الهوية والاختلاف بين كواين ودولوز

شـايع الوقيـان

في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، هناك تقسيم مذهبي ومنهجي مألوف، وهو الفكر الفلسفي التحليلي (أو الأنغلو ـ أميركي) والفكر الفلسفي التأملي (أو القاري). وأعتقد أن هذا التقسيم أو التصنيف الثنائي يمكن أن يُدرَس من عدة نواحٍ. فيمكن دراسته بالنظر إلى الأصول المنهجية لكل فكر، أو بالنظر إلى الموقف الأنطولوجي الذي يُميِّز كل فكر. وهناك ناحية ثالثة ولكنها غير علمية وهي النظر إلى التقسيم جغرافيًا.

لو أخذنا البعد الجغرافي ـ وهو شائع رغم لا علميته كما قلنا ـ سنجد أن هناك "فكرًا قاريًا" وآخرَ "أنغلو أميركيًا". ولكن مشكلته أن كثيرًا من آباء الفكر التحليلي هم ألمان (ونمساويون) مثل: فريجه، وبولزانو، ومينونغ، وماخ، وفتغنشتاين، وكارناب، وشليك، وغيرهم. وبالمقابل هناك فلاسفة بريطانيون وأميركيون يميلون إلى تقاليد الفكر القاري مثل: كولنغوود، وهيوبرت درايفوس، وتشارلز تايلور، ورتشارد رورتي، وجوديث بتلر، وغيرهم.

أما البعد المنهجي فيتمحور حول الجدل الصارم الذي وقع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بين الفلاسفة وعلماء الإنسانيات. من المعروف أن التقدُّم المذهل للعلوم الطبيعية أغرى علماء الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا بمحاولة تقليد العلوم الطبيعية في منهجها، أي المنهج التجريبي الكمي، ويسمى أحيانًا بالمنهج "الوضعي". وتزعَّم هذا التيار فلاسفة مثل: أوغست كونت، وهربرت سبنسر، وجون ستيوارت مل. وأما التيار المضاد لهم فتزعَّمه فلهلم دلتاي، وماكس فيبر، وإدموند هوسرل. وهؤلاء الفلاسفة والعلماء يرون أن تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر الإنسانية سوف يؤدي إلى إهدار أهم بُعدٍ من أبعاد الخبرة البشرية وهو "المعنى". فالمعنى لا يخضع للملاحظة والتجريب بل يمكن بلوغه عبر التأويل: تأويل الرموز الثقافية التي يصطنعها البشرُ للتعبير عن أنفسهم. ومن ثم سمي هذا التيار بـ"الفكر التأويلي" أو "التأملي".

التيار التجريبي تطوَّر في مطلع القرن العشرين ليتغيَّر اسمه إلى "الفكر التحليلي". وهذه التسمية نشأت في غضون الدراسات المنطقية واللغوية. لقد رأى فلاسفة كبار مثل مور وراسل وفتغنشتاين أن المنهج التجريبي هو منهج علماء الطبيعة، أما الفلاسفة فليس من شأنهم أن يقدّموا تصورات كونية أو طبيعية، بل عليهم الاكتفاء وحسب بـ"تحليل" الخطاب العلمي.

أما البُعد الأنطولوجي فهو غير منتشر، بل إنه لا يرد صراحة في نصوص مؤرخي الفكر، بل متضمنًا في نصوص الفلاسفة الذين يتعرّضون لموضوع الوجود العام. سنقول مجْملين: إن الفكر القاري، أنطولوجيًا، يؤمن بـ"منطق الاختلاف"، بينما يؤمن أتباع الفكر التحليلي بـ"منطق المماثلة". سنشرح بالتفصيل هذه الفكرة.

لدينا فلاسفة من الطرفين انشغلوا بموضوع الوجود. في مطلع القرن العشرين تراجع البحث الأنطولوجي في إطار التراث التحليلي وصار التركيز منصبًا على المنطق وفلسفة اللغة. ورغم أن راسل من رواد التحليل اللغوي إلا أن له محاولات أنطولوجية فيما يسمى بالذرية المنطقية، حيث يرى فيها أن الواقع يتكوَّن من "وقائع ذرية". فالوجود ليس متشكلًا من جواهر فردية كما كان يُظن، بل من واقعة أو حدث. فعندما نقول "هذه التفاحة حمراء" فإننا لا نفترض جوهرًا ثابتًا هو التفاحة، وصفة هي الإحمرار، ثم نربط بينهما بعلاقة الكينونة (يكون أو is)، وإنما نصوِّر واقعة بسيطة وهي أن هذا الشيء أمامنا أحمر (احمرار التفاحة). وقد آمن فتغنشتاين بهذه النظرية لفترة من الزمن، وتخلى عنها لاحقًا. مشكلة راسل هي أنه كان يُحلِّل مفهوم الواقع في سياق تحليله لمفهوم القضية (المنطقي). فالواقعة بتعبير راسل هي ما بفضله تكون القضية صادقة. فكون التفاحةِ حمراءَ هو ما يجعل القضية (التفاحة حمراء) قضية صادقة. وهذه استعادة لنظرية قديمة وهي نظرية المطابقة في الصدق. وقد قام هايدجر بنقد هذه النظرية نقدًا بنّاءً في مقال (في الحقيقة). فلكي نستطيع أن "نقول" الواقعَ، يجب على الواقعِ أن ينكشف لنا أولًا. فثمة أساس وجودي يكمن في أعماق التفكير المنطقي. راسل كان من دعاة النزعة المنطقية (logicism) التي تحاول أن تردَّ الرياضيات إلى المنطق. بل إننا نزعم أنه في نظرية الذرية المنطقية قام برد الأنطولوجيا أيضًا إلى المنطق. وسوف يفعل

