الفكر العربي المعاصر

مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي (CDN)

المدير العام: محمد مطر

رئيس التحرير: ربيع شلهوب

مفكرون مؤسسون وباحثون مشاركون

1980 ـ 2026

خليل حاوي — مطاع صفدي — فؤاد زكريا

جورج زيناتي — خلدون النقيب

عبدالله العروي — هشام جعيط

اللجنة العلمية

فتحي التريكي — عالي حرب

جوزيف معلوف — نجم بو فاضل

نديم نجدي — طوني قهوجي

ماغي عبيد — شايع الوقيان

صيف - خريف
2026

Nº. 174 - 175
Été - Automne
2026

الفكر العربي المعاصر
CDN

Centre de Developement National

للمراسلات:
editor.cdnlb@gmail.com

الموقع الالكتروني:
/http://www.cdn-lb.org

مجلة محكّمة

السعر: لبنان 20 دولار امريكي
للدول العربية يضاف إليها أجرة الشحن

المدير المسؤول: يوسف سعد

المحتويات

* كلمتنا: في التدبير الميتافيزيقي الأخير لنقد التصوّر

كتدبّر بارادوكسي لانقلاب الصلة بين المفهوم والحقيقة — رئيس التحرير — 3

- الفرق والتكرار عند دولوز ؛ من نقد العقل التصوري الى النمذجة الرياضية لسيّانيّة ترسندالي العالم — ربيع شلهوب — 4
- استعارات الأرثماطيقا — عماد محنان — 54
- باتوتشكا قارئًا لـ هوسرل: مشكلة العالم الطبيعي ورهان تخطي الأفق الترسندنتالي — أحمد الشبلي — 62
- دراسة نقدية في كتاب "أنطولوجيا الذات" لـ أحمد برقاوي — وائل علي سعيد — 73
- هنري ديمِري... من الفلسفة الدِّينية إلى فلسفة الدِّين — المهدي مستقيم — 99

* ملف العدد: جيل دولوز ؛ مداخل وإضاءات

- الواحد، الكثير، الكثرة (الكثرات) — Alain Badiou — 106
- الهوية والاختلاف بين كواين ودولوز — شايع الوقيان — 115
- تعاليق نقديّة على ترجمات عبدالعزيز العيّادي الدُّلوزيّة — غادة زقروبة — 121
- دولوز والعلامات: داخل السيميولوجيا وخارج أجهزتها — شوقي بن حسن — 148
- مفهوم دولوز«عن الواقع الافتراضي» مقابل الكائنات الحاسوبية الافتراضية — M. Czarnocka — M. Mazurek — 153

* في الفكر العربي المعاصر

- عبدالمجيد الشرفي والقراءة الحداثية للتراث الديني — محمد رحومة العزّي — 163
- ثنائية التراث والحداثة في الفكر المغربي المعاصر: طه عبدالرحمن ناقدًا لـ عبدالله العروي نموذجًا — سُفيان البرَّاق — 175
- "محمود محمد طه" بين إحياء المعنى في الدّين وتجاوز للّامعنى في التقليد — روضة الدرواز — 187
- فلسفة الصورة والأيقونة في فكر "محمد شوقي الزين" — وائل شويحة — 205
- المستعصي على القول في شعر أدونيس — فتحي خليفي — 216

* في العرب والفكر العالمي

- النَّجاةُ النّافِلَةُ لِلعالَمِ رَفْضُ الإِسْكاتولوجيا والخَلاص الذّاتِيِّ عِنْدَ أَرِسْطو — Paul Colrat — 233
- ليو شتراوس وتاريخ النصوص في ظل الاضطهاد — J-P. Cavaillé — 247

* اتجاهات وآراء

- في استعادة المساء ؛ قراءة فينومينولوجية — عبدالله المطيري — 259
- جنيالوجيا نيتشه والولادة الجديدة للعقل من الاستشكال الجنيالوجي لـ"العقل الصغير" إلى التشكّل المفهومي لـ"العقل الكبير" — عبد الغاني الهيداني — 264
- أنا أتخيَّل إذن أنا موجود: قراءة في كوجيتو جان بابتيست برينيه عبر إرث ابن رشد — كاتيا نادر — 277
- المسؤوليّة المدنيّة عن أضرار الهلوسة القانونيّة لأنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليدي — ريما حسن — 283
- بين الطيران والميدان: أثر الابتكار العلميّ على الخيال العسكريّ في الأندلس — عبد الرحمن أبو زيد — 292
- الخطاب والأيديولوجيا ؛ كيف تتحوَّل أيديولوجيات التفاهة في عصر ما بعد الحقيقة إلى بنيات منطقية حِجاجية مزيَّفة؟ — بدر الحمري — 301

كلمتنا

في التدبير الميتافيزيقي الأخير لنقد التصوّر
كتدبّر بارادوكسي لانقلاب الصلة بين المفهوم والحقيقة

ليس كل صادق حقيقيًا . قد يحكي أو يحاكي التصوّر محكيّه دون أن يستغرقه وقد يحلّ مكانه حاجبًا ما كان بعد منشأ انتزاعه وشرط إمكانه. من هنا حيوية التضايف بين نقد العقل التصوري وتخريج لوغوس جديد يتغيّر مع صلاته المقترحة تصور الأشياء ذاتها وتتجدد في ضوئه الخبرة الفلسفية بمسائل الواقع والأساس بل وبماهية الفلسفة نفسها. هذه الماهية التي يجددها نقد التصوّر ويهددها في آن حين يترتب عليه تكريس تصور بعينه وإيلاؤه امتيازًا معرفيًا أو وجوديًا يتجاوز كاشفيته.

"غرار" معاكس للربط القديم بين الحصولي والحضوري، مثّل الربط المخصوص بين العيان (الحدس، "التعيّن") والبيان (العبارة أو التعيين) مناطًا لتحقق أمثول المعرفة في النسخة الكانطية من نقد العقل التصوري، وأصلًا نظريًا لحفظ شيء المعرفة من انقلاب "التحويلات الترسندالية" بين العيان والتعيين إلى تحويلات لا تنتهي بين محض تعيينات يتعذّر البتّ في نظامها المرجعي الذي لطالما توارى في فضاء من العماء التجريدي "عاين" فيه الفكر ما عيّنه عوضًا عن تعيينه لما عاينه. وإذا كان للفائض التعييني، على المبنى النقدي، أن يدفع الخبرة الفلسفية خارج حدودها المشروعة، فإن من شأنه أن يفضي بها الى السقوط خارج إمكاناتها الأصلية على مبنى الفينومينولوجيا التي تمثّلت مطلوبها، متوسّلة بأصالة العيان في مقابل أصالة المفهوم، في رد التعيين إلى التعيّن أو في إرجاع البياني إلى المعلّم سلفًا في قوام العياني، إنقاذا للفكر من التنطع لمهمة تفكرية زائفة يضطلع فيها ببيان بيانه عوضًا عن تبيين رئيانه، ودرءًا له من غواية الانقياد لعبارة ندّاهة بات الأمد بعيدًا بينها وبين اختبارِ عَوْلَها.

الفينومينولوجيا، وقبل تحول صلته مع الفرق إلى مسألة فلسفية قائمة بذاتها، كانت قد اتخذت التكرار سبيلًا إلى الشيء ما قبل العالمي الذي لم تعد تربط المحاكاة التعبيرية الساقطة به إلّا إحالة واهية بعيدة ؛ معاودة هذا الشيء [تكراره على نحو موجب عبر إعادة وصل اللوغوس البياني بالوحدة الأصلية للإبصار] هو ما ينعقد عليها تجديد الشيء النظري الذي لن يكون بعد إلّا في عالم بعينه محكوم بجدل مكتوم بين الفهم **verstehen** والوجدان **befindlichkeit**: بين القدرة على الوجود والوجدان. هذا الجدل "يسبق" الكلام الذي لا يقلّل كون مرتبته مشتقة من خطر مداهمة الثرثرة لـ"الأشياء ذاتها" بعد أن اتخذ مهجورًا الانتماء الحضوري المتبادل بين المَظهَر العياني والمَظهَر البياني. ربّ هجران كان قد دشّنه كانط عندما ماهى على نحو ماكر بين الأنا أفكر ووحدة الابصار المحض. مماهاة لم يتح للفينومينولوجيا (بنسختيها التوضيعية والتأويلية) ـ رغم شروعها مجددًا في نقد العقل التصوري ومعاوداتها المشهودة لمبحث الاستطيقا الترسندالية ـ أن تعطل مفاعيلها وذلك جرّاء الإرجاع المقلوب و"نسيان" الفرق بين الوجود والظهور ومحاولاتها المستميتة لتخريج الانعطاء كتأليف للتأليف.

هكذا نجد في نهاية المطاف الفينومينولوجي ـ وبروز النسخة الثالثة من نقد العقل التصوري [الذي يمكن تسميتها بالنسخة الميتافيزيقية بإزاء النسختين السابقتين: التفكرية عند كانط والفينومينولوجية عند هوسرل وهيدغر] ـ انحلالًا كاملًا للتعيّن في التعيين، في الفلسفات التي ربطت الوجود بالفرق (دولوز) والحدث (باديو) حيث لا تعيّن يوجب على التعيين أن يحاكيه أو يحكي عنه بل عكوف على ضروب مختلفة من الأكسمة البيانية، المضمرة والجليّة ؛ أكسمة مطلوبها اختراق تجريدي وقوامها تلاعب طلق بالصلات الرابطة وفقا لخيارات محض داخلية لفكر بات موكولًا فقط بجدّة النموذج. فكرٌ لم يعد مرتبطًا إلّا بمفارقة استعصاءاته وشحذ اقتداره على تدبّر البارادوكسي المتأتّي من الإشاحة عن الوحدة ما قبل التصوّرية [لتقابل الواحد والكثير]؛ إشاحة يمكن تنسيبها الى إحداثيات متعرجة في تاريخ مسألةٍ قد يكون بدأ بتمرين ذهني على فصل الواحد عن الوجود وأوفى إلى فكر يعزل المفهوم عن الحقيقة مصطنعا لذكائه متاهة فائقة من تأليفات بلا انعطاء.

رئيس التحرير

الفرق والتكرار عند دولوز

من نقد العقل التصوري الى النمذجة الرياضية لسيّانيّة ترسندالي العالم

ربيع شلهوب

مقدمة

يشي كتاب الفرق والتكرار ابتداءً بأنه محض تحشيد لمقاربات فكرية مسترسلة ومتراسلة في حدود كونها تأليفات منفصلة لا تهدف إلى لقف مطلوب بعينه ولا تستهدف غير "المشاركة" في رمي النرد الفلسفي والانخراط في لعبة لا تمتثل إلّا لضرورة الصدفة. بَيْد أن الفرق لا يلبث أن يحدث بعد معاودة النظر مرارًا في فصول الكتاب، فإذا بنا أمام نسيج خلالي معقد تسبح فيه تناظرات بنيوية، وإذا بنا ـ خلف الثيمات المتباعدة ظاهريًا والأسلوبية العظيمة المشحونة بالعبارات السيّالة والاستعارات المنفلتة والزاخرة بالتلاعبات المفهومية والمترعة بالمدخلات المكتومة والمرجعيات المضمرة ـ نشهد نسقًا لا يخلو من الصرامة وبرنامجًا ميتافيزيقيًا منفّـذًا بعناية وسردية مفهومية متسقة مع محدداتها بمعزل عن كونها متساوقة أو غير متساوقة مع "الأشياء ذاتها"؛ سردية تتوزع خيوطَها الهادية جملةٌ غفيرة من مسائل وإشكاليات [من قبيل الكليات، والوجود، والأساس، والفرديّ، والتواطؤ والتماثل، والتأليف، والتركيب، والحمل والمشاركة...] تتفاوت انتماءاتها بين المنطق والأنطولوجيا والميتافيزيقا. سردية تبدأ أحداثها أنطولوجية ومنطقية مع نقد العقل التصوري [النسخة الحداثية من مشكلة الكليّات] وتنتهي ميتافيزيقية مع مسألة الصدور التي ينبثق على هدي معالجتها نموذج العالم. نحن أمام ضرب من التفلسف يشرع مباشرة في تخليص الفلسفة من تصورها عن نفسها، وعن التصور، ومن سقوطها الطويل في براثن العمومية. إن "التصور" الفلسفي الحق هو المفهوم الذي لا يكون دالة علمية ولا استعارة شعرية ولا تصورًا كليًا تطيح عموميته بالمفهمة وتتيح للهوهو، في تكراره الظاهري لنفسه، أن يحجب التكرار الحقيقي، وللعقل التصوري [التمثيلي] أن يهدر الفرق. وعليه، تتخذ مسألة التعبير، العميقة الصلة بكاشفية الكليات، طابعًا افتتاحيًا بالنسبة لتفلسف يضرب صفحًا عن الاضطلاع بتمثيل كيانات، لا تستنفد الواقع حتى لو صدق التمثيل، ولا يعير بالًا لعمومية لا تظهر في نهاية المطاف إلا كأثر غير ملتفت إلى ما أفضى إليه من إحداثيات المغمورة وسياقات مطوية.

إن نقد عمومية التصور وإظهار طابعها المتأخر والمشتق، هو ما تنعقد له بعواصة مقدمة الكتاب، قبل أن يتولى الفصلان الأول والثاني مهمة الانتقال من نقد العقل التصوري كرؤية إلى تنهيج هذا النقد وبرمجته على نحو يغدو معه النقد ناجعًا في تفكيك لحظتين أساسيتين من لحظات السردية الميتافيزيقية الغربية المتواصلة رغم انقطاعاتها وقطائعها: ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذات. لقد خضع العقل التصوري مع اللحظة النقدية، لنقد هائل كان ضروريًا ولكن لم يكن كافيًا. علّة ذلك تآصل ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذات في بنية ميتاميتافيزيقية تتأتّى من إخضاع الجدل العميق بين الوحدة والكثرة إلى منطق الواحد الذي يجد ترجمته في ضربين من الوحدة: الوحدة التماثلية لمعنى الوجود والوحدة الخبروية للمتنوّع العياني. واحد من شروط إمكان اشتغال هذه البنية واستمرارها هو الجهاز الرباعي للتصوُّر كما صاغه أرسطو وورثته الفلسفة النقدية دون كثير تعديل. إن العقل التصوري، الذي استندت إليه المعقولية الفلسفية التي أنتجت براديغم فلسفات الوجود [ميتافيزيقا الجوهر]، هو عقل عاجز عن التعامل مع مسألتَي الأساس والفردي نظرًا لخلل بنيوي في جهازه الرباعي؛ خلل يتملّص معه الفرق المقولي والفرق الفرديّ من المفهمة تملّصًا يقتضي حجبه التوسّل بالوحدة التماثلية لمعنى الوجود. هذه الوحدة التي يكون تخريبها، واستبدالها برؤية التواطؤ، شرطًا سياقيًا لفتح الطريق أمام تفكير الفرق في ذاته. كيف السبيل إلى تفكير الفرق في ذاته؟ وما هي الطريق إلى تفكير مفهوم الفرق عوضًا عن الفرق المفهومي؟ معالم هذه الطريق، كما يمكن استخراجها وبسطها من الفصل الأول، هي الآتية:

- الطرح الأوّلي لمسألة جديدة هي مسألة الفرق [إشكالية الفرق والتكرار] من حيث هو صلة أحادية الجانب بين اللاتعيّن والتعيّن من جهة ومن حيث أن هذه الصلة الأحادية تؤسس لانعدام الصلة والترابط بين التعيّنات الراهنة أو "الموجودات".
- وضع التتريث الميتافيزيقي للفرق على محك هذه المسألة: لا

مفهوم بعد للفرق ولا نجاعة تفسيرية للفروق التي بقيت خارج المفهوم بفعل الإجراءات الارتكاسية للجهاز الرباعي للتمثيل.

• ارتسام ملامح هذا الجهاز الرباعي؛ فك الارتباط بين ضروب ثلاثة من الفرق: الفرق المقولي، الفرق النوعي، والفرق الصغير، وإبراز الصلة بين الفرق المقولي والرؤية التماثلية للوجود.

• عرض الرؤية التماثلية لمعنى الوجود وإرجاعها إلى المعنى البؤري [الإضافة إلى شيء واحد] الذي أعطاه أرسطو لـ "حدّ" الوجود.

• تقديم الرؤية المضادة للتماثل والتي هي تواطؤ معنى الوجود وتنسيبها إلى سردية مغايرة في تاريخ الفلسفة.

• تفكيك محاولتين عاتيتين [هيغل وليبنز] سعتا إلى تمكين التمثيل من اللامتناهي، أو إلى تطوير الجهاز الرباعي للتمثيل كي يشتغل على نحو أفضل عند حدوده الاعتباطية حيث يظهر الفرق المقولي والفرق الأصغر، وذلك من خلال تفكيك مفهوم الحد ونقد العقل التمثيلي المتناهي.

• الخطوة "الأخيرة" هي ارتسام "قلب الأفلاطونية" كمهمة عاجلة للفكر.

لماذا قلب الأفلاطونية في نهاية الفصل الأول؟ يقف دولوز بحدس فلسفي قوي على رابط عميق بين مسألة التأليف ـ وهي المسألة المحورية في ميتافيزيقا الذات والمكافئ الإشكالي الحداثي لمسألة الحمل ـ ومسألة المشاركة الأفلاطونية. ما يلتقطه دولوز، الذي يتّهم كانط صراحة بأنه "كان أفلاطونيًا أكثر مما يظن"، أن المشاركة الأفلاطونية تمثّل الأرضية العميقة لمسألة التأليف في الفلسفة النقدية وللإرجاع في الفلسفة الفينومينولوجية. لقد ورثت ميتافيزيقا الذات الجهاز الرباعي للتصوُّر وبقيت ـ مع كونها أقصت مبحث الوجود في نسختها النقدية وعاودته في نسختها الفينومينولوجية ـ مخترقة بالرؤية التماثلية للوجود تحت شكل وحدة المتنوع الظهوري وذلك حين أبقت على إحداثية بعينها كنقطة استناد للتفلسف. تخريب وحدة المتنوع هو ما يضطلع به الفصل الثاني الذي يُعيد تقديم التأليف على نحو يظهر معه فشل المعالجة التفكرية لهذه المسألة والعجز عن تدبر مفارقة الحس الباطن [أو التأوثر..]. لماذا؟ لأن مسألة الأساس تقتضي مقاربة أخرى تأخذ بعين الاعتبار أن الصلة بين الترسندالي والأمبيري تمثل فرقًا في الطبيعة بينهما وليس فرقًا في الدرجة؛ فرقٌ في الطبيعة من شأنه الانحياز ميتافيزيقيًا إلى النسخة القوية من الصدور.

في ضوء هذا لا تعود الصلة بالغة الالتباس بين شتّى التأليفات التي تتوزّع الفصل الثاني [تأليفات العادة والذاكرة والشكل الفارغ للزمن] والرابع [التأليف الأمثلي للفرق: اللاتعيّن فالتعيّن المتبادل فالفرادة، أو قل: التفارق، التفريد، المسرحة، التفريق] والخامس [التأليف اللامتناظر للحسي أو تأليفات الفضاء الثلاثة]. ليست الصلة بين التأليفات الزمانية المنفعَلة (الفصل الثاني) والتأليفات الواردة في الفصلين الرابع والخامس هي علاقة المتقدم بالمتأخر بإطلاق. إن تقسيم دولوز لعمله على هذا النحو يوحي أن تأليفات الزمن تسبق التأليف الأمثلي للفرق والتأليف اللامتناظر للحسي كما يوردهما تباعًا في الفصلين الرابع والخامس. لو كان ذلك كذلك لصدر الافتراضي ـ الذي يبدأ فيه التأليف الأمثلي للفرق ـ عن فشل التأليف المنفَعَل الثالث في الفصل الثاني. بَيْد أنّ الافتراضي حاضرٌ في التأليف المنفَعل الثاني حيث يستعمله دولوز على المبنى البرغسوني الذي لا يخالفه عمومًا، في مسألة الافتراضي، إلا في تجريده من مقولة الكيف. "ثبوتيًا"، أو في "نفس الأمر" لا يمكن للتأليفات الزمنية إلا أن تكون لاحقة على التأليف الأمثلي للفرق ومتضايفة مع التأليف اللامتناظر للموضوع. لكن يمكن لنا أن نفهم تنزيلها في الفصل الثاني في ضوء المسعى الدولوزي إلى تبيان أن فشل هذه المسألة، بعد تخريجها على مبنى الفرق والتكرار، يتلازم مع ضرورة تكرارها ـ وبالتالي وضع كامل ميتافيزيقا الذات على المحك ـ على نحو موجب وعميق انطلاقًا من إعادة تملك مسألة المشاركة الأفلاطونية التي لا يمكن دونها تفكير مسألة الملاقاة.

هكذا بعد الفصل الثالث ـ الذي يحتل واسطة العقد في كتاب الفرق والتكرار حيث يستخلص دولوز من تفكيك ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذات ما يلزم من النتائج القمينة بتخريب المسلمات والصور القديمة للفكر: المبدأ، الحس المشترك، التعرّف، التمثيل، الخطأ، القضية، المسألة والحل، المعرفة والتعلّم ـ يمكن الشروع بتخريج ميتافيزيقا الفرق وابتناء نموذج ميتافيزيقي للعالم على مسطح المحايثة الذي انزاحت إليه مسألة التأليف؛ مسطّح يتحرَّك عليه الفكر الحقيقي للفرق الذي لم يعد لزامًا عليه التطابق مع الواقع ومع نفسه، والذي ينطلق مباشرة من الكثرة المحضة دون أن يفرض استيهام الوحدة لا على الوجود ولا على المتنوع المعطى. إن ترسندالي الحساسية الذي يتغاضى دولوز عنه في الفصل الثاني ليعود ويطلبه في الفصل الرابع بغية إنجاز "تأليف" ما قبل تفكري للشيء في ذاته من حيث هو حقل تفاضلي ثاو وراء الملاقاة وسابق على كل من الذات، التي يفشل تأليفها في الفصل الثاني، والموضوع الذي ينتج عن هذا التأليف، من محددات ومقتضيات ولوازم ومتضايفات التأليف الأمثلي والتأليف اللامتناظر:

• إعادة توجيه مبحث الأستطيقا الترسندالية في ضوء التمييز بين التجربة الحقيقية المطوية للملاقاة وتجربة الظهور بعامة.
• تقرير التلازم بين مسألة الترسندالي ومسألة المشاركة الأفلاطونية.
• تملك الجدل الأفلاطوني بين المتعاليات وترجيح كفة الفرضيات النافية لوجود الواحد في محاورة البرمنيدس.
• النمذجة الرياضية للحقل الترسندالي حيث يقوم الحساب التفاضلي، ومانيفولد ريمان ونظرية الزمر...، بشيامة البنية الداخلية للأمثول وببسط طبيعته ككثرة محضة وبالتعبير عنه كمسألة أو مشكلة.
• الربط بين مسألتي التأليف والتركيب كلحظتين في سيرورة واحدة تنتقل من حد افتراضي إلى حد راهن.
• إظهار الطابع المشتق لمشكلة المقولات: نزع الأصالة عن مقولتي الكم والكيف [اللتان تعملان بكفاءة في نظام المساواة والمشابهة] وإعادة تأسيسهما في "مقولة" أعلى هي الكم المشتد.
• إظهار الطابع الصدوري للمكان [الامتداد] والزمان [الكرونوس] وإعادة تأسيسهما في حقل أعمق هو السباسيوم المشتد.

وعليه، ينقسم بحثنا إلى الفقرات التالية:

أولًا: في نقد العقل التصوري؛ من تخريب الوحدة التماثلية لمعنى الوجود إلى تأسيس المشاركة الأفلاطونية على الجدل ما قبل التفكري للأمثول.

ثانيًا: في المنزلة الافتراضية للترسندالي؛ من مطروحية وحدة المتنوع العياني إلى التأليف الأمثلي للفرق.

ثالثًا: في الجدل الأعلى للصلات الأمثلية؛ من النمذجة الرياضية للكثرة المحضة إلى النظم الميتافيزيقي للعالم.

أولًا: من نقد العقل التصوُّري إلى تخريب الوحدة التماثلية لمعنى الوجود إلى تأسيس المشاركة الأفلاطونية على الجدل ما قبل التفكري للأمثول.

التصوُّر هو التسمية العامة لمختلف الحدود أو الهيئات الفكرية التي تتوسط تمثّل الفكر لنفسه أو للواقع أو للصلة بينهما. معضلة نقد التصور أننا لا نلتقط الأشياء أو ندركها إلا من خلال التصورات التي تكون غالبًا من طبيعة كلية أو عامة ما يحتّم في النهاية الخروج بتصور جديد للتصور.

مدخل دولوز إلى معالجة هذه المسألة، المتلازمة مع مسألته الأساسية التي هي الفرق والتكرار، هو في التقاط ظاهرة لا يمكن مقاربتها من خلال الجهاز التقليدي للتصور عند أرسطو. كانط، ورغم إسهامه العظيم في نقد العقل، كان قد ورث هذا الجهاز دون كثير إعادة نظر فيه. لقد اعتبر، وهو يعرض لوحته الشهيرة، أن التوسُّع في هذا المبحث قد يكون استطرادًا غير مرغوب، ولهذا احتفظ بالبنية العامة للمقولات مع تقييد كاشفيتها وجعلها مقتصرة على عالم الظهور. بحسب الفهم الكانطي لا يمكن لعالم الظهور أو الظاهرات إلا أن يكون كما هو لأن بنيته هي بنية الفكر الإنساني نفسه الذي سيكون في استطاعتنا، متى ما وقفنا على مفاهيمها ومبادئها القبلية، التشريعَ للتجربة بعامة. هذه التجربة بعامة منافية، على المبنى الدولوزي، للتفلسف الحي وخاضعة بعد لصور تقليدية للفكر يمكن بل يجب تغييرها، وليس المدخل التغييري سوى نقد العقل التصوري أو "نقد التصور" كما يقرره العنوان المعطى لخاتمة الكتاب. من وجوه شائكية هذا المبحث أن التصور يمكن أن يكون معنًى أو مفهومًا أو فكرة (مثال أو أمثول)، كما يمكن أن يكون من المتعاليات (أو المعقولات الثانية الفلسفية كمفهوم الوجود) أو المقولات (الجوهر) أو الكليات المنطقية (الكليات الخمس) أو الكليات الطبيعية (الماهيات). ما يزيد الأمر تعقيدًا هو الترابط البنيوي بين مسألة التصور وجملة من المسائل والإشكاليات كتواطؤ أو تماثل معنى الوجود، والصلة بين الوجود والماهية والتأليف والحمل والمشاركة. الاضطلاع الدولوزي بنقد التصور هو اضطلاع مركب جدًا على المستويين الإشكالي والمفهومي. بيد أن النواة العميقة، لتصوّره عن التصور، تحيل غالبًا إلى التصور الماهوي الذي يتقوّم مقوليًا بربط مخصوص بين الامتداد والكيف الموازيَيْن عنده للجنس والفصل في التعريف التقليدي؛ الجنس بوصفه يمثل مادة الشيء وجسميته، والفصل من حيث يمثل طبيعته المخصوصة أي نوعه. هذا الضرب من التصور هو اللبنة الأساسية في مطلق صرح معرفي نطّلع منه إلى عالم، منسوج من الماهيات أو الموضوعات، ومؤثث بهويات، قائمة في ذاتها، لا تنفك تُحيل إليها مروحة واسعة من الآراء والقضايا والأحكام والأقيسة التي تمنحها التصورات مادتها الأساسية. من المعروف أن كانط كان قد ميَّز بين التصورات العيانية ـ المقولية المنتجة للمعرفة بالموضوع والتصورات المقولية ـ الفكرية التي لا تفيد سوى التفكير. هذا التمييز بين المعرفي والفكري يشتغل في صميم النقد الدولوزي للتصور ولكن على نحو مقلوب تمامًا، ذلك أن المطلوب الفلسفي عنده يرتبط ليس بحدود المعرفة الآمنة بل بالتخوم ما قبل التصورية غير الآمنة. هذا هو المنحى الجينالوجي أو النشوئي لنقد لا يروم إبطال التصور مطلقًا أو تهفيته بالكامل بل تحرير صورة العالم أو تحرير العالم من مطلق صورة، وذلك عبر اقتفاء السياق الذي يتنتّج فيه التصور أو تتبّع السيرورة التي لا يمثل التصوّر إلا لحظة متأخرة منها. لازم إغفال هذا طمس الكثير من معالم

المسائل، كما هو الحال مثلًا مع مسألة الانعطاء، في النسخة النقدية التفكرية لنقد التصور عند كانط، التي يغيب عنها أن المعطى لا يساوي المادة القابلة للتعيين المقولي ـ التي يمنحها التأليف لاحقًا هيئتها ـ نظرًا لتغييب السيرورة التي يصبح من خلالها المعطى معطى. التقسيم الكانطي التفكري للملكات يتعامل معها بوصفها ملكات جاهزة دون أن يطرح السؤال عن تكونها وعن الكيفية التي يحدث من خلالها أن تتوافق معًا في إنشاء التجربة وإعطائها قوامًا وتنظيمها[1]. هل يمكن للتصورات أن تضيء السياق الذي من خلاله تأتي الذات لتختبر ما ينتصب بإزائها من موضوعات سيما إذا كان هذا السياق من طبيعة غير حسية وغير مفهومية؟ عند هذا الحد تنقلب مسألة التأليف نفسها وتكف عن كونها ذات طبيعة تركيبية تنجزها الذات على نحو تفكري لتتحوَّل إلى مجرد أثر بعد فعل "تلقائي" لا عين قبالته؛ فعل يكون تلقائيًا ليس بالمعنى الذي يحيل إلى تلقائية الفاهمة بل بالمعنى الذي يحيل إلى سيرورة تقوم من تلقاء "نفسها" بتأليفات غير واعية. وعليه، يمكن إسقاط النقد الدولوزي للتصوُّر إجمالًا على مستويات ثلاثة. المستوى الأول، الذي تتولّاه المقدمة، هو مستوى تحضيري يتقرّر فيه تمييز، جديد ومباغت، بين التكرار الحقيقي والعمومية، حيث يتم التكشيف عن صلة أحادية للفرق سابقة على المثنوية العلائقية القارّة في بنية التصورات. هذا التكشيف يوفّر الخيط الهادي للولوج إلى المستويين الآخرين المتمثّلين تباعًا في تفكيك الجهاز الرباعي للتصور عند أرسطو، لتحرير معنى الوجود من الوحدة التماثلية، وفي إعادة تملّك الأيدوس أو الأمثول، لقلب الأفلاطونية واستبعاد أي رؤية تراتبية أو هرمية للوجود.

1. في التقابل بين الصلة الأحادية للتكرار والثنائيات العمومية لنظامي التشابه والمساواة

التكرار والفرق هما من عناوين الوجود عند دولوز. الفرق بينهما هو فرق صوري وليس فرقًا واقعيًا. تتكرّر الموجودات لكن ليس بين مبدأ وغاية، إذ لا مبدأ سوى الفرق في ذاته، ولا غاية لأن هذا التكرار يكون لذاته فلا يروم الوصول إلى نقطة بعينها. بين الفرق والتكرار، اللذان هما وجهان لعملة واحدة، تظهر هويات، وصور وأشكال، تُنتزع منها تعادلات كمية أو تشابهات نوعية على نحو يكون ممكنًا معه تصنيفها إلى كليات؛ فئات أو أجناس أو أنواع أو ما شاكل من تصورات عمومية يندرج تحتها ما يندرج من مصاديق أو جزئيات. هذه التصورات، التي تبدو أنها تلتقط ما هو جوهري في الأشياء، تكون طارئة بلحاظ السيرورة التي أنتجتها وسمحت بظهورها. قابلية هذه التصورات للتكرار هي ما يمنحها كليّتها وعموميتها ثم لا يقوم بإزاء عناوينها أو عنوناتها إلا النزر اليسير من الواقعية التي تحيل إليها. هذا مناط نشوء الاستيهام، بأن التكرار هو العمومية التي لا تمثل إلا الجانب السطحي منه ولا تعدو كونها من معانيه الشائعة، ومناط لاكفائية التصور لا في تلقّف عمق التكرار فحسب بل في التقاط نفسه أيضًا بوصفه أثرًا من آثار الواقعية أو السيرورة أو التكرار الذي يكرّره بدوره على نحو باهت ومجرّد. فرادة التكرار الأصلي تجعله بمنأى عن نظامي "التشابهات النوعية والتعادلات الكمية" وعن العمومية التي لا تلتقط إلا الجزئي الذي يمكن استبداله بما يشابهه أو يساويه. لا تفسّر العمومية، التي يتوسّل بها الفكر لتفسير الأشياء، حتى نفسها لأن رافعتها الأنطولوجية غائرة بعد في مستويات ليس بوسع التصور النزول إليها. هذا التأصيل يستحضر مسألة الصدور التي لا يطرحها دولوز نحو صريح. نحن أمام ضربين من التكرار ليسا مستقلين بل يصدر واحدهما عن الآخر؛ "ليس التكراران مستقلين. الأول هو الذات الفاعلة الفريدة [...] والثاني هو فقط الغلاف الخارجي والأثر المجرد" [الفرق والتكرار، ص37]. إن التمييز بين التكرارين يقتضي تمييزًا آخر بين ذاتين: ذات معلنة ظاهرة عالمها هو التصور، وذات كامنة عالمها هو عالم التكرار الموجب لما هو فريد وعالم الحركة التي لا تكون في الروح بل "في أحشاء الأرض التي لا تعرف إلها ولا أنا" [ص20]. المطلوب إذًا ليس التقاط التكرار بواسطة التصور بل التقاط التصور بواسطة التكرار. التصور منتَج في نهاية المطاف وناتج عن التكرار الموجب والعميق، أما نظام العمومية، الذي يشكّل الذات الظاهرة، فهو مشتق من ذلك الكامن الذي لا يكرِّر إلا نفسه تحت الأشياء المتكرّرة على السطح؛ "يحيل التكرار الظاهر لعناصر متطابقة بالضرورة إلى ذات فاعلة كامنة كانت تكرر هي نفسها من خلال مثل هذه العناصر، مشكّلة تكرارًا ـ آخر ـ في قلب الأول" [ص38]. إن التكرار السطحي على مستوى التصور يكون مؤسسًا على تكرار ما تحت تصوري حيث تكون الذات الأمبيرية، التي تحكم وتحلل وتستنتج، مؤسسة على ذات التكرار نفسه. يفصّل دولوز، بعد تمييزه بين التكرار والعمومية، التعارض بينهما في ضوء حيثيات ثلاث: السلوك conduite والقانون، والمفهوم[2] concept. على مستوى السلوك نكتشف الفرق بين تكرار خارجي، سمته الأساس قابلية التبادل والاستبدال بين الجزئيات المنضوية تحت كلي واحد، وتكرار داخلي لـ"شيء وحيد أو فريد، لا شبيه له أو معادل" [ص8]. لازم كون الفرادة لا شبيه لها ولا مساو أن تكون تكراراتها الخارجية (التي منها ننتزع التشابه

والمساواة) بمنزلة انعكاسات أو أصداء لـ"تكرار داخلي أكثر عمقًا"، ولهذا "تجري المعارضة بين العمومية بما هي عمومية الجزئي، والتكرار بما هو كلية الفريد"، حيث يكون التعارض الحقيقي بين الجزئية المنضوية تحت عنوان عام، والفرادة التي لا يستنفدها التصور. الجزئي هو الذي يكرر العام، بالمعنى السطحي للتكرار، ولكن الفرادة هي التي تكرر تكراراتها. تأخذ أمثلة دولوز، عن التعارض بين العمومية والتكرار لجهة التصرف، طابعًا فنيًا جماليًا؛ الاستيلاء على الباستيل الذي يكرر كل احتفاء بذكراه، ولوحة النينوفر لمونيه حيث اللوحات المستنسخة لا تكرر اللوحة الأصلية بل اللوحة الأصلية هي التي تكرر تكراراتها، والقصيدة التي تتكرر مفرداتها غير القابلة للاستبدال.

من المفيد التطرُّق، وقبل الخوض في التمييز بين التكرار والعمومية لجهة القانون، سواء كان طبيعيًا أو أخلاقيًا، إلى مشكلة المعطى في الفلسفة الحديثة. تتمثل هذه المشكلة في استعصاء القبض المفهومي على المباشر الذي يسبق اللقاء معه حركة الفكر. فهم الأرضية التي تقف عليها هذه المشكلة هو فهم محكوم بضرب من الدور المنطقي شبيه بتلك الدائرة المفرغة التي نعثر عليها في الهرمينوطيقا حين ندرس الصلة بين الفهم والنص. ان الفهم يدور في فلك النص ويكون تابعًا له في الوقت نفسه الذي يدور فيه النص في فلك الفهم ويكون غير مستقل تمامًا عنه حتى لو كان يتمتع بواقعية لغوية قائمة. إن حركة الفكر، أو حركة النفس، هي جزء من حركة الطبيعة، أو الواقع، لكن الطبيعة لن "تكون" في النهاية إلا جملة التصورات التي تنسجها حركة الفكر. الفكر هو داخل الطبيعة التي "هي" داخل حركة الفكر الذي عليه دومًا أن يبدأ من نقطة ما لا يمكن تعيين موضعها على وجه الدقة، ولهذا نجد التفاوت الكبير بين الأنساق الفلسفية حول "تصور" نقطة الانطلاق؛ هل هي قضية أم تصور أم تجربة؟ غالبًا ما تفضي عودة الفكر إلى نقطة الانطلاق إلى معاودة الانطلاق من نقطة سابقة على نقطة الانطلاق الأولى. العلاقة نفسها مع نقطة الانطلاق محكومة بالغريزة الفلسفية المنتصرة: هل علينا أن ننطلق وأن نترك للفكر أن يقطع سريعًا مع نقطة البدء أم علينا أن نعاود البحث مجددًا عن نقطة الانطلاق؟ الصعوبة الحقيقية أن هذه النقطة ليست نقطة بالمعنى الرياضي بل هي تسمية مواربة لكثرة لا نهائية من النقاط كما أنه ليس ثمة إحداثيات مخصوصة لها: إنها ليست في مكان أو زمان أو أنها في جميع الأمكنة والأزمنة. لا يبدو أن كانط قد حسم القول في مسألة المعطى. صحيح أن صياغته للمعطى تنطلق من صورتي الحساسية في "الأستطيقا الترسندالية" لكن انطلاق التجربة يبقى غامضًا، وليس واضحًا على المبنى الكانطي أيهما كان في بدء التجربة الموضوع أم الشيء في ذاته؟ هيغل ربما كان "أكثر وضوحًا" في مسألة المعطى حيث سعى إلى تجاوزه بوصفه "الحقيقة الأكثر تجريدًا وانحسارًا"[3]. بالنسبة لهيغل لا مجال لمعرفة المباشر ولا إمكانية للمكوث عند الملاقاة البلاتوسطية مع الأشياء. لا مفر من نسخ المعطى عبر حركة الفكر بما هي سيرورة من التوسيطات أو التوسطات المتعاقبة. السؤال الملح هنا: هل من شأن النماذج التي يضعها الفكر، بعد ردح طويل من السيرورات التوسطية واستنادًا إلى تصوراته، أن تحاكي أو تقترب من التطابق مع نموذج قار وثاو في الواقع أم أن الواقع، من حيث هو، ليس من طبيعة نموذجية؟ لازم التصور الكانطي أو الهيغلي للطبيعة ـ مع تفاوتهما، حيث على المبنى الفلسفي لكل منهما، ليس ثمّة من وجود لكل موضوعي قائم في ذاته ومستقل عن الفكر ـ هو عدم وجود قانون، أو قوانين، للطبيعة إلا من حيث هي، أي الطبيعة، طبيعة متصورة. هذا يعني أن القانون إنما يكون قانونًا في الفكر أو للفكر. لكن هل ثمة من مشروعية للكلام عن قانون للفكر بعد حرمان القانون من إحداثية موضوعية مستقلة ـ تكون بمنزلة واقع الواقع أو الأساس النهائي له ـ في الواقع الذي يمثل الفكر بعدًا من أبعاده؟ على المبنى الفلسفي لدولوز ليس ثمة قانون للطبيعة وليس ثمّة قانون للفكر وما يظهر من قوانين لهما إنما هو محض انعكاسات لتكرارات سطحية يلتقطها فكر مخصوص ما زال مشدودًا إلى، أو عالقًا في، صورة من صوره ليس في وسعها التقاط الحركة الحقيقية للفرق والتكرار. ثمة تحت المعطى ـ في صياغته التفكرية ـ "قوى محضة"، وهذه القوى "تعمل في الروح بلا وسيط، وتوحدها مباشرة مع الطبيعة والتاريخ" ولا تعبِّر عنها إلا لغة "تتكلم قبل الكلمات" و"إيماءات تصاغ قبل الأجسام" و"أقنعة قبل الوجوه" و"أطياف وأشباح قبل الشخصيات". هذه اللغة التي لا يمكن أن تتأتى لفلسفة تثبّت بديلًا تفكريًا زائفًا عن الفرق كما فعل هيغل الذي "اقترح حركة للمفهوم المجرد، بدلًا من حركة الطبيعة والنفس. لقد أحلّ هيغل الصلة المجردة بين الجزئي والمفهوم عمومًا محل الصلة الحقيقية بين الفريد والكلي في الأمثول... علينا أن نرى كيف يخون هيغل المباشر ويشوهه ليؤسِّس جدله على هذا اللافهم، ويدخل التوسط في حركة لم تعد أكثر من حركة فكره الخاص وحركة عموميات هذا الفكر". لقد أحلّ هيغل "الصلة المجردة بين الجزئي والمفهوم عمومًا محل الصلة الحقيقية بين الفريد والكلي في

الأمثول... علينا أن نرى كيف يخون هيغل المباشر ويشوهه ليؤسس جدله على هذا اللافهم، ويدخل التوسط في حركة لم تعد أكثر من حركة فكره الخاص وحركة عموميات هذا الفكر" [ص18]. إن ما يملأ هذا الحقل ليس عبارة عن موضوعات أو ماهيات أو جواهر يقابلها التصور في الفكر بل عبارة عن فرادات يقابلها الأمثول في الفكر. كان كانط قد أقام تمييزًا حادًا بين الظاهرات الطبيعية، الخاضعة لقوانين صارمة والمحكومة بالحتمية، والظاهرة الإنسانية التي يمكن أن تكون محكومة بالحرية. فهم كانط الحرية كانصياع الإرادة لنفسها؛ الإرادة المشرعة لنفسها بنفسها. لقد ربط كانط الحرية بالأخلاق وهذا ما تولى نيتشه تفكيكه عندما قام بتفحص القيم الأخلاقية انطلاقًا من فكرة المنظور التي هي فكرة ذات طابع فني جمالي. الحرية عند نيتشه هي في ابتكار منظورات جديدة طالما أن الأخلاق ليست من ماهية العالم وطالما أنه ليست ثمة نموذج حقيقي يتوجب على الإنسان أن يحاكيه أو يستجيب له في أفعاله. يبدو دولوز، في نفيه لوجود القانون، متابعًا ومعمّقًا لهذه الرؤية بل ومعممًا لها على الوجود بأسره. نفي وجود القانون لا يعني التنكر لوجود دورات وانتظامات في الطبيعة، ولا يعني كذلك إنكار تأثير الموجودات في بعضها وقابلية التجربة على رصدها وصياغتها في معادلات ووضع نماذج لها. المعنى الفلسفي العميق لهذا النفي لوجود القانون، الصادم ربما حتى للحس الفلسفي المشترك، هو أن القانون قد يظهر ويختفي حتى لو كان هناك ردح طويل بين ظهوره واختفائه.

لا يبدو دولوز معنيًا كثيرًا بالسؤال الذي يُطرح في فلسفات العلوم حول ما إذا كانت القوانين العلمية تمثل نظام الطبيعة في ذاتها أم تمثل تنظيمًا للتجربة العلمية نفسها؟ ذلك أن تحليله للقانون ـ وإن كشف عن تلازمه مع الشروط الصناعية للتجربة ـ يستهدف في نهاية المطاف القوة، أو القوى، الفريدة المشتغلة تحت ما يبدو أنه يتكرر. هذه القوى غير محكومة بنظام للأنظمة التي يمكن أن تصدر عنها، ذلك أن واقعها العميق هو واقع فني! هل ثمّة تكرار للهوهو في القانون؟ نعم ولا! ليس هناك تكرار بالمعنى العميق للتكرار ولكن يتراءى أنه ثمة تكرار بالمعنى السطحي ولا بدَّ من إيضاح منشأ صدور هذا التكرار في الفكر وفي الطبيعة. إن القانون لا ينطبق على الهويات أو الذوات التي تكون موضوعات له إلا عندما يقوم بتغييرها أو تحويلها. إنه يحوِّلها إلى جزئيات بحيث لا يمكن لها أن تستجيب له أو أن تجسده إلا بعد أن تتحوَّل. لكن ما هو القانون؟ إنه توليفة من صلات مخصوصة بين ثوابت ومتغيرات. هذه التوليفة تجعل من القانون شكلًا خاويًا للفرق وشكلًا لا متغايرًا للتغيّر أو التغاير. إن ما يمنع القانون من أن يكون هو اللغة التي كتبت بها الطبيعة هي واقعة كونه ناتج اقتطاع بعينه تسمح به الطبيعة نفسها، ذلك أنه ثمة "في الطبيعة دوامات permanences وانتظامات persévération بقدر ما هناك سريانات flux وتغايرات variations". وعليه، ثمة سببان يمنعان قيام تكرار للهوهو. أولًا أن ثوابت قانون ما هي متغيرات قانون يكون أكثر عمومية (مثلًا الكتلة والزمان في الميكانيكا الكلاسيكية، عند غاليلو ونيوتن، هما ثابتان في الأنساق الإحداثية المتحركة بسرعة ثابتة بالنسبة إلى بعضها وهما من المتغيرات في النظرية النسبية الخاصة). ثانيًا أن الطبيعة نفسها كفيلة بإبطال أو إلغاء ما يتراءى أنه تكرار من سلوك بعض الهويات إذا قمنا بربط الأخيرة ـ التي تنتمي إلى دائرة محددة في الواقع ـ إلى ما يسميه دولوز بالموضوعات الكبيرة الدائمة[4] grands objets permanents. إن ما يظهر بوصفه تكرارًا للشيء نفسه هو عبارة عن لحظات مجتزئة من صيرورة تظهر فيها هذه اللحظات كتحولات. مثلًا تظهر ملايين من الدورات الكوكبية في كل نظام شمسي وتنتهي. إذا قمنا بقياس هذه الدورات على نطاق أوسع ـ نطاق مجرة أو مجموعة مجرات أو فترة زمنية شاسعة ـ فسيتبين لنا أنها لم تكن تكرارات حقيقية بمقدار ما كانت تحولات لموضوع أكبر منها. الصلة الظاهرة بين القانون والتكرار تعود إلى كون القانون العلمي يستند إلى العمومية من حيث هي متمثلة بنظامي المساواة والتشابه. يظهر التكرار بين عموميتين. العمومية الأولى هي عمومية التشابه والعمومية الثانية هي عمومية المساواة. يتم استبدال التشابه بالمساواة ـ أي العلاقات الكمية الثابتة بين العوامل التي جرى انتقاؤها ـ ويتم الاحتفاظ بمقدار من التشابه تؤمنه الصيغة الشرطية التالية: "إذا كانت الظروف عينها معطاة، عندئذ... تعني هذه الصيغة أنه يمكن الاحتفاظ في الكلات المتشابهة بعوامل متطابقة تمثل الوجود المتساوي للظاهرة". بيد أن هذا لا يُعبِّر عن التكرار الحقيقي الذي "يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون" والذي "يُحيل إلى قوة فريدة تختلف بطبيعتها عن العمومية" والذي "يُعيد النظر بالقانون... لصالح واقع أعمق وأكثر فنية". ليس هذا الواقع هو هذا الوجود أو ذاك بل هو الوجود. إن الدورات والفصول ليست تكرارات حقيقية. وحدها الروح هي التي تنتزع شيئًا مما يبدو أنه يتكرَّر على شكل دوري لكنها تتمكن متى ما استطاعت أن تنتزع انتزاعها نفسه من اختبار ما هو جديد. يوازي دولوز هذه الرؤية الكيركغاردية[5] مع رؤية نيتشه مستبعدًا تمامًا أي تأويل دوريّ لفكرة الأخير عن العود الأبدي، إذ كيف يمكن "للمفكر الذي دفع بنقد تصور

القانون إلى أبعد حد أن يُعيد إدراج العود الأبدي بوصفه قانون الطبيعة؟" [ص54]. لقد ذهب نيتشه أعمق من كيركغارد في رؤيته للتكرار الحقيقي في الطبيعة لا من حيث هو تكرار يقوم على المساواة أو التشابه بل من حيث هو ذلك الأمر الذي "يفوق سيادة القوانين: إرادة تريد نفسها". إن ما يتكرر عند نيتشه ليس هو الوجود المساوي أو الوجود المشابه بل هو الوجود Être. يقول نيتشه في (هكذا تكلم زرادشت): "أيتها العفاريت يا مجترّي الكلام... سبق وصنعتم منها لازمة مكررة" يقتبس دولوز هذه العبارة لينفي عن نيتشه القول بأن الهوهو يعود وأن الأشياء تعاود سيرتها الأولى.

وكما أن التكرار الحقيقي، من حيث هو انتهاك أو اختراق، يمثل "قانون" ما وراء الطبيعة، فإنه أيضًا يُمثِّل "الشكل الوحيد لقانون ما وراء الأخلاق" [ص56]. إن تفكيك فكرة القانون الطبيعي يلزم عنه تفكيك الأخلاق التي تقوم على إعادة تأكيد الواجب في الحياة اليومية. ما لم يكن هناك نظام في الكون يمكن للعقل التصوري التقاطه فلن تكون هناك إمكانية لتأسيس أي نظام أخلاقي يكون بمنزلة القانون للطبيعة الإنسانية. لازم انتفاء التكرار[6] في الطبيعة هو انتفاء القانون الأخلاقي الذي يقوم على محاكاة مواربة للطبيعة التي يستبعدها ويستدعيها في آن معًا! إن التكرارية المزعومة للقانون الأخلاقي لا يمكن أن تستند إلى تكرارية القانون الطبيعي وهذا هو الخطأ الرواقي. إن ما يمكن إعادة إنتاجه ـ أي "تكراره من غير تناقض تحت شكل القانون الأخلاقي" [ص50] ـ هو اختبار يعيّنه الفكر الذي يخضع لتشريعه الخاص. مفارقة أخلاق الواجب تقوم على واقعة أن الوعي الأخلاقي يشرّع قانونه ـ المفروض أن هذا القانون يأتي من خارج القانون الطبيعي ويكون محايدًا بالنسبة إليه أو أعلى منه ـ الذي يبقى تطبيقه منوطًا بإصلاح صورة القانون الطبيعي ونموذجه. إن العمومية التي يستند إليها القانون الأخلاقي هي عمومية العادة التي لا يمكنها أن تؤسس التكرار لأنها تشتغل بدورها ـ فيما يخص عناصر الفعل الأخلاقي ـ انطلاقًا من نظامَي التشابه والمساواة.

أخيرًا يتجلّى المستوى الثالث للتعارض بين التكرار والعمومية في التمثّل (التصوّر) أو المفهوم الذي سنتطرق إليه باقتضاب نظرًا لتخصيص الفقرة الآتية للتفكيك الدولوزي للجهاز الرباعي للتصوّر. ما يجري بحثه على هذا المستوى شديد الصلة بمشكلة الكليات. دولوز يُعبِّر عنه بتجميد [بلوكاج] المفهوم[7]. التجميد هو ما يمنع "المفهوم" من أن يكون له مصداقًا واحدًا، وأن يبلغ ما هو فردي. العلاقة بين "المفهوم" comprehension والمصداق هي علاقة تعاكسية، فإذا كان مصداق "المفهوم" واحدًا فهذا يعني أن المفهوم يكون لا متناهيًا لأن تعيّناته ستكون كذلك. أما عندما يُضيّق المفهوم، عبر تثبيت محمول من محمولاته، فسيصبح المصداق لا متناهيًا. يتخيّر دولوز ثلاثة ضروب من التصورات التي تتملص من المفهمة العمومية: المفاهيم الاسمية [الكلمة] والمفاهيم غير المحددة [الطبيعة] واللحظات الحية أو الخبرات المعيشة [الحرية]. الكلمة مثلًا تنقل إلينا قدرة اللغة على التشتت تحت دال التكرار. "مفهوم" الكلمة ليس لا متناهيًا وليس لها مصداق واحد بل مصاديق منفصلة. في المفاهيم غير المحددة [كالمتقابلات غير المتطابقة عند كانط uncongruent counterparts] نعثر على فروق غير مفهومية تتملّص من العمومية، وتُعبِّر عن "قدرة خاصة بالموجود" على مخاتلة المفهوم. ثمة إشارة غريبة هنا من دولوز إلى "مفهوم" الطبيعة الذي هو مفهوم غير محدد ولكنه "يكون دومًا في شيء آخر" لا في الطبيعة ـ التي هي مفهوم مستلب ـ بل في الروح الذي "يتأملها أو يلاحظها". هذه المفاهيم تكون لا نهائية على نحو افتراضي، وبالتالي لا تسمح بتعيين شيء محدد. إن مكوناتها تبقى خارج بعضها البعض. الضرب الثالث من هذه المفاهيم هي مفاهيم الحرية حيث اللحظات الحية التي قد تتمثل بفعل أو مشهد مسرحي أو حدث. التجميد الذي يعاني منه هذا الضرب من المفاهيم يعود إلى السيرورة التي تمنع التطابق بين التذكر الحاضر والشيء في ذاته للذكرى الماضية. هذا اللاتطابق يمثل لا وعي المفهوم الحر عند دولوز الذي يناقش في هذا الموضع الصلة الدائرية بين الكبت والتكرار.

يمكن القول، بناء على ما تقدَّم، بأن ثمة مصادرات وتوليفات ناجزة ومختارات فكرية منتقاة بقصدية مسبقة، تمثل رؤية دهرية كاملة للعالم: الوجود هو الصيرورة والمستوى الأساسي للواقع، الطبيعي أو الإنساني، ليس محكومًا بأي بنية مسبقة. كل المناحي التي تشي بالثبات والانتظام هي حالات خاصة من سياق أعمق وأوسع غير محكوم بإحداثية قصوى. حجب الصلة مع هذا السياق هو شرط إمكان انتظام الفكر حول هذه الحالات الخاصة المنتجة للميتافيزيقا والعلم. نقول مصادرات وتوليفات ومختارات لأن هذه القضايا ـ التي تُخبر في نهاية المطاف بشيء عن طبيعة الواقع أو حقيقة الوجود ـ هي أبعد ما يكون عن الحسم. ولهذا نجد كم تتشعب حولها النقاشات حتى داخل المجتمع العلمي نفسه. هل على الفيلسوف أن "يحسم" فيها القول أو أن يبرهن أو يدلّل على محسوماته الميتافيزيقية؟ ليس هذا ضروريًا على المبنى النقدي وما يتداعى عنه من رؤى فينومينولوجية للعالم حيث تضيق، ظاهريًا على الأقل، مساحة المُخبَر عنه بصدد ما يتخطى

حدود الخبرة المشروعة. لكن التسويغ سيكون مطلوبًا بالنسبة إلى فلسفة تضرب صفحًا عن التحذيرات النقدية بصدد عدم التورط في الميتافيزيقا. دولوز لن يكون، على مبناه الفلسفي، في وارد البرهنة على أي شيء من محسوماته. ما يقوم به، وهذا ادعاء هنا، هو أنه سينتقل بخفة "مغرضة" بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا على نحو يُعيد فيه صياغة الكثير من المسائل الأنطولوجية ـ كالتماثل والتواطؤ والحمل والمشاركة والتأليف وكلها متصلة بمفهوم الوجود ـ كي تتوافق مع ما كان محسومًا عنده بعد على المستوى الميتافيزيقي.

2. في تفكيك الجهاز الرباعي للتصوُّر كشرط لتخريب الوحدة التماثلية لمعنى الوجود

يرى هيدغر، الذي تلقى أرسطو بتوسط برنتانو، أن كون الوجود يقال على أنحاء كثيرة ليس إخبارًا فلسفيًا بصدد مطلوب بعينه بل هو إشارة إشكالية أو دالٌ مسألِيّ على مهمة فلسفية بالغة التعقيد لم تنفذ؛ مهمّة تكشف أن الفلسفة لم تنخرط بعد في البحث عما ينبغي لها أن تطلبه وأن تسأل عنه وهو معنى الوجود. هذا المطلوب دونه تخريج الوحدة التماثلية لمعنى الوجود الذي يقال على أنحاء كثيرة[8]. من لوازم تخريج هذه الوحدة هو إعادة إنتاج معنى المقولات المنوط بها تخصيص الميادين الشيئية[9]. جعل تخريج هذه الوحدة نصب العين الفلسفية معناه أن الفكر لا يزال في بحثه عن الوجود مشدودًا إلى مرجعية موجود بعينه له من الامتياز الأنطولوجي، ومن السبق الكياني، ما يخوله أن يؤحدث الفلسفة أي أن يكون هو الإحداثية التي نبدأ منها التفلسف[10]. لكن هذه الإحداثية ليست آمنة ابتداءً بل لا بدَّ من تأمينها على نحو تغدو معه صالحة لكي يؤسس عليها معنى الوجود. هذه الإحداثية لن تكون هي الجوهر ولا الوجود بالفعل ولا الحقيقة من حيث هي صدق، بل هي "الذات" المعاد إنتاجها في ضوء تفكيك السياق التفكري الذي كان لا يزال مخترقًا بجملة من التحكمات والمصادرات والمضامين النظرية المحايدة تجاه الكيف الخبروي الشارط لها والمثخنة بتواريخ مفهومية لم تعد في متناولها. لقد كانت التجربة الفلسفية التي أنتجت ميتافيزيقا الذات المتعالية تتحرَّك بعد في عمائين؛ عماء ظاهراتي عن العيان بالشروط الحقيقية للتجربة من حيث هي تجربة منوط بها تأمين أصل الرئيان، وعماء تأويلي عن وجوب كون التعيين، أو العبارة، متضايفًا مع هذا العيان ومنتزعًا منه بلا توسط في نهاية مطاف عسير، من تفكيك ما تراءى طويلًا كمعطى مباشر، لم يتأتَ منه سوى حرمان الفكر من التوفر على مرجعية بلاتوسطية في انطلاقه نحو الأشياء ذاتها. لقد كانت خطة هيدغر، الرامية إلى بلوغ الأساس الذي انطلاقًا منه يمكن الظفر بمعنى الوجود، تقوم على فرضية غائرة قوامها ضرورة صياغة السؤال عن الأشياء ذاتها على هدي التماثل بين بنية السائل وبنية المسؤول عنه لا من حيث هو بل من حيث هو سؤلة[11]. هذه السؤلة هي معنى الوجود وليس الوجود نفسه! كل كلام عن أشياء الظهور لن يكون له معنى قبل الكلام عن ظهور الأشياء على نحو يكون فيه ثمّة بنية لهذا الظهور وتكون أشياء الظهور معلمة سلفًا في قوامه. ثمة ضرب من التماثل أو السنخية بين ظهور الشيء و"شيء" الظهور[12]. بَيد أن صلاح الفينومينولوجيا لم يلبث أن توقف عند مسألة الأساس. ليس الأساس من طبيعة فينومينولوجية! وهذا ما سيترتّب عليه عند هيدغر القول بالفرق الأنطولوجي. فرق يتم تفسيره غالبًا بتعذّر الانتقال من زمانية موجود بعينه إلى تزمن الوجود من حيث هو، وهو في الحقيقة يعود إلى خلل في ترتيب الصلة بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود واستيهام بإمكان التعامل مع مفهوم الوجود بمعزل عن حقيقته. هيدغريًا كان المأمول هو اشتقاق الميتافيزيقا من الأنطولوجيا في صيغة نسخة محوّرة عن الأنطولوجيا هي الأنطولوجيا الأساسية. التنبّه للفرق الأنطولوجي كان نتيجة سياقية لهذا الكدح الفلسفي. دولوزيًا ستكون الصورة مختلفة؛ الفرق الأنطولوجي يأتي ابتداءً كمصادرة ميتافيزيقية ـ الفرق هو "حقيقة" الوجود ـ يجري لاحقًا، على هديها، تطويع مفهوم الوجود عبر أكسمة مطوية للحقل الأنطولوجي.

الفرق عند دولوز ليس فرقًا بين موجود وآخر، وهذا ما يميّزه عن مقولة الإضافة. إنه صلة أحادية، أي وحيدة الجانب، بين الوجود وما "يصدر" عنه من موجودات، وهو أيضًا ضرب شاذ وغريب من الوجود الرابط الذي يُنسب إلى أساس غير أساسي وسيّاني. السيّانية تجعل هذا الأساس بمنزلة لا أساس، ذلك أن اللاأساس السيانيّ لا يتمايز عما يتمايز عنه. يحدث رصد هذا التمايز من خلال سياق أو إجراء. قد يحمل السياق تسميات متعددة كالسيرورة، والصيرورة، والصدور، والنشوء، والجعل، والتكوين. أما الإجراء فله تسمية وحيدة: الفرق. هذا الفرق ليس فرقًا بين شيئين تم تعيينهما واكتمل تمايزهما عمّا لا يتمايز عنهما، ذلك أن هذا الضرب من الفرق يكون بين هويتين ويمثّل فرقًا زائفًا أو سطحيًا أو مشتقًا أو مبنيًا انطلاقًا من جهاز عضوي. إنه فرق دخل في مرشح ـ أو فلتر ـ الجهاز الرباعي للتصوُّر. لازم كون الفرق الأصلي فرقًا وحيد الجانب أن الصلة بين المتمايزات ـ الموجودات الراهنة ـ هي صلة اللاصلة، حيث الموجودات عبارة عن تأليفات منفصلة لا روابط حقيقية بينها. يفضي هذا

إلى أن العالم ليس كلًا حقيقيًا يمكن تأليفه انطلاقًا من وحدات ثابتة ترتبط على نحو براني ارتباطات ضرورية مع وحدات أخرى. "الكل" لن يكون مؤلفًا من أجزاء مستقلة[13]. وإنه لمن شأن معاودة التفكير في ضوء مسألة الفرق ـ في جملة من المسائل والإشكاليات الأساسية في تاريخ الفلسفة ـ كالأساس والفردي والمتصل والتواطؤ والتماثل ـ تخريج مسألتي التأليف والتركيب على نحو مختلف، وبالتالي تظهير ميتافيزيقا جديدة للذات والموضوع معًا حيث لا تأليف أخير للذات ولا تركيب نهائي للموضوع.

التمثيل أو التصور هو اسم لتلك الفاعلية الفكرية الارتكاسية التي اضطلعت بنفي تلك اللا.. التي تبقي السيّانيّ لا متمايزا عمّا يتمايز عنه. إقصاء هذه اللا ونفيها تطلّب تصميم جهاز يعمل على نحو تفكري معقد ويتولى تشفير الفرق الأصلي عبر جملة إجراءات يمكن إرجاعها إلى أربعة: التهوّي في شكل المفهوم اللامتعيّن، التعارض في المحمول، التماثل في صلة الحكم، والتشابه في الإدراك. يشتغل هذا الجهاز البالغ التعقيد بقوة في الوسط مخضعًا الفرق للتوسّط ومنتجًا الصورة البائسة لفكر ينشط على مستويات ـ مسطحات ـ التعضي والإحالة. بَيْد أن سلطان الجهزوت التصوري لا يلبث أن يضعف عندما يتم وضعه على محك مسألتي الأساس والفرديّ. هناك، حيث يعمل الفرق من دون مفهوم أو على مستوى ما قبل مفهومي، يأتي دولوز لينقص الجهاز التمثيلي من طرفيه؛ هذا الجهاز المنتج للفروق ثنائية الصلة، عبر مفصلة دقيقة بين الهوية والغيرية، والقادر بالتالي على توفير مساحة مشتركة هائلة بين ضروب متعددة من المعقوليات اليومية الوسطية والعلمية والفلسفية. عالم الفكر التمثيلي هو عالم زاخر بالموضوعات والماهيات والجواهر. إنه عالم الفرق المرتكس: الفرق الثنائي الصلة. بيد أنه تحت اليوميات الفكرية لهذا العالم، أي على مسطح آخر لا تنبت عليه استعارة الشجرة، ثمة حقل لا نفي فيه ولا تعارض؛ حقل تفاضلي لا ينفذ إليه إلا الفكر المتصالح مع مفهوم الفرق الذي كفّ عن أن يكون "مسخًا"، فرقٌ لم يدجّن بعد بالتمثيل المكاني ولم تحجبه الرؤية التماثلية لمعنى الوجود كما صاغها الجهاز الرباعي للتصوّر.

إذًا يجري تطويع الفرق من خلال إجراءات أربعة. بالنسبة لأرسطو[14] يُنظر إلى الفرق على أنه تعارض في الصلة بين التعيينات داخل المفهوم أي بين المحمولات. كل مفهوم أو ماهية يمثّل توليفة من الفروق. الفرق الأثير عند أرسطو هو الفرق النوعي حيث تطغى هوية المفهوم أو الهوية في صورة المفهوم اللامتعين. يكون التصور حقيقيًا، على المبنى الأرسطي، عندما يترجم حد الشي في توليفة مخصوصة من الجنس والفصل. يتمّ التوفّر على طرفي الحدّ من خلال القسمة بدءًا بالجوهر ووصولًا إلى النوع السافل ومرورًا بجملة من التفريقات المترتّبة بناءً على تواطؤ معنى الجنس المشترك المحفوظ في كل مراتب القسمة. نموذج القسمة هذا يشتغل بفاعلية في الوسط لكنه يكشف عن قصور في التعامل مع التعيينات الكبيرة التي تأتي على رأس هذه التراتبية ومع التعيينات الصغيرة التي تقع في الدرك الأسفل منها؛ تراتبية تبدأ من الجوهر وتنتهي في الفرد. بيد أن الفرق الجنسي ـ الجنريك ـ بين المقولات، من حيث هي أجناس عليا، لا شأن له بالتعارض الذي يقع بين المحمولات على جنس مشترك لأن الوجود ليس جنسًا. كذلك، لا يمكن تخريج الفروقات الفردية بين أفراد النوع الواحد لأن القسمة التراتبية للفروق لا تشتغل على مستوى الأفراد. ثمّة إذًا مشكلة في أعلى الفرق وأدناه أو قل ثمّة قصور في تعامل هذا الجهاز مع "الحالات الحدية للتعيين"[14]. لماذا جنس الأجناس ليس جنسًا؟ إذا لم يكن الوجود جنسًا مشتركًا بين المقولات، من حيث هي الأجناس العليا للموجودات، فكيف يمكن أن نتحدث عنه بوصفه معنى مشتركًا؟ لا يمكن للوجود أن يكون جنسًا نظرًا لأن الفروقات موجودة. فصل الشيء عليه أن يكون مختلفًا عنه، فالجنس هو النوع مبهمًا والفصل هو النوع محصلًا ولا تحصّل إلا بالوجود فكيف يحتاج الوجود، وهو عين التحصل، إلى محصّل له؟ ثم إن الجنس والفصل يُحملان على النوع حملًا أوليًا، فيكون الجنس عرضًا عامًا بالنسبة للفصل، ويكون الفصل خاصته، والوجود لا يمكنه أن يكون عرضًا عامًا ولا خاصة [15]. هنا نستطيع أن نفهم المنشأ المفهومي لاستعارة العدم الأسود والعدم الأبيض التي دشن دولوز بها فصل الفرق في ذاته. ثمّة في القاع، كما على السطح، سيانية تسيطر على الأشياء وتبتلعها. العدم الأسود يحكي استعصاء تعيين الجنس الأعلى في تراتبية القسمة الأرسطية، والعدم الأبيض يحكي استعصاء تعيين الفردي من حيث هو كذلك "للفرق مظهران: الهوة اللامتفارقة، العدم الأسود، والحيوان اللامتعين حيث يتحلل الكل ـ ولكن أيضًا العدم الأبيض والسطح الذي عاد وأصبح هادئا حيث تطفو تعيينات غير مترابطة كما هي حال الأعضاء المبعثرة" [الفرق والتكرار، ص43].

ما الذي يحدث على الطرف الأقصى للعالم الوسطي للمفهوم؟ كيف يمضي المفهوم يومه الفلسفي هناك؟ إنه يمضيه على نحو تماثلي عند تلك التخوم التي يطلق عليها دولوز الحدود الاعتباطية للحظة اليونانية السعيدة. هذه الحدود يتولّى رسمها إجراء التماثل في الحكم: التماثل

في الصلة بين مفاهيم قابلة للتعيين ولا تخضع للشروط الصارمة للتعريف. لماذا الحكم؟ لأن من شأن الحكم جعل الوجود متناسبًا أو متماثلًا من خلال التوزيع والتراتب. يُميِّز دولوز بين نوعين من الوحدة: وحدة المعنى المشترك ووحدة الجنس المشترك. الوحدة الأولى هي "وحدة توزيعية، ضمنية ومختلطة"، أما الوحدة الثانية فهي "وحدة جمعية وخارجية متميزة". إن صلة كل مقولة بحدّ الوجود تكون صلة جوانيّة بحيث تمتلك كل واحدة من المقولات "وحدة ووجود". المعنى المشترك للوجود هو معنى توزيعي إذًا لكن هذا التوزيع لا ينتج عن قسمة متواطئة؛ ثمة معنى أول يكون أقرب إلى معنى الوجود وأولى به وأكثر اشتراكًا فيه، ما يعطي المعنى المشترك طابعًا تراتبيًا تسلسليًا من حيث انطباقه بدرجات متفاوتة على الموجودات. هذا المعنى يُنسب بشكل رئيسي إلى مقولة الجوهر وبدرجة أقل إلى المقولات الأخرى. لا يمكن للفرق المقولي أن يتبع الفرق النوعي. ثمة وحدة مهدورة تجعلنا أمام بينونة مقولية هي عبارة عن غيرية أو كثرة غير قابلة للاختزال. بَيْد أن هذا لا يجعل من الوجود مشتركًا لفظيًا homonymous، إذ إن ثمّة معنى مشترك وثمّة صلة، أو رابط، بين الفروقات التي تمثلها المقولات، حتى لو بقيت هذه الصلة غير مقرّرة على نحو كاف عند أرسطو الذي لا يدلي بقول واضح فيها. لكنَّ إعطاءه امتيازًا أنطولوجيا لمعنى أول يمنح هذه المسألة طابعًا أنطوثيولوجيًا سيجعلها قابلة للتوجيه لاهوتيًا. يقول أرسطو، في مقالة الجيم، "اسم الوجود يقال بمعان شتى يجمعها معنى واحد وطبيعة واحدة وليس باشتراك الاسم، بل كما يُنسب كل صحي إلى الصحة دائمًا.. واسم الوجود وإن كان يقال بمعان شتى، إنما يُنسب دائمًا إلى معنى واحد ومبدأ أول واحد"[16]. لازم هذا أن أرسطو يستبعد الاشتراك اللفظي دون أن يقوده هذا إلى تبنّي الاشتراك المعنوي أو التواطؤ. هذا التردد الأنطوثيولوجي عند أرسطو بصدد معنى الوجود سيفسح المجال لظهور مقاربتين في الفلسفة الوسيطة ستنعقد على إثرهما إشكالية التواطؤ والتماثل لكن قبل التطرق إليهما نستكمل لوحة الفرق كما ارتسمها الجهاز الرباعي للتصور عنده. ثمة ثلاثة ضروب من الفروق: الفرق النوعي؛ فرقٌ يجري تأمينه عبر الهوية في المفهوم اللامتعيّن والتعارض في المحمول، والفرق المقولي؛ فرق يشتغل انطلاقًا من التماثل في الحكم، والفرق الفردي؛ فرقٌ يتم رصده من خلال التشابه في الإدراك. أما الفرق النوعي فهو الذي يكون بين أنواع تشترك في جنس أعلى وتنتج بالقسمة التي تفرّق بينها تبعًا لتقييدات تُضاف إلى الجنس المحفوظ (المقسم) في كل أقسامه لأنه يتمتع بوحدة جمعية. وأما الفرق المقولي، أو الفرق الكبير، فيكون بين الأجناس العليا حيث "تحيل وحدة معنى الأنواع في جنس مشترك إلى التباس الوجود في الأجناس المتنوعة" وهذا يعود إلى كونه ليس مفهومًا ذا وحدة جمعية. القراءة الدولوزية تشدد على أنه ليس للوجود من معنى مستقل إلا في نسبته التماثلية إلى المقولات أو الموجودات. هذا الفرق المقولي يشتغل على مستويين: توزيعي وتراتبي، حيث نعثر في كل مستوى على تماثل يناسبه. المقولات توزع المعنى المشترك وتسمى وحدتها التوزيعية: تماثل التناسب Analogy of Proportionality. بيد أن الـ pros hen يفيد أيضًا بوجود معنى أول تُنسب صوريًا إليه المقولات الأخرى في سلسلة تراتبية وهذا هو تماثل النسبة Analogy of Proportion. [الفرق والتكرار، ص48 ـ 50]. وأما الفرق الأخير فهو الفرق الفردي أو الفرق الصغير الذي لا يمكن التقاطه مفهوميًا.

