حكم عقاب التشطير الذي صدر عن الإله زيوس Zeus. تقوم إذن أسطورة أندروجينا على مفهوم الحب/ الانصهار.

يدخل الحب جوهرياً وأساسياً عند أفلاطون وفق هذا التصور، في باب الرغبة والافتقاد وكذا الغياب أو اللا - اكتمال واللا - إشباع، مما يؤكد بأنه إشارة ودعوة وقوة ونزوة، فللايروس قوة جذب. لتفسير ذلك، من الضروري الالتجاء إلى أسطورة أندروجينا التي تحدث عنها سقراط في خطاب أرسطوفان تحت قناع ديوتيم *Diotime*. وللإشارة فإن خطاب أرسطوفان، شكل الخطاب الرابع من كتاب المأدبة لـ أفلاطون الذي اشتمل على ستة خطابات أخرى هي: 1[فيدر، 2[بوزانياس، 3[إريكسيماك، 4[أغاتون، 5[ديوتيم (الذي تكلم على لسان سقراط)، 6[ألسياد.

يبدو أن الحب بين الرجل والمرأة، يتطابق وينسجم مع الطبيعة. فالإنسان يميل فطرياً لتشكيل ثنائي، حتى قبل تأسيس المجتمع السياسي في نطاق كون العائلة تعتبر شيئاً سابقاً على المدينة وأكثر ضرورة منها. لكن إضافة إلى هذا النوع من الارتباط العاطفي، يحاول سقراط البحث في درجات ومستويات الحب الأبوي، من خلال كون الآباء يحبون أبناءهم لأنهم شيئاً منهم. كما أن الأولاد بدورهم يحبون آباءهم لأنهم ينبثقون منهم. حب يشبه تعلق الناس بالآلهة، نظراً للشعور ذاته الذي نحس به اتجاه كائن أعلى أفضل منا.

يندرج الميدان الخاص للحب عند أرسطو في المنظور المزدوج للإتيقا والسياسة داخل عمله الموسوعي ورؤيته العلمية الثاقبة لأشياء كثيرة وحقول متعددة: المنطق، الميتافيزيقا، الفيزياء، التيولوجيا، السيكلوجيا، الإتيقا، السياسة، الريطوريقا، البويطيقا.

لا يحمل حقل الحب عند أرسطو نفس الدلالة كما هو الحال مع أفلاطون، فالفيليا *philia* الأرسطية ليست هي الإيروس الأفلاطوني. مع العلم أن ما يسميه اليونان عامة بـ "الفيليا" يتضمن كل أشكال الحب والعاطفة بالمعنى الواسع للكلمة. مميزين بين أربعة أنماط من الفيليا: «الفيليا الطبيعية أو الأقاربية بين كائنات من نفس الأسرة. فيليا الضيافة بخصوص الآخر، بين الضيوف. فيليا ودية تنسجم مع "صداقتنا". ثم فيليا عاشقة، مثل العلاقة المتميزة بين الرجل وزوجته»⁽⁶⁾.

وضع أرسطو ترتيباً لأنواع العاطفة، محلاً ومفسراً طبيعة المشاعر التي تحضر سواء عند الأبناء أو الآباء مع اختلاف في التقدير. ذلك أنه سيهل على الآباء أن ينسبوا الأبناء إليهم انسجاماً مع المبدأ الذي يؤكد، بأن من يصنع يعرف جيداً ما أنتج والعكس غير صحيح. نشير أيضاً إلى العاطفة الأفقية بين الإخوة والأخوات، التي تختلف وتتمايز عن النموذج العمودي من خلال طبيعة العلاقة بين الأبناء والآباء. أما عن الحب الزوجي فإن: «أرسطو، الذي تزوج مرتين. كان من بين أول الفلاسفة القدامى، الذين أطروا على الزواج كسبيل للفضيلة واكتمال الذات عبر الآخر»⁽⁷⁾.

ibid. p. 26.

(6)

ibid. p. 32.

(7)

فالإنسان حيوان سياسي واجتماعي، لكن العلاقة الأولى التي تفرزها الطبيعة هي تلك القائمة بين الرجل والمرأة. فالحب بينهما يتطابق وينسجم مع الطبيعة، لأن الرجل يميل فطرياً إلى تشكيل زوج ثنائي، أكثر مما يفكر في بناء مجتمع سياسي.

أما الصداقة والتي تحمل دلالة سواء في الشيولوجيا الأرسطية وكذا أنثروبولوجيته، فقد عمل أرسطو على جرد مختلف أنواع الصداقات، بتمييزه بين ثلاثة أنواع من الصداقة حسب قيامها على: «المنفعة، اللذة، أو على الفضيلة. وحده النوع الثالث الذي يتوخى مغزى جيداً يكون جيداً بالاعتبار. صداقة تقوم كما هي حتى ولو تم انتفاء السبب. فوق ذلك، تضمن تبادل القدوة بين الأصدقاء. بتعابير كانطية، فإن الصداقة الحقيقية هي تلك التي تتعامل مع الصديق كغاية وليس وسيلة»⁽⁸⁾.

لكن فيما تختلف العلاقة بين الصداقة والحب؟ يتميزان أساساً بغياب وكذا حضور العنصر الفيزيائي. من جهة ثانية، نصطفي الأصدقاء ويختارنا الحب. كما أن الحب يمثل بشكل من الأشكال نوع من الصداقة المبالغ فيها.

بعد ذلك، سيقف الباحث سوفاني عبر فيلسوف يوناني قديم آخر اسمه لوكريس، على وجهة نظر ثانية بخصوص أحاديث وتمثيلات الفلاسفة للحب، يتعلق الأمر بـ أبيقور ورؤية الأبيقورية بهذا الخصوص، التي أكدت على ضرورة تعلم الحكيم كيفية التمييز بين الرغبات الطبيعية الضرورية، ثم الطبيعية غير الضرورية وأخيراً اللاتطبيعية واللاضرورية. نجد في المقام الأول، الحاجة إلى الأكل والشرب، حيث على الحكيم الاكتفاء بما يسد حاجته لكي يعيش: «ليس الأبيقوري بمتأنق في الأكل، بل هو ببساطة إنسان أي أكل كل شيء، وبشكل أفضل زاهد. كما كتب مولير: "يجب أن تأكل لكي تعيش، وليس أن تعيش لكي تأكل"»⁽⁹⁾. وكذا بما يحميه ويستره على مستوى اللباس، وليس من الضروري أن يكون الأمر وفق نماذج الموضة.