ويلارد كواين الشيءَ عينه لاحقًا.

قلنا إن الدرس الأنطولوجي تراجع في التراث التحليلي. لكنه شهد عودة قوية مع ويلارد كواين، وديفيد لويس، وديفيد آرمسترونغ، وسول كريبكي. أما في التيار القاري فـ"ثيمة" الوجود كانت ولا تزال هي الثيمة السائدة. صحيح أن البداية كانت ـ تقريبًا ـ مع هوسرل إلا أن أفكار هوسرل أسهمت إسهامًا كبيرًا في ظهور الأنطولوجيا الهايدجرية والوجودية الفرنسية. لقد اشتُهر عن هوسرل أنه قام بتقويس الوجود، أي عدم التساؤل عن وجود الظاهرة والاكتفاء بالظاهرة نفسها كما تبدو للوعي القصدي. لكنه تعرَّض لنقدٍ من تلميذه هايدجر، مما دفع الأستاذ إلى أن ينفتح على الوجود عبر مفهوم "عالم العيش" (Lébenswelt). لكن هوسرل ظل محتفظًا بمفهوم الأنا الترانسندنتالية وإعطاء أولوية للوعي على الوجود والتاريخ.

بعد هوسرل ازدهرت الدراسات الأنطولوجية بشكل كبير. وصار ذلك علامة على التقاليد القارية إلى أن جاء منعطف لغوي (شبيه بالمنعطف الذي أراده فريجه وراسل وفتغنشتاين) أخذ يتعامل مع الوجود كنصّ لغوي. وهذا واضح مع تخلّي فكر ما بعد الحداثة ـ نسبيًا ـ عن البحث الأنطولوجي.

لنعد الآن إلى البعد الأنطولوجي الذي يُفسِّر انقسام الفكر الغربي المعاصر إلى تحليلي وقاري. وقلنا إن الأول يُفكِّر في إطار منطق المماثلة أو الهوية، والثاني في إطار منطق الاختلاف. ولنأخذ على ذلك مثالين (كواين ودولوز).

كواين ومنطق الهوية

بما أن الفكر التحليلي فكر منطقي، فلا غرابة أن يتمحور حول مبادئ المنطق وأبرزها مبدأ "الهوية": فالشيء هو ذاته، وصورته المنطقية (أ = أ). ومنه اشتُقّ مبدأ عدم التناقض؛ فما دام الشيء هو ذاته، فلا يمكن أن يكون ذاته ولا-ذاته معًا، وصورته المنطقية (¬(أ ∧ ¬أ)). ومن هنا فالتصوُّر يكون عقلانيًا ما دام ممتثلًا لمبدأ الهوية. وهو مبدأ عقليّ صرف. فلا يمكن للعقل أن يُفكِّر في أن الشيء هو وليس هو في الوقت ذاته. إلى هنا وليس ثمة مشكلة. والمشكلة تظهر عندما يصبح مبدأ الهوية مسيطرًا على التفكير ككل. يجب القول إن الفكر التجريبي والوضعي مهما التجآ إلى التجربة الحسية إلا أنهما لم يتخليا عن المنطق العقلي (rationality)، بل إن الخطاب الفلسفي التحليلي مكتظ بعبارات عقلية واضحة: منطق (logic)، تبرير (justification)، حقيقة (truth)، برهان (evidence)، استدلال (inference)، وغيرها.

وعندما يصبح الوجود موضوعًا لهذا الفكر المتمسك بالمنطق فإنه سيميل إلى اختزاله إلى قواعد المنطق (التي هي قواعد اللغة المنطقية). هناك ضرب من المماهاة بين الوجود والمقولة المنطقية. في المنطق الرياضي أو الرمزي ظهر مفهوم الفئات. والفئة مقولة رياضية انتقلت إلى المنطق الحديث، وبها نوقشت كثير من المسائل مثل الكليّ والجزئيّ، والتصور والماصدق، والعلاقة، والحكم.