تتصادى مشكلة الفرق الأكبر بين المقولات مع مشكلة أخرى برزت بقوة في القرون الوسطى وهي مشكلة الفرق بين الإلهي والإنساني وكيفية جسر الهوّة بينهما لتجنب خلاصتين مرفوضتين لاهوتيًا تتعلّقان بالتعطيل وبوحدة الوجود. القول بالاشتراك اللفظي معناه تعطيل المعرفة اللاهوتية نهائيًا، أما القول بالاشتراك المعنوي فمن شأنه تمييع الفرق بين الله والعالم وتعطيل المفارقة. ترتيب صلة الله بموجودات العالم، هي المكافئ اللاهوتي لمسألة ترتيب الصلة بين المقولات والمعنى المشترك للوجود الذي لا يقع تحت الكليات الخمسة. لاهوتيًا علينا أن نحافظ على مفارقة الله وغيريته دون الوقوع في التعطيل، أما أنطولوجيًا فعلينا أن نحافظ على مشتركية معنى الوجود دون الوقوع في التواطؤ أو الالتباس، وهذا ما وجد توما الأكويني أنه يتحقق في ضوء الوحدة التماثلية لمعنى الوجود[17]. التماثل هو ضرب من الهوهوية التي هي "الاتحاد في جهة ما مع الاختلاف من جهة ما"[18] أي أنه ضرب من الاشتراك أو نوع من وحدة الكثير. عندما نلحظ تشابهًا (تماثلًا) بين شيئين مستقلين فهذا يعني أنهما ليسا متطابقين بالكامل ولا متباينين بالكامل، وأن هذا التماثل هو ضرب من الاشتراك بينهما ليس في المفهوم بل في الوجود. يبحث الأكويني مشكلة التماثل في الحكم في إطار ارتباطها مع مشكلة تقرير مطابقة الأوصاف الإنسانية لصفات الله. عندما نقول الله عالم والإنسان عالم، فهل نقصد ذات الشيء؟ إذا قلنا إن العلم هوهو في الحالتين نكون قد ألغينا الهوّة الأنطولوجية التي تفصل الله عن الإنسان، وإذا اعتبرنا أن هذا العلم مباين تمامًا لذلك العلم لانقلب العلم هنا إلى مشترك لفظي يعطّل بذلك إمكانية معرفة أي شيء

عن علم الله. ولكي نقول إن هنالك تماثل بينهما فمعناه أنه ثمة اشتراك معنوي (تواطؤ) في العلم مع اختلاف في نسبته. إذًا التماثل هنا هو عبارة عن إشارة إلى مفهوم واحد مع صلة متغيرة أو نحو حمل مختلف. العلم واحد لكن العلم الإلهي يكون لا متناهيًا، أما العلم الإنساني فيكون متناهيًا. يُميِّز الأكويني بين التماثل الخارجي ـ وفيه لا يوجد تشابه حقيقي ـ والتماثل الداخلي ـ وفيه يمتلك شيئان سمة واحدة ولكن كل منهما تبعًا لوجوده الخاص ـ حيث ينقسم كل منهما بدوره إلى تماثل تناسب proportionality، وتماثل نسبة أو درجة[19]، proportion. يستبعد الأكويني التماثل الخارجي بشقيّه المتعلّقين بالنسبة والتناسب؛ تماثل النسبة الخارجي لارتباطه بعدم وجود أي مشترك بين العلّة والصفة، كالحرارة المنتجة للصلابة، وتماثل التناسب الخارجي لكونه مجرّد صلة بين صلتين وليس بين شيئين كالتماثل الحاصل بين نسبة الزيت إلى المحرِّك ونسبة الدم إلى الإنسان. في مقابل هذا، يمتلك الطرفان في تماثل النسبة الداخلي صفة مشتركة يتماثل وجودها بينهما نظرًا لوجود رابط سببي يجمعهما كحرارة الماء الدالة على حرارة النار مثلًا. أما في تماثل التناسب الداخلي فنكون أمام صفتين ووجودين وأمام صلة مناسبة بين الصفة التي يمتلكها كل واحد والطبيعة التي تعود إلى كل منهما كما هو الأمر مثلًا في تماثل الصلة بين خير الله ووجوده اللامتناهي من جهة وخير الإنسان المتناهي ووجوده المتناهي من جهة أخرى. إن خيرية الله تكون لا متناهية كوجوده، وخيرية الإنسان متناهية كوجوده، ولكن مع كون كل من الوجود والخير يُستخدمان هنا بذات المعنى. إن كون الوجود والخير متواطئين لا يعني أن الخيرية تُحمل على ذات النحو[20]. من الملاحظ أن التماثل الخارجي، بمظهريه النسبي والتناسبي، لا يخدم القول بالسنخية في الوجود ولا بكاشفية المعلول عن علته، بل هو متوافق أكثر مع القول بسيّانية الصلة بينهما. كذلك نلاحظ أن التماثل الداخلي يتطلب بشكل أو آخر القول بشيء من التواطؤ في معنى الوجود حتى لو كان الأكويني رافضًا بالشدة للتواطؤ المفهومي. والحقيقة أن هناك اختلافًا بين الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود والاختلاف في نحو الوجود، إذ يمكن الاحتفاظ بالاشتراك المعنوي على مستوى المفهوم والقول بوجود تحققات مختلفة للمفهوم. حذر الأكويني هنا هو حذر لاهوتي أكثر من كونه حذر أنطولوجي. ما يوجه مقاربته لهذه المسألة هو الإتيان بطرح وسطي بين الالتباس والتواطؤ كي لا يتم الوقوع تباعًا في التعطيل وانحصار صلاح القضايا الميتافيزيقية في دائرة السلب من جهة، وفي إضعاف المفارقة الإلهية من جهة أخرى. هكذا لا نكون أمام معنى واحد ولا أمام معان متنوعة بالكامل بل أمام نسب متعددة لشيء واحد. أين يتجاوز الأكويني أرسطو وأين يتقاطع معه؟ بالنسبة لأرسطو معنى الوجود، المشترك بين كل الموجودات، هو معنى بؤري يكون تقرير حيثيته التوزيعية سابق على حيثيته التراتبية. هذا التمفصل بين الحيثيتين هو تمفصل أنطوثيولوجي بامتياز. عند الأكويني تكون الأولوية للحيثية التراتبية، لأن الله هو الوجود الحقيقي، ثم يجري في ضوئها توزيع معنى الوجود. لو أمعنا النظر في الحيثية التراتبية فسنرى التداخل الهائل بينها وبين المشاركة الأفلاطونية. ثمة انقلاب في الأولوية هنا حيث لا نبدأ من توزيع معنى الوجود على الموجودات بل من حد أعلى للوجود "تشارك" فيه الموجودات. إنه في هذا السياق اللاهوتي يمكن فهم التوجيه القروسطي لمبحث معنى الوجود عند أرسطو، وفهم الانتقال من الـhomonymously الأرسطي إلى الملتبس aequivoce اللاتيني، ومن المعنى المشتق paronymously إلى المعنى التماثلي الذي ميَّز فيه الأكويني بين تماثلي النسبة والتناسب[21]. بإزاء هذه المقاربة التماثلية نعثر عند دانس سكوت على مقاربة أخرى تتبنى التواطؤ في معنى الوجود. التواطؤ عند سكوت يرتبط بوحدة داخلية للدلالة يلزم التناقض عن نفيها وإثباتها معًا. المعنى المتواطئ للمفهوم يتمتع إذًا بضرب من الهوهوية المحفوظة في مختلف السياقات التي يُستخدم فيها هذا المعنى. الوجود، من حيث هو، يكون محايدًا وسيانيًا تجاه صفات من قبيل التناهي واللاتناهي. لكن دانس سكوت لم يكن يتحرك خارج الأفق الملي للديانة المسيحية، وبالتالي كان عليه معالجة المشاكل التي يطرحها القول بسيانية مفهوم الوجود على المستوى اللاهوتي[22]. مثلًا إذا كان معنى الوجود واحدًا فكيف يمكن أن يقال على الذات الإلهية إنها بسيطة؟ ما الذي يُميِّزها عن بقية الموجودات إذا كان الوجود مجرد مشترك معنوي بينها وبين الموجودات؟ ألا يقتضي هذا التركيب في الذات الإلهية؟ يقترح سكوت للخروج من هذه المشكلة تصورًا جديدًا حول الصلة بين الله والعالم وهو "الدرجة الداخلية" للوجود، الذي يقرنه سكوت بتقديم تصوُّر جديد عن اللامتناهي يخرجه من الامتداد إلى الاشتداد. إن الفرق بين المتناهي واللامتناهي لا ينبغي فهمه انطلاقًا من تغيُّر في وحدات ممتدة. اللامتناهي هو ما لا يُحدّ ولكن ليس من جهة كونه كمًا منفصلًا يتضاعف دون توقف، بل من حيث هو عنوان على الطبيعة المشتدة للوجود. يستعمل سكوت لإيضاح فكرته مثل اللون الأبيض الذي يتفاوت في درجات بياضه. تفاوُت البياضية لا يقدح في تواطؤ معنى البياض. هذا التفاوت لا يمكن التقاطه من خلال ذاتيات الإيساغوجيا.

ولهذا كان لا بدَّ من "مقولات" جديدة تتحدث عن الوجود من قبيل الشدة والضعف. الغريب أن هذه "المقولات" تستفيد من لغة العرضيّ لكأن الوجودات لا ذاتيات لها! في مثال دان سكوت يكون كل موجود متناه معرّفًا أو محددًا بدرجة الاشتداد الجواني التي لا ينفك عنها. انتفاء الحيثية التوزيعية لمعنى الوجود عند سكوت، نظرًا لقوله بتواطؤ مفهوم الوجود، لا تتلازم مع نفي الحيثية التراتبية في حقيقة الوجود. إن انطباق المفهوم الصوري للوجود بمعنى واحد على الله والموجودات لا يتعارض البتة مع نمذجة العالم على نحو تراتبي نكون فيها أمام لا تقايس بين الاشتداد اللانهائي للوجود الإلهي والموجودات من حيث هي تمثل درجات محدودة من اشتداد الوجود. هذا التمييز الدقيق عند سكوت بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود هو ما يغيّبه دولوز الذي سيقيّد احتفاءه بمنجز سكوت بكون الأخير "فكّر فقط بتواطؤ الوجود" على مستوى صورية مفهومه.

وعليه، يذهب دولوز إلى أن الرؤية التماثلية للوجود تجد أصلًا لها في الموقف الأرسطي الذي نزّل معنى الوجود مقامًا ملتبسًا بين الاشتراك اللفظي (الالتباس) والاشتراك المعنوي (التواطؤ). تحدَّث أرسطو عن معنى الوجود بوصفه ذلك المضاف أو الذي على صلة بشيء واحد. هذا المعنى هو معنى بؤري ووحدته هي وحدة العني المركزي[23]. "الفرق" بين حد الوجود وحدود الأجناس العليا هو "فرق" بلا جنس. المعنى المشترك ليس جنسًا. وحدته هي وحدة ضمنية ملتبسة أو توزيعية وليست وحدة جمعية كوحدة الكلي الذي ينطبق على مصاديقه. يصادق دولوز على "مشروعية" القراءة المدرسية التي حوّلت الوحدة البؤرية لمعنى الوجود إلى وحدة تماثلية رأى أن مقاربة أرسطو تفضي إليها. المدرسيون كانوا على حق بتسمية الدلالة البؤرية بتماثل التناسب. هذا التماثل ليس تماثلًا رياضيًا. إنه ليس مساواة في الصلة بل هو تشابه أو تماثل في الصلة. هذا التماثل التناسبي يتلازم مع توزيع الوجود أو تشطيره. لا يمكن التقاط الأنحاء أو الكيفيات التي يكون بها هذا المعنى البؤري مشتركًا. لكن هناك تلازم بين هذه الأنحاء وبين تشطير الوجود. لا يتمثل قوام الرؤية التماثلية فقط بأن يكون الوجود محمولًا بالتماثل ـ تماثل التناسب ـ على حدوده. ذلك أنه كي تكون هناك أجناس وأنواع وفروق نوعية لا بدَّ من "معنى أول" أو حد مميّز بين الحدود الكبرى [الأجناس]. هذا هو تماثل النسبة الداخلي أو التماثل بالدرجة الذي يفضي إلى التراتبية. ههنا لا نعود أمام حد يرتبط تماثليًا بحدود مختلفة بل أمام تراتبية تتعلّق بحد أساسي أو أوّل وبدرجة أقل ببقية الحدود. هل قراءة الأكويني لأرسطو تلزم حقًا عن مقاربة الأخير لسؤال معنى الوجود؟ هل تعدد المعاني يلحق بالوجود من حيث هو مفهوم أم من حيث هو حقيقة؟ وهل تعدد المعاني اللاحقة بحقيقة الوجود من شأنها الإخلال بكون مفهومه مشتركًا معنويًا؟ الحقيقة أن روحية المقاربة الدولوزية، المسكونة بمحسومات ميتافيزيقية مخصوصة، لا تعبأ كثيرًا بالتمييز بين الحقل الأنطولوجي والحقل الميتافيزيقي أو بين الوجود من حيث هو مفهوم حاك والوجود من حيث هو حقيقة محكي عنها. ثمّة حكاية دولوزية تخبرنا بأن الجهاز الرباعي للتصوّر قاصر عن مقاربة مفهوم الفرق، ولذا جرى تطويق هذا القصور بإجراء التماثل في الحكم وتكريس الوحدة التماثلية لمعنى الوجود. صحيح أن هذه الوحدة التماثلية تمت صياغتها لاحقًا إلا أن دولوز يراها نتيجة طبيعية لازمة للمقاربة الأرسطية. بداية الخروج من المقاربة الأخيرة ستكون مع دان سكوت الذي سيقوم بتثبيت الاشتراك المعنوي للوجود. بَيْد أن هذا التثبيت لا يعني أن للوجود معنى أصليًا. ذلك أن مفهوم الوجود، تبعًا لدولوز، "لا يمتلك مضمونًا في ذاته" لكنه عن طريق التوزيع والتراتب قد يمتلك مضمونًا يتناسب مع ما يُسند إليه صوريًا من حدود مختلفة وهذا ما يجعل الفرق هو معنى الوجود. لا مشكلة جذرية عند دولوز مع التوزيع نفسه ـ وإن كان يتمسك بعدم صلاح التشطير المقولي للوجود ـ إذ إن المطلوب عنده هو الإطاحة بالرؤية التراتبية التي احتفظ بها دان سكوت مع قوله بتواطؤ الوجود.

لكن هل تواطؤ الوجود يتلازم مع النفي المطلق للتراتبية والتوزيع؟ لا! أن يقال الوجود بالتساوي على كل شؤونه بالمعنى نفسه لا يلزم عنه أن تكون هذه الأشياء متساوية. يقر دولوز ببقاء التراتبية والتوزيع ضمن رؤية تواطؤ الوجود لكنه يعتبر أن هاتين السمتين تتخذان دلالات مختلفة. الوجود هنا يساوي جملة الأشياء اللامتساوية، ذلك أن ما يقال عليه الوجود يفرق بعضه عن بعض لأن الوجود يقال على الفرق نفسه. التوزيع أو التقسيم على مبنى تواطؤ الوجود هو توزيع شيطاني حيث "تعمل الشياطين بين حقول نشاط الآلهة" وتمارس "القفز فوق الحواجز أو التسويرات وتخلط الملكيات". هذا التقسيم هو تقسيم تيه لا يقسّم فيه الوجود بل تقسّم الموجودات التي تنتشر فيه كما ينتشر البدو في الصحراء حيث "لا ملكية ولا تسوير ولا قياس". أما التراتبية الناتجة عن التواطؤ فإنها ـ وعلى عكس تراتبية التماثل التي تقاس بالبعد والقرب من مبدأ واحد أو بحسب حدودها القصوى ـ ترتبط بذهاب الكائن إلى أقصى ما يستطيعه؛ لكن هذا الأقصى ليس هو الحد الأقصى الذي من شأن الرؤية التماثلية والذي

"يحتفظ بالشيء تحت القانون" بل هو عدم انفصال الشيء عما يستطيعه أو ما هو في وسعه. هكذا يكون الأكبر مساويًا للأصغر! هذه التراتبية هي تراتبية الشطط L'Hybris حيث لعبارة "كل شيء متساو" أن تدوّي بفرح لأنها تقال على كل ما هو غير متساو في الوجود المتساوي الذي يحضر "مباشرة أمام كل الأشياء بلا وسيط ولا توسط" هل ثمة إمكان للتوفيق بين التماثل والتواطؤ؟ كان إتيان جيلسون ـ صاحب الإشارة الألمعية إلى التحوّل الخطير الذي مثّله دان سكوت في تاريخ الميتافيزيقا بتحويله الوجود من فعل وتحقق إلى مفهوم مجرّد ـ قد طرح هذا السؤال. موقف دولوز هو أن طرحًا كهذا من شأنه أن يشوّه الأطروحتين معًا، ذلك أن المماثلة لا تشتغل إلا انطلاقًا من "التوسط والعمومية" الممكن الإشاحة عنهما على مبنى التواطؤ. ثمة تفاوت في النجاعة التفسيرية بين الرؤيتين عند الحدود القصوى الصغرى والكبرى للتعيين: الوجود من حيث هو أعمّ المفاهيم لا يمكنه أن يدخل في قوام المقولات، كما أن الفروق الفردية يتم البحث عنها في الأفراد الموجودة لا من حيث هي موجودة بل من حيث هي أفراد لأن التماثل لا يستطيع تحديد ما الذي يُشكل فردية الفرديّ، لأنه لا يحتفظ في الخاص إلا بما هو مطابق للعام. هذا على المبنى التماثلي، أما على مبنى التواطؤ فالأمر، تبعًا بدولوز، مختلف. كيف؟ لا توسط بين الوجود وبين فروقه التفريدية ـ فالفروق المفردنة ليست موجودة بمعنى خاص جدًا! ـ لأنه يقال عليها بمعنى واحد ولهذا ليس ثمة من حاجة إلى افتراض أن هذه الفروق تعود إلى المادة أو إلى "أقصى فعلية للصورة"؛ ثمة مبدأ ترسندالي فوضوي مترحّل يكوِّن الموجودات ويفسدها. هذا المبدأ التفريدي يسبق الصورة والمادة والنوع والأجزاء والفروق الجنسية والنوعية لأنه يعمل تحت الصور والمواد[24]. هذا المبدأ هو ميتافيزيقي بامتياز ويتصل بتقرير حول حقيقة الوجود التي يريد دولوز أن يموضعها، في نهاية المطاف، في نقطة جزافية. هذا لن يستقيم له إلا بقلب الأفلاطونية وإعادة إنتاج المشاركة التي بقيت، كما مرّ معنا أعلاه، حاضرة في المشهد الميتافيزيقي عند كل من الأكويني وسكوت.

3. تأسيس المشاركة الأفلاطونية على الجدل ما قبل التفكري للأمثول

نقد العقل التصوري هو مقدمة لإنتاج رؤية ميتافيزيقية مغايرة للعالم. في هذا السياق، تلعب المناظرة مع أفلاطون دورًا مهمًا لاعتبارات متعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر، أن تأمين النموذج الميتافيزيقي الجديد متلازم مع قلب الأفلاطونية وأن نقد العقل التصوري لا يمكن استكماله من دون تفكيك الفكرة أو المثال الأفلاطوني الذي يؤمن الأرضية المنطقية ـ الأنطولوجية للتصورات أو التمثيلات الماهوية. لا تستقيم القضايا الحملية، على المبنى الأفلاطوني، إلا في ضوء جدل صاعد نتبين من خلاله مشاركة الماهيات في المثل قبل أن نتبيّن في الجدل الهابط تصوراتها وصلاتها الحقة. وعليه، تلعب المشاركة الأفلاطونية دورًا تأسيسيًا في نظم العالم ونظم المعرفة به. هذا الدور التأسيسي المنوط بمسألة المشاركة سوف تضطلع به، في فلسفات الذات، مسألة التأليف. ليس أمرًا نافلًا أن يتهم دولوز كانط بأنه أفلاطوني أكثر مما يتصور ولا نفتئت عليه إذا وجهنا له هو نفسه هذه التهمة. يبدو أن كل محاولة تأسيسية، أو كل مقاربة جديدة لمسألة الأساس، سوف تبقى محكومة بتقاطعات بنيوية حرجة مع الأفلاطونية. دولوز، كما سنرى أدناه، سوف يعكف، في الفصل الرابع من كتاب الفرق والتكرار، على تخريج جديد لمسألة التأليف حيث سيقوم بتأسيس التأليفات الذاتية الزمنية على التأليف الأمثلي للفرق، معيدًا إنتاج مسألة المشاركة على نحو لم يسبقه إليه في الفلسفة المعاصرة إلا هيدغر، وبشكل موارب، في البرنامج الأفلاطوني السري الحاكم على مقدمة كتابه الوجود والزمان[25]. لقد تقلّب فكر أفلاطون، مع مسألة المشاركة، على نحو مرير، بين محاولات إيجابية رامية لتثبيت نظرية المثل وإثباتها، وسلبية هادفة لمعالجة معضلاتها التي وقف عليها بنفسه قبل أرسطو. هذا التقلب يجعل من قلب الأفلاطونية توصيفًا ملتبسًا. عن أي أفلاطون نتحدث؟ وأي جدل يعاد تملكه؟ وأي مشاركة يعاد إنتاجها؟

3.1 أي أفلاطون وأي جدل؟

أفلاطون هو حدث فلسفي هائل في تاريخ الفكر. لا ينفكّ هذا الحدث يأتي إلى الحضور بأشكال متنوعة ومع كل مجيء تتنامى الهوامش الافتراضية حتى تحلّ، أو تكاد، مكان المتن الحقيقي. تفترض كل معاودة، لحدث كهذا، إمكان إعادة تحيينه على نحو مختلف إما تحت شعار استئناف تجربته الحية في التفلسف ـ التي يمكن أن تكون قد طمستها متواليات متعرجة من عمليات التثبيت والمفهمة ـ وإما على هدي الرجوع إلى قراءات أخرى تتغذى من بؤر إمكان لا تزال مفتوحة في المتن الأفلاطوني نفسه. وسط هذا كله ثمة قراءة تكون الأكثر رسمية أو الأكثر أرثوذكسية تضطلع بها جماعة أكاديمية بحثية تتمكن من تحويل إجماعها أو تضامنها العلمي إلى إطار يُحكم كل ما لا يدخل فيه أن يكون قراءة هامشية أو شاذة.

هل تُعبِّر نظرية المثل عن صميم الموقف الأفلاطوني؟ هل هي الكلمة الفلسفية النهائية لأفلاطون؟ أم أن أفلاطون تجاوز هذه النظرية نحو نظرية أخرى في المبادئ الأولى؟ هذه الأسئلة

ترافق المتتبع للبراديغمات التي حكمت تلقي أفلاطون وفهمه بدءًا من الأكاديمية الأولى ـ سبيوسيبوس وزينوقراطيس والمنشق أرسطو ـ والوسطى ـ ألبينوس ـ وصولًا إلى مدرسة توبنغن المعاصرة ـ غايزر وكرامر ـ مرورًا ببراديغم الأفلاطونية المحدثة ـ أفلوطين وبروقلس ولاحقًا فيتشينو وسيمبليقيوس ـ والبراديغم الذي أرساه شلايرماخر في العصور الحديثة. يمكن، بشيء من الاختزال، حصر الجدل المتشعب والواسع بين هذه البراديغمات بقضية واحدة: هل نظرية المثل كما قدمتها المحاورات هي نهاية مطاف الفكر الفلسفي لأفلاطون أم أن هناك بنية ميتافيزيقية أعمق تصدر عنها نظرية المثل نفسها؟ وبعبارة أثقل وطأة: هل الجدل الأفلاطوني هو جدل المشاركة بين المعقول والمحسوس أم أن المعقول والمحسوس ينتجان من جدل أعلى؟ واحد من المعايير الأساسية الموجهة لهذا السؤال، والحاكمة على إجابته، هو القبول بواقعة وجود تعاليم غير منشورة لأفلاطون يكون الرجوع إليها ضروريًا لاستكمال لرؤيته التي لم تُبسط كاملة في المحاورات.

النسق الأفلاطوني عند تلامذة أفلاطون، الذين تولوا تسيير شؤون الأكاديمية بعده، هو نسق تم استخلاصه عبر إجراء مخصوص يقوم على جعل تعاليم أفلاطون غير المكتوبة ـ أو كتاباته غير المنشورة ـ بمنزلة المصدر النهائي لفكر أفلاطون على نحو لا تكون معه المحاورات المحطة الأخيرة بل مجرد لحظات في سياق يترامى أبعد منها. لقد بنى هؤلاء فهمهم على قاعدة أن نظرية المبادئ هي أساس نظرية المثل بحيث تكون المبادئ هي الأصل وتكون المثل كالمحسوسات مشتقة بدورها من جدل الوحدة والكثرة[26]. من جهته ينسب أرسطو لأفلاطون، في كتاب الميتافيزيقا، القول بهذه الثنائية وبآراء تترتب عليها ككون الأعداد تشتق من مشاركة الزوج غير المحدود (الأكبر والأصغر) في الواحد، والقول إن الموجودات الحسية تتشكّل من جدل الزوج غير المحدود مع الأيدوسات أو المثل التي تتألف بدورها من جدل الواحد مع الزوج غير المحدود "وبما أن الصورة سبب كل شيء آخر، وضع [أفلاطون] مبادئها وعناصرها مبادئ وعناصر كل الأشياء، ما يوافق المبدأ المادي القائل بالكبير وبالصغير، وأن الماهية هي الواحد، فما دامت الأعداد تشتق من الكبير والصغير بالمشاركة في الواحد، فالصور تكون كذلك أيضًا مشتركة في الواحد. فجعل الواحد جوهرًا بدل أن يحمل على وجود ما آخر، وبهذا تقاربت تعاليمه مع أقوال الفيثاغوريين"[27]. في موضع آخر يقول أرسطو أن أفلاطون يطابق بين المثل والأعداد وأنه يطابق بين الوحدة والخير وأنه يتعامل مع مبدأ الأكبر والأصغر كمادة ومع الواحد كصورة "الصور سبب الماهية في أي شيء آخر، أما الواحد فسبب كون الشيء في صورة. كما أخبرنا أيضًا ما الحامل المادي الذي تحمل عليه الصور في حال المحسوسات، وأن الواحد في تلك الصور ما هو إلا هذه الثنائية: الكبير والصغير. كما نسب إلى هذين العنصرين أسباب الخير والشر"[28]. ليس ما وراء الطبيعة هو الكتاب الوحيد الذي ذكر فيه أرسطو أو استند إلى كتابات غير منشورة لأفلاطون، فهو ينسب له أيضًا، في كتاب السماع الطبيعي القول بمبدأ الأكبر والأصغر "ولما رأوا التكاثف والتخلخل متقابلين أدرجوا تحتهما أهم مفهومين وهما الزيادة والنقصان المشابهان للأكبر والأصغر في نظرية أفلاطون"[29].

البراديغم الآخر لفهم أفلاطون هو براديغم الأفلاطونية المحدثة الذي تأسس مع أفلوطين وبروقلس وتحوَّل إلى إطار مهيمن على قراءة أفلاطون. هذا البراديغم بنى على أعمال الممثلين الأوائل للأكاديمية الأفلاطونية وانحاز إلى وجود كتابات غير منشورة لأفلاطون إلا أنه بنى تراتبية محكمة للعالم المفارق لا تكون محكومة بمبدأين ـ الوحدة والكثرة أو الواحد والزوج غير المحدود (dyad) أو الواحد والأكبر والأصغر ـ بل بمبدأ واحد هو الواحد. في محاورات أفلاطون، كطيماوس مثلًا، نجد كلامًا عن الإله الصانع الذي نظّم الخورا على هدي المثل. هذا الإله الصانع ليس هو مثال المثل أو مثال الخير أو المثال الأعلى. نازعة الأصالة عنها، ستقوم الأفلاطونية المحدثة بإعادة قراءة المثل كأفكار في العقل الإلهي الذي لن يكون هو المبدأ الأول أو الواحد، الذي سوف يجري فصله عن الموجودات وإخراجه من دائرة الجدل. أما ثنائية الوحدة والكثرة فسيتم التخلص منها أو إعادة إنتاجها على نحو تكون فيه الكثرة مشتقة أو معبّرة عن مراتب الواحد؛ "الواحد الأخص"، الواحد الثاني (العقل) والذي هو "الواحد ذو كثرة"، والواحد الثالث (النفس) والذي هو "الواحد مع الكثرة"[30]. لقد أثبت تلامذة أفلاطون ثنائية الواحد والزوج اللامحدود استنادًا إلى كتابات أفلاطون غير المنشورة التي يستند أفلوطين بدوره إليها لنفي هذا الجدل الأعلى بين الوحدة والكثرة، ولدعم مذهبه في الأقانيم الثلاثة أو المقامات الثلاثة عند أفلاطون: الواحد والعقل والنفس، حيث العقل هو الصانع وهو الذي يُنشئ النفس ومن خلفها "الواحد الخير المحض الذي يكون وراء العقل ووراء النفس"، ذلك أن أفلاطون، وكما يقول أفلوطين في التاسوع الخامس، "في نواح شتى من مؤلفاته، يقول عن الحق وعن العقل أنهما المثال. وبالتالي فإن أفلاطون كان عارفًا بأن العقل إنما يصدر [أو يفيض] عن الخير المحض وبأن النفس تصدر

عن العقل. فليست أقوالنا هنا أقوالًا جديدة من استحداث دهرنا بل إنها واردة منذ القدم بغير توضيح واسترسال. كما أن أقوالنا اليوم ليست إلا شرحًا وتفسيرًا لأقوال القدامى التي يدعم كونها قديمة ما ورد في مؤلفات أفلاطون نفسه"[31].

هذا البراديغم سيحكم تلقي أفلاطون لمدة طويلة تتجاوز عتبة الحداثة الفلسفية. هذا لا يعني أن البراديغم لم يتعرَّض لتعديلات وتحويرات متعاقبة أملتها الحاجة إلى تكييف الأفلاطونية المحدثة مع المسيحية. سوف يمرّ حين من الدهر لن يكون فيه من السهل الوصول المباشر إلى نصوص أفلاطون، فالترجمات إلى اللاتينية كانت محدودة. لهذا نجد أن تلقي أفلاطون، في أواخر العصر الوسيط، كان يمر بتلقي أفلوطين الذي تم هو أيضًا تبسيطه واختزاله ودمجه بتأثيرات لاهوتية. مع عصر النهضة، ومع تنامي ترجمات أفلاطون وأفلوطين إلى اللاتينية، سيقوم بعض الرموز الجدد للأفلاطونية المحدثة مثل فيتشينو بإعادة إحياء أفلوطين واعتباره المعبّر الحقيقي عن أفكار أفلاطون وهو الأمر الذي سيبعث الروح في هذا البراديغم وسيطيل حضوره حتى حدود القرن التاسع عشر[32].

في القرن التاسع عشر أنهى شلايرماخر الهيمنة المديدة لبراديغم الأفلاطونية المحدثة مرسيًا نموذجًا تفسيريًا جديدًا يقوم على استبعاد كل النصوص الحافة بالمحاورات سواء كانت منسوبة إلى أفلاطون على شكل تعاليم غير منشورة أو كانت ذات طابع تأويلي. اعتبر شلايرماخر، انطلاقًا من دائرية الصلة التأويلية بين كلية النص وأجزائه، أن فكر أفلاطون قابل للاستخراج النسقي من محاوراته التي تشكل وحدة متماسكة وتتمتع بالكفائية الذاتية. وعليه، سعى شلايرماخر، مزاوجًا بين إعادة ترجمة أفلاطون وتأويله، إلى فهم أفلاطون انطلاقًا من أفلاطون نفسه. لقد كان الهدف إظهار وحدة فكر أفلاطون وشرح تطور فكره من خلال تطور بنية المحاورات نفسها. لقد كان لهذه المحاولة، المتسلحة بالمكتسبات الفيلولوجية، نجاحات في إقصاء بعض النصوص المنحولة من المدونة الأفلاطونية وفي تصنيف المحاورات وترتيبها تبعًا لمراحل كتابتها، بَيْد أن المعيار الصارم الذي وضعته، والمتمثل بإعادة بناء فكر أفلاطون انطلاقًا من تطوره في المحاورات، لم يلبث أن قاد هذه المحاولة إلى حدودها ومحدوديتها فيما يتعلّق بالتنحية المفرطة لشهادات أرسطو وأعمال الأفلاطونيين الأوائل التي تمحورت حول التعاليم غير المنشورة التي اتضح شيئًا فشيئًا تعذّر فهم الكثير من جوانب المحاورات الأخيرة دون الاستعانة بها.

هكذا ظهرت، منذ بداية القرن العشرين، دراسات وأبحاث لمتخصصين في الفلسفة الأفلاطونية كشفت عن حدود نموذج شلايرماخر وعدم قدرته على التعامل مع الكثير من الإشكالات التي تبقى قائمة فيما لو تم الإبقاء على تجاهل النصوص الأفلاطونية الحافة. قدّم ليون روبن في كتابه المهم النظرية الأفلاطونية في الأفكار والأعداد عند أرسطو ـ عام 1908 ـ مشروعًا يتجاوز براديغم شلايرماخر. الصلة التفسيرية بين الكل والجزء ستتخذ طابعًا أوسع حيث لن يبقى الكل التفسيري عبارة عن جملة محاورات أفلاطون بل سيطال كامل السياق الفلسفي القديم. روبن سيدعو إلى أخذ شهادات أرسطو على محمل الجد وإلى التوسل بأعمال الأكاديميين الأفلاطونيين لتخريج البنية الميتافيزيقية العميقة لأفلاطون متجنبًا "من خلال اتخاذ القدماء مرشدين لنا، خطر النظر إلى أفلاطون بوصفه مجرّد إرهاص.. بالفلسفة الحديثة. لقد سعيت إلى العودة إلى الفلسفة الأفلاطونية من خلال دراستها كما انعكست عند أرسطو والمشائين وفي الأكاديمية وعند الأفلاطونيين المحدثين"[33]. من جهته عكف شتنزل على تظهير أهمية العودة إلى أفلاطون الأخير لا كشرط لفهم أفلاطون فقط بل أيضًا لفهم تطور فكر أرسطو الذي يبدو أن دحضه لنظرية المثل وتأسيسه للفلسفة الأولى، في مقابل المشاركة والمثل عند أفلاطون، لم يكن ليكون ممكنًا لولا التحولات في المحاورات الأخيرة في فكر أفلاطون الذي يبدو أنه كان في طور إعادة تأسيس نظرية المثل على نظرية في المبادئ الأولى. لم يقتصر روبن وشتنزل على إظهار أهمية التقاليد الأفلاطونية غير المكتوبة فقط بل ألمعا إلى أن جدل الواحد واللامحدود يتلازم مع إعادة تأسيس المثل نفسها على الأعداد المثالية. إلماع ستتلقفه مجموعة من الرياضيين وفلاسفة الرياضيات كأوسكار بيكر [الذي اعتبر، في كتابه الوجود الرياضي عام، أن الكثرة الأفلاطونية (الأكبر والأصغر أو اللامحدود) هي في أساس وجود العدد، قبل أن يطرح في مقالة عام 1931 تصوره عن إمكانية توليد الأعداد عن طريق القسمة الأفلاطونية] وسيبلغ ذروته ربما مع الرياضي والفيلسوف الفرنسي ألبرت لوتمان الذي سيتحدث عن الجدل بين المتعاليات وعن التكوين المثالي أو الأمثلي للأعداد. تحويل لوتمان المتعاليات إلى صلات افتراضية هو ما سيفتح المجال لاحقًا للطرح الدولوزي بصدد التأليف الأمثلي للفرق الذي ليس إلا التكوين الأمثلي للافتراضي من حيث هو صلات مثالية.

يورد جيوفاني ريالي ـ في كتابه: نحو تأويل جديد لأفلاطون ـ أسماء جملة من الباحثين الذين توسعوا في الاعتماد على التقاليد الأفلاطونية غير المنشورة وكانت إسهاماتهم

بمنزلة السياق الفكري والتاريخي لنشأة مدرسة توبنغن. من هؤلاء فيلاموفيتز ـ مولندروف، الذي اعترف بأصالة الرسالة السابعة، وييغر، الذي ذهب إلى أن هذه الرسالة تكشف عن أفلاطون الحقيقي، وغومبرتز الذي اعتبر ـ مستندًا على الإحالات في هذه الرسالة السابعة إلى المحاضرات التي كان يعطيها أفلاطون في الأكاديمية عن الخير ـ أن النظام الفلسفي الحقيقي لأفلاطون يثوي وراء المحاورات. كذلك ذهب فندلاي Findlay في ـ كتابه عن أفلاطون ـ إلى أن الاعتماد على ظاهر المحاورات وإغفال وجود برنامج أفلاطوني فلسفي في الظل من شأنه تجريد أفلاطون من عمقه الفلسفي.

تتويجًا لهذا المسار البحثي ظهرت مدرسة توبنغن التي ستعبر بوضوح عن كونها تمثل براديغما جديدًا لفهم افلاطون. لم يعد الأمر يتعلّق عند كرامر باستكمال صورة الفكر الأفلاطوني من خلال الاستعانة بالكتابات غير المنشورة بل بفهم أفلاطون الحقيقي انطلاقًا منها. أما غايزر فقد عبّر بوضوح عن كون مدرسة توبنغن تمثل براديغما جديدًا يقوم على أصالة التعاليم غير المكتوبة لأفلاطون. ما هي خلاصة الصورة الأخيرة لأفلاطون عند مدرسة توبنغن بعد تعاقب كل هذه النماذج التفسيرية؟ إنها تكاد تكون الصورة التي كان ارتسمها أرسطو لأستاذه منذ ألفي عام![34] هذه الصورة يمكن أن نُعبِّر عنها في القضايا الآتية: ليست المثل هي المصدر النهائي للواقع. المصدر النهائي للواقع ليس موجودًا أعلى بل هو سيرورة أو صلة. هذه الصلة هي عبارة عن كثرة متآصلة بين الواحد والكثرة اللامحدودة، حيث تظهر من هذا الجدل بين الوحدة والكثرة التراتبية في الوجود؛ تراتبية تبدأ بالأعداد المثالية التي تليها المثل ـ ماهيات من بينها الأعداد والأشكال الهندسية ـ ثم الموجودات الحسية. الصورة الإجمالية للوجود، تبعًا لهذا الإطار، هي صورة تراتبية لها ثلاثة مستويات: مستوى الواحد المتآصل مع الكثير ـ اللاأساس الذي ينبثق منه أساس العالم، ونقول اللاأساس لأنه عبارة عن جدل يتعذر على التأليف النهائي ـ فالمستوى المثالي ـ أعداد مثالية، مثل، كيانات رياضية هندسية. الذي يكون بمنزلة ترسندالي العالم أو أساسه ـ، فالمستوى المادي المحسوس الذي يتأسس على الصلات المثالية. لا نحتاج إلى كثير تأمل لنرى كيف أن الرياضيات هنا تلعب دورًا نموذجيًا في فهم بنية العالم وأساسه. طبعًا هذه الصورة وإن كانت متميزة كإطار إلا أنها غير واضحة تمامًا وتنطوي على الكثير من مواضع الإبهام. هل مبدأ الأكبر والأصغر هو الخورا؟ هل الأماثيل (الأيدوسات أو الأفكار) هي كيانات رياضية أم صلات ذات طبيعة ميتا رياضية ولا تدخل تحت مقولة الكم؟ هل ما ينتج مباشرة عن جدل الواحد والأبيرون ـ أو الدياد ـ هو المثل أم الأعداد المثالية من حيث هي نسب؟[35] بالعودة إلى كينيث ساير ـ الذي يمثل محطة متقدمة جدًا من الدراسات الأفلاطونية حيث ذهب في كتابه "الأنطولوجيا الأخيرة لأفلاطون" إلى إمكانية استخلاص الشواهد الموثوقة على الثنائية الأفلاطونية وعلى تجاوز أفلاطون لنظرية المثل من المحاورات الأخيرة نفسها كفيليبس[36] والسفسطائي والبرمنيدس وذلك دون اللجوء إلى الكتابات غير المنشورة ـ يمكن ترتيب النموذج الأفلاطوني كالآتي: ثمة مستويان من الجدل: المستوى الأول يتمثل بجدل الوحدة مع الأكبر والأصغر وهذا ينتج عنه نسب مثالية تتكون في ضوئها المثل ـ لازم هذا أن المثل ليست كيانات أولى ولا بسيطة بل هي مركبة من نسب ومشتقة من مبادئ أعلى ـ أما المستوى الثاني من الجدل فيتمثل بجدل المثل مع الأكبر والأصغر، لفرض الصورة على المتصل السيّال، وهو الجدل الذي تصدر عنه الموجودات المادية.

كان هذا العرض، الذي يتبدى ظاهريًا كاستطراد، ضروريًا لتنزيل قراءة دولوز لأفلاطون منزلتها الصحيحة. ما يقلبه دولوز هو أفلاطون كما فهمه نيتشه: أفلاطون الذي أنشأ عالمًا زائفًا من الكيانات المجردة وقام بتسليطه، على نحو كهنوتي خبيث، على الموجودات الحقيقية المنتمية إلى عالم الصيرورة والتحوُّل. هذا الأفلاطون لا بدَّ من تفكيك كياناته المثالية لاستعادة العلاقة غير الموسوطة بين الوجود، من حيث هو فرق وصيرورة، والموجودات، ولاستكمال تفكيك ونقد العقل التصوري. العجيب أن محاولة دولوز، لبلورة تصور جديد للأمثول ولإعادة تملّك الجدل وبلورته كجدل أعلى، يمكن التعامل معها كمقاربة ليست جديدة تمامًا بل تمثل استئنافًا لإمكان داخلي في الأفلاطونية، وانحيازًا إلى قراءات يكاد عمر بعضها أن يكون من عمر الفلسفة الأفلاطونية نفسها.

2.3 في الجدل ما قبل التفكري للأمثول

نقع في سياق إعادة التملك الدولوزي للجدل الأفلاطوني على مناظرة مع كانط بصدد الأمثول أو الفكرة. ذلك أن دولوز يأخذ من كانط شيئًا من التأطير البنيوي للفكرة على المستوى الصوري. "شيئًا من"، لأن الفكرة الكانطية، على مبنى دولوز، هي فكرة سكونية ذات صلات برانية بين حدودها، ولأنها موجودة على تخوم العقل ككيان تفكري. بالضد من ذلك ستكون الفكرة الدولوزية على التخوم القصوى المقابلة؛ ثاوية بعد في الحساسية الترسندالية حيث لا تلعب دورًا ناظمًا أو تنظيميًا للخبرة بعامة بل دورًا إنشائيًا للتجربة الحقيقية.

الفكرة عند كانط هي تصور ضروري للعقل "لا يمكن أن يعطى أي موضوع مطابق له في الحواس" إذ ليس في

التجربة أي "موضوع يكون مطابقا للفكرة الترسندالية". الفكرة لا يمكن "أن تعطى بشكل متطابق مع الواقع" بل إن كل تصور نقترب منه دون التمكن من بلوغه يكون مجرّد فكرة؛ "الكلية المطلقة لكل الظاهرات" هي من الأمثلة على ما يكون مجرّد فكرة. ليست الفكرة تصورًا حقيقيًا بقدر ما هي "مشكلة مستعصية على كل حلّ" [نقد العقل المحض، A 328-329]. بَيْد أنه يمكن، وعلى الرغم من ذلك، أن يكون لها استعمال جيد بحيث تمثل خيطًا هاديًا أو اتجاهًا صحيحًا يتم من خلاله تنسيق اشتغال الملكات وتكاملها. إن دور الفكرة هو "توجيه الفهم باتجاه هدف معيّن تتقارب عنده الخطوط الموجهة لكل قواعده في نقطة". هذه النقطة "تقع بالكامل خارج حدود التجربة الممكنة"؛ إنها "بؤرة خيالية" [A 644]. الفكرة الأفلاطونية، التي كان العقل يبلغ مقامها الحقيقي من خلال الجدل بعد القطع مع ترائيات العالم المحسوس وظلاله، تحوَّلت إلى مصدر لا ينضب لشتى أصناف الخداع والتضليل. يحدث هذا حين يتراءى لنا أن الخطوط ـ التي كان من شأنها أن تمنح الوحدة الضرورية للتجربة ـ إنما تتوجّه إلينا من موضوع يقع خارج نطاق التجربة. يُميِّز كانط بين الموضوع بإطلاق وما يسميه "الموضوع في الفكرة". هذا الموضوع الذي "يخدم فقط تمثّل موضوعات أخرى بواسطة العلاقة مع هذه الفكرة" إنما يكون بمنزلة شيء بعامة لا بنية مقولية له، لكن يمكن البحث، في ضوء تصوره، عن "بنية وربط موضوعات التجربة بعامة" [A 670].

مدرجًا إياها تحت خانة التصور، الذي جعله بمنزلة اسم جنس لها، أعاد كانط ترتيب وتوزيع الكليات على الملكات التي أبقى السؤال عن تكوينها، وعن التناسق بينها، خارج حدود النقد. كانت كاشفية الكليات تتراوح بين الوجود الواقعي والوجود الذهني. كاشفية المعقولات الأولى ـ الماهيات التي تدخل في قوامها المقولات ـ كانت عن الخارج، أما كاشفية الكليات الخمس ـ المعقولات الثانية المنطقية ـ فكانت عن الوجود الذهني، وأما كاشفية المتعاليات ـ المعقولات الثانية الفلسفية ـ فكانت مترددة بين الوجودين الواقعي والذهني. ما فعله كانط هو التالي: إخراج المكان والزمان من المقولات وتحويلهما إلى شرطين لانعطاء الظاهرات، ثم حصر المعرفة في الموضوعات ـ التي تقوم الفاهمة بتعيينها انطلاقًا من مقولاتها، وقد أصبحت مزيجًا من المقولات والمتعاليات ـ ثم إناطة دور توحيدها بالعقل. هذه الوحدة باتت مطلبًا ذاتيًا يحقق فيه العقل أقصى درجة ممكنة من الاتساق بين الموضوعات التي يتعامل معها بتوسط الفاهمة. وعليه، فإن كاشفية الفكرة مع كانط سوف تنحصر في الظهور لا في الوجود. بَيْد أن هذه الكاشفية ليست كاشفية تتعلق بقوام الظهور بل هي كاشفية ذات طابع تنظيمي تفكري متأخر.

لقد جرت زحزحة الأمثول من العالم المفارق إلى التخوم التفكرية للعقل المحض مع كانط. الزحزحة الثانية للأمثول من المقام التفكري إلى مقام الظهور نفسه ستتحقق في الفينومينولوجيا حيث سيتم استرجاع الأيدوس مع هوسرل ـ الذي سيتحول الموضوع عنده إلى ماهية خالصة بعد خضوعه لجملة من الإجراءات المنوط بها تأمين الانعطاء التام له ـ وحيث ستكتسي الملاقاة، والأدق ملاقاة الملاقاة، طابعًا مثاليًا مع هيدغر ـ حيث يكون الفينومين التام، المأمول تخريجه بعد تخريج معنى الوجود انطلاقًا من الزمان كأفق ترسندالي، عبارة عن فكرة[37]. إذًا، سوف يلعب الأمثول مع الفينومينولوجيا، مرة أخرى، دورًا "موضوعيًا" حيث لن يكون عبارة عن كيان مفارق للتجربة يمتلك منزلة أنطولوجية في ذاته بل كيانًا مثاليًا داخلًا في قوام الظهور نفسه كبنية له. الأمثول الفينومينولوجي هو بنية ظهورية يمكن، متى ما تم الظفر بتخريجها تخريجًا وافيًا وكافيًا، أن يتم في ضوئها اشتقاق مفاهيم وتصورات وتوجيهات للفكر. هذا يضعنا أمام النقطة التي سيكمل فيها تصور دولوز للأمثول الحركة المضادة لكانط داخل التدبر الفينومينولوجي للأمثول حيث جرت إعادته من الديالكتيقا إلى الأستطيقا. فينومينولوجيا؛ يكون الأمثول ثاويًا بعد في الخبرة وفي الملاقاة نفسها حتى إذا أمكن تخريجه، بملاقاة ملاقاة مخصوصة، صار متاحًا اشتقاق ما كان يتم صياغته نظريًا دون الالتفات إلى أصوله الثاوية بعد في العالم ما قبل النظري. دولوز سيكمل هذه الحركة الفينومينولوجية إلى نهايتها ـ نظرًا لكون الحقل الترسندالي يتجاوز الوعي ـ وسيقوم بتنزيل الأمثول في أفق ما قبل الملاقاة نفسها أي في ذلك الحقل الترسندالي الذي يكون من شأن فروقه واشتدادته توليد الملاقاة نفسها وجعلها بمنزلة الجواب على بنيته الإشكالية. لازم هذا أن الأمثول ـ بنسخته الدولوزية التي يظهر فيها على نحو أمبيري ترسندالي! ـ لم يعد يدخل في قوام الظهور كبنية له بل أصبح يدخل مجددًا في قوام الواقع نفسه. وإنه من هذا القوام المثالي سيغدو من الممكن اشتقاق الذات والموضوع والمعطى وتصورات المكان والزمان كلحظات في الأمثول تمثل فروقًا داخلية وتمثل بنية "موضوعية" إشكالية تكون الهويات الظهورية بمنزلة أجوبة غير نهائية عليها.

لا تتوقف جينالوجيا الأمثول الدولوزي عند كانط بل تترامى إلى المثل الأفلاطونية التي كانت بمنزلة كيانات أنطولوجية في ذلك الزمن الذي لم يكن قد انفصل فيه بعد

أساس العالم عن تأسيس المعرفة. الأمثول عند دولوز هو أيضًا حاصل إعادة تملك مخصوصة للجدل الأفلاطوني ولمفهوم المشاركة. الفرق بين الأمثول والموضوع هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة. عزل الموضوع عن سياق المشاركة هو ما يقوم به الفكر التمثيلي الذي يُعيِّن موضوعات التجربة ثم يقوم بإسقاط هذه التعيينات بمفعول رجعي على شروطها. هذه الصياغة الإسقاطية تجد ضالتها في أنطولوجيا الماهيات وفي الرؤية التماثلية لمعنى الوجود. لازمُ أن يقال الوجود بمعنى واحد على فروقه التفريدية هو انتفاء السنخية أو التماثل، على المبنى الدولوزي، بين الأساس والبنية أو بين البنية والموضوعات. لن تكون الأماثيل نسخات أولى أو أيقونات لموضوعات تشارك فيها وتشبهها. الصلة بين الأمثول والموضوع ستكون صلة المشكلة بحلها أو صلة المعنى بالقضية التي تُعبِّر عنه، لا صلة الطرز الأصلي بالأشياء التي تقترب منه بدرجات متفاوتة. إن تثبيت تواطؤ معنى الوجود يعني أنه لن يكون هناك تماثل في الصلة بين الموضوعات والأمثول (تماثل التناسب) ولا تخصيص لموضوع أول يكون أكثر مشاركة من غيره في الأمثول (تماثل النسبة أو الدرجة).

وعليه، ما بين الجدل الأفلاطوني ما قبل المحسوس والجدل الكانطي التفكري ـ دولوز لا يتعامل مع الجدل الهيغلي كمصدر جدي للجدل؛ "أخذ الفلاسفة يتكلمون كما يفعل الناس اليافعون في فناء الدواجن. هيغل من وجهة النظر هذه، هو نهاية تقليد طويل حمل على محمل الجد سؤال ما هو، واستعمله ليعيّن الأمثول باعتباره ماهية إلا أنه أحلّ السلبي محل طبيعة الإشكالي، وكان ذلك مخرج تشويه الجدل" ـ يبرز "الجدل" الدولوزي، بتأثير لوتمان، كجدل ما قبل تفكري يتَّسم بجمع مخصوص بين الطابع الواقعي للأمثول الأفلاطوني والطابع الإشكالي للأمثول الكانطي، جمعًا سيفضي إلى تعيين الأمثول ككيان ما قبل تصوري إشكالي وواقعي ـ "موضوعي" ـ في آن. هذا البعد "الموضوعي" يتجاوز واقعة أن الأفكار عند كانط، خارج استعمالها التنظيمي، هي مشكلات لا حلول لها. لا يتمثل الطابع الإشكالي للفكرة في كونها دون حل بل في كونها غير قابلة للاستغراق في الحلول. ما يفيض في الفكرة عن التعيين هو ما يهم. لقد رصد كانط ثلاث لحظات بنيوية للفكرة أو الأمثول: اللاتعيين، قابلية التعيين، وانطوائه على مثال للتعيين. الفكرة الكانطية غير متعينة في ذاتها، لكنها قد تكون قابلة للتعيين بالنسبة إلى موضوعات التجربة ـ العالم مثلًا ليس موضوعًا ـ وحاملة لمثال تعيينها بالنسبة إلى تصورات الفاهمة. هذه الصلات بين لحظات الفكرة أو الأمثول عند كانط لا تظهر الفرق النوعي ـ أو الفرق في الطبيعة ـ بين الأماثيل والموضوعات إذ إن الفروق بين حدودها تبقى فروقًا برانية. المطلوب الدولوزي هو إيضاح كيف تنتج لحظات الأمثول انطلاقًا من فرق داخلي. كانطيًا، يبقى الأمثول شرطًا تفكّريًا لاتساق التجربة وليس شرطًا تكوينيًا لصدور موضوع التجربة عن موضوعها الخاص بها والذي هو المشكلة، أما دولوزيًا فـ"موضوع" الأمثول يكون هو المشكلة. وعليه، فإن الأمثول، على مبنى دولوز، له منزلة أنطولوجية سابقة على الموضوع ـ كما هو الحال عند أفلاطون ـ ولكن طبيعته إشكالية ـ كما هو الحال عند كانط ـ وليست ماهوية؛ "ليس الأمثول إطلاقًا ماهية. المشكلة بما هي موضوع الأمثول نجدها من جهة الأحداث والتأثرات.. بدلًا من الماهية النظرية العلمية، لا ينعش سؤال ما هو إلا الحوارات المسماة مستعصية، أي تلك التي يلقي بها شكل السؤال عينه في التناقض، ويجعلها تنفذ إلى العدمية، لأنها بلا ريب لم يعد لديها أي هدف آخر إلا تصديري. عندما حُمل التهكم السقراطي على محمل الجد، عندما اختلط الجدل بأكمله بتصديره، صدرت عنه نتائج مؤسفة للغاية" [الفرق والتكرار، ص243]. هكذا يكون التصور الدولوزي للأمثول أقرب إلى أفلاطون في نظره إلى منزلته أو أساسه، وأقرب إلى كانط في رؤيته لبنيته. لكن ثمة قصور أفلاطوني في تحديد المنزلة الأنطولوجية للأمثول يقابله قصور كانطي في تحديد بنيته. هذا القصور، بنسختيه، يعود إلى إغفال الفرق النوعي بين الافتراضي والراهن عند أفلاطون، وإلى إغفال الفرق النوعي بين الأمثول والموضوع عند كانط. كيف يمكن للفكر تجاوز هذا القصور؟ كيف للفكر أن يحفظ للمثالي وجوده ومنزلته الأنطولوجية دون أن ينتهك المحايثة؟ وكيف له أن يُعيّن بنيته دون أن يشوِّهه بالتجريد؟ الجواب: فك الارتباط بين الـdx ولا متناهيات الصغر!!!

لماذا الحساب التفاضلي؟[38] أو بالأحرى لماذا التوسل بالرياضيات لنمذجة الحقل الافتراضي؟ يمكن الإجابة، على نحو دولوزي، بأن الحساب التفاضلي قد تمكّن من التعامل مع الفرق بلغة بعيدة عن تعيينات الفكر التمثيلي المخترقة بمسلمات هووية وإجراءات ارتكاسية تشيح عن الفرق وتغلّفه وتستبعده. منذ أن تحدَّث برغسون عن الفرق، بين الفرق في الطبيعة والفرق في الدرجة ـ المادة والذاكرة، الامتداد والديمومة ـ، ومنذ أن ذهب هيدغر إلى ضرورة التمييز بين لغة الخبرة المعيشة ولغة الموضوعات، تحوَّل تشكيل المفهوم الفلسفي، أو لنقل التعبير، إلى مشكلة فلسفية قائمة بذاتها. صار التعبير عن الصلة بين البنية والموضوعات ـ أواجيد الدازين والموجودات القائمة أو التي في متناول اليد

مثلًا ـ أو بين الحقل الأصلي والظواهر المشتقة ـ الأنطولوجي والأنطي ـ يتطلب من الفيلسوف أن ينتبه إلى التشويه الذي قد تمارسه العبارة الفلسفية على خبراتها، إذ هي أقبلت عليها بأنماط تعبيرية غريبة عن طبيعتها. يواجه دولوز هنا المشكلة نفسها وقد أخذ على عاتقه عدم إخضاع الفرق إلى متطلبات الهوية وعدم قراءته بلغة النفي والسلب والتقابل. وإذا كان هيدغر يحذر دائمًا من السقوط في شرك قراءة الأنطولوجي بلغة مغايرة تجد إحداثياتها في ميدان ما هو أنطي، فإن دولوز يشترط لتحقيق الصورة الجديدة المتوخاة للفكر أن لا نتولّى اشتقاق المسائل من أجوبتها وأن لا نقوم بنسخ الترسندالي من الأمبيري. إن قراءة المثاليّ ـ وهو الذي ينذر تعينه التام بحدوث الملاقاة بين "الوعي" و"العالم" ـ تقتضي ملاقاة الملاقاة نفسها على أرضية تسبق تحوُّل الأمثول إلى موضوع، أي بمعزل لا عن المقولات فحسب بل عن التمثيلات المكانية والزمانية. لقد كان التيار الفينومينولوجي أول من وقف، في الفلسفة القارية، على أهمية الصوريّ لا من حيث هو كيان مغرق في التجريد والعمومية بل من حيث هو دال محايد يمكن بواسطته التخفّف من المسبقات الميتافيزيقية التي غالبًا ما تكون مشحونة بها العبارة الفلسفية. لكن الأمر لم يتجاوز هذا الحد. لم يلجأ هوسرل ـ رغم تمرسه في الرياضيات وصحبته لفيرستراس وتأثره بريمان ـ ولا هيدغر إلى استعمال الرياضيات كنموذج أو كإطار. أما دولوز، وتحت تأثير لوتمان، فسيجد في بعض الرموز الرياضية، ولا سيما في مبحث التفاضل (التفارق)، ما سيعتبر أنه يتجاوز الأداة الرياضية ليكتسب قيمة أنطولوجيّة [هامش: فاتحًا بذلك الطريق لمشروع باديو الذي سيهاهي لاحقًا بين الأنطولوجيا والرياضيات]. حاكمية الترسندالي على عمليتَي الانعطاء والتأليف لن تعود، على مبنى هذا النقد للعقل التصوري، حاكمية معرفية ولن يكون من الممكن صياغتها عن طريق المقولات أو الأماثيل التي باتت تنتمي إلى حقل "قبلي" سابق على الانعطاء وعلى الملاقاة. صياغة هذا الحقل سوف تتم عن طريق نمذجته رياضيًا بَيْد أنه قبل ذلك لا بدَّ من تفكيك ضرب آخر من الوحدة هو وحدة التجربة نفسها أو وحدة المتنوّع العياني.

ثانيًا: في المنزلة الافتراضية للترسندالي[39]؛ من مطروحية وحدة المتنوع العياني إلى التأليف الأمثلي للفرق

الخطوة "الأخيرة" في الطريق إلى الفرق في ذاته هو قلب للأفلاطونية عبر إعادة تملك الجدل الأفلاطوني ما يفتح الإمكان إلى تخريج جديد لواحدة من أعتى المسائل الممتدة من الفلسفة الحديثة ـ كانط ـ إلى الفلسفة المعاصرة، ألا وهي مسألة التأليف التي تلعب دورًا حيويًا في فلسفات الذات. تخريج هذه المسألة تخريجًا وافيًا يتطلّب إرجاعها إلى مسألة أعمق أو إلى مسألتيّها التي تتوفّر على ضرب مختلف ومخصوص من الحمل هي المشاركة من حيث هي خبرة ما قبل حملية. إن مسألة التأليف التي تخترق كامل التراث الفينومينولوجي في أطواره النقدية والوصفية والأيديائية والهرمينوطيقية ـ من كانط إلى هيدغر ـ تتضايف مع مسألة الانعطاء تضايفًا بلغ حدًا شديد الالتباس مع التكشيف الفينومينولوجي عن التأليف المنفعَل الذي كشف رمادية المساحة المخصصة للانعطاء. التأليف والانعطاء مسألتان تتآصلان في مسألتيّة الملاقاة التي اختزلها كانط ـ وتابعه هوسرل وفقًا لاعتبارات مغايرة ـ في المعطى ووقف هيدغر على طبيعتها المثالية التي توجب التعبير عن الانعطاء كفكرة وليس كموضوع معطى. إنتاج فكر جديد يفرق عن الفكر السابق وتكون له صورة جديدة يقتضي إنزال فلسفات براديغمي الوجود والذاتية الترسندالية على مسطح واحد وإظهار البنية العميقة المشتركة بينهما: الوحدة التماثلية لمعنى الوجود هي الوجه الآخر لوحدة المتنوع العياني.

1. في الاستعصاء الفينومينولوجي لمسألة الانعطاء

منذ بداياته الفلسفية المبكرة كان تراث الفلسفة التجريبية حقلًا أثيرًا لاشتغال دولوز الفلسفي، وقد تجسَّد هذا في كتابه "الأمبيرية والذاتية" المكرّس لهيوم. طبعًا منهج دولوز، وكما سيتبلور لاحقًا في "الفرق والتكرار"، لن يكون تجريبيًا إذ إنه سيُعيد تملك الفلسفة التجريبية على هدي بلورة جديدة لمعنى الترسندالي بحيث يكون عنوان طريقته في التفلسف هو "التجريبية المتعالية"؛ التجريبية، لأن الخبرة الفلسفية لا يمكن أن تصدر عن مفاهيم وأفكار تتمتع قبليًا بالبداهة الذاتية وبالصلاح الكاشفي لأنها مجرد "مفاهيم ميتافيزيقية قديمة"[40]، والمتعالية، لأن ما تصدر عنه التجربة ليس في حد ذاته شرطًا تجريبيًا بقدر ما هو حقل متعال لا يمكن قراءته في ضوء مجلوبه المتأخر عنه، إذ إن ما ينخرط في التجربة ليس الحواس، كما في التجريبية القديمة، بل "الحساسية المتعالية". بناء على هذا، يقبل دولوز الترسندالي الكانطي ولكن ضمن رؤية مختلفة؛ فالترسندالي ليس عبارة عن المقولات والمبادئ المؤسسة قبليًا للتجربة. هذه ينبغي إيضاحها على نحو جينالوجي صدوري أو نشوئي، ذلك أن المطلوب الدولوزي ليس تبيان كيفية انعطاء الموضوع بقدر ما هو الوقوف على تجربة التكوين نفسها أي كيف تُعطى لنا الذات بالتضايف مع انعطاء الموضوعات[41].

الفهم الكانطي للانعطاء يصاحبه اختزال للذات إلى

أرضية مقولية ثابتة لا تتأثر بنيتها بالموضوعات التي تكون مهمتها المعرفية منحها هيكلًا. لقد اكتشف كانط الترسندالي، ولكنه فهمه، وبسط القول فيه، انطلاقًا من مقولات الموضوع. خلاصة النقد الدولوزي لكانط أنه لا يمكن الاستعانة على تخريج الترسندالي بمقولات الموضوع؛ وهذا ما يبدو موازيًا، في العمق، لنقد هيدغر للخلط الهوسرلي بين انعطاء الذات وانعطاء الموضوع. بَيْد أن انعطاء الذات لدى دولوز لا يقود إلى تكريس جوانية تفصلها عن الخارج حدود صلبة. إن الذات الدولوزية ليست هي الأنا أفكر المصاحب للتصورات المختلفة وليست هي الكوجيتو المشف لنفسه؛ الذات هي عبارة عن سيرورات لا يمثل الكوجيتو غير محطتها المتأخرة ولهذا تنطوي على ما ليس ذاتيًا فيها؛ إنها تعوم على حقل ترسندالي من القوى غير الشخصية. هذه القوى ليست موضوعًا لنقرأها كجوهر بأعراض ذاتية، وليست ذاتًا ـ بالمعنى الذي أرسته فلسفات الذاتية منذ كوجيتو ديكارت إلى الأنا المحض الهوسرلي مرورًا بالأنا أفكر الكانطي ـ لنقرأها كفكر محايث أو كوعي. إن تجربة الانعطاء لا يمكن أن تعطى لا بواسطة التجريد التفكري الميتافيزيقي ولا بواسطة الحدس، إذ إن التحصل على شروط الإمكان يبقى بعيدًا عن متناول هكذا إجراءات تتوسل بتلقائية التفكر أو بمتلقائية لا بتوسطية. إن الوقوف على تواطؤ الميتافيزيقا مع الحس المشترك ـ وهو ما حذّر منه ونبّه إليه نيتشه في "ما وراء الخير والشر" ـ قد بات باعثًا فلسفيًا قويًا لتأمين الطريقة وتحاشي الانزلاق إلى البداهة الخادعة لما لم يفكّر فيه بعد. تحضر هذه الثيمة بقوة في خلفية الرفض الدولوزي لأن يكون الترسندالي عبارة عن حقل قبلي من مقولات، أو أفكار، عكف دولوز، كما رأينا، على تفكيك جهازها التصوري. إن الترسندالي الدولوزي هو عبارة عن مسطح محايثة لا وجود فيه لقوالب جاهزة بل لكثرات لم تتحوَّل بعد إلى مقولات. هذه الكثرات هي التي تنتج التجربة وليس الذات. بعبارة أخرى يرفض دولوز الفهم الكانطي للمعطى، حيث الموضوع المعطى في المكان والزمان ليس سوى لحظة متأخرة في سيرورة لا يستطيع النموذج الكانطي، المشدود بعد إلى ضرب أكثر خفاء من أصالة التصور، أن يسبر أغوارها وأن يستيقن ما يتحوّل عبرها وما ينتقل فيها من القوة إلى المعنى. لقد أراد كانط حسم الصراع بين العقلانية والتجريبية على هذا النحو: ليس المطلوب اشتقاق معرفة الواقع، على هدي الأفكار الفطرية عبر الاستدلال، وليس المطلوب أيضًا الصعود من المعطى العيني إلى الأفكار عبر التجريد. إنّ ما ظنه التجريبيون تجريدات متأخرة للعقل، وشكّك هيوم في صلاحه، ليس سوى المقولات والمبادئ القارّة في طبيعة العقل نفسه، وبالتالي لا يكون المطلوب سوى إيضاح وتسويغ انطباقها على المعطيات العينية انطباقًا قبليًا. هذا هو جوهر الطريقة الترسندالية عند كانط كوسيط بين الطريقة الاستنباطية عند ديكارت وسبينوزا، والطريقة التجريبية عند لوك وهيوم. لا يعدو هذا كونه، بالنسبة لدولوز، استنساخًا بمفعول رجعي للحقل الترسندالي على هدي ما تم تجريده من المعطى العيني. إن بناء الحقل الترسندالي لينطلق من الالتفات إلى كون المعطى العيني ليس عينيًا بما فيه الكفاية لأنه لا يوضح الطبيعة الكثروية لأصوله الثاوية كقوى غير هووية تحته بعد. هذه القوى لا تمثل الشروط الصورية بل الشروط التكوينية للموضوع وللتجربة. يمكننا إذًا أن نستنتج، مما سبق، أن دولوز لا يريد اشتقاق الذات من الموضوع كما تحاول التجريبية ولا اشتقاق الموضوع من الذات كما تسعى المثالية. الذات والموضوع يتنتجان معًا من الحقل الترسندالي الذي لا ينبغي أن نتوسّل لفهمه تلقائية ذات، لم تذوّت بعد، أو تعيّنيّة موضوع لم يتوضّع بعد. هذا الحقل هو حقل قووي، وخارطة علاقات بين القوى، أي خارطة كثافة واشتداد[42]، لا حقل تصورات وجواهر وماهيات. هكذا تتحوّل الصلة بين الترسندالي والأمبيري، في ضوء الفرق بين التجربة الحقيقية القووية والتجربة الممكنة الهووية، إلى صلة بين الافتراضي ـ كمونيات لا نهائية متفارقة وغير متحققة بعد ـ والراهن ـ المتفعّل ـ الذي يمثل العتبة التي يبدأ معها متأخرًا جهاز التصوُّر بالاشتغال.

وعليه، ثمة متابعة دولوزية للتجذير الفينومينولوجي لمبحث الأستطيقا الترسندالية من حيث أن التجربة الحقيقية[43] أو الأصلية، التي كانت الفينومينولوجيا تعبِّر عنها بالملاقاة، لا يمكن أن تُختزل إلى المعطى. ليست اللحظات البنيوية، لهذه التجربة الأصلية، هي الأفاعيل غير القابلة للامتلاء ـ التي تُعبِّر عنها المتعاليات في صورة مضامين صورية كالوحدة، والكثرة، والوصل، والفصل ـ بل هي الأفكار أو الأماثيل التي تقع في المرحلة الأخيرة من مراحل نقد العقل المحض، أو تلزم عن الإيضاح الفينومينولوجي لمعنى الوجود الذي يتمثّل تحققه التام في صيغة أمثول. لقد قام دولوز بتجذير الأمثول، أو الفكرة، في سيرورة الانعطاء نفسها ذات الطبيعة ما قبل التصوّرية، حيث يكون نحو الوجود، الذي من شأن الأمثول، هو الافتراضي. هذا الافتراضي لا تسعفنا في قراءته المقولات التي هي التعيينات القصوى للموضوع الذي لم يعد مطلبًا فلسفيًا مباشرًا. في هذا تذكير لنا بالأواجيد الهيدغرية العصيّة على المعقولية

التفكرية وبانحصار صلاح الأخيرة في الحقل الأنطي الذي لا يعد الكلام الفلسفي عنه ابتداءً مسوّغًا قبل التحليلات الممهدة لاشتقاقه مما هو أنطولوجي. بهذا المعنى ثمة تواز بين ثنائية الأواجيد الميتامقولاتية/ المقولات عند هيدغر وثنائية الافتراضي/ الراهن الدولوزية. بَيد أن ما يُميِّز الافتراضي هو محايثته لحقيقة الوجود وانسحابه على جملة العالم، ذلك أن دولوز، بمرجعياته ما قبل النقدية الغزيرة، لا يقيم وزنًا كبيرًا لمسألة تسويغ الصلة بين الداخل والخارج وما يلزم عنها من تمييز حاد بين المايظهر والمايوجد. الترسندالي، الذي مثل بيانه ـ بالنسبة إلى كانط ـ أقصى مطلوبات العقل النظري، ليس مجرد شرط لصلاح المعرفة، على المبنى الدولوزي، بقدر ما يمثل مستوى مثاليًا من مستويات الواقع نفسه. لا الخبرة الفلسفية، هي التجربة الممكنة كانطيًا ـ أو الخبرة المعيشة فينومينولوجيًا ـ ولا الترسندالي، هو جهاز يمكن تصييره في متناول الذات بإجراء نظري مخصوص. هذا الترسندالي لا يمكن تصوره بقدر ما يمكن التعبير عنه ونمذجته رياضيًا، كما سوف نرى، وذلك بعد إعادة مسألة التأليف إلى جذرها المسألي المتمثّل بمسألة المشاركة. هذا بدوره لن يتأتى دون تفكيك مطلوب وحدة المتنوّع العياني التي بقيت تلعب، بالنسبة لفلسفات الذات، دورًا ناظمًا وموجهًا بل وموازيًا للدور الذي تلعبه الوحدة التماثلية لمعنى الوجود بالنسبة إلى فلسفات الوجود.

2. التأليفات المنفَعَلة؛ في الترسندالي مطروحًا ككثير محض من وحدة المتنوع العياني

تفترض التأليفات، في الفصل الثاني، الملاقاة[44] مسبقًا وتسكت عنها. "تأليف" الملاقاة وما قبلها سيكون بمنزلة "التأليف" الأساسي الذي تشتق منه لاحقًا التأليفات الثلاثة المنفَعلة وما ينهض عليها من تأليفات ترسندالية وأمبيرية على المبنى الكانطي التفكري[45]. يحتفي دولوز بالبلورة الكانطية للمعقولية الزمنية وربطها بالأنا أفكر وبمسألة التأليف. الاحتفاء يتوقف هنا لأن الزمن الأصلي عنده[46] ليس هو زمن الكرونوس الذي يشيّم كانط في ضوئه المقولات، بل هو زمن كايروسي[47] الطابع أيونيّ[48] الطبيعة. في العمق تتراوح هذه التأليفات بين استلاب الطبيعة التي لا تكرر نفسها بنفسها والكبت المضايف دائمًا للحرية الذي يجعل إحضار أو استحضار الماضي سيرورة لا نهائية. التأليف الثالث سيكون فارغًا لأنه سيكون بلا صورة محددة حيث لا صورة يمكن أن تمثل تسوية أخيرة أو ناتجًا نهائيًا لتركيب المستلب والمكبوت. ينبغي علينا أن نبقي نصب أعيننا، ونحن نتقدم في هذه التأليفات وفقًا للترتيب الدولوزي لها، أن الصلات بينها أبعد ما تكون عن الخطيّة، ذلك أن التداخل فيها بين ما هو أمبيري وما هو ترسندالي هو أشبه بممرات حلزونية غالبًا ما تُعيدنا إلى حيث كنّا نقف لكن مع تمييزات أكثر ووضوح أقل[49].