ويقوم في إطار الطبيعية وغير الضرورية، الملذات الجمالية التي تتأتى من الرنات والأشكال الجميلة سواء إلى الأذن والبصر وحتى أجمل الروائح التي يستشققها الأنف: «تصطف خصوصاً الملذات الجمالية التي تمنحها أحلى الرنات للأذن، وأحسن الأشكال للنظر، وكذا أطيب الروائح للأنف»⁽¹⁰⁾. هنا أيضاً؟ المغالاة كمجازفة إيتيقية: يعرف الأبيقوري بأن هذه الملذات ليست مطلقاً ضرورية. إنه ليس إذن جماعاً أو متذوقاً للجمال، وهو ما ينطوي على نزوع نحو استيعاب بلا حدود أو تهذيب مرضي. لكنه يعرف بهدوء كيفية تذوق هذه الأشياء حينما تكون حاضرة»⁽¹¹⁾.

ibid. p. 34.

(8)

ibid. p. 43.

(9)

(10) تحدث لوكريس عن لذة الروائح.

ibid. p. 43.

(11)

كما يمكن أن نضيف إلى هذا الصنف الغرائز الجنسية، والتي اعتبرها لوكريس مع أبيقور بأنها حتى وإن كانت طبيعية، فهي ليست ضرورية أو أساسية: «هنا أيضاً، يجب أن نرى جيداً وحدها التجاوزات وكذلك نتائج تلك التجاوزات مذمومة بالمعنى الدقيق لذلك: من الضروري أن يتم إشباع الرغبة الجنسية عند الحاجة لكن في حدود ومع أي كان. إذا كانت فيزيولوجيا جد ضاغطة، فقد خول لنا لوكريس «أن نقذف السائل المتراكم عندنا في أول جسد يتأتى لنا». أفضل من الاحتفاظ به لأجل حب وحيد. نكرر إذن: ليس الأبيقوري بصاحب لذة، لأن البحث عن المتعة لذاتها يخلق توتراً بلا هدف، حلقة مفرغة بدون نهاية. الأبيقوري كذلك ليس هائماً، أسيراً أميناً لحب وحيد. حينما يدرك الهوى على هذا المنوال، فإن ذلك يقيد حركة الإنسان الحر. الأبيقوري حكيم واع كثيراً بالطبيعة الإنسانية، حيث تشكل داخلها فعلياً الرغبة الجنسية جزءاً. يجب إذن التعامل معها إذن كما هي ليس أكثر من "متعة جاعحة، شغف أعمى"، أو أقل تقشفاً متكلفاً»⁽¹²⁾.

المجموعة الثالثة، التي صنفها الرواقيون تتضمن رغبات غير طبيعية وليست ضرورية مثل الطموح وتوخي القوة والتطلع إلى الغنى والمجد.

تكمن الأطروحة الأساسية لأبيقور ومعه لوكريس في: «تخليص النفس من اضطرابات الشهوة [...]». الطبيعة في مجموعها يمكن تفسيرها عقلياً دون حاجة إلى استدعاء الآلهة كمبدأ خارجي. هذا التفسير يتوخى أن يكون مادياً بشكل محض: كل الأشياء والكائنات الحية في الكون يمكن تصورها باعتبارها تجميعاً أو دمجاً لذرات المادة (ننسى أحياناً بأن الذرية ليست اختراعاً حديثاً)، هذه الذرات تتمازج فيما بينها حسب قواعد فيزيائية متعددة، يستوقفنا هنا بالخصوص مبدأ الانحراف، الذي يمكن من تفسير تغيرات شكل المادة»⁽¹³⁾.

استناداً على أرضية فكرية ومنطلقات إلحادية حيث كانت الفلسفة الأبيقورية كذلك حاول لوكريس إعطاء وصف شبه علمي للحب والقطع مع كل تصور أسطوري أو ديني، بحديثه عن حضور لعبة السيمولاكرات: «ما نجهه أو نراه، هي أولاً وقبل كل شيء سيمولاكرات الإنسان المعشوق. ما يمكنه أيضاً أن يفرض نفسه سلبياً: ذلك الذي يحولنا إلى عبيد من خلال الشغف، إنها ليست إلا سيمولاكرات. في حين إيجابياً: يمكننا اختيار سيمولاكرات أخرى غير تلك المرتبطة بشغف وحيد»⁽¹⁴⁾.

نتذكر بأن نظرية الرؤية عند اليونان، تؤكد على أن بعض ذرات المادة تعمل على إثارة العين، وليست هذه الأخيرة التي تتجه للمادة. تطبيقاً لهذه النظرية بخصوص الحب فإن ما نراه ونجهه هو ألا وقبل كل شيء سيمولاكرات الإنسان المحبوب أو المعشوق.

ibid. p. 44.

(12)

ibid. p. 44-45.

(13)

ibid. p. 45-46.

(14)

إذا كان أفلاطون يؤمثل الحب/الإيروس. وأرسطو يعمل على تجسيده من خلال مظهرات الفيليا *La philia*. فإن لوكريس، يفكك لغزه بالفصل بين الجنس والعاطفة: «هناك من جهة، اللذة الفيزيائية للجماع. وهي ليست بالمطلق ضرورية لكنها على الأقل طبيعية ومع أي كان. ثم من جهة ثانية، خطر العاطفة العمياء اتجاه شخص وحيد ليست طبيعية أو ضرورية! فينوس المتشردة، نعم فينوس العاطفية. لا، بالنسبة لـ لوكريس، وعلى النقيض من أفلاطون يوجد تناقض أساسي بين الحب والحكمة: يصير الحكيم بالحب تابعاً للآخر، في حين أن الحكيم لا يجب عليه التعلق بأي أحد»⁽¹⁵⁾.

لكن النقد الأكثر عنفاً عند لوكريس يتجه إلى ماهية وجوهر الحب نفسه: «أي التبعية التي يتضمنها، والخضوع لقاعدة الآخر. لكن ما لم يظهر في نضجه، ولم تتم مساءلته هو بالتأكيد الفكرة التي تتضمنها التبعية هنا: كون قاعدة الآخر بالنسبة لي، يمكنها أيضاً أن تشكل قاعدة لهذا الآخر»⁽¹⁶⁾.

بوصولنا إلى القرن السابع عشر مع ديكارت عاشق؟ نقف على سياق معرفي آخر، نكتشف معه بعض المعطيات الشخصية والحميمية من حياة أب الفلسفة الحديثة.

أصدر ديكارت سنة 1644 عمله : *Principes de la philosophie*. وفي 1649 اشتغاله الفلسفي الآخر : *le Traité des passions*. كان ديكارت آنذاك يبلغ من العمر 51 سنة، يعيش بمدينة إيغموند الهولندية. حيث سيتعرف على ملكة السويد كريستين عن طريق هيكتور بير شانو سفير فرنسا في السويد، والصديق الحميم لديكارت منذ 1944. عشقت كريستين الفلسفة، لذلك كانت لها حوارات مع شانو حول طبيعة العواطف والأهواء. لكنها فضلت أيضاً معرفة تصور فيلسوف كبير كما هو الحال مع ديكارت بهذا الخصوص: «تتعلق المسألة، بأن نعرف جلياً ماهية هذا الدافع السري الذي يحملنا إلى صداقة شخص دون آخر، حتى قبل الوقوف على مزيتة»⁽¹⁷⁾.