في المنطق الرمزي هناك دالة القضية. على سبيل المثال ("س" هو فيلسوف). لدينا فئة كلية هي "الفلاسفة"، ولها ماصدقات تمثّل ما يسمى بعالم الخطاب (Universe of Discourse). ولكي نحوّل دالة القضية إلى قضية لا بدَّ من إشباع المتغير (س) بقيمة منتزعة من عالم الخطاب. فإذا قلت (سقراط هو فيلسوف) ووجدنا أن سقراط ينتمي إلى عالم الخطاب فالقضية صادقة. وأي فرد يحل محل المتغير ويجعل القضية صادقة فهو "موجود". يمكن لنا أن نجعل سقراط فردًا في فئات أخرى (سقراط هو يوناني) و(سقراط هو رجل)... إلخ. ومن ثم فوجود سقراط مرتهن بقدرته على أن يكون فردًا في فئة. هكذا كان يُفكِّر فريجه وراسل. وقد التقط كواين هذه النظرية وطوَّرها لينتهي بها إلى نوع من النسبية الأنطولوجية (كما يُعنْوِن أحد كتبه). ولب النظرية يكمن في عبارة شهيرة له: "أن يكون الشيء موجودًا يعني أن يكون قيمةً لمتغير مكمم" (To be is to be the value of a bound variable)[1]. والمتغير المكمم (quantified) هو الحكم المسبوق بسور القضية (كل... أو بعض...). وهذه العبارة تلخص أيضًا نظريته في الالتزام الأنطولوجي. وهو ببساطة ينصّ على أنك ملزم بالاعتقاد بوجود الأشياء التي تجعل نظريتك صحيحة. فإذا كانت نظريته تفترض وجود إلكترونات لتكون صحيحة، فإن عليك الالتزام بوجود الإلكترونات. وهذا الرأي الغريب ظهر في صورة جملة عابرة عند الفيلسوف الإسباني أورتيجا جاسيت، يقول فيها: "لكي يكون وجود الذرات صحيحًا، فإن النظرية الفيزيائية يجب أن تكون صحيحة"[2]. وهو غريب، لأن العكس هو الصحيح؛ فالنظرية تكون صحيحة إذا كان الشيء الذي تتحدث عنه موجودًا (وأن تتحدث عنه بشكل مطابق لوجوده).

الالتزام الأنطولوجي يفتح الباب للنسبية الأنطولوجية. فالشيء يكون موجودًا تبعًا للنظرية التي تنطلق منها. وبعبارة أخرى، يوجد الشيءُ إذا اندرج ضمن الفئات الكلية التي نفهرس بها العالَم. ومن المثير للتعجب أن كواين هنا يكاد أن يستعيد رأيًا لأحد المثاليين المتطرفين وهو جورج باركلي: أن يوجد الشيء هو أن يكون مدرَكًا. فالوجود اختُزِلَ إلى الإدراك المعرفي أو إلى النظرية.

إذن رُدَّ الوجودُ إلى المنطق أو اللغة. وهما معًا (المنطق

واللغة المثالية) نسقان رمزيان يتمتعان بصفة الكلية والتجريد. فالتصورات ههنا كلية. والعلوم جميعها ذات لغة كلية. أما الفردي أو الشخصي فيظهر في الفن وخاصة في الشعر. وتقترب الفلسفةُ من "قولِ" تلك الفرادة بقدر ما تقترب من لغة الشعر، وهي اللغة التي يكتب بها هايدجر المتأخر وغادامير ودولوز وغيرهم من رواد الفكر القاري. أما الفكر التحليلي فينحو نحو لغة المنطق والرياضيات الكلية المجردة.

كلما كان العلمُ تجريديًا كان أقرب إلى الدقة، وكلما كان كليًا كان أدنى إلى العدم. لنتذكر أن هيجل عندما فحص فكرة الوجود بوصفها أعلى مقولة، وتحقق من خلوها من أيّ تعيين، وجد أنها والعدم سواء. فالتجريد المفرط لا يكتفي باختزال الوجود بل يُحوِّله إلى عدم.

التجريد هو عملية ذهنية تقوم برصد الأفراد والبحث عن العوامل المشتركة (المتماثلة) بينها، وتحذف ما يُميِّز كلَّ فرد فرد، ثم تضم الأفراد إلى فئة كلية واحدة. فلنعد إلى سقراط. يقوم منطق المماثلة بدراسته ليس بوصفه "فرادة" و"عينية" بل بوصفه مجرد مثالٍ أو ماصدقٍ لتصور كلي. فلدينا تصور الفلاسفة. ماذا سأفعل بسقراط لكي أدرجه ضمن هذا التصور؟ سوف أبحث فيه عن تلك الصفات التي يشترك فيها مع أفلاطون وأرسطو وابن سينا وديكارت وكانط وأُلغي ما لا يمتُّ للتصور الكلي بصلة. إذن لقد قمت باختزال سقراط في بعدٍ واحد. الآن سأدرجُه في فئة الرجال. بالطريقة عينها سوف أُركِّز فقط على الصفات التي يتماثل فيها مع بقية الرجال في العالم. ثم في فئة المتزوجين، ثم في فئة الذين لم يؤلفوا كتبًا. وهكذا أسوق سقراط من فئة كلية إلى فئة أخرى بفضل المنطلق الذي أنطلق منه في البحث. لكن أين سقراط الحقيقي؟ حسب كواين ليس هناك سقراط حقيقي... فسقراط كائنٌ نسبيٌّ. إنه يوجد "بالنسبة" إلى الفئة التي ندرجه ضمنها: إنه موجود كقيمة لمتغير.