2.1 التأليف المنفعل الأول: تأليف المخيلة[50]

لم يطق كانط ـ والتوصيف لهيدغر ـ التحديق طويلًا من على حافة المخيلة الترسندالية في تلك الهاوية التي سرعان ما سيتراجع عنها[51]. هكذا سينيط كانط بالمخيلة دورًا تأليفيًا استرجاعيًا، يتوسّط تأليفي الإدراك والتعرّف[52]، مقيدًا دورها الإنتاجي أو الإبداعي للعيانات المحضة بتأثير الفاهمة في الحساسية في التأليف البياني.[53]

يبدأ دولوز هذا التأليف بالصمت عن دور الحساسية الترسندالية المفترض على مبناه أن المخيلة ستكون بمنزلة "حل" أو "إجابة" على "مشكلة" فيها. ليس ثمة إلا المادة المتلاشية قبل المخيّلة التي هي "وسط" التكرار الذي لا يقع في الخارج. تكرارٌ يرتبط بنحو مخصوص من أنحاء تأثر الذهن، أو انفعال الذات المتأملة، بالحالة أو بالعنصر الذي يفترض أنه يتكرر. لماذا نقول إنه يتكرّر افتراضًا؟ لأنه ليس ثمّة هوية متصلة للحالات بل حالة تتبدى على إثر اختفاء الحالة التي سبقتها. إن التكرار لينحل أثناء صيرورته لأن لحظاته منفصلة، بَيْدَ أن هذا الانفصال ينقلب إلى ضرب من الاتصال في الفكر الذي يتأمله بحيث تكون لحظاته محفوظة على نحو ما، ولولا هذا الحفظ لما أمكن أصلًا تصوُّر التكرار الذي وإن لم يُغيِّر شيئًا "في الموضوع الذي يتكرر" فإنه يحدث فرقًا في "الفكر الذي يتأمّل". يضرب دولوز مثلًا مأخوذًا من هيوم عن "تكرار حالات من جنس ألف باء، ألف باء..." حيث "عندما تظهر (أ) أكون منتظرًا الظهور (ب)" [الفرق والتكرار ص96]. المفارقة هي أنه لا يمكننا الكلام عن التكرار إلا من خلال ما استحدثه من فرق في الذهن. التكرار هو ظاهرة منتزعة أو مستخلصة ولهذا لا نتحدث عن التكرار في ذاته بل عن التكرار لذاته. هذا الانتزاع ليس انتزاعًا تفكريًا، أي أنني لا أتخذ هنا الظاهرة موضوعًا ألاحظه وأستنتج منه التكرار، بل إن هذا الانتزاع يحدث عفوًا في الذهن من تلقاء نفسه ودون مجهود تفكري. ثمّة تخييل في التكرار. لا يمكن القبض على التكرار في الموضوع la répétition dans l'objet مباشرة بل من خلال أثره الذي يُحدث تغيرًا ما في الذات. هذا الأثر يكون بمنزلة الماوراء له. وعليه، فإن التكرار هو ظاهرة متخيلة لا بمعنى أنها مخترعة من ذات تركّب صورة جديدة انطلاقًا من صور سابقة بل بمعنى أن التكرار ينتج من استبقاء حالات تلاشت ومن استباق حالات لم تحدث بعد. هذان الفعلان ـ الاستبقاء والاستباق ـ يعبّر عنهما الفعل الإدغامي للمخيلة الذي هو تأليف زمني. هذا التأليف زمني

لا لأنه يقع في الزمن بل لأنه يؤلِّف الزمن من حيث هو الحاضر المعيش. الترسيمة الزمنية ـ آنات الزمن المتوالية من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل ـ هي ترسيمة تفكرية متأخرة لا يمكن لعناصرها أن توجد معًا إذا كان الحاضر مساويًا للآن، ذلك أن تتابع الآنات "لا يصنع الزمن بل يفككه أيضًا؛ إنه يرسم فقط نقطة ولادته المجهضة دائمًا" [ص97]. بَيْد أن هذه العناصر تتواجد معًا في الحاضر المعيش الذي لا يساوي الآن بل يكون عبارة عن بنية أو جملة من الآنات المندغمة التي تمثل تأليفًا أصليًا يقوم على تكرار الآنات. هذا التأليف يسميه دولوز ـ متابعًا في ذلك هوسرل ـ تأليفًا منفعَلًا[54] لا يحدثه الفكر بقدر ما يحدث فيه. الحفظ أو الاستبقاء يولّد الماضي. الاستباق يولّد المستقبل الذي يمثل حقل انتظار عام. هكذا يذهب سهم الزمن في الحاضر الحي من الماضي إلى المستقبل المفتوح مثل أفق[55]. هذا التأليف المنفعَل للحاضر ليس تأليفًا للموضوع المدرك كما هو الحال عند كانط. إنه يتصادى مع التأليف الترسندالي كما يفهمه هيدغر حيث يكون التأليف على هذا المستوى تأليفًا للبعد نفسه أو للأفق[56] وحيث لا يتشكل الزمن إلا في "التأليف الأصلي" [ص97] للحاضر كأفق يمكن للزمن أن يتوالى فيه كسلسلة من الآنات. المخيلة إذًا من تقوم بإدغام الآنات المنفصلة في انطباع كيفي تتولى الذاكرة لاحقًا تشكيل لحظاته المتمايزة وذلك حين لا نكون أمام التكرار في ذاته أو التكرار لذاته بل أمام التكرار لذاتنا أي التأليف التفكري الفاعل الذي يتضايف فيه الماضي مع الاسترجاع ـ لا مع الاستبقاء ـ والمستقبل مع التوقع ـ لا مع الاستباق ـ وهذا يعني أن التأليف التفكري الفاعل إنما يتأسس بعد على التأليف المنفعَل للمخيلة الذي يشكل الديمومة المؤقتة. هذه الديمومة هي التي تهب إمكان أن يقوم التفكّر فيما بعد بفصل الحالات التي جرى إدغامها وتحويلها إلى "انطباعات برانية قابلة للتكميم" كما يقول دولوز متابعًا تمييز برغسون ـ في كتابه المعطيات المباشرة للوعي ـ بين الإدغام الذي من شأن الفكر والانتشار déploiement الذي من شأن المكان. ثمّة إذًا مستويان ينتقل التحليل بينهما: مستوى التكرار في ذاته ـ الذي لا يمكن التقاطه والذي يشبه الداتوم الهيولاني العريّ من الأشكال عند هوسرل أو الشيء في ذاته عند كانط ـ ومستوى التكرار لذاته المرتبط بالتغيّر الذي أحدثه في الذات، حيث يتضمّن التقوّم الأمثلي la constitution idéelle للتكرار، كما يُشير دولوز بوضوح، ضربًا من الحركة الارتجاعية rétroactif بين هذين الحدين [ص97].

تحيل التأليفات الحسية والإدراكية المنفعَلة ـ المشمولة بالمثلين المأخوذين من هيوم وبرغسون ـ إلى تأليفات عضوية منفعلَة بدورها. المشهد، كما يرسمه دولوز، بالغ التعقيد ويوحي موارية باستحالة قيام انعطاء فينومينولوجي محايث بهذه التأليفات. إن ما يحدث على مستوى التأليف المنفعَل لا يلبث أن يتحوَّل إلى علامة على مستوى التأليف الفاعل حيث نصبح في ميدان غني بالعلامات. ثم أنه ثمّة كارنڤال تأملي يمتد من الخلايا وصولًا إلى الفكر حيث يتراكب ما لا يمكن حصره من التداخلات والاختلاطات بين التأليفات المنفعلة وبين الأخيرة والتأليفات الفاعلة. اللافت أن دولوز يقوم بإعادة تملّك لمقولة أفلوطين: "كل شيء تأمل" [ص102] على نحو لا يعود معه التأمل contemplation مقتصرًا على الفكر بل مستغرقًا لكامل الحياة العضوية، حيث المتعضي ـ أو الجسم العضوي ـ هو عبارة عن مجموع هائل من الإدغامات ومن الاستباقات والاستبقاءات. إن بنية التأليف الإدراكي هي نفسها بنية التعضي، فالحاجة هي المستقبل العضوي والوراثة هي الماضي العضوي، وإن ظواهر من قبيل الذاكرة، والذكاء والغريزة والتعلم وغيرها، ليست سوى خليط أشكال شتى من التكرار، أو قل هي تكدس للتأليفات الفاعلة فوق ما لا يمكن حصره من التأليفات المنفعلَة. يكشف هذا التداخل عن مشكلة العادة التي هي مشكلة حيوية قبل أن تكون مشكلة نظرية نفسِّر من خلالها ظاهرة السببية. التأليف المنفعَل الأول للزمن هو تأليف العادة من حيث هي في جوهرها إدغام وتأمل حيث الإدغام هو التأليف المنفعَل لنفوس متأملة؛ نفوسٌ لا يجد دولوز غضاضة في نسبتها إلى كل المتعضيات إذ ليس ثمة من جسم عضوي ـ خلية أو عصب أو عضو ـ إلا ويكون مصنوعًا من الماء والنيتروجين والكربون وغيرها من العناصر المتأملة والمندغمة. ما الذي يمكن استخلاصه من التأليف المنفعَل للمخيلة على مستوى إشكالية الفرق والتكرار؟ إن ما يوجد في الخارج، أو ما نتلقاه، لا يكون ابتداء سوى حالات أو آنات منفصلة كأن التأليف يحدث في "الخارج" بمعزل عن "الذات". لا نتلقى التكرار في ذاته، الذي لا يني ينهدم ويتلاشى، إلا وقد حفظ في فضاء التمثل بعد أن أدغمت آناته العابرة بواسطة التأليف المنفعَل الذي ينقلنا الفرق عبره من تكرار إلى تكرار ومن عمومية إلى أخرى حيث "التكرار المادي والعاري المسمى تكرارًا للـ'عينه' même هو الغلاف الخارجي. بالنسبة إلى نواة فرق وتكرارات داخلية أكثر تعقيدًا" [ص104]. هكذا يلعب التكرار دور مفرّق الفرق le différenciant de la différence وهو ينتقل من فروقات عامة وبرانية إلى فرق داخلي ومفرد.

2.2 التأليف المنفعَل الثاني[57]: تأليف الذاكرة أو في الترسندالي كماض افتراضي

يشبه هذا التأليف شكليًا تأليف المخيلة الاسترجاعية عند كانط. بَيْد أنه كي يغدو التأليف المنفعَل للذاكرة مفهومًا يجب أن نبقي نصب أعيننا أن الذاكرة ليست محض ملكة بيولوجية بقدر ما هي حقل لاإنساني[58]. إنها الافتراضيّ الذي يمثّل شرط إمكان التجربة الحقيقية أو قل إنها مقام ترسندالي لا ينبغي اكتتابه عمّا قد سطّره بعد وأملاه الأمبيري حيث إن "النظرية البرغسونية يمكن أن تفقد معناها ما لم يتم توكيد نطاقها الإكسترا سيكولوجي. إن ما يدعوه برغسون 'استرجاعًا محضًا' ليس له من وجود سيكولوجي فعلي. ولهذا هو يدعوه بالافتراضي وغير الفاعل واللاواعي"[59]. علينا كذلك أن نبقى متنبهين لواقعة أن الزمن لا يسير من الحاضر إلى الماضي بل من الماضي إلى الحاضر كما أنه لا يمضي من راهن إلى آخر بل من الافتراضيّ إلى الراهن.

ما الذي يؤلفه هذا التأليف وما صلته بالتأليف الأول؟ إنه يؤلف ما أنتجه التأليف الأول حيث تقوم الذاكرة باسترجاع ما قامت المخيلة بتأليفه من حواضر سابقة. في التأليف الأول يتم انتزاع الفرق بين آنات منفصلة وإدغامها في حاضر متصل. غير أن هذا الحاضر الذي تم تكوينه يمر هو نفسه في الزمن، وبالتالي "ليس علينا أن ننكر النتيجة الضرورية: يلزم زمن آخر يجري فيه التأليف الأول للزمن، وهذا التأليف يحيل بالضرورة إلى تأليف ثان" [الفرق والتكرار، ص108]. يُميِّز دولوز بين التأسيس la fondation بما هو تقوّم الحاضر الذي يمضي ـ تأليف المخيلة ـ والأساس le fondement بما هو تقوّم الماضي الذي يجعل الحاضر يمضي.

لقد أدخل كانط التأليف الثاني الاسترجاعي من أجل تفسير هوهوية الموضوع المدرَك في الزمن الذي يمر. كي يحدث هذا لا بدَّ أن يكون الاسترجاع ممكنًا؛ الاسترجاع من الماضي الذي يمثل، من حيث هو ما كان، إمكان احتفاظ الموضوع بهوهويته في الحاضر. لولا التأليف الثاني ـعند كانط ـ لتعذر إدراكنا للموضوع، وقد جرى تأليفه في إدراك حسي يعمل ضمن بُعد الحاضر، ولكنّا سندرك موضوعًا جديدًا مع تصرّم كل آن. لا يُميِّز كانط طبعًا بين الماضي المباشر والماضي البعيد ولا بين التذكر الأولي ـ أو الاستبقاء الذي يكون جزءًا أو بعدًا من الحاضر الحي ـ والتذكر الثانوي ـ أو الاسترجاع الذي ينجز على مستوى التأليف التفكري الفاعل ـ كما يفعل هوسرل في كتابه "فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان"[60]. هذا التمييز الهوسرلي هو ما يستدعيه دولوز في هذا الموضع للتفريق بين مستويات الماضي. لا يكون الماضي، في تأليف المخيلة الأول، هو الماضي العام بل يكون الماضي المباشر المستبقى في الحاضر، أما في تأليف الذاكرة فنجد أنه قد "أصبح الماضي (بما هو توسط الحواضر) عامًا، وأصبح الحاضر (الراهن كما القديم) خاصًا. حين يكون الماضي عمومًا هو المجال الذي يمكن التصويب فيه على كل حاضر قديم يُحفظ فيه، فإننا نجد الحاضر القديم ممثَّلًا في الراهن" [ص109]. يرتبط تصور الحاضر القديم بتصور الحاضر الراهن، ولكي أتصور في الحاضر الراهن أن ما يُستحضر من الماضي هو عبارة عن حاضر قديم، لا بدَّ من "بعد إضافي". إن استرجاع الماضي في الحاضر الراهن مرتبط بتفكره كذكرى، حيث يكون التفكر هو البعد الإضافي. هذا البعد الإضافي يرافق الاسترجاع حين لا يُقصد إلى الحاضر القديم المستحضر، كصورة فقط، بل بوصفه منتميًا إلى بعد الماضي. تتكاثر الأبعاد مع تزايد التأليفات فلا يعود الأمر مقتصرًا على إدغام اللحظات في الزمن الحاضر كما هو الحال مع تأليف المخيلة، بل يمتد، مع التأليف التفكري الفاعل للذاكرة، إلى تدامج emboîtement الحواضر. كي يحدث هذا التأليف الفاعل للذاكرة ينبغي التوفّر مسبقًا على الماضي المحض أو الأفق المحض للماضي أو الماضي القبلي. هذا الماضي المحض، بما هو شرط ضروري للاسترجاع وللتفكّر، لا ينتجه التأليف التفكري بل يفترضه ويعتمد عليه، ذلك أنه "وبعيدًا عن أن يشتق الماضي من الحاضر أو من التصوّر، فإنه يُفترض بواسطة كل تصوّر. عبثًا يتأسس، بهذا المعنى، التأليف الفاعل للذاكرة على التأليف المنفعَل (الأمبيري) للعادة. بالمقابل لا يمكن تأسيسه الا بتأليف آخر منفعَل (ترسندالي) خاص بالذاكرة ذاتها" [ص110]. "لكن ماذا يعني الماضي المحض"؟ يستدعي دولوز، في سياق الإجابة عن الطبيعة الملغزة لهذا البعد الترسندالي للزمن، الفصل الثالث من كتاب "المادة والذاكرة" الذي كان قد عرض فيه برغسون للمفارقات ـ البارادوكسات ـ المكونة لمجال التأليف الترسندالي للماضي المحض [ص110]. تكشف هذه المفارقات أنه لا يمكن تأليف الماضي من أي من الحاضِرَيْن طالما أنه منحصر بينهما. ليس ثمة ماض لأن حاضرًا ما كان أو لأن حاضرًا جديدًا يظهر. ثمة ماض لأنه ثمة ماض لم يوجد! هذا ما تكشف عنه مفارقات الزمن الثلاث ـ أو الأربع فيما لو أضفنا إليها الاستعارة البرغسونية عن المخروط المقلوب الذي يكون على تماس مع سطح الواقع الفعلي حيث يتكاين أو يتواجد الماضي مع ذاته على مستويات لانهائية[61] ـ المتمثّلة تباعًا بمفارقة تزامن أو تعاصر الماضي والحاضر، ومفارقة تكاين الماضي بأكمله مع الحاضر الراهن، ومفارقة الوجود السابق للماضي المحض بالنسبة للحاضر الذي يمضي.

تتولد المفارقات عندما نلحظ على المستوى التفكري الماضي والحاضر كمفهومين منفصلين. ثمة استحالة في تعريف الماضي والحاضر دون الوقوع في الدور. لن يكون بوسع الحاضر أن يمضي ما لم يكن متزامنًا مع الماضي. الحاضر يحضر وهو يمضي. مضيّه ليس مفصولًا عن تحقق حضوره إذ إنه يمضي في "الوقت نفسه" الذي يحضر فيه. لو لم يكن الأمر كذلك لتجمّد الحاضر واستحال نقطة أبدية الحضور. ليس ثمة من تتابع خطي إلا على سبيل الارتسام التفكري لكن ليس ثمّة في الواقع حركة من آن إلى آخر بل ثمة انشقاق في الزمن بين ماض وحاضر. تكمن المفارقة الأولى في التزامن المتصل الذي لا ينحل إلى محض تعاقب منفصل بين الماضي والحاضر. يقود هذا إلى المفارقة الثانية القائمة على تكاين الماضي والحاضر حيث يكون الماضي بأكمله ثاويًا على نحو إجمالي ومبهم في كل لحظة حاضرة. ليس الماضي في الحاضر الراهن ولا يكون بعد الحاضر القديم لأنه لو كان كذلك لكان الماضي معتمدًا على الحاضر، ولكان الأخير شرطًا له في حين أنه على مبنى التأليف الثاني المنفعَل لا بدَّ أن يكون تأليف الذاكرة هو الأساس. لا ينبغي أن نفهم الماضي بوصفه ما كان حاضرًا أو ما لم يعد حاضرًا. يحتفظ دولوز بضرب من الفرق الأنطولوجي ـ المستند إلى تمييز برغسون بين الذاكرة الافتراضية والإدراك الراهن ـ بين الحاضر والماضي. في كتابه البرغسونية ـ وتحديدًا في فصل الذاكرة كتكاين افتراضي ـ يذكر دولوز أنه "ليس للذكريات أن تُحفظ إلا 'في' الديمومة.. ليس لنا أن نفترض أن الماضي ينحفظ في مكان آخر غير ذاته[62]. لدينا صعوبة هائلة في فهم بقاء الماضي في ذاته لأننا نعتقد أن الماضي لم يعد موجودًا وأنه توقف عن الوجود. لقد خلطنا إذًا بين الوجود والموجود الحاضر. ومهما يكن، فإن الحاضر غير موجود لأنه بالأحرى صيرورة محضة خارج نفسه دائمًا. إنه لا يوجد لأنه يفعل. ليس الوجود هو مجاله المخصوص بل مجاله الفاعل [..]. الماضي، في المقابل، كفّ عن كونه فاعلًا [..] لكنه لم يتوقف عن الوجود.. إنه يوجد بكل ما للكلمة من معنى: إنه يتهوّى مع الوجود في نفسه"[63]. إن التعبير عن الماضي بلغة الحاضر هو ضرب من المصادرة الأمبيرية على المطلوب الترسندالي؛ مصادرة تدفعنا إلى طمس الفرق الأنطولوجي واختزال الفرق النوعي بين الحاضر والماضي إلى فرق في الدرجة بين حاضر راهن وحاضر قديم. الحاضر هو الصائر، والماضي هو الموجود الذي لا يمضي مع الحاضر الجديد ـ بعد أن كان مزامنا للحاضر الذي كان ـ لأن الماضي، كأفق محض، لم يكن حاضرًا أبدًا ـ نحن نقفز في هذا البعد لاستحضار الحاضر القديم ـ بل هو شرط المجيء إلى الحضور. لهذا لا يمكن أن ينفك الحاضر في ترهّنه عن شرط إمكانه الحقيقي. لكن شرط الإمكان هذا لن يوجد فعليًا معه بل يوجد افتراضيًا فيه أي يتواجد أو يتكاين معه. ولأن الماضي هو ذا طابع افتراضي، ولأن الافتراضية متلازمة مع المتصلية التي لا يمكن أن تتجزأ لأن التواجد كأجزاء هو من سمات الموجودات الراهنة، فإن الماضي سيتواجد كله في الحاضر على نحو افتراضي! من هنا يمكننا أن نفهم "الفكرة البرغسونية بأن كل حاضر راهن ليس إلا الماضي بأكمله في حاله الأكثر إدغامًا. لا يجعل الماضي حاضرًا ما، يمضي، من غير أن يجعل حاضرًا آخر يُقبل فجأة في حين أنه لا يمضي ولا يقبل" [الفرق والتكرار، ص111].

إذا كانت المفارقة الأولى[64] تتعلق بانتماء الماضي والحاضر إلى بعضهما، والمفارقة الثانية تتمثّل بالصلة التضمنية للماضي بأسره في الحاضر، فإن قوام المفارقة الثالثة هو الوجود المسبق الماضي. هذه المفارقة أشد وطأة على الفكر التمثيلي من المفارقتين السابقتين ذلك أن الماضي، كما يصوغ دولوز بوضوح، لم يكن حاضرًا قط! passé qui me fut jamais présent [ص112]؛ إنه أساس فوات أو مضيّ الحاضر لأنه لا يحضر. علاوة على هذا، يكون الماضي هو الزمن "في ذاته"، المستقل عن أي حاضر، الذي يفترضه كل حضور، وإنه ليتأيّس insiste مع الحاضر القديم ويثبت (أو يتقوّم) consiste مع الحاضر الراهن ويوجد في ذاته. أن يوجد المجال [أو العنصر] المحض للماضي بعامة l'élément pur du passé en général وجودًا سابقًا على الحاضر فهذا معناه أن لا تطابق عند دولوز ـ ومن ورائه برغسون ـ بين الوجود والحضور. إن التأليف المنفعَل الترسندالي للماضي المحض بلحظاته الثلاث ـ التزامن والتواجد والوجود المسبق ـ هو شرط قبلي لاسترجاع الحاضر القديم وللتفكّر، ذلك أنه "إذا امتلك الحاضر الجديد دومًا بعدًا إضافيًا فهذا لأنه يتم تفكّره في مجال الماضي المحض بعامة، في حين أن الحاضر القديم هو فقط المصوّب إليه على نحو مخصوص عبر هذا المجال" [ص112].

3.2 التأليف المنفَعَل الثالث[65]: في تكرار ما لا يمكن تكراره كآمري[66] الفكر أو في العود الأبدي للفرق المكبوت على هيئة الشكل الفارغ للزمن[67]

طريقة عرض دولوز لهذا التأليف بالغة التركيب. ثمّة سياق تأويلي معقد؛ غزير المرجعيات، كثيف الإحالات، ومقتضب التسويغ. لا يهاسف دولوز تأليفه الثالث عمّا يوازيه من تأليف التعرّف عند كانط، أو عند هيدغر[68].

ثمّة صعوبة في المقارنة لجهة أن تأليف التعرّف عند كانط هو تأليف للموضوع، الذي تؤمّنه وحدة الإبصار، في حين أن هذا التأليف عند دولوز هو تأليف فاشل للذات نفسها. مما يؤشكل أيضًا في قراءة هذا التأليف هو تحديد الترتيب الذي يحتله؛ مثلًا هل هو الثالث فعلًا أم هو الأول؟ أم أنه ثالث على المستوى الأمبيري وأولٌ على المستوى الترسندالي، علمًا أن التمييز بين هذين المستويين قد لا يتبدى بسهولة في الكثير من التحليلات والأمثلة التي يضربها دولوز[69]. ثمّة مستوى آخر من الصعوبة يتمثل بالسؤال عن مدى التطابق بين التحقق الثبوتي، لهذه التأليفات المنفعَلة، والعرض المنهجي الإثباتي لها، ولا سيّما إذا استحضرنا واقعة التمييز بين لحظات التأسيس والأساس واللاأساس المتعلقة "تباعًا" بتأليف المخيلة وتأليف الذاكرة وتأليف الفكر الصادر عن تعذّر توليفها في زمن ليس هو زمن الطبيعة كما عند أفلاطون ولا هو زمن النفس كما عند كانط بل زمن العود الأبدي. هذا لا يعني طبعًا أن نظرية دولوز في الزمن هي نظرية غير متماسكة، لكن هذا التماسك يتطلب، دون شك، جهدًا تأويليًا سيكون لزامًا عليه أن ينافح للاحتفاظ بالتمييز بين المراتب الثلاث للزمن.

1.3.2 من التأسيس إلى اللاأساس

المرتبة الأولى للزمن هي مرتبة التأسيس[70] أو مرتبة الزمن الحاضر الذي يشبه الحاضر المعيش في الفينومينولوجيا، أي ذلك الحاضر الذي لا يساوي نقطة أو لحظة بل يكون عبارة عن نسيج حي متعدد الأبعاد. ثمّة بعدان زمنيان لهذا الحاضر هما الماضي والمستقبل، لكنهما ليسا بعد الماضي، الذي يتكلم عنه دولوز في التأليف المنفعَل الثاني، ولا المستقبل الذي يتحدث عنه في التأليف الثالث. الزمن في هذه المرتبة يكاد يكون هو زمن الحركة أو الزمن الأمبيري المحكوم بالتتابع. نقول يكاد لأنه كما يتبين في التأليف الثاني أن هذا الزمن هو "مشتق" من زمن آخر. إن خروج الزمن عن محوره يعود إلى واقعة الاشتقاق هذه.

المرتبة الثانية للزمن هي مرتبة الأساس أو مرتبة الزمن الافتراضي الذي يُشير إلى الماضي المحض أو إلى الذاكرة الافتراضية التي تمثل بعدًا أنطولوجيًا وليس ملكة إنسانية. هذه المرتبة هي مرتبة ترسندالية قوامها الماضي لا من حيث هو ماضي التذكر بل من حيث هو شرط الإمكان الترسندالي للحاضر الحي. لا تتابع في هذا الماضي بل دوام وتزامن. إنه الماضي الذي يتواجد coexist مع الحاضر، كما تكشف المفارقة الثانية للذاكرة، وهو الماضي الذي يدوم ويبقى والذي يتمتع بـ"وجود" سابق على الحاضر كما تكشف المفارقة الثالثة للزمن. هذا الوجود السابق للماضي ليس عبارة عن حاضر مضى. إنه ضرب من الأسبقية غير الزمنية التي، وإن لم توجد فعليًا، تثبت للحاضر الذي مضى وتلازم الحاضر الحاضر. هذه الصورة للزمن تُعيد إلى الأذهان مقولة أن "الزمن هو الصورة المتحركة للأبد". الماضي المحض يلعب دور الأبد هنا لكن مع فارق أنه يمثل العنصر القبلي المحض أو الشرط الذي لا يمكن بلورته على نحو تماثلي مع مشروطه الذي هو الحاضر. لكن هذا التمييز قد لا يبدو كافيًا ليدرأ عن دولوز شبهة الأفلاطونية إذ يكفي فقط ـ كما يذهب إلى ذلك باديو ـ إرجاع الصورة إلى كونها ترائيًا وليس نسخة وإرجاع الأبد إلى الواحد بوصفه الافتراضي الشامل كي نفهم "أن ماهية الزمن بالنسبة إلى دولوز.. هي التعبير عن الأبد"[71]. إن إثبات هذه المرتبة للزمن يتلازم مع فك الارتباط بين الزمن والحركة لأن الأخيرة تتعين انطلاقًا من شأن من شؤون الزمن وهو التتابع، وبالتالي هي لا تصلح لفهم الزمن من حيث هو. الزمن الأصلي ليس هو زمن العالم. كذلك ليس الزمن الأصلي هو زمن النفس. ما حدث مع أفلاطون هو إدخال الحركة في النفس أي إدخال الزمن الدوري الفيزيائي. مفارقة الحس الباطن عند كانط تشي بإدخال الزمن في الفكر ولكنها في الحقيقة متابعة لما كان أقرّه أفلاطون قبل ذلك من دور التذكر أو الاستذكار في المعرفة. لا يعين الفكر الأشياء بواسطة الزمن بل يتعيّن به. مشكلة أفلاطون أن الزمن الماضي يتشكّل عنده انطلاقًا من صورة الحاضر. إنه حاضر قديم ميثي. هذا ما يجعل من الأساس قاصرًا لأنه يتماثل مع ما يؤسسه حين "يستعير خواص ما يؤسسه" و"يبرهن على ذاته من خلالها". قراءة الترسندالي بلغة الأمبيري هي مشكلة يتشاركها كانط مع أفلاطون وهي التي تحد من البادرة الكانطية وتحول بينها وبين تخريج الأساس من جهة، من حيث هو المرتبة الثانية للزمن، وتمنعها، من جهة أخرى، من اكتشاف البعد الثالث للزمن الثاوي ما وراء الأساس الذي يستعير لنفسه الصفات مما كان قد أسسه بعد. المرتبة الثالثة للزمن هي مرتبة ميتافيزيقية عنوانها الزمن كشكل خاو أو كصورة فارغة أو كصورة لا صورة لها. إن للزمن شؤون متنوعة كالتتابع والتزامن والدوام لكن الزمن من حيث هو لا يمكن تعريفه بشأن من شؤونه. إن تخريج الزمن من حيث هو جَملة أو كل يقتضي الجمع بين شؤونه أو توحيد كل أبعاد الزمن وهو ما يتحقق عند دولوز في صورة حدث فريد هو العود الأبدي.[72]

يبدأ الكلام عن هذه المرتبة بعد التخلي عن المضمون الأمبيري للزمن وبعد قلب الأساس. لقد كان من شأن تفكيك هذا الأساس ـ من خلال استدعاء المفارقتين الثانية

والثالثة للذاكرة ـ السماح بتفكيك التصور الذي يربط الزمن بالحركة. استنتاج ما يلزم عن تفكيك زمن النفس وزمن العالم يتلازم، عند دولوز، مع إجراء منهجي يذهب من خلاله إلى تملك مبحث الشيامة عند كانط. كان كانط قد عرض في هذا المبحث بنية للزمن قوامها سلسلة الزمن، ونظام (ترتيب) الزمن، ومحتوى الزمن، ومفهوم الزمن. ما يقوم به دولوز هنا هو إسقاط محتوى الزمن والاحتفاظ بالطابع الصوري لهذه البنية بعد تعديلها واستبعاد الشيهات نفسها بوصفها "تعيينات الزمن قبليًا وفق قواعد". إذًا يتشكّل التأليف الثالث المنفعل من لحظات ثلاثة هي نظام الزمن وجملة الزمن وسلسلة الزمن. إدخال الزمن في الفكر يجعل من هذا التأليف الثالث تأليفًا للزمن نفسه من جهة وتأليفًا للذات يشهد ولادة الفكر كملكة ناتجة عن تأليف بين ملكتين غير متساويتين وهما المخيلة والذاكرة. ثمة مجموعة قضايا يجب أن نأخذها معًا في الحديث عن نظام الزمن:[73]

1) إذا كان الزمن، من حيث هو، ليس تعاقبًا للأحداث التي تُشكِّل محتواه وليس تزامنًا فهو صورة فارغة.

2) ليست الأشياء هي التي تجري في الزمن. الزمن هو الذي يجري ولهذا يصبح نظامه ترتيبيًا. لماذا استدعاء النظام الترتيبي ordinal للأعداد عوضًا عن النظام الأصلي cardinal؟ في النظام الترتيبي لا نتحدث عن الاثنين والثلاثة والأربعة كما في النظام الأصلي بل عن الثاني والثالث والرابع أو قل عن السابق واللاحق أو القبل والبعد. النظام الترتيبي يُتيح لنا أن نكون أكثر تجريدًا وصورية. هذا ما يتطلبه الأمر مثلًا عندما نتحدث عن المرتبة الافتراضية للزمن من حيث هو ماض محض. الماضي المحض يسبق الحاضر ولكن ليس كحاضر مضى. إنه قبل الحاضر ولكن هذه القبلية ليست من قبيل أن الاثنين هو قبل الثلاثة بل من قبيل أن الثاني هو قبل الثالث لأنه لو أمكن التعبير عن أسبقية الماضي المحض بلغة الأعداد الأصلية ـ التي تناسب الحركات الدورية أو المنحنى الدائري للحاضر ـ لأصبح محكومًا بالتتابع وهذا الشأن الزمني لا وجود له في المرتبة الثانية للزمن.

3) نظام الزمن يمثل تأليفًا ساكنًا للزمن لأنه يقوم بتوزيع الزمن، على نحو متفاوت، تبعًا لترسيمة صورية قوامها القبل والوقف (أو القطع caesura) والبعد. هذا يعني أن الزمن هو الشكل الذي لا يتغيّر للتغير.

4) نظام الزمن هذا، بلحظاته الثلاث، يمثل الصدع أو الشرخ في الأنا، أو في ضمير المتكلم، الذي كشفت عنه مفارقة الحس الباطن، بين الأنا الفاعلة والذات المنفعلة.

مع نظام الزمن الترتيبي يتم تجاوز الأساس الملتوي أو "المكوّع" نحو "ما وراء ما". هذا الماوراء (الذي هو العود الأبدي) تكشف عنه جملة أو مجموع totality الزمن الذي يعبّر عنه القطع من حيث هو فعل هائل يوحد في كل مرة ما لا يمكن توحيده. العجيب في هذا التوحيد عدم قابليته للتمييز عن التفريق والتشتيت لأن هذا الفعل أو هذه الصورة ـ صورة الحدث الوحيد والهائل ـ إنما "توجد في ذاتها في شكل منشطر إلى قسمين متفاوتين ومع ذلك فإنها تجمّع على هذا النحو جملة الزمن". صورة الفعل هذه يسميها دولوز بالصورة الرمزية التي يضرب لها أمثلة عديدة من قبيل إخراج الزمن عن محوره وقتل الإله أو الأب. جملة الزمن هذه تتيح الكلام عن سلسلة الزمن التي تتشكّل من الماضي والحاضر والمستقبل. انتقال دولوز من نظام الزمن إلى جملة الزمن إلى سلسلة الزمن يشوبه الكثير من الغموض ومن غياب التسويغ. حتى الأمثلة التي يضربها تتركنا مشوشين. هو يستدعي هنا أوديب وهملت اللذين يبدو لهما الفعل في صورة كبيرة جدًا لأنه لم يسبق له أن حدث في الماضي ثم يحدث انقلاب للعين أو تحوُّل للفاعل في الحاضر حين يصبح البطل قادرًا على الفعل وتصير الأنا مساوية له، أما المستقبل فيظهر حين يتبين أن الفعل الهائل الذي تساوت به الأنا هو غير متساو في ذاته وهذا ما لا يقود إلى الوحدة (وحدة الموضوع، في تأليف التعرّف، التي تؤمنها وحدة الإبصار الترسندالية عند كانط) بل إلى كثرة يعبر عنها دولوز بالإنسان الذي لا اسم له والذي تدور أعضاؤه حول الصورة الجليلة للزمن. لا يلبث دولوز أن يعلن أن اعتبار العود الأبدي مؤثرًا في جملة الزمن وفي كامل سلسلة الزمن لا يعدو كونه عرضًا تحضيريًا لا يفي بالحقيقة الباطنية للعود الأبدي.[74]

2.3.2 في الزمن كثالث غير مرفوع بين الوجود والفكر

المدخل إلى التأليف الثالث هو مفارقة الحس الباطن التي تتولد من كون الذات تعيّن نفسها. أن تعيّن الذات نفسها يعني أن في الذات جانبًا غير متعيّن وجانبًا آخر هو المعيِّن. الجانب الأول عند كانط هو العيان أو الحدس والجانب الثاني هو الأنا أفكر. ليس ثمة في الحس الباطن أي ربط بعد للظاهرات[75]، لأن الظاهرات التي نعاينها لا تتحوَّل إلى موضوعات متهويّة إلا متى ما تم ربط المتنوع بالمفهوم المحض للموضوع أي "بالموضوع الترسندالي = X"، والذي "هو وحده القادر على أن يحقق لجميع مفاهيمنا الأمبيرية بعامة صلة بموضوع، أي حقيقة موضوعية. غير أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يحتوي أيّ عيان معيَّن على الإطلاق"[76]. وعليه، فإن ديكارت في مماهاته بين الأنا أفكر والأنا أوجد قد خلط بين ضربين من الوحدة، لا سبيل إلى إثبات التطابق بينهما، هما وحدة الفعل الترسندالي

ووحدة الذات نفسها، ذلك أن الذات هي أوسع من الأنا أفكّر التي لا تعثر على أي ربط بل تقوم بإنتاجه في متنوع الحس الباطن الذي "سيكون علينا أن نعترف.. أننا لا نعاين أنفسنا بواسطته إلا كما نحن متأثرون داخليًا بأنفسنا، وهذا يعني، بالنظر إلى الحس الباطن، أننا لا نعرف ذاتنا الخاصة بنا إلا كظاهرة، لا كما هي في ذاتها"[77]. لا تُعطى الأنا أفكر لي كي أعرفها ولا أعثر عليها في الحس الباطن ذلك أن "هذا التيار من الظاهرات الداخلية لا يستطيع أن يعطي ذاتًا راسخة أو دائمة"[78]. إن ما تعاينه الذات حين تستبطن نفسها ليس الجانب الفاعل منها بل الجانب المنفعَل والمعاين والمشهود، تحت شكل الزمن، الذي يندرج تحت وظيفة التعيين شأنه شأن باقي الموضوعات. أما الجانب التلقائي والفاعل فإن الذات تختبره كآخر فيها لأنه لا يمكن أن يتعيّن بواسطة الموضوع الترسندالي المستعمل لتعيين الموضوعات. بين الأنا أفكر كتعيين والأنا أوجد كلامتعيّن، ثمة ـ بحسب دولوز ـ "قيمة منطقية ثالثة" هي المعيّن أو القابل للتعيين والذي هو "الشكل الذي يكون تحته اللامتعيّن متعينًا [الفرق والتكرار ص 192]. هذا الشكل هو عبارة عن الفرق الداخلي بين الوجود والفكر وهذا الفرق يبقى دون مضمون بعينه ولهذا فهو شكل فارغ. الزمن إذًا هو الثالث غير المرفوع بين تعيين الفكر والوجود اللامتعين إلا في الزمن "كما هو حال وجود الظاهرة.. وإن كان لا يمكن أن تُفهم التلقائية التي أعيها في الأنا أفكر كصفة لموجود جوهري وتلقائي، ولكن فقط بما هي تأثر أنا متلقية تشعر أن فكرها الخاص بها. يُمارس فيها وعليها وليس بها" [ص193]. إذا كان الزمن الحاضر يمتلئ بصورة متخيلة، وإذا كان الماضي ـ رغم كونه لم يحضر أبدًا من حيث هو أفق محض ـ يزخر بصور الذاكرة، فإن زمن الفكر ـ والفكر هو توليف فاشل بين المخيلة والذاكرة لا بمعنى التوليف الخاطئ أو غير المطابق بل بمعنى عجزه عن توليف المخيلة والذاكرة في كل تام ـ هو زمن فارغ لا صورة له حيث لا تمامية للذات المتأثرة بذاتها ـ المتأوثرة ـ لأنه لا وجود لمسار بعينه يحكم هذا التأثر، ولا تمامية للزمن نفسه الذي ينتج بعد المستقبل عن تعذّر التوليف بين بعديه: الحاضر والماضي. إن الفكر، شأنه شأن المستقبل، ينتج عن فشل التأليف الثالث. الذات تعجز عن الامتلاء بنفسها كما لو أنها موضوع لنفسها وذلك لأن بعد الزمن يصل الأنا والذات ـ يُميز دولوز عبر هذين المصطلحين بين البعد الفاعل (الأنا) والبعد المنفعَل (الذات) ـ "تحت فرق أساسي"[79]. وعليه، فإن وحدة الأنا ليست هي وحدة الذات لأن الأخيرة ـ الناتجة عن ربط مفروض من الخارج ـ هي وحدة أمبيرية حادثة ومتجددة في ضوء فعل لا يمكن لهذه الذات أن تتمثله إلا كآخر يؤثر فيها. أما وحدة الفعل نفسه فهي وحدة صورية لذلك الذي يتكرر كفرق. هذا الفعل ـ صدع الذات أو الكوجيتو المصدوع ـ هو ما يجعله دولوز مساويًا للشكل الفارغ للزمن.[80]

3. من تخريب وحدة المتنوع العياني إلى التأليف الأمثلي للفرق

التأليف الأمثلي للفرق هو حكاية الصدور الافتراضي للأماثيل قبل أن تجد طريقها لاحقًا إلى التحقق. ههنا مسألة بالغة الدقة ترتبط بظهور هذا التأليف بعد فشل التأليف الثالث المنفعَل. نحن الآن أمام كوجيتو يسعى لتأليف ما كان قد ألّفه بعد، أي ما كان "علة" تأليفه؛ كوجيتو يجد عناوينه العليا في النقطة الجزافية والفالوس المخصي والعود الأبدي. الصلة بين التأليف الفارغ للزمن والتأليف الأمثلي للفرق هي صلة دائرية. أنطولوجيًا، التأليف الثالث هو مشتق من التأليف الأمثلي للفرق الذي ينجز نفسه بنفسه دون تدخل من الذات ويلعب دور الأساس. لكن لا يمكن عرض هذا التأليف إلا بواسطة الفكر الذي يظهر في التأليف الثالث. السؤال الذي يطالعنا باكرًا، بعد إزاحة مسلمة التعرّف وتفكيك البداهة المترائية الناجمة عن تحكمة الممارسة المنسجمة للملكات[81]، هو عن مدى كاشفية هذا التأليف عما يحدث على المستوى الافتراضي للوجود؛ هل هذا التأليف قائمٌ بعد ويكشف عنه عرض التأليف الأمثلي للفرق؟ أم أن هذا التأليف هو ضرب من الابتكار المتأتي عن معاودة لعبة الفرق التي تمثل اللعبة المقدسة لكوجيتو المستقبل المشروخ؟ على المبنى العميق لدولوز لا ينبغي التعامل مع هذا التأليف إلا كنمذجة ينجزها الفكر ويكون صلاحها منوطًا بجدتها وبالفرق الذي تضطلع بإحداثه في الفكر أكثر مما ترتبط بالكشف عن الأشياء ذاتها في الافتراضيّ. التعامل بجدية مع هذا التأليف ـ أي "تصديق" أن الأمور تحدث فعلًا على هذا النحو ـ قد يكون من شأنه جعل فكر دولوز فكرًا تمثيليًا.

نعلّق هذا التساؤل الآن كي نتبيّن تفصيلًا مكونات وملامح هذا التأليف الذي يلعب دور الأساس عند دولوز ذلك أن، "الاكتشاف الدولوزي (النيتشوي) للموجودات بوصفها مجرد اشتدادات سطحية لترائي الوجود، يبدو وكأنه يُعيد إحياء فكر كل الانفعالات المتعلقة بالأساس. إعطاء نسخة مقيّدة عن فكر الأساس ممكن فعلًا أينما جُعلت الموجودات نسخًا لصورة عن الوجود"[82]. لا بدَّ من التعبير عن هذا الأساس، الذي لا يتصدّر ابتداءً بل نعثر عليه في منتصف الطريق، بمعزل عن مقولات الموضوع الذي يبقى ظهوره موسوطًا بصدور الأمثول عن الافتراضي. الأمثول

هو الوحدة الناتجة عن الافتراضي من حيث هو كثرة محضة "متصلة". هذه الوحدة الصادرة هي عبارة عن بنية تتألف من لحظات ثلاث: قابلية التعيين والتعيين المتبادل والتعيين التام أو الفرادة[83]. هذا التحديد يكشف لنا طبيعة الحقل أو المجال الذي يصدر فيه الأمثول. إنه وسط من المادية المتلاشية ومن الأحداث التي لا تحدث فعلًا ومن العناصر المتحللة. نحن في وسط تغلب عليه السيّانيّة والتعيينات وحيدة الجانب، وإذا أردنا أن نفكر هذا الوسط على وجه الدقة فلن يسعنا القول إن الافتراضي هو المستوى الأساسي فيه. ثمة قبل الافتراضي ـ الذي هو عبارة في النهاية عن صلات مثالية ـ "مستوى" آخر لا إمكان فيه لنشوء حتى الصلات المثالية. يُعبِّر دولوز، في "الفرق والتكرار"، عن هذا المستوى بالنقطة الجزافية ولاحقًا سيُعبِّر عنه بالكاوس. الانتقال من اللاتعيين التام إلى قابلية التعيين لا يدخل في التأليف بل يجري افتراضه. ثم بين العناصر التي أصبحت قابلة للتعيين ـ ههنا عواصة إذا أردنا التدقيق فيما إذا كنا أمام التعيين أو التعيّن ـ تنتج تلك الحركة التي يعنونها دولوز بالتفارق différentiation ومعها تبدأ سيرورة تشكّل المضمون أو المحتوى الافتراضي للأمثول. سيرورة ينبغي أن نذكّر أنفسنا دائمًا، ونحن نتتبعها، بأن لا مجال بعد لاستعمال الخواص النوعية والامتدادية في التوصيف، وبأن الحذر مطلوب لعدم الانسياق وراء التفكير بلحظاتها على نحو مقولي. ذلك أن النحو المذكور لن يفي بمقتضيات الطابع الترسندالي حيث لا أنواع ولا أجزاء بعد لأن الأخيرة تصبح ممكنة بعد الانتقال من "الموضوع في الأمثول" إلى الموضوع التمثيلي أو التصوري، وذلك بموجب الحركة الثانية التي تدشن التأليف اللامتناظر للحسي والتي يسميها دولوز بالتفريق أو التخالف différenciation. ترتيب الصلة بين الحركتين أو بين التأليفين هو من العواصات التي خاض فيها الباحثون وانقسموا؛ هل نحن أمام حركة أولى تعقبها ـ ولو على نحو الأسبقية المنطقية أو التقدم الوجودي للعلة على المعلول لا التقدم الزمني بالضرورة ـ الحركة الثانية أم نحن أمام حركة واحدة يمكن قراءتها على مستويين وبلغتين مختلفتين؟ وهل هناك من صلات تبادلية بينهما أم لا. يكتب دولوز أحيانًا هذين المصطلحين كمصطلح واحد تفارق/ تفريق[84]، لكن لا وجود لنص يحكم بوضوح في هذه المسألة وإن كان الطابع العام للصياغات يوحي أن الصلة بينهما هي صلة المتقدم بالمتأخر مع غموض بصدد فيما إذا كانت الحركة الثانية تؤثر في الحركة الأولى بعد أن تنتج عنها أم أنها مجرد أثر راهن لا يلبث أن يمحى كي يحل محله أثر آخر. ومهما يكن، فإننا أمام نموذج للعالم يُعيد إنتاج الثنائيات ولكن بتشغيلات وعناوين مختلفة حيث تضعنا القسمة ـ أو التشطير الأسمائي للوجود ـ بين الافتراضي والراهن، أمام مرتبتين أو "منزلتين" للواقع. ثمّة في المرتبة الأولى الأحداث المثالية والمسائل والأماثيل والمعنى والبنى والتفارق والكثرة المحضة ـ التي لا تكون جمعًا منقطعًا بين أحاد ـ والكل البارادوكسي الذي لا تكون أجزاؤه متهوّية. أما في المرتبة الثانية فثمّة الأحداث الفعلية والحلول والتمثيلات والقضايا والتفريق والتقابل بين الواحد والكثير والكلات المتشكّلة من أجزاء أو لحظات. ثنائيات تستدعي كامل التراث الميتافيزيقي ـ الذي يبقى التأسيس مطلوبه الأثير ـ من الأنطولوجيا الأساسية حيث ابتنى هيدغر تمييزه الحاد بين المعقولية النظرية ـ المتجذرة في الفهم الأنطي ـ والمعقولية ما قبل النظرية المتصلة بالفهم الأنطولوجي لبنى الوجود، وصولًا إلى ما كان قبلها من التشطير الأفلاطوني للوجود إلى عالمين وإلى حركية الفكر الذي يتجاوز الظاهر نحو أساس لا يظهر، سوى ضمن إجراءات خاصة، ثم العودة من هذا الأساس إلى حيث يؤمّن الفكر بدايته معيدًا وصل نفسه بما كان قد انقطع عنه من المباشرية. صحيح أن النسخة الدولوزية للأساس هي نسخة مقيّدة ومخترقة "بلا" جذرية ليست هي لا التعارض أو النفي، وصحيح أن "الثرثرة" الدولوزية عن قلب الأفلاطونية لا تتوقف، إلا أن هذا كله قد لا يعدو كونه حيلة أفلاطونية[85]. هذا فيما يتعلّق بالمنهج أو الطريقة[86]، فماذا عن "الطبيعة" التي من شأن الافتراضي الذي يكون الأمثول بمنزلة الوحدة الخاصة به؟ وكيف يمكن له أن يصدر؟

مادة الأمثول هي التعيينات المتبادلة المنتجة لاحقًا للكيف ولصورتَي المكان والزمان ولمفاهيم الفاهمة [En découle une triple genèse: celle la qualités produites comme les différences des objets réels de la connaissance; celle de l'espace et du temps, comme conditions de la connaissance des différences, celle des concepts comme conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles - mêmes]، أما صورته فهي الفرادة أو التعيين التام. هكذا يكون اتخاذ الموضوع نقطة استناد للتفكير في الموجود بمنزلة أمارة على نسيان غير موجب يلازم الإجراء التفكري في صلته بماضيه الأمثلي. لكن كيف لمادة الأمثول وصورته أن تصدرا عن الكثرة المحضة؟ كيف يتشكل هذا الجسم المثالي؟ كيف نكون أمام عناصر مثالية وصلات تفارقية وفرادات؟ انطلاقًا مما سبق تقريره في التأليف الفارغ للزمن، فإن "مشغّل الأمثول" l'opérateur de I'dée [الفرق والتكرار، ص257] هو ضربة نرد تأتي من نقطة جزافية (عشوائية)!

إن الصلات التفارقية وتوزيع الفرادات إنما تصدر عن هذه النقطة العشوائية التي "تكثّف في كل مرة كل الصدفة في مرة واحدة". هذه النقطة الجزافية، التي من شأنها تكرار العود الأبدي، هي علة استحالة أن يفكر الفكر نفسه استحالة تجعله يبدع أماثيله. يستبدل دولوز وحدة الإبصار الترسندالية الكانطية، والوحدة الإكستاطيقة الأوجادية الزمانية عند هيدغر، بهذه النقطة الجزافية واصفًا إيّاها بالأصلية والعمياء والبلا رأس والخرساء. إنها أيضًا ما يجعل الكوجيتو المشروخ لا يفكّر الموضوعات ولا يفكّر نفسه، إذ هو سابق على ما هو ذاتي وما هو موضوعي. وعليه، فإن أساس الأمثول إذًا هو ضربة نردٍ تؤكد الصدفة وتثبتها دفعة واحدة انطلاقًا من نقطة جزافية هي "الأساس" الذي يكون بمنزلة لا أساس الفكر ومصدر اللامعنى؛ إنها الحدث بما هو هو الذي يجعل مصدر الفكر لا مصدر له وصورة الأشياء أو قل صورة الصور لا صورة لها[87]. النقطة الجزافية هي التي تحل محل "أمثول" الأماثيل ـ الخير! ـ وإن الفكر ليعاودها لا كي يعثر على صورته الأصلية بل على حريته الأصلية في تعرضه للبرانية المطلقة وفي الانقياد إلى آمريات المسائل حيث من شأن الدخول في تجربة اللاأساس تحويله إلى صورة جديدة قبل أو بعد انحلال وحدة كل من الذات والموضوع. صورةٌ يتوسّل دولوز بالحساب التفاضلي لتقديمها وتقديم نمذجة جديدة لثنائيات من قبيل المادة والصورة، حيث لا تحل الصورة في مادة تنتظرها وتتشوَّق لها وتتحرّك نحوها، بل تخترقها وتخرج من نواحيها المبعثرة عندما تتكثّف ضرورتها الداخلية انطلاقًا من صيرورة جزافية أو ضربة صدفوية تخلق عبر التعيين المتبادل المسائل التي ستكون لاحقًا الموضوعات، والقضايا والأحكام، بمنزلة حلول لا تستنفدها.

تلعب الفرادات[88] دور العتبات الفاصلة بين الافتراضي والراهن. الفرادة، في الأصل، هي مفهوم رياضي طوّره ليبنز بصدد نقاط تتميز عن النقاط العادية على المنحنى وتحدد مسارها. هذه النقاط تكون بمنزلة نقاط انقلاب أو تحوّل. استعارة دولوز، لهذا المفهوم، شديدة التركيب لأنه لا يكتفي بأخذها من الحساب التفاضلي بل يُطعّمها بتحولات حدثت بعد ليبنز بأمد بعيد. كي نفهم ذلك علينا استدعاء عمل ديديكند على مجموعة الأعداد الحقيقية وتطويره لمفهوم القطع الذي يمثل بدوره استعارة حاسمة عند دولوز. علينا أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار بعض التطورات الرياضية المهمة، في القرن التاسع عشر، التي ربطت بين الدوال التحليلية وبين سلاسل القوى حيث تلعب الفرادات دورًا مهمًا في تحديد سلاسل القوى في جواراتها، تمامًا كما تلعب الأعداد غير النسبية دورها كحدود قصوى ودنيا لسلاسل تتقارب عندها أو تنتشر انطلاقًا منها. الفكرة الفلسفية وراء هذه الاستعارات الرياضية المعقدة ـ التي تتطلب خلفية رياضية متقدمة لفهمها ـ يمكن تبسيطها كالتالي: تلعب الأعداد غير النسبية ـ التي لا يمكن كتابتها ككسور ـ دور الحد بالنسبة لسلاسل مؤلفة من الأعداد النسبية، مع كونها لا تنتمي إلى مجموعتها بل إلى مجموعة أعلى[89]. كذلك فإن الفرادات، التي تحكم انتشار المنحنيات ومسارها، قد لا تكون معرّفة على المنحنى نفسه ولا تكون منتمية إلى دالته. إنها غير موجودة فعلًا عليه وهذا ما يفسّر قوتها التكوينية المنتجة التي تشبه إنتاجية اللحظة المثالية الحاضرة التي تقطع سلسلة الزمن إلى ماضي ومستقبل دون أن تكون جزءًا فعليًا من هذه السلسلة. هل هذا الحد هو ثقب أو فجوة في الواقع؟ ـ كما يقترح لاكان في مفهومه عن الواقعي ـ هل هو نقص في الواقع؟ عند دولوز الإجابة لا، لأن هذه الحدود كان يمكن رؤيتها كذلك لو كان الفكر ينتقل في عملية التكوين من حد راهن إلى آخر. لكن الفجوة ـ أو الشق أو الصدع أو الثقب ـ الذي يظهر في ميدان راهن بعينه هو عنده أمارة على سيرورة منتجة في منزلة ليست تالية له بل سابقة عليه. على هذا المبنى لا ننتقل من الدالّة إلى الصلة التفاضلية بل تكون الدالة، وسلاسل القوى المعبرة عنها، ناتجة عن صلات سابقة عليها يمكن تحويلها، انطلاقًا من الفرادات أو النقاط الحرجة، إلى منحنيات وسلاسل، لأن الأولى ـ أي الفرادات ـ هي التي تنظم قبليًا مجال الدالة ولا تنتج عنها كثغرة أو فجوة[90]. بعبارة أخرى، المنحنيات هي بناء تكاملي في جوار الفرادات ـ ينتج عنه الامتداد ـ بحيث أن البنى المحلية الممتدة، أو السلاسل المنتشرة، تكون محددة بواسطة حد ـ قطع أو صدع ـ تتضايف قوته التكوينية مع كونه لا ينتمي إلى مجالاتها المحلية. لا تقع الفرادات داخل الامتدادات بل تحدد ـ تمامًا كالموناد! ـ المجال الذي تحدث فيه الامتدادات والذي تصبح فيه المنحنيات قابلة للتكامل، أي لإنتاج الموضوعات التي تقوم الفاهمة على نحو تفكري مشتق بجمعها جمعًا منقطعًا. وعليه، تشكّل اللحظات الثلاث للأمثول ما يشبه صورة العلة الكافية "في العنصر الثلاثي لقابلية الكم وقابلية الكيف والكمونية. الأمثول هو كلي عيني un universal concret يتساوق فيه 'المفهوم' la compréhension بالمصداق ليس لأنه يضمّ في ذاته الكثرة، ولكن لأنه يضمّ الفرادة في كل واحدة من تنويعاته. إنه يستغرق توزيع النقاط البارزة أو الفريدة؛ كل تميّزه [..] يقوم تحديدًا على توزيع العادي والبارز، الفريد والمنتظم، وعلى جعل الفريد يمتد على النقاط المنتظمة، وصولًا إلى

مجاورة فرادة أخرى. ليس ثمّة كلي مجرّد ما وراء الفردي وما وراء الخاص كما العام: 'ما قبل الفردي' هو الفرادة عينها" [ص228]. على هذا النحو يُفسِّر دولوز صدور الموضوعات الراهنة بعد اكتمال تعيين الفرادات وفي إثر تكامل للبنية التفاضلية دون أن يكون هناك تماثل بين طبيعة هذه الفرادات ـ والصلات التي نتجت عنها ـ وبين طبيعة الموضوعات؛ إن التعيين التام لـ"يصنع تفارق الفرادات، إلا أنه يتناول فقط وجودها وتوزيعها. ولا توصف نوعيًا طبيعة النقاط الفريدة إلا بواسطة شكل المنحنيات التكاملية عند جوارها، أي في ضوء أنواع وفضاءات راهنة" [ص271]. هذا الانتقال من الحد الافتراضي، حيث التفارق بين الصلات المثالية، إلى الراهن، حيث التخالف أو التفريق بين الموضوعات، يكون موسوطًا بالتفريد أو باشتغال الفرادات التي إلى جانب دورها الإنتاجي التكويني تلعب دور الضامن على المستوى التحليلي لعدم نسخ الترسندالي عن الأمبيري، أي لعدم صياغة الشرط بإسقاط طبيعة المشروط عليه بمفعول رجعي. في ضوء هذا يمكن فهم التحذير الدولوزي المتواصل من إسقاط فكرة الممكن على الافتراضي في صلته بالراهن[91]. إن الوجود بالقوة لا يمكن أن يفسّر ما هو راهن لأنه يدخل ضمن هذا الراهن عينه. من هنا، لا يمكن أن نرى الانتقال، من البنية الافتراضية إلى الصلات الراهنة، تفعّلًا لما هو موجود بالقوة، لأن ترهين الافتراضي يحصل دومًا بالفرق ولكن "أي فرق يمكنه أن يكون بين الموجود l'existant واللاموجود إذا سبق وكان الموجود ممكنًا ومستجمعًا في مفهوم"؟ [ص273]. ليس ثمة من فرق حقيقي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل نستطيع في ضوئه تفسير التفرقة، أو التفريق، بين الموضوعات الراهنة والمتفاوتة نوعًا وامتدادًا. التفارق هو الشرط البنيوي للتفريق؛ شرط لا يشبه مشروطه في شيء لأن في الافتراضي كثرة محضة في الأمثول "الذي يستبعد جذريًا الهوهو بما هو شرط قائم مسبقًا" ولأنه ليس ثمّة من هوهوية ما يتم حفظها بين مستوى الافتراضي ومستوى الراهن. لا موضوع ينتقل من الحد الأول إلى الحد الثاني ويبقى هوهو على نحو ما. الموضوع يتضمن مثنوية عميقة تجعله "نصفين غير متساويين" [ص270]، ولهذا لا يمكنه أن يكون جوهرًا حقيقيًا، أو أن يتوفّر على ماهية ثابتة، ذلك أن في أعماقه ثمة ما هو غير قابل للاستنفاد طالما أن حصته من الافتراضي ستعرضه دائمًا إلى الخارجية المطلقة أو إلى الحقل الذي صدر عنه. لقد تعيّن الموضوع بالتميّز عن ذلك الحقل لكن الحقل لم يتميّز عنه وبالتالي تبقى راهنية الموضوع أو فعليته منطوية على ما لم يترهّن أو يتفعّل بعد، أي ذلك الذي لا يمكن أن يترهن لمرة واحدة. ذلك الذي هو تام نعم لكنه "لا يكون بأكمله" [ص276].

تمثل الأماثيل عند دولوز قواعد تقوّم الموضوعات. هذه القواعد ليست إطارًا صوريًا للتجربة بعامة، بل هي داخلة في قوام التجربة الواقعية. تفرقة الموضوعات تتم في أنظمة تشتغل على المشابهة والمساواة، حيث الأنواع والأجزاء تندرج تحت مقولتَي الكيف والكم. في الافتراضي ثمة الكم المشتد الذي ينقسم لاحقًا إلى كم وكيف. ليس الكم المشتد مقولة كمية نقرأ من خلالها امتداد الموضوع، ولا مقولة كيفية نعيّن من خلالها نوع أو طبيعة الموضوع. ثمّة اشتداد في الافتراضي يكون بين الصلات المثالية التي تتبادل التعيين، وبين الفرادات التي تفسح المجال كي تنشأ في جواراتها المنحنيات والأشكال والسلاسل. بإزاء، أو انطلاقًا من، الصلات المثالية في الافتراضي يصدر الكيف، أما الامتداد فيصدر انطلاقًا من الفرادات. بهذا المعنى يسبق الفكر المحض غير الشخصي الأستطيقا الترسندالية عند كانط منتجًا على عتبته الفريدة الديناميات المكانية والزمانية التي تتشكل على هيئة صورتَي الحساسية الترسندالية: الزمان والمكان. يمكن ارتسام الانتقال من السياق الأمثلي ما قبل التفكري إلى سياق المقولات التفكرية كالآتي: ثمة صلات افتراضية مشتدة يمكن التعبير عنها بالكم المشتد[92] ـ هذا الكم المشتد يجري ادغامه أو تقليصه لتوليد الكيفيات؛ في كتابه البرغسونية يذهب دولوز، متابعًا برغسون، إلى أن الكيف هو كم متقلص حيث يكون جواب "ما هو الإحساس في الواقع" أنه سيرورة إدغامية (تقلصية) لترليونات من الذبذبات إلى سطح متلقي، وبهذا لا يكون الكيف سوى كم متقلص ـ وثمّة ما يشبه القبض في الحركية المتوترة لتوليد الكيف. في المقابل ثمّة ما يشبه البسط، أو الاسترخاء، في توليد الامتداد أو الكم. هذا التقابل بين نحوي الترهين، أو التفعّل، لمقولتي الكم والكيف قد يكون واحدًا من سلسلة من المتقابلات التي قد يتعذر الجمع بينها كالتضايف الذي يشير إليه دولوز بين التأليف الفارغ للزمن وبين التأليف الأمثلي للفرق أو كالتقابل بين التأليف الفارغ للزمن وبين التأليف الثالث للفضاء الذي يتناول فيه ـ في الفصل الأخير من الفرق والتكرار ـ العمق الأصلي أو السباسيوم المشتد[93] السابق على تكون البعدين الأول والثاني للمكان. هذه التقابلات وغيرها قد يكون مستعصيًا جمعها في إطار متسق عند مواضع كثيرة يكاد يغدو فيها الفرق سيّانيًا بين الفكر المحض وفكر دولوز نفسه.

ثالثًا: في الجدل الأعلى للمتعاليات؛ من النمذجة الرياضية للكثير المحض إلى النظم الميتافيزيقي للعالم

قبل أكثر من نصف قرن على إعلان دولوز، في كتابه ما هي الفلسفة، أن فلسفة الرياضيات متأخرة بمئة عام عن الرياضيات، كان ألبرت لوتمان ـ في مقدمة كتابه "مقالة في تصورات البنية والوجود في الرياضيات" ـ يبدي خيبته من فلسفة الرياضيات التي رأى أن مقاربتها للحقيقة الرياضية أو للواقعيّ الرياضيّ غير مشجعة على الإطلاق في ظل التطورات التي شهدتها الحقول المختلفة للرياضيات[94]. كان الجدل آنذاك ـ في الثلث الأول من القرن العشرين ـ في أوجه حول أسس الرياضيات وحول الصلة بين الرياضيات والمنطق وحول طبيعة الرياضيات نفسها بين التيار الصوري، ممثلًا بهيلبرت، والتيار الحدسي الذي كان له حضور بارز في فرنسا (بوانكاريه، بوريل...). هذا النقاش، وبمقدار ما كان يثري التأمل في ثراء الحقيقة الرياضية، كان يهدد السمة الإطلاقية لهذه الحقيقة، بل ويطرح علامات الاستفهام حول وحدة الرياضيات نفسها؛ نقاشٌ لم يكن إلا استجابة نظرية للتطورات الهائلة التي شهدتها الرياضيات، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، مع ظهور حقول جديدة لم يعد ممكنًا فيها الكلام عن موضوعات رياضية قائمة بذاتها أو مستقلة عن حقلها، أو نسقها الأكسيومي، الذي تصدر عنه، أو عن الصلات القائمة ما بينها. لقد بدا الموضوع الرياضي وكأنه يفقد أصالته لصالح الفرق بينه وبين الموضوعات الأخرى، كذلك ظهر أن الكلام عن واقعة رياضية مطلقة يكاد يكون متعذرًا طالما أن خصائص الواقعة "نفسها" تدور مدار مسلمات الحقل وتتغير مع تغيّرها نظرًا "للتلازم بين خصائص الموضوع الرياضي والطابع الأكسيومي للحقل"[95]. كان يمكن الإشارة بعناوين سريعة إلى الأثر الكبير الذي يلعبه لوتمان في ثنايا البناء الدولوزي. بَيْد أن الطبيعة غير المسبوقة لتوظيف دولوز للرياضيات في الفلسفة القاريّة تملي الوقوف بعمق على المنجز المبتور للوتمان ـ الذي قد لا يضاهيه في الفلسفة القارية أحد من فلاسفة الرياضيات ـ الذي تترامى ظلاله لا على الكثير من الثيمات الدولوزية المرتبطة بالرياضيات[96] وتوظيفها فحسب، بل على صياغة دولوز للحقل الترسندالي ما قبل الخبروي[97]، وعلى صلته أيضًا بأفلاطون[98] وتصوّره لطبيعة المشاركة، ولهذا نخصص له فقرة كاملة قبل متابعة الطريق مع النمذجة الرياضية للترسندالي وتداعياتها على صورة العالم التي يخرّجها دولوز على مبناه الفلسفي لميتافيزيقا الفرق.

1. في المثنوية الصورية لواقعيّ الرياضيات

يقتبس لوتمان، في مقدمة "مقالة في وحدة العلوم الرياضية في تطورها المعاصر"، من مقدمة كتاب هرمان ڤايل "نظرية الزمر وميكانيكا الكم" ـ 1928ـ الذي يشير إلى عودة التعارض بين الجبر والهندسة، وإلى أن "الرياضيات الجديدة، بما في ذلك النظرية الحديثة للزمر والجبر المجرد، إنما تتحرَّك بروحية مختلفة عن الرياضيات الكلاسيكية التي تجد تعبيرها الأعلى في نظرية الدوال[99] functions". هذه الإشارة تتصادى مع ما كان ڤايل نفسه قد ذهب إليه من قبل في كتابه عن المتصل أو المتصليّة The continuum ـ عام 1917 ـ من انفصال العالم المفهومي للرياضيات الجديدة عن الحدس[100]. هذا الانفصال ليس انفصالًا بين الرياضيات وعالم التجربة المباشرة فقط بل هو انفصال داخل تاريخ الرياضيات ـ حيث الأعداد والأشكال، التي كانت هي الوحدات الأساسية في كل من الجبر والهندسة، تحوَّلت إلى حالات خاصة من مجالات أو كيانات مجردة لا يمكن التقاطها بالحدس ـ وانفصال داخل حاضرها حيث بات من العسير تحديد المفهوم الأساسي في الرياضيات، هل هو المجموعة set أم الفضاء space أم الزمرة group أم الدالة function؟

تكمن خصوصية مقاربة لوتمان لوحدة الرياضيات في عدم بحثه عن وحدة الحقيقة الرياضية في النظريات الرياضية نفسها. لم يرَ لوتمان أن المطلوب هو نظرية رياضية جامعة لكل النظريات ولا إرجاع الميادين الرياضية إلى ميدان رياضي أساسي. المطلوب هو الوقوف على شرط إمكان هذا التنوُّع الذي لا يصدر أصله عن التشكيلات الرياضية المختلفة بقدر ما ينتج عن استجابة الرياضيات لمسائل لا يمكن اعتبارها مسائل رياضية بالمعنى التقني. هذا الأصل هو من طبيعة ميتارياضية تجعل الاختلاف بين الميادين الرياضية اختلافًا بين حيثيات ـ كالوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والكل والجزء ـ غير قابلة أصلًا للإرجاع إلى بعضها. لكن هذا لا يمنع من بقاء المجال مفتوحًا على إمكانية التداخل أو الاختراق المتبادل بين هذه النظريات. وهذا ما يحاول لوتمان رصده من خلال استعراض التنوع الموجود وقتها بين النظريات الرياضية في الجبر المجرد Abstract algebra والطوبولوجيا ـ الطوبولوجيا العامة set point topology والطوبولوجيا التوافقية combinatorial topology والتي هي فرع من الطوبولوجيا الجبرية ـ والتحليل Analysis بفرعيه الحقيقي والمركب. يرى لوتمان أن التقابل بين الجبر المجرد والتحليل هو أقوى بكثير من التقابل بين التحليل والطوبولوجيا. يشمل التحليل الحقيقي Real analysis ـ

شأنه شأن التحليل المعقد أو المركب complex analysis ـ نظرية الدوال التي تتناول ميدان التعريف والنهاية limit والاتصال أو الاستمرارية continuity والسلاسل المتقاربة والسلاسل المتباعدة والتفاضل والتكامل... إلخ. أما الطوبولوجيا، بفروعها المختلفة، فتدرس خصائص الفضاءات الطوبولوجية والعلاقات المتصلة بينها وتدرس أيضًا اللاتغاير الحسابي أو الجبري (التحويلات المستمرة) بين الأشكال المتغايرة هندسيًا[101]. بعد تبيان نجاعة الطوبولوجيا في دراسة ميدان التعريف الخاص بالدوال ـ دراسة ريمان في الطوبولوجيا الجبرية للدوال المعقدة ودراسة كانتور وبوريل في الطوبولوجيا العامة للدوال الحقيقية ـ يخلص لوتمان إلى عدم وجود تقابل حقيقي بين الطوبولوجيا والتحليل. الأمر سيكون مختلفًا فيما يتعلق بالجبر المجرد، فنظرية المجموعات set theory انبثقت من الصعوبات التي واجهها التحليل ونظرية الزمر تعود في أصولها إلى صعوبات جبرية "غريبة بالكامل عن التحليل". الجبر المجرد، وعلى عكس الرياضيات الكلاسيكية البنائية construtivist في توليد الأعداد، هو أكسيومي الطابع أي أنه يضع المسلمات التي تتحدد في ضوئها طبيعة العناصر المنتمية إليه. هذه العناصر لم يعد من الممكن توليدها من حساب الأعداد لأنها يمكن أن لا تكون أعدادًا بل "متجهات vectors ومشغلات operators وتحويلات ومصفوفات"[102]. التقابل بين الجبر والتحليل هو تقابل بين منظور رياضي تكون فيه الأصالة للميدان أو الكل whole ـ حيث الصلات التي بين العناصر والتي تثبت انتماء العناصر إلى الكل هي أكثر أهمية من العناصر ـ ومنظور آخر تكون فيه الأصالة للعدد. كذلك يتغذى هذا التقابل بين التحليل والجبر من توترين آخرين بين المتصل والمنفصل من جهة والمتناهي واللامتناهي من جهة أخرى. التحليل هو ذات طابع متصل لا متناه، فيما للجبر المجرد طابع متناه ومنفصل. يقر لوتمان مع ڤايل بوجود تمايز حقيقي في التصورات notions الأساسية وفي الطرائق methods بين الجبر والتحليل مخصصًا الفصول الأربعة لكتابه لدراسة مجموعة من النظريات الرياضية التي يظهر فيها اختراق ميدان التحليل بالطرائق الجبرية معتبرًا أنها تمثل خطوات متقدمة على طريق جسر الهوة النظرية بينهما وإيجاد طريقة جامعة بينهما كما كان يأمل هيلبرت. ما يهمنا هنا هو تفسير لوتمان للمتنوّع النظري الرياضي. تظهر أنواع متعددة من الرياضيات وتكون بمنزلة استجابات لشروط تاريخية لا تمس وحدة الرياضيات التي يبقى إمكان العثور على التكامل العميق بين طرائقها مفتوحًا، نظرًا لكون نظرياتها تمثل تعبيرًا عن جدل أعلى بين جملة من التصورات المثالية الحاكمة عليها. لقد أظهر التطور التاريخي للرياضيات في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا سيما في ميدان الهندسة الجبرية algebriac geometry، ونظرية الفئات category theory ـ التي جمع فيها غروثندايك بين الطوبولوجيا والهندسة الجبرية ـ مدى التوافقات المدهشة بين مجالات رياضية لا تمت إلى بعضها بصلة للوهلة الأولى، بحيث يمكن القول إن نظرية لوتمان ـ المتوفى عام 1944 ـ في جدل المتعاليات الرياضية، كانت نظرية استباقية ليس على المستوى الفلسفي بل على المستوى الرياضي أيضًا حيث "أكّد لوتمان على الاتحاد المتوتر لجدل المتصل والمنفصل ضمن الرياضيات المعاصرة. هذا الاتحاد الذي اتخذ مظهرَي المحاكاة والتعبير المتناوبين بين المتناهي واللامتناهي: المحاكاة حين نسعى، بغية حل مسألة ما، إلى تتبع صفة بسيطة للبنى المتناهية في اللامتناهي، والتعبير حين يتضمن انبثاق لا متناه جديد تمثيلًا للميادين المتناهية التي دفعت إلى انبثاقه. إن تماثلات بنية التكييفات المتبادلة بين المتصل والمنفصل بالنسبة للوتمان.. هي واقعة أثبت صحتها النصف الثاني من القرن العشرين برمته سواء في التشابك الموحد لطرائق الهندسة الجبرية، التي ستجلب معها برهنة لنظرية فرمات (وايلز) أو في التكييفات الهندسية والطوبولوجية التي أفضت إلى إثبات حدسية بوانكارية (بيرلمان)"[103].

ما هو واقعيّ الرياضيات إذًا؟ إنه ما لا يمكن التقاطه من خلال إرجاع الرياضيات إلى المنطق والاستثمار في الإمكان، غير الآمن، لاشتقاق النظريات الرياضية من خلال جملة من الاستدلالات الاستنباطية المتنتجة عن قضايا منطقية أوليّة. هذا هو الحال مثلًا مع فيتغنشتاين وكارناب حيث الرياضيات ليست "سوى لغة سيّانيّة تجاه المضمون الذي تعبّر عنه وحدها القضية الأمبيرية التي تُحيل إلى واقع موضوعي"، و"سيستام من التحويلات المنطقية التي تتيح لمعطيات الفيزياء أن تترابط مع بعضها"[104]. إن اختزال الرياضيات إلى حدود قضوية إنما يغفل "الطابع النوعي والتكاملي" لنظرياتها بمقدار ما لا يفسرها إرجاعها إلى كونها تعبيرًا عن حركة الفكر وعمله على تجاوز الصعوبات التي تفرضها عليه المادة التي يشتغل عليها كما يذهب إلى ذلك برونشفيغ[105]. المقاربة الموجبة والمثلى لواقعيّ الرياضيات، عند لوتمان، هي المقاربة البنيوية الصورية التي تحيل إليها "ميتاريا‌ضيات هيلبرت"[106]، حيث تحضر الرياضيات بوصفها "تأليفات متتابعة" تتنامى على نحو أكسيومي من المنطق إلى الحساب إلى التحليل، وحيث نكون في كل مرة أمام متغيرات ومسلمات جديدة تجعل من المتعذّر

الإرجاع المباشر للتحليل إلى الحساب أو للحساب إلى المنطق لأن كل خطوة في هذه التأليفات المتتابعة "غير قابلة للاختزال إلى الخطوة السابقة".