بمعنى آخر ماهي الدواعي والدوافع التي يخترقنا على ضوءها الحب؟ أو لماذا نحب شخصاً دون غيره؟ جزء من إشارات ديكارت كانت كالتالي:

عاش الفيلسوف فعلياً هذه التجربة، مؤكداً أنه حينها كان صغيراً عشق فتاة في سنه كانت شيئاً ما، حواء. أمر، سيذكره دائماً بهذا العشق الأول كلما شاهد شخصاً له عين تعاني مثل هذه الخاصية الفيزيائية. أما نظرياً، فقد اشتغل على قضية الحب في مجموعة من رسائله، واحتلت موقعا مركزيا في كتابه : *Le traité des passions*.

هناك سببان يدفعاك، إلى حب شخص في مقابل بقية الناس: (1) واحد يعود إلى الفكر، (2) والآخر يرتبط بالجدس تهيئه أجزاء من دماغنا يقوم مصدرها في موضوعات الحواس. أو،

(15) ibid. p. 50-51.

(16) ibid. p. 51.

(17) ibid. p. 56.

هناك تميز بين الدوافع التي ترتبط بالروح من جهة والجسد من ناحية ثانية. لكنه يؤكد هنا بتوخيه دراسة العلل ذات الطبيعة الجسدية.

يؤكد ديكارت على عفوية الإحساس الأول بالحب: «جذبتني فتاة صغيرة حولاء، ولا أعرف لماذا، هذا كل شيء. ولأن الأمر، كذلك فإن التعلق كان مؤثراً»⁽¹⁸⁾.

شعور ينجو ويتلاشى حين تتم معرفة السبب. إلا أن هذا الحضور اللاواعي عند ديكارت، لا يشبه الحمولة النظرية التي أعطيت ل اللاوعي الفرويدي: «دائماً من خلال معنى أن شيئاً ما يمكنه أو عليه، تبين ذاته بتحويله ذكريات مبهمه إلى أفكار واضحة متميزة من خلال تثبيتها في الفكر. ليس اللاوعي إذن شيئاً آخر، غير كونه وعي بشكل مضمّر. وإذا وجد في الواقع مؤقتاً هذا اللا - مفسر، فإنه لا يظل مطلقاً. مبررات اختيار هذا الشخص أو ذاك، تبدوا بأنها غير قابلة للتفسير على الأقل لحظياً: لكنها قد تصبح عكس ذلك. طبعاً، توجد عتامة بخصوص أسباب الحب عند الذي يعشق. لكن مع ديكارت فإن الفكر تعريضاً شفاف لذاته: لا توجد إذن تلك العتامة بين الفكر وذاته، لكن بين هذا الفكر ثم المركب جسد روح الذي يشكّلني كإنسان»⁽¹⁹⁾.

ميزت النظرية الديكارتية، أيضاً بين الحب الذي يتسم ببعده الفكري والبرهاني المحض، عن النموذج الآخر الذي يتحدد بكونه نزوة أو حباً حسيّاً. تميز الحب/الذهني عن الحب/العاطفي ينسجم ويتوافق بلا شك مع ثنائية ديكارت الأساسية بخصوص الجسد والروح: «أكون في الحب الذهني شفافاً لنفسي، الوعي بشعوري واضح على الوجه الأكمل. وفي الحب - الوجد، أبقى جزئياً معتماً عن نفسي في نطاق كون بعض مشاعري تأخذ منبعها داخل الجسد»⁽²⁰⁾.

إلا أنه بالرغم من كل التطويرات الفلسفية، فإن الحب الأصيل والحقيقي الذي عرفه ديكارت في حياته، يظل عالماً بعشقه الأبوي لابنته فرانسين Francine التي توفيت سنة 1640. أما أحاديث الحب عند فيلسوف آخر هو سبينوزا، فليس من الضروري أيضاً عزلها عن الإطار العام لفكره أي "هندسة العواطف" كما فهمها في مقدمة "إيتيقا": «لا إدراك الإنسان في الطبيعة كإمبراطورية في إمبراطورية، ولا الرغبة في انفعالات الناس أو السخرية منها. ولكن توخى معرفتها، على طريقة المهندسين: «أعتبر الأفعال والشهوات الإنسانية، يكتب سبينوزا كما لو كانت مسألة خطوط ومساحات وكذا مجسمات". فالفيلسوف سعى إذن إلى وضع منطق للانفعالات»⁽²¹⁾.

ibid. p. 58.

(18)

ibid. p. 58-59.

(19)

ibid. p. 61.

(20)

ibid. p. 66-67.

(21)

إذا كان ديكارت، قد دفع في كتابه: *le traité des passions*، بالانفعالات إلى أن تبلغ ستة هي: (1) الحب، (2) الكراهية، (3) الرغبة، (4) السعادة، (5) الخوف، (6) الإعجاب. فإن سبينوزا اختزلها إلى ثلاثة فقط: (1) الرغبة، (2) السعادة، (3) القلق. مشكلة باشتقاقها وتحولاتها انفعالات وعواطف أخرى، ليقوم الإحساس بالحب مثلاً انطلاقاً من شعور نفسي إسمه السعادة، حيث لا يمكن فهم الأول دون الثاني: «السعادة هي انتقال الإنسان إلى مرحلة في غاية الاكتمال». نرى في أي منظور يندرج الحب، ونحن نقوم داخل السعادة: منظور الفعل نفسه، حينما سيكون الحب انفعالاً⁽²²⁾. ولا تفهم السعادة بدورها إلا عبر تحديد الرغبة: «أو اشتهاؤه وعي لذاته» لأن الرغبة نفسها ماهية للإنسان، وقبل أن يكون الإنسان كائن معرفة، فهو كائن للرغبة⁽²³⁾.

تحدث سبينوزا عن الحب على طريقة ديكارت: «التمتع بشيء والتوحد به تبعاً لطبيعة هذا الشيء الذي يتوخى الإنسان الالتحام معه والتلذذ به»⁽²⁴⁾. من بين ذلك نجد فصل الأشياء القابلة للتلف، ثم تلك المستمرة، من هنا حب الله الذي يمر أولاً بمعرفة وحب الذات.

ميز سبينوزا بين نوعين من الحب: الحب الحسي الذي يتغير بسهولة إلى كراهية، وحب الروح باعتباره فكرة عن الجسد، بناء على وحدة سبينوزا الأساسية بخصوص وحدة الروح والجسد. أما حب الرجل الحقيقي للمرأة، فمن الضروري أن تكون له كعلة أساسية ليس الجمال وحده، ولكن الحرية الباطنية. كتب سبينوزا في رسالة إلى هيغو بوكسيل، محدداً وجهة نظره بخصوص فهمه للجمال: «ليس الجمال، سيدي بخاصية شيء موضوع تأمل، غير ذلك التأثير الذي يثيره في من يتأمله. إذا كانت عيوننا أكثر قوة أو ضعفاً، ثم بنية جسدنا غير ما هي عليه الآن. فإن الأشياء الجميلة قد تغدو عندنا بشعة والعكس صحيح. حينما نشاهد أجمل يد من خلال الميكروسكوب، تظهر بالتأكيد فظيعة»⁽²⁵⁾.