التجريد يرمي إلى التصنيف (classification) وسهولة البحث عن المشتركات. والمشتركات هي التي تؤسِّس فكرة القانون. كل تصنيف يكون مسبوقًا بإرادة، أو لنقل بلغة هابرماس، "بمصلحة". والمصلحة التي تسود في العلوم التجريبية والفلسفات الطبيعية (التي تنهض على تحليلِ نتائج العلوم) هي المصلحة التقنية؛ فالعلوم الحديثة تهدف إلى إنتاج التقنية التي تساعدنا على السيطرة على العالم الطبيعي. وبالتالي فالتفكير التقني عمومًا، ومن أجل غايات المنفعة المادية، يميل إلى الانطلاق من الكليّ إلى الفرديّ. أو من الماهية إلى الشيء. والكليّ ينطوي على تكرار؛ فالأشياء التي تعدُّ عناصرَ في فئة كلية يتم إهدار الاختلافات القائمة بينها واستبقاء المشتركات. وبهذا يصبح كل ماصدقٍ نسخةً مكررة من بقية الماصدقات. هكذا يعمل منطق المماثلة. والانطلاق من الكلي إلى الفردي هو، بتعبير ثان، انطلاقٌ من الماهية إلى الوجود، أو اختزالٌ للوجود إلى الماهية.

ههنا نلاحظ أن الوجود كما هو، أو الوجود كمعطى، لم يعد سوى أسطورة (كما يقول ويلفرد سيلارز)[3]. تحت تأثير كانط، سادت نظرية الأطر التصورية (Conceptual Schemes) عند كواين وسيلارز وتوماس كون وغيرهم. وتنص على أننا لا نتصل مباشرة بالواقع الخام، بل نفهمه فقط عندما يخضع لأطرنا التصورية. فنحن لا نرى العالم بعيون بريئة، فكل رؤية مشبعة بمفاهيم وتصورات سابقة. وهذه النظرية ليست خاصة بالفكر التحليلي، فالفكر القاري ممثلًا في البنيوية وما بعدها يميل إلى هذا الرأي. وهذا ما نراه عند فوكو ودريدا وغادامير وحتى هابرماس الذي كان يقف موقفًا سلبيًا من مفهوم المعطى المباشر؛ "فليس هناك واقع عارٍ"[4].

هناك عبارة أخرى شهيرة لكواين، تقول: "لا كينونة بلا هوية" [5](no entity without identity). وهي متصلة بمفهوم الالتزام الأنطولوجي عنده. لكي يكون الشيءُ موجودًا لا بدَّ أن تكون له هوية. فاستعمالنا مثلًا لعبارة "طائر الفينيق" لا يُحدِّد هوية، بل يكتفي بسرد مجموعة من الصفات: طائر يعيش عمرًا طويلًا، وينبعث من الرماد، ونحو ذلك. لكن هل يمكن الإشارة إليه؟ أو هل هناك كائن يشبع المتغير (س) في دالة القضية ("س" هو طائر يعيش طويلًا وينبعث من رماده)؟ حتى الآن كلام كواين واقعيٌّ. إنه يذكرنا بقول ابن رشد "لو لم يكن للشيء طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه، ولا حدٌّ، ولكانت الأشياء كلها واحدًا، ولا شيئًا واحدًا"[6]. وكان ابن رشد يرد على الغزالي حين قال إنه ليس من طبيعة النار أن تحرِق. فلو كان الإحراق ليس من طبيعة النار فلا يمنع أن يأتي يوم تكون فيه النارُ وسيلة للتبريد أو الإرواء. وكذلك لا يمنع أن يأتي يوم يكون فيه الماء وسيلة للإحراق. وهكذا تصبح كل الأشياء شيئًا واحدًا أو لا تكون شيئًا أبدًا.

الإشكالية أن مفهوم "الهوية" عند كواين خاضع لمفهوم الالتزام الأنطولوجي. فما الذي يمنع أن يقول شخصٌ إني أنطلق من إطار تصوريّ أستطيع أن أحيل فيه إلى طائر الفينيق؟ (عالم الروايات الفانتازية). فهل يكفي اللجوء إلى إيمان كواين بالعلم الطبيعي لتفادي مشكلة النسبية الأنطولوجية؟

في المنطق الرمزي، هناك ما يُسمى بالقضية الوجودية، وهي تلك التي تبدأ بالسور (هناك شيء واحد على الأقل يكون....) وصورته الرمزية (∃x). والمتغير (س) أو (x) هو الموضوع في القضية الحميلة، وأما ما يأتي بعد عبارة (يكون

...) فهو المحمول، أو الصفات التي تكون معايير لهوية (س). الموضوع يجب أن يكون قابلًا للتفريد (individuation)، وقابلًا بالتالي لأنْ يكون قيمة لمتغير. وهذا الموضوع يمكن أن "يوجد" عندما نستطيع تعيين هويته، أو بعبارة أدق، عندما يقبل الحملَ في قضية وجودية صادقة. طائر العنقاء مثلًا يبدو اسمًا مفردًا دالًا على شيء موجود، لكنه ـ عند التحليل ـ ليس إلا صفاتٍ كلية، وليس هناك شيء واقعي يحمل تلك الصفات، وبالتالي فهو غير موجود. وهكذا فالشيء يكون موجودًا عندما تكون له هوية، بها يتماثل مع نفسه، ويتميز عن غيره.