النقطة الأساسية في رصد طبيعة الحقيقة الرياضية هي في كونها لا تمثل المجموع الراهن أو المتحقق من نظرياتها ومسلماتها، وهذا يعود إلى وجود ضرب من الفائض الأنطولوجي غير القابل للاستغراق في الأنساق الصورية. هذا الفائض لا يمكن تبيّنه إلا من خلال المنظور المزدوج الذي تتوفّر عليه الميتاريا‌ضيات ـ أو ما يوازيها عند لوتمان: الجدل البنيوي للأماثيل أو التصورات ـ حيث تتلازم الصورنة مع تصورات لا يمكن التعبير عنها على نحو صوري كالتمامية والاتساق. هذه التصورات تنتمي إلى الميتاريا‌ضيات وتكون حاكمة على الرياضيات من خلال الصلات التي بينها. نُشير هنا إلى أن الأمثول أو المثال idea عند لوتمان هو عبارة عن الصلات المسألية المحتملة أو الممكنة بين الأفكار notions التي توجد على نحو الـ mixes أو الأخلاط، أما الصلات المتحققة أو الفعلية فهي شيهات أو ترسيهات منطقية. وعليه، لا يكون كلامٌ عن حقائق رياضية مطلقة إلا في ضوء هذه الصلات حيث تصبح الوقائع الرياضية ـ نظريات ومسلمات ـ حقائق رياضية على قدر ما تجسّد بنيتها هذه الخصائص الميتاريا‌ضية[107].

يقتضي لقف واقعيّ الرياضيات المزاوجة بين المنظور السكوني الصوري للبنية ـ التعامل مع النظرية الرياضية بوصفها كلًا مكتملًا مستقلًا عن الزمن ـ والمنظور النشوئي الدينامي ـ التعامل مع النظرية كظاهرة زمنية ـ ذلك أن الحقيقة الرياضية ثابتة ومتحركة في آن. مرجع هذا أن الصلات بين التصورات الميتاريا‌ضية، الحاكمة على الرياضيّ، تمثل مسألة تكون النظرية بمنزلة حل لها لا يستنفدها. هكذا يكون واقعيّ الرياضيات ضاربًا في حقل لا يمكن التعامل معه بأدوات رياضية؛ حقلٌ يعطي للرياضيات قيمة فلسفية ويُخبر من خلف البناءات الرياضية، كالتحليل والطوبولوجيا والجبر المجرد، عن قصة فلسفية خبيئة هي قصة الجدل البنيوي المتعالي للأفكار. إن ما يقوم به لوتمان هنا هو إرجاع الفروق البرانية بين النظريات ـ أو التفريق بلغة دولوز ـ إلى فرق داخلي ـ التفارق بلغة دولوز ـ في الواقعيّ الرياضي نفسه. فرقٌ يماثل لوتمان بينه وبين الفرق الأنطولوجي وهو يحيل ـ في الفصل الأول من كتابه الثالث "بحث جديد في البنية الجدلية للرياضيات" ـ إلى تمييز هيدغر بين الوجود والموجود. هكذا تمثل المسلمات والنظريات الرياضية، بناء على هذه التوازي، الجانب الأنطي ontic من واقعيّ الرياضيات الذي يعود إليه انكشاف الموجود الرياضي، فيما تمثل الأماثيل والأفكار الجدلية الجانب الأنطولوجي الذي يعود إليه انفتاح الحقيقة الرياضية لأن "السمة المميزة للموجود هي أن يبيّن نفسه وأن ينكشف، بيْد أن هذا الانكشاف يكون ممكنًا فقط حين يكون مهديًا وموضحًا بواسطة فهم وجود الموجودات"[108].

لا يلزم، بحسب لوتمان، عن هذه المثنوية في واقعيّ الرياضيات، الكلام عن مستويين منفصلين لأن "انفتاح الحقيقة الأنطولوجية للوجود لا يتأتى دون المظاهر العينية للوجود الفعلي الأنطي"[109]، ولأن انكشاف العالم إنما يحقق ما كان قد انفتح بعد من بنية الدازين. يصف هيدغر إذًا، تبعًا للوتمان، "تكوين المفهوم الأنطي من أمثول الدازين" بحيث نكون أمام صلة تبادلية reciprocity بين "تقوّم العالم من خلال الاشتراع [projection] الهابط نحوه" وبين "واقعة أن الوجود الفعلي في العالم لا يكون له معنى إلا بالصعود ثانية إلى الدازين"[110]. هذه الصلة التبادلية بين الأمثول والمفهوم، أو بين الأنطولوجي والأنطي، تضيء الصلة بين طرفي الواقعية الرياضية ـ الجدل والنظرية الرياضية ـ بحيث يكون الانتقال من الجدل ـ الميتاريا‌ضيات ـ إلى الرياضيات بمنزلة "تحويل الافتراضي إلى واقع"[111]. في هذا الموضع بالذات يقدم لوتمان أطروحة أساسية ـ ستمثل لاحقًا خيطًا ناظمًا لرؤية دولوز للتأليف الأمثلي للفرق ـ مفادها أن الواقعية الرياضية، ومن حيث إنها تنطوي على هذا الجدل بين الافتراضي والمتحقق، إنما "تلعب بالنسبة إلى مجالات التحقق الأخرى، كالواقع الفيزيائي والاجتماعي والإنساني، دور النموذج الذي يلاحظ من خلاله النحو الذي تأتي عن طريقه الأشياء إلى الوجود الفعلي"[112]. يؤطر لوتمان الصلة بين مستويي الحقيقة الرياضية ضمن ثنائية المسألة/ الحل كمفتاح لتفكيك صلة التقابل أو التعارض بين البنية والتكوين، ذلك أن الجدل المتعالي للأفكار يتيح لنا أن نفهم كيف تصدر البنية الرياضية غير الزمنية عن بنية مثالية وكيف تظهر عناصرها على نحو زمني ذلك أن "النظريات الرياضية تشكل لنا معطى نسعى من خلاله إلى تعريف الواقعية المثالية التي تكون متضمنة فيها بعد"[113].

بعد هذا العرض لتصورات لوتمان يتضح السياق الذي اجتمع فيه لدولوز الربط بين مسائل تبدو شديدة التباعد للوهلة الأولى: مثالية الجدل والتأليف الترسندالي والمشاركة الأفلاطونية والحساب التفاضلي الذي سيسعى إلى تحريره، من مجرد كونه نظرية رياضية، وتحويله إلى جدل أعلى حاكم على صدور الميادين الشيئية بعامة.

2. من الجدل الأعلى للمتعاليات إلى النمذجة الرياضية للترسندالي

من الوجوه الإشكالية التي رافقت مبكرًا الحساب التفاضلي ـ كما هو الحال مع كثير غيره من النظريات الرياضية والعلمية كميكانيكا الكم مثلًا ـ أنه ناجع جدًا في توصيف الظواهر ـ المتصلة ـ والتنبؤ بمستقبلها رغم انطوائه على إجراءات قد تكون غير متسقة أو غير مفهومة. نتوفّر أحيانًا على نظرية تؤمّن وصفًا دقيقًا للظواهر مع كونها غير واضحة على المستوى المفهومي، بل وحاملة لمفارقات قد لا يكون حلّها على المستوى النظري ميسورًا. مَثَل ذلك مفهوم لا متناهي الصغر المعبّر عنه بالـ dx. تعود إشكالية هذا التصوُّر، في جذورها، إلى مشكلة المتصل نفسه أو إلى ما سيعنونه ليبنز ـ في المونادولوجيا وفي مقالة في الميتافيزيقا ـ بمتاهة المتصل المرتبطة بدورها بمسائل عديدة من بينها مسألة تحديد الوحدة الأساسية للواقع وهل هي الجوهر أم الجزء الذي لا يتجزأ أم... هذا الرمز كان يستعمل بمعيار مزدوج: إنه يمتلك قيمة ولا يمتلكها في الوقت نفسه! مثّل رفع التناقض عن الحساب التفاضلي، عند دولوز، شرطًا لإعادة صياغة الأيدوس الأفلاطوني ـ الأمثول ـ وذلك عبر تأويله على نحو يتوقف معه أن يكون مجرد تقنية رياضية ليتحوَّل إلى رؤية منتجة للمعرفة والواقع. سالمون ميمون وبورداس ديمولان وهونه فرونسكي هم مَن يعود إليهم دولوز في هذا الموضع. لم يأخذ ليبنز الحساب الذي وضعه على محمل الجد فلسفيًا. لقد تعامل معه كمجرد أداة رياضية، ولهذا لم يتمكن، وفقًا لدولوز، من رفع التناقض الذي يعود إلى خطأ مفاده التعامل مع التفاضلي بوصفه كمية صغيرة، أي نسبة لا متناهية في الصغر يتم الحصول عليها من خلال التضييق المتدرج للنسب المتناهية. الفرق بين النسبة اللامتناهية في الصغر والنسبة المتناهية هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة. هذا يعني أن الـ dx هي عنوان على نحو وجود ليس بعد من طبيعة كمية ولا كيفية ولا حتى فردية.

لقد غدت الصلة التفاضلية، مع بورداس ديمولان[114]، عنوانًا على الكلي الحقيقي لا من حيث هو مشترك أو عام بل من حيث هو. لا ينطوي هذا الكلي على كميات ثابتة ـ كوانتم ـ ولا على كميات متغيرة ـ كوانتيتاس ـ، أي على الكميات الخاصة والعامة التي يمكن التعامل معها من خلال العيان والفاهمة. تنطوي الدالة الكلية على قابلية التكميم لكن ليس على أفراد ولا على صلات فردية. يضرب ديمولان مثلًا على ذلك الفرق بين المعادلتين الجبرية والتفاضلية للدائرة. يمكن للمتغيّر، في المعادلة الجبرية، أن يتخذ قيمًا فعلية ثابتة أو متنوعة، أما في المعادلة التفاضلية ـ مثلًا xdx + ydy ـ فلا نكون بعد أمام منحنى، بل أمام ضرب من القطع بين المتغير واللامتغير: قطعٌ يتيح الوجود لعائلة كاملة من المنحنيات. هكذا ينطوي المفهوم الأمبيري للدائرة على أمثوله التفاضلي الذي لم تعد علاقته به علاقة الخاص بالعام ولا علاقة المحايث بالمفارق[115]. الصلة التفاضلية تمثل هنا ضربًا من القطع coupure بين المتغيّر واللامتغيّر أو قل جدلًا داخليًا بين الثابت والمتغيّر في الدالة نفسها. جدلٌ كهذا يجعل من التفاضلي أمثولًا ثاويًا بعد في عمق أفراده، محايثًا دون أن يكون مماثلًا لهم ودون أن يتحوَّل الفرق النوعي بين الأيدوس والموضوعات إلى مجرد فرق في الدرجة.

يمارس ميمون[116]، من بين "النجوم الثلاثة للتأويل الباطني للحساب التفاضلي"، تأثيرًا هائلًا على دولوز لجهة مناظرته مع كانط التي تتقاطع إلى حد بعيد مع نقد ميمون الذي "اقترح تصحيحًا أساسيًا للنقد الكانطي" يقوم على تجاوز "الثنائية الكانطية للمفهوم والحدس"[117]. كان ميمون متأثرًا بليبنز وبتصوراته ولهذا رفض المكان والزمان المطلقين وعارض تحويل كانط لهما إلى صورتين قبليتين للحساسية الترسندالية حيث لم يكن القبلي الكانطي، في قراءة ميمون، قبليًا بما فيه الكفاية! لقد تعامل كانط مع ملكتي الحساسية[118] والفاهمة كأمرين قائمين لجعل التجربة العامة محكمة التأسيس، انطلاقًا من الإشراط المنطقي الضارب بجذوره عميقًا في الممارسة الفلسفية؛ "من أفلاطون إلى ما بعد الكانطيين، عرّفت الفلسفة حركة الفكر على أنها انتقال من الشرطيّ إلى اليقيني.. ولكن سبق وعُرّف الجدل عند أفلاطون كما يلي: الذهاب من الفرضيات، الاستعانة بالفرضيات كما لو كانت وسائل، أي باعتبارها 'مشكلات' للارتفاع وصولًا إلى المبدأ اللاشرطي الذي عليه أن يعيّن حلّ المشكلات.. وكانط هو نفسه أفلاطوني أكثر مما ظنّ، عندما انتقل من نقد العقل المحض الخاضع بأكمله للشكل الشرطي للتجربة الممكنة، إلى نقد العقل العملي حيث اكتشف عن طريق المشكلات الضرورةَ المحضة لمبدأ قاطع ما"[الفرق والتكرار، ص 254]. لماذا ثمة حساسية؟ لماذا ثمة معطى؟ الجواب كانطيا: لأنه ثمة معطى. عبقرية ميمون، "الذي بيَّن عدم كفاية وجهة نظر الإشراط بالنسبة إلى فلسفة متعالية"، تكمن في تفكيكه للمعطى الذي جرى تثبيته على نحو تفكري، وفي تعامله مع الملكات بوصفها هي أيضًا تمثل لحظات غير صلبة في سيرورة أوسع. سيرورة لا يمكن الوقوف على علتها الكافية انطلاقًا من لحظة متأخرة من لحظاتها. لقد عمد كانط إلى تثبيت الملكات وبحث عن

تأمين المعرفة في ضوء صلات برانية بينها. ليست الملكات مصدر الظاهرات ولا هي تُنشئ عالم الظاهرات. مصدر هذا العالم هو التفاضلي الذي تنتج منه أو تصدر عنه الموضوعات الفعلية والأفكار نفسها. عندما نقرأ دولوز يتحدث عن الديناميات المكانية والزمانية التي تتوسط، من جملة وسائط أخرى، الانتقال من الافتراضي إلى الراهن وليس عن الشيامة فلأن الحاجة النظرية إلى توسيط عمل الحساسية بعمل الفاهمة هي حاجة تفكريّة مشتقة ومتأخرة على المبنى التكويني. قبل وقت طويل من ظهور المبدأ الفينومينولوجي، الذي مفاده أن إرجاع أكثر يعني انعطاء أكثر، كان ميمون يذهب إلى أن المعطى هو نقص في التفكير: فكر أكثر معطى أكثر. لازم هذا أن الشيء في ذاته هو المتفارق المتفاضل وأن المعطى الحسي ليس سوى أمارة على ما لا يمكن أن ننفعل به، وعمّا يمتنع علينا تفكيره أو إحضاره. المعطى الحسي هو نتيجة متأخرة عن تفاضليات، أو فروق، لا ننفعل بانفعالنا بها. عدم قدرتنا على تصوُّر هذه الصلات التفاضلية، ناهيك عن عيانها، هو ما يقود إلى إحلال المعطى الحسي مكانها. وعليه، فإن الشرط القبلي الأنطولوجي للموضوع أو للعيان هو التفاضلي. العيان هو حل لمشكلة عدم قدرة تفكير الصلات التفاضلية التي ليست من طبيعة عيانية. في الجذور التفاضلية للعيان لا مكان ولا زمان بعد ولا كيف ولا مقولة. كل هذا ينبثق كحل للتفاضلي غير القابل للتفكير. مع استحضار هذه الخلفية التفاضلية يخسر الموضوع، مع كونه غدا موضوعًا فعليًا، قسطًا كبيرًا من واقعيته: إنه ليس كلًا وليس وحدة قائمة إلا عندما نضرب صفحًا عن سياق هائل من الفروقات. ههنا مثنوية منظورية عنيدة: ثمّة صلات تفاضلية طابعها الأساسي هو طابع أيدوسي مثالي، وموضوعات ليست في الحقيقة سوى تصورات حلّت محل هذا التدفق المتصل أو تلك السيرورة التفاضلية. عندما يلتفت الفكر إلى الموضوعات في نهاية السيرورة وينتزع منها فروقًا فإنما هو يتعامل مع فروقات برانية ـ يمكن أن يدرجها في لعبة النفي والتعارض والتقابل ـ بين ما تم تثبيته على نحو متأخر كهويات. هذه الفروق هي تفريقات غير ملتفتة إلى جذرها التفاضلي التفارقي في نسبة تفاضلية تمثّل فرقًا أصليًا جوانيًا في الأيدوس نفسه. مهولة وهائلة هي اللوازم الفلسفية لهذا التحليل على أكثر من مستوى ولا سيما ذلك الذي يتعلق بالنموذج المادي للعالم. المادة التي لا يمكن أن نقول شيئًا عنها، بمعزل عن الصورة، كانت أقرب إلى الفرضية عند الممثل الأبرز للتيار "الواقعي" في الفلسفة الكلاسيكية؛ الهيولى التي لم يجد أرسطو ما يحمله عليها سوى أن وجودها بالقوة هو فعليتها الوحيدة. ما كان يمنح الجواهر واقعيتها، أو فعليتها، هي الصورة التي كانت تعتبر أنها مستقلة وموضوعية وقائمة في ذاتها بمعزل عن وجود أو عدم وجود الفكر. تحدث ديكارت، على عتبة الحداثة الفلسفية، عن الامتداد كصفة حقيقية للجوهر المادي. تحليل ليبنز لمتاهة المتصل أفضى به إلى اعتبار الامتداد خاصيّة من الخاصيّات الناشئة التي لا تعبّر عن حقيقة العالم بل عن ظواهره المؤسسة جيدًا. إذًا الامتداد ليس وهمًا ولكنه أيضًا ليس حقيقة. قام كانط بإرجاع الامتداد الليبنزي، كظاهرة مؤسسة جيدًا[119]، إلى مصدر ترسندالي داخل الذات نفسها: الحساسية التي تحوِّل الامتداد إلى صورة قبلية لها. يتحدث كانط في الأستطيقا الترسندالية عن مادة الظاهرة وعن صورتها. مادة الظاهرة هي "ما يتناسب مع الإحساس" ـ الذي هو أثر موضوع (استخدام موضوع هنا هو أمر بالغ الإشكالية في التعريف الكانطي) في قدرتنا على التمثل ـ أما صورتها فهي تسمية لذلك الذي يمكّن المتنوّع في الظاهرة من "أن يكون منتظمًا بموجب علاقات معيّنة". كانطيًا لا يمكن البتة الفصل بين مادة الظاهرة وصورتها إلا لاعتبارات تحليلية. ماذا يمكن القول، على المبنى الكانطي، عن مادة الظاهرة بمعزل عن صورتها؟ وضمنًا عن الامتداد الذي هو شرطها القبلي؟ لا شيء. إن مادة الظاهرة ليست من طبيعة مادية لأن كل الصفات التي قد تنسب إلى المادة ـ باستثناء الوجود الخارجي وكونها في ذاتها ـ من تغيّر وامتداد وكيفيات باتت تعيينات ـ للعيان أو الفهم ـ وليست تعينات. مادة الظاهرة هذه سيرى ميمون أنها من طبيعة مثالية فكرية. التفاضلي هو الشيء في ذاته الذي يتحوَّل ليكون موضوعًا له كيفية وله امتداد. ههنا ثمة عتبة. كانطيًا تتمثل هذه العتبة بكونها قدرة على التأثر مبنينة سلفًا بصورتَي المكان والزمان. أما على مبنى ميمون فنحن أمام نمذجة أخرى لهذا الانتقال أو لهذا التحوّل: الامتداد نفسه ينتج عن الملاقاة ولا يسبقها حيث الصلة بين الإحساس والفهم تصبح هي الصلة بين التفاضل والتكامل. الإحساس هو اشتداد تفاضلي، أما اشتغال الفاهمة فهو بمنزلة التكامل الذي ينتج عنه الموضوع الممتد. معنى هذا أن العنصر التفاضلي يبقى كامنًا، وأن جزءًا من الموضوع يبقى من طبيعة غير امتدادية سابقة على التكامل. أخذ هذه "الاستعارة" إلى نتائجها القصوى يجعلنا أمام نموذج مثالي للعالم لا تملك فيه الموضوعات الفعلية وجودًا مستقلًا عن الوعي الذي يصدر بدوره عن فضاء أو حقل مثالي.

تتمثّل أهمية فرونسكي[120]، عند دولوز، بكونه يُقيم حدًا واضحًا بين الجانبين الميتارياضي والرياضي للحساب التفاضلي. هذا الحد يجعل الرياضيات نفسها ـ والتي

موضوعها الكميات المتصلة أو المنفصلة ـ مؤسسة على صلات سابقة. بالنسبة لفرونسكي لا ينبغي لعدم الدقة، الذي يطالعنا في حساب لا متناهيات الصغر، أن يكون مصدرًا لقلق رياضي. عدم الدقة هذا يكشف عن وجود مستوى مختلف من الواقع لا تغطيه القوانين الموضوعية للكميات المتناهية. لم يبدأ المسعى إلى إلغاء هذه اللامتناهيات، تحت وطأة الشعور بهاجس عدم الدقة، مع كوشي وفرستراس، في منتصف القرن التاسع عشر، بل مع لاغرانج الذي كان من أوائل من سعوا إلى حوسبة الحساب التفاضلي، وإعطاء تأويل جبري له من خلال تحويل الدوال إلى سلاسل قوى. تفتح هذه المحاولة المجال أمام السياق الذي ستشتغل فيه نخبة من علماء الرياضيات لاحقًا على إزاحة التأويلات الهندسية لحساب التفاضل والتكامل، وذلك عبر إعادة إنتاج الصلة بين الدوال والمنحنيات، بحيث لا يكون المنحنى هو الظاهرة الأصلية، التي تعبّر عنها الدالة بل يكون للأخيرة وجودًا بذاتها، يمكن التعبير عنه بطريقة جبرية خالصة. تقف محاولة لاغرانج، للتخلص من لامتناهيات الصغر، على طرف النقيض مع أي ضرب من التأويل الميتافيزيقي لحساب التفاضل والتكامل. ليس ثمة بالضرورة أن يكون هناك وجود لظواهر غير رياضية، وراء الكميات والأعداد والمتواليات والدوال، من شأنه أن يُفسِّر الصعوبات التي ترافق استخدام التفاضلي كتعذر تعريفه تعريفًا رياضيًا دقيقًا، وكصعوبة تحديد كمية اللامتناهي في الصغر. في المقابل، تشبث فرونسكي، الذي يستدعيه دولوز مقابل لاغرانج، بضرورة عدم المماهاة بين التفاضلي والتعبير الرياضي عنه. يُميِّز فرونسكي تمييزًا حادًا بين ضربين من الكميات: الكميات المتناهية التي تتعلق بها معرفتنا والكميات غير المحددة، أو اللامتناهية في الصغر، التي تقوم بتوليد المعرفة نفسها. لا تنتمي الكميات المتناهية والكميات اللامتناهية في الصغر إلى الفئة نفسها، ومن لا يلتفت إلى هذا التمييز يتعذر عليه التقاط "جوهر ميتافيزيقا التفاضل والتكامل". تأويل فرونسكي للحساب التفاضلي، وتمييزه بين التفاضل والتكامل، هو من المداخل إلى ترتيب صلة الافتراضي بالراهن الذي يكون هو التفاضلي وقد جرت عليه عمليات التكامل والجمع. بالنسبة للاغرانج يكون الحد الأول من السلسلة ـ المعبّرة عن الدالة ـ هو المعطى الممكن بناء بقية عناصر كثير الحدود polynomial انطلاقًا منه[121]. الانتقال في البناء اللاغرانجي هو انتقال من حد راهن معطى إلى حدود أخرى، أي أن هناك نقطة مرجعية f(a) تنبني عليها التوسيعات اللاحقة. بعبارة أخرى، ينطلق لاغرانج من معطى أول تتأسس عليه بقية العلاقات. هذا المعطى الأول في السلسلة ينبغي أن يكون مشتقًا هو أيضًا عند فرونسكي ـ حيث المشكلة كلها "تكمن بدقة في تحديد هذا المعامل الأول"[الفرق والتكرار، ص 227] ـ لأن المعطى الأساسي ينبغي أن يكون بحسب نموذجه الميتافيزيقي هو التفاضلي بوصفه "الفرق المثالي" الذي يمثّل "قاعدة لا مشروطة لتكوين معرفة الكم ولنشوء الانفصالات"، أي أنه لا بدَّ، عند فرونسكي، من تحديد الطبيعة التفاضلية للحد الأول كي يصبح متاحًا له "إنجاز التعيين المتوقع منه". هذه الانفصالات تشكل الواقع عندما يتم جمعها عن طريق العقل. هذا الجمع لما هو منفصل[122] sommation discontinue هو جمع للتفاضليات التي تنتمي إلى حقل افتراضي مثالي تصدر عنه الرياضيات التي تعمل لاحقًا على جمع ما هو منفصل. الكم إذًا، سواء كان كمية ثابتة أو متغيرة، ليس معطى قائمًا بل هو عبارة عن جمع لفروق منفصلة عن بعضها ومنطوية على فروقاتها. باختصار ثمة جمع تقوم به الفاهمة أو العقل عند فرونسكي كما عند ميمون. هذا الجمع أو الربط هو ذات طبيعة تكاملية تلعب الفرادات التامة التعيين دورًا كبيرًا في نشوئها. ما الذي يعنيه هذا فلسفيًا؟ العالم الراهن المكوّن من موضوعات ممتدة هو في الحقيقة مشتق من فعل جمعي أو تكاملي. هذا الفعل ليس تأليفًا بالمعنى الكانطي ـ الفعل الذي يجعل المعرفة موحدة ـ بل هو تأليف للموضوعات يقوم على جمعها من صلات تفاضلية تنتج عنها الموضوعات التي لم ينظر إليها فرونسكي، ولا ميمون، كموضوعات حقيقية. التكامل ـ الذي من المفروض أن ينتمي إلى التأليف اللامتناظر للحسي أي إلى عالم الراهن ـ هو الذي يضفي الحقيقة على موضوعات لا تلبث أن تتسم بالخارجية وهي ليست كذلك. هذا اللازم، عن تأويل ميمون وفرونسكي، لا ينفيه دولوز الذي ينسب التأليف الأمثلي إلى الواقع نفسه. معنى هذا أن رؤية دولوز لوجود موضوعات العالم الراهن تحمل صبغة مثالية عميقة، حيث لا يبدو أن للامتداد والكيفيات، وغيرها من الخصائص التابعة للعالم المادي، نصاب مستقل عن الوعي. صحيح أنها تحدث أساسًا في الوعي لا من خلاله ـ دولوز ينصُّ بوضوح على التضايف بين التكوين الأمثلي السكوني والتأليف المنفعل [ص238]: genèse statique qui se comprend comme le corrélat de la notion de synthèse passive ـ لكن لا توجد إشارة واحدة إلى كونها مستقلة عن الوعي نفسه. هذا الغموض هو ثمن لعدم تعامل دولوز بجدية مع اللحظة النقدية وبالتالي عدم أخذ ثنائية الداخل والخارج على محمل الجد.

وعليه، تتمّ صياغة الأمثول ـ عن طريق الحساب

التفاضلي ـ كبنية من الصلات الداخلية، وكوحدة صادرة عن الحقل الترسندالي الذي تمت نمذجته على هدي الجدل الأمثلي للمتعاليات. قد نتوهم أن الأماثيل يمكن تأليفها في كلٍّ واحدٍ يكون بمنزلة وحدة المتنوّع الأمثولي. هذه الوحدة غير موجودة عند دولوز. الافتراضي ككلّ هو كلٌّ مطروح منه الواحد بقدر ما لا تكون الوحدات الأمثولية الصادرة عنه أجزاء بالمعنى الحقيقي للجزء. ههنا يبرز دور الهندسة التفاضلية عند ريمان[123] الذي "يستعير" منه دولوز تصوّره للفضاء أو الحقل الترسندالي؛ تصوّر لن يلبث أن يعاوده دولوز مرارًا في النسخ اللاحقة للافتراضي، كالفضاء الأملس، ومسطح الاتساق، ومسطح المحايثة. فضاء ريمان هو فضاء طوبولوجي يتصف بالجوارية والاستمرارية والاتصال[124]. هو أيضًا مانيفولد أملس Smooth Manifold ـ يحتوي على خرائط charts وعلى تطبيقات الانتقال transition maps ـ له بنية مترية لقياس الأطوال والزوايا. الكثرة الدولوزية هي كثرة من الصلات المحلية المتغيرة باستمرار والتي تفتقد وجود شبكة قياس ثابتة. من هنا كانت الحاجة إلى ريمان الذي أحدث في الرياضيات فكرة أن الفضاء الهندسي بعامة ـ الذي يكون تغيّره متغيّر دون هوادة وأبعاده غير محدودة ـ ليس فضاءً كونيًا. يوفّر ريمان لدولوز إمكانية مفهمة فضاء لا تشتغل فيه بعد مقولة الكم ولا صفة الامتداد ولا يوجد فيه الواحد المؤحدث للإحداثيات والمُحدث للأحداث؛ فضاءٌ قوامه صلات محلية متغيرة يتم ربطها ثم فصلها ثم إعادة ربطها إلى ما لا نهاية. هكذا يغدو ريمان بمنزلة استعارة فلسفية للكثرة المحضة التي لا تقابلها الوحدة، على نحو التعارض أو التناقض، بل تصدر عنها دون أن يكون بمقدورها أن تفرض نقطة استناد أو منزلة مخصوصة أو مرتبة أعلى أو مقامًا أسمى. البنى في هذا الفضاء ليست قطعًا من فضاء إقليدي بل هي تصدر عنه دون أن تستنفد احتياطيّه اللانهائي من العمائية، أو الكاوسية، التي يغطيها ويحجبها الفضاء الإقليدي. وعليه، فإن الكثرة، التي يصدر عنها الأمثول، هي صيغة إسمية لحقل أو فضاء وليست صفة. إنها "تنظيم خاص" بالكثير من حيث هو؛ تنظيم لا يحتاج إلى الوحدة كي يشكل سيستامًا أو نسقًا. اللافت أن دولوز يعتبر أن تقابل الواحد والكثير ـ وهما عنده على ما يبدو مقولتان من مقولات الفاهمة ـ ينتج من جدل مشوّه. لماذا هذا الجدل مشوّه؟ لأنه ليس جدلًا حقيقيًا، بل هو جدل مفلتر من خلال الجهاز الرباعي للتصوّر وتحديدًا من خلال إجراء التعارض. لعبة الواحد والكثير هي لعبة فارغة حين تؤخذ هذه الحدود بمعزل عن اسمها الموصوف. يكون الواحد ـ في هذه اللعبة ـ هو كثرة، ويكون الكثير هو أيضًا كثرة. أما الأمثول فهو كثرة محددة ومستمرة من الأبعاد النونية. الأبعاد هي المتغيرات أو الإحداثيات. أما الاستمرارية continuité فهي مجموعة الصلات بين تحويلات المتغيرات. وأما التحديد فنفهم منه العناصر التي تتعيَّن على نحو تبادلي في ضوء هذه الصلات التي ما إن تتغير حتى يتغير نظامها المتريّ. كيف يصدر الأمثول؟ عناصر الأمثول ليس لها لا صورة حسية ولا دلالة مفهومية بل لها طابع افتراضي كموني. هذه العناصر غير متهوية. لا شيء فيها يطابق نفسه، ولهذا يتيح لا تعيّنها تحرير الفرق. كيف تتعيَّن هذه العناصر؟ عن طريق الصلات المتبادلة "التي لا تسمح بأي استقلالية لها". ما هي هذه الصلات؟ إنها روابط مثالية liaisons idéales غير محلية. هذه الروابط إما أن تسم الكثرة على نحو شمولي globalement وإما أن تحصل بواسطة "تراصف الجوارات" juxtaposition de voisinages. الفضاء الريماني، كما يزعم دولوز، يتيح تحديد أو تعريف الكثرة على نحو جواني دون اللجوء إلى فضاء موحّد أو متجانس un espace uniforme تكون الإحداثيات مندكّة فيه.

وعليه، يمكن القول إن النمذجة الرياضية للترسندالي تتأتى على مستويين. المستوى الأول هو النمذجة التي تتم على هدي الحساب التفاضلي. هذه النمذجة تطال الافتراضي، من حيث هو أساس الراهن، وتعرض لبنيته متوسّلة بـ"لوغوس" تفاضلي يمثّل البديل عن اللوغوس التمثيلي. هذا المستوى لا يستنفد المشاركة الأفلاطونية ـ التي رأينا أنها تمثل رأس الأمر الفلسفي بالنسبة لمسألة التأليف ـ ولا يعبِّر بعد عن أعلى مراحل الجدل، بل يفترضها ويتطلّب مستوى آخر من النمذجة. هذا المستوى، الذي تؤمنه الهندسة التفاضلية الريمانية، هو بمنزلة الأرضية للتأليف الأمثلي للفرق، ويتعلّق بجدل الواحد والكثرة اللامحدودة الذي يمثل رأس الأمر بالنسبة للمشاركة. لقد سبق وتعرّضنا للتمييز الدولوزي بين اللاأساس والأساس والتأسيس، وهذا أوان الربط بين صورة العالم التي يقدمها دولوز، ونمذجته الرياضية للترسندالي، وإعادة تملّكه للمشاركة الأفلاطونية الذي يمثّل جدل المتعاليات أعلى مراحلها. إن التأليف الأمثلي للفرق يجري على مستوى الافتراضي الذي يكون بمنزلة الأساس. هذا الأساس يتوسّط الجدل الأعلى، الذي ننتقل فيه من اللاأساس السيّانيّ إلى "تأسيس" عالم الموضوعات الراهنة. هكذا نكون أمام ضربين من المشاركة/ الصدور؛ مشاركة الأمثول في ـ أو صدوره عن ـ جدل الواحد والكثير، ومشاركة الموضوع الراهن في الأمثول. هذان الضربان من المشاركة يتلازمان مع تخريج جديد لمسألتين: صدور الكثير عن الواحد، وتركيب الموضوع، ويلزم عنهما نموذج جديد للعالم.

3. من الصدور المقلوب للواحد عن الكثير إلى النظم الميتافيزيقي للعالم

هل ثمة خيط هاد يمكن أن يساعد الفكر للخروج من متاهة الجدل الأعلى بين الواحد والكثير؟ هل ثمّة مستوى من الواقع يحكمه اللاتعين التام؟ وإذا كان ذلك كذلك فكيف يصدر التعيين؟ لماذا ثمة تعيّن أصلًا؟ لا ينفك النموذج، الذي يقترحه الفكر للعالم، عن تصوُّر تأسيسي بصدد طبيعة المستوى النهائي من الواقع. المحنة الفلسفية التي اختبرها أفلاطون الأخير، كما مرّ معنا أعلاه، كانت تعذّر البتّ في طبيعة المصدر النهائي للواقع، والمفارقات المتأتيّة عن القول بالوحدة المحضة. يمكن النظر إلى الواحد الأفلوطيني كاستجابة فلسفية متأخرة انحازت إلى الوحدة المحضة لحسم هذا الجدل. واحد الأفلاطونية المحدثة هو ما يريد دولوز التخلّص منه. إقصاء هذا الواحد يمثل صميم المهمة العاجلة للفكر التي عنونها بقلب الأفلاطونية. هذا القلب يقتضي الانحياز إلى الكثرة المحضة ويتطلّب إيضاح كيف يمكن صدور الواحد عن الكثير.

إرجاع مسألة ما إلى صلة، كانت مكتومة بعد، من شأنه أن يُعيد طرح هذه المسألة من منظور مختلف. هذا ما يحدث لجملة من المسائل الفلسفية [كمسألة التركيب وطبيعة الصلة بين الكل والأجزاء] بعد أن يكون الجدل بين المتعاليات (الوحدة والكثرة، الاتصال والانفصال...) قد "حُسم" في ضوء رؤية يمكن التعبير عنها بتواطؤ معنى الوجود وبكون الفرق هو معنى الوجود. منذ أن طرح أفلاطون، في القسم الثاني من محاورة البرمنيدس، المعضلات الناشئة عن القول بوجود الواحد وعدم وجوده، والصلة لا تزال معقودة بين مسألة تأليف الوحدة والكثرة ومسألة التركيب بين الكل والأجزاء، وما يتلازم معهما أو يلزم عنهما من تقرير الصلة بين الطبيعة "الاتصالية" للواحد (الكل) والطبيعة "الانفصالية" للكثير (الأجزاء)[125]. هل ينقسم الواحد بين أجزائه؟ هل يكون هذا الانقسام متناهيًا أم لا متناهيًا؟ هل أجزاء الواحد مستقلة عن بعضها؟ أم معتمدة على بعضها؟ أم مؤسسة انطلاقًا من الواحد أو الكل؟ هل يبقى الواحد واحدًا إذا انقسم أو حتى كان قابلًا للانقسام؟ هل الواحد يكون واحدًا وكثيرًا؟ هل الصلة بين الوحدة والكثرة هي صلة تقابل [إما/ أو] أم ثمة مستوى أعمق من تقابل الواحد والكثير لا يمكن تفكيره تحت وطأة الصور التقليدية للكل والجزء والحد؟ الصلة بين الواحد والكثرة اللامتعينة، في هذا الجدل الأعلى، هي صلة بارادوكسية. طرفا هذه الصلة لا يمكن إرجاع واحد منهما إلى الآخر. التعيّن أو التعيين هو من شأن الوحدة. اللامتعين هو من شأن الكثرة التي تستقبل فعل التعيين دون أن يستغرقها أو يستنفد احتياطيها من اللاتعيّن. ثمة بين المبدئين فرق يستعصي على الاختزال. إذا كان المبدأ الأول يسمى الواحد أو الوحدة فإن المبدأ الثاني يبدو عصيًا على التسمية المتواطئة، ولهذا نجد أسماء متعددة للكثرة المحضة أو اللامحدودة، عند أفلاطون، كالأبيرون بلثوس، والدياد، والأكبر والأصغر والأقل والأكثر. هذا الجدل الأعلى يحضر على نحو ضمني في "الفرق والتكرار"، ثم على صريح في الكتاب "التالي" له ـ وهو "منطق المعنى" ـ الذي يفتتحه دولوز باستحضار الجدل والثنائية الأفلاطونية.

متحدثًا عن الطابع الغريب والشاذ للصيرورة، ومستبطنًا المفارقات المتولدة عن الفرضية الثانية من البرمنيدس[125] ـ أن يكون الواحد موجودًا وأن تكون له صفات متقابلة ـ يميّز دولوز بوضوح بين ثنائية ظاهرية وثنائية باطنية. من عمق المفارقة الثانية في محاورة برمنيدس، حيث يصير الواحد أكبر وأصغر وليس أكبر وأصغر في آن، تخرج فكرة الحدث المحض الذي لا يحدث، لكن على جانبيه تحدث الأشياء كلحظات تذهب في اتجاهين متعاكسين. عدم حدوث هذا الحدث يعني أنه يتملص من الحاضر لكن هذا التملص يتسبب بالماضي والمستقبل تمامًا. هذا الحدث المحض، الذي هو من طبيعة مثالية، أو افتراضية، لا يمكن قياسه ولا تحديده ولا تثبيته مع كونه يمثل شرطًا لظهور ما هو ثابت ومحدد؛ "نتعرّف إلى ثنائية أفلاطونية ليست على الإطلاق تلك الثنائية المعروفة بين المعقول والمحسوس أو بين الفكرة والمادة، أو بين المثل والأجسام. إنها ثنائية أعمق وأخفى وكامنة في الأجسام المادية المحسوسة نفسها. إنها ثنائية باطنية بين ما يتلقى فعل الأمثول وما يفلت منه. إنها ليست تمييزًا بين النموذج والنسخة بل بين النسخ والترائيات أو السيمولاكرات. إن الصيرورة المحضة واللامحدود يشكلان مادة الترائي (المحاكاة) [...] فالأشياء المحدودة تقع تحت المثل لكن تحت هذه الأشياء ثمة ذلك العنصر الجامح الذي يدوم ويحدث على الجانب الآخر من النظام الذي تفرضه المثل وتتلقاه الأشياء"[127]. هذا فيما يتعلّق بما يحدث على الجانب "الأعلى" من الافتراضي ـ من حيث هو مكافئ لـ"النظام الذي تفرضه المثل" ـ فما الذي يحدث على الجانب "الأدنى" منه و"تتلقاه الأشياء"؟

لا تتقاطع المقاربة الدولوزية لمسألة التركيب، أو صلة الكل والجزء، مع الفلسفات التي نظرت إلى هذه الصلة من خلال الانحياز إلى واحد من طرفيها. مثلًا في الفلسفات الذرية عمومًا يكون الجزء الذي لا يتجزأ مستقلًا عن الكل وعن بقية الأجزاء وهذا يلزم عنه أن يكون الكل متغيرًا وغير

تام. أما عندما ينحاز الموقف النظري إلى جانب الكل فإن هذا غالبًا ما يقود إلى إفقاد الأجزاء استقلالها.

يبدو موقف دولوز مستعرضًا بين هذين الموقفين، فالكل عنده غير تام والأجزاء نفسها غير مستقلة. ليس الكل عنده جَملة وليس مجرد حاصل جمعي. المجموع الدولوزي ليس عبارة عن مجرد قطع مستقلة تضاف إلى بعضها. الأجزاء عنده غير قائمة في حد ذاتها وليست متهويّة ولا مطابقة لنفسها. الكل الهوسرلي مثلًا يكون بمنزلة الأساس لأجزائه، أما الأساس عند دولوز ـ الذي هو عبارة عن اللاأساس ـ فيحرم لحظاته أو أجزاءه من أن تكون متهوية، أو من أن تدخل في نظام إحداثي مركزي تكتسب من خلاله تعيينًا للصلات والروابط القائمة ما بينها[128]. هذه الروابط تظهر وتختفي ومعها تظهر كلّات غير تامة وتختفي. وعليه، لا تكون صلة الكل والجزء، على المبنى الدولوزي، مندرجة تحت الاتصال المطلق أو الانفصال المطلق. لسنا أمام آحاد حقيقية ولا حدود منفصلة تبعًا لصلاتها مع نظام إحداثي مركزي. إن ما يفضي إلى المجموع ليس التأليف بين حدود متهويّة أو هويات نقطية بل الجمع بين لا متعينات تنتج لاحقًا، على نحو محلي، حدودًا غير نهائية تبنى كلاتها بالتدريج دون أن تكون صلاتها البينية معلّمة سلفًا في نظام مرجعي. هذا ما يُعبِّر عنه دولوز بالقول لاحقًا إن الريزوم أو الجذمور ـ المفهوم الذي يُعبِّر عن الكثرة المحضة ـ هو نسق مفتوح، من الخطوط والسرعات، يحكم على الموضوعات أن تكون ترائيات. كيف لا؟ والصيرورة المجنونة تهدر في أعماقها كي تحوّلها مهما طال أمد التكرارات السطحية. لسنا إذًا أمام كل متصل أو كل منفصل، بل أمام كلّ مفتوح بلا أجزاء أو لحظات حقيقية. نحن أيضًا أمام تفكيك لمسألتي الكل والجزء والوحدة والكثرة، وإعادة إنتاج بارادوكسية لتصورات الأساس والبنية والوحدة والتأليف والتركيب. هذا لا يعني أن دولوز ينكر وجود الكل المتصل أو الكل المنفصل. هذه الكلّات توجد عنده لكن ليس على مستوى "الأساس". إنها ظواهر ناشئة أو صادرة عن لعبة أعمق أو بتعبيره عن واقع أكثر فنية.

هكذا نعثر في الراهن ـ أو على مسطح التعضي أو مسطح الإحالة أو الفضاء المحزز[129] ـ على كثرات آحاد ونعثر على أجزاء تسبق وحدتها المؤسسة، كما هو الحال في التركيب الانضمامي بين حدود الماهيات، ونعثر على مجاميع لا تكون كلاتها موجودة باستقلال عن أجزائها. على هذا المستوى قد يشتغل المنطق العادي للوحدة والكثرة أو للكل والجزء، حيث يمكن أن تعمل هذه التصورات كدوال علمية لا كمفاهيم فلسفية. يشتغل العلم على الكوسموس المنظور إليه كبنية مكتملة وكنظام يمكن قراءة مراحله المتعاقبة أو اتصافات الأشياء فيه انطلاقًا من وحدة محورية عليا. هذه الوحدة المحورية أو المركزية هي الواحد الذي يكون، أو يريد له دولوز أن يكون، مطروحًا من الكثرة المحضة التي هي الكاوس، وهذه المطروحية يلزم عنها تخريجات جديدة وتقاطعات مغايرة لمسائل الأساس والوحدة والكثرة والتركيب.

الاستعارة الدولوزية للوحدة المحورية هي الشجرة التي تمثّل الصورة المحزنة لفكر يريد الاستيلاء على الصيرورة، والمصادرة عليها، وكبتها انطلاقًا من اختلاق إحداثية تكون بمنزلة بعد الأبعاد: إحداثيّة يتم في ضوئها، أو على هديها، تشطير الوجود وإعادة توزيعه على نحو هيراركي تراتبي مصطنع[130]. معنى أن يكون الخارج على هيئة شجرة هو وجود نقطة انطلاق، أو بؤرة مركزية، يكون معلّمًا فيها سلفًا تراتب الأشياء وترتيبها. هذه البؤرة هي التي لا ينفك يصل منها ملكوت التماسك إلى الأشياء بحيث يكون الكل أثرًا بعديًا لتنظيم مشفر على نحو قبلي في قوام الواحد نفسه؛ الواحد الذي ينقسم إلى اثنين أو يتشعب إلى أجزاء لا تفعل سوى أن تدور حول نواة دلالية وهي تؤلف نظامًا أو سيستامًا. هذا هو مسطح التعضية، أو مسطح الإحالة، حيث تنشط الفاعلية التفكرية وتزدهر مسلمات الفكر وتتكاثر الترميزات. هذا هو المسطح الذي تترعرع عليه الرؤية التماثلية للوجود حيث تختلف الأشياء انطلاقًا من قربها أو بعدها عن الحد الأصلي أو تفاوت مشاركتها فيه ومحاكاتها له. على مسطح كهذا تحتشد الكثير من المعقوليات المتباينة ظاهريًا، أشدّ التباين، مع كونها متواطئة في ديناميات ترميز الواقع؛ ديناميات ما فتئت تتوسل بالإحالة إلى بعد استكمالي يؤسس التجربة، أو ينظم العالم، انطلاقًا من ميتافيزيقا الواحد. هذه الميتافيزيقا تعمل بمنزلة الحس المشترك للمعقولية الميثولوجية والدينية ـ أنساب الآلهة عند هزيود مثلًا حيث تكون الأرض هي الوحدة المحورية للكوسموس ـ وللمعقولية العلمية ـ المبدأ الثاني للديناميكا الحرارية حيث الموت الحراري للكون تحت وطأة الأنتروبيا ـ بل وللمعقولية الفلسفية ـ الجهاز الرباعي للتصور عند أرسطو ـ حيث تتولّى الكثير من الفلسفات تطوير الوسائل المفهومية والحجاجية المطلوبة لتكريس الواحد. الواحد الذي لا بدَّ من طرحه، أو حذفه، إذا أراد الفكر أن تكون صلته غير موسوطة بالوجود.

إذا كان الأمثول هو كثرة نونية الأبعاد في الفضاء المثالي الافتراضي، فإن الريزوم أو الجذمور هو الكثرة النونية على مسطح الاتساق. يتنبّت الريزوم في كل اتجاه. إنه الاستعارة المضادة للشجرة[131]: ليس ثمة جذور تنتج كثرته، ولا تراتبية

بين كثراته، ولا بنية سابقة، بل تبنين غير مؤسس وانتشار لا تشرف عليه وحدة محورية. ما نشهده على سطح الاتساق هذا ليس تفريعًا أو تشطيرًا لوحدة مشتركة ولا تنويعًا لها أو عليها. "المقام" الاتساقي هو محض خارج يكون بمنزلة الحقل، أو الوسط، لتحالفات محليّة ومرحليّة بين كثراته. محليّة هذه التحالفات يمليها غياب النموذج الأصلي. إن منشأ الروابط يكون مختلفًا بالطبيعة عن الروابط نفسها وعمّا يمكن تمثيله كلحظات أو كحدود. هذا الوجود الرابط ـ أو هذه الواو بينها ـ هو الوسط الذي يحدث فيه التغيّر المستمر دون أن يكون هذا التغيّر محكومًا بمرجعية. إنه وسط، أقرب إلى الفضاء الطوبولوجي الزاخر بشتى ضروب المجموعات المفتوحة التي لم تعد عناصرها نقاطًا في فضاء منتظم وفقًا لمرجعية إحداثية، ووجود رابط لا يتمثل بالرابطة المنطقية في القضايا والأحكام ولا بال هو، بل بالواو التي لا تفضي إلى مجموعة أصلية أو نهائية أو مجموعة المجموعات. وجود رابط من طبيعة شاذة لا تتيح حمل شيء على شيء آخر. إنه الأرضية المتحركة التي لا تتميّز عما يتميّز عنها ولهذا لا تتيح له أن يشارك في الواحد ولا أن يتهوّى، ويكون واحدًا، بل أن يجاور ويتجاور وينخرط في صلات بعدية وأن لا يجد مكانه في وحدة عليا. هذا الوجود الرابط هو الأساس اللاأساسي السيّاني الذي من شأنه حرمان أي موجود، سواء كان ذاتًا أو موضوعًا، من التحوُّل إلى إحداثية مؤسسة أو تحويل نفسه إلى نقطة انطلاق. على هذه الأرضية يكون كل شيء محرومًا من الأساس لأن ما يؤسسه لا يلبث أن يجتثه من أساسه. الفرق ـ من حيث هو تمايز شيء بعامة عما لا يتميّز عنه ـ هو ما يحكم على الشيء بالعودة إلى سيرته الأولى من اللاتعيّن. وعليه، يمكن صياغة الحدود التي تعمل عليها مسائل الأساس والوحدة والكثرة والتركيب كالآتي: ثمة كلّات تكون هي عين الجمع بين أجزائها، التي تكون بمنزلة قِطع، فلا يكون لها وجود مستقل، بعكس أجزائها التي تمثل عناصر متهويّة مع نفسها ومستقلة. هذه الكلّات يطلق عليها اسم المجاميع أو المجموعات. ثمة كلّات أخرى تكون فائضة عن أجزائها. هنا يكون الكل عبارة عن جَملة Totality، وتكون الأجزاء بمنزلة لحظات مؤسسة انطلاقًا من وحدة محورية. كثرة المجموع هي كثرة آحاد، وهذه الكثرة هي كثرة انفصال فعلية، أما الواحد الناشئ عنها ففي تقرير وجوده جدل. كثرة الجَملة هي كثرة "افتراضية" ـ كثرة القِطع أيضًا هي كذلك ـ لأنها قابلة للانقسام، ولو بالاعتبار، إلى ما لا نهاية. كذا قرر القدماء بصدد ظواهر مثل المكان والحركة. هذان النوعان من الكل موجودان ضمن العالم الذي يصفه دولوز بالراهن أو بمسطح التعضية. ماذا عن الحقل الترسندالي الذي من المفترض أنه يمثل "أساس"/ "تأسيس" العالم أو شرطه الحقيقي؟ هذا الحقل المسمّى بأسماء عديدة يتفاوت عمق إحالاتها في الحقيقة بين الأساس واللاأساس ـ الافتراضي، السباسيوم المشتد، مسطح الاتساق، مسطح المحايثة ـ هو خارج الثنائيات وداخلها في الوقت نفسه. هو خارج ثنائية الوحدة والكثرة، التي نجدها في أحكام التقابل المنطقي، كذلك هو خارج ثنائية الكل والجزء التي نجد تنويعات عليها في ظواهر العالم الراهنة، وهو أيضًا خارج ثنائية المتصل المنفصل. لازم هذا أن التأسيس لا يبدأ من مرتبة الواحد الكل المتصل وتشتق منها الأجزاء الكثيرة المنفصلة، ولا يبدأ من أجزاء كثيرة منفصلة ليشتق منها الواحد الكل المتصل. قد يسمّي دولوز هذا الحقل بالواحد الكلّ طورًا، وقد ينعته بأنه متصل، أو مستمر، تارة أخرى. لكن هذه الأسماء والنعوت تؤشكل على من يأخذها بحرفيتها، إذ إن هذا الحقل، من جهة، هو كثير محذوف الواحد وكثرته ليست كثرة آحاد منفصلة، ومن جهة أخرى هو واحدٌ ـ كلّ، بَيْد أن وحدة هذا الكلّ ـ الذي هو كلّ مفتوح ـ ليست أكثر من أثر وظيفي، والتغيّر بين صلاته يفضي إلى تغيّره. أي سردية يمكن أن تقدمها الفلسفة عن العالم وعن نفسها بعد نقد العقل التصوري وقلب الأفلاطونية وتخريب الجدل الأعلى بين المتعاليات؟ وما هي الصلة الممكن عقدها مع سردية العلم عن العالم؟ "الواقع" هو ذات بنية مثالية، يصدر فيها ما هو مادي وفعلي وراهن كجواب على مسألة افتراضية. ولأن بنية الواقع هي بنية مسألية، فإن الفلسفة ـ مثلها مثل العلم ـ تمثل استجابة مخصوصة. هذه الاستجابة لا يمكن التعبير عنها بلغة العلم، تمامًا كما لا يمكن لاستجابة العلم أن يتم التعبير عنها بلغة الفلسفة، وذلك لأن ملاقاة الملاقاة لا تكون واحدة. إنها تحدث على مستويين مختلفين. لم يكن دولوز واضحًا تمامًا في "الفرق والتكرار" ـ كما هو الحال في كتب لاحقة كماهية الفلسفة ـ بصدد التمييز الدقيق بين "مراتب" الواقع الثلاث مع كونه يذكرها: الكاوس، والكايسموس، والكوسموس. في الكاوس لا يمكن أن تنشأ هويات أو مفاهيم. كل شيء يظهر ويختفي في سرعة لا نهائية. كي تكون هناك ملاقاة لا بدَّ من واسطة ولا بدَّ من اقتطاع. الاقتطاع الفلسفي يُعبِّر عن نفسه في شكل المفهوم. هذا المفهوم ليس عبارة عن تصور كلي بل هو حدث[132] من نوع خاص وكيان فريد غير قابل للتقسيم. إنه يحتفظ بالطابع الأصلي للعماء وبالسرعة اللانهائية للفكر[133]. ليس محكي المفهوم هو الوقائع أو الاتصافات. المفهوم يشبه المعنى الذي ينتج الأجسام واللغات دون أن يُستنفد فيها والذي

ينتج عنها أيضًا دون أن يكون قابلًا للاختزال إليها[134]. لا مطمع بعد للفلسفة في القبض على حقيقة العالم ولا في الظفر بتمثيلها، وجلّ ما يمكنها هو التعبير عن العالم على نحو مخصوص يتلاءم مع أدواتها ومع خصوصية ملاقاتها. كان دولوز يتحاشى استعمال مقولة الحقيقة المرتبطة عنده بالعلم وبالإحالة إلى مرجع خارجي. صحيح أن دولوز يتعامل مع العلم كخطاب مستقل لا يحتاج في تأسيسه إلى الفلسفة، لكن هذا لا يمنع من اعتبار الفلسفة أقرب إلى "الأشياء ذاتها" ـ إذا جاز لنا استعمال هذه الاستعارة الفينومينولوجية هنا ـ نظرًا لاختلاف الفلسفة والعلم في تعاملهما مع الكاوس. الفلسفة لا تشوه الكاوس. إنها تمرره من خلال مرشح أو فلتر وتُعبِّر عنه بواسطة المفهوم، في حين أن العلم يُبطئ الكاوس لأنه لا يمكنه التعامل مع سرعته المطلقة ـ التي لا تسمح بنشوء التعيينات ـ ولا الاحتفاظ بحالة اللاتناهي أو اللاتعين. هذا الإبطاء يتأتى له من خلال الإسقاط على مسطح الإحالة، والتكلم بلغة مختلفة، هي لغة الدوال التي تتكون من الثوابت ومن المتغيرات المستقلة والتابعة. ثمة برانية عنيدة بين الفلسفي والعلمي لا لأن العلم لا يفكّر ولكن لأنه يفكر بطريقة مختلفة تمامًا عن الفلسفة. الرؤية الدولوزية للصلة بين العلمي والفلسفي تطورت طبعًا، دون أن تتغيَّر على نحو جذري، عما كانت عليه في كتاب "الفرق والتكرار"، الذي تشي فيه روحية المقاربة الدولوزية للعلم بكون الأخير ممارسة مشتقة يكون اشتغالها منوطًا بالقضايا والأحكام التي "يتأخر" ظهورها الراهن. أما في كتاب ما هي الفلسفة، وعلى الرغم من كونه يبقى فاعلًا فقط في دائرة التكرار، فإن العلم يظهر، وعلى نحو أوضح، كلوغوس آخر وكلغة مختلفة عن لغة الفلسفة التي، وإن لم تعد تلعب دورًا تأسيسيًا في صلتها مع العلم، فإنها تبقى أكثر أصالة، لا لأنها الأصل الذي يقوم عليه العلم أو الأساس الذي يسبق ويمنحه شروط إمكان اشتغاله، ولكن لأن استجابتها للواقع العمائي للوجود تأتي منحازة للفرق والسيانية واللاتعين على نحو يكون معه المفهوم الفلسفي ضربًا من الترهين المضاد للأمثول.

تعقيب وحاشية نقدية

تتبدى كلاسيكية دولوز في هذا التطلّع المفهومي، إلى نظم العالم نظمًا كانت قد نهت عنه بشدة الفلسفة النقدية، وفي مناظرته مع الفلاسفة الكبار حول رأس الأمر للكثير من المسائل الفلسفية المتعلّقة بالوجود والمشاركة والتأليف وغيرها. ولكي يأتي بنظم مغاير للعالم كان عليه تعديل نوعين من الإعدادات الفلسفية: الإعدادات الأولى تنتمي إلى المضمار الأنطولوجي وتتعلّق بمفهوم الوجود وتواطؤ معناه، وهذا ما أنجزه بنقد العقل التصوري وتفكيك جهازه الرباعي القاصر عن التعامل مع مسألة الفرق. أما الإعدادات الثانية فتنتمي إلى المضمار الميتافيزيقي وترتبط بحقيقة الوجود، وهذا ما تُرجم عنده بقلب الأفلاطونية التي سيتشارك معها الكثير من الإحراجات.

الإشكاليات التي يصادفها دولوز في إنشاء نسق للفرق وفي بناء نموذج للعالم تتوازى على نحو عجيب مع الإشكاليات الأفلاطونية. الفجوات في صورة العالم الأفلاطونية هي فجوات ذات طابع علائقي أو مفصلي حيث يطالعنا الغموض وعدم التميّز كلما هممنا بالانتقال بين مراتب الواقع. أفلاطونيًا ثمة فرق أنطولوجي بين الواحد والمثل ـ في محاورة الجمهورية يعتبر أفلاطون أن مثال الخير (مثال المثل) هو فوق الوجود ـ تمثّل في جدل بارادوكسي أعلى بين المتعاليات لم ينتج عنه اشتقاق للمثل من الواحد. كذلك ثمة فرق أنطولوجي بين المثل والأشياء حيث المشاركة بينها ـ في فيدون يطرح أفلاطون مشكلة الوسيط بين المثل والأشياء لأن المثل لا يمكنها أن ترتبط مباشرة بالكائنات ويجيب عن ذلك في محاورة طيماوس من خلال استعارة الإله الصانع Dimiurge ـ بقيت إشكالية لجهة تحديدها والتعبير عنها؛ هل هي محاكاة أم اتصال أم حضور؟

إن غموض مشاركة الأشياء في المثل دفعت أفلاطون إلى بحث المشاركة على مستوى أعلى، بحيث نكون أمام تأسيس المستوى الأدنى من المشاركة ـ أي مشاركة الأشياء في المثل ـ على مستوى أعلى من المشاركة ـ أي مشاركة المثل في الواحد ـ على نحو تلعب فيه المثل الرياضية دور الوسيط بين مصدر العالم والعالم لتصبح ـ من حيث هي نسب وليست كيانات أو أعداد ـ بمنزلة العلة المشتركة للكيانات المثالية والمحسوسات في آن. هذا يعني بدوره تحوّلًا في فهم مسألة الصدور نفسها وطرح السؤال مجددًا بصدد صدور المثل؛ هل تصدر عن الواحد صدورًا مستقلًا ثم تصدر عنها الأشياء المحسوسة أم أنها تتشارك مع الأخيرة صدورًا واحدًا؟

بالتوازي مع هذا نجد تماثلات بنيوية في الإحراجات التي يعاني منها النموذج أو المنظوم الدولوزي وهو يرتسم العالم في ترسيمات يغلب عليها الطابع الثلاثي: اللاأساس والأساس والتأسيس، أو اللاتعيين والتعيين المتبادل والتعيين التام، أو النقطة الجزافية للعود الأبدي والافتراضي والراهن، أو الكاوس والكايسموس والكوسموس. مثلًا إشكالية ترتيب صلة الواحد بالمثل عند أفلاطون يوازيها عند دولوز ترتيب الصلة بين اللاأساس السيّانيّ والأساس الافتراضي، كما توازي إشكالية الصلة بين المثل والأشياء عند أفلاطون

إشكالية الصلة عند دولوز بين الافتراضي والراهن؛ هل يتعيّن الافتراضي على نحو تبادلي مع الراهن في الموضوع أم أن الافتراضي يمثل ضربًا من العلة للراهن؟ ولا سيما أن دولوز يعتبر أن الافتراضي هو شرط إمكان ترسندالي للراهن وأنه يختلف عنه بالطبيعة وليس بالدرجة.

يصعب استبعاد الاستعارة التراتبية تمامًا ونحن نحاول ترتيب صلة الافتراضي بالراهن. على المبنى الدولوزي، نحن لا نتحدث عن عالمين منفصلين. في الوقت نفسه نحن لا نتحدث عن شيء واحد. الافتراضي مأهول بالعناصر والصلات المثالية والفرادات المتقدمة على عالم الموجودات الفعلية ولو على نحو غير زمني. لقد أراد دولوز نفي المسانخة بين الأساس ومايؤسسه والاحتفاظ بهذا الأساس محايثًا في عين افتراقه بالطبيعة عن أثره الراهن. انتفاء المسانخة يلزم عنه أن لا نقرأ الحقل باللوغوس الذي يكون من شأن العنصر الصادر عنه أو المنبثق منه. أما إثبات المحايثة فيلزم عنه عدم البناء على هذا الفرق على نحو يتم فيه تنزيل الترسندالي منزلة مفارقة.

ما أراده دولوز من تثبيت مسألة تواطؤ معنى الوجود هو ضرب التراتبية أو الهيراركية في "حقيقة" الوجود ذاتها على نحو لا يجد معه الفكر نفسه عالقًا بين عالمين أو مرتبتين للواقع يتحرك على واحد منهما ويكون ملزمًا بالتعبير عنه بالتضايف مع الإحالة إلى مرتبة أخرى غائبة. أن لا يقال الوجود إلا على الفرق يتلازم مع إفساح المجال للفكر كي يكف عن تمثيل ما هو قائم بمعزل عنه وكي يمارس الإحالة الذاتية مع القبول بكل المفارقات الناتجة عن هذه الإحالة الخاصة. ثمة إجراء مطوي هنا لاستبعاد "العمق الأصلي" للأشياء في عين استحضاره كعماء أو ككاوس عن طريق تثبيت فكرة غير أساسية للأساس الذي تحلّ مكانه ثلاثة أقانيم تمثل ما يشبه العلة الكافية التي من شأنها حرمان الفكر من تأسيس نفسه ومن إمكانية اتخاذ أي موجود منطلقًا للتأسيس.

يكون الوجود، على مبنى التواطؤ الدولوزي، متساويًا بالنسبة إلى كل الموجودات غير المتساوية. الفروق بين الموجودات [التي يقال إنها موجودة] لا تقدح بالوحدة التواطئية لمعنى الوجود. في الحقيقة، لا يمنع هذا التواطؤ، في حد ذاته، من القول بأن هناك تماثل نسبة بين الوجود والموجود ولا يمنع القول بوجود تراتبية في حقيقة الوجود نفسها. الانتقال من مفهوم الوجود إلى حقيقة الوجود يحتاج إلى مشغّل ميتافيزيقي يضاف إلى صلة المفهوم بالحقيقة التي يبقى التعبير عنها ميتافيزيقي الطابع؛ هذا ما نشهده عند دان سكوت نفسه الذي احتفظ بالتواطؤ في المفهوم والتراتبية في الحقيقة. ولهذا فإن دولوز، وحين احتاج إلى ترتيب نفي التراتبية على التواطؤ، ذهب إلى جوهر سبينوزا وقام بتهجينه بالعود الأبدي النيتشوي. إن تواطؤ هوهوية الحاكي لا يمنع التماثل في النسبة بالقياس على المحكي عنه أو المعبّر عنه، ذلك أن تواطؤ معنى الوجود أو تماثله يبقى سيّانيًّا تجاه تقرير السيّانيّة أو التماثل في حقيقة الوجود. هذا فيما يتعلق بالفرق الأكبر، أما بخصوص الفرق الأصغر فإن الفردي من حيث هو كذلك يبقى أيضًا عصيًا على التفسير. إنه لا تلازم بين التعيين التام والترهين حيث للفرادة أن تتعيّن دون أن تترهن بالضرورة. لازم هذا لا كفائية الافتراضي لتفسير التفعّل أو نشوء الراهن. ثم إن الجدل الأمثلي ينتج تعينات تامة لا نهائية، وبالتالي "يمكن" أن تترهن جميعها، فلماذا يترهن بعضها دون البعض الآخر؟ ثمة سلسلة لا نهائية من النسب الافتراضية التي يمكن حدوث التكامل بالقرب من نقاطها الفريدة فلماذا ثمة عالم راهن واحد عوضًا عن عوالم متعددة أو لا متناهية؟ ثم إنه ثمّة الملاقاة المتلازمة مع نشوء الديناميات المكانية والزمانية التي تقود إلى التفريد والتفريق وشتى التأليفات المنفصلة.. فلماذا لم تنتج مثلًا عالمًا رباعي الأبعاد أو خماسي الأبعاد؟! كان مأمولًا من نفي التماثل في الوجود الإطاحة بالوسائط بين الوجود والموجود وجعل الصلة بين اللاأساس السيّاني، والفردي صلة وحيدة الجانب وقد بيّنا أن التواطؤ محايد تجاه هذا. لازم هذا عدم انسجام تقديم نموذج للترسندالي، انطلاقًا من حقل معرفي بعينه، مع نفي التماثل في الوجود، ذلك أن الرياضيّ يعود خلسة ليلعب دور الوسيط الذي كانت تؤمنه الكليات الماهوية أو المقولية في براديغمَي الوجود والذاتية الترسندالية. يمكن التفكير في الدور الذي تلعبه الرياضيات على مستويين: الأول هو مشروعية اتخاذ الرياضيّ [أو الميتاريا‌ضيّ] نموذجًا في ظل النفي التام للتماثل [والذي يتضايف مع اللاتراتبية من جهة ومع عدم إيلاء إحداثية بعينها أي امتياز معرفي أو أنطولوجي] وقد تقدّم فيه الكلام. أما المستوى الثاني فهو مدى ملاءمة النماذج الرياضية، المتوسّل بها للكلام عن الوجود بعد التفكيك المفترض للعقل التصوري، مع الأشياء ذاتها، بل مدى "أمانة" دولوز في فهم هذه النماذج وتحميلها رؤاه؛ هل ما فهمه دولوز من فضاء ريمان مثلًا يلزم فعلًا عن الطبيعة الرياضية له بل هل يلزم عن فضاء ريمان القول بالكثرة المحضة ونفي الواحد؟ هل يلزم حقًا عن التصور الريماني للفضاء القول بالكثرة المحضة؟ هل يسوّغ هذا الكيان الرياضي ترجيح كفة الفرضية السابعة من فرضيات البرمنيدس التي تتعامل مع تداعيات عدم وجود الواحد على الصفات التي يمكن حملها على الأغيار؟ وهل ثمة أنطولوجيا للكثرة المحضة منطوية في مفهوم هذا الفضاء؟

فضاء ريمان أو مانيفولد [متشعّب] ريمان هو واحدة من الشيامات البنيوية عند دولوز للكثرة المحضة متمثّلة بفضاء له أبعاد نونية. بنية هذا الفضاء هي على درجة عالية من التعقيد التقني وقد جرت صياغة جزء من بنيته بعد ريمان. إنه فضاء طوبولوجي يتألف من مجموعات مفتوحة تتصف بالجوارية والموصولية والاستمرارية. هو أيضًا مانيفولد أملس [له أطلس وخرائط انتقالية ملساء] مزوّد بنظام متريّ لقياس الأطوال والزوايا. توظيف دولوز للفضاء الريماني، الذي يمثل نموذجًا للافتراضي ولاحقًا للفضاء الأملس، فيه قدر عال من الانتقائية والاجتزاء لأنه يضرب صفحًا عن شرط بنيوي أساسي في فضاء ريمان هو الشرط المتريّ. إذا استعدنا الجدل الأعلى للمتعاليات عند لوتمان وتحديدًا ثنائية الكوني [الشامل أو الكلي global] والمحلي [local] فسنجد أن فضاء ريمان مصمم للتعاطي العملي مع فضاء يصعب التعامل معه مباشرة على نحو كلي شامل. هذا الفضاء لا يحمل في ذاته أي إثبات على وجود المركز أو غيابه بل هو عبارة عن حزمة من الإجراءات الدقيقة هدفها إفساح المجال للقيام بالعمليات الرياضية [التي نجدها في الحساب التفاضلي والتحليل الحقيقي والتحليل العقدي] بمعزل عن البنية الشاملة للفضاء. القيام بهذه العمليات على نحو محلي لا يُخبرنا أبدًا عن وجود أو عدم وجود بنية شاملة للفضاء. فضاء ريمان بعامة هو فضاء يكون فيه تغيّر الانحناء عند كل نقطة متغيّرًا [على عكس حالات خاصة من هذا الفضاء التي يكون الانحناء فيها ثابتًا والتي يمكن الكلام عن "تجانسها"]. جوار كل نقطة في هذا الفضاء يمكن التعامل معه كما لو أنه قطعة صغيرة من فضاء إقليدي. هكذا يتبدى لنا هذا الفضاء كما لو أنه شبكة من البنى المحلية الذي لا يكون ترتيب الصلات في ما بينها محكومًا ببنية قبلية ولا يكون مستندًا إلى تناظر شامل. إذا أخذنا فضاء ريمان بكامل بنيته فسيكون من المفارقة استعارته لـ"فضاء متصل من الفروق والشدات" لا إمكان فيه بعد لاشتغال مقولة الكم أو لظهور صفة الامتداد ذلك أن الخرائط المحليّة لفضاء ريمان محكومة بصلات دقيقة ومقنّنة. وعليه، فإن فضاء ريمان هو أقرب إلى عالم الراهن أو الفضاءات المخططة. ليس ثمة من صلات تبنى وتهدم وتقام وتفكك على المستوى المحلي. من وجوه التعامل الدولوزي الملتبس مع هذا الفضاء هو أنه يأخذ على نحو انتقائي من جانبيه الشمولي والمحلي. يأخذ من الجانب الشمولي أنه كثير الأبعاد متغير التغير، ومن الجانب المحلي أنه مجرد صلات غير محكومة بإحداثية قبلية ليسوّغ تصوره للكثرة المحضة المحذوف منها الواحد مع كون الجانبين لا يلزم عنهما ذلك. هذا الالتباس يتصادى مع التباس بنيوي في تصور دولوز لتمفصل "مراتب" الوجود أو مستويات الواقع ولكيفية صدور بعضها عن بعض. تصوره للافتراضي مثلًا هو تصوّر مركب، إذ إن جانب من الافتراضي يكون مستغرقًا في الكاوس (اللاتعيين التام) وجانب آخر تبدأ منه لعبة التعيين [قابلية التعيين/ التعيين المتبادل/ التعيين التام] لكن هذا التعيين لا أطوال فيه بعد ولا زوايا ولا امتدادات. وفقًا لهذا، يكون فضاء ريمان، في جانب بنيوي مهم منه، منتميًا إلى عالم الراهن وليس إلى الافتراضي. من سمات الفضاء الأملس [الذي هو تطوير للافتراضي منزوع منه إلى حد ما استيهام العمق] اللامترية والمحليّة وعدم وجود بنية أو قياس وانعدام التقنين واللاشبكية. هل تعكس هذه الأوصاف الصفات الأساسية لفضاء ريمان إذا عزلنا عنه البنية المترية؟ المحليّة مثلًا لا يمكن أن تكون من صفات فضاء ريمان إذا طرحنا منه الجانب المتريّ المعدّ أصلًا للتعامل المحلي مع المانيفولد!! يتحدث دولوز عن الاستمرارية [أو الاتصال continuity] في تعريفه للافتراضي كما يتحدث عن وجود نحو من الربط connection بين الجوارات في الفضاء الأملس. فلندقق قليلًا في الطبيعة الفلسفية للافتراضي. إنه حقل أو فضاء من الفروق والشدات يتعذر فيه اشتغال المقولات وتتغيَّر فيه الدلالات المفهومية للمتعاليات ولوازمها. إنه حقل تنحلّ فيه التصورات التقليدية للواحد والكثير والكل والجزء والمتصل والمنفصل. رياضيًا تتعلّق الاستمرارية بالدوال والتحويلات وقد جرت حوسبتها بدقة في القرن التاسع عشر على يد فيرستراس لاستبعاد الحدس الهندسي الغامض بصدد المتصل. هكذا تحوَّلت الاستمرارية من خاصية أنطولوجية ملتبسة للظواهر السيّالة والمتدفقة وغير المنقسمة إلى تعيين بنيوي مضبوط ومحايد تجاه وحدتها الاتصالية من حيث هي. هذه الاستمرارية المقيّدة بنيويًا هي شرط ضروري للتفاضل. أما الموصولية connectedness بالمعنى الطوبولوجي فتعني أن الفضاء، باللحاظ الشامل، ليس فيه ثقوب وأنه عبارة عن قطعة واحدة. أين المشكلة هنا؟ أولًا لا يجب أن تكون هناك دوال في الافتراضي لأن الدوال تنشأ عن طريق التكامل في جوار الفرادات، أي أن الفرادة تلعب دورًا إنتاجيًا إنشائيًا لعالم الراهن الذي تنتمي إليه المعادلات الرياضية [على عكس النسب الافتراضية التفارقية أو التفاضلية]. تحديد طبيعة الفرادة هو أمر مشكل لأنها عبارة عن خلطة مفهومية تتراوح بين النقاط الحرجة المميزة [نقطة تنظيم داخل حقل متصل تتغيّر معها أو في جوارها البنية المحليّة للسطح دون تمزّق أو انقطاع] والفرادات أو الأقطاب التي لا تمثل محض نقطة

لتغيير نوعي في المسار بل تكون بمنزلة شرط إمكان تكويني لما يحدث في جوارها. النقاط الحرجة لا تنفك عن دالة بعينها لأنها لا تعرّف إلا بالنسبة إلى دالة موجودة والافتراضي لا دوال فيه ما يعني أن الفرادة كتعيين تام يصعب الاحتفاظ بها في الافتراضي حين تتخذ قيمة محددة. لكن التعامل الأخطر مع الفرادة هو في تشبيهها بالقطع caesura حين تتبدى الفرادة كحدث لا يحدث لكن في ضوئه تحدث الأشياء. الفرادة هنا تكون سابقة على التحقق وتلعب دور العلة في إفساح المجال لظهور الدوال والمحنيات والسلاسل؛ دورٌ يجعلها أقرب ما يكون إلى الفرادة singularity [الممكنة الإزالة] أو القطب [غير الممكن إزالته] في الحساب المعقد للدوال التحليلية الشبيه بالحدث عند دولوز لأنه يكون سابقًا على تشكّل ما في جواره دون أن يكون جزءًا منه. الصعوبة في هذا التشابه مردها أن الفرادة هنا تؤدّي إلى قطع استمرارية الفضاء. من جهتها تمثل الملوسة عند دولوز عنوانًا على انعدام التخطيط وانتفاء المركز والكثرة المفتوحة. هذا المفهوم الفلسفي هو أبعد ما يكون، في تحديده الرياضي الدقيق، عن السيولة والتدفق والتغير المطلق. لا ترتبط الملوسة مباشرة، كَسِمَة للمانيفولد الريماني، بعدم التجانس [الهجانة] وغياب بنية شاملة مسبقة، بل بتحديد بنيوي للصلات المعقودة بين الجوارات المحليّة للمانيفولد الذي لا يكون في متناول المقاربة الشاملة ولهذا يجري تمثيله أو الاستعاضة الإسقاطية عنه بمسطح يمكن عليه إجراء العمليات المعتادة للحساب التفاضلي والحساب الحقيقي والحساب المعقّد. على هذا المسطح الموازي تظهر الملوسة كخاصيّة للخرائط الانتقالية transitional maps. دولوز ينتزع عنوان الملوسة من هذا السياق التقني الدقيق ويُعيد إسقاطها على ما يُفترض أنه الفضاء الأصلي، الذي يمثل عنده الكثرة المحضة، على الرغم من أن كاشفية هذه الصفة لا تتصل مباشرة بالفضاء من حيث هو [كما هو الحال مثلًا في صفات هندسية أو طوبولوجية عالمية كالانضغاط (compactness) أو الموصولية] ولا ارتباط لها بوجود أو عدم وجود بنية عميقة أو نظام إحداثي مركزي. الأمر نفسه ينطبق على المحلية locality التي تتيح التعامل مع المانيفولد كما لو أنه قطع صغيرة متجاورة من الفضاء الإقليدي وهذا ما يؤمنه كون المانيفولد مزوّدًا على نحو بنيوي بأطلس Atlas هو عبارة عن خرائط محلية وتحويلات بينها تكون ملساء. يمكن أيضًا التوقف قليلًا عند استعارة الهجانة [أو انتفاء التجانس]، التي تتلازم عند دولوز مع غياب القياس والبنية الهندسية الصارمة، حيث يطالعنا الخلط بين فضاء ريمان والفضاء الطوبولوجي الذي هو أقرب إلى تصوره عن الكثرة اللامتريّة للفضاء الأملس ذلك أن فضاء ريمان لا ينفك عن بنية متريّة تجعله أقرب إلى الفضاء المحزز [الذي يقابل دولوز بينه وبين الفضاء الأملس] في حين أن جانبه الطوبولوجي هو الذي يفتقر إلى الأطوال والزوايا. بَيْد أن معيار التجانس لا علاقة له بالطوبولوجيا، بل يأتي من فرع آخر هو نظرية الزمر التي نحكم بتوسطها على تجانس الفضاءات إذا أمكن تطبيق ما يعرف بزمرة التحويلات المتعدية [نقل أي نقطة في الفضاء إلى نقطة أخرى] على الفضاء على نحو شامل Global، وهو الأمر الذي يتحقق على الحالات الخاصة من فضاءات ريمان ذات الانحناء الثابت، ويتعذّر على الفضاء حين تكون انحناءاته متغيرة باستمرار. للتعامل مع هذه الحالة الأخيرة ثمة في الهندسة التفاضلية ما يُعرف بالـ connection [الربط] وهو مفهوم أو قاعدة لنقل أو تحويل المتجهات من سطح مماس Tangent space إلى آخر. دولوز يستعير هذا ليقول إن الفضاء الأملس هو مجموع من قطع غير متصلة مع بعضها بينها نحو من الربط!