يتطابق الحب ببساطة مع ما نتوخى وننتظر منه أي باعتباره حضوراً مهدئاً أو «*acquiescentia*» أو الطمأنينة السعيدة. في قاموس سبينوزا. ما يهم هو: «حضور الشيء المعشوق، تتقوى سعادة العاشق أو على الأقل تتم تغذيتها، لذلك فهو منشرح»⁽²⁶⁾.

وسنجد أيضاً هذه «*acquiescentia*»، بخصوص الحب الذهني لـ الله: «في الكتاب [...] حينما لا يكون هذا الحضور المهدئ مرتبط قط بكائن مفرد ومتهي، ولكن بانصهارنا

(22) ibid. p. 68.

(23) ibid.

(24) ibid. p. 69-70.

(25) ibid. p. 71.

(26) ibid.

كلياً في الطبيعة [...] حب الله الذهني، شكل نهائي للغبطة، أو بالضبط سعادة مطلقة مستقلة عن كل إقرار بأي عامل خارجي. بمفاهيم أخرى، ننزع ما هو خاص أو خارجي لكي نحتفظ بالسعادة كتأثير فعال، ثم نحولها إلى سعادة مجردة. وهي لن تقوم بشكل محض إلا إذا أحدثها كائن وحيد [...]. ماذا يعني هنا حب الله عند ذلك الذي أبعدناه طويلاً وزالت حظوته لأننا اعتبرناه فيلسوف ملحد؟ حب الله، هو عشق لنفسك كجزء نشيط في الطبيعة»⁽²⁷⁾.

إن الذين يفهمون الحب باعتباره إرادة للعاشق لكي يتوحد بالشيء المعشوق، يخلطون حسب سبينوزا في تصورهم بين الماهية والخاصية: «أبسط ميزة، هي تلك الإرادة الديكارتية [...] في حين تكون الماهية شيئاً مثل أن تجعل في جدول السعادة تجربة العلة الخارجية»⁽²⁸⁾. وبالتالي قد لا يدركون جيداً ماهية الحب.

إذا كان ديكارت، قد عرف الحب باعتباره إرادة باطنية للالتقاء. فإن سبينوزا، اختار مقاربتة بناء على عنصر خارجي، لأن الحب سعادة أو بهجة تترافق مع فكرة علة خارجية. لذا، سعى إلى تحديد مفهومي لهذا الشعور المضطرب المتعلق بقوة موضوعية تقودني إلى لحظة الحب. يكون العاشق فرحاً وسعيداً، لكنه قد لا يعرف معنى الحب؟ أو لماذا نحب بالأحرى هذا الشخص، مما يعطيه إحساساً بالاضطراب.

أي اختلاف أو تقاطع بين سبينوزا وديكارت؟ «ديكارت وبعد أن تجاوز اعتراف الفكرة الطفولية، فقد ثمن الذات العاشقة التي تكون سيدة نفسها وكذا اختيارها، ثم تحد إرادياً استناداً على الفهم الذي يملئ عليها الموضوع المعشوق، من خلال العقل. لذلك، استبعد ديكارت خارج النسق إمكانية تقدير دواعي. أما سبينوزا ولأنه يتوخى بالتأكيد التجاور، فقد أدرج الموضوع تقريباً في نسق الانفعالات. ظل ديكارت عند وحدة الذات المفكرة. سبينوزا، أراد التفكير في الحب كتأثير للآخر. اشترط ديكارت قوة روح الذات l'ego، في حين سعى سبينوزا، فهم هذا "الأكثر قوة مني". بقدر صحة، كون الناس يعتقدون بحريتهم حينما يدركون أفعالهم ويجهلون العوامل التي تؤثر فيها»⁽²⁹⁾. ما ينتقده أساساً سبينوزا عند ديكارت بهذا المنظور الجديد وهو ما يمكن فهمه عبر هذا المفهوم الآخر للحب هي الكيفية التي يدرك بها وحدة الجسد والروح. مقابل الثنائية الديكارتية، التي طرحت الإشكالات المستعصية بخصوص التواصل بين الجوهرين، حيث حاول ديكارت معالجتها بفرضية مسماة "سرية" عند سبينوزا عن الغدة الصنوبرية وأرواح حيوانية⁽³⁰⁾. أكدت السبينوزية على وحدة تكاملية بين النفس والجسد دون أي تواصل آخر بين الجوهرين غير "التوازي"، يتعلق كل

ibid. (27)

ibid. p. 72. (28)

(29) باروخ اسبينوزا، الإتيقا (علم الأخلاق) III.

(30) الإتيقا V.

شيء في إطارها بوجهة النظر المتبينة «الروح والجسد شيء واحد، تصوره تارة تحت محمول الفكر، ومرة من خلال الممتد»⁽³¹⁾. لا يتعلق الأمر، إذن حسب سبينوزا القول بأن بعض العوامل العاشقة تتعلق بالروح وأخرى تقوم على الجسد»⁽³²⁾.

حينما ننتقل إلى كيفية اشتغال تيمة الحب داخل خطاب فيلسوف من نوع خاص هو بليز باسكال Blaise Pascal، ساعياً إلى تحذير مطلق لحضور أولاني ل الأنا انطلاقاً من سؤال ما هي الأنا؟ قلت بمنطقه ذلك نخلص إلى استحالة أنطولوجية لكي نحب شخصاً ما لأنه بعد وقبل كل شيء لا نحب إلا شيئاً ما في هذا الشخص.

يبحث باسكال عن ماهية وجوه ل الأنا، وفق نظرة تبئيرية، تؤكد على هذا الانزلاق القدري إلى انتفاء حب أي شخص في ذاته ولذاته حتى لو توخينا ذلك.

لا يمكن القبض على الأنا أو معرفتها، مما يعني أيضاً كوننا لا نعرف الحب. فالحب ليس ذو طبيعة معرفية، كما أن القلب يختلف عن العقل، هناك إمكانية للحب وليس للمعرفة. الحب الإنساني مستحيل من هنا ضرورة الحب الإلهي، حيث تظهر حقائق القلب باعتبارها «حقائق الدين».

الجوهري في الحب أن يكون وسيلة من أجل معرفة الأنا، لكن نلاحظ بأنه يقوم على الجمال وحده، ولا يعرف شيئاً عن هذه الأنا. لذا: «تلازم قضية مستقبل الحب تبعاً للظروف كل العقول: إذا وقعت لي حادثة في يوم ما، فحدث لي تشوه، أو إعاقة ثم تشلت: هل ستحييني دائماً؟ إذا كان نعم، ما هو الشيء الذي يلزمك دائماً لكي تعشقينني؟ إذا كان لا، ما الذي أحبيته في ذاتي إلى غاية الآن؟»⁽³³⁾.