الهوية (تماثل الشيء مع نفسه) هو معيار الوجود عند كواين. وهو ليس بذاته معيارًا خاطئًا، لكنه يقيمه على أُسس معرفية تجعل من الوجودِ مقولةً منطقية.

دولوز ومنطق الاختلاف

لا وجود بلا هوية. هكذا انتهينا مع كواين. أما جيل دولوز، المفكِّر القاريّ، فينطلق من شعار معاكس: لا وجود بلا اختلاف. وبهذا الشعار نستطيع أن نلج إلى عالمٍ فلسفيٍّ مختلفٍ كثيرَ الاختلاف.

لقد نهل دولوز من مناهل عدة، أبرزها فكر نيتشه وبرغسون وكيركغارد وغيرهم من فلاسفة الحياة، وأيضًا من بروز مفهوم "الاختلاف" عند هايدجر وعند الفكر البنيوي المتأثر بالمنجز اللساني الذي دشّنه دي سوسير. إضافة إلى تأثره بفلاسفة أسبقَ من هؤلاء مثل سبينوزا ولايبنتز. وما يهمنا هنا هو مفهوم الاختلاف.

ما معنى الاختلاف؟ في ضوء منطق المماثلة (أو منطق الهوية) نقول إن شيئًا يختلف عن الآخر إذا كنَّا نسطيع أن نُميِّز في الشيء الأول صفاتٍ ليست موجودة في الشيء الآخر. لكن الاختلاف هنا هو نشاط ثانوي مشتق من نشاط أكثر أوليةً، وهو المماهاة (identification). أي إننا نُحدِّد هوية (س) ثم نُحدِّد هوية (ص). فإذا استقرت الهويتان استطعنا وقتئذٍ استنباط ما يظهر في أحدهما ويغيب في الآخر أو العكس. لكن كيف يتسنى لنا تحديد تلك الهوية؟

يرى دولوز أن الفكر التقليدي يقوم على آليات منهجية مثل التمثيل (representation) وعلى مفهوم المفهوم أو التصوُّر (concept). ولقد أشرنا في القسم الأول من هذا المقال إلى كيفية تشكّل التصور الكلي الذي يكون بمثابةِ خريطة ذهنية نستطيع من خلالها أن نتعرف على المفردات التي تقع تحته. فتصور "الحصان" يمنحنا القدرةَ على معرفة هذا الحصان أو ذاك في عالم الخبرة المعيشة. إننا الآن إزاء تراث فلسفي عريق، صار يُعرف لاحقًا باسم الفلسفة المثالية. إننا إزاء فلسفة المثل الأفلاطونية التي سوف تسيطر بشكل عميق جدًا على طرائق التفكير الفلسفي والمنطقي، في الشرق العربي والغرب الأوروبي. الكليُّ هو الطريق الملكي لمعرفة الواقع. وحتى أرسطو الذي ينهض ندًّا لأفلاطون في رفضه للمثل المفارقة للواقع الحسي لا يزال عالقًا في إعطاء الأولوية لما هو كليّ وماهويّ على ما هو فرديٌّ ومختلف. ألم يقل أرسطو إن العلم هو علم بالكلي؟ فمعرفة القوانين الكلية تسوّغ لنا معرفة الجزئيات التي تخضع لتلك القوانين.