من الفضاء الافتراضي [كفضاء متصل أو مستمر من الفروق والشدات] إلى الفضاء الأملس [ككثرة محضة غير مترية تكون مجموعًا من جوارات بينها أنحاء ربط متغيّرة] إلى مسطح الاتساق فمسطح المحايثة. ثمة استعارات من "مفاهيم" رياضية تنتمي إلى سياقات شتى وتمتلك حدودًا تقنية صارمة. هذه الاستعارات منزلقة ويصعب الإمساك ببنية منطقية صلبة لها.. التوسل بها لنمذجة الترسندالي أو لتقديم نموذج للواقعية الخارجية قد لا يكون له سوى تأثيرات خطابية مراوغة إذ إن دولوز لا يتعامل معها بحدودها التقنية [كما يفعل باديو إجمالًا عندما يتبنى نظرية المجموعات لنمذجة الحقل الأنطولوجي بل للقول إن الأنطولوجيا ليست سوى الرياضيات وأن نفي وجود الواحد ابتداء هو إجراء فكري وخيار أكسيومي عوضًا عن إيهام المتلقي بأن فلسفته تحدثه عن الأشياء ذاتها] ولا هو يحددها مثلًا بصرامة أو يبنيها وفقًا للمعايير التي سيضعها لاحقًا للمفهوم الفلسفي في كتاب ما هي الفلسفة. فقط لأننا نعرف أن دولوز يتحدث عن الافتراضي في مقابل الراهن [وعن الفضاء الأملس في مقابل الفضاء المخطط وعن مسطح الاتساق في مقابل مسطح التعضي].. وفقط لأننا نعرف أنه لا يريد من كل هذه العناوين سوى شيء واحد هو أن الأساس [اللاأساس السيّاني] هو كثرة محضة إن هي إلا شواش كامل يصدر عنها النظام كحالة خاصة ومعه يصدر الواحد الذي كان غير موجود أصلًا.. فقط لأننا نعرف هذا يمكن لهذا الخليط الدولوزي من الدوال العلمية والمفاهيم الفلسفية أن يغدو قابلًا للتلقي. ثمة سردية

تأتي "الرياضيات" لإكسابها طابعًا دعائيًا يصل إلى حد التهويل على القارئ الفلسفي الذي ليس متخصصًا أو متمرسًا، أما القارئ الذي تحضره جيدًا هذه المرجعيات الرياضية فستشكل عليه عميقًا "كيانات" دولوز [التي تشبه حقيقة مسوخًا فلسفية] وتوصيفاته لما يُفترض أنها الأشياء ذاتها؛ هل هي صفات أم أوصاف خطابية؟ ذلك أن هذه التوصيفات إذا أُخذت رياضيًا على محمل الجد فسنكون أمام ما يشبه الدوال العائمة الغائمة التي يتضايف فيها الإيحاء بالمفهمة مع البلبلة والتلبيس. ثم إننا إذا ضربنا صفحًا عن وضوح وغموض الفرادة والملوسة والاستمرارية والهجانة وجدل المتري واللامتري والتفتنا إلى "أنطولوجيا" الفضاء الرياضي فسنجدها سيّانية تجاه ما يطوّره دولوز من أنطولوجيا. هل نحن في فضاء زاخر بالانقطاعات والفجوات؟ أم نحن في فضاء متصل؟ هل "عناصر" الفضاء الريماني، المتمثلّة بالنقاط والخرائط المحليّة، هي كيانات سائلة متدفقة غير متهويّة أم أنها نقاط محددة محكومة بتداخلات دقيقة؟ ليست الخرائط المحلية [الجوارات المنفصلة] في نهاية المطاف هي الفضاء بما هو أو الفضاء الواقعي من حيث بنيته الكلية، بل هي كيانات رياضية مضبوطة بدقة أو قل تمثيلات صورية تتيح القيام بعمليات رياضية دون الحاجة إلى إرجاع هذه العمليات إلى نظام إحداثي مركزي أو إلى فضاء محيط. نجاح الرياضيات في هذا لا يفضي بالضرورة إلى أنطولوجيا بعينها من شأنها البتّ في سيّانيّة الأساس وفي وجود أو عدم وجود الواحد.

نجد، وبالعودة إلى محاضرة ريمان الشهيرة عام 1854، حذرًا شديدًا عنده فيما يتعلّق بالبنية الشاملة للفضاء. لقد قدّم هندسة يمكن أن تبني أو تُعيد بناء الفضاء انطلاقًا من البنى المحليّة، بَيْدَ أنه أقرّ بوضوح، حين بلغ الموضع الذي يتحدث فيه عن الطبيعة الحقيقية للفضاء أو عن الفضاء الواقعي، أن تقرير هذا الأمر ليس من شأن الرياضيات. لقد كان على بيّنة من أن هذا الأمر منوط بالقوى التي تنظّم امتداده. إن "أنطولوجيا" الفضاء بقيت معلّقة عنده ولم يجد في نجاحه بصياغة هندسات لا إقليدية، متغيرة الانحناءات ولا نهائية الأبعاد، ما يخوّله البتّ في البنية الكلية للفضاء وفي طبيعته من حيث هو. وقد مرّ حينٌ من الدهر ظن فيه كثيرون أن النسبية العامة حسمت هذه المسألة لكن يكفي إلقاء نظرة على النقاشات المعاصرة المحتدمة بين "أئمة" المذاهب والاتجاهات الفيزيائية ليجد أن الأساس النهائي للواقع أو للخبرة أبعد ما يكون عن الحسم داخل الخطاب العلمي الذي تتنازعه نظريات الأوتار [إدوارد ويتن] والمبدأ الهولوغرافي [ليونارد زوسكند ومالداسينا] والفيزياء المعلوماتية [المتحدرة من تصورات ويلر صاحب عبارة It from Bit] والجاذبية الكمومية الحلقية [لي سمولين وكارل روفيلي] والعوالم المتعددة [شين كارول]. هذه النظريات التي تتباين شديدًا لجهة تصورها عن أصل الواقعية الخارجية أو عن المستوى النهائي للواقع الخارجي مع كونها تتلاقى بمعظمها تقريبًا على رفض مبدأ الصدور القوي.

أخيرًا وليس آخرًا هل يكفي كون الذات مشتقة كي تبعد تهمة المثالية عن دولوز الذي كان قد أعطى التجريبية الترسندالية عنوانًا لمشروعه؟ لقد تبيّن معنا أن الفرادة تكون بمنزلة العتبة الانتقالية من الافتراضي إلى الراهن، حيث "نهاية" التفاضل [التأليف الأمثلي للفرق] وبداية التكامل [التأليف اللامتناظر للحسي؛ الامتداد والموضوع] وحيث انتشار السلاسل المتباعدة في جوار الفرادة. قد نعتبر من باب المسامحة أن هناك أمثلة عديدة يضربها دولوز عن الفرادة في كتاب الفرق والتكرار كالعمل الفني أو الثورة أو الأجنة إلا أنه عند التدقيق لا نعثر إلا على مثال بنيوي حقيقي واحد هو القطع caesura الذي يستعيره دولوز من الرياضيات [ديديكند] في التأليف المنفَعَل الثالث. ليست الفرادة من محتويات الوعي وليس الوعي أصلًا تكوينيًا لها. لكن هذا لا يتعارض مع واقعة أن الكوجيتو المشروخ يمثل النموذج التشغيلي، المأخوذ من بنية زمنية ذاتية، للفرادة. قد يكون القول إن دولوز مثالي متعارض ظاهريًا مع الكثير من جوانب فلسفته، فالذات مثلًا عنده مشتقة من حقل تفاضلي ما قبل فردي، كما أنه لا يصرح من قريب أو بعيد أن كل شيء هو صورة في الذهن. لكن هذا التعارض يصبح أكثر خفوتًا حين نستحضر "مراتب" الواقع عنده معطوفة على كون المثال البنيوي الوحيد الذي يقدمه عن الفرادة هو تشكل الذات نفسها الذي يكون سابقًا على تشكّل الموضوعات الممتدة. هذا التشكل هو عبارة عن صدع ينقسم من خلاله الزمن إلى سلسلتين يمثل الحاضر نقطة تباعدهما المثالية. من المفروض أن التفارق/ التفريق الذي يُنمذج إجمالًا عبر التفاضل والتكامل هو كوني الطابع. بيد أن ترتيب الفصول في كتاب الفرق والتكرار معطوفًا على إشارة دولوز، في المقدمة [أثناء كلامه عن بلوكاج المفاهيم]، إلى أن مفاهيم الطبيعة تكون دائمًا في شيء آخر لأنها ليست في الطبيعة بل في الروح الذي يتأملها، معطوفًا بدوره على المثال البنيوي الوحيد الذي يضربه لترهّن الفرادة.. يجعلنا أمام السؤال الآتي: هل ثمّة ترهين مستقل عن بنية الذات؟ إن الصلة بين الأساس [اللاأساس السيّاني] والفردي أو الحقل ما قبل الفردي والفرديّ ليست صلة مباشرة. إنها موسوطة بالافتراضي بل تتضمن إعطاء امتياز خفيّ للبنية الذاتية الزمنية أو قل لحد بعينه هو الذات

المشروخة. هل يمكن الكلام خارج الانقسام الذي يحدث في جوار "الفرادة الذاتية" [أو قل الفرادة التي هي منشأ انتزاع أو إنتاج الذات] عن ترهين؟ وهل يتلاءم هذا الامتياز الممنوح ضمنًا للزمن الذاتي مع رؤية للوجود تنبذ التماثل نبذًا كاملًا؟ لازم المرور بالذات المشروخة، أثناء الانتقال من الحد الافتراضي إلى الحد الراهن، أن الموضوعات تنحل بانحلالها. هكذا يتبدى نموذج العالم، المترتب على المبنى المعرفي لميتافيزيقا الفرق، نموذجًا مثاليًا.

د. ربيع شلهوب
باحث ومفكر من لبنان

الهوامش

(1) يقر دولوز لكانط بكونه التفت إلى القصور الجينالوجي لنقد العقل المحض ولنقد العقل العملي في نقد ملكة الحكم. يقول في كتاب جزر قاحلة (ص61): "إنه في نقد ملكة الحكم سيطرح كانط مشكلة تكوين الملكات في توافقها الأصلي الحر. وبالتالي سيكشف عن الأساس الأصلي المفقود في النقدين السابقين. حول الصلة غير التوافقية بين الملكات، راجع هال (2013)، ص 117ـ119.

(2) راجع هيوز (2009)، ص 28–32

(3) فينومينولوجيا الروح، ص191.

(4) حول الدور الذي يلعبه التكرار في العلم، راجع هال (2013)، ص 8.

(5) حول الأثر الكيركيغاردي في صياغة مسألة التكرار عند دولوز، راجع هال (2013)، ص 11ـ14.

(6) نفسه، ص 9–11.

(7) حول تجميد المفهوم عند دولوز، راجع هيوز (2009)، ص 34–37.

(8) الوجود عند هيدغر "هو البنية المنفتحة للموجودات، المتميزة عنها دون 'انفصال' وغير القابلة للإرجاع إليها. حين يقول هيدغر أن موضوعه هو الوجود وليس وجود الموجودات فإنه لا يشير إلى فينومين آخر يقع خلف أو ماوراء وجود الموجودات بل يعني إنه يبحث عن معنى الوجود الموحّد والتماثل والذي يحيّن [يرهّن] في حالات هذا الوجود أو ذاك". شيهان (2002)، ص 321.

(9) شرط إعادة إنتاج هذا المعنى عند هيدغر هو التمييز بين الأواجيد (الميتا مقولات) والمقولات. (GA2,88).

(10) (GA24,71)

(11) (GA2,25)

(12) حول كون البحث الأنطولوجي عن معنى الوجود عند هيدغر، هو إيضاح لمعنى الانعطاء الظهوري وبنيته الأساسية، راجع فسترلاند (2014)، ص 173.

(13) حول البنية الشاذة للمجموع الدولوزي، راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 112–116.

(14) حول مفهوم الفرق عند أرسطو، راجع هال (2013)، ص 23–26.

(15) راجع بداية الحكمة، ص78.

(16) ما وراء الطبيعة 1003a.

(17) التماثل هو ضرب من الاشتراك في الهوية مع وجود غيرية او قل هو ضرب من وحدة الكثير. ثمة صلات معقدة بين مسألة التماثل ومسائل أخرى كثيرة من قبيل مسألة الكليات والعلاقة بين الماهية والوجود والمشاركة وغيرها. والحقيقة ان مسألة التماثل هي أوسع من مسألة التواطؤ او الاشتراك اللفظي [الالتباس]. السؤال عن تواطؤ حد معيّن هو سؤال عن معناه في الذهن إذا كان واحداً. أما السؤال عن التماثل فيتخطى السؤال عن المعنى الى الأساس الواقعي للاشتراك في المعنى الواحد. من هنا نجد أن هذا المبحث يمثل مفتاحًا أساسيًا ومدخلًا ضروريًا لبحث الصلة بين الماهية والوجود. هذه الصلة التي يتوقف على تقريرها رؤية الواقع بأسره. هل التماثل يكون في العقل أم في الواقع؟ موقف الأكويني هو أنه خارج العقل "لا توجد طبيعة كلية أو مشتركة من حيث صورتها" لكن "يوجد في الجزئيات أساس" للتصورات الكلية. خصوصية مفهوم الوجود أن معناه ليس متواطئًا تمامًا، كما هو حال الماهيات، وليس مشتركًا لفظيًا. "المقدار المشترك" من معنى الوجود لا يمكن تخصيصه بدائرة الذهن من جهة ولا يمكن عزله والإحالة إليه في الواقع من جهة أخرى. افتراض ان هناك أساس واقعي للتماثل يواجه صعوبات قريبة من تلك التي يواجهها القول بوجود أساس واقعي للماهيات حيث قد يفضي هذا الى ما يفضي اليه القول بالمشاركة الأفلاطونية من معضلات. ولذلك "يبدو أن التمثيل الأدق لموقف الأكويني هو القول بأن التماثل لا ينشأ إلا عند دخول العقل والأشياء معا في الصورة [..وعند ذلك ..] لا فرق كبير نسبيا بين أن نتحدث عن تماثل معرفتنا بالأشياء وبين أن نتحدث عن تماثل الأشياء" وعليه، فإن التماثل عند الأكويني يستبطن التواطؤ، ولكن نظرا لانتفاء الحد الماهوي التجريدي للوجود فإن التماثل "يتعلّق في المقام الأول بالحكم أكثر مما يتعلّق بالمفهوم". ان عدم قابلية اللفظ لتعريف واحد لا يعني انعدام معناه وإنما قد يعني أن تحديد معناه الكامل لا يتم الا بالنظر الى موضوع الحمل .. تدلّ كلمة يكون (is) مثلا تدل على التحقق الفعلي لكنها لا تحدد بذاتها نمط هذا التحقق أو طبيعة الموضوع ولذلك فإن دلالتها تتعيّن بحسب الموضوع المسندة إليه. وعليه، لا يقوم التماثل على وحدة المعنى على النحو الصارم. الذي يميّز اللفظ المتواطئ، ولا على التباين القاطع لكل صلة بين استعمالات اللفظ، وإنما يقوم على وحدة نسبية للمعنى من خلال اختلاف الموضوعات المحمول عليها. راجع كلوبرتانس (1960)، ص 112–125.

(18) راجع بداية الحكمة، ص 131.

(19) راجع غايزلر (1991)، ص142.

(20) نفسه، ص143.

(21) راجع هال (2013)، ص55.

(22) يقول سكوت في تقريرات دروسه (Reportatio IA, dd. 39-40 qq. 1-3, nn. 24-59): "لا أرى كيف يمكن البرهنة قبليا على الجوازية Contingency [الإمكان، الطارئية] في الأشياء وذلك لتعذره من خلال موضوعها الذي هو الوجود [...] نظرا لغياب الحد الأوسط [بين الوجود والإمكان لأن الإمكان من الأعراض الذاتية التي تحمل دون توسط على الوجود] لبرهان كهذا [...] ولأنه ليس ثمّة من لازم للوجود سابق على الإمكان، إذ أن الإمكان والوجوب [او الضرورة] يمثلان التقسيم الأساسي للوجود. كذلك لا يمكن البرهنة على الإمكان بافتراض اللازم الاخر لقسمة الوجود وهو الوجوب [الضرورة] إلا إذا افترضنا أنهما متقابلان تقابل الأضداد النسبية [...] وهذا باطل، لأنه وجود الطرف الأشرف لا يلزم عنه وجود الأقل شرفا [...]. حتى الفيلسوف حين يثبت وجود الإمكان في الأشياء فإنه لا يبرهن على ذلك قبليا بل بعديا a posteriori [...] انطلاقا من أنه لو لم يكن ثمّة إمكان، لانتفت الحاجة الى الفضائل والوصايا [...] ولانهار كل نظام مدني وكل تفاعل إنساني". لا ترتبط الطارئية، التي يتحدث عنها سكوت، بالإمكان الصرف للأشياء من حيث قابليتها للوجود وعدم اقتضائها للعدم فقط، بل تتصل بإمكان أن تحدث الأشياء على نحو آخر، أي أن ما يحدث، أو يقع او يكون حتى، كان من الممكن أن يحدث بطريقة أخرى أو أن لا يحدث إطلاقا، إذ أن تحققه الفعلي لا يتلازم مع كون هذا التحقق ضروريا أو حتميا. هذا الجواز لا يطال التغيرات الممكنة الحدوث في الأشياء في الأشياء فحسب بل يمتد الى

جوازية الأفعال الصادرة عن الإرادة التي لا تكون حرة إلا إذا كانت أفعالها غير ضرورية. في هذا الموضع من التقريرات يذهب سكوت الى أن الإرادة الإلهية هي العلة الأولى للطارئية في الأشياء، أي أن جوازية حدوث الأشياء من عدمها أو التغيرات التي تطالها تجد أساسها النهائي في الإرادة الإلهية التي لو تعلقت على نحو وجوبي أو ضروري بالأشياء لأصبحت كلها ضرورية وهذا ما يلزم عنه انتفاء العلل القريبة وانتفاء النقص والشر من العالم وهذا باطل باللحاظ البعدي للبرهان. لم يسند سكوت الجوازية في الأشياء الى العقل الإلهي [الذي لا يدخل فعله الطبيعي، أو طبيعة فعله العقلي، في دائرة الجواز] بل الى الارادة الإلهية. لكن الإرادة الإلهية بدورها ثابتة وفعلها لا يمكن أن يتغيّر فكيف يمكن لإرادة كهذه أن تتعلّق بما هو طارئ ومتغيّر وجائز ؟ ههنا يدخل مفهوم السيّانيّة عند سكوت. الصلة بين الإرادة الإلهية والأشياء الجائزة هي صلة سيّانية [أي ان الارادة الإلهية لا تتعيّن بالأشياء سواء وجدت او لم توجد حتى لو كان هناك ضرب تعلّق بينهما]. يميّز سكوت بين سيّانية الإرادة الانسانية تجاه الأفعال المتقابلة الجائزة الصدور عنها ـ التي تدلل على النقص الانساني لأن حيثية إرادة فعل شيء ما هي غير حيثية إرادة عدم فعله او حيثية فعل شيء اخر ـ وسيّانيّة الإرادة الإلهية ـ تجاه الموضوعات ـ التي لا تتعاقب على أفعال متقابلة ولا تنتقل من فعل إرادي إلى آخر لأنها عبارة عن فعل واحد ثابت وبسيط. كون الأشياء متعلقة تعلقا سيّانيا بالإرادة الإلهية يجعلها غير ضرورية حتى مع تحققها إلا بالنسبة لعللها القريبة. كون الله هو العلة الأولى للأشياء لا يرفع عنها صفة الحواز ولا يمنح لحدوثها طابع الضرورة.

ما يهمنا هنا ـ بعيدا عن الإحراجات التي يمكن أن يمثلها مفهوم السيّانية على مستوى التقرير اللاهوتي للبنية الثيولوجية وعن مدى نجاعة المبنى الفكري لدان سكوت في معالجتها [تفسير صدور الشؤون المتناهية عن الجوهر هو من المعضلات الحافة بالنسق السبينوزي أيضًا!] ـ هو التمفصل الفلسفي العميق بين هذا الطرح السكوتي والطرح الدولوزي لمسألة سيّانية الأساس تجاه الموجودات الصادرة عنه والمحكومة بصلة أحادية الجانب مع ذلك الذي لا يتمايز عنها في ذروة تمايزها عنه. ما كان ارسطو قد طرحه حول سيّانية الصلة بين الموجودات، اي غياب "الفرق" بين الموجودات من حيث هي موجودة [نظرا لكون الفرق عند ارسطو هو مصطلح منطقي تقني يرتبط بالفصل النوعي]، وما قرّره دان سكوت من سيّانية الصلة بين الارادة الالهية والموجودات، سيتحول عند دولوز الى طرح بصدد أساس العالم أو العلة الأولى غير الكافية أو شبه الكافية للأشياء. ثمّة انتقال بمبحث السيّانية من كونه صلة ثنائية ـ تعني انعدام "الفرق" بين الموجودات عند أرسطو او انعدام التعلّق الضروري بين الإرادة الالهية والموجودات لا من حيث أن الله يختار على نحو عشوائي بل من حيث أن إرادته لا تتعيّن بواحدة من المتقابلات ولا تتغيّر بنيتها بتحقق الاشياء او عدم تحققها ـ الى كونه صلة أحادية الجانب تمثل الفرق الأصلي. وعليه، يحدث الانزياح المفهومي للسيّانية [المتلازم مع التغيّر في وظيفتها الميتافيزيقية] من أفق انطوثيولوجي الى أفق انطولوجيا الفرق الذي يمثل في مستواه العميق اللا أساس الذي هو المبدأ المنتج لتعينات الأشياء دون أن تكون هذه التعينات مقررة سلفا في قوامه ودون أن يكون له قوام أصلا. هذا الانتقال يسمح لدولوز بطرح كل ما يمكن أن يمثل مبدأ ضروريا من العالم. سيّانية الإرادة الالهية عند سكوت تتحوّل الى سيّانية الأساس الذي يحرم كل موجود من فرصة التحول الى أساس نهائي لنفسه أو لغيره من الموجودات التي باتت جميعا تنتمي الى دائرة ما هو جائز وطارئ. تقرير سكوت للصلة السيّانيّة، بين الارادة الالهية والموجودات الحادثة، كان يهدف فقط الى نفي الضرورة الذاتية للأشياء المتحققة مع الاحتفاظ بالعناية الالهية وحرية الارادة، أما تقريرها الدولوزي فيهدف الى تقرير الصدور القوي للتعيّنات الراهنة عن مستوى أعمق من الواقع يكون خاليا على نحو مطلق من التعيّنات ولا يصله مع ما سواه من التعيّنات سوى صلة وحيدة هي عبارة عن استحالة الصلة نفسها. هذه الاستحالة هي الجواب الدولوزي عن سؤال: لماذا ثمة تعيّنات مع عدم وجود شيء يعيّن أصلا؟! وعليه، يمكن تلخيص الانزياح في الوظيفة الميتافيزيقية لمفهوم السيّانيّة من سكوت الى دولوز على النحو الآتي: ما كان يمثل عند سكوت شرط امكان للإشاحة بالبنية اللاهوتية للواحد عن كل ما هو طارئ ومتغيّر، دون اخضاع فعله في الوقت نفسه للضرورة، يتحوّل مع دولوز الى شرط امكان للقول بطارئية الواحد نفسه.

(23) راجع يوسف أحمد (2006)، ص 136–137.

(24) يقول الأكويني (في رسالته عن الماهية والوجود ص 24): يبدو، بما أن المادة هي مبدأ التشخص، أنه يمكن استنتاج أن الماهية، من حيث هي مركبّة من المادة والصورة في ذاتها، ليست كليّة وإنما جزئية ؛ وهذا ما يترتّب عليه أن لا يكون للكليّات تعريفات [...] ولهذا ينبغي أن نعلم أن المادة التي تعتبر مبدأ التشخص ليست هي المادة بالمعنى المطلق [...] وإنما المادة المعيّنة فقط [...] المنظور إليها من حيث هي واقعة تحت أبعاد محدّدة. هذه المادة لا تدخل في تعريف الانسان من حيث هو إنسان ؛ لكنها كانت ستدخل في تعريف سقراط لو كان لسقراط تعريف. أما تعريف الانسان فإنه، على العكس من هذا، يتضمّن المادة غير المعيّنة.

(25) في كتابه عن دولوز ـ صخب الوجود؛ فصل المنهج ـ يرصد باديو بوضوح حضور الجدل الأفلاطوني في فكر دولوز حيث "على المنهج الفلسفي الحقيقي أن يمتنع بإطلاق عن كل قسمة لمعنى الوجود بواسطة توزيعات مقوليّة، وعن كل مقاربة لحركتها من خلال اقتطاعات شكليّة تمهيديّة [...] ومن ثمّ، لا بدَّ من التفكير في تواطؤ الوجود واشتراك الموجودات [...] من دون توسيط الأجناس أو الأنواع، الأنماط أو الرموز، وبإيجاز، من دون مقولات" (صخب الوجود، ص47). يبقى دولوز أفلاطونيًا، بالنسبة إلى باديو، حتى في محاولته لقلب الأفلاطونية. بيد أن أفلاطونيته طبعا ليست هي أفلاطونية أفلاطون، التي يزعم باديو انتسابه إليها، والتي يسعى إلى بلورتها في العديد من مؤلفاته. انظر مثلاً الفصل الرابع المعنون بالأفلاطونية والأنطولوجيا الرياضية في (كتابات نظرية).

(26) راجع ريالي (1997)، ص 28 ـ 29.

(27) الألف الكبرى، 987b.

(28) الميتافيزيقا، 998a.

(29) نفسه، 187a.

(30) تاسوعات أفلوطين، ص433.

(31) نفسه، ص432.

(32) ريالي (1997)، ص 31–37.

(33) نفسه، ص 43.

(34) نفسه، ص 47–49.

(35) أنظر ساير (2005)، ص 95–112.

(36) نفسه، ص 112–117.

(37) يحيل هيدغر إلى تصور كانط للفكرة في درس طوارئ الحرب عام 1919 ؛ "في الفلسفة وحدها بما هي العلم الأصلي يحدث أن يتدخل أمثول العلم في سياق المعيش الطبيعي للوعي بمعنى أصلي وجذري". راجع (GA-56/57, p3).

(38) حول الحساب التفاضلي وأثره على صياغة بنية الأمثول الدولوزي، راجع هال (2013)، ص 128–132.

(39) يبدو، بالعودة الى سيمنار 1956/ 1957، ان التشابك المفهومي بين مسألة الترسندالي ومسألتي الفرق والأساس قد اتضح باكرا لدى دولوز الذي سيعمد الى تجذير الانزياحات بين هذه المسائل. يذهب دولوز الى أن الصياغة الحديثة لمسألة الأساس مدينة في تحوّلها لهيوم الذي كان قد تحدث عن حدود التجربة المباشرة وطرح السؤال بصدد الحق في تجاوزها. من أين نكتسب هذا الحق في تجاوز المعطى؟ بل لماذا ثمة تجاوز أصلا؟ نتجاوز المعطى مثلا عندما نتحدث عن جوهر كامن وراء جملة من الظواهر المترابطة. في التجربة تعطى لنا أصوات وروائح وألوان لكن لا يعطى لنا الشيء الذي نعتبر أن المعطيات السابقة تمثل صفاته وأعراضه. كذلك تعطى لنا بواسطة التجربة الوقائع التي قد نبني عليها أو نصدر بصددها أحكاما لكن ما ان نتأمل في هذه الأحكام حتى نعثر فيها على معرفة لا يمكن إرجاعها بكاملها الى المعطى. نجد هذا مثلا في القضايا التي ننتقل فيها من معطيات الخبرة الماضية الى تأكيدات تتعلّق بالمستقبل. ثمة فائض معرفي في الأحكام والقضايا والتصورات يمثل إشارة الى البنية الميتافيزيقية للفكر حتى لو كان هذا الفكر قد تجاوز مرحلة ابتناء كيانات مفارقة لتفسير الظواهر المحايثة للتجربة. هذه البنية هي ما تجعل نقد العقل التصوري بمثابة مهمة فكرية لا تنتهي. ومهما يكن، فان أهمية هيوم، كما يقرر دولوز، كانت في إلماعه الى بنية الذات بوصفها مصدر تجاوز المعطى في التصورات والأحكام. بَيْد أن هذا الإلماع الهيومي [الذي يدين له دولوز على ما يبدو بالطرف الثاني من إشكاليته الفرق والتكرار] الى بنية الذات [او الطبيعة الانسانية] لم يتجاوز المستوى النفسي. ثمة مماهاة، الى حد بعيد، عند هيوم بين الذاتي والنفسي. البادرة عنده تمثلت في اللاكفائية التسويغية للموضوع. لا يمكن تسويغ أساس المعرفة ـ ولا تفسير ما يفيض منها عن الحدود الصلبة للمعطى ـ انطلاقا من الإحالة. ثمة في الفعل المعرفي نفسه مجاوزة للمعطى. هذا ما سيفتح الطريق الى ضرورة مقاربة مشكلة الأساس على نحو مختلف والى وجوب طرحها على مستوى أعمق. هذا المستوى، كما سيتضح ذلك مع كانط، سيتطلّب تغييرا في إعدادات التفلسف،

وهو الأمر الذي ستتكفّل بتقديمه الفلسفة النقدية من خلال مفهوم الترسندالي. ليست الذاتية الترسندالية هي البنية النفسية التي تدخل عند كانط في عداد ما هو أمبيري بل هي عبارة عن بنية منطقية مقولية توفر شرط إمكان تحول المعطى الى معرفة. كل معرفة هي معرفة مجاوزة لأنها قائمة على التأليف. ما تكتسبه المعرفة من ضرورة لا يعود الى مجرد العادة أو الى محض التكرار بل يعود الى هذه البنية المثالية المعبّر عنها بالذاتية الترسندالية [التي تجد هالتها العليا في وحدة الإبصار الترسندالي]. المعرفة الانسانية محكومة ببنية ميتافيزيقية. هذه البنية الميتافيزيقية هي ما تجعل الميتافيزيقا ممتنعة. امتناع يتبدى حين يرتسم كانط، على نحو نقدي، الحد الفاصل بين التجاوز المشروع للمعطى والتجاوز غير المشروع له. يحول كانط مشكلة الأساس الى مشكلة تأسيس. ليس الأساس جوهرا أو كائنا أو مقاما وجوديا. إنه فعل تشريعي لواقعة موجودة. يفكر كانط كالتالي: المعرفة موجودة. نحن نعرف تماما أننا نعرف. المطلوب هو الإتيان بنسق يسوّغ هذه المعرفة ويقوم بتكييف واقعة المعرفة في ضوء جملة من المقولات والمبادئ التي يكون من شأنها إضفاء المشروعية على المعرفة والانتقال بها من كونها مسألة واقع الى كونها مسألة حكم أو سؤال عن الحق quid juris. ثلاثة سمات للأساس يرصدها دولوز هي الشارطية والموقعة والتحديد. هذه السمات تجعل الأساس ذات بنية تفكرية متأخرة عن الموضوعات لجهة بلورتها وتخريجها. الأساس يشرط المعرفة ويهبها بالتالي شروط الإمكان التي تصاغ على نحو نقدي ويجري اسقاطها بمفعول رجعي على واقعة المعرفة. لم يعد الامكان يعني عدم التناقض في فكرة الشيء او ارتفاع الضرورتين عنه. ثمة فك ارتباط بين الممكن والواقعي على نحو لم يعد ممكنا معه الكلام عن وجود الشيء خارج تجربة الانعطاء. لا كلام عن موضوع بمعزل عن التجربة التي لا كلام عنها بدورها خارج شروطها. الى جانب كونه شارطا للمعرفة، يقوم الأساس بتوطين المعرفة في عالم بعينه. الأساس يجعل المعرفة محلية الطابع. ان تضايف المعرفي مع الخبروي [لا معرفة دون تجربة] يلزم عنه دحض الموقف العقلاني، الذي يزعم إمكانية نفاذ العقل الى جواهر الأشياء انطلاقا من تصوراته، لكنه يتلازم مع تفكيك الدوغمائية التجريبية التي تماهي بين الموضوع والشيء، ذلك أن شروط التجربة ليست تجريبية وهذا هو مناط توصيف الاساس بأنه ترسندالي. لا معرفة بدون تجربة وكل معرفة لا بد ان تبدأ من معطى تجريبي بيد أن المعرفة لا يمكن إرجاعها الى بنية موضوعية قائمة ومستقلة لهذا المعطى لأني اعرف ان المعطى أشياء غير معطاة فيه تعود الى ما أنا معد لأعرفه قبليا عن الموضوع بعامة من قبيل كونه واحدا وكثيرا وسببا. لا معرفة قط تبقى عند حدود المعطى، فالمعرفة لا تكون معرفة الا اذا تحوّل المعطى الى موضوع ،وهذا ما يجعل المعرفة محلية اي متعلقة بمجال مخصوص هو مجال الظواهر. هذا المجال يحيل الى السمة الثالثة للأساس من حيث هو حد. يكشف هذا الحد عن تلازم غريب بين الجهل والمعرفة ؛ نحن نعرف لأنه لا يمكننا أن نعرف او بالأحرى إن ما لا يمكن معرفته [النومين] هو شرط بنيوي داخلي لا يمكن تجاوزه مهما راكمنا من معطيات جديدة. الأساس من حيث هو حد هو ما يحرمنا بلاهوادة من أي معرفة أساسية بالأساس خارج فعل التأسيس نفسه. ثمة تلازم بين المستوى التي ينزاح نحوه اشتغال الفرق والتطور الداخلي لمفهوم الترسندالي والبعد الذي تتخذه مسألة الأساس. ثمة فرق يؤمنه الترسندالي عند كانط بين التجربة [الموضوع] وشروط التجربة [الذات]. المفهوم نفسه عند كانط يحمل إحلالا مضمرا للمفارقة [المجاوزة] مكان المفارق. هذا الإحلال سيغدو بيّنا مع هيدغر [الذي سيكشف الحقل الأصلي للقصدية من حيث هي دال على المجاوزة او المفارقة] في اعادة تملكه لمفهوم المفارق او المتعالي transcendence بوصفه ليس توصيفا لمرتبة وجودية أعلى بل للحركية الداخلية للذات من حيث هي بنية قائمة على مفارقة نفسها. ههنا، وقبل تعميم هيدغر لإشكاليته على الوجود نفسه، سنكون أمام فرق أنطولوجي بين الوجود هنا [الدازاين] من جهة والوجود القائم [للأشياء في التطرّق النظري] والأدوي [للأشياء في التطرّق العملي] من جهة أخرى. بالتلازم مع هذا المستوى من الفرق يصبح الترسندالي عنوانا لا على بنية مثالية من التصورات والمبادئ، التي من شأنها تسويغ واقعة بعينها كالمعرفة، بل على التفارق الذاتي لذات لم تعد ذاتا تفارق بل أصبحت عين التفارق من حيث أن فرقها الداخلي [انفراقها عن نفسها، تجاوزها لنفسها] هو شرط وجودي او كياني لفرقها الخارجي عن الموجودات. هذا التجاوز عند هيدغر يكون من الموجود [أو جملة الموجودات] الى العالم. العالم هو ما نحوه تفارق الذات، فهو من بنية الذاتية نفسها .وعليه فالمفارق هو الوجود الانساني الذي يُحدث العالم ويؤسسه. لهذا يكون الترسندالي الكانطي لحظة مشتقة من سيرورة أعم هي التراسندنس او فلنقل أن المجاوز الكانطي حالة خاصة من المجاوزة الهيدغرية التي تمثل أساس الأساس الذي سيعبر عنه هيدغر لاحقا بالحرية التي من شأنها تمكين الموجود من أن يكون. نقطتان عند هيدغر يبرز اثرهما على نحو حيوي في مشروع الفرق والتكرار. الأولى [ترتبط بالفرق] تتمثل بالتماهي او عدم الانفكاك عنده بين المجاوز [المتعالي او الترسندالي] والمجاوزة [التعالي او المفارقة: [الترانسندنس]. هذا التماهي لا يعود معه ممكنا، بالنسبة لدولوز أن يتميّز المؤسِّس عما هو مؤسس، وهو ما سيثمّره دولوز في رسم الصلة الأحادية الجانب بين اللاأساس والتأسيس [السيّانية] .أما النقطة الثانية [ترتبط بالتكرار] فتتمثل بكون معاودة الصلة مع الأساس من شأنه تغيير العالم المؤسس بدوره على المجاوزة. هذا الأمر يقرره دولوز بوضوح في خاتمة الفصل الثاني من السيمنار حيث يخلص الى أن التأسيس ايس مجرد تكشيف عن أساس يترك الشيء كما بل هو عبارة عن سيرورة تحدث تغيير في طبيعة ما هو مؤسس أي أن التأسيس هو عبارة لا عن تثبيت نهائي لطبيعة شيء ما أو تسويغ له [كما عند كانط] بل هو تحويل له. هذا التحويل يختلف عن اللحظة الثالثة من لحظات الفيومين الهيدغري [التي تتحدث عن ترهين الظاهرة في ضوء ما جرى تقريره من صلته بالأساس] لأنه المجاوز الدولوزي يحول الذات والموضوع معا. هذا التحويل مرتبط بالانزياح الذي يحدثه في تصور الفرق نفسه [الفرق الأصل] حيث الفرق عنده ليس تفريقا بين ذات وموضوع وليس تفارقا للذات نفسها بل هو عبارة عن تفارق يحدث قبل ظهور الانقسام بين ذات وموضوع. هذا التفارق هو الترسندالي الحق وهو شرط الامكان، عند دولوز، للحديث عن الترسندالي والامبيري معا. هذا التفارق هو ما يعبر عنه بالتأليف الأمثلي للفرق. هذا الانزياح عند دولوز يَحدث على هذا النحو انطلاقا من كونه مشفوعا بتفكيك وحدة المتنوع الخبروي التي لم تكن فلسفة الذاتية الترسندالية لتقررها مطلوبا للفكر لو انها التفتت الى ما ورثته من القول بتماثل معنى الوجود والذي من نتائجه تخصيص إحداثية بعينها كنقطة استناد فلسفي. راجع سيمنار 1956/ 1957، ص 24-42.

(40) منطق المعنى، ص 105.

(41) حول جوانية الصلة بين المعطى وما به يُعطى المعطى، راجع براينت (2008)، ص 65-66.

(42) راجع كتاب دولوز، المعرفة والسلطة؛ مدخل لقراءة فوكو، ص 79.

(43) حول شروط التجربة الحقيقية، راجع براينت، ص 15-48.

(44) حول فينومينولوجيا الملاقاة، راجع براينت، ص 73-91.

(45) حول تردد مسألة التأليف بين المستويين التفكري وماقبل التفكري في الفينومينولوجيا، راجع زاهافي (2005)، ص 37-43.

(46) منطق المعنى، ص 4.

(47) راجع فتحي المسكيني (2005)، ص 98-99.

(48) "صدق أفلاطون في القول بأن اللحظة هي خارج المكان... إنها النقطة التصادفة للسطح واللامعنى الذي من شأنه". منطق المعنى، ص 166.

(49) يقول هوسرل: "لجائز أن يكون بحثا نافعا أن نطلب ما العلاقات الموجودة بين الزمنين [زمن الوعي والزمن الموضوعي]. بيد أن هذا الفعل. ليس من مشمولات الفينومينولوجيا". إدموند هوسرل: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان ، ترجمة لطفي خير الله ، منشورات الجمل ، 2009 ، ص 8.

(50) حول التأليف الأول، راجع هال (2013)، ص 62-65، وبراينت (2008)، ص 32-101، ووليامز (2011)، ص 30-38.

(51) GA3, p112.

(52) حول التأليفات الثلاثة عند كانط، راجع نقد العقل المحض، A99، ص 111.

(53) يقول كانط بأن التأليف البياني synthesis speciosa عندما يتعلّق فقط بوحدة الإبصار التأليفية الأصلية "يجب أن يسمّى [...] تأليف المخيلة الترسندالي . إن المخيّلة هي القدرة على تمثّل موضوع حتى من دون حضوره في العيان [الحدس]. ولكن، بما أن كل عياننا حسي، فالمخيّلة ، بحكم الشرط الذاتي الذي بموجبه فقط يمكنها أن تعطي مفاهيم الفهم عيانا مطابقا، إنما تنتمي إلى الحساسية ؛ ولكن بما أن تأليف المخيّلة هو فعل التلقائية التي هي معيِّنة، وليست ، كما هو الحسّ، مجرّد قابلة للتعيين [فإنه] يجب أن يكون تأليفها وفق المقولات، تأليف المخيّلة الترسندالي. إنه فعل الفهم على الحساسية". (نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا ، B151/ 152).

(54) حول التأليف المنفعل عند هوسرل، راجع زاهافي (2005)، ص 44-48.

(55) حول الأفق والحضور في فينومينولوجيا هوسرل، راجع زاهافي (2003)، ص 93-98.

(56) يقول هيدغر [GA2, p 416]: "يكمن الشرط الزماني الإتجادي [الكيانوي] لإمكان العالم في كون الزمانية، من حيث هي وحدة إكستاطيقية [أوجادية] تملك شيئا ما من قبيل الأفق". إن لكل وجد ترسيمة آفاقية أو أين يتخارج فيه ؛ أين الإقبال (ذلك الذي من أجله)، وأين الماضي (الماكان) وأين الحاضر (لكي). شرط الاقتران العلائقي بين هذه الحيثيات الثلاثة هي الوحدة الآفاقية التخارجية للأوجاد. هذه الوحدة [التي سيتمفصل عندها الأساس مع اللاالأصلية الحافة بكل أساس وتأسيس] هي التي لن يفلح هيدغر في تخريجها على مبناه النظري القائم على فهم الأنطولوجيا كرئيان تأويلي يستخلص العباري مما هو معلّم سلفا في قوام العياني.

(57) حول التأليف المنفعَل الثاني، راجع هال (2003)، ص 65–71. براينت (2008)، ص 102–134. وليامز (2011)، ص 51–58.

(58) حول أن الذاكرة تكاين افتراضي، راجع مولار ليونارد (2008)، ص 64.

(59) دولوز (1991)، ص 55.

(60) راجع زاهافي (2003)، ص 81–92.

(61) راجع هال (2013)، ص 69.

(62) راجع مولار ليونارد (2008)، ص 68–70.

(63) دولوز (1991)، ص 54–55.

(64) هذه المفارقات المتصلة بالزمن على صلة عميقة بمسألتيْ الأساس والتأليف الذي كان هوسرل قد عرض لمفارقة أخرى تجمعهما وهي مفارقة النكوص اللانهائي التي تستدعي بشكل او بآخر القول بوجود جانب افتراضي للوعي. راجع زاهافي (2005)، ص 25–30.

(65) حول التأليف المنفعَل الثالث، راجع هال (2013)، ص 72–75. وبراينت (2008)، ص 135–174.

(66) "الآمري هو اللحظة المسألية ضمن الاتصافات state of affairs (الرمية) التي تحيل أبعد من نفسها من خلال السؤال (النرد نفسه) الى المسألة التي تغلّف الاتصافات [...]. تنتج الأماثيل من هذه العملية كأثر لنفاذنا ما وراء الاتصافات بحثًا عن شروطها". راجع هال (2013)، ص 160.

(67) راجع وليامز (2011)، ص 86–94.

(68) التأليف الثالث "الامبيري" عند هيدغر هو الأول في الحقيقة على المستوى الترسندالي.

(69) بالنسبة لهيدغر تقع التأليفات الامبرية في الزمن وتخضع لتتابعه في حين أن التأليف الترسندالي لا يقع ضمن الزمن (GA3, p126).

(70) حول الزمن بوصفه أساسًا، راجع جون روف (2012)، ص 56–58.

(71) صخب الوجود، ص 88.

(72) يقول باديو: "الحقيقة ليست زمانية بل مطابقة لكينونة الزمان [وهذا معنى] ان عودها أبدي ... يمكن ان نعتقد ان العود الابدي ليس في حقيقة الامر عود الواحد نفسه، بل هو ضرب من القانون الشكلاني يُفرض على الشواش". صخب الوجود، ص 95–97.

(73) راجع هيوز (2009)، ص114–123.

(74) حول الصلة بين التأليف الثالث والعود الأبدي، راجع هال (2003)، ص 81–83.

(75) نقد العقل المحض، B154.

(76) نقد العقل المحض، A110.

(77) نقد العقل المحض، B157.

(78) نقد العقل المحض، A107.

(79) دولوز (1990)، ص viii.

(80) راجع جون روف (2012)، ص 152–153.

(81) راجع هيوز (2009)، ص 72–77.

(82) صخب الوجود، ص 62.

(83) راجع جون روف (2012)، ص 64–67.

(84) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 212–217.

(85) حيث "لا بد من إنعام النظر قبل الاعتقاد بأننا فرغنا من مسألة الأساس أو بأننا قد "قلبنا" أفلاطون. صخب الوجود، الفصل الرابع، ص 64.

(86) حول المنهج عند دولوز، راجع جون روف (2012)، ص34–38.

(87) راجع هيوز (2009)، ص134–136.

(88) حول الفرادات، راجع دافي (2013) ص 26–30.

(89) نفسه، ص 102.

(90) راجع روف (2012)، ص 50–54.

(91) نفسه، ص 58–59.

(92) راجع هيوز (2009)، ص 154–156.

(93) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 218–222.

(94) لوتمان (2011)، ص 89.

(95) نفسه، ص 186.

(96) حول تثمير دولوز لطروحات لوتمان بصدد حساب المسائل، راجع دافي (2013)، ص 141–142.

(97) حول الافتراضي عند لوتمان، نفسه، ص 140–142.

(98) حول أفلاطونية لوتمان، نفسه، ص 134–136.

(99) لوتمان (2011)، ص45.

(100) بلوتنسكي (2009)، ص 110.

(101) لوتمان (2011)، ص 46.

(102) نفسه، ص 47.

(103) سالاميا (2012)، ص 55–56.

(104) لوتمان (2011)، ص 89.

(105) نفسه، ص 88.

(106) نفسه، ص 89.

(107) نفسه، ص 90.

(108) نفسه، ص 200.

(109) نفسه، ص 201.

(110) نفسه، ص 203.

(111) نفسه.

(112) نفسه.

(113) نفسه، ص 92.

(114) راجع دافي (2013)، ص 76–78. وهال (2013)، ص 134–136.

(115) "يعود ديمولان إلى سبينوزا ليقدِّم مثالًا على كيف تعمل ميتافيزيقا حساب التفاضل فيما يتعلّق بطبيعة الأفكار. ولا بدَّ أن مثالًا كهذا أثار انتباه سبينوزا بقوة. يكتب ديمولان: يمكن القول وفقًا لهذه الميتافيزيقا.. إن إله سبينوزا هو تفاضل الكون، وأن الكون هو تكامل إله سبينوزا". سيمون دافي ص90.

(116) حول تأثير ميمون على صياغة بنية الأمثول كجدل التعين مع اللاتعين، راجع هال (2013)، ص 136–138.

(117) حول كون الحدس من طبيعة مفهومية وكون التأليف هو بين مكونات مفهومية وليس بين حدس ومقولة هجينين، راجع دافي (2013)، ص 77.

(118) نفسه، حول تفكيك ميمون للحساسية الكانطية وارجاعها الى حقل تفاضلي سابق عليها، راجع جون روف (2012)، ص 48–49.

(119) راجع دافي (2013)، ص 39–41.

(120) دافي (2013)، ص 79–81. وهال (2013)، ص 138–141.

(121) و (122) راجع دافي (2013)، ص 79–80.

(123) حول الدور الذي لعبه ريمان في صياغة الطابع الافتراضي للأمثول، راجع بيكي فارتابيديان (2018)، ص 64–66.

(124) راجع دافي (2013)، ص 108–114.

(125) راجع ساير (2005)، ص 45–49.

(126) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 70–72.

(127) منطق المعنى، ص 2.

(128) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 124–129.

(129) حول الفضاء الأملس والفضاء المحزز، راجع فارتابيديان (2018)، ص 67–69.

(130) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 108–111.

(131) حول الجذموز ومقالة دولوز عام 1976، راجع بيكي فارتابيديان (2018)، ص 29–30.

(132) دولوز: ما هي الفلسفة، ص 153.

(133) نفسه، ص 183.

(134) التصوّر الذي سيقدمّه باديو لاحقًا عن الحقيقة، التي تصدر عن الأجسام واللغات دون أن تختزل إليها، يتقاطع على نحو عميق مع النظرة الدولوزية إلى المعنى.

المراجع والمصادر بالعربية

ـ إمانويل كانط : نقد العقل المحض ، ترجمة غانم هنا ، مراجعة فتحي المسكيني ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ٣١٠٢
ـ إمانويل كانط : نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ٨٨٩١
ـ جيل دولوز : الاختلاف والتكرار ، ترجمة وفاء شعبان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٩٠٠٢
ـ جيل دولوز : المعاودة والفرق ، ترجمة عبد العزيز العيادي ، منشورات الجمل ، بيروت ، ٥١٠٢
ـ ألان باديو : دولوز ، صخب الكينونة ، ترجمة ناجي العونلي ، منشورات الجمل ، بيروت ، ٨١٠٢
ـ أرسطو : كتاب ما بعد الطبيعة ، إعداد جمال أبو طوق ، دار البراق ، بيروت ، ٠١٠٢
ـ أفلوطين : التاسوعات ، ترجمة فريد جبر ، مراجعة جيرار جهامي وسميح دغيم ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ٧٩٩١
ـ يوسف بن أحمد : الوجود والمعاني في فلسفة ارسطو ، مركز النشر الجامعي ، تونس ، ٦٠٠٢
ـ محمد مزوز : مشكلة الوجود بين ابن وشد وأرسطو ، كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط ، المغرب ، ٤١٠٢
ـ هوسرل : دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن ، ترجمة لطفي خير الله ، منشورات الجمل ،بيروت ، ٩٠٠٢

المراجع والمصادر الأجنبية

- Deleuze : Différence et Répétition, Puf, 3 édition, 1976
- Deleuze : Bergsonism . Trans.Hugh Tomilson . NewYork Zone Books, 1991 .
- Deleuze : Kant's Critical Philosophy . Trans.Hugh Tomilson . University of Minnesota Press, 1990 b
- Deleuze : Logic of sense . Tran. Mark Lester . NewYork : Columbia University Press, 1990a
- Deleuze : What is Grounding ; Trans. Arjen Kleinherenbrink, The New Centre for Research & Practice, 2015
- Martin Heidegger : Being and Time ; Trans. John Macquarie, New York, Harper and Row Press, 1962 [GA 2]
- Martin Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics; Trans. Richard Taft, Bloomington , 1990 [GA 3]
- Martin Heidegger, Basic Problems of Phenomenology ; Trans. Albert Hofstadter, Bloomington, 1982 [GA 24]
- Martin Heidegger, Towards the Definition of Philosophy; Trans. Ted Sadler, Continuum, 2008 [GA56/57]
- Albert Lautmqn, Mathematics, Ideas, and the Physical Real, Trans. Simon Duffy ; Continuum, 2011
- Thomas Sheehan, On the Movement and the Destruction of Ontology ; in Heidegger Reexamined, vol 3, New York, Routledge, 2002
- Fredrik Westerlund, Heidegger and the Problem of Phenomenality, Finland, Helsinki University, 2014
- Ioannis Chatzantonis, Deleuze and Mereology, University of Dundee, 2010
- Norman Geisler, Thomas Aquinas, An Evangelical Appraisal ; Baker Book House, 1991
- James Williams, Gilles Deleuze's Philosophy of Time, Edinburgh University Press, 2011
- Levi Braynt, Difference and Givenness ; Northwestern University Press, 2008
- Becky Vartabedian, Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou ; Palgrave Macmillan, 2018
- George Klubertanz, Thomas Aquinas on Analogy ; Chicago, Loyola University Press, 1960 .
- Fernando Zalamea, Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics, Trans. Zachary Luke Frase ; Sequence, 2009
- Simon Duffy, Deleuze and the History of Mathematics ; Bloomsbury, 2013
- Simon Duffy, The Mathematics of Deleuze's Differential Logic and Metaphysics, in Virtual Mathematics, Ed. Simon Duffy ; Clinamen Press, 2006
- Henry Sommers-Hall, Deleuze's Difference and Repetition ; Edinburgh University Press, 2013
- Michael James Bennet ; Deleuze and Ancient Greek philosophies of Nature, McMaster University, 2014
- Valantine Moulard - Leonard : Bergson - Deleuze Encounters ; State University of New York Press, 2008
- Francois Laruelle : Anti - Badiou . Trans.Robin Mackay . Bloomsbury, 2013
- John Hughes : Deleuze's Difference and Repetition, Continuum, 2009
- Laura Cull : Differential Presence ; University of Exeter, 2009
- John Roffe : Badiou's Deleuze, McGill - Queen's University Press, 2012
- Peter Hallward & Contributers : Think Again, Alain Badiou and the Future of Philosophy ; Continuum, 2004
- Oliver Feltham : Alain Badiou and the, Live Theory ; Continuum, 2008
- Clayton Crockett : Deleuze beyond Badiou ; Columbia University Press, 2013
- Daniel W. Smith, Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalisation : Deleuze's epistemology of mathematics, in Virtual Mathematics, Ed. Simon Duffy ; Clinamen Press, 2006
- Arkady Plotnitsky, Manifolds: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze, in Virtual Mathematics, Ed. Simon Duffy ; Clinamen Press, 2006

استعارات الأرثماطيقا
Metaphors of arithmetic

عـماد محـنان

ملخَّص

أبدت الدِّراسات العربيّة اِهتمامًا كبيرًا بنظريّة لايكوف ودجونسون التَّصوّريّة حول الإستعارة Metaphors We Live by (Lakoff et Johnson, 1980) ولكنّ العمل العرفاني المهمّ الذي أنتجه لايكوف ونوناز بعد نحو عشرين عامًا (Lakoff et Nunez, 2000) حول أصل الرياضيات Where Mathematics Comes From لقيَ اِستقبالًا ضعيفًا في الثّقافة العربيّة، ولم يُعنَ أحد إلى الآن، فيما نعلم، بترجمته إلى اللغة العربيّة. فرغم أنَّ هذا العمل يُركِّز النَّظر على الإستعارات التَّصوّريّة البانية لمختلف الفروع الرياضيّة والقيمة الإبستيمولوجيّة التي يكتسيها الطّرح العرفاني الإستعاري بالنسبة إلى فلسفة العلوم وتاريخ الرياضيات على وجه التّحديد والمباحث الفلسفيّة والدّلاليّة المتّصلة بالإستعارة، فإنّ محاولات اِستثماره في البحث العلمي ظلّت محتشمة. ويرمي عملنا هذا، إلى اِستثمار ما تعلَّق بالإستعارات الأرثماطيقيّة بأصنافها الأربعة، بما في ذلك توسيعها في الخوارزميّات الحسابيّة المركّبة. وذلك من أجل مناقشة بعض المفاهيم الأساسيّة المتعلّقة بإستعارات الأرثماطيقا. وتتّصل إشكاليّة عملنا، على وجه الدقّة، بكيفيّة بناء جهاز مفاهيمي للإستعارة التّصوّريّة اِنطلاقًا من مناقشات المفاهيم المركزيّة في نظريّة لايكوف ونوناز. وتتّبع معالجة هذه الإشكاليّة منحيين: منحى اِختباريّ نُعالج فيه أمثلة من أعمال الحساب سعيًا إلى بيان الآليّات الإستعاريّة المتحكّمة فيها، ومنحى نقديّ إبستيمولوجي يهدف إلى تبيُّن الحدود الفاصلة بين العلمي (علوم الدّماغ) والفلسفي (الإبستيمولوجيا العرفانيّة). ويجمع بين المنحيين الهدف التأصيلي من خلال اِستعادة السؤال التراثي كما صاغه اِبن البنّاء المرّاكشي في كتاب "الرّوض المريع" اِستنادًا إلى نظريّة النّسبة الرياضيّة في فهم مشكلة المجاز.

الكلمات المفاتيح: الإستعارة. النّظام العشري. المجال. المنزلة. القيمة.

Abstract

Arab studies have shown considerable interest in Lakoff and Johnson's theory of conceptual metaphor (Lakoff and Johnson, 1980). However, the important work written nearly twenty years later by Lakoff and Nunez (2000) on the origin of mathematic, (i.e., where mathematics comes from), was poorly received in the Arab culture, and to our knowledge, it is not yet translated into the Arabic language. Although this work focuses on the conceptual metaphors underlying various branches of mathematics and the epistemological value of the metaphorical approach for the philosophy of science and the history of mathematics in particular, as well as for philosophical and semantic debates on metaphor, attempts to exploit it in scientific research have remained modest. In this context, this study aims to delve into some issues that are related to the four types of metaphors in arithmetic, including their extension into complex arithmetic algorithms, to discuss some of the basic concepts related to arithmetic metaphors. The problem of our work relates precisely to how to construct a conceptual apparatus for the conceptual metaphor, based on discussions of the central concepts in Lakoff and Nunez's theory. Addressing this problem follows two approaches: an experimental approach in which we examine examples of mathematical operations to demonstrate the metaphorical mechanisms structuring them, and a critical epistemological approach that aims to clarify what distinguishes cognition (brain sciences) from philosophy (epistemology). The two approaches combine the original goal by restoring the traditional question as formulated by Ibn al-Banna al-Marrakushi in "Al-Rawd al-Maari'," employing the theory of mathematical proportions to understand issues related to rhetoric, such as metaphors.

Keywords: metaphor; mathematics; arithmetic; cognition; philosophy; epistemology.

مقدّمة

يتنزَّل هذا العمل، كما يُبيّنه التّمشي المزدوج النّقدي الإختباري المتّبع فيه إلى اِستكمال محاولات بحث سابقة تعلّقت بالإستعارة في النصّ الرياضي (محنان، 2015) وبإستعاريّة النّظام العددي العشري والخوارزميّات والطّرق الحسابيّة المجراة في نطاق العمليّات الحسابيّة الأوَّليّة (محنان، 2023)، وترتبط بخيار منهجي يهدف إلى إنتاج جهاز مفاهيمي دلالي عرفاني متولِّد من النّظريات العرفانية الحديثة، ومن دراسة الآليّات الإستعاريّة المتحكمة في العمليّات الحسابيّة البسيطة (الجمع والطّرح) والمركّبة (الضرب والقسمة).

من أطروحات مقاربة لايكوف ونوناز العرفانيّة أنَّ نظرتنا إلى الرّياضيّات ليست نظرة رياضيّة. ولا يمكن للرّياضيّات، بحسب هذا الطّرح العرفاني، أن تتّخذ من نفسها موضوعًا للنّظر. وليس أدلّ على ذلك من اِنتقال مفهوم العدد على مدى تاريخه الطّويل بين الرّؤى السِّحريّة والدّينيّة والفلسفيّة والإبستيمولوجيّة وصولًا إلى الرّؤية العرفانيّة التي تردّ تصوّر

العدد والأنظمة العدديّة إلى ضروب من الإستعارات. ويهدف هذا العمل البحثي إلى مساءلة إشكاليّة تصوُّر العدد من داخل الرّؤية العرفانيّة التي وضعها (لايكوف ونوناز، 2000) للرّياضيّات، وطرحا فيها مشكلة عجز الرّياضيات عن فهم نفسها بنفسها من خلال أدواتها ومفاهيمها، واقترحا أربع إستعارات تصوّريّة بها نفهم المجموعات العدديّة والعمليّات الحسابيّة، فضلًا عن آليّات تصوّريّة أخرى تختصُّ بها موجودات عدديّة كالصّفر أو مفاهيم عدديّة كاللانهاية. ومن أهداف هذا العمل أيضًا شرح الأُسس النّظريّة المفهوميّة التي تقوم عليها مقاربة لايكوف ونوناز العرفانية وبيان أنّها ليست تجاوزًا نهائيًا للرّؤى الأفلاطونيّة والحدسيّة والشكلانيّة للرّياضيّات بقدر ما هي مشروع إبستيمولوجي عرفاني.

1. مقاربة لايكوف ونوناز العرفانية لإشكاليّة أصل الرياضيات

يُعلن لايكوف (عالم لسانيات أميركي) ونوناز (عالم نفس أميركي) في مستهلّ مقدّمة كتابهما (أصل الرّياضيات) طبيعة مشروعهما إنطلاقًا من الدّواعي الإبستيمولوجية الموجبة لإنجاز هذا المشروع. فرغم تقدُّم علوم العرفان في مجالات عديدة، وهي علوم تدرس طبيعة الأفكار وبناها، ظلّت الأفكار الرياضيّة بمعزل عن كلّ تناول عرفاني. ويؤكّد الباحثان، حرصًا على الدقّة في رسم ملامح المشروع، أنّ أهميّته متأتّية من أهميّة الرّياضيات في حياة الناس. فالرّياضيات حقل فيه من العمق والجمال والنّجاعة ما يجعل الحاجة إلى استكشاف طبيعة الأفكار فيه حاجة تُعبِّر عن نفسها بوضوح. وليس مدار المشروع على نظام الرّموز في الرياضيات، إذ هي لا تعدو أن تكون رموزًا، وإنّما على الأفكار الرّياضيّة ذاتها، وهي من بنات عقول البشر. ولكنّ لا مُعوّل على الرّياضيات في دراسة الأفكار الرّياضيّة دراسة عرفانيّة لأنّها غير مؤهَّلة لذلك. فتلك مهمّة علوم الأعصاب والعلوم العرفانيّة.

فالعلماء الذين يشتغلون بالمباحث العرفانيّة يعلمون أنَّ الأفكار الريّاضيّة ليست، كما قد يبدو لبعض الناس، واضحة إلى حدّ البداهة، وأنّها تعني تمامًا ما أرادها الرّياضيّون أن تعنيه. هذه الأفكار والمفاهيم الرّياضيّة، شأنها شأن جميع الأفكار الإنسانيّة، متجذّرة في الخبرة الحسيّة الحركيّة التي هي مصدر جميع الآليّات العرفانيّة كالإستعارات التّصوّريّة. (لايكوف ونونيز، 2000، XIIص). ومن الأسئلة الأوّليّة في أفق هذا المشروع النظري الذي يضع الرّياضيات على طاولة التشريح العرفاني: من أين أتت قوانين علم الحساب (الأرثماطيقا)؟ ونظريّة المجموعات، ما أصلها، وما منشؤها؟ كيف نتقبَّل أن تكون المجموعة الجزئيّة الفارغة جزءًا من جميع المجموعات الممكنة إن لم تكن جزءًا من أيّ شيء على الإطلاق؟ (ص XIII). ولا يمكن، من المنظور العرفاني، الجواب عن هذه الأسئلة من خلال وضع نسق يتضمّن تعريفات ومسلّمات ومبرهنات. وذلك أنَّ هذه التّعريفات والمسلّمات ليست هي نفسها إلّا مفاهيم قابلة للدّرس تحت مجهر العلم العرفاني. وتظلّ تقنيات البحث العرفاني هي الأدوات المثلى لكي نفهم الآليّات التي بها نفهم. وهذه الآليّات، في غالب أحوالها، آليّات عميقة ثاوية في لاوعينا المعرفي، وليس للبشر إلّا قدرة محدودة على سبرها وإستكشافها.

ويسترسل لايكوف ونوناز في مقدّمة كتابهما حول أصل الرياضيات في الكشف عن الضّمنيات التي تحكم النظرة السائدة إلى الرياضيات. إنّها رؤية أفلاطونيّة فاتنة أخّاذة. ولكنّها أقرب إلى الأسطورة أو إلى العقيدة. فالرّياضيات، في المنظور الأفلاطوني، تتمتّع بوجود موضوعي متعال عن مقاصد العقل الإنساني وتحكم نظام الطّبيعة والكون، بحيث يكون تعلُّم الرياضيات بحدّ ذاته تعلُّمًا للغة الطّبيعة. فهي، لذلك، حقائق لا تتشكَّل بواسطة العقل وإنّما تُكتشف إكتشافًا. والتّصوُّر الأفلاطوني للرّياضيات لا يعدو أن يكون عقيدة محضة تمتنع البرهنة عليها شأنها شأن الإعتقاد في وجود إله للكون مع إمتناع البرهنة على وجوده علميًّا. وبإزاء ذلك، يُبيِّن التَّحليل العلمي العرفاني للأفكار الرّياضيّة أنَّ الرّياضيّات تشكَّلت داخل أدمغة البشر على مرّ التّاريخ بواسطة إستعارات تصوّريّة، بل إنَّ هذه الإستعارات تُكوِّن أكبر جزءٍ من الصَّرح المفهومي الرّياضي. والإستعارة التصوّريّة هي كلّ تمثّل أو فهم للموضوعات المجرَّدة بواسطة موضوعات حسيّة (ص4). نقترح المثال 1 لنشرح مفهوم الإستعارات التصوّريّة المتجسّدة.

مثال1 : الجسد عائق أمام الفكر.

في معالجة هذا المثال الإختباري يتوصَّل التّحليل غير العرفاني إلى إعتبار الجسد والفكر ثنائيّة يقع حدّاها على طَرفَي التنافر. ولكنّ التّحليل العرفاني يُبيِّن أنَّ الإستعارة التّصوّريّة توحِّد الفكر والجسد من خلال تمثّل الفكر بواسطة "جسم يتحرَّك على مسار متّجهًا إلى الأمام". وهو أحد الأمثلة الممكنة عن الفكر المتجسِّد (Embodied mind)[1]. ذلك الفكر المتجسِّد أو المتجذِّر في التجربة الفيزيائيّة الحسيّة لا يتجلّى في التّواصل باللّغة فحسب وإنّما هو سمة ثابتة في الفكر الرّياضي أيضًا. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك أنّ الأعداد، وهي مفاهيم مجرَّدة، تُمثّل تمثيلًا حسيًّا بوصفها نقاطًا مسترسلة على خطّ مستقيم. وينبّه لايكوف ونوناز لطبيعة هذه الإستعارات التصوّرية التي تُبَنينُ الأفكار الرياضيّة بصفتها جزءًا من

الفكر الرياضي المتجذر في التجربة المتجسِّدة، وليست مجرد آليّات توضيحية لا غاية منها سوى تذليل صعوبات فهم الأفكار الرياضية (ص6).

ولقد أضفى تقدُّم البحوث في العلوم العصبيّة مزيدًا من الوضوح على فهم آليّات التّفكير الإنساني. وتعدُّ نتائج هذا العلم أسسًا معرفيّة للتصوُّر العرفاني للإستعارة. واتّسع المفهوم وامتدّ من مجال البلاغة، حيث تتبوّأ الإستعارة منزلة عليا في جماليّة التّعبير بالكلام وما يتبع ذلك من توظيف الظواهر الأسلوبية والوجوه البلاغيّة، إلى مجال التّفكير وبَنينة الأفكار وتَمثّل المفاهيم المجرّدة من خلال مفاهيم أخرى على نحو لا يُستثنى منه أيّ مجال يتجلّى فيه الفكر الإنساني (نفسه). ولا تعني الطّبيعة العرفانية التي تكتسيها الإستعارة في مجال التّفكير الرّياضي أنَّ المفهوم الواحد يُبنْيَن بواسطة إستعارة واحدة بعينها لا يتعدّاها إلى ما سواها. فالعدد يُفهم على أنّه نقطة واقعة على خطّ مستقيم كما يُفهم على أنّه مجموعة. وذلك أنَّ سؤالنا عن الصفر مثلًا، هل هو نقطة على خطّ لا نهائي من النّقاط يُمثّل جميع الأعداد، أم هو مجموعة فارغة، أم هو عدد وكفى؟ هو سؤال لا ينحصر الجواب عنه في احتمال واحد، بل يحتمل الإمكانات الثلاث بحسب المجال الرّياضي الذي نتمثّل فيه هذا الموجود الذهني. بل يمكن أن تركب الإستعارةُ الإستعارةَ في تمثّل المفهوم الرياضي الواحد أو في العمل الحسابي الواحد. وتلك بعض أسئلة الفرع المختصّ بالرياضيات من العلم العرفاني. فإليه يعود تصنيف الإستعارات ودرجة تركّبها في الأرثماطيقا مثلًا.

وعلى سبيل التمهيد للشروع في معالجة إشكاليّة بحثنا ذات الصّلة بالإستعارات التّصوّريّة المُبنْينة للأرثماطيقا وخوارزميّاتها التّقليدية، ونعني بها الجمع والطّرح والضرب والقسمة، يهمّنا، لأجل تسليط الضوء على بنية مشروع لايكوف ونوناز العرفاني حول أصل الرّياضيات، أن نبسط عرضًا موجزًا لموضوعات الأقسام الستّة التي يتألّف منها الكتاب. ويمكن القول إنّ موضوع نظرنا في هذا البحث يتقيَّد بنتائج الفصول الأربعة الأولى، وهي قوام القسم الأوّل من الكتاب، لانحصار موضوعها في الأرثماطيقا في جانبها الفطري وجانبها الإستعاري التّصوّري كما قدّمهما وحللّهما لايكوف ونوناز وصولًا إلى الجواب عن الطّبيعة الإستعاريّة لعمليّات الأرثماطيقا الأربع. وأمّا القسم الثاني (الفصول الخامس والسّادس والسّابع)، فمتعلّق البحث فيه بالإستعارات المتجذّرة (grounding) والمفهمة (conceptualization) ذاتيْ الصّلة بنظريّة المجموعات والمنطق والجبر البنيوي (abstract algebra) كنظريّة الزُّمر. وينظر القسم الثّالث المؤلَّف من الفصول (الثامن إلى الحادي عشر) في مفهوم اللانهاية وحساب النّهايات وأسسه الإستعاريّة. ويتعلّق القسم الرّابع (من الفصل الثاني عشر إلى الفصل الرّابع عشر) بالإستتباعات المنطقيّة للتّحليلات (المجراة في الفصل الثالث) على مسألة استمراريّة الدّوالّ وعلى مفهوم الأعداد الحقيقيّة. ويتعلّق القسم الخامس (الفصلان الخامس عشر والسّادس عشر) بمناقشة نتائج القسم الرابع من أجل بيان تجسُّد الفكر الرّياضي، ومن أجل تحديد معالم فلسفة جديدة للرّياضيات. وأمّا القسم السّادس، وهو آخر فصول الكتاب، فيتعلّق بدراسة حالات تشمل مناقشة الطّبيعة الإستعاريّة في معادلة أويلر الشهيرة: $e^{i\pi} + 1 = 0$ ، وفي الهندسة التّحليليّة وحساب المثلّثات والأعداد المتخيّلة.