ماذا نحب حقيقة . إنني هذه الأنا، لكن أي حيز لها باعتبارها جوهرًا لماهية الحب: «أين إذن هذه الأنا؟» كعلامة على التضايق أو الحزن، حزن مفتقد، ذات غير موجودة: ضد ديكارت دائماً، فإن الأنا لا يمكن تعريفها باعتبارها وحدة بين الروح والجسد. إن استدلال باسكال، وقد أخذته دوامة من الأسئلة تفتقد إلى أجوبة، يظهر هنا شيئاً ما أكثر صعوبة مما سبق. يقوم في الواقع، بأكمله على تناقض يتعذر تجاوزه: إما أحب شخصاً لمظهره، ولا أعرف أي شيء عن جوهره، أو قد أحبه لذاته دون معرفته حقاً لأنه ليس بإمكانه معرفة غير مظهره. إذا عشقت، أحب هذا الرجل أو تلك المرأة، لكن من هو أو من هي، غير ما هو حاضر الآن؟ نجد أنفسنا إذن أمام ما سماه جون براون: "وضعية محدودة". "ما معنى عشق شخص ما، غير عشق صفاته التي تثيرنا، والتي هي عابرة، حيث لا تؤسسه بشكل حقيقي؟ [...] حب

(31). الإيتقا III.

ibid. p. 72-73.

(32)

ibid. p. 81.

(33)

كهذا، لا يتوجه إلى الآخر باعتباره كذلك ولكن فقط لأنه هذا أو ذاك»⁽³⁴⁾. لكل شخص أنه، لكن لا فرد له الأنا ذاتها: «السؤال "ما هي الأنا؟" ليس هو سؤال "من أنا؟". ليست الأنا هي "الذات" ولا "الذات" الديكارتية كذات عقل كوني ولا "ذات" أوغسطين "الاعتراف" أو مونتني "الرسالة". مع الأنا، إجمالاً نبحث عن ماهية الفردي، كونية الخصوصي، والذي هو بالتحديد غير موجود [...]». هذا السؤال البسيط والأساسي، تبدأ من خلاله رؤية كل الحمولة التدميرية»⁽³⁵⁾.

بالانتقال من ديكارت إلى باسكال، نلاحظ هذا الانزياح القوي من تركز أنطولوجي للذات، إلى أخرى تلاحق إرادياً مدارات لا تركزها.

إذا كان باسكال، قد شكك في قيام الحب مع غياب هذا التمثل الحقيقي لـ الأنا فإن فيلسوفاً آخر مثل جان جاك روسو سيؤكد بأن حب الذات كشعور بدائي وفطري يمثل أصلاً ومصدراً لكل العواطف الأخرى التي ليست إلا تحويرات لهذا الإحساس الأولي. حب الذات، جيد ومنسجم مع نفسه ونظام الطبيعة، أما التحولات التي يتعرض لها هذا الأساس بعيداً على أن تكون إيجابية فإنها مضرة تغير الموضوع الأول وتسير ضداً على مبدئه. بعد ذلك، يجد الإنسان نفسه خارج الطبيعة في صراع مع ذاته.

انطلاقاً من حب الذات، تولد الأشكال الأخرى للحب عن طريق الاختيار يؤكد روسو، ويظهر بشكل عام الارتباط بالآخر بمعنى علاقات الصداقة أو الحب معه: «يتأتى كل شيء من حب الذات، عاطفة وحيدة، مطلقاً بدائية وطبيعية. تتمثل أول اشتقاقاتها في الشفقة بمعنى حب شامل للآخر، لكن انعطافه الأساسي هو الحب الخاص، شغف كله موازنة وحيلة. هذان النوعان من الحب المتمركزان على الذات يوجدان أخيراً في عمق الحب المتجه إلى الآخر»⁽³⁶⁾.

نعرف بأن مشروع روسو، توخى أساساً جعل الإنسان محافظاً على خاصيته وجوهره الطبيعيين، مع عدم الخلط بين ما هو طبيعي في الحالة البدائية، وبعدها في الحالة المدنية. أمر يتحقق بواسطة التربية حيث يمكننا توجيه انفعالات وعواطف الطفل. وإعطائه الوسائل لكي لا ينجر بلعبة الآراء إلى الدوامية الاجتماعية، مما يفقده ذاته الطبيعية. يقول روسو في إشارة إلى تلميذه: «أن يعيش هي المهمة التي أردت له تعلمها. أعترف بكوني لا أريده، أن يخرج من تحت أيادي قاضياً أو عسكرياً أو كاهناً. بل عليه أن يكون إنسان أولاً»⁽³⁷⁾.

ibid. p. 82-83. (34)

ibid. p. 79. (35)

ibid. p. 98. (36)

ibid. p. 95. (37)

أصدر روسو كتابه الأساسي "إميل" سنة 1762 بشكل متزامن مع العقد الاجتماعي . لكن قبلهما، اشتهر الفيلسوف أيضاً بعمله:

1) Discours sur les sciences et les arts (1750).

2) Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754).

وروايته (Héloïse (1761، التي تعكس رهافة الشعور العاطفي خلال القرن 18. لكن يبقى لعمله "إميل" استغرق 20 سنة من التأملات، وثلاث سنوات من العمل قيمته الخاصة ووضعه الاستثنائي بين ثانيا مشروع روسو أو في تشكيل إحدى الحقول الأساسية لاشتغالات الفكر الإنساني، الأمر يتعلق بأسس التربية الحديثة. ونظراً لتقدمية أفكاره، أصدر البرلمان الباريسي قراراً يدين الكتاب ويأمر بإحرقه كما دعا للقبض على روسو. في حين أخرج أحد الرهبان على التو بمدينة ليون Lyon عملاً نقيضاً سماه "ضد إميل" يدعو فيه إلى تربية صارمة ودحض أفكار روسو.

تقوم الأطروحة المركزية لفيلسوفنا على المعادلة التالية: «للتفكير حقاً في التربية، من الضروري العودة إلى الطفولة وبالتالي العثور ثانية على الحب. ليس على الفور، ذلك الحب الأول (كما هو الحال مع ديكارت بخصوص الفتاة الصغيرة الحولاء). لكنه الشعور الأول والإحساس الفطري، والذي قد يسمى داخل النظام الكرونولوجي للعواطف، حيث يتأتى الجواب من ذاته ب الحب الأول، حب الذات. أي ما يمكننا ترجمته تبسيطياً بغريزة البقاء»⁽³⁸⁾.