إن تصور "الحصان" هو تمثيل عقلي مجرد لأفراد الحصان. وكل تصور كلي هو أسبق، منطقيًا وإبستمولوجيًا، من المفردات التي تنطوي تحته. هذه هي فكرة أفلاطون[7]. ولكنها ظلت متغلغلة في كل فكر مثالي حديث؛ فلكي أعرفَ أن هذا الشيء الذي أمامي قلمٌ لا بدَّ أن يكون في ذهني تصور كليّ عن فكرة القلم، أتعرّف بها على أن هذا القلمَ الواقعيَّ ينتمي إلى ذلك التصوُّر. فإذا تطابق معه فهو قلم وإذا لا فلا. والتمثيل يقوم على فكرة التشابه والتكرار. فتصوُّر "قلم" بما أنه كليٌّ فهو يتكرر في كل قلم فردي (ملايين أو مليارات الأقلام). لكن هل استطاع الفكر التجريبي، بوصفه خصيمًا للفكر المثالي، أن يتجاوز منطق المماثلة؟ مما هو مألوف هو أن آلية التمثيل حاضرة بقوة أيضًا في فكرة القانون عند الفلاسفة التجريبيين مثل فرانسيس بيكن وجون لوك وجون ستيورات مل والفكر الذي ورث تبصراتهم. فلكي يصبح قانون الجاذبية قانونًا لا بدَّ أن يكون "كليًا". صحيح أن منهج الاستقراء التجريبي يصل بنا إلى هذا القانون إلا أننا نقوم بقفزة غير منهجية عندما نفترض أن العينات التي أجرينا عليها التجربة أو التي خضعت للملاحظة "تمثل" كلَّ المفردات التي تنتمي إلى الظاهرة. وهذه هي مشكلة الاستقراء التي انتبه إليها ديفيد هيوم، الفيلسوف التجريبي الذي ترك أثرًا في دولوز. عندما أقول إن كلَّ البجع أبيض فإني لا ألقي بمعلومة، وإنما أصطنع خريطة ذهنية من خلالها أستطيع أن أقرر ما إذا كان الطائر الذي أمامي بجعة أم لا. ولسوء الحظ اكتشف الناس أن في أستراليا بجعًا أسودَ، وبهذا فتطبيق القانون (كل البجع أبيض) عليها سوف يحرم البجع الأسود من كونه بجعًا، سوف يحرمه من أن يكون نفسه، ومن أن "يختلفَ" عن البجع الأبيض. وهكذا فمنطق المماثلة عاجز عن قراءة الاختلاف والفرادة اللذين يصفان الواقع بشكل حدسي مباشر.

ما يلاحظه دولوز هو أنَّه لم يكن لنا أن نبلغ إلى مرتبة الكليات أو القوانين الكلية إلا من خلال معرفة قبل ـ نظرية (إذا استعرنا مصطلح هايدجر) أو حدسية (كما يقول دولوز نفسه). ففي غضون الخبرة اليومية المعيشة نحن نعيش بقرب الأشياء كأشياء تعرِض نفسَها علينا مباشرة وبلا وسائط

تصورية (conceptual means). هذه الأشياء هي كينونات حدسية أو "موجودات في الحدس، تقاوم كل وصف نوعي بواسطة المفهوم"[8]. ألا يقاوم البجعُ الأسود التصنيفَ النوعي الذي يقترحه القانون الكلي (كل البجع أبيض)؟ إنه يعانده ويخترقه: "التكرار ـ بوصفه اختلافًا بلا تصور ـ هو اختراق، لأنه يُعيد النظر بالقانون ويندد بالطابع الاسمي والعام لصالح واقع أعمق وأكثر فنية"[9].

هناك اختلافان، وهناك تكراران. اختلاف تصوري هَـوَويّ، وآخرُ غير تصوري. وتكرار تصوري هووي، وآخر غير تصوري (non-conceptual). النوعان التصوريان، حسبَ دولوز، غير قادرين على قراءة الحدث بوصفه اختلافًا وفرادةً. لذا اقترحَ نوعين غير تصوريين وغير تمثيليين ليقوما بالمهمة. التصور أو المفهوم ينغلق على محتواه، ويثبّته. لكن الواقع نفسه، كما يرى برجسون، في حالة تغيُّر مستمر، في تطور إبداعي خلاق[10]. كل لحظة من الزمن تحمل معها شيئًا جديدًا، إنها الإمكانات التي تتحوَّل إلى واقع فعلي. والتصور الكلي المنغلق على نفسه لن يستطيع مواكبة التغيُّر. ولو عدنا لمثال (كل البجع أبيض) فإنه يحمل تصورات منغلقة على إمكانات جديدة: أن هناك بجعًا غير أبيض. وسيضطر بعض هؤلاء التجريبيين إلى التحايل على القانون من خلال توسيعه (كل البجع إما أبيض أو أسود). ولكنَّ هذه ليست سوى حيلة أو مناورة اصطلاحية كما يقول كارل بوبر[11].

اقتراحُ مفاهيمَ غيرِ تصورية كان الحل بالنسبة لدولوز. ماذا نحتاج إذن؟ هل نحتاج إلى مفهوم جديد للهوية؟ ربما. لكنها ستكون، والحال هذا، هويةَ المختلِف. فالاختلاف هو ما يجب أن يكون الأصل، والهوية اشتقاق ثانوي. أو بعبارة أدق: الأولوية ستكون للاختلاف على الهوية[12]. إن الأشياء اليومية التي تعيش خارج التصورات، والتي تكون بقربنا، لها وجودٌ مغاير للوجود المثالي. إنه وجود المغايرة نفسها، وجود الفرادة. كل شيءٍ، حتى ولو كان ذرة رمل، له فرادتُه، وليس مجرد نسخةٍ أو مثالٍ عرَضي لتصور كليّ.

يمكن لنا التشديد على مفهوم "الفرادة" لنفهم مفهومَي الاختلاف والتكرار بمعناهما الدولوزي. ذكرنا أعلاه أن التكرار بالمعنى التقليدي هو أن يكرر التصورُ نفسَه في أفراده الواقعيين. فلو أني مهندس في مصنع للأقلام ستكون لدي فكرة واحدة فقط عن القلم. ثم ينتج المصنع ملايين الأقلام اهتداءً بتلك الفكرة الواحدة. ولذا نجد أن القلم الفعلي نسخة من بقية الأقلام، الكل يماثل الكل، وليس للقلم فرادة إلا إذا خرجَ من دائرة التفكير التقني الذي يتعامل مع الأشياء بمنطق السيطرة. إذا نظرنا إليه كوجودٍ في ذاته ولذاته فإن القلم يظهر لنا بوصفه اختلافًا. إنه ليس أيّ قلم، بل هذا القلم بالذات.