ينهضُ الفصل الأوّل (تجسّد الأرثماطيقا الأساسيّة) على السؤال التالي: ما هي الأفكار الرّياضيّة البسيطة التي عليها بُني صرح الرّياضيّات؟ وبعبارة أخرى: ما طبيعة هذه الأفكار التي يُمكن لنا أن نوسِّعها بحيث نتوصَّل إلى مباحث مثل قوانين الأرثماطيقا ونظريّة المجموعات والمنطق وحساب المثلّثات وحسابَي التّكامل والتّفاضل والأعداد المتخيّلة واللانهاية على اختلاف أنواعها؟ (ص15). والجواب يكمنُ في تلك القدرات والإستعدادات الفطرية التي يولد عليها بنو البشر، فتُتيح لهم تمييز الكميات المحدودة والفوارق بينها عند الزّيادة والنّقصان، كما أثبتت ذلك تجارب علماء الأعصاب وعلماء النّفس (ص16). ومنها القدرة الفطرية على التعرُّف البصريّ على العدد (subitizing)[2] أو "العدّ بالبديهة"، أي إدراك العدد دون تأمّل. وتثبت التّجارب المجراة على الفئران (ميشنر، 1959) أنَّه يمكن تعليم الفئران إجراء عملية ضغط على قفل داخل القفص أربع مرّات للحصول على الطّعام. وقد توصلتِ البحوثُ إلى أنَّ الحيوانات العليا، وبعض الحيوانات الأخرى، تتمتّع بقدرة رضيع بشريّ عمره دون أربعة أشهر ونصف على العدّ (ص21). وعلى سبيل الإجمال، فإنّ القدرات البسيطة التي هي شرط إمكان المستوى القاعدي غير المعقَّد من الأرثماطيقا، تتمثّل في العدّ بالبديهة وإدراك العلاقات الحسابيّة الأوّليّة البسيطة والقدرة على التّقدير التقريبي لعدد عناصر في مجموعة كبيرة من الأشياء، والقدرة على استعمال الرّموز وإجراء العمليّات الحسابيّة، وتخزين بعض الجداول في الذاكرة (ص26). ولكنّ هذه القدرات البسيطة ليست ذات بال إذا قورنت بسعة مجال الرّياضيات والحلول والبراهين المعقّدة التي تُجرى على بعض المسائل الرياضية. فكيف إذن حدثت تلك النّقلة المهولة من القدرات الفطريّة والأوّليّة إلى الرّياضيات المتقدّمة بالغة التّعقيد؟ وما

هي الآليّات العرفانيّة التي تحقّقت من خلالها هذه النّقلة؟

تتوزّع هذه الآليّات العرفانيّة على أربعة أنماط: الخطاطات الصّور (image schemas)، والخطاطات المظاهر (aspectual schemas)، والإستعارة التّصوّريّة (conceptual metaphor)، والمزج التصوّري (conceptual blends). ومن بين هذه الآليّات الأربع يهتمّ بحثنا بالإستعارات التصوّريّة المتحكّمة في قوانين الأرثماطيقا وعملياتها. وفيما يهمّ القدرات التي تحتاج إليها الأرثماطيقا، كما يرد في سياقات متعدّدة من القسم الأوّل من الكتاب، فإنّ هذا البحث يضيق عن عرض جميعها بالتّفصيل (ص51)، ونذكر منها على سبيل الإختصار: القدرة على التّجميع (grouping capacity). فلكي نُميِّز ما نعدّه، وُجب علينا تجميع المعدودات بواسطة البصر أو من خلال التحسُّس باللّمس أو ذهنيًّا. والقدرة على التّرتيب (ordering capacity)، وذلك أنَّ الأشياء في العالم لا توجد، مثل أصابع اليد، على نظم طبيعي. فالأشياء تحتاجُ من العادّ إلى أن يُرتِّبها، على نحو ما، في سلسلة معدودات، كترتيب الأصابع أو منتظمة إنتظام أشياء على إمتداد مسار. والقدرة على عقد إقترانات في أزواج (pairing capacity)، وذلك بعقد إقتران بين كلّ إصبع مفرد وكلّ معدود مفرد. والقدرة على التَّخزين في الذاكرة (memory capacity)، وذلك أننا نحتفظ في ذاكرتنا بكلّ ما تمّ عدّه في سلسلة المعدودات. ولكنّ العدّ ليس إلّا عتبة الأرثماطيقا. فلإجراء العمليات الأرثماطيقيّة نحتاج إلى قدرات أخرى أهمّها إثنتان: القدرة على التّصوّر الإستعاري (metaphorizing capacity)، وذلك من خلال تصوُّر الأعداد والعمليّات الحسابية إستعاريًا في علاقة بالتجربة على أنّها تجميعات أشياء أو من خلال مفهوم الحركة أو الموقع على مسار، والقدرة على المزج التّصوّري (conceptual–blending capacity)، مثل الرّبط بين العدّ بالبديهة (subitizing) والعدّ بالتأمّل (counting)، ومثل تركيب إستعارات مختلفة لبناء إستعارة مركّبة (ص52). وهما قدرتان من أهمّ القدرات الإستعاريّة التي تُتيح للفكر البشري المتجسِّد الإنتقال من القدرات الأوّليّة الفطريّة إلى قوانين الأرثماطيقا وخوارزمياتها الحسابيّة.

تُظهر العمليات الحسابيّة آليّات إشتغال إستعارات الأرثماطيقا. وهي إستعارات متجذّرة أو لنقل إستعارات مغروزة (grounded). وهي أربعة أنواع: (ص ص52ـ53)

ـ إستعارة الأرثماطيقا تجميعة أشياء،

(Arithmetic As Object Collection).

ـ إستعارة الأرثماطيقا بناء أشياء،

(Arithmetic As Object Construction).

ـ إستعارة عصا القيس، (The Mesuring Stick).

ـ إستعارة الحركة على إمتداد مسار،

(Arithmetic As Motion Along a Path).

2. النّظام العددي العشري وطبيعته الإستعاريّة

ويُلاحظ في وضوح أنّ الإستعارة الأخيرة تتوافق مع التعريف الأرسطي للإستعارة من حيث إسقاط فكرة الحركة (النقل) على القيم التي تحتل منازل العدد عند إجراء أعمال الحساب: "نقل يتمُّ من الجنس إلى النّوع، أو من النّوع إلى الجنس، أو من النّوع إلى النّوع، أو بحسب التّمثيل". هذا التّوافق يمتدّ إلى المستوى المصطلحي من جهة وقوع لفظ "الإستعارة" في علم الحساب العربي على دلالة تختصّ بالطّرح. والشّرط في هذه الظّاهرة أن يكون رقم واحد، على الأقلّ، في سلسلة حدود المطروح أكبر من نظيره في سلسلة حدود المطروح منه. وذلك كما في:

مثال 2: 53 – 18 =

لقد وضعنا في (محنان، 2015) فرضيّة تتعلّق برجوع الإستعارة عرفانيًا وتصوّريًّا إلى إجراء الطّرح. وقيّدنا هذا الرّجوع بشرط وجود إنقلاب منازلي حيث تكون القيمة الواقعة في المنزلة (م) من المطروح منه أصغر من نظيرتها في المطروح. وذلك مثلما يُبيِّن المثال الإختباري أعلاه. فالوحدة (باللّون الأحمر في التّمثيل) المستعارة (للرقم المستعار له) تكون بمقدار وحدة من وحدات المنزلة اللاحقة (في العدد المطروح منه). في هذه الآليّة الأرثماطيقيّة تُعبِّر الإستعارة عن نفسها تصوّريًّا بصفتها مفهومًا نابعًا من المعنى التّداولي (معنى العارية في معجم العربية). والمعنى المعجمي متّصل بمعنى النّقل، أي نقل الشيء لتمليك المنفعة. (محنان، 2015، ص498). يُشير التّعريف المعجمي في لسان العرب بوضوح إلى تجسُّد مفهوم الإستعارة "إستعار فلان سهمًا من كنانته، رفعه وحوَّله منها إلى يده" (لسان العرب، ص718).

إنَّ تجسُّد الأرثماطيقا وطبيعتها الإستعاريّة يظهران في آليات إشتغال النظام العددي. وذلك فضلًا عن جميع التّوسيعات التي إقترحها العرفانيون للإستعارات الأرثماطيقيّة أو التي يمكن أن تجيء بها أبحاثهم في المستقبل. والنّظام العشري نظام متجسِّد نشأ من ممارسة العدّ على أصابع اليد. ومن ذلك تسميته بالنّظام العشري. والعدد في هذا النّظام ينتظم وفق منازل تساوي الوَحدة في كلّ منزلة عشرة من وحدات المنزلة التي تسبقها في سلسلة العدد. وهذا أوّل مظهر إستعاري فيه. فمفهوم المنزلة متولِّد إستعاريًّا لكونه يشتغل من خلال خرق التّراتب الكمّي الذي تحدّده المواضعة للقيم التي تمثلها الرّموز

(الأرقام) من صفر إلى تسعة. وقد عبَّرنا في (محنان، 2023) عن أنَّ الطّفل الذي يتعلّم العدّ يشعر بصدمة عندما يتلقّى تعليمة حول تراتب المنازل العدديّة في النّظام العشري.

مثال3: 169

سيُعلّم الطّفل أنَّ الترتيب المنازلي يقتضي أنّ 1 أكبر من 6 وأنّ 6 أكبر من 9. وسيستنتج أنَّ 1 أكبر من 9. وهذا يعني أنَّ ترتيب الأرقام من حيث دلالتها على الكميّات إنقلب رأسًا على عقب. وعندما يقرُّ الجميع في بيئات التعليم، كالمعلّم والأبوين والإخوة الأكبر سنًّا، نوعًا من المعقوليّة لهذا الذي يجده الطفل "تناقضًا واضحًا"، فإنَّه بلا شكّ سيشعر بأنّ نظام العدّ يُعاني من مشكلة ما، وأنَّ عالم الكبار قائم على التّناقض والتّعقيد. من هنا يمكن أن تنشأ الصّدمة إزاء الأعداد ومنطقها "غير المنسجم مع نفسه". ويمكن أن تتطوّر المشكلة لتتحوَّل إلى رهاب إزاء الأعداد والحساب. ويرتبط الأمر بمحدوديّة القدرة على التّصوّر الإستعاري لدى الطّفل، وعدم فهم المعلّم وأفراد الأسرة للنّظام العددي المنازلي على أنّه نظام إستعاري. ودون أن نغفل عن فضائل النّظام العددي العشري في تطوّر العلوم على مرّ التّاريخ، وخصوصًا بعد ظهور مفهوم الصفر وإحتلاله منازل في التّمثيل الرّمزي للأعداد، فإنّنا نسجّل نوعًا من النّزاع بين الكتابة والمشافهة فيما يخصُّ تمثيل العدد. فلحظة التأمّل عند محاولة الطّفل قراءة العدد 50، على سبيل المثال، تفضي إلى السؤال حول مفهوم الصفر (المنعدم). حيث لا يبدو ممكنًا تصوُّر أيّ موجب منطقي لوجود فارق كمّي بين 5 و50 لمجرّد أنَّ صفرًا (عدمًا) كُتِب على يمين الرقم 5. يقفز هذا السؤال الثاوي في أعماق الذاكرة إلى الوعي في مرحلة لاحقة حين يتعلّم الأطفال الأعداد العشريّة مع القاعدة التي تلهج بها ألسنة المعلّمين: "لا قيمة للصّفر على يمين الفاصل".

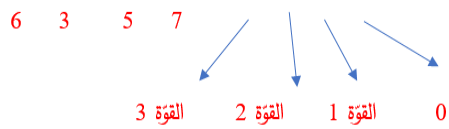
إنّ في قراءة العدد في صيغته الرّقمية الكتابيّة خروجًا من الرّمزيّة وإستعادة للّغة الطّبيعيّة. فنظام اللّغة النّحوي يضبط قواعد العدد ويحدد بنيته التّركيبيّة وصلته النّحويّة بمعدوده. فلا يوجد أداء شفهي للتّمثيل الرّمزي بغير اللّغة الطّبيعيّة. والتّمثيل اللغوي الطبيعي صوتيًا كان أو كتابيًا (دوفال، 1993) أدنى كلفة من النّاحية العرفانية إذا قورن بتمثيل العدد في سجلّ رمزي. وذلك أنَّ إسم العدد الأصلي (cardinal) يتضمّن أدوات العطف (العدد المعطوف) ويستثني الصّفر في التمثيل الصوتي والكتابي:

مثال4: 70102 (**سبعون ألفًا ومائة واثنان**).

وقراءة العدد في صيغته الرّمزيّة جهد تحويلي من سجلّ سيميولوجي إلى سجلّ آخر (دوفال، 2006) أو هي ترجمة بين نظامين سيميولوجيين (محنان، 2024). وما لم تُراع في مسار بناء العمليّة التّعليميّة متطلّبات هذا التّحويل، فإنّ الطّفل يختار الإحتماء باللّغة الطّبيعيّة والنّفور من كلّ تمثيل شكليّ. هكذا تبدأ مشكلة تصنيف المتعلّمين إلى ذوي ميول علمية بالفطرة وذوي ميول أدبيّة. وفهم الطّبيعة الإستعاريّة التّصوّريّة بالغة التّجريد، بدءًا من كتابة العدد إلى حلّ المعادلات المعقدة، هي بداية السبيل إلى تذليل صعوبات التّمثّل والإستدلال في الرّياضيات.

إنّ في قدرة المتعلّم الطّفل على قراءة عدد من النّظام العشري المنازلي مُتكوِّن من منزلتين فما أكثر دليل على تمام إستعداده الفطري للأرثماطيقا، ولتملّك قواعدها وتقنيات إجراء العمليّات الأرثماطيقيّة. فبنية النّظام العددي المنازلي معقّدة ومُبنينة إستعاريًّا بحيث، هي في الآن نفسه، ذات سطح وعمق. العدد في النّظام العشري، كما في سائر الأنظمة المنازليّة، يظهر في صورة سلسلة من الأرقام المتتابعة، ولكنّه في العمق عمليّة حسابيّة تُجرى وفق آليّات عرفانية ثاوية في عمق اللاشعور. هي عمليّة تجتمع فيها خوارزميّتا الضرب والقوّة، إذ قارئ العدد يضرب تصاعديًّا في عشرة مرفوعة إلى قوّة مساوية لمرتبة المنزلة بدءًا من القوّة صفر لمنزلة الآحاد. (لايكوف ونونيز، 2000، ص83).

مثال5:



مفهوما الضّرب والقوّة، من منظور مقاربة لايكوف ونوناز العرفانية يرتبطان بتوسيع لإستعارات الجمع المتجذّرة في التّجربة. ففي التّجربة الفيزيائيّة يمكن تجميع أشياء وتفريقها (الجمع والطّرح)، ولكن لا توجد إمكانيّة لضرب أشياء في بعضها أو رفعها إلى قوّة ما. لذلك، من المشروع لنا أن نتساءل عن قدرة الأرثماطيقا على التّعامل مع العدد مجرّدًا من معدوده. ففي عمليّتَي الجمع والطّرح يقترن كلّ حدّ بمعدوده.

مثال6: 10 تفاحات + 5 تفاحات

10 تفاحات – خمس تفاحات

ولكن لا يستقيم في الضرب والقسمة تعيين معدودات الحدود.

مثال7: 10 تفاحات في 5 تفاحات[3]*

* 10 تفاحات: 5 تفاحات

هذه الأمثلة الإختباريّة التي عرضناها في 6 و7 تُحدِّد طبيعة السّؤال عن المعدود في خوارزميّتَي الضّرب والقسمة: ما هو معدود المضروب فيه (multiplier) ومعدود المقسوم عليه

(divisor) إذا كان الضرب والقسمة لا يقبلان تكرار معدود المضروب (multiplicand) ومعدود المقسوم (dividend) على التوالي؟

كثيرًا ما تُبنى مسائل الحساب في السياقات التّعليمية على أفعال الهبة مثل (أعطى، أهدى، وهب، منح...). وهذه الإستراتيجيا التّعليمية التي تبني مفهوم الضرب بواسطة مفهوم المنح ليست هي الآليّة التّصوّريّة الـمُبنْينة للعلاقة بين العدد والمعدود في حدود الضرب. وذلك أنّنا، إذا اِستبدلنا المثال الإختباري 7 بالمثال 8 فإنّنا نتوصل إلى خطأ تمثيلي:

مثال8: 10* تفاحات × 5 أشخاص.

إذا اِفترضنا أنَّ النتيجة = 50 تفّاحة، فإنّ هذا المثال يخرق الخاصيّة التّبديليّة في الضّرب.

مثال9: * 5 أشخاص × 10 تفاحات = 50 شخصًا.

فلا علاقة للآليّة التصوّريّة الـمُبنْينة لخوارزميّة الضّرب بفكرة "المنح".

في خوارزميّة الضرب يوجد معدود واحد أصلي يمكن أن يتقلّب في الأدوار بين المضروب والمضروب فيه (الخاصيّة التّبديليّة). وذلك أنَّ الإستعارة الـمُبنينة للضرب إن هي إلّا توسيع لخوارزمية الجمع حيث لا يُجمع إلّا ما كان من جنس واحد. ويُشكِّل العدد ومعدوده من النّاحية الأنطولوجية والمنطقيّة علاقة تلازميّة، فلا عدد بلا معدود. وهذه العلاقة بينهما قائمة على مبدأ وحدة الجنس أو مفهوم العنصر النّوعي. (وهو المبدأ نفسه الذي يقوم عليه مفهوم المجموعة. ومن الواضح أنَّ اِستعارة الجمع (اِستعارة العدد تجميعة من الأشياء)، كما قدَّمها لايكوف ونوناز، تحتاج إلى الإشارة إلى هذا التّقييد بفكرة التّجانس بين أفراد المعدود. فذلك يعني أنَّ العدّ مبنيّ على آليّة عرفانيّة هي آليّة مَقْولة الأشياء (Categorization) موضوع العدّ، أي إدراجها ضمن مقولة ما.

3. مناقشة الأُسس النّظريّة في مقاربة لايكوف ونوناز

تضفي فكرة فهم الضرب بواسطة فكرة التّكرار مزيدًا من الوضوح على تمثّلنا للآليّة الإستعاريّة المتحكّمة في بَنينة خوارزميّة الضّرب[4]. فعند قراءة العمليّة تُحوَّل علامة الضرب (×) سيميولوجيًا في اللّغة الفرنسيّة إلى لفظ (fois)، وفي الإنكليزية إلى لفظ (times). هكذا يُفهم الضرب على أنّه يتعلّق بعدد مرّات تكرار مجموعة عناصر تمثّلها مقولة ما. فالضرب حالة خاصّة من الجمع تتعلّق بجمع متساويات عددًا ما من المرات. ولكن فكرة التّكرار توضّح في أذهاننا مسألة رجوع الضرب إلى الجمع، ولا تُفسِّر الآليّة التّصوّريّة التي يتمّ من خلالها الإنتقال إلى الضرب. ولهذا، فالسّؤال عن المعدود في حدّي الضّرب جدير بأن يُعاد طرحه. فإذا كان الضرب، كما يعلن لايكوف ونوناز، خوارزميّة تُبنينُها آليّة عرفانية موسَّعة بواسطة المزج الإستعاري، فلماذا تتقلّص البنية المعدوديّة في الضرب بحسب ما يُستنتج من خطأ الأمثلة الإختباريّة 7 و8 و9؟

تُشكِّل البنى المختزلة صعوبة أمام التّحليل. ويُعدُّ الضّرب خوارزميّة مختزلة من جهة البنية المعدوديّة كما رأينا. وإذا كانت فكرة التّكرار وجيهة في فهم الآليّة التي من خلالها نتصوَّر الضّرب، فإنّ مفهوم "المرّة"، الذي يُعبِّر عن التّكرار، يبقى مفهومًا ذا طبيعة حدَثيّة متزمّنة، كما تشير إلى ذلك بوضوح اللّغة الإنكليزيّة (times). وهو، فيما يبدو، من رواسب المراحل الأولى التي اِنتقل خلالها الفكر البشري من الأرثماطيقا الفطريّة إلى الرّياضيات المتقدّمة. وهذه الرّواسب يمكن أن تكون مفهومية كما قد تكون أيضًا لفظيّة. ومنها أنَّ لفظ "الحساب" في العربيّة يرجع في الإشتقاق إلى مادّة (ح. ص. ب)، ومنها الحصب أي الحجارة الصغيرة. ومنها رجوع فعل "أحصى" إلى مادّة (ح. ص. ي) في اِرتباط واضح بإستعمال الحصى في العدّ.

يُفيدنا درس نظام اللّغة الصرفيّ أنَّ لأسماء العدد صيغ جمع. وينطبق هذا على أسماء المنازل العدديّة في النّظام العشري (الآحاد، العشرات، المئات...). ومن ذلك نستنتج وجود آليّة اِستعاريّة لفهم العدد على أنّه معدود. "وإذا عدّ عدد فردٌ عددًا زوجًا عدّده بعدّة عدد زوج. وإذا عدّ عددٌ فردٌ عددًا زوجًا فإنّه يعُدّ أيضًا نصفه"[5]. وفي الجبر تتّضح هذه الآليّة في عبارة تستعمل فيها المتغيّرات مثل:

مثال10: 2x + 5y

في هذه العبارة يُضرب المجهول X في 2 والمجهول Y في 5 دون توسُّط علامة الضّرب بين الحدّين في التمثيل السيميولوجي الكتابي. وهي الآليّة الإختزاليّة نفسها التي تُبنين عمليّة ضرب الأعداد في مزج اِستعاريّ تنتهي فيه عمليّة الضَرب إلى بنية تتكوَّن من عددٍ ومعدود مع خاصيّة تركيبيّة في المعدود. هذه الخاصيّة تتعلّق بتحويل المعدود اِستعاريًّا إلى مركّب من عدد ومعدود. 10 × 5 تفّاحات = عشرةُ خمسِ تفّاحات.

يساعدُ القوسان في التمثيل السيميولوجي على فهم بنيَـنَة الضرب بهذا المزج الإستعاري. وتساعدُ علامات الإعراب على ذلك أيضًا في وسم مُكوّنَي تركيب الإضافة لنتبيَّن تماثل بنية خوارزميّة الضرب مع بنية المركّب الإضافي. وتظهر في التّمثيل مجموعة المجموعات الجزئيّة: مجموعة من عشر مجموعات جزئيّة في كلّ مجموعة جزئيّة خمسة عناصر.

مثال11: عشرةُ (خمسِ تُفّاحاتٍ).

بحسب المثال الإختباري 10، تبدو علامة الضّرب زائدة سيميولوجيّة أو هي مجرّد تمثيل رمزي لراسب شفاهي يشيرُ إلى مرحلة من مراحل تطوُّر سيميولوجيا الأرثماطيقا. لذلك يبقى وجود الرمز ضروريًا عندما تكون الحدود ممثلة بالأرقام، وتنتفي الحاجة إليها عند إستعمال المتغيرات. ولكن، إذا كان التّمثيل 11 لعمليّة الضرب وجيهًا، فإنّ التّقنية المستعملة في الضرب هي مرحلة أو طور عرفاني في مسار بَنينة العدد إستعاريًّا بواسطة بناء عدد معدودُه مركّبٌ من عدد ومعدود. وفي حالة تعدُّد حدود الضّرب، لا تمنحنا اللغة ما يمكن أن يوازي بنيويًا عبارة متعدّدة الحدود مثل 12:

مثال12: $4 \times 3 \times 7 \times 5 + 6 \times 2$

حيث لا نجد في الإستعمال اللغوي عبارة:

مثال13: [خمسُ (سبعِ (ثلاث (أربع تفّاحات)))] مكافئًا دلاليًا لـ14:

مثال14: أربعمائة وعشرون تفاحة.

ولا يسمح مجال هذا البحث بتعميق النّظر في العلاقة بين العبارتين اللغويّة والعددية من وجهة نظر عرفانيّة، إلّا أنَّ ذلك يُثير سؤالين يجدر بهما أن يمثّلا لنا جزءًا من إشكالية بحث مستقلّ[6].

ـ كيف يمكن لنظريّة المجموعات، ومخططات فان (Venn diagrams) أن تكون أساسًا نظريًا وتمثيليًا لهذه العلاقة؟

ـ كيف نُفسِّر إرتباط الشيء المعدود بالحدّ الأخير من حدود الضرب؟ وأيّة علاقة لذلك بإرتباط التّعويض في الطّرح بآخر منزلة في المجال الإستعاري (metaphorization Interval)، كما بيَّنه (محنان، 2023).

إنّ توسيع إستعارة الأرثماطيقا تجميعة من الأشياء من خلال المزج الإستعاري الذي يُبنين عمليّة الضرب ليس إلّا أحد الوجوه الممكنة لفهم خوارزمية الضرب وفق مقاربة عرفانية. وقد بيَّنت التقاليد الأرثماطيقيّة الهنديّة (الرّياضيات الفيديّة) والعربيّة أنَّ الخوارزميّات الحسابيّة تتداخل فيما بينها بحيث يمكن إجراء الضّرب بواسطة الطّرح والجمع معًا. فطريقة اليَكْدَست، التي تذكرها مصادر الرياضيات العربية، منها رسالة الكافية في الحساب للزنجاني[7] تقوم على إجراء الضرب بواسطة طرح كلّ من المضروب والمضروب فيه من الأساس 10. وفي الخطوة الموالية يُضرب الباقيان في بعضهما. فالآحاد في الجذاء الحاصل هي آحاد النتيجة المطلوبة. ثمّ يُجمع الحدّان. وتُجعل قيمة آحاد مجموعهما في منزلة العشرات من الجذاء المطلوب. مثال ذلك:

مثال15: 8×7

المرحلة الأولى: نطرح الحدّ الأوّل 7 من الأساس العشري يكنْ لنا 3. نطرح الحدّ الثاني 8 من الأساس العشري يكنْ لنا 2. نضرب الباقيين من الطّرحين في بعضهما هكذا: 2×3 يكن لنا 6. فلنجعل 6 آحادًا للجذاء المطلوب.

المرحلة الثانية: نحوّل حَدَّي الضرب إلى حَدَّي جمع هكذا: $7 + 8$ يكن لنا 15. فنجعل آحاد المجموع في منزلة العشرات من الجذاء المطلوب، تكنْ لنا 56.

وفي المصادر العربيّة طرق مختلفة لإجراء الضرب وإختصاره وإجراء سائر أعمال الحساب وإستخراج الجذور. ومنها أعمال عبدالوهاب الزّنجاني وكمال الدين الفارسي وابن البناء المرّاكشي وغيرهم. وهي أعمال تحتاج من الدَّرس الدّلالي إلى لفتة وإهتمام. وقد حفظ التّاريخ لبعضهم أعمالًا في البلاغة والعروض مثل كتاب الرّوض المريع في صناعة البديع لِابن البنّاء العددي المراكشي، وكتاب معيار النظّار في علوم الأشعار للزّنجاني. وفي آفاق البحث الدّلالي فرص واعدة لدراسة هذه المصادر من منظور عرفاني تضفي مزيدًا من الوضوح على الآليّات الـمُبنينة للمفاهيم الرياضيّة والخوارزميّات الحسابيّة.

خاتمة

تُعتبر نظريّة لايكوف ونوناز العرفانية حول أصل الرّياضيات لحظة بالغة الأهميّة في تاريخ إبستيمولوجيا الرّياضيات وتاريخ العلوم وفلسفتها. وتوجد إشارات في أكثر من سياق إلى أهمّيتها وقدرتها على تذليل صعوبات تعليم العلوم الرّياضيّة. وتُعدُّ الأُسس العلمية والتّجريبية التي تستندُ إليها هذه النّظريّة، أي علم الأعصاب والعلوم العرفانية، أسسًا متينة. ولكن، هل تكفي تلك الأُسس لترتقي بهذه النّظريّة إلى مصافّ العلم؟ أم هل هي إعلان ولادة إبستيمولوجيا عرفانية تُحلِّل الآليات المبنينة للأفكار الرياضيّة؟ وما هي الخيارات المنهجيّة الأمثل لمناقشة هذه المقاربة؟

يمكن الإنطلاق من طبيعة الأرضيّة المتحرّكة التي يقف عليها علم الأعصاب والإكتشافات التي ما تنفكّ تُغيِّر نظرة المختصين إلى النشاط العصبي ووظائف المناطق العصبية فضلًا عن تداخل هذه الوظائف بالجوانب الحسية والحركية، كما يمكن الإستناد إلى التأثير المتبادل بين الرياضيات والفيزياء وبين الرياضيات والمنطق لمناقشة "الصبغة العلمية" التي يريد لايكوف ونونيز إضفاءها على مقاربتهما العرفانيّة للرّياضيّات. ورغم أنَّ الطّبيعة الإستعاريّة في الأرثماطيقا، وفي مجالات أخرى من الرّياضيات واضحة المعالم، فإنّ إختزال الإستعارة التّصوّريّة في أنّها "تَصوّر مفهوم مجرّد بواسطة شيء ما حسّي"، يبقى مجرّد تعريف حدسي أو موقف نظري نابع

من منظور فلسفي لا يرتقي إلى صرامة الرّياضيات. والموقف الإبستيمولوجي الذي يصدر عنه الباحثان فيما يتصل بعجز الرياضيات عن اِتخاذ نفسها موضوعًا للدرس والتحليل أو أداة للفهم، يُحدِّد أفقًا نهائيًا للرّياضيات وللعقل في آن واحد. وذلك لأنّه موقف مبنيّ، من جهة أولى، على مسح محدود للمنجز الرّياضي لا يتعدّى المباحث التي طوّرها التّقليد الرّياضي الغربي، دون اِلتفات إلى التّقاليد الرّياضيّة الهنديّة والعربية، ومبنيّ من جهة ثانية، على اِستبعاد إمكان قيام مباحث ميتارياضيّة من داخل الرياضيات تُفسِّر آليّات التّفكير الرياضي، أو في الحدّ الأدنى، تساعد على تفسيرها. وينتظر أن تكون لمناقشات مشروع لايكوف ونونيز العرفاني حول الرياضيات فوائد لا تقلّ أهميّة عن الإضافة الكبيرة التي أتى بها مشروعهما الفكري.

د. عمـاد محـنان

المعهد العالي للعلوم الإنسانية جندوبة، جامعة جندوبة، قسم التربية والتعليم

الهوامش

Metaphorical thought. For the most part, human beings (1) conceptualize abstract concepts in concrete terms, using ideas and modes of reasoning grounded in the sensory-motor system. The mechanism by which the abstract is comprehended in terms of the concrete is called conceptual metaphor. Mathematical thought also makes use of conceptual metaphor, as when we conceptualize numbers as points on a line (Lakoff et Nunez, 2000, p. 5).

(2) لم نقع في الدراسات العربية على مقابل لهذا المصطلح غير "التعرّف البصري على العدد". وبالنظر إلى ملاحظة لايكوف ونوناز (ص ص02-12)، فإنّ الموضوع لا يزال خلافيًا ولا يُعرف على وجه اليقين إن كانت قدرة البشر على التّعرّف على أعداد الأشياء إذا كانت دون الخمسة هي من قبيل العدّ أو تعرّفًا تلقائيًّا دون تأمّل. ويمكن أن نجد في المصطلح البصري (الإدراك بالبداهة) مقابلًا مناسبًا لهذا المصطلح ذي الأصول اللاتينية (neddus). وذلك إذا جاز لنا قياس إدراك العدد على قراءة اللفظ المكتوب وفق مقاربة اِبن الهيثم البصريّة. أُنظر كتاب المناظر، ص381.

(3) نُشير بالرّمز * إلى خطأ العمليّة أو طريقة الكتابة.

But with multiplication, we do need to refer to numbers» (4) and collections simultaneously, since understanding multiplication in terms of collections requires performing operations on collections a certain number of times. This cannot be done in a domain with collections alone or numbers alone. In this respect, multiplication is cognitively more complex than addition or subtraction. The cognitive mechanism that allows us to extend this metaphor from addition and subtraction to multiplication and division is metaphoric blending». (Lakoff et Nunez, 2000. P. 60).

(5) وهذا ما يظهر في الرياضيات العربيّة كما في رسالة اِبن الليث (أبو الجود) إلى أحمد بن محمد الغازي في المثلثات القائمة الزوايا المنطقة الأضلاع وخواصها. وهي مخطوطة قيد التّحقيق للنشر ضمن كتاب "المثلثات القائمة الزّوايا العددية في الرياضيات العربية" من تحقيق وتحليل سيف الدّين التومي. أُنظر في ذلك أعمال مؤرِّخ الرياضيات العربيّة الباحث التونسي سيف الدين التومي، وخاصّة ما تعلّق بتحقيق رسائل لنصير الدّين الطّوسي وأبي اللّيث وعبدالوهاب الزنجاني والشهرزوري قيد المراجعة والإعداد للنشر.

(6) أُنظر أيضًا مقالنا بعنوان: (Les mécanismed métaphoriques des algorithmes)، قيد التّحكيم ضمن أشغال ندوة جمعيّة تعليمية الرياضيات التونسيّة عدد 41، المنعقد في 62 ديسمبر 3202 بالمعهد التحضيري للدّراسات الهندسية بالمنار، تونس.

(7) سيف الدّين التومي (5202)، الحساب الهوائي في الرياضيات العربية، مركز جمعة الماجد، الإمارات، 5202.

المراجع

- اِبن البنّاء المرّاكشي (5891)، الرّوض المريع في صناعة البديع، تح رضوان بنشقرون، ط1 دار النّشر المغربيّة، الرّباط، المغرب.
- اِبن منظور (0002)، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- اِبن الهيثم (3891)، كتاب المناظر: المقالات 1-2-3 في الإبصار على الاِستقامة، تح. عبدالحميد صبره، ط1، الكويت.
- سيف الدّين التومي (5202)، الحساب الهوائي في الرياضيات العربية، مركز جمعة الماجد، الإمارات العربيّة المتّحدة.
- عماد محنان (5102)، تحليل الخطاب الهندسي في التّراث العربي: خصائص الكتابة بين آليّات التّفكير وأبنية اللّغة، ط1 دار كنوز المعرفة، عمّان، الأردن.
- Bachelard, G. (1934). Le Nouvel Esprit scientifique, Paris, Alcan.
- Duval, R. (1993), Registres de représentation sémiotique, Annales de didactique et de sciences cognitives, vol. 5, pp. 37-65.
- Duval, R. (2006), A cognitive analysis of problems in comprehension in a learning of mathematics, Educational studies in mathematics 61.1: pp. 103-131.
- Fauvel, 1, (1988) Cartesian and Euclidean rhetoric For the Learning of Mathematics 8(2), pp. 25-29.
- Konstantin, C. & Coulange, L. (2022). Sens et interprétation du signe « = » du point de vue d'élèves de 6-7 ans. Revue québécoise de didactique des mathématiques, 2022, Numéro thématique 1 (Tome 1), p. 5-42.
- Lakoff et Johnson. (1980). Metaphors we live by, University of Chicago Press.
- Lakoff, George and Rafael E. N˙u˜nez (2000), Where Mathematics Comes From. New York: Basic Books.
- Lakoff, George and Rafael E. N˙u˜nez (1997) The Metaphorical Structure of Mathematics: Sketching Out Cognitive Foundations for a Mind-Based Mathematics. Mathematical Reasoning: Analogies, Metaphors, and Images. Ed. L. English. Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp 21–89.
- Lakoff, George and Mark Turner (1989). More Than Cool Reason. Chicago: U of Chicago P.
- Laurence, Stephen and Eric Margolis (1999). "Concepts and Cognitive Science." Concepts: Core Readings. Ed. Eric Margolis and Stephen Laurence. Cambridge: MIT Press.
- Mahnane Imad (2023). Métaphore et soustraction, Association Tunisienne de Didactique des Mathématiques (ATDM), Pp. 63-72. HAL Id: hal-04369823 https://hal.science/hal-04369823.
- Mahnane Imad (2024). L'énoncé mathématique: Quand lire c'est traduire, in Traduire les sciences, traduire les arts: traduire la culture, 2024, pp. 135-150.
- Yvon Keromnes. Les Métaphores - et leur tra. - dans la vie quotidienne. Revue SEPTET, 2013, 5, pp. 68-87. ffhal- 00944651.

باتوتشكا قارئًا لـ هوسرل:
مشكلة العالم الطبيعي ورهان تخطي الأفق الترسندنتالي

أحمد الشبلي

مقـدّمة

إن الفينومينولوجيا "ليست نسقًا مغلقًا"[1]، بل هي فلسفة مفتوحة، "قادرة في كل مرة على البدء من جديد"[2]؛ لأنها ليست مجموعة من الخطوات والقواعد الآلية التي يجب على الفينومينولوجي اتباعها، بل هي في العمق إمكانية للتفكير في الفكر ذاته. إنها "بالتدقيق تفكير في أزمة الفكر"[3] التي جعلت الثقافة الإنسانية تسقط في أزمة. لذلك يصف يان باتوتشكا Jan Patočka 1907 – 1977[4] الفينومينولوجيا بأنها "مقاربة جذرية"[5] تبحث عن الجذور الأولى لأزمة الإنسانية، وفي جذريتها هاته تظل "دون منافس"[6]. وعليه فالفينومينولوجيا، من حيث هي إمكانية للتفكير في الفكر ذاته، قادرة على مقاربة ظاهرة الأزمة، ومن ثم قادرة على مساعدتنا في تعميق فهمنا للظاهرة عبر طرحها الأسئلة الأكثر جذرية التي تُلامس الوجود الإنساني في عمقه. والسؤال الجذري الذي على الفينومينولوجيا أن تطرحه هو سؤال العالم الطبيعي الذي يعتبره باتوتشكا منفذًا للإجابة عن سؤال أزمة الإنسانية. لكن كيفية معالجة باتوتشكا لسؤال العالم الطبيعي في كتابه العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية (1936) تطرح سؤال مدى تفرّد المقاربة الباتوتشكية للعالم الطبيعي مقارنة بأستاذيه هوسرل وهايدجر. إذ على العكس من بعض القراءات التي تعتبر أنَّ باتوتشكا ظل هوسرليًا في هذا الكتاب، نفترض أنه زرع فيه بذور النقد التي ستثمر بدءًا من سنة 1969[7]، حيث سيوجِّه نقدًا جذريًا لما يُسمّيه "الفينومينولوجيا الذاتية" وتأسيس "فينومنيولوجيا لاـ ذاتية". سنخصص هذه الورقة لمقاربة كتاب العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية محاولين الكشف عن الإرهاصات الأولى التي حفَّزت باتوتشكا على التفكير مع وضد أستاذيه: هوسرل وهايدجر، لتأسيس فينومينولوجيا عملية تذهب أبعد من ترسندنتالية فينومينولوجيا هوسرل وصورية أنطولوجيا هايدجر.

1. العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية

وعيًا منه بسؤال الأزمة الذي فرض نفسه في الفترة المعاصرة، انخرط الفينومينولوجي التشيكي يان باتوتشكا في مقاربة إشكالية الأزمة عبر منفذ العالم الطبيعي، لأنه ما دامت الأزمة قد مسَّت الحياة الإنسانية في كليتها، فمن المفترض البدء بالعالم الطبيعي، حيث يعيش الإنسان مظاهر الأزمة. إذ لا يمكن حل الأزمة الروحية التي عصفت بالمجتمع المعاصر إلا بجعل العالم، في كليته، مركز اهتمامنا ونُخلّصه من التصورات الوضعية التي رأت فيه مجرد كلية الوقائع القابلة للعدّ والقياس. وهذا ما جعل باتوتشكا يُنبِّه في كتابه العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية الصادر سنة 1936 إلى أنَّ "مشكلة الفلسفة هي العالم في كليته"[8]. إنَّ قضية العالم لم تعد مجرد مشكلة فلسفية جزئية، بل يتم تناولها الآن باعتبارها المشكل الفلسفيّ الأساس الذي يجب أن يحتل نواة التفكير الفلسفي، بل إنه يُنبِّه إلى أنَّ "كل فينومينولوجيا هي، في العمق، فينومينولوجيا العالم الطبيعي"[9]. صحيح أنَّ اقتناع باتوتشكا بأهمية مشكلة العالم لم يبدأ سنة 1936، إذ نجده يُشير سنة 1934 في نص ملاحظات حول مكانة الفلسفة داخل العالم وخارجه، إلى العلاقة الخاصة بين الفلسفة والعالم. إذ يقول: "ترى الفلسفة العالم كما هو [...] وهذا هو موضوعها"[10]. لكن، ومع ذلك، لم يبسط مشكلة العالم بشكل مفصّل وبكيفية أكثر عمقًا إلا في نص 1936[11]، لذلك ركَّزنا أساسًا على هذا النص.

عرفت بداية العصر الحديث تحولًا جذريًا في مفهوم العالم، إذ استُـبْدل العالم ذو الطابع الرياضي بالكوسموس القديم، ولم يعد الإنسان في مركز الكون، بل صار على هامشه، كما لم يعد الإنسان يرتكز في تفسيراته على مبدأ الغائية بل أصبح يستند إلى مبدأ السبب الكافي[12]، الذي يصرف النظر عن الغايات ليتوجه نحو الأسباب. وكانت النتيجة أن تغيَّر فهم الإنسان الحديث للواقع بحد ذاته، إذ لم يعد يُفهم باعتباره مجموع الأشياء التي تعطانا من خلال الحدس في الحياة اليومية، بل صار هو الكيانات والعلاقات الرياضية[13].

هكذا فقدَ الإنسان الحديث كل ما كان يُعطيه معنى: فالعلم الحديث حطّم الكوسموس الذي كان يستمد منه الإنسان معناه وغايته، كما أنَّ الله لم يعد مصدر التشريعات، إذ صار التشريع الذاتي سمة مميزة لإنسان العصر الحديث، بل فقد الإنسان الثقة حتى في حواسه[14]، بحيث لم تعد مصدر تأسيس

معرفة بالعالم. إذ إنَّ الاكتشافات العلمية الحديثة كشفت عن أزمة الإدراك الحسيّ، حيث تزعزعت الثقة في الحواس؛ فما كان يبدو بالعين المجرَّدة أزليًا صار متغيِّـرًا، وما كنا نحسبه ثابتًا صار متحرِّكًا، وما كنَّا نعتبره متناهيًا صار لامتناهيًا. والنتيجة فقدان الثقة في الحواس كمصدر وحيد للحقيقة، لأنها تؤسِّس عقليًا وليست معطاة للحواس؛ فما هو معطى في الحياة اليومية علينا تجاوزه إن أردنا الإمساك بحقيقة الأشياء.

إنها بالفعل وضعية أزمة، حيث صار الإنسان ممزَّقًا بين عالَمين: عالم العلم، وعالم الحياة اليومية. إنَّ هذا الأخير على الرغم من واقعيته، إلا أنه لم يعد هو العالم الحقيقي، إذ نضع خلف عالم التجربة اليومية عالمًا رياضيًا لا نهائيًا يُعتقد أنه مستقل تمامًا عن آفاق العيش، وتحدَّدت مهمة البحث العلمي في ملاحقة مختلف قطاعات العالم، يسعى كل واحد منها إلى السيطرة على موضوعه من خلال تكميمه والتعبير عنه رياضيًا. والنتيجة صارت العلاقات الرياضية، التي ليست في الأصل سوى بناءٍ نظريّ منهجيّ، هي العالم الحقيقي، في حين يُنظر إلى العالم، كما يحضر أمامنا، كمجرد تعبير ذاتي ـ نسبي عن ذلك العالم الموضوعي القائم خلفه. وصرنا نعتقد أنَّ خلف تصوراتنا العفوية والذاتية يقطن الواقع الحقيقي الذي على العلم اكتشافه، فأصبحت إدراكاتنا الذاتية مجرد علامة تُحيل على واقع موضوعي. وبذلك استطاع العلم الحديث أن يُبخِّس من قيمة التصوُّر الطبيعي للعالَم ما دام أنه لا يعترف به أصلًا، لأنه مؤسَّس على نزعة موضوعية تهدف إلى تحويل أشياء العالم إلى موضوعات قابلة للتكميم الرياضي[15].

يمكننا، في هذا الإطار، إعطاء مثال نسيان العالم الطبيعي من قطاع التعليم والتكوين؛ إذ نُسجِّل أنَّ هذا المجال، على الرغم من ارتباطه العميق بالعالم الطبيعي بحكم أنه يهدف إلى تكوين الإنسان، إلا أنه اتخذ طابعًا تقنيًا. حيث صارت مهمة التعليم هي إعداد الفرد للقيام بمهام محددة مسبقًا بكيفية آلية، وذلك من خلال تلقينه مجموع القدرات والمهارات القابلة للتطبيق بكيفية تلقائية دون الحاجة إلى التفكير. وجذر المشكل هو أنَّه يتم نقل تلك المهارات إلى الفرد كأساليب جاهزة دون أن يعرف الكيفية التي تمَّ بها تأسيس تلك المهارات والصيغ الصورية؛ أي دون أن يعرف الحوافز الأصلية التي انبثقت منها. إنَّ الحوافز الأولية لها علاقة بالعالم الطبيعي، لكن الذي يقع هو أنَّ تلك المهارات والتقنيات تُقدّم مفصولة عن الأساس الذي نشأت منه، فيتعامل معها الفرد كعالم مستقل بذاته، ويصير هو ذاته أسيرًا لها، فيفقد قدرته على الفعل الحر والمسؤول، إذ يتصرَّف كما لو كان آلة تُنفِّذ برنامجًا بُرمجت عليه. بل إنَّ الأمر لا يبقى عند هذا المستوى، إذ يُعمِّق الفرد الشرخ بين عالمه الطبيعي والعالم العلمي ـ التقني، بحيث يتعامل معهما كمجالين مستقلين ومنفصلين بكيفية جذرية عن بعضهما البعض. وهذا ما يجعل بعض الأفراد، على الرغم من اشتغالهم في مجالات علمية دقيقة جدًا، وقدرتهم على حل أعقد المشاكل التقنية بالاستناد إلى أحدث النظريات العلمية، إلا أنهم في عالمهم الطبيعي، حيث يعيشون، يتبنّون مواقف تتنافى بشكل مطلق مع مبادئ الفكر العلمي المستند أصلًا إلى بداهات العالم الطبيعي.

يكمن جذر المشكل إذن في الشرخ الذي أقامه العلم الحديث حول تصوُّرنا للعالم، إذ حاول معرفة كل شيء عن العالم وأسَّس معرفة دقيقة بقطاعاته، لكن ظل سؤال كلية العالم خارج أفق اهتماماته[16]، وصارت بذلك مهمته هي ملاحقة جميع قطاعات الكائن، ومحاولة صورنتها ومن ثم نزعها من الأفق الذي توجد فيه. لذلك لا يمكن حل الأزمة الروحية التي عصفت بالمجتمع المعاصر إلا بجعل العالم في كليته مركز اهتمامنا ونُخلّصه من التصورات الوضعية التي رأت فيه مجرد كلية الوقائع المحضة القابلة للعدّ والقياس. وهذا ما جعل باتوتشكا يُنبِّه إلى أنَّ "مشكلة الفلسفة هي العالم في كليته"[17]. إنَّ قضية العالم لم تعد مجرد مشكلة فلسفية جزئية، بل يتم تناولها الآن باعتبارها المشكل الفلسفي الأساس الذي يجب أن يحتل نواة التفكير الفلسفي[18].

لقد صار نموذج العلمية، الذي فرض نفسه بداية العصر الحديث، هو النموذج الذي على جميع العلوم أن تحذو حذوه بما فيها علوم الروح، التي هي الأخرى تسرَّبت إليها النزعة الموضوعية القائمة على فكرة تشييء الإنسان والتعامل معه كشيء. وكان من نتائج ذلك أن اغترب الإنسان عن ذاته وتنازل عمّا يكون به إنسانًا، لأنه صار خاضعًا لنفس القوانين التي تخضع لها العناصر الطبيعية الأخرى. إنه شيء بين الأشياء، إذ لم تعد النزعة الموضوعية تعترف بخصوصيته كذات حرة، لأن الحرية في تصورها ما هي إلا إحساس ذاتي من دون أساس موضوعي. لذلك علينا استبعاد ذلك الإحساس إن أردنا تحقيق الموضوعية. والنتيجة صار العالَم الحقيقي هو العالَم العلمي بمفاهيمه وقوانينه التي تُشكِّل فهمنا لذواتنا ولأشياء العالم، ليكون بذلك عالَم الإنسان المعاصر عالمًا مشكَّلًا ومؤسَّسًا من قِبل العلم. وعليه فالإنسان المعاصر فَـقَد عالَمه، على اعتبار "أنَّ العالَم المعاد تأسيسه من قِبل العلم لم يعد عالمًا"[19]. فالعالم الحقيقي للإنسان هو العالم الذي يسكنه، ينشغل به، يعيش فيه تجاربه الحياتية بعفوية وأصالة، وهو الذي يسميه باتوتشكا "العالم الطبيعي".

يُنبِّه باتوتشكا إلى أنَّ الوصف الفينومينولوجي يجب

أن يتَّجه إلى العالم الطبيعي، إلى العالم حيث يعيش الإنسان حياته بعفوية وتلقائية. لذلك فحاجتنا إلى الفينومينولوجيا "مرتبطة في العمق ببراكسيس الحياة الإنسانية"[20]، بالعالم الطبيعي حيث يُشكِّل الإنسان معناه. وهذا يُبيِّن أنَّ باتوتشكا كان مقتنعًا منذ البداية بأن على مجال التحليل الفينومينولوجي أن ينصبَّ على براكسيس الوجود الإنساني، عكس هوسرل الذي ظل وفيًا لمشروعه الترسندنتالي، بحيث اعتبر أنَّ وظيفة الفينومينولوجيا الترسندنتالية هي الكشف عن البنيات الماهوية الصورية لعالم العيش، وليس الإقامة في عالم البراكسيس. لكن هل نجح فعلًا باتوتشكا في تحقيق هذا الرهان الذي شكَّل، في اعتقادنا، خلفية نص 1936؟

إن العالم الطبيعي هو العالم العملي، عالم التلقائية والعفوية وليس عالم المفاهيم والصيغ المجرَّدة. إذ يُشير في اللغة التشيكية (Přirozený svět) إلى "العالم العفوي"[21]، ولا علاقة "للطبيعي"، في السياق الذي يوظفه باتوتشكا، بعلم الطبيعة أو بما يمكن أن نفهمه بالطبيعي كمقابل للثقافي. إنَّ العالم الطبيعي هو العالم الذي نعيش فيه بتلقائية وعفوية، ومن ثم فسمته الأساسية هي الحرية، ويقابله العالم العلمي باعتباره عالم الصيغ الرياضية المتَّسم بالضرورة، وهذا يكشف عن التفاعل المعقَّد بين الحرية والضرورة داخل العالم الطبيعي. لذلك يعتبر باتوتشكا أنَّ الصراع الذي يظهر بين الإحساس بالحرية من جهة، ومحاولة إخضاع الإنسان لقوانين موضوعية من جهة ثانية، هو في العمق صراع بين عالَمين: العالم الطبيعي والعالم العلمي[22]. إنَّ فقدان الإنسان للعالم الطبيعي هو فقدان للفضاء الأصلي حيث ينتج المعنى، لذلك فإخضاع العالم الطبيعي للعالم العلمي هو فرض للمعنى الواحد، وهذا إقبار للحرية الإنسانية من حيث هي أساس فاعلية الإنسان وضامنة سمة التميُّز والتفرُّد التي تطبع التجربة الإنسانية. هكذا فعندما نلجأ إلى لغة العلم ونُسقطها إسقاطًا على العالم الطبيعي، فإننا بذلك نفرض المعنى الواحد، ومن ثم نلغي حرية الإنسان وقدرته على إنتاج معناه انطلاقًا من عالمه، فنسلب منه ما به يتميَّز عمَّا عداه؛ أي قدرته على تشكيل المعنى، وهنا مكمن الأزمة.

يضع هوسرل مبدأ "العودة إلى الأشياء ذاتها" كأحد المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها الفينومينولوجيا، لأنها، في العمق، إرادة لمجابهة ومواجهة الأحكام المسبقة والافتراضات المضمرة والصريحة القادمة من مجالات متعددة سواء كانت علمية أو فلسفية، والتي قد تَحُول دون الإمساك بحقيقة الظاهرة. لذلك تعمل الفينومينولوجيا على النفاذ إلى الشيء ذاته كما هو معطى. كان باتوتشكا وفيًا لهذا المبدأ الفينومينولوجي، لذلك عندما أراد وصف العالم الطبيعي وضع النظريات العلمية والبناءات الفلسفية بين قوسين، واتَّجه إلى علاقة الإنسان بالعالم كما تُعطى في الحياة اليومية.

يبدأ باتوتشكا تحليله من نقطة "البدء الفينومينولوجي"، لحظة تماس الإنسان بالعالم. إذ إنَّ محور تحليل باتوتشكا ليس الذاتية الترسندنتالية، بل الإنسان، أو بالأحرى العلاقة المتشابكة للإنسان بالعالم. صحيح أنَّ هناك أنماطًا متعددة من وجود الكائنات في العالم، إلا أنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك معرفة بالوضعية التي تخصّه، ويفهم وضعيته سواء في علاقته مع ذاته أو مع الأشياء الأخرى. يدرك الإنسان استقلاله عن هذه الأشياء، ويُحدِّد طبيعة علاقته معها التي توجهها فائدتها بالنسبة إليه. تتحدَّد هذه الفائدة بناء على انشغالات واهتمامات ورغبات كل إنسان. وهذه الانشغالات تجعله يُقيم نسقًا من العلاقات عبر جسديته، لأن الإنسان لا يدخل في علاقة مع العالم ولا يتداول أشياءه إلا عبر جسده. إذ يستحيل الحديث عن بُعد عملي للإنسان في غياب الجسد، لكون الإنسان يتموضع في العالم بجسده، وعبره يصير فاعلًا داخله. بل إنَّ تجربة الجسد هي التي تعطينا إمكانية أن يكون لنا عالم، وأن نُقيم علاقة مباشرة بالأشياء من خلال استعمالها بناء على طبيعة انشغالاتنا وفهمنا للعالم. إنَّ الإنسان ليس مجرد قطعة جسم في العالم، بل إنه أساس ذلك الكائن الذي "يمتلك العالم"، ويبني عالمه من خلال طبيعة انشغالاته وأفق اهتماماته. إنه على اهتمام وانشغال دائمَين بأشياء العالم، إنه محكوم عليه أن يتفاعل سواء مع أشياء العالم أو حتى مع الآخرين، على اعتبار أنَّ "الحياة الإنسانية لا تُعاش لذاتها وفي ذاتها، ولكن مع الغير"[23].

إنَّ الحياة الإنسانية حياة بينذاتية، والعالم الذي نعيش فيه هو عالمٌ مشتركٌ نتقاسم فيه انشغالاتنا مع الآخرين. لذلك فانشغالاتنا "ليست فردية أبدًا، بل هي تتشكَّل داخل المجموعة التي ننتمي إليها"[24]. وهذه الانشغالات قد تختلف من شخص إلى آخر ومن عالم إلى آخر، على اعتبار أنَّ عالم المدينة يختلف عن عالم البادية، والعالم البدائي يختلف عن العالم المتحضِّر، لكن هذا الاختلاف لا يمسُّ أبدًا مفهوم العالم في كليته. إنَّ التغيير يمسُّ أشياءه الجزئية فقط، أما العالم كعالم فلا يتغير أبدًا؛ فسواء كنت في هذا البلد أو ذاك، في هذه المدينة أو تلك، وأيًا كانت درجة التقدُّم التي يتَّسم بها نمط الحياة الذي أعيشه، فإن هذا لا يُغيِّر شيئًا من مفهوم العالم في كليته، لأن هذا الأخير ليس هو أشياءه، إنه يسبق الأشياء ذاتها ويُعطيها معنى بالنسبة لنا. لنقل إذن إنَّ العالم لا يتحدَّد بشيئيته بل بوظيفته؛ إنه أفق.

إن العالم الطبيعي ليس واقعة (fait)، وليس كلية الوقائع، بل هو أفق كوني (horizon universel) على أساسه تصبح جميع الوقائع قابلة للفهم[25]. إنه الأفق الذي يسمح لنا بفهم الأشياء التي نتداولها في حياتنا اليومية. بهذا المعنى يكون أفق العالم أفقًا عمليًا، فيه تأخذ أقوالنا وأفعالنا معناها. والأفق الذي نعيشه هو الذي يشرط توجهنا نحو الأشياء، إذ بإمكاننا أن نتداول الأشياء نفسها، ونعيش آفاقًا مختلفة: أفقًا جماليًا، أفقًا علميًا، وأفقًا للاستعمال اليومي. يمكننا مثلًا إدراك الموضوع نفسه، وليكن مثلًا وردة، لكن سندركها في آفاق مختلفة، إذ قد أدركها في أفق جمالي باعتبارها موضوعًا للتمتع الجمالي، كما قد يدركها عالم النباتات في أفق علمي ليفحص تركيبتها ونوعية فصيلتها.

لا يفهم باتوتشكا العالم إذن بالمعنى الأنطيقي Ontique على أنه كلية الوقائع، أي مجموع الكائنات الموجودة في العالم، أو التي يمكن أن توجد بداخله. فهذا النوع من الوصف لا يمكن أبدًا أن نعتدَّ به فينومينولوجيًا، لأنه يظل متعلقًا بالكائن الجزئي فقط، في حين يتحدَّد العالم فينومينولوجيًا باعتباره أفقًا لانشغالاتنا. إنه الضوء الذي يجعلنا نُبصر دلالة الأشياء، وبدونه تفقد الكائنات معناها بالنسبة إلينا، إنه الذي "يسمح لنا بفهم ما يُحيط بنا وما يتشكَّل فينا"[26]. إنه المجال الذي يتشكَّل فيه المعنى، لذلك فهو يتميَّز بـ"الخصوبة" و"الإنتاجية". يقول باتوتشكا موضحًا دلالة العالم: "إن الكلمة التشيكية svět (العالم) تُجسِّد بشكل جيِّد ما هو أساسي في ظاهرة العالم، بحيث يُشير مصطلح (svět) إلى الضوء (světlo)، وهو في هذه الحالة نور الحياة"[27]، لذلك يُشبِّه العالم بالضوء الذي "يسمح لنا بالرؤية"؛ إذ في غياب الضوء نكون غير قادرين على رؤية الأشياء المحيطة بنا، وفي غياب أفق العالم نكون غير قادرين على فهمها.

يتَّضح من ذلك أنَّ كل محاولة للإمساك بوحدة العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة محكوم عليها بالفشل، إذ لن نجني من ورائها إلا وضع هذه الكائنات بجانب بعضها البعض دون أن نبلغ ظاهرة العالم. ولعل هذا هو المسار الذي سلكته الفلسفة الحديثة، لذلك فشلت في الإمساك بوحدة العالم لأنها أغفلت القيام بوصف وتحليل كافيين للمعيش في عطائه الأصلي في العالم الطبيعي، ووضعت في مقابل ذلك مفاهيم إجرائية اعتبرتها كفيلة بفهم علاقة الإنسان بالعالم. يتعلق الأمر بمفهومَي الذات والموضوع.

يُعارض باتوتشكا المسار الذي سلكته ميتافيزيقا الذاتية في تعاملها مع العالم، ويقرُّ في المقابل بأن منفذ التحليل للإمساك بوحدة العالم هو الانطلاق من وصف العلاقة الأولية التي تربط الإنسان بعالمه. لكنه يُنبِّه إلى أنَّ الوصف الفينومينولوجي لا يتعلق بأشياء العالم، كما لا يهدف إلى تحديد البنية الأساسية لهذه الأشياء بما هي كذلك، بل يسعى إلى وصف الظاهرة المتفرِّدة التي يُعبّر عنها بـ "الوجود ـ في ـ العالم" (être-au-monde)، التي غالبًا ما يتم حجبها نتيجة التعلق بالكائن. ومهمة الوصف الفينومينولوجي هي جعل هذه الظاهرة ظاهرةً. إنَّ الوجود ـ في ـ العالم منظور (perspective) عبره تنكشف علاقة الإنسان بالعالم على ما هي عليه[28].

تُعبِّر ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم عن العلاقة الوثيقة بين الإنسان والعالم، بحيث لا يمكن أن نتصوَّر إنسانًا من دون عالم، كما لا يوجد عالم دون إنسان. فمن ماهية الإنسان أن يمتلك عالمًا، وهو لا يمتلكه كما يمتلك باقي أشياء العالم، بل يمتلكه على نحو يصير شرط إمكان كل تَملُّك ممكنًا للكائن. فأنا لا أمتلك هذا القلم أو هذا الكتاب إلا لأنّي أتحدَّد مسبقًا باعتباري "وجودًا ـ في ـ العالم"، بمعنى أنَّ امتلاكي أفقًا معينًا للعالم هو الذي يسمح لي بفهم وامتلاك أشياء العالم.

إن هذا التحديد الذي وضعه باتوتشكا للإنسان ليس عنصرًا دخيلًا على الحقل الفينومينولوجي، إذ سبق لهايدجر أن حدَّد الدازاين بوصفه "وجودًا ـ في ـ العالم"[29]. وهو الأمر الذي يعني أنَّ باتوتشكا متح من التحليلات الوجودانية لهايدجر، بحيث استعار عدته المفهومية واستمدَّ منه النفس العملي الذي أعطاه للفينومينولوجيا. كما أننا نلمس تأثره به من خلال التحليلات التي قدَّمها باتوتشكا لعلاقة الإنسان بالعالم، والتي تُشكِّل، في الوقت ذاته، أبعادًا لظاهرة الوجود ـ في ـ العالم. فما هي هذه الأبعاد؟

يتحدَّد الإنسان كوجود في العالم، يعيش مع الآخرين وبجانب الأشياء، إنه يُشكِّل بذلك عالمًا محيطًا به، قريبًا منه من الناحية الأنطولوجية وليس الأنطيقية؛ إنَّ العالم القريب منَّا هو حيث نحس بالأمان، بالألفة، فنوجِّه اهتمامنا كله صوبه، إنه موطننا الذي نسكنه، بيتنا، أشياؤنا، عائلتنا، مجتمعنا، ودولتنا[30]. لذلك قلنا إنَّ القرب هنا يحمل معنى أنطولوجيا وليس أنطيقيا، إذ قد أحس بالأمان داخل الدولة التي أنتمي إليها وتربطني بها علاقة ألفة، بالرغم من أنّي لا أراها بالمعنى الأنطيقي للكلمة. إنها تُشكِّل جزءًا من عالمي الذي تأخذ منه الأشياء دلالتها. فأنا عندما أرى رمزًا وطنيًا ما، وليكن مثلًا العَلَم المغربي، فأنا لا أنظر إليه كما لو كان مجرد قماش، بل كرمز يأخذ معناه وقيمته من الدولة التي تشكل جزءًا من عالمي. إنَّ العالم هنا أفقٌ تتشكَّل فيه دلالة الأشياء بالنسبة لنا. لذلك نُقيم علاقة خاصة مع هذا العالم لدرجة يصير هو عالمنا الممكن، وهذا ما يُسمّيه باتوتشكا العالم ـ الوطن (le monde)[31]

chez-soi). هذا الأخير قد يكون اهتمامات خاصة، أُسرة، أصدقاء أو مكان العمل، وهكذا إلى أن نصل إلى غير المحدد والبعيد الذي ننظر إليه كغريب.

إن البُعد الأول للوجود ـ في ـ العالم، على الرغم من أهميته، إلا أنه يفترض بُعدًا آخر وهو بُعد الزمان، بحيث إنَّ جميع اهتماماتنا وانشغالاتنا السابقة تفترض مسبقًا بُعد الزمان. فعندما ننشغل بأشياء العالم أو نتفاعل مع الآخرين، فنحن نفترض الزمان كعنصر مُسبق غير مصرَّح به. لذلك يعتبر باتوتشكا أنَّ البعد الثاني لظاهرة الوجود ـ في ـ العالم هو البعد الزماني للعالم[32]. فجميع أنشطتنا الحياتية تفترضُ زمانًا ما كإطار مسبق لها، بحيث إنَّ تمثلنا للماضي والحاضر والمستقبل يمكننا من ضبط وفهم إيقاع حياتنا بدءًا من الإيقاع الطبيعي للزمان: الليل، النهار، تعاقب الفصول، تحديد وقت عملنا، راحتنا، دراستنا، ممارسة هوايتنا، وانتهاء بالأوقات المتعاقبة للحياة: الطفولة، الشباب، الشيخوخة، والكهولة. لذلك كان الزمان بُعدًا أساسيًا لوجود الإنسان في العالم.

يتابع باتوتشكا تحليلاته لظاهرة الوجود ـ في ـ العالم ليُظهر بُعدًا آخر ينتمي بالضرورة إلى وجودنا في العالم، يتعلق الأمر بالبُعد الوِجداني. إنَّ الإنسان لا يكون أحيانًا وفي مناسبات معينة في أحوال وجدانية، وفي حالات أخرى تغيب تلك الأحوال، وإنما ينتمي إلى بنيته أن يوجد في حال وجداني ما. إنَّ الأحوال الوجدانية ليست أحوالًا عارضة يمكن أن تحضر أحيانًا وتغيب أحيانًا أخرى، بل إنَّ الإنسان مطبوعٌ دومًا وجدانيًا. إنه دائمًا يظهر بمزاج مُعيَّن، أي لا يمكن أن يكون في حالة لا ـ مزاج، إنه بُعدٌ لوجودنا في العالم. إنَّ عدم إدراك الإنسان لطبيعة وماهية الحال الوجداني الذي هو عليه، لا يعني خلوه منه، إذ قد لا نستطيع، في لحظة ما، تخمين طبيعة الحال الوجداني الذي يطبعنا، لكن ذلك لا يعني خلو اللحظة من حال وجداني ما، بل إنَّ هذه الحالة ذاتها لا يمكن أن تكون إلا ضمن حال وجداني مُعيَّن. إنَّ الإنسان في مختلف وضعياته وفي كل تصرفاته، سواء بكيفية بارزة أو غير بارزة، مدرَكة أو غير مدرَكة، مطبوعٌ بحال وجداني ما.

إن الأحوال الوجدانية ليست بعدًا بسيطًا لوجودنا، بل هي "بنية غنية"[33] ومحدد أساسي لنمط وجودنا في العالم. صحيح أنَّ هناك مزاجًا قد يفتح أمامي إمكانات خصبة للحياة، وهناك مزاج آخر قد يغلق أمامي كل الإمكانات ويشلّ فاعليتي. لكن الأكيد هو الدور الحاسم الذي تلعبه هذه الأمزجة، سواء كانت سلبية أو إيجابية، في التأثير في طبيعة علاقتنا مع العالم.

هذه إذن، هي الأبعاد الأساسية الثلاثة التي يُحدِّدها باتوتشكا لوجود الإنسان في العالم. وما نسجله هنا هو استثمار باتوتشكا للتحديدات الوجودانية لهايدجر، سواء في استعارته ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم، أو في الأبعاد التي قدَّمها لهذه الظاهرة، ولا سيما تأكيده على البعد الزماني في علاقتنا مع العالم، وكذا تنبيهه إلى أهمية الأحوال الوجدانية، وهي عناصر أسهب هايدجر في تحليلها في الوجود والزمان.

لكن باتوتشكا لا يتوقف عند هذا المستوى، بل يعمل، بعد عرض هذه التحليلات التمهيدية، على تجذيرها ليصل إلى الكيفية التي يعطى بها العالم الطبيعي بالنسبة إلى كل ذاتية ممكنة، وهذا ما يُسمّيه بـ "الموقف الذاتي" (l'attitude subjective)[34]. والغاية منه تعميق الوصف إلى ما وراء الأنشطة اليومية الفردية والبحث لاكتشاف اللحظات الأكثر أهمية، التي يُسمّيها لحظة "التدفق الذاتي"[35]. وهنا مكمن الإحراج في نص 1936. إنَّ باتوتشكا، على الرغم من دعوته إلى الاهتمام ببراكسيس الوجود الإنساني، وعلى الرغم من تأثره بهايدجر في محاولته إعطاء نفَس عمليّ للفينومينولوجيا، إلا أنه ـ على ما يبدو ـ لم يستطع التخلص من إرث هوسرل. لذلك نجده يدعو إلى الانتقال إلى ما يسميه "الموقف الذاتي"، الذي هو في العمق رد فينومينولوجي، ليُمسك بالكيفية التي يتبدّى بها العالم بالنسبة إلى كل ذاتية ممكنة.

2. الذات في أفق العالم الطبيعي: قراءة يان باتوتشكا لفينومينولوجيا هوسرل وهايدجر

ينتقل باتوتشكا في "الموقف الذاتي" من وصف بنية الوجود ـ في ـ العالم إلى وصف بنية أفعال الوعي. يعترف بأنه من الصعب القيام بتحليل وافٍ لجميع أفعال الوعي، لذلك يُركِّز تحليله على ما يُسمّيه "التجربة الأصيلة"، حيث تعطى الموضوعات كما هي[36]. يتحقق هذا الشرط في تجربة الإدراك (la perception)، لأن ما يُعطى في الإدراك ليس مجرد معطيات حسيّة منفصلة عن بعضها البعض، كما لا يعطى الموضوع منفصلًا عن الأفق الذي يوجد فيه، بل إنَّ ما يعطى هو "علاقة الموضوعات بالحياة"[37]. معنى ذلك أنَّ تجربة الإدراك تجعلنا في علاقة حيّة وأصيلة مع العالم الطبيعي، مع الحياة. فعندما أنظر إلى منظر طبيعي فأنا لا أُدرك فقط الألوان، والأصوات، والأشكال كعناصر مستقلة عن بعضها البعض، بل أُدرك المنظر الطبيعي في كليته في ارتباطه بالبيئة المحيطة به، وفي علاقتي أنا كذات مدركة مع الموضوع المدرك من حيث الغاية التي يمكن أن يحققها لي الموضوع.

يُنبِّه باتوتشكا، في سياق تحليله تجربة الإدراك، إلى أنَّ هذا الأخير يفترض بالضرورة بنية زمانية تجعل الإدراك نفسه ممكنًا. فلا إدراك خارج الزمان. والزمان المقصود هنا ليس

الزمان الطبيعي، بل زمان الوعي الباطني باعتباره تدفقًا أصيلًا[38]. وهنا نُسجِّل أنَّ باتوتشكا انتقل من الحديث عن الزمان الموضوعي، الذي توقف عنده أثناء وصفه لأبعاد الوجود ـ في ـ العالم، إلى الزمان الفينومينولوجي باعتباره شرط إمكان إدراك الموضوع. وهو تمييز ـ أي تمييزه بين الزمان الموضوعي والزمان الباطني ـ نفترض أنه استلهمه من محاضرات هوسرل سنة 1905: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان.

يبدأ هوسرل محاضراته بالتأكيد على ضرورة وضع الزمان الطبيعي بين قوسين، لأن ذلك يمكِّننا من الإمساك بماهية الزمان في علاقته مع الوعي. يعتبر هوسرل أنَّ الوعي بماهيته زماني، وهذا ما يعطيه إمكانية إضفاء الاستمرارية على الموضوع. إذ "إن النقطة ـ الأساس التي يبدأ منها بناء الموضوع هو الانطباع الأصلي" (impression originaire)[39]، وهذا الأخير لا يستمر حضوره في الوعي إلا بفضل ما يُسمّيه هوسرل بـ "الاحتفاظ" (rétention). إنَّ كل احتفاظ يتحوَّل إلى احتفاظ بالاحتفاظ، فاحتفاظ باحتفاظ الاحتفاظ، لتنشأ بذلك سلسلة متصلة من الاحتفاظات مترابطة مع الانطباع الأصلي[40]. وبعبارة فينومينولوجية يقول هوسرل: "إنَّ الوعي بالآن الذي يتأسَّس على أساس مادة "أ"، ينقلب أبدًا إلى وعي بالماضي، لكن رغم ذلك، فإنه يتجدَّد آنيّ آخر تجدّدًا متّصلًا [...] لكن رغم هذا التغيُّر الدائم فالوعي يحتفظ بقصديته الموضوعية"[41]. إنَّ هذه القدرة التي يمتلكها الوعي هي التي تجعل استمرارية الموضوع في الزمان أمرًا ممكنًا؛ فعندما أسمع مقطعًا موسيقيًا مثلًا، فهو في الأصل لحظات متعاقبة في الزمان، لكني لا أُدرك تلك اللحظات منفصلة عن بعضها البعض بل أُدركها ككل مترابط. كذلك عندما أُدرك موضوعًا بصريًا، وليكن مكتبًا مثلًا، فأنا أُدرك في البداية انطباعات تظهر في أزمنة مختلفة مثل اللون، الشكل والثقل... إلخ؛ هذه العناصر يعمل الوعي على توحيدها والتركيب بينها ودمجها في الزمان المحايث للوعي ليصل في النهاية إلى إدراك موضوع واحد متكامل هو المكتب، مع العلم أنَّ تلك الصفات استقبلها الوعي فرادى وفي أزمنة مختلفة. هكذا يصل هوسرل إلى أنَّ الموضوع يكتسب وحدة وهوية في الوعي بفضل امتلاك هذا الأخير القدرة على المتابعة الزمانية للموضوع وعلى إدراك الثابت وسط المتغيرات. وبذلك فبفضل الوعي الباطني بالزمان "يتم تحقيق كل موضوعية"[42]. ولا يتعلق الأمر هنا بزمان الطبيعة، بل بـ "الزمان الأصيل"، بما هو زمان فينومينولوجي، يجعل الزمان الطبيعي ذاته ممكنًا.

إن إدراك الموضوعات يستلزم إذن عنصر الزمان، فـ "التدفق الأصيل للزمان هو أساس كل وعي وكل اعتقاد في العالم"، بل إنَّ "الوعي الترسندنتالي هو تدفق زماني"[43]. إننا في "الزمان نكون في عمق الذاتية"[44]، فتدفقه هو الذي يجعل الإدراك نفسه ممكنًا. إنَّ ربط باتوتشكا تجربة الإدراك بالزمان الأصيل هو تعبير عن انخراطه في فلسفة الذات، ولا سيما أنه يعتبر أنَّ أبعاد الزمان الأصيل: الماضي، والحاضر، والمستقبل، ما هي إلا أبعاد للذاتية[45]. إذ يتجلى الحاضر الأصيل في خلق النشاط الآني للذاتية، في حين يعمل الماضي الأصيل على الاحتفاظ بالأنشطة غير الآنية للذاتية، أما المستقبل الأصيل فيُشكِّل إمكانات الحياة الآتية. إنَّ وظيفة الزمان الأصيل تتجاوز الأدوار التي يمكن أن يقوم بها زمان الطبيعة، إذ تكمن وظيفته أساسًا في تحقيق الوحدة للكائن. هكذا فكل إدراك يفترض بالضرورة زمانًا؛ أفقًا للوعي، والوعي الأصيل بالزمان هو الأرضية الأصيلة لكل أفق ممكن.