إن حب الطفل لذاته، يسبق أصلاً كل لحظات وتجارب الوعي الممكنة: «وتبدأ المشكلة مع الحب الخاص، الذي ليس بشيء آخر غير انحراف وليس مجرد اشتقاق بسيط عن حب الذات. بقدر ما يكون حب الذات مكتفياً بذاته في إطار اكتفاء ذاتي بعيار سليم، ثم يصبح ممكناً من خلال طبيعة العلاقات التي ينسجها الطفل مع محيطه القريب، بقدر ما ينمو الحب الخاص مقارنة مع الآخر، فالمائلة وبالتالي الرغبة والحق تجعل الطفل خاضعاً للرأي، في حين أن عمره لا يخول له التوفر على كل أسلحة العقل لكي يصارع ضده. يوصف حب الذات كشعور مطلق، الاهتمام الذي يكرسه كل واحد لبقائه الخاص. في حين يتميز الحب الخاص بنسبية شعوره ومماثلته»⁽³⁹⁾.

مع توسع وامتداد علاقات وحاجات الطفل، فإن الإحساس بروابطه اتجاه الآخر تشتعل وتنتج شعوراً تتوزعه التفضيلات والواجبات ثم يتحول الطفل مثلاً إلى: ملحاح، حسود، مخادع، حقود [...] . فالاجتماعي يلوث ويغتال الطبيعة الإنسانية حينما نتقل من عذرية وفطرية حب الذات إلى سطحية وزيف ما يسميه روسو بالحب الخاص.

ibid. p. 93.

(38)

ibid. p. 94.

(39)

لاشك أن المقولة التحليلية، التي تؤكد على أن أي نسق أو مشروع فلسفي إلا ويخفي وراء ظهره التجارب الحياتية والاجتماعية لصاحبه. تنطبق بامتياز في النماذج الفلسفية التي استقها الباحث سوفاني، من الفيلسوف الدانماركي كيركجورد Kierkegaard أكثر من غيره. فقد أعلن عن خطبته ل ريجين أولسن سنة 1840. سنة بعد ذلك، ناقش أطروحته مع فسخ خطوبته في الآن ذاته. ثم سافر إلى برلين بين 1841/1842، لتتم خطبة عشيقته من قبل رجل آخر اسمه فريتز شليغل، وزواجها أخيراً سنة 1847. بعدها، سيأخذ الحب عند كيركجورد مفهوماً نوستالجياً. لأن الحبيبة قد تزوجت وابتعدت نهائياً.

يتحول هذا الغياب/ الحضور إلى اشتغال مركزي، من أجل فهم نص كيركجورد. فإذا كان «الحب هو كل شيء»، ثم: «ما الذي يجعل الإنسان كبيراً، منجذباً للإبداع وممتعاً في أعين الرب؟ كيف يصبح الإنسان أقوى من العالم بأكمله، وأضعف من أي طفل؟ ما الذي يجعل الإنسان ثابتاً، صلباً كالصخر أو لنا مرنا مثل شمع العسل؟ إنه الحب! ما هو أقدم شيء؟ الحب. ما الذي يخلد بعد كل شيء؟ الحب. ما هو الشيء الذي لا يؤخذ، لكنه على العكس يأخذ الجميع؟ أليس الحب "...»⁽⁴⁰⁾. فإنه كذلك تجربة لا يخرج زمانها عن المعادة النظرية والتكرار والعود المستمر: «فهو يتناسب أولاً، بشكل واقعي جداً مع فكرة الارتباط مجدداً ب ريجين أولسن خطيبة كيركجورد القديمة [...] للتكرار أيضاً معاً جالياً جد مثير، خصوصاً في الموسيقى والمسرح [...] وأخيراً، قد يظهر التكرار كمفهوم، لا أكثر ولا أقل تحققة الحياة ذاتها وهي تستعيد الأشياء ثانية دون الإعادة نفسها بل من خلال اختلافها. "لقد ربطت التكرار بالحركة" يوضح كيركجورد»⁽⁴¹⁾.

وقد أصدر كيركجورد بناء على هذا الالتصاق الأنطولوجي إن صح التعبير عملاً ساه: *la reprise*. كتب جزءه الكبير في برلين، تحت تأثير فشله العاطفي: «الحب الوحيد هو دائماً الأول. يجب أن يستعيد ذاته منذ الآن ودون توقف. مثل الحب الذي يدفع الإنسان باستمرار إلى الأمام، فإن التكرار، ليس بحالة ولكنه مهمة. والحالة هاته، فإن المعشوقة ليست تلك التي نظن. الخطوبة مفسوخة، التكرار الفعلي مستحيل، بل إن المحبوبة تزوجت. من الضروري أن نستعيده إذن في ذاته: بالنسبة لـ كيركجورد، فإن أمراً كهذا سيقوم وفق أرضية دينية»⁽⁴²⁾. ما يهم إذن هو العمل على إدامة الحب دون قتله، والمحافظة عليه في الزمان. إذا كان الأمر مستحيلاً، فإن الحب كذلك غير ممكناً.

إن هذا التسامي التقديسي للعشق عند كيركجورد، جعله أيضاً يضع مشروعات من 12 درساً للتفكير في لحظة الحب، حقيقة تبين درجة اهتمامه بالموضوع لكن خاصة رحابة قلبه بقدر متانة دماغه.

(40) ibid. p. 104.

(41) ibid. p. 105.

(42) ibid. p. 106-107.

بعد ذلك، سنتقل مع الفيلسوف شوبنهاور Schopenhauer إلى أسلوب آخر من التفكير، ينطلق بدءاً وانتهاءً للبحث في كل انفعال عن أصله في الغريزة الجنسية. جازماً، بأن الجنس هو حقيقة الحب الميتافيزيقية، حيث يستهدف أساساً بقاء النوع. الحب إذن وهم.

لقد جسد هذا العقل الألماني مفهوماً وممارسة حياة الفيلسوف: «لا يمارس عملاً، منعزل، يبغض البشر، متشائم، مبهم»⁽⁴³⁾. ويتموقع فكراً: «إرادياً بعيداً عن مثالية ما بعد كانط (فيخته، شيلينغ، هيغل)، حيث أشبع هؤلاء شتائم، مفضلاً أن يصطفي بشكل مستقل في خط كانط، اتجاه ظاهراتية جذرية: ليس العالم أولاً إلا تمثلنا (موضوع أطروحته سنة 1813). ستظهر الطبعة الأولى عام 1818 (وأخرى أكثر توسعاً في 1844، 1859) عن العالم كإرادة وتمثل، عمل فريد (أو تقريباً) عن فكرة فذة، تلك المتعلقة بالإرادة الكلية»⁽⁴⁴⁾.