أما التكرار الدولوزي، أو التكرار الاختلافي فهو تكرار بلا تصوُّر. فإذا كان القلمُ في سياق المصنع يكرر التصوُّر (فكرة القلم التي ابتكرها المهندس)، فإن التكرار الاختلافي هو أن يكرر الشيء نفسه ولكن بشكل إيجابي إبداعي. لنسأل: هل يوجد تكرار متماثل (identical) فعليًا؟ لو تدبرنا الواقع لوجدنا أنه مستحيل. فالتكرار المتماثل يوجد فقط على مستوى التصور، وليس على مستوى الحدث. فحتى القلم الذي يدين بوجوده لفكرة المهندس يصبح مختلفًا عن كل شيء آخر بمجرد أن "يوجد"؛ فاختلافه سبب جوهري في وجوده المستقل، أما تماثله مع ملايين الأقلام فيجعله موجودًا فارغًا إذا جاز التعبير، موجودًا غير مستقل، ويدين في وجوده للتصوُّر. إن استقلال الشيء يجعله موجودًا فريدًا.

في روتيننا اليومي (والروتين تكرار) نمارس سلوكيات متشابهة: أنهضُ صباحًا، أتناول الشاي أو القهوة، أستمع إلى أخبار العالم، أذهب إلى العمل... وهكذا. لكن هل كل يوم روتيني يكرر الأيام السابقة حقًا؟ من ناحية منطقية (لايبنتزية)، يستحيل أن يكون اليوم (3) مطابقًا لليومين (1) و(2). وقد اتكأ دولوز على مبدأ اللامتمايزات عند لايبنتز: لو وُجِدَ شيئان لا فرق بينهما البتة فهما شيء واحد. وبما أننا أمام ثلاثة أيام فنحن أمام ثلاثة أشياء. ومن ناحية تطورية (برجسونية)، كل تقدُّم في الزمن، ولو بالثواني، يحمل معه فرقًا. نمو الإنسان، على سبيل المثال، ضرب من التطوُّر الخلّاق؛ يبدأ المرء رضيعًا، فطفلًا، فشابًا، فكهلًا، فشيخًا، فيموت. لكن هل هناك حد فاصل بين فترة الرضاعة وفترة الطفولة؟ لا... فالنمو كتيار متدفقٍ متصلٌ. لكننا، تصوريًا، نضع فترة زمنية من النمو تحت فئة (الرضاعة) وأخرى تحت فئة (الطفولة) وهكذا؛ ليسهلَ علينا التعامل مع الحوادث (وهو تعامل كميٌّ). ولو تساءلنا ما الوقت الذي يتحوَّل فيه هذا الرضيع إلى طفل لوجدنا أنفسنا عاجزين. ما اليوم والساعة والدقيقة والثانية التي تحوَّل فيها؟ إنه لأمر مستحيل حقًا. وهذا يعني، ببساطة، أن كل لحظة من لحظات الزمن (الديمومة) تحمل شيئًا جديدًا معها: إن الإنسان في طور النمو يختلف عن نفسه باستمرار. وأخيرًا، من ناحية نفسية، فإن كل يوم روتيني جديد يحمل معه مشاعر مختلفة، ولو قليلًا، عن اليوم السابق، وأفكار مختلفة، ومزاجًا مختلفًا، وحوادث موضوعية مختلفة لها أثر على نفس المرء.

لنفهم التكرار الاختلافي اللاتصوري، دعونا نعدْ إلى الفن (الحقل المفضل لدولوز). لدى المفكر الألماني فالتر بنجامن مفهوم فني وهو "الهالة" [13](Aura). ويرى فيه أن ما يُميِّز

العمل الفني الحقيقي هو فرادته. ولو حاول كل الرسامين أن يحاكوا لوحة الموناليزا فلن يصلوا إلى فرادتها. ولو اجتمعوا ومعهم الذكاء الاصطناعي ليرسموا تلك اللوحة بشكل أفضل من دافنشي فلن يستطيعوا إطلاقًا. لأن الموناليزا حدث فريد لا يمكن تكراره بناء على تصوُّر عام. الموناليزا في كل لحظة تكون فيها موضوعَ تذوقٍ فنيٍّ تكرر نفسَها كفرادة. لو كان العمل الفني تصورًا كليًا لأمكن تكراره في النسخ التي تحاكيه، ولذا فإن آليات الاستنساخ أو التكرار في العصر التقني تهدد الأورا، حسب بنجامن، ولا يحميها سوى المتذوق الفني الحقيقي.