إنَّ هذه النتيجة تُبيِّن الأهمية القصوى التي يكتسيها الزمان الأصيل عند باتوتشكا، لدرجة أنه لا يجب، وفق تقديره، أن نقول إنَّ العالم موجودٌ في الزمان، بل إنَّ الزمان هو العالم[46]، خصوصًا وأنَّ المكان نفسه يمكن تفسيره على أساس زمانيّ، وبذلك فالعالم ليس أفقًا إلا لأنه زماني في العمق[47].

قادنا التحليل الفينومينولوجي إلى تجربة الإدراك إذن، إلى نتائج جذرية يلزم التوقف عندها وربطها بما نحن بصدد الاشتغال عليه.

إن الإدراك يفترض الزمان، والتدفق الأصلي للزمان هو أساس كل وعي ممكن؛ وبذلك فالوعي الترسندنتالي هو أساسًا تدفق زماني، هذا التدفق هو تدفق نحو المستقبل، لذلك كان هذا الأخير هو العنصر الأساسي في الزمان. إنَّ هذا التدفق نحو المستقبل هو الأفق الذي لا غنى لنا عنه، إنه شرط إمكان ظهور كل كائن، وهذا الأفق ليس شيئًا آخر غير العالم، والعالم ليس شيئًا آخر غير الذاتية الترسندنتالية، إذ ما دمنا في الزمان فنحن في عمق الذاتية. لذلك يقول باتوتشكا: "صار من الواضح أنَّ الذاتية الترسندنتالية [...] هي العالم"[48]، فهما يُشكِّلان الشيء ذاته على إثر تدفق الزمان. ويُعبِّر لاندغريب Landgrebe عن هذه العلاقة، رفعًا لكل لبس، بلغة رياضية: "العالم = الذاتية الترسندنتالية"[49].

يُعتبر هذا المقطع[50] من نص 1936، حسب برنارد ماريون Bernard Marion، "الأكثر غرابة"، لأنه قول "يُفجِّر الإطار الهوسرلي"[51]. إنَّ اشتغال باتوتشكا على العلاقة بين زمانية الوعي والعالم جعله ينتهي إلى تجذير التصوُّر الهوسرلي الذي أسَّسه سنة 1905، ليصل إلى إقامة تماهٍ بين الذاتية الترسندنتالية، التي هي في الأصل تدفق زماني،

والعالم. لذلك يُسجِّل ماريون برنارد أننا أمام "تحذير للنزعة الذاتية [...] وقريبون جدًا من الانعطاف نحو اللا ـ ذاتية" (asubjectivité)[52]، وإلا هل يقبل هوسرل بقول باتوتشكا إنَّ الذاتية ليست فقط مؤسِّسة للعالَم بل هي أيضًا العالَم؟ يجيب برنارد: "أكيد، لا"[53]. إنَّ هذا التحذير لا يمكن أن نفهمه إلا كمحاولة لتجاوز النزعة الذاتية لهوسرل التي لا تسمح بوصف العالم الطبيعي في أصالته. وهذا مؤشر على أنَّ الإرهاصات الأولى لتجاوز ذاتية فينومينولوجيا هوسرل لم تبدأ في مرحلة الخمسينيات، كما يُشير إلى ذلك مثلًا كل من كورا بافيل Koura Pavel، وأنّا سانتوس Ana Santos[54]، أو حتى في مرحلة الأربعينيات كما يُنبِّه إلى ذلك مثلًا إميل ترادفيل[55]، بل بدأت بكيفية جنينية سنة 1936. إذ علينا أن نُميِّز في هذا الإطار بين مستويين؛ المستوى الأول هو إرهاصات وعي باتوتشكا بإمكانية تجاوز ذاتية هوسرل، والمستوى الثاني هو لحظة بداية نقده النزعة الذاتية. إذ نعتبر أنَّ بداية وعي باتوتشكا بإمكانية تجاوز النزعة الذاتية كانت في الثلاثينيات من خلال إعادة تحديده العلاقة بين الإنسان والعالم، ومحاولة سحب الوظيفة التأسيسية للذاتية الترسندنتالية. أما إشارته في الأربعينيات إلى ما يسميه بـ "الميتافيزيقا التفكّرية"[56] ـ التي تُعتبر مثالية هوسرل واحدة من تمظهراتها ـ وتساؤله في محاضرات 1946 ـ 1948 عن مدى إمكانية وجود طريق آخر للرد لا يؤدي بالضرورة إلى الوعي المؤسّس[57]، هي كلها إشارات دالة على بداية نقده النزعة الذاتية، لكن لم يكن قد وجد بعد العدة اللازمة لتفعيل ذلك النقد. إنَّ رهان نقد النزعة الذاتية كان يسكنه في كتاب العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية، لكن لم يُعبِّر عنه بشكل صريح، لأنه كان لا يزال يبحث عن منفذ يُمكِّنه من إنجاز مشروعه من دون التضحية بشكل كلي بالفينومينولوجيا الترسندنتالية لهوسرل، وهو الأمر الذي استصعب عليه تحقيقه. وهذا ما يُفسِّر ـ في اعتقادنا ـ سبب التوتر الذي يطبع نص 1936 بين التفكّر والبراكسيس.

إن باتوتشكا، على الرغم من أنه ظل في مرحلته الأولى تحت معطف الفلسفة المثالية، لكن فحص نص 1936 يُظهر أنَّ وفاءه كان على مستوى المنطلقات فقط، إذ وصل إلى نتائج لم يكن ليقبلَ بها هوسرل. إذ كان يبحث عن منفذ ليتجاوز النزعة الذاتية، لذلك انفتح - بشكل متحفِّظ ـ على هايدجر، لكن ذلك لم يُمكِّنه من التنصُّل من قبضة مثالية هوسرل. إذ وقف باتوتشكا في منتصف الطريق؛ بقدر ما حاول تعديل فينومينولوجيا هوسرل وتوجيهها للاهتمام ببراكسيس العالم الطبيعي، بقدر ما كان متحفظًا على المشروع الأنطولوجي لهايدجر خصوصًا أنه كان مطلعًا على الانتقادات التي وجهها هوسرل لهايدجر. صحيح أنَّ تأثر باتوتشكا بهايدجر واضحٌ من خلال وصفه ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم، لكنه تأثر لم يصل إلى حد الانخراط الكلي في مشروع فينومينولوجيا البراكسيس. لذلك نجده، أثناء تحليله للعالم الطبيعي، احتفظ بالذاتية الترسندنتالية كأساس لكنه جعلها ذاتية متجسّدة، ذاتية "ممتلئة أنطولوجيًا"[58] من خلال اختراقها بـ "الأنا الجسدي" وبانشغالاته العملية. إنَّ ذاتية باتوتشكا ليست "محضة" (pure)، بل هي ذاتية ممتلئة بانشغالات "الأنا" داخل العالم الطبيعي. لذلك حاول حل إشكالية الذاتية الترسندنتالية من خلال جعلها في تماهٍ مع العالم عبر فعل الانشغال، لكن محاولته هاته ظلت عاجزة عن حل مشكلة التأسيس (constitution) التي تُعتبر إحدى الإحراجات الكبرى التي واجهتها فينومينولوجيا هوسرل. إذ على الرغم من أنَّ تحليلات باتوتشكا لعلاقة الإنسان بالعالم ذهبت في منحى عملي، إلا أنه في الأخير ربط تلك التحليلات العملية بـ"بنية الإدراك"، وهو بذلك "يتبنّى، بطريقته الخاصة، الأولوية الهوسرلية للإدراك باعتباره ذا عطاء أصيل"[59]. إنَّ ربط العالم الطبيعي بالذات الترسندنتالية المتجسدة جعلته بعيدًا عن تجاوز ثنائية التفكّر والبراكسيس، كما أنه بعيد عن السماح بإمكانية تصوُّر نمط وعي مختلف عن نمط التأسيس الهوسرلي[60].

تجلّى هذا التوتر كذلك في سياق مقاربته مشكلة علاقة العالم الطبيعي بالعالم العلمي، حيث يؤكد على أنه لا يمكن حل مشكلة العلاقة بينهما إلا على "أرضية الفلسفة المثالية التي تفهم الواقع في كليته في ارتباطه بالذاتية"[61]. إذ شكَّل هذا المفهوم "المفتاح الحقيقي للوحدة (unité) التي نبحث عنها"[62]؛ لأنَّ تحقيق الوحدة بين العالم العلمي والعالم الطبيعي لا تكون من خلال رد الواحد منهما إلى الآخر، بل من خلال ردهما معًا إلى ما يُسمّيه باتوتشكا "الفاعلية الذاتية" (activité subjective) التي تُعطي شكلًا للعالم"[63]. ومبرره في ذلك هو أننا نؤسِّس العالم العلمي انطلاقًا من إنجازات ذاتية تعتمد على بداهات العالم الطبيعي، لكن العالم العلمي ينسى العالم الطبيعي عبر تأسيسه لعالم الصيغ الصورية، ويصير، على الرغم من ارتكازه في الأصل على العالم الطبيعي، مستقلًا عنه. لذلك، فرد وحدة العالم إلى الفاعلية الذاتية هو تذكير بالأساس المنسي: فاعلية الإنسان في العالم الطبيعي، لأنَّ "مشكلة العالم هي مشكلة الحياة، ومشكلة الحياة هي مشكلة الذاتية التي يلقي وجودها الضوء على العلاقة بين البشر وعالمهم"[64]. فالفاعلية هنا هي القدرة على

الفعل؛ فالعلم ليس سوى نظام من الإحداثيات التي ابتكرها الإنسان الفاعل لتنظيم حركيته في العالم. فكل معرفة علمية تفترض ذاتًا فاعلة تقف في نقطة ما وتنظر نحو أفق مُعيَّن. وعليه فالعلم ليس مجرَّد نظر (Theoria)، بل إنه براكسيس. وتظهر الفاعلية في قدرة الإنسان على تحويل المعطيات الحسية إلى موضوعات علمية. فالفعل الإنساني هو الذي يبني مثلًا المكان العلمي، فالهندسة ما هي إلا تجريد للمكان الذي نتحرَّك فيه. لذلك فالعلم تعديل للعالم الطبيعي وليس قطعًا معه. هذا التحويل ليس فجوة بينهما بل هو خيطٌ متصل يبدأ من أداة العالم الطبيعي وينتهي إلى قياس الموضوع رياضيًا. لذلك فالعلم ليس عالمًا آخر مستقلًا عن عالمنا الطبيعي، بل هو الكيفية التي يُمارس بها الإنسان الفاعل وجوده عندما يريد تنظيم رؤيته لعالمه. فالعلم يظهر عندما نُقرِّر تحويل الشيء من أداة في العالم الطبيعي إلى موضوع للدراسة العلمية. وهذا التحويل هو فعل إنساني أصيل، مما يجعل العلم لحظة داخل نشاطنا الإنساني العام وليس نشاطًا مستقلًا بذاته. ومن ثم فالوحدة بين العالمين تتحقق في وحدة الفعل الإنساني.

لكن ما نسجَّله هو أنَّ باتوتشكا، على الرغم من محاولته جعل الذاتية متجسدة، وعلى الرغم من محاولة سحب وظيفتها التأسيسية والبحث عن الوحدة بين العالم الطبيعي والعالم العلمي في الفاعلية الإنسانية، إلا أنه في هذا النص واجهته تحديات جعلته غير قادر على تجاوز أفق الفينومينولوجيا الترسندنتالية بشكل تام، لأنه ظل يربط أفق العالم بالبنية الزمانية للوعي. لذلك ظل شبح الذاتية الترسندنتالية يُهيمن عليه في نص 1936 ولم يستطع الانفكاك منه، وهذا ما يُفسِّر التوتر الذي يخترق نص 1936: إذ على الرغم من انشغاله بالعالم الطبيعي إلا أنه ربطه ببنية الإدراك، وعلى الرغم من محاولته سحب الوظيفية التأسيسية من الذاتية الترسندنتالية إلا أنه أعادها إليها من خلال جعل البنية الزمانية للوعي أساس إدراك الموضوع، وعلى الرغم من محاولته جعل الذاتية متجسدة إلا أنه جعلها أساس معنى العالم في كليته. وهذا التوتر نابع - في اعتقادنا ـ من نهله من رافدين متباينَي الرهانات، يتعلق الأمر بفينومينولوجيا هوسرل الترسندنتالية وتحليلات هايدجر الأنطولوجية. إذ يستظل باتوتشكا بالفينومينولوجيا الترسندنتالية لهوسرل ويوجهها للاهتمام بالعالم الطبيعي، لكنه في الوقت نفسه يمتح من أنطولوجيا هايدجر، ولا سيما أثناء تحليله لعلاقة الإنسان بالعالم، فكثير من التحديدات التي اشتغل عليها باتوتشكا (الوجود ـ في العالم، الوجود ـ مع، الوجدانية،) نجدها حاضرة في التحليلات الفينومينولوجية للدازاين في الوجود والزمان. إنَّ رغبة باتوتشكا في الاستناد إلى الفينومينولوجيا الترسندنتالية واضحة وجلية من خلال عودته إلى تحليل بنية الإدراك، لكنها رغبة مخترقة برغبة أخرى تسير معها في المنحى نفسه؛ إنها الرغبة في تجذير التحليلات الفينومينولوجية للعالم الطبيعي وجعلها تتأسَّس على البراكسيس. هذا الرهان لم يتحقق في نص 1936، لأن تحقيقه يعني تفجير الذاتية الترسندنتالية في العالم، وسحب شرف التأسيس منها بشكل كليّ، وهذا ما لم يكن ممكنًا سنة 1936، ليس لعدم رغبة باتوتشكا في ذلك، بل لأن الإطار المنهجي والمفهومي الذي كان يستند إليه آنذاك لم يكن يسمح له بأكثر من ذلك. لذلك نعتبر أنَّ ما هو أساسي في نص 1936 هو أنَّ باتوتشكا أسَّس فيه لأرضية النظرية وبلور الإشكالية التي سترهن مشروعه الفلسفي ككل، وزرع بذور النقد التي نمت عندما هيَّأ لها الشروط المنهجية والنظرية الحاضنة لها. لذلك فباتوتشكا سنة 1936، على الرغم من التوتر الذي رافق نصه، لكن ذلك لا يجعله تابعًا لهوسرل أو ناسخًا لأطروحة هايدجر حول الوجود ـ في ـ العالم، بل هو نص أصيل يحمل بذور مشروع جديد تشكَّل بشكل جليّ في مرحلته الثانية.

لقد كان باتوتشكا على وعي تام بالمسار الجديد الذي يشقه، لذلك عمل على تغذية الإطار المنهجي والمفهومي الحاضن لذلك المسار من خلال تعميق اشتغاله على فينومينولوجيا هايدجر وانفتاحه على فلسفة الإغريق. بحيث جعله هايدجر يُبصر استحالة تأسيس فينومينولوجيا ذاتية ترسندنتالية، لتُشكِّل بذلك قراءة باتوشكا لهايدجر نقطة ارتكاز للابتعاد عن هوسرل. أما انشغاله بالفلسفة الإغريقية فقد مكَّنه من فهم التحوُّل الذي حدث لحظة أفلاطون بتأسيسه للميتافيزيقا التي سترهن تاريخ الفلسفة لتنتقل من الاهتمام بالوجود الإنساني في حركيته (لحظة سقراط) إلى الانشغال بالماهيات والمثل العليا (لحظة أفلاطون وما بعدها). وبهدف استئناف القول الفلسفي في الوجود الإنساني على أساس تاريخي لا ميتافيزيقي استقدم باتوتشكا من أرسطو مفهوم الحركة الذي عمل على تأويله تأويلًا أنطولوجيًا وأعطاه مضمونًا فينومينولوجيًا يمتح من الأنثروبولوجيا الفلسفية؛ والنتيجة جَعْل مفهوم الحركة أساس فهم الوجود الإنساني في كليته. وهذا ما جعله يُنبِّه إلى أنَّ "العالم الطبيعي هو عالم الحركة ويكمن مفتاحه في الحركة"[65]. فالعالم الطبيعي "ليس هو العالم الذي نتأمله، بل العالم الذي نتحرَّك فيه"[66]، العالم الذي نحن فاعلون فيه. وهذا هو جوهر الاختلاف بين باتوتشكا وهوسرل حول مفهوم العالم الطبيعي. إذ يُنبِّه إلى أنه "لا مكان عند هوسرل لمشكلة الحركة الشاملة، التي هي

نفسها الحياة الإنسانية في العالم، في تحليلاته الفلسفية"[67]، مع العلم أنها هي أساس فهم ما يسميه هوسرل عالم العيش، لذلك جعل باتوتشكا الحركة - بدءًا من الستينيات ـ في مركز مقاربته للعالم الطبيعي، فانتقل بذلك بشكل فعليّ من أنطولوجيا الزمان إلى أنطولوجيا الفعل.

خاتمة

يبدو إذن أنَّ كتاب العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية يُشكِّل لحظة حاسمة أسهمت في تبلور الفينومينولوجيا العملية لباتوتشكا. إذ على الرغم من تأثره العميق بأستاذَيه هوسرل وهايدجر، إلا أنه دخل معهما في حوار كان رهانه الأساس وضع شروط إمكان فينومينولوجيا عملية تذهب أبعد من ترسندنتالية فينومينولوجيا هوسرل وصورية أنطولوجيا هايدجر. وعلى الرغم من أنه لم يتمكن من تحقيق هذا الرهان، بشكل فعلي، في نص 1936، إلا أنه وضع فيه أُسس المشروع الذي أنجزه في مرحلته الفلسفية الثانية. ويمكننا أن نجمل حوار باتوتشكا مع كل من هوسرل وهايدجر، في نص 1936، في العناصر التالية:

• أولًا: نقد المثالية الفينومينولوجية لهوسرل من خلال محاولة إعادة تعريف الأنا باعتبارها ذاتًا متجسِّدة وليست ذاتًا ترسندنتالية محضة. وقد كانت هذه المحاولة منطلقًا لنقدٍ تعمَّق مساره بدءًا من سنة 1969، لينتقل حينها باتوتشكا من فينومينولوجيا الوعي إلى فينومينولوجيا البراكسيس.

• ثانيًا: محاولة تأسيس أنطولوجيا بديلة للأنطولوجيا الصورية لهايدجر. فإذا كان هايدجر فهم الدازاين في الوجود والزمان بأنه كائنٌ زماني، فإن باتوتشكا نبَّه بشكل ضمني في نص 1936 إلى أنَّ الوجود في العالم هو في عمقه حركة جسدية. فالإنسان لا يُحدّد بالزمان فقط بل أساسًا بقدرته على الفاعلية الحركية في المكان. وهذا التركيز على الجانب الحركي في العالم هو نقد لصورية أنطولوجيا هايدجر التي أغفلت إيضاح الجسدية بما هي أساس الوجود في العالم. ليكون باتوتشكا بذلك قد مهَّد للانتقال من أنطولوجيا الزمان إلى أنطولوجيا الحركة، ومن ثم وضع الأساس الأنطولوجي للفينومينولوجياالعملية.

• ثالثًا: محاولة تجاوز ثنائية عالم العلم وعالم العيش التي طرحها هوسرل من دون ردّها إلى الذات الترسندنتالية، حيث يرى أنَّ الحل يكمن في فهم الفاعلية الإنسانية كحلقة وصل بين العالم الطبيعي والعالم العلمي. وهو بذلك يُلمِّح إلى أنه لا يمكن أن نفهم العالم عبر فعل نظري أو حال وجداني (القلق)، بل عبر الفاعلية العملية؛ حيث تعدُّ الفاعلية الإنسانية هي الخيط الرابط الذي يُتيح الانتقال من الاستخدام المباشر للأدوات في عالمنا الطبيعي إلى مرحلة التنظير والترييض العلمي لها.

د. أحـمـد شـــبلي

جامعة بن طفيل ـ المغرب

الهوامش

(1) و(2) Patočka, Jan. (1998). Introduction à la phénoménologie de Husserl, Traduit par Erika Abrams, édition Jérôme Millon, p. 221.

(3) Patočka, Jan. (1988). «Qu'est-ce que la phénoménologie?» In qu'est-ce que la phénoménologie? traduit par Erika Abrams, édition Jérôme Millon, p. 302.

(4) يان باتوتشكا (1907 – 1977) Jan Patočka فيلسوف تشيكي ينتمي إلى الجيل الثاني للفينومينولوجيا. درس الفلسفة بين سنتَي 1925 و1931 في كلية الآداب التابعة لجامعة شارلز Charles في براغ. استفاد بين سنتَي 1929 و1933 من دورات تكوينية في باريس وفرايبورغ وبرلين، حيث تعرَّف على هوسرل وهايدجر وفينك وآخرين. أنجز سنة 1936 أطروحة التأهيل بعنوان: العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية مكَّنته من الولوج إلى سلك التدريس بجامعة شارلز ما بين سنة 1936 إلى حدود 1939. ليعود إلى الجامعة مرة أخرى، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، سنة 1945 ليتم استبعاده، مرة أخرى، سنة 1949 من قِبل الحزب الشيوعي آنذاك. أصبح بدءًا من سنة 1964 باحثًا في معهد الفلسفة التابع للأكاديمية التشيكية للعلوم، ليتم تنصيبه سنة 1968 في منصب أستاذ الفلسفة بجامعة شارلز حتى تقاعد سنة 1972. وقد ظل طوال مساره الفكري منشغلًا بالفينومينولوجيا محاولًا تخليصها من النزعة الذاتية التي تسرَّبت إليها منذ أبحاث منطقية لهوسرل. ولأجل ذلك انفتح، من جهة، على أهم رواد المدرسة الفينومينولوجية: هوسرل وهايدجر وميرلوبونتي وفينك وحنّا أرندت، ومن جهة ثانية، عمل على قراءة وتأويل تراث الفلسفة الإغريقية خاصة: سقراط وأفلاطون وأرسطو. وقد أسهم كل واحد من هؤلاء في تشكيل تصوُّر باتوتشكا للفينومينولوجيا وللمهام التي يجب أن تضطلع بها.

(5) و(6) Ibid., p. 302.

(7) ننطلق من فرضية وهي أنَّ باتوتشكا مرّ بمرحلتين أساسيتين تتوسطهما مرحلة انتقالية: يُمثِّل الكتاب الذي أصدره سنة 1936 العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية المرحلة الأولى، في حين تبدأ المرحلة الثانية سنة 1969 عندما كتب مقدمة للطبعة التشيكية الثانية لكتاب 1936 يراجع فيها منطلقاته الفلسفية، أما المرحلة الانتقالية فتمتد من 1936 إلى 1969. وإذا كان ما يُميِّز المرحلة الأولى هو التردد وعدم حسم موقف باتوتشكا من ترسندنتالية هوسرل، وإذا كانت المرحلة الثانية تتميَّز باقتناعه بضرورة تأسيس فينومينولوجيا البراكسيس، فإن المرحلة الانتقالية هي المرحلة التي كان يبحث فيها عن منفذ لنقد الفينومينولوجيا الذاتية وتأسيس "الفينومينولوجيا اللا-ذاتية.

(8) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique, Traduit par Erika Abrams, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 27.

(9) Patocka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, p. 24.

(10) Patočka, Jan. (1990). Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde. In liberté et sacrifice écrits politiques. Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, édition Jérôme Millon, p. 16.

(11) نقصد بنص 1936، النص الذي كتبه باتوتشكا سنة 1936، والذي يحمل عنوان: العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية، من دون النصَّين اللذين تضمنتهما الترجمة الفرنسية للكتاب. نقصد مقدمة الطبعة التشيكية سنة 1970، ومقدمة الترجمة الفرنسية للكتاب سنة 1976. وهما نصَّان مطوَّلان يوضح

فيها باتوتشكا طبيعة المراجعة النقدية التي لحقت مواقفه الفلسفية بدءًا من سنة 1969، وسنشير اختصارًا إلى هذا الكتاب بـ: نص 1936.

(12) Eubica Uçnik and Ivan Chvatik. (2015). Patocka on Galileo. In the phenomenological critique of mathematization and the question of responsibility, formalization and the life-world. contributions to phenomenology 76, Springer international Publishing Switzerland, p. 50.

(13) Patocka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, p. 18

(14) Eubica Uçnik and Ivan Chvatik. (2015). Patocka on Galileo. In the phenomenological critique of mathematization and the question of responsibility, formalization and the life-world. contributions to phenomenology 76, Springer international Publishing Switzerland, p. 47.

(15) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 31.

(16) Patočka, Jan. (1990). «Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde.» In liberté et sacrifice écrits politiques, traduit par Erika Abrams, Jérôme Millon, p. 18.

(17) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 27.

(18) يقول باتوتشكا في دفاتر فلسفية: "التساؤل عن معنى العالم، هذه المسألة كانت غير معروفة إلى حدود كانط. كانت لدى كانط فكرة أنَّ العالم يمكن أن يدل على شيء آخر غير مجموع الكائنات، وبهذه الفكرة ـ وليس بالإجابة التي قدَّمها (العالم فكرة) ـ جعل العالم مشكلة فلسفية". وهذا ما جعل باتوتشكا يُنبِّه إلى أنَّ كانط هو أول مَن جعل العالم مشكلة فلسفية ـ لكن لم يجعله نواة التفكير الفلسفي ـ عندما تجاوز التصوُّر الأنطيقي للعالم، ورفض أن يعتبره مجموع الكائنات الموجودة في العالم. لكن كيفية مقاربته للعالم واعتباره فكرة جعلته بعيدًا عن المقاربة الأنطولوجية التي أنجزها هايدجر وعمّقها باتوتشكا، فجعل بذلك من العالم ليس مجرد قضية فرعية من القضايا التي تهتم بها الفلسفة، بل جعلها مشكلتها الأساسية. انظر:

(19) Patočka, Jan. (2021). Carnets philosophiques 1945-1950. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin, p. 47.

(20) Bernard, Marion. (2011). Le monde comme problème philosophique. In les études philosophiques, PUF, N°. 98, p. 356.

(21) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 28.

(22) Tava, Francesco. (2015). the risk of freedom ethics, phenomenology, and politics In Jan Patocka. translated by Ledlie Jane, Rowman Littlefield, p. 88.

(23 و24) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.Cit., p. 31.

(25) Ibid., p. 90-91.

(26 و27) Ibid., p. 127.

(28) Patočka, Jan. (2023). Intériorité et monde. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin, p. 103.

(29) Ibid., p. 92.

(30) Heidegger, Martin. (1985). Être et temps, tr. par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, p. 62.

(31) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 96.

(32) Ibid., p. 92.

(33) Ibid., p. 95.

(34) Ibid., p. 96.

(35 و 36) Ibid., p. 101.

(37) Ibid., p. 103.

(38) Ibid., p. 107.

(39) Ibid., p. 108.

(40) Husserl, Edmund. (2013). Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Traduit par Henri Dussort, PUF, p. 43.

(41) Ibid., p. 44.

(42) Ibid., p. 82.

(43) Ibid., p. 84.

(44) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 108.

(45) Ibid., p. 109.

(46) Ibid., p. 108.

(47) Ibid., p. 119.

(47) نلمس في هذه النتيجة التي توصَّل إليها باتوتشكا تأثرًا واضحًا بتحليلات هايدجر للزمانية. إذ يخلص هايدجر في الوجود والزمان إلى أنَّ الزمانية هي البيئة الأساسية الأصلية والأصيلة للدازاين، وأنها هي التي تجعل كل ما عداها ممكنًا. إنها شرط إمكان الفهم والوجدان والكلام، وكل بنيات الدازاين. بل إنَّ التاريخ نفسه ما هو إلا تجسيد لزمانية الدازاين. فالتاريخية ليست ممكنة إلا لأنَّ الدازاين زمانيّ في عمقه. فالدازاين ليس زمانيًا من حيث أنه يقف في التاريخ أو لأن له تاريخ، بل على العكس من ذلك، لا يمكن أن يكون على نحو تاريخي إلا لأنه في أساس وجوده يكون على نحو زماني(Heidegger, Martin. Être et temps. op.cit., p 285.)، لذلك فالربط بين الوجود والزمان ليس ربطًا اعتباطيًا ولا مؤقتًا بل هو ربط حميمي بينهما، إذ تم دائمًا الربط بينهما، لكن تم تأويل الوجود انطلاقًا من بعد محدد للزمان وهو الحاضر. (فرانسواز داستور. "فلسفة هايدجر – الجزء الأول". ترجمة محمد سبيلا، في الأزمنة الحديثة، مطبعة المعارف الجديدة، العدد 6–7، 2013، ص127). لكن إذا كان هايدجر ربط بشكل خاص الزمان بالوجود، فإنَّ باتوتشكا ربط الزمان بالعالم. وحتى في هذا الربط يبدو أنَّ باتوتشكا قد ألهمته محاضرة: المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم–التناهي–الوحدة، إذ يقول فيها هايدجر: "أليس هناك اقتناع عتيق بأنَّ العالم نشأ ومعه نشأ الزمان أيضًا، أنهما متساويان في القدم، أنهما أصليان بنفس المستوى وأنَّ هناك قرابة بينهما؟" (هايدجر، مارتن. (2023). المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم–التناهي–الوحدة. ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد، المشروع القومي للترجمة، ص181). وباتوتشكا بذلك في هذه المرحلة لم ينهل فقط من هوسرل بل متح كذلك، في اعتقادنا، من هايدجر، وهو الأمر الذي جعله يصل إلى نتيجة لم يكن ليقبل بها هوسرل، وهي أنَّ العالم في عمقه تدفق زماني.

(48) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 46.

(49) Landgrebe, Ludwing, in Patočka, Jan. Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 16.

(50) نقصد المقطع الذي يقول فيه باتوتشكا: "صار من الواضح أنَّ الذاتية الترسندنتالية [...] هي العالم". انظر:

(51 و52) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 46.

Bernard, Marion. (2011). Le monde comme problème philosophique. In les études philosophiques, PUF, No. 98, p. 358.

(53) Ibid., p. 359.

(54) تقول آنّا سانتوس Santos Ana: "بدأ باتوتشكا إقامته التعليمية الثالثة في جامعة شارلز ببراغ، حيث قدَّم لمدة فصلين دراسيين محاضرات حول فينومينولوجيا هوسرل. في هذه المحاضرات، التي تمَّ نشر نسخة معدَّلة منها تحت عنوان: 'مقدمة في فينومينولوجيا هوسرل'، بدأ باتوتشكا فيها بنقد النزعة الذاتية لهوسرل [...] هذا النقد بدأ مسبقًا خلال سنوات بعد الحرب وتعمَّق طوال مرحلة الخمسينيات". ومن ثم فآنّا سانتوس، بالرغم من محاولتها العودة إلى النصوص التي كتبها باتوتشكا أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات، لكننا لا نجد عندها إشارة إلى نص 1936 ودوره في هندسة وتشكيل ذلك النقد.

Santos, Ana. (2007). «Vers une phénoménologie asubjective.» In Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis, p. 49.

وهي الفكرة نفسها التي يؤكد عليها كورا بافيل Koura Pavel، إذ يقول: "من الطبيعي أن يجد باتوتشكا نفسه في الخمسينيات لأسباب خارجة عن إرادته، غير قادر على تطوير المشكلات التي يتناولها كتاب: العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية". ويقصد كورا هنا أنه بدءًا من الخمسينيات وجد باتوتشكا نفسه أمام مأزق يتجلى في كيفية التوفيق بين انشغاله بالعالم الطبيعي واحتفاظه المتحفظ بالذاتية، وكانت النتيجة أن بدأ بنقد النزعة الذاتية. لكن ما ننبّه إليه هو أنَّ هذا المأزق نجد تعبيراته الأولى في نص 1936 أما في مرحلة الخمسينيات فكان قد وصل المأزق إلى حدوده القصوى وصار يبحث بشكل جديّ عن أساس لتحليلاته العملية.

Koura, Pavel. (2007) «Le problème du troisième mouvement en marge de la conception Patočkienne de l'existence.» In Jan Patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis, p. 187.

(55) يقول إميل ترادفيل Tradivel Emilie: "يتحدَّث باتوتشكا في نهاية الأربعينيات عن مثالية هوسرل، وفي بداية السبعينيات عن ذاتيته". إنَّ نصوص باتوتشكا تؤكد ذلك، لكن حديث باتوتشكا عن مثالية هوسرل في الأربعينيات كان مجرَّد تعبير صريح عن المأزق الذي وقع فيه سنة 1936.

Tradivel, Emilie. (2015). "Autonomy and phenomenology: Patocka's approach." In asubjective phenomenology Jan Patočka's project in the broader context of his work, edited by L'ubica Ucnik, Ivan Chvatik, Anita Williams, verlag trougott bautz GmbH, Nordhausen, p. 129.

(56) Patočka, Jan. (2021). Carnets philosophiques 1945-1950. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin, p. 535.

(57) Patočka, Jan. (2011). Éternité et historicité (1946 – 1948). Traduit par Erika Abrams, édition Verdier, p. 128.

(58) Rodrigo, Pierre. (2007). L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka. In Jan patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, association culturelle Mimesis, p. 35.

(59) Ibid., p. 34.

(60) Ibid., p. 35.

(61) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 87.

(62) Ibid., p. 45.

(63) Ibid., p. 23.

(64) Dodd, James. (2023). The heresies of Jan Patocka: phenomenology, history, and politics. Northwestern University Press, United Kingdom, p. 27.

(65) Patočka, Jan. (1988). «Le monde naturel et la phénoménologie.» In Le monde naturel et mouvement de l'existence humaine. Op.cit., p. 47.

(66) Ibid., p. 46.

(67) Ibid., p. 48.

المراجع

- Bernard, Marion. (2011). Le monde comme problème philosophique. In les études philosophiques, PUF, No. 98.
- Dodd, James. (2023). The heresies of Jan Patocka: phenomenology, history, and politics. Northwestern University Press, United Kingdom.
- Eubica Uçnik and Ivan Chvatik. (2015). Patocka on Galileo. In the phenomenological critique of mathematization and the question of responsibility, formalization and the life-world. contributions to phenomenology 76, Springer international Publishing Switzerland.
- Heidegger, Martin. (1985). Être et temps, traduit par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce.
- Husserl, Edmund. (1976). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Gallimard, Paris.
- Husserl, Edmund. (2013). Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Traduit par Henri Dussort, PUF.
- Koura, Pavel. (2007). Le problème du troisième mouvement en marge de la conception Patočkienne de l'existence. In Jan Patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis.
- Patocka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, Jan. (1990). Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde. In liberté et sacrifice écrits politiques. Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, édition Jérôme Millon.
- Patočka, Jan. (2011). Éternité et historicité (1946 – 1948). Traduit par Erika Abrams, édition Verdier.
- Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Traduit du tchèque par Erika Abrams, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Patočka, Jan. (2021). Carnets philosophiques 1945-1950. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin.
- Patočka, Jan. (2023). Intériorité et monde. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin.
- Rodrigo, Pierre. (2007). L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka. In Jan Patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, association culturelle Mimesis.
- Rybak, David. (2019). The ontological freedom in Jan Patočka's "natural world as a philosophical problem" with regard to Husserl's phenomenology, Forum Pedagogiczne T. 9, No. 1.
- Santos, Ana. (2007). Vers une phénoménologie asubjective. In Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis.
- Tava, Francesco. (2015). The risk of freedom ethics, phenomenology, and politics In Jan Patocka. tr. by Ledlie Jane, Rowman Littlefield.
- Tradivel, Emilie. (2015). Autonomy and phenomenology: Patocka's approach. In asubjective phenomenology Jan Patočka's project in the broader context of his work, edited by L'ubica Ucnik, Ivan Chvatik, Anita Williams, verlag trougott bautz GmbH, Nordhausen.

دراسة نقدية في كتاب "أنطولوجيا الذات"لـ أحمد برقاوي

وائل علي سعيد

1. المقدمة

صدر كتاب "أنطولوجيا الذات بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي"، في طبعته الأولى عام 2014، عن المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

1.1 السياق التاريخي للكتاب

في زمنٍ تبدَّلت فيه علاقة الإنسان بنفسه قبل علاقته بالعالم، وأصبحت الذات أشبه بلوحة مشوَّشة تتداخل فيها ألوان التجارب والأفكار والهويات، يأتي كتاب "أنطولوجيا الذات" للكاتب أحمد برقاوي محاولة جادة لإعادة ترتيب هذه اللوحة، أو على الأقل فهم خيوطها المتشابكة.

لا يُقدِّم برقاوي في هذا الكتاب فلسفة جاهزة، ولا ينقل نظريات الغرب كما هي، بل ينطلق من أسئلة خاصة تنتمي إلى راهننا الثقافي والفكري: "أنطولوجيا الذات" هي بحث في طبقات الوجود الإنساني، تبدأ من الجسد ولا تنتهي عند الميتافيزيقا، تمضي في دروب الفلسفة وعلم النفس والأدب، لكنها لا تنسى للحظة أن صاحب هذه الذات هو إنسان حيّ، يعاني ويأمل ويسأل. بلغة واضحة وفكر عميق، يدعونا برقاوي إلى أن نكون فلاسفة أنفسنا، وأن نجرؤ على مواجهة سؤال الوجود الأصعب: مَن نحن؟

لفهم كتاب "أنطولوجيا الذات"، لا بدَّ من وضعه في سياقيه المتشابكَين: سياق فلسفي يمتدُّ من جذور الفكر الوجودي الغربي إلى تحولاته المعاصرة، وسياق تاريخي عربي يعكس أزمة الذات في مرحلة ما بعد الحداثة والهزائم.

السياق التاريخي العربي: يكتب برقاوي في مرحلة ما بعد 2011، أي بعد الربيع العربي الذي بدأ أملًا في استعادة الذات، ثم تحوَّل إلى إحباطٍ وصدمةٍ. هذا السياق يُفسِّر هاجس الكتاب: الذات العربية بين الانتفاضة والانهيار. ويمكن تلمس السياق التاريخي عبر الطبقات التالية: ما بعد النكسة (1967): أزمة الذات القومية والفردية، وانهيار المشروع النهضوي. ينطلق برقاوي من هذا الجرح التاريخي ليتساءل: كيف أعادت الذات العربية بناء نفسها بعد هزائمها الكبرى؟

تسعينيات ما بعد الحداثة العربية: مرحلة التشظي والتفكيك، وبروز الأصوات الفردية على حساب المشاريع الكبرى. يلتقط برقاوي هذا التحوُّل، لكنه لا يكتفي بالتفكيك، بل يسعى إلى إعادة تركيب الذات على أُسس جديدة.

الربيع العربي وما بعده: لحظة تاريخية كشفت أن الذات العربية لا تزال حيَّة، لكنها في الوقت عينه ضعيفة. لذلك فإن الكتاب هو محاولة لفهم هذا التناقض: ذات تثور لكنها لا تستطيع أن تمنح ثورتها شكلًا.

خصوصية برقاوي في هذا السياق: ما يُميز برقاوي عن غيره من المفكِّرين العرب المعاصرين هو أنه لا يشتغل داخل أكاديميا الفلسفة البحتة، بل ينطلق من موقع المفكِّر الحر القريب من الأدب والنقد الثقافي. لذلك فإن "أنطولوجيا الذات" ليست عملًا فلسفيًا بالمعنى المدرسي، بل هي أنطولوجيا ظاهراتية وجودية عربية تحاول أن تصوغ سؤال الذات من داخل اللغة والجسد والتاريخ، لا من فوق منصة التجريد الفلسفي.

"أنطولوجيا الذات" هو ابن شرعي لأزمة الذات العربية في زمن العولمة والربيع العربي وخيباته. فلسفيًا، يمثل محاولة لتأصيل الظاهراتية الوجودية في التربة العربية، ليس عبر الترجمة والتكرار، بل عبر حفر أنطولوجي في طبقات الذات المقهورة والحالمة والمتشظية. إنه كتاب يقرأ الماضي الفلسفي الغربي والعربي، لكنه يكتب للحظة الراهنة، التي تئن تحت وطأة سؤال: مَن نحن؟

2.1 أثر حياة أحمد برقاوي وتطوُّر فكره في "أنطولوجيا الذات"

لا يمكن قراءة "أنطولوجيا الذات" بمعزل عن السيرة الفكرية والإنسانية لأحمد برقاوي، فالكتاب ليس مجرد بحث أكاديمي محايد، بل هو نص وجودي بامتياز، ينبض بتجارب الكاتب الشخصية، وتحولاته الفكرية، وانشغالاته الوجودية. يمكن تتبع هذا الأثر في عدة طبقات:

أولًا: التكوين الأول ـ من الشعر إلى الفلسفة: برقاوي بدأ شاعرًا قبل أن يشتغل بالفلسفة. هذا المسار التكويني يُفسِّر لغته الفلسفية غير الجافة، وقدرته على صوغ المفاهيم المجرَّدة في استعارات حيَّة. في "أنطولوجيا الذات"، ثمة شاعرية فلسفية لا تنتمي كليًا إلى الفلسفة الأكاديمية ولا إلى الشعر الصرف،

بل هي ابنة هذا العبور. وهذا ما لاحظنا أثره في الكتاب: من خلال المَيل إلى السرد، واستخدام الاستعارة، والاهتمام باللغة بوصفها وعاءً للوجود، وليس مجرد أداة للتعبير.

ثانيًا: تجربة السفر والتنقل -بين الشرق والغرب: مثل كثير من المثقفين العرب، عاش برقاوي تجربة التنقل بين الثقافات، أو ما يمكن تسميته "السفر المنتج". دراسته وإقامته في الغرب منحته مسافة نقدية من التراث العربي، وفي الوقت نفسه جعلته أكثر وعيًا بهويته. هذه التجربة الحياتية تُفسِّر الهاجس المركزي في الكتاب: الذات العربية بوصفها ذاتًا مركبة، تعيش بين منازل قيمية ووجودية متعددة، ولا تستطيع أن تستقر في واحدة منها. وقد وجدنا أثره في الكتاب: من خلال الابتعاد عن سؤال الهوية، وطرح مفهوم الأحوال.

ثالثًا: التحوُّل من اليسار إلى الأنطولوجيا: في مراحله الفكرية المبكرة، تأثر برقاوي بخطاب اليسار العربي والفلسفة الماركسية، التي يرى البعض أنها تختزل الذات في البنى الاقتصادية والاجتماعية. لكنه تحوَّل تدريجيًا نحو الأنطولوجيا، أي العودة إلى سؤال الوجود قبل السؤال الاقتصادي السياسي. هذا التحوُّل لم يكن مجرد تبدل أكاديمي، بل أزمة وجودية حقيقية: ماذا يبقى من الإنسان حين تنهار المشاريع الكبرى؟ هنا يصبح سؤال الذات هو الملاذ الأخير. وقد ظهر هذا في الكتاب: من خلال رفض المماهاة بين الذات والطبقة، والنظر إليها بوصفها كينونة لا تختزل. كما يُفسِّر هذا التحوُّل النبرة المأساوية أحيانًا، والإحساس بأن الذات تُطرح في العالم بلا ضمانات.

رابعًا: راهن الكتابة - ما بعد 2011: كتب برقاوي "أنطولوجيا الذات" في مرحلة تاريخية عربية مضطربة. تجربته مع الربيع العربي، سواء بالمشاركة أو المراقبة عن بُعد، تركت أثرها العميق في الكتاب. فالكتاب يحمل خيبة أمل، لكنها ليست خيبة العدمية، بل خيبة مَن يريد أن يفهم لماذا تفشل الذات العربية في التحوُّل من فرد يثور إلى مواطن يؤسِّس. وقد ظهر هذا جليًا في الكتاب: من خلال التوتر بين الأمل الوجودي (الإنسان حر في تشكيل نفسه) والواقع السياسي (الذات العربية محاصرة بالاستبداد والاغتراب والقهر).

"أنطولوجيا الذات" هو سيرة فكرية مضمرة لأحمد برقاوي. لأن كل فصل فيه يحمل بقايا تجربة شخصية، وكل مفهوم فلسفي يمر بمرشح وجودي. الكتاب ليس مجرد تحليل للذات، بل هو شهادة على رحلة كاتب قرَّر أن يجعل من أسئلته الخاصة أسئلة كونية، ومن جراحه الشخصية مدخلًا لفهم جراح جيله.

3.1 التيار الفلسفي لكتاب "أنطولوجيا الذات"

ينتمي كتاب "أنطولوجيا الذات" إلى التيار الوجودي الظاهراتي (Existential-Phenomenological)، مع تداخلات مفاهيمية ماركسية تجعله عملًا توفيقيًا لا ينغلق على مدرسة واحدة، بل يصوغ تركيبًا خاصًا يتناسب وسؤال الذات في السياق العربي. يمكن تفكيك انتمائه الفلسفي عبر المستويات التالية:

أولًا: الظاهراتية (الفنومينولوجيا): برقاوي لا يُقدِّم أنطولوجيا تجريدية عن الذات مطلقًا، بل يُمارس وصفًا ظاهراتيًا لتجليات الذات في العالم العربي. هنا يتَّجه نحو الفنومينولوجيا الوجودية لهايدغر، لا فنومينولوجيا هوسرل المتعالية. يظهر المنهج الظاهراتي في العودة إلى الأشياء ذاتها: أي العودة إلى تجربة الذات الحيَّة، لا إلى النظريات الجاهزة عنها. وفي تعليق الأحكام المسبقة: محاولة رؤية الذات العربية كما تظهر في سلوكها، لغتها، فنونها، يأسها وأملها. وفي الاهتمام بالجسد: بصفته وسيلة الوجود في العالم، متأثرًا بهايدغر. إذ إن الكتاب يحفر في الأحوال الواقعية للذات (الاغتراب، القهر، الإبداع)، ليستخرج منها بنية أنطولوجية للذات العربية.

ثانيًا: الوجودية: الكتاب وجوديّ في جوهره. الأسئلة التي يطرحها، والمفاهيم التي يدور حولها، كلها تنتمي صراحة إلى معجم الوجودية، تأثره بهايدغر واضح في تركيزه على مفهوم "الكينونة في العالم" وعدم اختزال الذات إلى وعي منعزل. لكن برقاوي ليس هايدغريًا خالصًا. الوجودية عنده ليست مذهبًا جامدًا، بل عدسة نظر، ومنهجًا لقراءة الذات العربية.

ثالثًا: التجريبية الحسية: كما ظهرت عند ديفيد هيوم، فقد اعتمد كثيرًا في مطابقة الذات مع أحوالها على الفلسفة الأمبيرية كما ظهرت عند ديفيد هيوم. علمًا أنها كانت أكثر فاعلية في بناء النص من بقايا الأفكار الماركسية التي ظهرت على سطح التحليل، ولم تكن، كما تناولها برقاوي، عمق التحليل.

لا يمكن حصر "أنطولوجيا الذات" في تيار فلسفيّ واحد، لأنه يُمثِّل تركيبًا خاصًا يمكن تسميته: "الوجودية التأويلية ذات الجذور الظاهراتية في سياق تجريبي"، هذا المزيج هو ما يمنح الكتاب نكهته الخاصة، ويُخرجه من دائرة التقليد أو الاجترار.

2. أهمية الدراسة

القراءة النقدية للكتاب الفلسفي ليست ترفًا فكريًا، بل هي ضرورة منهجية وأخلاقية في آن واحد. إنها الوسيلة الوحيدة لتحويل الفلسفة من تراث ميِّت إلى حياة فاعلة.

إننا بذلك نتجاوز التلقي السلبي إلى الفهم الفاعل: فالفلسفة ليست معلومات تُختزن، بل ممارسة عقلية تُكتسب والقراءة النقدية تُحوِّل القارئ من مستهلك للمعرفة إلى مُنتج لها.

لتحرير الذات: يقول الكاتب في وصف كتابه وتحديد الغاية منه "أنطولوجيا الذات: تأسيس لجعل الذات التي تغيب عن الواقع وعن الوعي حاضرة بوصفها ذاتًا فاعلة واعية لِذاتِها. رفض كل محاولات حمل الذات على أن تكون على نحو ما يُراد لها"[1].

"لماذا العودة إلى الذات؟ لأن الذات ليست هناك، ليست هنا، ليست منزوية في مكان ما. إنها الوجود وما عداها ليس بوجود، ما عداها أشياء موجودة، ملقاة كيفما اتفق. هذا الوجود الكليّ هو الوجود الوحيد الذي يعي ذاته ويسمح بتبادل الوعي. وعيها هو ذاتها، هو عين ذاتها، وعيها المنداح على كل صور الحياة هو هي"[2]. الذات هي وعيها. والذات هي الوجود.

يريد برقاوي للذات العربية أن تكون سيِّدة وحرَّة بكل بساطة، وهذا يعني ضمنًا الحضور والسلطة والمعنى و... و... و... و التي يتمُّ الاعتراف بها من قبل الآخر المختلف.

إن كل الكيفيات التي تحدَّث عنها في كتابه تدور في فلك السيادة والسلطة إيجابًا وسلبًا، فالاغتراب شكل من عدم التحرر أو الخضوع للآخر حتى التحرر من الأب والتحرر من ثقافة المجتمع نفسه وإبداع ثقافة جديدة، وفي سبيل ذلك، تخلَّص من كل الأفكار الفلسفية التي تقف في طريق تحرر الذات العربية وسيادتها، فتخلَّص من الماهية وجعل الإمكان في الشرط التاريخي وليس في الذات نفسها ليُسهِّل عليها المهمة.

إنه يدعو إلى سيادة الذات بشكل مطلق، وأن تتخلَّص حتَّى من أبيها، لكن عن أي ذات يتحدَّث برقاوي؟ إنها الذات الفردية، لا يتحدث برقاوي عن الذات الجمعية/ المجتمع، ولا عن ذات المؤسسة الاجتماعية/ الحزب السياسي، مثلًا، فهذه ليست ذوات بالنسبة لبرقاوي.

ماذا عن الذات من دون ماهية وهوية، أليس هذا مطلب العولمة؟ كيف يمكن لذات أن تتميَّز وتنفصل عن الآخرين من دون هوية؟ وكيف يمكن لذات أن تسود إن لم تتميَّز عن الآخرين؟ إن ما يدعو إليه، هو ما تريده العولمة تمامًا، وهو رفع الحدود كافة. إن البنية تخلق الذات والموضوع، وتخلق الأنا والآخر، بالتالي لا ماهية تُميِّز الأنا عن الآخر، ومن المنطقي أن تتخلى عن الماهية والهوية، لكن السؤال الآن: كيف يمكن تحقيق السيادة والسلطة وهذا هو الحال؟

3. الذات

كانت الذاتُ جزءًا من نظام كونيّ عند أفلاطون وأرسطو. ويُفهم الإنسان من خلال جوهره أو وظيفته داخل نظام كونيّ أكبر. والذات هنا ليست مستقلة، بل هي جزءٌ من بنية ميتافيزيقية ثابتة. بعبارة أوضح، لا توجد ذات بالمعنى الحديث؛ بل كنفس، أو روح، أو عقل، لكنها ليست مركزًا للوجود. باختصار، تكافئ الذات وظيفة، ضمن نظام كونيّ، لا مركز للمعنى.

يبدأ برقاوي بحثه في الذات من خلال تأكيد حداثتها بمطابقتها بالوعي المعيش، لكنه ينتهي نهاية ما بعد حداثية من خلال عدة أمور: الأول هو التأكيد على الوعي المعيش الجزئي الفردي؛ والثاني التأكيد على أن الذات مركبة؛ والثالث من خلال التخلص من ماهيتها؛ والرابع أنه يضع إمكانات الذات في الواقع الخارجي وليس فيها. كل ذلك مع الإصرار على القول بأولية الذات الأنطولوجية ومركزيتها، كما قال الحداثيون.

1.3 عالم العيش والوعي المعيش:

كان على هوسرل أن يُميِّز المفهوم الفنومينولوجي للعالم عن المفهوم العلمي للعالم، أي العالم كما تتمثله الصيغ والنظريات العلمية. لهذا بدأ يستعمل مصطلح عالم العيش للدلالة على العالم من حيث هو أفق مرتبط بإنجازات الذات. عالم العيش هو العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية، العالم كما هو معطى في حياتنا اليومية قبل العلم وخارجه، والعالم الذي تبدو لنا فيه الأشياء بكيفية ذاتية نسبية. إن كل ممارساتنا تجري على أرضية عالم العيش، وحتى الممارسة العلمية تعتمد ـ حسب هوسرل ـ على بداهات عالم العيش وتقوم على أرضيته، ومن جهة أخرى فإن منتجات الممارسة العلمية تعود لتندرج من جديد في عالم العيش في شكل ابتكارات تقنية. إذ "إن عالم المحييات، الذي يُؤلِّف المضمون الواقعي للأنية المتعالية، ليس ممكنًا إلا بالشكل العام للتيار، الذي هو الوحدة التي تندمج فيها كل العناصر الجزئية، وكأنها تجري بذاتها. بيد أن هذه الصورة، التي هي أعم جميع الصور الجزئية للحالات المحيية المشخصة، والتشكلات التي تكون ذاتها في هذا التيار بجريانها هي ذاتها، إنما هي أصلًا صورة داع يربط جميع هذه العناصر ويسود كل عنصر جزئيّ منها"[3].

فما الوعي المعيش؟ إنه حجر الزاوية في فنومينولوجيا هوسرل، الوعي المعيش ليس مجرد مشاعر أو أحاسيس، إذ يرفض هوسرل اختزاله إلى الحالات النفسية، فهو ليس مجرد أحداث في الدماغ أو النفس. مثلما يرفض الذاتية المفرطة، لأنه قصديًا وموضوعيًا في توجهه. وهو ليس البيانات الحسية المجردة، فهو مشبع دومًا بمعاني (مثلًا، أرى "كوبًا للشرب" لا مجرد ألوان وأشكال). وهذا ما يخرج عليه برقاوي عندما طابق بين الذات وأحوالها، وهذا يؤدي بدوره إلى التخلص من الاختزال الفنومينولوجي لأننا لسنا بحاجته طالما أننا وحَّدنا الذات بأحوالها، فيكفي أن نعرف الأحوال لنعرف الذات.

1.3.1 **الوعي المعيش**: ليس وعيًا نظريًا أو مفهومًا مجردًا، بل هو التجربة الفورية ما قبل تأملية كما تعيشها الذات

مباشرة، في لحظتها، بكل غناها وسيولتها، بكل ما يوجد ضمن إطار ساحة الوعي من أفكار وعواطف وانفعالات وغرائز وأحاسيس وأفعال في التعاطي مع العالم الخارجي؛ أي الوعي الذي لا يُفكِّر في نفسه. أنت غارق في قراءة كتاب -هذا هو الوعي المعيش للقراءة. "إن ما يُصوِّر الخام فيجعله تجارب قصدية والأمر الخصوصي الذي يحصل القصدية هو بالذات عين ما يضفي معناه النوعي على كلامنا على الوعي: فحيثما يُشير الوعي نفسه بالذات إلى شيء يحصل الوعي"[4]. أكد برقاوي على أن الوعي ليس "إعمال التفكير هنا، الوعي هو المعيش الدائم والمتنوِّع. ولأن الذات وجود معيش دائمًا، فهي وجود واع دائمًا، لأن المعيش والوعي أمر واحد بالنسبة إلى الذات، إذًا الذات وعي معيش، وجود واع بذاته دائمًا"[5].

2.3.1 **القصدية المفعمة بالمعنى**: الوعي المعاش مشبع بالمعاني حتى قبل التفكير. "وبصورة عامة فإنه من ماهية كل أفكر بالفعل أن يكون وعيًا بشيء"[6]. مثال: أرى "شجرة مثمرة في الحديقة" مباشرة، لا أرى "بقعة خضراء ثم جذعًا... ثم أبني مفهوم الشجرة". ذو بنية قصدية: حتى وهو معيش، فهو دائمًا عن شيء (مُتَعَالٍ نحو موضوع). مثال بسيط: عندما تشعر بالفرح لرؤية صديق، هذا الفرح المُعاش مع كل أبعاده الجسدية والعاطفية هو وعي معاش. عندما تقول "أنا سعيد"، فهذا تأمل لاحق على الوعي المعاش. "ورب معترض يقول إن كل ما ذُكر هي حالات نفسية. لا إنها حالات شعورية موعى بها. حالات تحمل الذات على أن تسأل نفسها: وماذا عساي أن أكون؟ ماذا عساي أن أفعل؟"[7].

3.3.1 **الحقل المطلق**: "إن حياة الوعي المنسابة والمتغيرة بأشكال متعددة لا تجري في الذوات المختلفة بكيفية فردية، بل كونها حياة للوعي في اجتماع متبادل وفي اشتراك بين الذوات. إننا نوجد جميعًا، سواء مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، في اجتماع فعليّ أو ممكن، وفي هذه الحياة المشتركة، كونها حياة للوعي، يتخذ وجود العالم، بالنسبة لنا جميعًا، معنًى عامًا مشتركًا بصفته الـ عالم، عالم الجميع وبالنسبة للجميع. إذ إنه فيها وانطلاقًا منها هي ذاتها يتَّخذ هذا العالم، العالم الذي نعيش فيه دائمًا بوعي، المعنى الكامل للوجود الذي يكون له عندنا؛ عند كل واحد في معنى الوجود الذي يتخذه عنده، ومع ذلك يكون له في الاجتماع، رغم كل هذه النسبية، معنى وجود العالم الذي يتجلّى فقط بكيفية خاصة للأشخاص والجماعات الخاصة -كونها كيفيات فردية لتجلي العالم الواحد بالنسبة للجميع"[8]. لكن برقاوي يُخالف هذا التوجه عند هوسرل، إذ يرى برقاوي أن "الذات خزان وعي: الوعي هنا مأخوذ من حيث هو نظرة إلى العالم، إخفاء مصالح خلف قيم أثيرة، إيمان ما"[9]. وهذا الخزان ممتلئ من روافد العالم المعيش، والتمييز بين الذات وخزانها عند برقاوي تمييز منطقي وليس وجودي "ولما كانت الذات تتكوَّن بترابط مع عالمها المعيش، فان تغييرها لا يعني سوى روافد العالم المعيش التي تصبُّ فيها وموقفها من أي روافد أخرى، يسمح لها بأن تصبُّ فيها أو أن تقيم سدًا أمام تدفقها إليها"[10]، وبهذا يكون الوعي فرديًا وشخصيًا دومًا وأبدًا عند برقاوي.

هل مفهوم الوعي المعيش مفهوم حداثي أم ما بعد حداثي؟ إن مفهوم الوعي المعيش عند هوسرل يقع في الحداثة، ويمكن قراءته على النحو التالي: لقد سعى هوسرل إلى تأسيس علم صارم للفلسفة عبر الفنومينولوجيا، أي العودة إلى "الأوَّليات" التي يقوم عليها كل وعي ومعرفة. فالوعي المعيش عنده هو الأرضية-الأصلية التي تسبق العلم، بهذا المعنى، فكرة الوعي المعيش هي حداثية لأنها تبحث عن أساس يقيني للمعرفة، وتُعيد بناء الفلسفة على قاعدة أصلية.

2.3 **تحديد الذات**:

لقد وُلدت الذات الإنسانية في العصر الحديث مع الكوجيتو الديكارتي أنا أُفكِّر إذن أنا موجود، ولم يكن لها وجود قبل ذلك في العصرين القديم والوسيط، بالمقابل أعلنت فلسفات ما بعد الحداثة، مثل البنيوية وما بعدها (فوكو، ليفي شتراوس)، "موت الإنسان" أو "موت الذات"، "فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده وربما نهايته القريبة"[11]، معتبرة أن الذات مجرد أثر للخطاب وليست مركزًا مستقلًا. لأن طبيعتها أصبحت مشروطة بالخطاب والسياق.

يُحدِّد برقاوي الذات بطريقتين إيجابية وسلبية، الحد الإيجابي للذات: يتجلى بأمرين: الفاعلية والوعي "الإنسان المجرد-في الكون الإنساني-تعين فاعلًا واعيًا لعالمه، الإنسان المتعين فاعلًا واعيًا هو الذات. الذات هي الأنا الذي خرج إلى العالم ليُعيد تشكيله من جديد، والعالم بدوره صار هو الذات في فاعليتها"[12]، وهو بهذا يتفق مع هوسرل في التأكيد على الوعي كمُحدِّد للذات.

ثم يضيف ميزة الانفتاح على الطريقة الهايدغرية كتحديد إضافي للذات باعتبارها منفتحة على الوجود "فيما الذات المنفتحة... فموضوعها الخارجي مرتبط بنمط وجودها المأمول، إنها وحيث صارت حرة في اختيار موضوعها، تحرَّرت من غريزة البقاء محددًا وحيدًا لوجودها، وراحت تبحث عن نمط من البقاء يفيض عن غريزة البقاء. والانفتاح وعيًا للذات لا يعني أن جميع الذوات المنفتحة هي واحدة ومتشابهة"[13]، إذن الانفتاح على العالم يعني أن الذات "وجود في العالم"، وبهذا يقترب من هايدغر على حساب اقترابه من هوسرل. كما أن التفرُّد في الانفتاح على الوجود فكرة حداثية

أساسية، وعلى هذا فالذات التي يتحدَّث عنها البرقاوي إنما هي الذات الفردية فقط حيث يرفض أن تكون لدينا ذات جمعية مثل النقابة أو الحزب أو المجتمع، كما سنرى لاحقا.

أما الحد السلبي للذات، فيؤكد البرقاوي على رفضه أن تكون الذات التي يريدها هي الذات الأمبيرية القائمة على الأحاسيس، كما يرفض أن تكون الذات العقلانية الديكارتية، فـ"الذات ليست أحاسيس وإحساسات، ليست عقلًا، ليست جسدًا منفصلًا عن الروح أو روحًا منفصلة عن الجسد، ليست جوهرَين أحدهما ماديّ والآخر روحيّ، ماديّ ممتد وروحيّ يُفكِّر"[14]. كما يرفض أن تكون الذات ما بعد حداثية، القائمة على اللغة أو الثقافة، و"ليست بيولوجيا وليست ثقافة وليست لغة"[15]. برقاوي يصرُّ على تفرُّد الطرح الخاص به فيما يتعلق بالذات، التي يتحدث عنها. على الرغم من أنه يلتقي مع هيوم وفوكو وغيرهما في الكثير من النقاط، كما سنرى.

ويؤكد برقاوي على أنَّ الذات للإنسان فقط؛ إذ يُقيم تفرقة بينها وبين غيرها من الموجودات، فيقول إن الذات وجود، والحجر والحيوان وجود، وليس ذات، "فالحجر وجود وليس ذاتًا، والحيوان وجود وليس ذاتًا"[16]. وهنا لدينا سؤالان، الأول: هل يريد أن يقول إن الحجر والحيوان موجود أم وجود؟ ربما كان خطأً غير مقصود، خاصة أنه يؤكد بعد قليل أن الحجر موجود. أما السؤال الثاني: ما الفارق بين الإنسان من جهة، والحجر والحيوان من جهة أخرى؟ الجواب يقول إن الفارق يكمن في الوعي، "هذا الوجود الكليّ هو الوجود الوحيد الذي يعي ذاته ويسمح بتبادل الوعي. وعيها هو ذاتها، هو عين ذاتها، وعيها المنداح على كل صور الحياة هو هي"[17]. الذات هي وعيها. وهنا يبدو واضحًا أن برقاوي يرفض بهذا التقليد، الذي بدأ مع أرسطو، الذي عرَّف الإنسان بأنه حيوان عاقل، ولم ينتهِ مع برغسون في توحيد الموجودات (الإنسان والحصان والحجر) ضمن بوتقة واحدة، إن برقاوي هنا يجعل للإنسان خصوصية أنطولوجية بالتوافق مع هايدغر. ويرفض التساوي الأنطولوجي للإنسان بغيره من الكائنات مثل الحيوان أو الحجر.

يتحدث برقاوي عن الذات الإنسانية، الفردية فقط، فالطبقة ليست ذات، ولا الحزب، ولا الطائفة، ولا المؤسسة، ولا النقابة، "فالذات ليست هي الطبقة وليست هي الكتلة، الطبقة كتلة، الجمهور كتلة، الذات تتحرَّر من الكتلة. الكتلة صمَّاء متشابهة، الذات رمز الاختلاف، فليس هناك من ذات تشبه أخرى. الذات بصورة ـ لا واعية ـ تنفي الكتلة، وتعمل الكتلة كذلك على نفي الذات. كل كتلة هي في حقيقتها نفي للذات عبر العنف الهوياتي"[18] والتفسير الذي يقدمه، إنها جميعًا تقوم على التشابه والتنميط، الذي يُفقد الذات تفردها. وبرقاوي حريص، أشد الحرص، على التفرُّد كما فعل قبله الوجوديون. فالذات الفردية هي التي تُحرِّك التاريخ، وخير دليل قوله: "ماذا لو أن قسطنطين لم يتبنَ المسيحية؟ ما كان مصير المسيحية لولا هذه الذات؟ بل ما كان تاريخ أوروبا كلها؟ وماذا لو لم يظهر المسيح أصلًا؟"[19].

والذات تصنع التاريخ، سواء أكانت قائدته أم وقوده "الذوات لا تصنع التاريخ الذي تريده، لكنه تصنعه، سواء أكانت مادة التاريخ أو نخبته، والذوات الكاريزمية هي التي تُحدِّد القطيعة في التاريخ، بعد أن يكون الواقع قد حوَّل تراكماته إلى بركان قابل للانفجار، ولكن هذا البركان لا ينفجر ولن ينفجر إلا بصاعق اسمه الذات التاريخية"[20]، وهو بهذا يستحضر ويُعارض قول ماركس الإنسان "إن الناس يصنعون تاريخهم بيدهم، إنهم لا يصنعونه على هواهم، إنهم لا يصنعونه في ظروف يختارونها، هم بأنفسهم، بل في ظروف يواجهون بها وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي"[21]. كما أن الأفكار أو القوانين ليست هي من يُحرِّك التاريخ "إني أسال الماورائيين: من أين أتوا بأن الفكرة محرِّكة للتاريخ؟ من أين جاؤوا بأن التاريخ يسير وفق قوانين وحتمية؟"[22]، لأن الذات تُحرِّكه بشكل عفوي، قد يصل إلى حد الاعتباط "ماذا أقصد بعفوية التاريخ؟ ليس للتاريخ عقل، للتاريخ حياة، والحياة خليط مركّب من الأهواء والإرادات والأفكار والغايات والأكاذيب والأيديولوجيات والمصادفات، والأوهام والدهاء والغباء"[23]، إنه بهذا يتفق مع الهرمنيوطيقا في الفهم التأويلي ورفض التفسير في دراسة التاريخ أو دراسة العلوم الإنسانية عمومًا.

3.3 ماهية الذات:

تُعدُّ مسألة الماهية على أهمية قصوى في قلب التحولات الفلسفية بين مشروع الحداثة وما بعد الحداثة، لأن "الماهية" كانت دائمًا محور النقاش حول الهوية، الحقيقة، والوجود.

هل للذات ماهية؟ سؤال حاسم وجوهري في قلب الفنومينولوجيا الهوسرلية. الإجابة معقّدة وتتطوَّر في فكر هوسرل، لكنها تصل إلى: نعم، "وإذن، إذا تمثلنا الفنومينولوجيا على شكل علم حدسي قبلي، ماهوي بصورة خالصة، فإن تحليلاتها لا تقوم بشيء غير أن تكشف لنا عن بنية الماهية العامة للإنية المتعالية التي تشمل جميع المتغيرات الممكنة لإنيتي الاختبارية، والتي تشمل هذه الإنية ذاتها بما هي إمكانية خالصة"[24].

كيف نعرف ماهية الذات عند هوسرل؟ عبر "التأمل الماهوي على الذات" وهي عملية صعبة لكنها ممكنة، وتُسمّى أحيانًا "الاختزال الماهوي للذات". خطواتها:

1: أُطبِّق التقويس (Epoché) على العالم الطبيعي.
2: أتأمل في مجرى خبراتي بوصفي الأنا المتعالية.
3: أتخيَّـل اختلافات ممكنة في طريقة وجودي كذات: هل يمكنني ألا أكون قاصدًا (متعاليًا نحو الأشياء)؟ هل يمكنني ألا أكون واعيًا بالزمن؟ هل يمكنني ألا أكون قادرًا على التأمل في نفسي؟ إذن أستخلص البنى الضرورية التي لا يمكن تخيُّـل الذات بدونها. هذه البنى هي "ماهية الذات".

كائن قاصد (Intentional Being): وجوده هو "توجّه نحو". وكائن زمني (Temporal Being): ينسج الوعي بالآن والفائت والمستقبل. "إننا نستطيع أن نرى في هذه الصور القوانين الصورية للتكوين الكلي، التي تتكوَّن وتتحدَّد وفقًا لها بصورة مستمرة، أنماط التيار من ماض وحاضر ومستقبل، بحسب بنية صورية نيطية ونيمية معيَّنة"[25] وكائن متأمل (Reflective Being): قادر على عكس وعيه على نفسه. "إننا كذوات لأفعال (ذوات أنوية) متوجهون نحو الموضوعات التيمائية في كيفيات للتوجُّه أولية وثانوية وفوق ذلك جانبية أحيانًا. في هذا الانشغال بالموضوعات تكون الأفعال ذاتها غير تيمائية. لكننا نستطيع لاحقًا أن ننعكس على ذواتنا وعلى كل فاعلية من فاعلياتنا، فتصبح بذلك موضوعات تيمائية، في عمل جديد يشتغل بكيفية حيوية، لكنه بدوره غير تيمائي"(26) وكائن متجسد واجتماعي متفاعل (Embodied and Intersubjective Being). "وهكذا فإن الحساسية، اشتغال الجسد أو الأعضاء الجسدية على كيفية أنا أفعل، تنتمي بشكل أساسي لكل تجربة للجسم"[27] وكائن مُؤسِّس (Constituting Being): يُنشئ معاني العالم. "إن هذه المبادئ تبدو لنا على صورتين أساسيتين: مبادئ التوليد الفعَّال ومبادئ التوليد السلبي. ففي الحالة الأولى، يتدخل الأنا كمولِّد وخالق ومكوِّن، حينما يلجأ إلى أفعاله الخاصة"[28] وكائن "قطبًا" (Pole) أو "مركزًا" للتجربة: هي النقطة الثابتة التي تُنسب إليها جميع الخبرات المتغيرة. "ينبغي أن نلاحظ مع ذلك، أن هذا الأنا المركزي ليس قطب توحيد فارغ (ليس أكثر في ذلك من أي موضوع آخر)؛ إن الأنا يكتسب خاصة دائمة وجديدة بكل فعل يقوم به، ويكون له معنى موضوعي جديد بفضل قوانين التكوين المتعالي"[29]. يتعامل برقاوي مع ماهية الذات بطريقة تختلف كثيرًا عن تعامل هوسرل معها، فهو يُعلن أن الذات من دون ماهية، لكن ليس بالمطلق، وهذا ما يدفعنا إلى مساءلة نص برقاوي لنعرف ماذا ترك؟ وماذا أخذ؟ وماذا يقصد؟

أجاب برقاوي عن السؤال عن وجود ماهية للذات؟ بالنفي، بل رفض السؤال عن الماهية على اعتبار أنها جزءٌ من السردية الفلسفية الميتافيزيقية، فهو يرى أن "المشكلة الفلسفية والحكاية الفلسفية فرق بين الأصل والمصطنع، وعندي أن السؤال أيهما أولى الماهية أم الوجود، سؤال الحكاية الميتافيزيقية المصطنعة، التي بدأت منذ أفلاطون وانتهاء بسارتر ومرورًا بالفلسفة الوسيطة المسيحية"[30]. إن هذا الموقف الذي يتَّفق مع موقف بعض فلاسفة الحداثة، وبعض فلاسفة ما بعد الحداثة، حاول البرهنة عليه من جهتين. الأولى: رفض أسبقية الماهية على الذات أو العكس، والثانية: رفض التمايز بين الماهية والذات.

فيما يتعلق بمسألة وجود الماهية، كيف ناقش هيوم هذه المسألة؟ إذ وفقًا لمبدأ هيوم التجريبي: "لا يوجد أي انطباع أو فكرة من أي نوع، نكون على وعي بها أو لدينا منها ذاكرة، إلا إذا تمَّ تصوُّرها على أنها موجودة؛ ومن الواضح أنَّ من هذا الوعي يُستمد أكثر فكرة وإثبات للموجود اكتمالًا. ومن هنا يمكننا تكوين معضلة، أوضح وأكثر إقناعًا مما يمكن تخيُّله، وهي أنه بما أننا لا نتذكر أي فكرة أو انطباع دون أن ننسب لها الوجود، فإن فكرة الوجود يجب أن تكون إما مستمدة من انطباع مميَّز، مرتبط بكل إدراك أو موضوع من أفكارنا، أو يجب أن تكون هي نفسها مع فكرة الإدراك أو الموضوع. وبما أن هذه المعضلة هي نتيجة واضحة للمبدأ، الذي ينصُّ على أن كل فكرة تنشأ من انطباع مشابه"[31]، وبما أنه لا يوجد انطباع حسيّ مباشر بـ"الماهية الجوهرية" أو "القوة السببية"، فإن هذه المفاهيم ليس لها أساس في التجربة. وما نُسميه "طبيعة الشيء" هو مجرَّد مجموعة من الخواص المتلازمة في تصورنا، دون ضمان لوجود جوهر ثابت وراءها. وعندما طبَّق هيوم نفس النقد على ماهية الذات (الأنا). قال: "فمن ناحيتي، حينما أدخل بأقصى درجات الحميمية إلى ما أسميه "نفسي"، فإنني أعثر دائمًا على إدراك مُعيَّن أو آخر، من حرارة أو برد، نور أو ظل، حب أو كره، ألم أو لذة. لا أستطيع أبدًا أن أُمسك بنفسي في أي وقت دون إدراك، ولا يمكنني ملاحظة أي شيء سوى الإدراك... أستطيع أن أجزم بشأن بقية البشر أنهم ليسوا سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة، التي تتعاقب بسرعة لا يمكن تصورها، وهي في ديمومة من التدفق والحركة"[32]، فكان هيوم أكثر جذرية من لوك، إذ وجد أنه لا توجد ماهية للذات أصلًا. لأن الذات مجرد حزمة (Bundle) من التصورات والانطباعات المتغيرة باستمرار. وما نسميه "هويتنا" هو مجرد سلسلة من التصورات المرتبطة بعلاقات التشابه والسببية، والتي يخلقها الخيال ويوهمنا بوجود جوهر ثابت. وهذا الموقف يتفق معه برقاوي بشدّة.