الإرادة الكلية في تموضعها. كما أن هذه الإرادة كشيء في ذاته تشكل الماهية الباطنية للإنسان. العالم إرادة إلا أنه تمثل، قبل ذلك. تكون الإرادة عمياء حينما تفتقد للمعرفة وتشغل بدون وعي: «يتخلص ذكاء العقل من الإرادة الكلية بثلاث انحرافات: الفن (ولاسيما الموسيقى، باعتبارها التعبير الأكثر فورية عن الإرادة). العطف (إذا كانت إرادة البقاء متماثلة في الذات وكذا الآخر، فإن العطف يحرقنا من وهم الأنانية). أخيراً، التزهّد (وفق النموذج الفلسفي البوذي)»⁽⁴⁵⁾. في حين يكتب الناشر الفرنسي لـ شوبنهاور متأملاً فلسفة هذا الأخير: «العالم الذي ندركه، يندرج أيضاً جسدياً، ليس إلا تمثلنا. لهذا السبب يخضع لأشكال الفضاء، الزمان وكذا العلية، وهي لا توجد إلا في فكرنا. لكن العالم في ذاته إرادة، كما توحى لنا بذلك التجربة المباشرة لجسدينا، وكذا تموضع هذه الإرادة في عالم التمثل لا يؤدي إلا للآلام. حينما يصل الإنسان إلى اختراق حجاب مايا Maya كما هو الأمر في التأمل الجمالي وخاصة بالفلسفة الحقيقية، فإنه يفهم تفاهة وجوده ثم يتخلّى عن إرادة البقاء»⁽⁴⁶⁾.

في ضوء ذلك، سيغدو الحب قناعاً للغريزة الجنسية لعبة هذه الإرادة الكلية من أجل تهيئ النوع، والذي ليس له من غائية أخرى إلا إعادة إنتاج إرادة البقاء: «لا تتمكن الطبيعة من الوصول إلى هدفها، إلا بأن تخلق عند الفرد وهماً ثابتاً يعتبر على ضوئه امتيازاً شخصياً، ما هو في حقيقة الأمر تفضيلاً للنوع. وبالتالي، حينما يتخيل بأنه يشتغل لنفسه فإنه يفعل ذلك في حقيقة الأمر من أجل النوع»⁽⁴⁷⁾. حينما أحب هذا الشخص أو ذاك، فإنني في حقيقة الأمر أعشق أفضل شخص قصد التوالد. السعي للبقاء، يدفعنا للتوالد التاريخي بإرادة كونية

ibid. p. 115.

(43)

ibid.

(44)

ibid. p. 116.

(45)

ibid. p. 116-117.

(46)

ibid. p. 118.

(47)

تتجاوزنا جميعاً وتدفعنا لكي نهتم بالحب. فأن يحب الإنسان أو يقتل، معناه يتغيا استمرارية النوع. سيكون هناك دائماً جيل يجب ويموت إلى الأبد. سيناريو يستمر على هذا الحال، ما دام أن مسرحية الحياة تعمل على إخراج لعبتها بطريقة مختلفة.

لقد صاغ شوبنهاور نمذجة متشائمة لحب المصير، وجدناها بعد ذلك عند نيتشه. ترجمة أولية للعود الأبدي، والتي لا يجب كذلك خلطها مفهوماً مع تصور كيركجورد لـ التكرار *la reprise* المرتبط بالفكر أساساً، نعتقد بعالم يتغير، وبوجود صيرورة، في حين هناك فقط تكرار أبدي. لأن الصيرورة وهم.

أما الفيلسوف/ الشاعر والفنان نيتشه، المدافع باستمرار عن أطروحة إرادة القوة. فقد أضحى صبوراً ودؤوباً إن لم نقل "خانعاً" أمام شيئاً اسمه الحب. فأن تحب، لا يعني تحقق لك الأمر فوراً، لأن حساً كهذا يتطلب وقتاً. ينهض الحب وينمو بالدربة والتعلم. لذلك عبر نيتشه، عن وجهة نظره هاته من خلال نص جاء عنوانه منسجماً مع وصيته أي: «يجب تعلم أن تحب» الذي ورد في كتابه: *le gai savoir*. الصادر سنة 1881.

من أجل التعود على التمرين، والتفكير في الحب. فإن نيتشه يحيل على تمثل الجمال ثم الموسيقى خاصة، لكن تأليف الموسيقى فارغ أكثر تحديداً. يقول: «ألم تلاحظ إلى أي حد تعمل الموسيقى على تحرير الفكر؟ تعطي أجنحة للأفكار؟ وبقدر ما تصبح موسيقياً، تغدو فيلسوفاً؟»⁽⁴⁸⁾. أما ماهية الحب: «إذا لم تكن تفهم وكذا الإبتهاج بأن شخصاً آخر يعيش، بتفاعل، ويحس بطريقة مختلفة عن طريقتنا ومتعارضة معها؟ لكي يوحد الحب التناقضات بالسعادة، فلا يجب عليه إلغاؤها أو دحضها. حتى حب الذات له شرط ثنائية غير قابلة للاختزال "أو تعددية" داخل شخص واحد»⁽⁴⁹⁾.

حتى وإن أهدى كتابه الضخم "الوجود والعدم" *l'être et le Néant* لامرأة جميلة وذكية إسمها سيمون دوبوفوار بطبيعة الحال، ليست أي امرأة فإن الفيلسوف الوجودي والمثقف الإنساني الكبير جان بول سارتر *Jean-Paul Sartre* لم يكن قط "أنثوياً" كما قد يقفز إلى الأذهان لأول وهلة مع إشارة كتلك. لأن المرأة، قد لا تخرج عن النسق الجحيمي: "الجحيم هم الآخرون" لهذا الآخر في علاقته بذاتي.

على الطريقة الهيغيلية، حيث أن كل وعي يلاحق موت الآخر. سيتأمل سارتر هذا الآخر داخل دائرة الصراع. صراع، لا يقوم هنا كنتيجة أو ظاهرة عابرة ظرفية، بل يسكن عمق العلاقات التي تحكمني مع الآخر. هذا الآخر يملكني بمجرد نظرتي إلي، ويعيد تشكيل ونحت جسدي كما لم أتمكن أبداً من رؤيته، فهو يملك سرّ أناي.

يشير سوفاني، إلى مشاهد واقعة يومية يمكن أن تحصل لأي واحد منا، حتى يسط فهم وجهة نظر سارتر: «أنحني أمام باب، حيث العين مشدودة إلى ثقب قفل. لا يهم لأي سبب

ibid. p. 127.

(48)

ibid. p. 131.

(49)

جيد أو سيئ ولا يهم كذلك المشهد الذي يجري وراء الباب: أنا هنا. فجأة أسمع خطوات في الدهليز، وقعها هو ما يسميه سارتر "النظرة"، فالآخر هنا يقترب وبعد قليل سيفاجئني في هذا الوضع المثير للسخرية: إنه يكشف تلصصي. بالنسبة إليه، أنا ذلك الذي ينظر من وراء الأبواب. للحظة، تجمدت كل إمكانياتي. على بطاقة هويتي، سيكتب فجأة بخط أحمر "توقعات خاصة": متلصص. بالتأكيد، أعرف جيداً بأنني غير ذلك، وبأن ذاتي تقوم على إمكانيات لانهائية لكي أكون أو بالأحرى أوجد، أن أكون خارج ذاتي. لكن في هذه اللحظة بالضبط، وتحت نظرة الآخر فيني لست إلا هذا: مجرد متلصص. خجل إذن: أنا تجربة للآخر»⁽⁵⁰⁾.