في مثال "القلم"، كان ثمة تصوُّر كليّ سابق (في ذهن المهندس) وهو الذي سمح بأن ينتجَ المصنعُ ملايين النسخ المتماثلة التي تكرر ذلك التصوُّر. لكنَّ الفن، منذ كانط، ليس تصورًا[14]. إنه إبداع الخيال الفردي الخلّاق. والموناليزا ليست تصورًا في ذهن دافنشي، بل هي جسدٌ انبثق بشكل عفوي بين يديه. كأنها مولود؛ بمجرد أن يخرج من بطن أمه حتى يصبح كينونة مستقلة ومختلفة وفريدة. وكما أن الأم لم تضع لنفسها تصورًا يكون وليدُها مثالًا له، كذلك الحال مع الإبداع الفني.

الاختلاف عند دولوز ليس مجرد اختلافٍ يصنع الدلالة أو المعنى كما عند جاك دِريدا أو ميشيل فوكو. فالاختلاف عندهما يحدث في فضاء اللغة. بينما نجد أنه، عند دولوز، اختلاف أنطولوجي. فنحن لن نستطيع التفكير في الاختلاف ما لم يكن الاختلاف موجودًا. بل إنه هو الوجود في معناه الأبعدِ غورًا. فالشيء يوجد إذا كان مختلفًا عن غيره من الأشياء، ولو كان متماثلًا لكانت الأشياء شيئًا واحدًا حسب مبدأ لايبنتز.

في كتاب (ما الفلسفة؟) الذي ألَّفه بالاشتراك مع فيلكس غويتاري، اشتهرت عبارة: الفلسفة هي إبداع المفاهيم[15]. والمفهوم في هذا السياق مختلف عن المفهوم في سياق كتابه (الاختلاف والتكرار). فهذا الأخير يمكن القول إنه مفهوم مفهومي (conceptual concept)، بينما المفهوم في السياق الأول هو مفهوم غير مفهومي. "فالمفهوم ليس شيئًا جاهزًا في انتظارنا كما لو كان جسمًا سماويًا. ليست هناك سماء للمفاهيم بل ينبغي ابتكارها وبالأحرى إبداعها، ولن تكون شيئًا إذا لم تحمل توقيع مبدعيها"[16]. هذا التحويل لمفهوم المفهوم كان ضروريًا لجعله قادرًا على قراءة الحدث بوصفه اختلافًا وفرادة. "فالمفهوم يقول لنا الحدثَ، وليس الماهيةَ أو الشيء"[17]. وبعبارة أبسط، المفهوم يهتم بالحوادث وهي تحدث، وليس بالماهيات. إنه يهتم بكيف يتكوَّن الشيء وليس ما هو الشيء. وبهذا، فالمفهوم لا يطبّق تصوراتٍ مسبقةً على الحدث، بل يبدِعُ نفسَه، عبر شخصيةٍ مفهومية ما، أثناءَ قراءته للحدث. إنه انفتاح على التغيُّر والصيرورة.

د. شـــايـع الوقيـــان

باحث ومفكر من السعودية

الهوامش

(1) انظر مثلًا: كواين، من وجهة نظر منطقية، ترجمة حيدر إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص68.

(2) Ortega Jose Gasset, What Is Philosophy? trans. Mildred Adams, The Norton Library, New York, 1960, p. 139.

(3) Wilfrid Sellars's essay: Empiricism and the Philosophy of Mind, published in: Science, Perception and Reality.

(4) Habermas, Truth and Justification, trans. Barbra Fultner, MIT, Cambridge, Massachusetts, 2003, the Translator's note, p. xv.

(5) Quine, Ontological Relativity and Other Essays, Columbia University Press, 1969, p. 23

(6) تهافت التهافت، المسألة 17، دار الكتب العلمية، 2003، ص250.

(7) عند أفلاطون المثل تسبق الجزئيات الحسية أنطولوجيًا أيضًا، وقل مثل ذلك عند هيجل وتصور المطلق.

(8) دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص68.

(9) نفسه، ص48.

(10) برجسون، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا 1972، وهناك ترجمة أخرى أنجزها محمد محمود قاسم عام 1981 بعنوان: التطور الخالق.

(11) Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, trans. Julius Freed and Lan Freed, Routledge, 2002, p. 61-62.

(12) "الاختلاف وراء كل شيء، بل إنه ليس وراء الاختلاف شيءٌ"، دولوز، نفسه، ص143. بتصرف طفيف في ترجمة العبارة.

(13) Walter Benjamin, The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction.

(14) في نقد ملكة الحكم، يرى كانط أن الحكم الجمالي هو حكم بلا مفهوم أو تصور. فإذا حكمتُ بأن تلك الوردة جميلة، فإني لم أنطلق من تصوُّر كلي مسبق، كما في الأحكام العلمية والمعرفية عمومًا، بل هو حكم تأملي (reflective) تنسجم فيه ملكتا الخيال والفهم، مما يولد شعورًا بالرضا.

(15) الفلسفة فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم. ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، 1997، ص28.

(16) نفسه، ص30، بتصرف طفيف.

(17) نفسه، ص43.