يستحيل أن تتوحد مع الآخر: «أنا لست الآخر، كما أن الآخر ليس أنا. لا تشكل بالضبط بدهاء: كل العشاق منذ أرسطوفان، أكدوا دائماً بأنهم بصدد البحث عن الانصهار. هكذا يجب إذن فهم الجملة الصعبة التالية: "لكي أصمم مماثلة الآخر لذاتي، يجدر أن أستمّر في دحض عن ذاتي أن أكون الآخر". هذه الجملة تعني كون الانصهار ليس إلا مشروعاً (الإرتقاء إلى الأمام) غير قابل للتحقق بطريقة مباشرة ولكن يتم التفكير فيه بالضبط من خلال رفض فكرة الانصهار. إرساء وحدة الأنا بالآخر، أي "تمثل الشيء لذاته والآخر في إطار نفس السمو"، هو رفض وجود الآخر كآخر. على النقيض دحض للوحدة تأكيد لوجوده. الإشكال إذن هو كالتالي: الاقتراب من الآخر إقرار بشكل مفارق لغيريته العميقة»⁽⁵¹⁾.

نظرة هذا الآخر تحول وجودي للذات pour-soi إلى وجود في الذات en-soi. أي تغدو ذاتي موضوعاً، أو قد تشيأت: «ليست النظرة فقط بحقيقة، إنها مفهوم. لاتعني النظرة فقط بأن الآخر مثلاً ينظر إلي فعلياً، لكنه يحوي كل إمكانيات امتلاك الأنا من قبل الآخر. لذلك فالآخر، هو آخر للذات أي ليس موضوعاً، لا-أنا كآخر لكنه ذات أخرى تحتاج إليها ذاتي»⁽⁵²⁾. المشروع الانصهاري للحب، والتوحيد بين ذاتين لا يكون إلا مصدراً ومنبعاً للصراع لأنه ينطوي على حريتين، تسعى كل واحدة منهما إلى الفعل والإمساك بالآخرى. سارتر نفسه كان منسجماً مع موقفه ولم يتزوج رسمياً عشيقته سيمون دوبوفوار.

من الضروري، أن نرى بطريقة عامة خضوع الصلات البين ذاتية Intersubjectifs في المخطط السارترى لنوع من: «البديع بتحويلين متناقضين مضاعفين بجهاز أواني مستطرفة: بين الأنا والآخر، الذات والموضوع يوجد منظوران أساسيان عند سارتر اتجاه الآخر، المنظور المازوشي والسادى (مفاهيم لا تخفي هنا نفس حقول الجنسية): من جهة، أبحث على تمثيل حرية الآخر مع الاحتفاظ له على ميزة حريته. ومن جهة ثانية، أعيد نظري ضد الآخر متوخياً التعالي بسموه الخاص. في الحالة الأولى، أنزع نحو ذات موضوع، مستجيباً للحرية التي أريد

ibid. p. 138.

(50)

ibid. p. 138-139.

(51)

ibid. p. 136-137.

(52)

تحويلها للآخر، لاسيما حرية حبه لي: ما ابتغيه، حينما أسعى إلى أن أكون معشوقاً، هو أن يحدث ذلك بحرية وباعتباره حراً. في الحالة الثانية، فإن الأنا الذات تستوحذ على الآخر، وتعمل على موضعه تدريجياً، أبحث لكي أدحض رؤية الآخر الذي يروضني، وحينما أعيد نظرتي، أسعى إلى نفي حرية الآخر كما هي. ببساطة أكثر، إذا كانت الأنا موضوعاً، فإن الآخر ذات (مازوشية)، أما إذا كانت الأنا ذات فإن الآخر موضوع (سادية)»⁽⁵³⁾.

تلكم إذن باختصار، أهم الأفكار والتأملات التي سعى الباحث بيير سوفاني تأويلها في كتابه "الفلاسفة والحب" انطلاقاً من نماذج مختزلة جداً لتاريخ الفلسفة والفلاسفة في هذا الشأن.

ترجمة سعيد بوخليط - المغرب

عن أعمال مطاع صفدي

إستراتيجية التسمية

نقد العقل الغربي

نقد الشر العض:

I. نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

II. بحثاً عن الشخصية المفرومية للعالم

ماذا يعني أن نفكر اليوم

نظرية القطيعة الكارثية

مركز الانماء القومي

محاوّر العرب والفكر العالمي

2015-1980

19 - 20) I الفن التجسّدي.	1) النقد والمصطلح النقدي
II الإبداع النقدي.	2) نصوص: الجسدي/ الرمزي
III الإبداع الشعري	3) التناص/ التأويل
21 - 22) جيل دولوز: فيلسوف الأفهوم	4) مارتن هيدغر: نصوص نسيان الكينونة
23 - 24) نصوص «النظرية النقدية» المعاصرة	5) من النص إلى الخطاب
25 - 26) الفينومينولوجيا - هوسرل.	6) نصوص العقل: ماذا يعني اليوم
مسطح المحايثة - دولوز.	7) الذاتي/ الإبداع
نقد التحليل النفسي - فرويد.	8) نصوص من الميتالغوي. من ثقافة «الشفافية»
27 - 28) من نص نظرية الفن بين هيدغر ونيتشه.	9) نصوص ما بعد البنيوية
رولان بارت ما بعد البنيوية.	10) «لذة النص» ومن نصوص لذة النص
أنطونيو غري والأمبراطورية.	11) اللساني/ العقلاني
29 - 30) من نصوص الفلسفة التحليلية.	12) بيان من أجل الفلسفة
منهجيات ما بعد الميتافيزيقا.	13 - 14) I من نص البلاغة والبيان
من اجل تاريخ المتخيل.	II من نص السحر والإتنولوجيا
31 - 32) في فلسفة «التداولية» اللسانية.	15 - 16) كتاب العدد: كونديرا.
نظرية المجتمع الاستهلاكي - بودريار.	I تصنيف الرواية.
اللامسمّى .. ييكت.	II عودة الهيغلية
	17 - 18) I العقلانية النقدية المعاصرة.
	II الشعري/ الأثر

الاشتراكات السنوية

داخل لبنان:	- البلاد العربية:	- البلدان الأوروبية:
المؤسسات: 110 دولار	المؤسسات: 150 دولار	المؤسسات: 150 يورو
الأفراد: 55 دولار (أو ما يعادلها)	الأفراد: 75 دولار	

- الأبحاث المنشورة لا تعبّر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.
- الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها.
- جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير عبر البريد الإلكتروني.