ثم يُناقش برقاوي أسبقية الماهية على الذات، أو العكس، أولًا: رفض برقاوي أن تكون هناك أسبقية للماهية على الذات "الذات بلا ماهية، أجل الذات بلا ماهية، والماهية عقبول من

عقابيل الميتافيزيقا، التي كانت ترى الوجود حالًا عارضًا لماهيات موجودة أصلًا في ذهن الإله، وبهذا المعنى فالماهية سابقة على وجودها لأن وجودها رهن بخلق الإله لها"[33]، ثم الثاني وهو رفض الماهية اللاحقة على الذات، حيث يرفض فيه أن تقوم الذات باكتساب الماهية "لقد تغيَّرت حال ذاتي، لكنني لم أكتسب ماهية، بل صرت في حال من أحوالي، قد تزول في وقت قصير، وقد يمضي وقت طويل قبل أن أبرأ منها"[34].

فالسؤال: كيف تتغيَّر الذات دون اكتساب ماهية؟ الإجابة عن هذا السؤال تتعلق بمسألة التمايز بين الذات والماهية، وهي تكمن في الشروط الواقعية. فعندما نتخلص من الماهية ونطابق بين الذات وأحوالها (وهذا ما سنناقشه تاليًا) فإن هذا يؤدي إلى القول إن الشروط الواقعية التي تتغيَّر تؤدي إلى تغيُّرات متساوقة في الذات، إن برقاوي من جهة ينفي الماهية (الجوهر الثابت)، وهذا يعني أنه لا يوجد "ما هو" ثابت للذات (لا تعريف جوهري، لا طبيعة ثابتة). ويعني أيضًا رفض أي "قوّة" أو "طاقة كامنة" مجردة تسبق التحقق الفعلي. بالتالي تتساوق الذات مع الشروط الواقعية أي الظروف المادية، والتاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والبيولوجية الملموسة التي تُشكِّل الإطار الفعلي للوجود في لحظة معينة. وهذه الشروط ليست "إمكانات" مجردة، بل هي وقائع مادية/ عملية (مثل: التاريخ الشخصي، العلاقات الاجتماعية، الوضع الاقتصادي...). بعبارة أوضح الذات ليست سوى تجلّي هذه الشروط في شكل أحوال آنية (أفكار، مشاعر، قرارات، أفعال). وكل حالة وعي هي تحقُّق فعليّ للشروط الواقعية، وليس هناك فصل بين "القوة" و"الفعل"، (كما سنرى لاحقًا، أيضًا). تتَّحِد الماهية بالوجود في الذات السلطانية، فيكون وجودها عين ماهيتها وماهيتها عين وجودها "هوية الذات السلطانية هوية مكتملة لا تسعى نحو وجود آخر، إنها وحدة الوجود والماهية، ولا يمكن الفصل بين الوجود والماهية إلا بالقوة، وعنوة عن هذه الهوية المكتملة وتفضيل الحياة بلا سلطان على الموت، والذات السلطانية إذ تحتكر القوة المادية والمعرفية تحتكر - بالضرورة - الحرية"[35]، وهذا الأمر وقف عليها فقط هي والذات الإلهية "فماذا يعني القول: إن الوجود سابقٌ على الماهية، أو أن الماهية سابقةٌ على الوجود، ولماذا الإله هو الوحيد الذي وجوده عين ماهيته؟ هذا الوعي بالوجود والماهية ما هو إلا استمرار لوهم البحث عن أصل العالم وفصله، استمرار لتلك الميتافيزيقا التي لا ترى العالم إلا أولًا وتاليًا"[36]، وهذا الموقف يتفق مع البعد التاريخي لدى هيغل، فإذا كنا نبحث عن فيلسوف قال بشكل صريح بأن ماهية الشيء (أو الذات) هي تاريخه الفعليّ، فستجد ذلك لدى هيغل الذي قال: "لكن الروح قد تبين لنا أنه ليس فقط لوذ الوعي - بالذات بجوانيته المحض، ولا مجرد انغماس عين الوعي - بالذات في الجوهر وليس اختلافه، بل هو هذه الحركة التي للهو الذي يخترج عن ذاته، فينغمس في جوهره، ثم يغادره أيضًا، فيمر من جهة ما هو ذات في ذاته، فيجعل من ذلك الجوهر موضوعًا ومضمونًا، مثلما ينسخ ذلك الاختلاف بين الموضوعية والمضمون"[37] ثم لدى فلاسفة مثل ماركس (الطبيعة التاريخية للإنسان) وديلتاي (الإنسان ككائن تاريخي). لوك وهيوم مهّدا الطريق لذلك بنقدهما للجوهر الثابت، لكنهما لم يبلغا تلك الصياغة الجدلية التاريخية الشاملة.

يقبل برقاوي البُعد التاريخي في فلسفة هيغل "الاختلاف - إذًا - تعدد تضاد تناقض تمايز. أصل الاختلاف وفصله قائم في كون الذات - كما قلنا - إمكانية دائمة، الذات إمكانية يعني أن الذات تاريخ، إذًا الذات تحولات"[38]. هل يعني هذا أن برقاوي مع القول إن الذات تصير ذاتًا في التاريخ؟ لا، فالذات من أول لحظة في وجودها، تتمتع بالذاتية.

لكن إن كان برقاوي يقبل تاريخية هيغل فإنه يرفض مثاليته "فإذا كانت الماهية تحديدًا للشيء، حيث لا يكون الشيء إلا إذا توافرت له ماهية ثابتة، كالنطق بالنسبة للإنسان، فأنّى لنا أن نفصل ماهية الإنسان عن وجوده؟... فالماهية، والأمر كذلك، هي التي تنقلنا من الوجود إلى الموجود. إذا كان هذا التفكير صحيحًا فإن الوجود غير موجود، ولكي يوجد الوجود يجب أن يتعيَّن بماهية، أي تنقله من العدم إلى الوجود. هذه هي حقيقة منطق هيغل في مقولة الوجود الذي في لحظة خلوه من التعيُّن يساوي العدم، ولا ينتقل إلى الوجود الذي لا يرتدّ إلى عدم إلا بالتعيُّن الذي لا ينفك يتحقق عبر الديالكتيك، هذه الرياضة العقلية لا معنى لها إطلاقًا"[39]. بعبارة أوضح، يرفض برقاوي أي مثالية تجعل وجود الذات مساويًا لعدمها.

يُعدُّ التخلص من الماهية، في مرحلة ما بعد الحداثة، موقفًا تأسيسيًا، حيث يُنظر إلى الهوية والمعنى كشبكات متغيرة، لا كجوهر ثابت. فقد انتقد دريدا "ميتافيزيقا الحضور" التي تفترض وجود ماهية ثابتة للمعنى. ورأى أن المعنى يتأجل باستمرار عبر الاختلاف، وبالتالي لا وجود لجوهر حاضر مكتمل. "أليست الضرورة الفنومينولوجية، صرامة التحليل الهوسرلي ودقته والمقتضيات التي تفي بها والتي يتوجب علينا إيفائها هذا الحق، تخفي مع ذلك افتراضًا ميتافيزيقيًا؟ ألا تضمر مسايرة وثوقية أو تأملية شأنها أن تجعل النقد الفنومينولوجي غريبًا عن نفسه؟ أليست بقية من سذاجة غائمة ولكنها مقومة للفنومينولوجية في جوهرها في مشروعها النقدي وفي القيمة التأسيسية لأوائلها الخاصة ولا سيما فيما تعتبره مصدر كل قيمة وضامنها مبدأ المبادئ أي الحدس المعطاء الأصلي، الحاضر أو

الحضور الذي للمعنى عند حدس جم وأصلي"[40]، ورفض فوكو فكرة أن الإنسان له "ماهية" ثابتة، مؤكدًا أن ما نعتبره "طبيعة إنسانية" هو نتاج خطابات وسلطات تاريخية. "فالقرن الثامن عشر لم ينقل إليها، تحت اسم الإنسان أو الطبيعة الإنسانية، حيِّزًا محددًا من الخارج، لكنه بقي فارغًا، وتكون مهمتها هي الإحاطة به وتحليله. فالحق المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يُفرض سلفًا: فليس هناك من فلسفة من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يومًا، في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، شيئًا يُشبه الإنسان، ذلك لأن الإنسان لم يكن موجودًا آنذاك (ولا الحياة ولا اللغة ولا العمل)"[41]، كما رفض ليوتار السرديات الكبرى التي تفترض ماهية شاملة للإنسان أو التاريخ، مؤكدًا على التعددية والاختلاف. "في المجتمع والثقافة المعاصرين ـ مجتمع ما بعد صناعي، ثقافة ما بعد حداثية ـ يُصاغ سؤال مشروعية المعرفة بمفردات مختلفة. فقد فقدت الحكاية الكبرى مصداقيتها، بصرف النظر عن نمط التوحيد الذي تستخدمه، وبصرف النظر عما إذا كانت حكاية تأملية أم حكاية تحرُّر. ويمكن النظر إلى أفول الحكاية على أنه أحد آثار ازدهار التقنيات والتكنولوجيات منذ الحرب العالمية الثانية، ذلك الازدهار الذي حوَّل الاهتمام من غايات الفعل إلى وسائله، كما يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية الليبرالية المتقدمة بعد أن تراجعها تحت حماية الكينيزية"[42]، إذ تفترض السرديات الكبرى وجود "ماهية" أو "جوهر" للإنسان (مثل: "الإنسان كائن عاقل"، أو "الإنسان كائن منتج"، أو "الإنسان حر بطبعه"). ثم تصبح هذه الماهية أساسًا لسردية تاريخية كبرى تروي قصة تطوُّر أو تحقُّق هذه الماهية. وليوتار برفضه للميتا ـ سرديات، يرفض ضمنًا وجود أي ماهية ثابتة أو جوهر شامل يمكن أن يختزل تحته التاريخ الإنساني.

في الخلاصة، حداثيًا: لم يكن التخلص من الماهية هدفًا، بل إعادة صياغتها عقلانيًا أو علميًا. في حين كان التخلص من الماهية هدفًا ما بعد حداثيًا، بل إنه موقف جوهري، حيث تُفكك فكرة الجوهر الثابت لصالح التعددية، والاختلاف، واللا ـ اكتمال. وهذا ما وصل إليه برقاوي تمامًا، على الرغم من حرصه على ولادة الذات في المنطقة العربية.

3.4 علاقة الذات مع أحوالها:

سنعالج علاقة الذات مع أحوالها، من جهتين، الأولى: تعالي الذات؛ والثانية: توحيد الذات مع أحوالها المتعددة والكثيرة. فيما يتعلق بالجهة الأولى، أسَّس ديكارت العقلاني للموقف الأول انطلاقًا من "الأنا أفكر إذن أنا موجود" حيث إن الأنا (الأنا المفكر) هو جوهر بسيط غير قابل للانقسام. ووحدة الذات هنا هي وحدة أنطولوجية (وجودية) سابقة على أي معرفة بالعالم. كما أن الذات تمتلك أفكارًا فطرية (innate ideas) تأتي بها إلى العالم، وليست من العالم. لكن ديكارت يُركِّز على وحدة الذات كجوهر أكثر من تركيزه على دورها في توحيد العالم.

بينما ينظر إلى كانط على أنه الفيلسوف الأبرز في العصر الحديث لهذا الموقف، إذ إن الذات (الأنا المتعالي) تمتلك وحدة قبلية هي "وحدة الإدراك المتعالية" (Transcendental Unity of Apperception). هذه الوحدة ليست مكتسبة من العالم، بل هي شرط إمكان وجود أي تجربة موحدة. يقول كانط: "يجب أن يكون من الممكن أن يواكب "الأنا أفكِّر" جميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، متصوَّر فيَّ، لا يمكنه أن يفكّر البتة"[43]، بمعنى أن العالم الخارجي بمفرده يعطينا فوضى من الانطباعات الحسية، المتعددة، والذات هي التي توحِّد هذه الفوضى في موضوع واحد متكامل.

والذات عند هوسرل مركز الإحالات: فالذات "تحتفظ بهويتها" عبر تدفق الأحوال المتغيرة. لأنها "قطب ثابت". تُنسَب إليه جميع الخبرات، وهي التي "تجمع" التعددية في وحدة السيرة الذاتية. فالأحوال (كالحالات النفسية العابرة) تنتمي إلى "سياق حياة" تُوحِّده الذات. وذلك لأن الذات عند هوسرل ذات زمانية، بمعنى أن الوعي الداخلي بالزمان هو أساس كل تجربة. وأحوال الذات (مثل الذكريات، التوقعات) تكشف عن استمرارية الذات عبر الزمن، دون أن تفنى في تلك الأحوال. هل يعني رفض برقاوي لتعالي الذات، استقلال العالم الخارجي عن الذات؟ "ورب معترض يقول إن كل ما ذكر هي حالات نفسية. لا إنها حالات شعورية موعى بها. حالات تحمل الذات على أن تسأل نفسها: وماذا عساي أن أكون؟ ماذا عساي أن أفعل؟ لكن الذات لا تطرح على نفسها السؤال إلا في علاقتها بالموضوع، إلا إذا أدخلت الموضوع جزءًا من وعيها بذاتها، وليس للسؤال ما الذي يحدد المعنى الذات أو الموضوع. فالموضوع عندما يصبح جزءًا لا يتجزأ من الذات لا يعود خارجيًا"[44].

وأحوال الذات، كما يبدو عند برقاوي، هي تجلياتها في العالم المعيش، فهي متسلطة وعاشقة وغاضبة ودارسة وعاملة. لكن الذات متطابقة مع أحوالها عند برقاوي "إنَّ الذاتَ أحوالٌ، ولا وجود للذاتِ بلا أحوال. الذات بلا أحوال هي عدم مطلق، الذات - الأحوال وجود مطلق، ولأنها وجود مطلق بالعلاقة بذاتها، فإن أحوالها - كما أشرنا - هي عين وجودها، إنها خالقة لأحوالها، وأحوالها خالقة لوجودها"[45]. وهذا التطابق دون إبقاء مسافة بين الذات

وأحوالها، يتضمن رفض تعالي الذات، كما ظهر عند هوسرل، وبناء على ذلك تكون الذات مساوية لمجموع أحوالها. وأنه من الممكن تفسير الذات كمجموع أحوالها، وأن الأحوال نتاج آلي للذات. لكن ذلك يعني أيضًا أن العالم يُفهم فقط عبر فحص كيف "تُعاش" خبرته من قبل الذات. "الذات وجود، لا أستطيع أن أفصل أي ظهور من ظهورها، أو تعيُّن من تعيناتها، عنها إطلاقًا. وليس فيها سابق ولاحق"[46].

كيف تكون علاقة الذات بأحوالها؟ فالأحوال متعددة ومختلفة عن بعضها بعضًا، وعلى هذا أمامنا عدة احتمالات:

1: الذات واحدة بسيطة في ماهيتها، على الرغم من الأحوال المختلفة والمتعددة، التي تقع في الظاهر؛ أي أنها أحوال خارجية بالنسبة للذات وليست من الماهية في شيء، إذ يتم استبعاد الأحوال الكثيرة والمتعددة.

2: الذات واحدة وبسيطة، مع الاحتفاظ بالكثرة فيتم توحيد تلك الأحوال، فنحصل على كثرة ضمن الوحدة.

3: نقول إن الذات متعددة ومتكثرة من جهة، ومن جهة ثانية بسيطة في وقت واحد، حيث تكون واحدة وبسيطة في المرة تلو المرة، وتكون مختلفة عن نفسها في المرة تلو المرة، لذلك تكون في المحصلة الكبرى كثيرة، وتكون في المرة الواحدة بسيطة، وهي علاقة ميكانيكية بامتياز. يرفض برقاوي الاحتمالين الأولَين ويقبل الثالث، "إنها ـ أي الذات ـ وهي عصية على التصنيف ـ تنطوي على التعدُّد، كيف نُفسِّر مجرمًا قاتلًا ونزيهًا، لكن الثابت الوحيد في الذات هو استمرارها في وعي ذاتها، هذا لا يندرج فيما سمي بوجود الوحدة في الاختلاف"[47].

4: الحل الجدلي حيث تقوم الذات بتركيب حل يجمع المتناقضات المختلفة، وهو حل مرفوض عند برقاوي، فالذات لا تقوم بتركيب حل ثالث، للمتناقضات المختلفة، بل يبقى الوضع على ما هو عليه، إذ "تتعايش الاختلافات داخل الذات، حتى في وضع الاختلافات، صراعًا للقيم، ولا يمكن أن تُحل هذه الاختلافات كتناقضات عبر تركيب ديالكتيكي... ويبدو أن التركيب بين الأطروحة ونقيضها حكاية فلسفية ليس إلا"[48]، والتعليل لرفض الجدل أنه حكاية فلسفية ليس إلا. وهذا يؤكد مرة أخرى رفض تعالي الذات عند برقاوي، فتعالي الذات هو الذي يقوم بتوحيد الأحوال في بوتقة واحدة، عند هوسرل على الأقل. إذن الذات عند برقاوي مركبة وبسيطة ميكانيكيًا، وهذا يجعلها متعددة الهويات، وعلى مقربة من مقولات ما بعد الحداثة.

هل يوجد فيلسوف يقول بتطابق الذات وأحوالها تطابقًا تامًا؟ نعم، يمكن القول بذلك، وهذا موقف فلسفي له أنصار ومبرراته، لكنه أيضًا يواجه انتقادات مهمة. كما سنرى، إذ يتفق برقاوي مع ديفيد هيوم في هذا الكلام اتفاقًا تامًا، حيث يعرف هيوم الذات أو النفس كما يسميها بأنها حزمة أو سلسلة من الإدراكات (وهو أمر ناقشناه سابقًا)، أي الأحوال أو الصفات، وقد جاء هذا الموقف في معرض سعي هيوم، وبيركلي من قبله، للتخلص من الجوهر الذي عجز لوك عن التخلص منه، وعلى هذا لا يوجد جوهر للذات الإنسانية يحمل الصفات والأحوال التي نتحدث عنها، بل إن الذات هي هي أحوالها.

3.5 وجود الذات بالفعل ووجودها بالإمكان:

الموقف الفلسفي للـ برقاوي، فيما يتعلق بعلاقة الوجود بالموجود، يتَّفق بشكل أساسي مع المدرسة الإمبريقية (التجريبية) الراديكالية، خاصة هيوم. هذا الموقف يحتوي على عدة أبعاد فلسفية متقاطعة:

أولًا: رفض تمايز الوجود عن الموجود: إذ ينفي الفصل الميتافيزيقي بين "الوجود" كمفهوم مجرَّد و"الموجودات" الفعلية. وهذا يتعارض مع التقاليد الأفلاطونية المثالية التي تعتبر المفاهيم المجرَّدة (مثل الخير، الجمال) موجودة بشكل مستقل في عالم المُثُل. "فالوجود مفهوم مجرد من الموجود، فهو إذًا ثمرة فاعلية العقل التي تقوم بالتجريد والتعميم، وليس سابقًا على أي موجود"[49]، فلا أسبقية زمانية وأنطولوجية بين الوجود والموجود، لكن على الأقل هناك أسبقية منطقية للموجود على الوجود طالما أننا نستخلصه من تجريد الموجود. فالوجود يُجرَّد انطلاقًا من الإدراكات الحسية المتعينة: هنا يكمن جوهر الاتفاق مع المدرسة التجريبية (Empiricism) وخاصة في نسختها الراديكالية عند ديفيد هيوم. "وهكذا، على الرغم من أن كل انطباع وفكرة نتذكرها يُنظر إليها على أنها موجودة، فإن فكرة الوجود لا تستمد من أي انطباع مُعيَّن. فكرة الوجود إذن هي نفسها تمامًا فكرة ما نتصوره ككائن موجود. أن نتأمل في أي شيء ببساطة، وأن نتأمل فيه على أنه موجود، ليس لهما أي فرق بينهما. تلك الفكرة، عندما تتَّحد مع فكرة أي موضوع، لا تضيف شيئًا إليه. كل ما نتصوره، نتصوره ككائن موجود. أي فكرة نشاء أن نُشكِّلها هي فكرة كائن؛ وفكرة الكائن هي أي فكرة نشاء أن نشكلها"[50]. المعرفة تبدأ من التجربة الحسية في زمان ومكان محددين، والمفاهيم المجردة (بما فيها مفهوم "الوجود") هي مجرد تعميمات أو تجريدات نستخلصها من إدراكاتنا للجزئيات المحسوسة. لا وجود لمفاهيم مسبقة (فطرية) أو ميتافيزيقية مستقلة عن التجربة.

ثانيًا: رفض أسبقية الوجود على الموجود أو العكس: يرفض برقاوي منطق أرسطو والمدرسة المشائية (التي تقول بأسبقية الموجود)، وكذلك يرفض الموقف الوجودي عند

سارتر التي قد تقول بأسبقية الوجود بالنسبة للإنسان على ماهيته. ويفترض أن الوجود والموجود متزامنان في الواقع، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. "وعليه فإن كل موجود هو وجود، فليس هناك وجود غير متعين أصلًا، وهل رأى أحد ما وجودًا غير متعين؟ فلا وجود الحجر سابق على تعينه ولا تعينه سابق على وجوده"[51]. إذن، نحن أمام موقف واقعي تجريبي متطرِّف، يرفض الميتافيزيقا التقليدية، ويرى أن مفهوم الوجود مشتق بالكامل من خبراتنا المحددة بالزمان والمكان، دون أي أساس قبلي (a priori) أو متعالٍ.

ثالثًا: البرهان على وجود الذات: يُنهي برقاوي، بشكل بسيط جدًا، إشكالية البرهان على وجود الذات، وهي إشكالية سال فيها الكثير من الحبر من قبل الفلاسفة على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، "فليس هناك دليل على وجودي سوى وجودي. فأنا أُفكِّر إذًا أنا أكون، هي ببساطة قلب للحكم الأدق أنا أكون إذًا أنا أُفكِّر، أنا أكون إذًا أنا أظهر على أنحاء مختلفة. أنا أكون لا تحتاج إلى أي برهان أو دليل، وكل ما هو حال من حالات الذات، أو ظهور من أشكال ظهورها، هو حالات كينونتها، فالذات تجربة وجودية لا تنتهي إلا بالموت"[52]. لكن أليس الاعتماد على وجودي كدليل على وجودي، دخول في دور منطقي؟

ما تأثير هذا الموقف الواقعي التجريبي الرافض لأسبقية واستقلالية الوجود على الموجود، على مفهومَي الوجود بالفعل (Actuality)، والوجود بالإمكان (Potentiality)؟ إذ يرى برقاوي أنه لا توجد أسبقية زمانية ولا أنطولوجية للوجود بالإمكان على الوجود بالفعل "هل كل ما هو موجود كان ممكن الوجود؟ إن الوجود نفسه لم يكن ممكنًا، لأنّا إذا اعتبرنا الوجود بالأصل ممكنًا، لكان ممكنًا في وجود واقع، وهذا أمر محال"[53].

أولًا: تفكيك التمييز الأرسطي بين الفعل والإمكان (الفعلية والإمكانية): في الميتافيزيقا الأرسطية، الإمكان (Potentiality) هو قدرة الكائن على أن يصبح شيئًا آخر (البذرة إمكانية لشجرة، الخشب إمكانية للكرسي). الفعلية (Actuality) هي تحقيق تلك الإمكانية. والعلاقة بينهما أساسية لفهم التغيُّر والحركة والغائية في الكون. لكن الموقف التجريبي الراديكالي يرفض الإمكان ككيان ميتافيزيقي مستقل، لأنه لا يُدرك بالحسِّ مباشرةً. والإمكان يصبح مجرد تعميم أو استنتاج استقرائي من ملاحظتنا لتتابع الأحداث: "نقول إن الخشب يمكن أن يصبح كرسيًا لأننا رأينا ذلك يحدث من قبل". إذن الإمكانية موجودة واقعيًا في العالم الخارجي، وليست ذاتية، في الداخل، "لكن الذات بحد ذاتها وجود بشري هي ـ هي لم تكن ممكنة قبل أن تتوافر شروط الإمكان الواقعية، إذًا ما كان للمصادفات قبل أن تلتئم بالضرورة كي توجد الذات، إن إمكانية توفرها المصادفة ليس إمكانية سابقة عليها"[54].

ثانيًا: اختزال الإمكان إلى احتمالات فيزيائية أو نفسية: وبهذا يتحوَّل "الوجود بالإمكان" من حالة ميتافيزيقية موضوعية (كما عند أرسطو) إلى: احتمال فيزيائي (في إطار قوانين الطبيعة) يمكن حسابه رياضيًا. أو توقع ذهني أو معرفة استقرائية عند الإنسان (على طريقة هيوم). ولا يوجد "إمكان" في العالم نفسه بشكل مستقل عن ملاحظاتنا وتجاربنا السابقة. "الممكن هو دائمًا وجود قابع في قلب الوجود نفسه، متمتع بالمعقولية التي أكدتها الوقائع نفسها. والقول إن الذات وجود، ووجود ممكن، فهذا يعني أنها هي في تحولاتها التي تمَّت، وقد تتم، بوصفها معقولة"[55].

ثالثًا: رفض الغائية (Teleology) في الطبيعة: مفهوم الإمكانية عند أرسطو مرتبط بالغاية (الهدف) الكامنة في الأشياء. الموقف الواقعي ـ التجريبي يرفض الغائية في الطبيعة: لا توجد "إمكانيات مقصودة" أو "أشياء تتحرَّك نحو تحقيق صورتها الكاملة". كل ما يحدث هو نتيجة علاقات سببية طبيعية يمكن رصدها، وليس تحقيقًا لإمكانيات ماهوية. هذا يتوافق مع الرؤية العلمية الحديثة (الميكانيكا، البيولوجيا التطورية) التي تُفسِّر التغيُّر بالعلل الفاعلة (Causes) وليس العلل الغائية.

رابعًا: اختزال الوجود إلى الوجود الفعليّ فقط (نزعة الفعلية ـ Actualism): في صورته المتطرفة، قد يؤدي هذا الموقف إلى إنكار أي معنى للوجود بالإمكان خارج إطار: الاحتمالات الفيزيائية (في ميكانيكا الكم مثلًا). والقدرات (Capacities) الملاحظة للأشياء (مثل قابلية الذوبان للملح). والتخيُّل أو التوقع الذهني البشري.

خامسًا: تأثير على الأخلاق والإرادة الحرة: إذا لم يكن هناك وجود حقيقي للإمكان (بالمعنى الميتافيزيقي)، فكيف نُفسِّر القدرة على الاختيار بين بدائل؟ وقد يؤدي هذا إلى: الحتمية (Determinism) كل شيء محدَّد سلفًا بقوانين الطبيعة، والإمكان وَهْم. أو إلى نظريات توافقية (Compatibilist) تعرف الإمكانية والحُرية بشكل يتوافق مع الحتمية الطبيعية (مثل: الإمكان هو ما كان سيفعله الفرد لو اختار بشكل مختلف، في إطار القوانين الطبيعية). ويبدو أن برقاوي أخذ باحتمال التوافق مع الواقع حيث تولِّد الإمكانات الواقعية بعضها بعضًا "ليست الإمكانية إلا ذلك التاريخ المعقد للذات، إنها ـ أي الإمكانيات ـ تولِّد بعضها بعضًا، فإمكانية ولادة الإمكانية قائمة في ذات تولد تحقق إمكانية ما ـ وقعته إمكانية إمكانية جديدة، وهذا يعني

أن الذات نفسها لا تنطوي سلفًا على تلك الحالات التي تجد نفسها فيه دفعة واحدة"[56]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يعني ذلك عند برقاوي أن الواقع حتمي، بل يمكن أن تلعب الصدفة دورًا مولدًا للإمكانيات "ليست المصادفات هي التي تحقق الإمكانية، بل هي التي تخلق العدد الأكبر منها وتخلق إمكانية التوالد الذاتي"[57]، أي أن الواقع نسبي مفتوح على احتمالات كثيرة غير محسوبة، وهذا يُقرِّبه من رؤية ما بعد الحداثة التي تُقرُّ بالنسبية المفتوحة.

في الخلاصة: الموقف الموصوف (الواقعي ـ التجريبي) يُفكِّك العلاقة الميتافيزيقية التقليدية بين الفعلية والإمكانية ويختزلها إلى: علاقات سببية فعلية يمكن رصدها. احتمالات فيزيائية قابلة للحساب. بنى ذهنية واستقرائية في عقل الإنسان. هذا ينسجم مع رؤية علمية للعالم ترفض أي "مستوى وجودي" غير قابل للملاحظة المباشرة أو غير المباشرة عبر الوسائل العلمية. الإمكان، بهذا المعنى، ليس وجودًا بالمعنى القوي، بل هو طريقة لوصف العالم الفعلي وإمكانيات تغيُّره كما نستنتجها من الماضي والحاضر.

4. قالب حداثي بمحتويات ما بعد حداثية

1.4 القالب

تُشكِّل الثنائيات الفلسفية التي تميَّزت بها الحداثة (من القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر) إطارًا فكريًا أساسيًا لفهم مشروعها التنويري والعقلاني. هذه الثنائيات غالبًا ما تأخذ شكل هرميات أو انقسامات حادة، تعكس سعي الحداثة للتنظيم والوضوح والتحكم. مثل ثنائيات الذات ـ الموضوع، والعقل ـ الجسد، والعقل ـ العاطفة، والطبيعة ـ الثقافة، والفرد ـ المجتمع، والزمان ـ المكان، والعلم ـ الدين، والحضري ـ الريفي، والكلي ـ الخاص، والنظام ـ الفوضى.

لا تُعدُّ هذه الثنائيات مجرد تصنيفات ذهنية، بل إنها أنساق فكرية عميقة، شكَّلت رؤية الحداثة للعالم، ولا تزال آثارها حاضرة في أفكارنا ومؤسساتنا حتى اليوم، على الرغم من النقد الجذري الذي قُوبلت به. فقد أوضح فلاسفة، مثل فوكو ودريدا، أن الطبيعي/ الثقافي ليستا فئتين طبيعيتين، بل خطابان يخفيان علاقات القوة، على سبيل المثال، تمَّ استخدام "الطبيعة الأنثوية" لتقييد المرأة.

2.4 قالب ثنائية الطبيعة ـ الثقافة:

تُعتبر ثنائية الطبيعة ـ الثقافة من أكثر الثنائيات المركزية والأساسية في الفلسفة الحديثة، إذ شكَّلت الإطار المرجعي الذي بُنيت عليه رؤية الحداثة للعالم والإنسان والمعرفة.

تعريف الثنائية في السياق الحداثي:

1.2.4 الطبيعة (Nature)

1: ما هو خام، وأوَّليّ، وجوهري: العالم المادي بظواهره وقوانينه التي تسبق الوجود البشري.

2: ما هو كونيّ وثابت: قوانين الطبيعة واحدة في كل مكان (الجاذبية، قوانين الفيزياء).

3: ما هو غير مقصود وغير واعٍ: يعمل بآلية سببية، بدون قصد أو إرادة.

4: ما هو "موضوع" للملاحظة والدراسة: يُفهم كشيء خارجي يمكن تحليله والسيطرة عليه.

2.2.4 الثقافة (Culture)

1: ما هو مصنوع ومُكتسب: كل ما ينتجه البشر عبر العقل والرمزية والتاريخ.

2: ما هو متغيّر ونسبيّ: يختلف بين المجتمعات والأزمنة.

3: ما هو مقصود وواعٍ: ينطوي على معنى وقصد وغاية.

4: ما هو "ذاتي" وفاعلٌ: يمثل مجال الحرية والإبداع البشري.

التأسيس الفلسفي للثنائية: يعود التأسيس الفلسفي إلى ديكارت، الذي فصل الذات العارفة (الإنسان)، عن الموضوع المعلوم (الطبيعة). والذي حدَّد الطبيعة كـ "آلة عظيمة" يمكن فهمها رياضيًا. بالإضافة إلى اعتبار الثقافة والعقل هما ما يُميِّز الإنسان عن تلك الآلة.

3.2.4 كيف أثَّرت هذه الثنائية على أهداف الحداثة؟

1: السعي إلى اليقين: البحث عن "ثوابت فطرية" لمنح المعرفة والأخلاق أساسًا متينًا غير خاضع لتقلبات الثقافة.

2: التبرير العلمي: إيجاد تفسيرات "طبيعية فطرية" للسلوك البشري بدلًا من التفسيرات الدينية أو الغيبية.

3: التحكم والتقدّم: إذا كانت بعض السمات "مكتسبة"، فهذا يعني إمكانية تحسين الإنسان عبر التربية والبيئة.

4: التصنيف والهيمنة: استُخدمت الثنائية لتمييز الجماعات البشرية (الأعراق وغيرها) والادعاء من ثم بتفوق جنس أو عرق فطريًا، مما يجعل الاختلاف "طبيعيًا" لا يمكن تغييره.

4.2.4 كيف أثَّرت هذه الثنائية على المشروع الحداثي؟

في مجال المعرفة والعلم: تمَّ تأسيس العلم الحديث من خلال فصل موضوعي بين العالم الطبيعي، وتتم دراسته بالعلم، والعالم الثقافي، الذي تتم دراسته بالفلسفة والأدب. يبحث العلم الطبيعي عن قوانين كونية ثابتة. في حين تدرس العلوم الإنسانية ظواهر رمزية متغيرة. كما تمَّ تمييز الموضوعية العلمية، إذ يُعد الباحث كـ "ذات" محايدة تدرس الطبيعة كـ "موضوع"، من خلال إبعاد القيم الذاتية والثقافية عن البحث العلمي.

في مجال السياسة والاجتماع: ظهرت نظرية العقد الاجتماعي، حيث تمَّ الانتقال من "حالة الطبيعة" (الفوضى،

الغريزة) إلى "حالة الثقافة/ المجتمع" (النظام، العقل). من خلال إنتاج مؤسسات الدولة كنتاج ثقافي لإخضاع الطبيعة البشرية. وتأسيس الحقوق، على أساس التمييز بين حقوق "طبيعية" (الحياة، الحرية، الملكية)، وقوانين "ثقافية" تنظِّم ممارسة هذه الحقوق.

في مجال الأخلاق والقيم: سعى الباحثون إلى إنشاء الأخلاق الكونية، من خلال البحث عن أساس "طبيعي/ عالمي" للأخلاق يتجاوز الخصوصيات الثقافية. حيث أظهر هذا المشروع التناقضَ والصراع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي: هل الأخلاق من طبيعة الإنسان أم منتج ثقافي؟

في مجال العلاقة مع البيئة: تمَّت الهيمنة على الطبيعة، وتصنيفها كمورد خام، مجرد، منفعل سلبي. وعلى هذا أصبح مشروع التقدم، يعني تحويل الطبيعة الخام إلى ثقافة مصنوعة. وعلى هذا الأساس كانت الثورة الصناعية: تجسيد حرفيّ لفكرة تحويل الطبيعة إلى ثقافة.

في مجال الأنثروبولوجيا الحديثة: تمَّت دراسة "الثقافات الأخرى" كأنها "طبيعية" أو "بدائية". على أساس الافتراض التطوري: من الطبيعة (البدائية) إلى الثقافة (المتحضرة). فتمَّ تبرير الاستعمار، لأن "الهمج" أقرب إلى الطبيعة، بينما "المتحضرون" يمثلون الثقافة. كما تمَّت دراسة الفروق الجندرية: فكانت المرأة تساوي الطبيعة (الجسد، العاطفة، الإنجاب). بينما كان الرجل يساوي الثقافة (العقل، الإنتاج، التحكم). وذلك من أجل تبرير هيمنة ذكورية تحت دعوى "الطبيعة".

في مجال الطبيعة الإنسانية: يتميَّز سياق فلسفات الحداثة، في تعاملها مع الطبيعة الإنسانية في كونها تقوم على العلاقة الثنائية بين طبيعتين، الطبيعية الفطرية، والثقافية المكتسبة. لقد ذهب بعض فلاسفة العصر الحديث مثل هوبز ولوك وروسو إلى وجود طبيعتين للإنسان، الطبيعة الطبيعية/ الفطرية، والطبيعة المدنية الثقافية، حيث تتميز الطبيعة الأولى ببعض الكيفيات التي توجد في الإنسان بفعل القوة الخالقة للإنسان أو بفعل الطبيعة، أي ليس للإنسان أي تدخل في رفضها أو قبولها، فهي هي، على هذا النحو مفروضة على الإنسان. أما الطبيعة المدنية فهي تلك التعديلات النوعية والكمية التي أُدخلت على الكيفيات الفطرية، بفعل قوى متعددة أهمها القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من خلال التربية والتعوُّد، إذن هناك ثنائية تقوم على التقابل بين الطبيعة والثقافة، ونميِّز في علاقة طرفَي هذه الثنائية، بعضهما ببعض، عدة احتمالات:

أولًا: تُحدِّد الطبيعةُ الطبيعيةُ الطبيعةَ الثقافيةَ بشكل تام: الطبيعي موجود بالفعل، لذلك فإن الثقافي المكتسب المدني، هو الفطري نفسه، لكن مع زيادة كمية، بحيث يكون المدني، هو ذاته الفطري، وبهذا تكون الكيفيات الفطرية مكتملة، مادةً وصورةً، لكنها في مرحلة جنينية تحتاج إلى رعاية للنمو. وهنا، وضع كل فيلسوف ما يشاء من كيفيات (حقوق) في الطبيعة الفطرية، مدعيًا أنَّ الإله أو الطبيعة صنعتِ الإنسانَ على هذه الشاكلة، وهو في حقيقة الأمر يستهدف مصلحة سياسية اقتصادية، كما فعل لوك عندما ادعى أن حق الملكية حق فطري، لأنه كيفية من كيفيات المرحلة الطبيعية الفطرية. إذن الطبيعة الثقافية موجودة بالفعل، في الطبيعة الطبيعية، وكل ما يفعله المجتمع، هو أن يتعهدها بالرعاية لتنمو بشكل جيِّد.

ثانيًا: الطبيعةُ الطبيعيةُ متمايزة عن الطبيعة الثقافية: فالطبيعة الثقافية المكتسبة تختلف كيفيًا وكميًا، عن الفطري بفضل المجتمع، بل يمكن القول إننا أمام نقلة نوعية من الطبيعة الفطرية إلى الثقافة المكتسبة، على الرغم من الانطلاق من الطبيعة الفطرية، وهنا نميِّز بين مسارين، الأوَّل مع جان جاك روسو الذي قال إن الإنسان يصير إنسانًا بالدخول في المجتمع، بمعنى أنه لا يكتسب طبيعته الإنسانية، إلا بعد الدخول في المجتمع؛ أي أن طبيعته الإنسانية طبيعة مكتسبة مدنيًا، وقد استطاع روسو أن يفعل هذا، عندما استخدم فكرة جون لوك إلى مداها الأقصى، فقال إن النفس جميعها لوحة بيضاء، وليس العقل فقط، ثم يأتي المجتمع ليكتب عليها، وبهذا يكون الإنسان إنسانًا في المجتمع، ولا يكون إنسانًا قبل دخوله في المجتمع "الإنسان الطبيعي كان يعيش من اليد إلى الفم، ومن يوم إلى يوم، وأنه ينسى الماضي ولا يُفكِّر في المستقبل، ويتبع دوافعه الآنية وشهواته، التي ترتد إلى ثلاث هي: حب الذات، والخوف من الألم، والرغبة في الهناء، وأن وجوده في هذه الحالة هو وجود جسماني خالص، حيث لا توجد لغة ولا عقل ولا تفكير، ولا استدلال، شأنه في ذلك شأن الحيوانات الأخرى"[58]. وفي أعماق طبيعته توجد غريزة أخرى، هي غريزة الرحمة، أي الاستعداد الفطري للرحمة، والكره الفطري أيضًا لرؤية الإنسان الآخر يتألم، أما من الوجهة الأخلاقية فـ"الإنسان في الحالة المذكورة ليس كائنًا أخلاقيًا أو غير أخلاقي"[59]. وبناء على هذا، فمن الطبيعي، ألّا تكون للإنسان، في تلك المرحلة، حقوق، ولا يترتب عليه إلزام ولا واجبات. فالحق والقانون الطبيعيان غير معروفَين لديه في الحالة الفطرية.

باختصار "طبيعته الأولى تنطوي على إمكان أن يكون إنسانًا فيما بعد، أعني أن يكون عاقلًا وأخلاقيًا. إذ إن هاتين السمتين هما، وحدهما، اللتان تجعلان منه إنسانا"[60]. لكنَّ هاتين السمتين لا تتحققان للإنسان إلا بوصفه عضوًا في مجتمع، بالتالي فإن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة الأولى إلى الحالة الثقافية الثانية التي كان يسميها بالحالة المدنية،

هو وحده الذي يجعله إنسانًا بحق. وهنا نجد فكرة مهمة سيخرج عنها برقاوي، وهي وجود الإمكان الإنساني داخل الكائن الطبيعي، فالطبيعة الإنسانية المكتسبة موجودة كإمكان، داخل الطبيعة الفطرية، تماشيًا مع روسو كما وجدنا.

أما المسار الثاني، فهو مسار هيغل، الذي قال إن الإنسان يصير إنسانًا عبر التاريخ، وإن كان هذا المسار لا يخرج عن مسار روسو، إلا من حيث العلاقة بالزمن، فالإنسان يصير إنسانًا بعد الدخول في المجتمع، لكن هذا الأمر يحدث على مراحل تاريخية، وفقًا لهيغل وماركس "الإنسان مزوَّد بالقوى الطبيعية للحياة ـ على هيئة دوافع وقدرات وميول ـ أي أن موضوعات دافعه توجد خارجه كموضوعات مستقلة عنه، لكنها من جهة أخرى موضوعات أساسية لا غنى عنها، وذلك لحاجته الماسة إلى تنشيط قواه الجوهرية وتأكيدها"[61]. الإمكان الإنساني الآن موجود على هيئة دوافع وميول داخل الكائن الطبيعي. إذ لم ينظر ماركس إلى العمل على أنه "مجرد نشاط اقتصادي هدفه الوحيد توفير سبل العيش فحسب، وإنما نظر إليه بوصفه، قبل كل شيء، النشاط الوجودي للإنسان، أي النشاط الذي يتوقف بناء الشخصية الإنسانية من الوجهة الأنطولوجية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها عليه. فالإنسان يُحقِّق ذاته الإنسانية تحقيقًا فعليًا بالعمل"[62]. وهنا لا يزال الإمكان الإنساني موجودًا داخل الطبيعة الفطرية لكنه يصير موجودًا بالفعل اكتسابًا، بعد الدخول في المجتمع وفقًا لمراحل تاريخية.

هذا ما كان بالنسبة للطبيعة الإنسانية، وقد قام برقاوي بمعالجة الذات الإنسانية وفقًا للثنائية نفسها، أي ثنائية الطبيعة والثقافة المميزة لفلسفات الحداثة، لكن السؤال وفقًا لأي احتمال من هذه الاحتمالات؟

عندما تحدَّث برقاوي عن غريزة البقاء، بأنها تحفظ البقاء، وتتحكم بكيفية البقاء، فهو يكون أقرب إلى الاحتمال الأول؛ أي أقرب من هوبز ولوك "قلنا إنه مفهوم مركزي في فهم الإنسان ونحن نراه مركزيًا لفهم تحوُّل الإنسان إلى ذات، فإذا كانت غريزة البقاء في الأصل بيولوجية، هدفها البقاء على قيد الحياة، ودرء الخطر على الحياة، فإن غريزة البقاء الإنسانية لا ترتبط فقط بالحياة، وإنما بكيفية الحياة، بل تصل الغريزة هذه إلى الحد الذي تطرح على الكائن: الحياة كما يجب أن تكون، مع انتقال الإنسان بغريزة الحياة من حقلها البيولوجي الصرف إلى حقل الحياة كما يجب أن تكون، هو انتقال الإنسان من حاله المجرَّدة إلى حاله المتعينة"[63]. يتحدث برقاوي عن غريزة البقاء التي ترتبط بأمرين، حفظ الحياة أولًا، وكيفية الحياة ثانيًا، وهي مؤثرة في تحويل الإنسان إلى ذات، وهو يعطي الغريزة دور المجتمع المدني، بأن يجعلها قادرة على تحديد طريقة إشباعها، غير أن الشائع والمعروف أن طريقة الإشباع المقبولة أمر يعود إلى المجتمع "المدني أو الطبيعي"، أي أمر ثقافي مُكتسب وليس فطريًا، لكن أن يجعلها برقاوي قادرة على تحديد كيفية الحياة يعني أنها قادرة على تحديد كيفية إشباعها، وهذا أمر غريب تمامًا.

لكنه في مواقع أخرى يكون أقرب من الاحتمال الثاني، أي أقرب إلى روسو وهيغل "ولا شك في أن الذات هي تركيب كيفيّ بين هاتين الطبيعتين، فعندما يتخلّى الإنسان عن وجه من وجوه طبيعته البشرية لقاء وجه جديد من طبيعته الثقافية، يتحوَّل إلى ذات جديدة كل الجدة"[64]، والكلام عن الطبيعة الأصلية بوصفه كائنًا بيولوجيًا والطبيعة الثقافية المكتسبة من البنية الاجتماعية. إذن برقاوي مُدرك لإشكالية الحداثة "وانتقال الطبيعة الطبيعية للكائن -الذات إلى الطبيعة الثقافية ولَّدتْ أشكالًا متعددة من شهوة الحضور مؤسَّسة على النزوع الطبيعي"[65].

يبدو التفاعل بين الطبيعتين الفطرية والثقافية واضحًا في مفهوم الكبش عند برقاوي، فالكبش البشري أول ذات إنسانية "وانتقلت الذات من السيطرة الحيوانية إلى السيطرة الثقافية، حيث تقوم السيطرة الحيوانية على مفهوم الكبش بالمعنى الدقيق للكلمة. ولا يختلف الكبش البشري كثيرًا عن الكبش الحيواني. في الأصل، الكبش ذو جسد قوي، يحوز على خضوع القطيع، آمر، يزهو أمام الأنثى"[66]. ومن شيمة الطبيعة الطبيعية للكبش أنها تؤدي إلى التقاتل والصراع بين الأكباش، فهل يوجد فرق بين الكبش البشري والكبش الحيواني؟ "لكن الفرق بين الكبش الحيواني والكبش البشري أن هذا الأخير يُقيم علاقات سلم أو حرب مع أكباش قطعان أخرى. أساس هذه العلاقات بين الأكباش المختلفة هو الاعتراف بالذات من قبل الذات"[67]. تدنو مقاربة برقاوي لمفهوم الكبش، من مقاربة ابن خلدون لمفهوم العصبة، فكلاهما يُقرِّر شيمة طبيعية، في داخل كل منهما، تدفع للحركة باتجاه الصراع مع الآخر سواء أكان الآخر عصبة، كما عند ابن خلدون، أو كبش آخر كما عند برقاوي.

يقرِّر برقاوي إن شهوة الحضور تعود إلى الجانب الفطري للذات فما هو الحضور؟ "حضور الذات احتلال مكان داخل الجماعة بوصفها سلطة معترفًا بها. فالحضور حضور في بنية اجتماعية، صغرت أم كبرت، بمعزل عن حجم هذا الحضور وشكله، كل حضور تعيُّن ما لسلطة، الحضور سلطة وممارسة سلطة، وحقل السلطة هو الجماعة، كل ذات دون استثناء تسعى لنمط من الحضور ـ لامتلاك سلطة ما"[68]. إذن الحضور يساوي سلطة مُعترف بها ضمن جماعة، وهذا يعني أن مفاهيم الحضور والاعتراف والسلطة مترابطة، وأنها تعود إلى الجانب الثقافي المكتسب في الذات.

ماذا يريد برقاوي من تفصيل الجانب الفطري على هذا النحو؟ هل من غايات محددة عنده؟ فقد وجدنا أنَّ هوبز ولوك، قاما بوضع كيفيات بعينها في الجانب الفطري خدمة لمصالح طبقية بعينها، حسب المرحلة التاريخية لكل منهما، فلماذا وضع برقاوي هذه الصفات بالتحديد، أي الحضور والسلطة، في الجانب الطبيعي للذات؟ إن المسألة برمتها تتَّجه صوب التأسيس لسلطة وسيادة الذات في الوطن العربي، كما أعلن برقاوي في عنوان الكتاب. وقد جعلها برقاوي في الجانب الطبيعي من الذات، تأكيدًا على مشروعيتها وأحقيتها، وتأكيدًا على نزوعها الطبيعي في الحركة نحو الاستعلاء.

من تحليل غريزة البقاء وجدنا أن برقاوي جعلها موجودة بالفعل في الجانب الطبيعي، ومؤثِّرة على الجانب الثقافي، بينما من تحليل مفهوم الكبش، وجدنا أن الكبش موجود بالفعل في الجانب الطبيعي، وأن التغيُّرات التي لحقته من الجانب الثقافي ليست عميقة أو ماهوية، وهذا يعني أن برقاوي يتفق مع طرحه السابق حول نفي الوجود بالقوة، والتأكيد على الفعلية، أو الوجود بالفعل فقط، لكن هذا يجعله يتناقض مع روسو وهيغل، ويضعه إلى جانب هوبز ولوك، فالجانب الثقافي ليس إلا الجانب الطبيعي من الناحية الكيفية باستثناء بعض التغيُّرات الكمية.

بالمحصلة، نلحظ تأرجحًا عند برقاوي في استخدام القالب بين مرحلتين من مراحل عمر القالب نفسه، بين مرحلة الإنسان والطبيعة في القرن السابع عشر، ومرحلة الإنسان الاجتماعي، في القرن الثامن عشر، التي لا تختلف، من وجهة نظرنا، عن الإنسان التاريخي في القرن التاسع عشر، بالنسبة للعلاقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل عند الإنسان، التي تتوازى مع العلاقة بين الفطري والمكتسب، عند الحداثيين، فإذا كان برقاوي يتخلى عن الوجود بالقوة، كما رأينا سابقًا، ويقبل الجانب الفطري عند الإنسان، فإنه يقبله بوصفه وجودًا بالفعل، لا بوصفه وجودًا بالقوة.

لماذا أصرَّ برقاوي على استخدام قالب حداثي في دراسة الإنسان، علمًا أن فلاسفة ما بعد الحداثة انتقدوا بشدة، القوالب الثنائية، لمرحلة الحداثة، وأظهروا تهافتها؟

3.4 المحتويات

ثم وضع صفات وكيفيات، في الطبيعة الإنسانية، تنتمي في غالبيتها إلى مرحلة ما بعد الحداثة، وأعطاها رتبة أنطولوجية، بحيث إن الطبيعة الأنطولوجية للإنسان أصبحت تقوم على تلك الكيفيات، وهي: الحضور، والاعتراف، والاختلاف، والتأويل، والتواصل.

1.3.4 الحضور

لقد تحوَّل مفهوم الحضور من كونه مجرد صفة للذات، تكون في الجواب عن السؤال: هل أنا موجود أم لا؟ إلى مقوم أنطولوجي أساس من مقومات الذات الواعية والفاعلة في التاريخ، لكونها جواب عن السؤال: كيف أنا موجود في العالم؟ كيف أنفتح على العالم وأصنعه وأتأثَّر به؟ وهذا التغيُّر بدأ مع المدرسة الظاهراتية، مع هوسرل، حيث قام بتحليل الحضور، بما هي كيفية تكوّن الذات بها، نفسَها، وعالَمَها في وقت واحد. وذلك من خلال مفهوم القصدية الذي يعني الالتقاء الدائم بالعالم، قبل الانفصال إلى الذات والموضوع.

بينما قام هايدغر بالنقلة النوعية لمفهوم الحضور، عند حديثه عن الدازاين كوجود ـ في ـ العالم، فالحضور ليس تواجدًا مكانيًا، بل هو انفتاح وفهم للعالم، الذي يوجد فيه، فهذا العالم ليس مجرد أشياء مادية، بل هو عالم من الأدوات والدلالات والذكريات. كما أن حضور الذات في التاريخ لا ينفصل عن وعيها بهذا الزمن وبمحدوديتها (الموت). وبهذا حضور الذات هو كون ـ في ـ العالم ولا ينفصل عنه. "إن ماهية الظهور وجوهره تكمن في حالة التبدّي والخروج إلى النور. فهو التبدّي والتجلّي الذاتي، إنه التمثيل الذاتي، إنه ذلك القائم والواقف هناك، إنه الحضور. على سبيل المثال: نقول: إن الكتاب الذي طال انتظاره قد ظهر أخيرًا للقرَّاء، أي هو الآن حاضر أمامنا، وبناء على ذلك، يكون موجودًا"[69].

يرتبط حضور الذات عند برقاوي بالسلطة التي تتمتع بها الذات، أي سلطتها المعترَف بها من قبل الآخرين "حضور الذات احتلال مكان داخل الجماعة بوصفها سلطة معترفًا بها. فالحضور حضور في بنية اجتماعية، صغرت أم كبرت، بمعزل عن حجم هذا الحضور وشكله، كل حضور تعيُّن ما لسلطة، الحضور سلطة وممارسة سلطة، وحقل السلطة هو الجماعة. كل ذات، دون استثناء، تسعى لنمط من الحضور ـ لامتلاك سلطة ما"[70]. بهذا يكون من الممكن التمييز بين دلالة الحضور ورتبته الأنطولوجية عند برقاوي، فدلالته مرتبطة بالسلطة، وهذا أمر حداثي، وربما ما قبل حداثي، أما رتبته فمن المستوى الأنطولوجي، وهذا أمر ما بعد حداثي.

2.3.4 الاعتراف:

مفهوم الاعتراف من المفاهيم التي عبرت بين الحداثة وما بعد الحداثة، لكنه اتخذ دلالات مختلفة في كل مرحلة. فالاعتراف في الحداثة، كما ظهر عند هيغل، هو الشرط الأساسي لتكوُّن الذات، لأن "الوعي بالذات لا يكون في ذاته، ولذاته، إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته، ولذاته، لوعي آخر بالذات؛ أي من حيث هو ملاق منه عرفانًا بكونه كذلك"[71]. بعبارة أخرى، الوعي بالذات لا يكتمل إلا عبر علاقة جدلية مع الآخر. الاعتراف هنا مفهوم حداثي بامتياز لأنه يسعى إلى تأسيس الذات والعقل في إطار جدلي عقلاني،

يقود نحو الحرية والاندماج في الكل الاجتماعي. وهذا ما انعكس في السياسة والاجتماع حيث ارتبط الاعتراف ارتباطًا وثيقًا بحقوق الإنسان، والمواطنة، والشرعية القانونية. حتى إن الدولة الحديثة تُفهم كإطار يمنح الاعتراف القانوني بالحقوق والهوية الفردية. إذن الاعتراف في الحداثة هو شرط لتأسيس الذات والشرعية، ويُفهم في إطار عقلاني ـ قانوني يسعى إلى الكونية. "إن السيِّد هو الوعي القائم لذاته، لكنه لم يعد تصوُّر هذا الوعي، بل وعيًا قائمًا لذاته، صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعي آخر، وعي ماهيته الارتباط بالوجود المستقل أو بالشيئية بوجه عام"[72].

يأخذ برقاوي الاعتراف بمعناه الحداثي، بما هو ارتباط الذات بالآخر، في إطار عقلانيّ وقانونيّ يسعى إلى الكونية عندما يربطه بالأنا، السيِّد، فيكون الاعتراف علاقة بين ذاتين، بموجبها توجد الذاتين، فالاعتراف هنا له بُعد أنطولوجي "ما معنى أن نطرح هذا الحكم الكلي: الوجود اعتراف؟ الذات، وجود (مُعترَف به) و(معترف بـ) إنه إذًا ـ أي هذا الوجود ـ قائمٌ في علاقات اعتراف، عندما أقول علاقات اعتراف، فإنها ـ أي هذه العلاقات ـ علاقات عدم اعتراف أيضًا"[73]، القبول والرفض متساويان أنطولوجيًا لكنهما متفاضلان أخلاقيًا. ذلك أن مفهوم الاعتراف دال على عملية الاعتراف التي تؤدي إلى اعتراف أو عدم اعتراف، فرفض الاعتراف يساوي، بالقيمة والدلالة، الاعتراف ـ القبول بالاعتراف.

أما في فلسفات ما بعد الحداثة، الاعتراف يتحوَّل من مشروع كونيّ عقلانيّ إلى ممارسة سياسية ـ ثقافية تكشف التعددية والاختلاف، وتفكك علاقات السلطة التي تُحدِّد من يُعترف به ومن يُقصى. ففي "المراقبة والمعاقبة" (1975)، يقوم فوكو بتحليل كيفية إنتاج الذوات، ليس عبر صراع ديالكتيكي من أجل الاعتراف، بل عبر آليات دقيقة للسلطة تُسمى "الانضباط (Discipline).

وبرقاوي يلتقي مع هذا الطرح عندما يربط الاعتراف بالمختلف والمتعدد. "وعندي أن معيار عظمة حضارة من الحضارات هو اتساع دائرة الاعتراف الذاتي بالذات، والذي هو التعيُّن الأدق للاستقلال الذاتي"[74]. هنا الاعتراف ليس اندماجًا في كونية عقلانية، بل هو قبولٌ بالتعدد والاختلاف دون فرض وحدة شاملة. علمًا أن برقاوي يرفض الشمولية التي تقوم على التشابه في تأسيس المفهوم. "ولهذا فان الأيديولوجيات التعصبية، العرقية والدينية والمذهبية والعقائدية، تعاني أشد الأمراض فتكًا بالذات أولًا، وهو عدم الاعتراف بالمختلف ـ الذات المختلفة"[75]. ولا معنى للاعتراف بالمتشابه من وجهة نظر برقاوي[76].

في المحصلة أيضًا نُميِّز بين دلالة المصطلح عند برقاوي ورتبته الأنطولوجية، فهو يمنح المصطلح رتبة أنطولوجية بينما يمتد حقل الدلالة ليغطي حقلًا حداثيًا، وما بعد حداثي معًا.

3.3.4 الاختلاف:

يُعدُّ الاختلاف في الحداثة لحظة مؤقتة يتم استيعابها في مشروع الوحدة والكلية. أما في ما بعد الحداثة: يُعدُّ الاختلاف مبدأً تأسيسيًا، لا يُختزل ولا يُستوعب، بل يُحتفى به كشرط للمعنى والهوية.

من حيث العلاقة بالمعنى: ترى الحداثة أن المعنى كليّ، لذلك فإن الاختلاف يُعاد تنظيمه، وعند كانط: الاختلاف بين التجارب يُعاد تنظيمه عبر البنية القبلية للعقل، ليُنتج معرفة كلية. "إن هذه المحاولة تلبّي أمنيتنا في النجاح، وتعد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الآمنة في قسمها الأول، أعني حيث تهتم بالأفاهيم القبلية التي يمكن أن نوفَّق في إعطائها الموضوعات التي تتناسب معها في التجربة"[77]. ثم يضيف في مكان آخر "كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يُصادفُ فينا شيءٌ أسمى منه، كي يشتغل مادة الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية"[78].

بينما ترى ما بعد الحداثة أن المعنى متشظٍ، يتأجل عبر الاختلاف، وهذا ما يؤكده برقاوي بمهاجمة المفهوم من حيث هو كذلك، لأن المفهوم كرَّس المتشابه على حساب المختلف "يبدو لي أن سيطرة المفهوم ـ أي مفهوم ـ قد ولَّد عادة سيئة ألا وهي أن البشر لا يطيقون الاختلاف فينزعون نحو التشابه. ولهذا هناك الشاذ والمنحرف والمنبوذ والمحرف والمزيف واللا سوي. أحكام القيمة هذه مديح للتشابه، مديح للكتلة ضد الفرد، وما العنف إلا بفضل الاختلاف ورفضه والسعي نحو اكتشافه، إذ لا يمكن القضاء على الاختلاف دون العنف"[79].

ومن ثم تكون النتيجة الاحتفاء بالمختلف من حيث هو كذلك، "إذًا القول بوجود الاختلاف ليس اكتشافًا ولا كشفًا، وليس وجوده مشكلة في حد ذاتها. المشكلة في نزعة العداء للاختلاف، ليست المشكلة في إنكار التحديد والمفهوم، المشكلة في النظر التقويمي الإيجابي للتشابه ضد الاختلاف"[80].

من حيث الهوية: تهدف الحداثة في تعاملها مع الاختلاف إلى إقصاء المختلف وتهميشه، في حين نجد أن ما بعد الحداثة تذهب إلى الاحتفاء بالاختلاف والتعددية، على أنه أساس الهوية، إذ نجد عند ليوتار الذي رفض "السرديات الكبرى" التي تذيب الاختلاف في وحدة كلية، أن ما بعد الحداثة هي حساسية تجاه الاختلافات، أي الاعتراف بالتعددية دون محاولة دمجها في مشروع شامل. "الحق في الاختلاف ليس

مجرد الحق في التنظيم، ليس الحق في الانتساب الطوعي لهذا الحزب أو ذاك، لهذه الجمعية أو تلك، ليس مجرد الحق في اختيار الهيئة الحاكمة أو الحق في الاعتقاد. الاختلاف هو الاعتراف بالذات بلا هوية. الذات التي تختلف عن نفسها دائمًا وعن الآخر، وتُعبِّر عن هذا الاختلاف في حقل الحرية، الحرية بارتباط بالاعتراف بالذات"[81]. إن برقاوي بهذا الكلام ينسج على منوال دريدا حين قال: "إن المفهوم المدلول ليس حاضرًا أبدًا بنفسه، أي ليس حاضرًا فيَّ حضور كاف لا يُحيل إلا لذاته. كل مفهوم منخرط مباشرة وأساسًا في سلسلة أو نظام يُحيل من داخله إلى مفهوم آخر، إلى المفاهيم الأخرى من خلال لعبة منتظمة من الاختلافات. في لعبة كهذه لم يعد الإرجاء مجرد مفهوم وإنما إمكانية للمفهومية، إمكانية للمسار والنظام المفهومي بصفة عامة. وللسبب ذاته لن يكون الإرجاء ـ الذي ليس مفهومًا ـ مجرد كلمة بسيطة، نتمثلها كوحدة ساكنة حاضرة تُحيل إلى ذاتها أي إلى مفهوم وصوت"[82]. وبهذا يتناول برقاوي مصطلح الاختلاف تناولًا متطرفًا عما هو عند فوكو من حيث علاقته بالمعنى وبالهوية.

لكن إذا وضعنا الاختلاف والاعتراف بالمختلف في ميزان النقد، سنجدُ أن الاعتراف بالمختلف بحد ذاته قد يُعزِّز التهميش والإقصاء، لأن فكرة "الاعتراف بالآخر المختلف" تحمل في طياتها ازدواجية: إذ قد تؤدي إلى الاعتراف بالحق في الاختلاف، لكنها في أحيان أخرى تُعيد إنتاج ديناميكية الإقصاء بتأكيد "الاختلاف" كصفة ثابتة ومحددة من قبل السلطة، مما قد يحول دون التحرر الكامل. بدليل أن فوكو ركَّز في أعماله على "الآخرين" بامتياز، وهم المجانين، المسجونون، المثليون جنسيًا. لكن هل فعل ذلك لمطالبة المجتمع بالاعتراف بهم، أو لكشف كيف أن السلطة هي مَن تنتج هذه الفئات وتصنِّفها كـآخرين ومنحرفين؟

4.3.4 التأويل:

مفهوم التأويل له جذور قديمة، لكنه في سياق الحداثة وما بعد الحداثة اتخذ مسارين مختلفين. يمكن القول إنه بدأ كمفهوم حداثي يسعى إلى تأسيس منهج لفهم النصوص والمعنى، ثم تحوَّل فيما بعد الحداثة إلى ممارسة نقدية تكشف التشظي والاختلاف.

من حيث المرجعية: ترى الحداثة إن مرجعية العمل تكمن في النص/ المؤلف/ التاريخ. وتطور التأويل على يد غادامير في (منتصف القرن 20): الذي على الرغم من أنه يُعتبر جسرًا نحو ما بعد الحداثة، إلا أن مشروعه ما زال حداثيًا في جوهره. حيث يرى أن الفهم هو اندماج آفاق بين القارئ والنص، وأن التأويل يُتيح إمكان الوصول إلى معنى مشترك، وإن كان تاريخيًا متغيرًا. فهو يقول: "إذ يحدث، في عملية الفهم، انصهار حقيقي للآفاق؛ الشيء الذي يعني أنه ما أن يتم إسقاط أفق تاريخي حتى يتم تجاوزه في الوقت نفسه"[83]، الأمر الذي يوافقه عليه برقاوي بقوله: "النص الممكن هو علاقة بين ممكنين: ممكن النص وممكن الذات المؤولة، إذ لا تظهر الإمكانية القابعة في النص إلا عبر إمكانية قابعة في ذات المؤول"[84]. وهذا ما يجعل الحكم المسبق مشروع عند كليهما، حيث يقول غادامير "ولو أردنا أن نفي تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة"[85]، الأمر الذي نجد صداه عند برقاوي بقوله: "والتأويل والأمر كذلك موقف من النص تؤسِّس له الأفكار القبلية ـ المعرفة المنحازة في الذات ـ المؤولة. والأفكار المسبقة بوصفها منحازة هي عيون المؤول وطريقة التعامل مع النص، ولهذا فالتأويل البريء وَهْم مثل وَهْم الذات البريئة، بيد أن النقد حاضر في كل تأويل، ولا يكون نقدًا إلا تأسيسًا على موقف مسبق"[86].

من حيث طبيعة المعنى: الحداثة تقول إن المعنى قابل للفهم عبر منهج عقلاني. ثم ظهر دلتاي: الذي جعل التأويل أساس العلوم الإنسانية، مقابل العلوم الطبيعية. والتأويل عنده هو أداة للوصول إلى المعنى الكامن في التجربة الإنسانية "وإلى جانب المعيش، فإن حدس موضوعية الحياة، وإخراجها في مجاميع بنيوية متنوعة، يصبح أساسًا لعلوم الروح. إن الفرد والجماعات والآثار التي هي مثوى الحياة والروح، هي التي تُشكِّل الميدان الخارجي للروح، أما تجليات الحياة هذه مثلما تعرض للفهم، لدى العالم الخارجي، فهي غارقة بنحو من الأنحاء في مساق الطبيعة... فإن من شأن هذه الفعلية الخارجية الكبرى للروح أن تُحيط بنا من كل جانب. وهي تحقق للروح في العالم المحسوس من الإيماءة العابرة بالوجه، إلى حد هيمنة دستور أو مدونة تاريخية حينًا من الدهر. كل تعبير حيوي مخصوص يمثل في ميدان هذا الروح الموضوعي أمرًا مشتركًا. كل كلمة وكل جملة... لا يمكن أن تُفهم إلا بشرط شركة تجمع بين ما عُـبِّر عنه، وبين من هو قائم بالفهم، فالمفرد يعيش ويفكّر ويفعل في فلك الاشتراك، وليس له أن يبلغ الفهم إلا في ذلك الفلك"[87]، وهذا يلتقي معه برقاوي في قوله: "دعونا إذًا نُعرِّف التأويل كما يلي: التأويل كشف عن الإمكانات التي ينطوي عليها النص، شرط أن يكون النص حاويًا على الإمكانات. وهذا أمر يقرره ـ المؤول"[88].

بينما تقول ما بعد الحداثة إن المعنى متشظٍ، مؤجَّل، لا نهائي، إذ رفض دريدا فكرة أنَّ النص له معنى حاضر، يمكن الوصول إليه. فالتأويل عنده هو تفكيك، حيث المعنى يتأجل باستمرار عبر الاختلاف، لذلك فإن النص لا يُؤول

للوصول إلى قصد المؤلف، بل يُفتح على تعددية لا نهائية من القراءات "كذلك الإبدال إنما هو عين الإخلاف، عمل الإرجاء الذي يشقّ الحضور ويؤخره في الآن نفسه. شأن الإخلاف أن يتأمل أمره قبل الفصل بين الإرجاء بما هو أجل والإرجاء بما هو العمل الفاعل للاختلاف"[89]. يشرح دريدا هنا كيف أن المعنى لا يمكن أن يكون "حاضرًا" بالكامل لأنه مشروط بالاختلاف والإحالة إلى ما هو غير حاضر. وهذا ما يلتقي معه برقاوي بقوله "المشكلة في العودة إلى الأصل ـ إلى ما يؤول إليه الكلام أن الأصل ليس موجودًا، إنه أشبه بخاتم ناثان عند ليسنغ مع الفارق أن عدد الخواتم أكثر"[90].

مَنْحُ التأويل بُعدًا أنطولوجيًا بدأ مع هايدغر في كتابه "الكينونة والزمن"، يُقدِّم هايدغر تصوره للوجود الإنساني بوصفه "الدازاين" (Dasein)، أي "الوجود ـ هنا". طبيعة هذا الكائن ليست ثابتة، بل هي أن يكون دائمًا في حالة من "الفهم" (Verstehen). حيث إن الفهم ليس فعلًا نقوم به، بل هو طريقة وجودنا: قبل أن نُفكِّر في أي شيء أو نتخذ أي موقف، نحن منفتحون على العالم بطريقة معينة. نحن نفهم العالم بشكل مسبق (pre-understanding) لأننا موجودون فيه ومشغولون به. التأويل هو بناء هذا الفهم: التأويل (Auslegung) بالنسبة لهايدغر ليس إضافة لاحقة على الفهم، بل هو تفعيل له. عندما أُواجه شيئًا ما في العالم، فإنني لا أتعرف عليه كمجرد جسم مادي، بل أفهمه في سياقه (ملعقة تُفهم من حيث هي أداة للأكل وليست قطعة من الحديد). وعلى هذا، فالتأويل هو الطريقة التي يُكوِّن بها الدازاين عالمه ويكوِّن به نفسه. أن تكون إنسانًا يعني أن تكون مؤولًا. وجودنا ذاته هو عملية تأويلية مستمرة "إن الفهم هو الكينونة الوجودانية لمستطاع ـ الكينونة الخاص بالدازاين ذاته، وذلك على نحو بحيث إن هذه الكينونة هي في ذاتها تفتح ما ـ له ـ وـ ما ـ عليه تكون الكينونة مع نفسها"[91]، وهذا ما يتفق معه برقاوي بقوله: "وهكذا نحصل في التأويل على ذواتٍ عدة، ذات تأول فقط، ذات تأول لتُبدع، ذات تقرأ وتقوم. وينتمي التأويل بهذا المعنى إلى أنطولوجيا الذات، حيث التأويل ليس مجرد فهم، ليس مجرد تفسير، ليس مجرد تقويم، إنه الذات بكليتها باختيارها وعواطفها وتقويماتها وتوقها وحكمتها وتواصلها"[92].

وبهذا لا يكتفي برقاوي، مرة أخرى، بدلالات الحداثة لمفهوم التأويل، فهو إذ يقبل التأويل ويجعله منهجًا للوصول إلى الحقيقة الواحدة، كما ذهب ديلتاي، يقوم بمدّ حقل دلالات المفهوم إلى ما بعد الحداثة، فتكون التأويلات مفتوحة إلى عدد غير محدود من القراءات، كما عند دريدا، مرورًا باعتبار التأويل أساسًا أنطولوجيًا مقومًا للذات بما هي ذات مؤولة، كما عند هايدغر.

5.3.4 الحقيقة التواصلية

طرح هابرماس الحقيقة التواصلية في سياق نظرية الفعل التواصلي لإصلاح مشروع الحداثة، التي، من وجهة نظره، لم تستنفد قدراتها وإمكاناتها تمامًا، علمًا أنَّ مشروعه يقع زمنيًا، في عصر ما بعد الحداثة، وفي سياق التعارض معه. يبني برقاوي على مدماك هابرماس، مؤكدًا أن الحقيقة التواصلية ذات بُعد أنطولوجي. "وأن تناول الحقيقة، على هذا النحو، هو نقل الحقيقة من حقلها المعرفي إلى حقل أنطولوجي، وآية ذلك أن الحقيقة ليست مجرد اعتقاد أو تعيين فحسب، وإنما حالة وجود للذات، وصلة تواصل بين الذوات أيضًا"[93]. بهذا يؤكد برقاوي على البُعد الأنطولوجي للحقيقة التواصلية. من حيث إننا لا نعيش في عزلة، فالوجود الإنساني هو في الأساس وجود ـ مع ـ الآخرين عند هايدغر مثلًا. وهذا الوجود المشترك لا يتحقَّق إلا عبر التواصل. "إن الكينونة ـ معًا إنما تُعيِّن الدازاين تعيينًا وجودانيًا حتى ولو لم يكن أي آخر قائمًا على نحو واقعاني أو مُدركًا"[94]. هوياتنا الشخصية، أحلامنا، مخاوفنا، تتشكَّل في رحم هذا الحقل التواصلي، فنحن نصبح من نحن من خلال الاعتراف والتفاعل مع الآخرين. وهذا ما يؤكده برقاوي، إذ يؤكد على ترابط الحياة المعيشة بالحقائق التواصلية: "والحق أن دور الحقيقة التواصلية في الحياة خطير إلى أبعد الحدود، ذلك أن الحياة المعيشة تدور في حقل الحقائق التواصلية"[95]، لكن للمسألة جانب آخر هو الجانب الدلالي، فكل ما نعيشه يكتسبُ معناه من شبكة الدلالات المشترَكة التي ننسجها معًا عبر اللغة والعادات والمؤسسات. "أجل الحياة حزمة من الحقائق المشتركة التي تسمح للذات أن تظهر"[96].

وهابرماس نفسه يؤكد على البُعد الأنطولوجي للحقيقة التواصلية من خلال المستويات التالية:

أولًا: مستوى التأسيس: التواصل ليس مجرد نشاط نقوم به، بل هو ما يُؤسِّس عالمنا الإنساني المشترك. قبل أن نكون أفرادًا مفكِّرين، نحن كائنات في علاقات تواصلية. "نحن" تسبق "أنا" و"الآخر". يتبنى هابرماس موقف هربرت ميد القائل: "نحن في علم النفس الاجتماعي لا نبني سلوك المجموعة بالنظر إلى سلوك الكائنات المعزولة التي تُشكِّل هذه المجموعة، بل بالأحرى نحن ننطلق من كل اجتماعي معين، من نشاط مركَّب لمجموعة ما، في نطاقه نحن (بوصفنا عناصر معزولة) نُحلِّل سلوك كل فرد معزول"[97].

ثانيًا: مستوى الانكشاف: الحقيقة لا تُكشف في عزلة، بل في فضاء "البين" (The Between). في اللقاء الحواري الصادق، تنكشف جوانب من الوجود لا يمكن أن تنكشف للفرد المنعزل. "كنا قد انطلقنا من أنَّ المتكلم، من خلال

تعبيره، يرفع بالتحديد ادعاء للصلاحية، مع الوعد (1) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل قصد مُعلن عنه، ومع الإرشادات (2) يقرن ادّعاء للصلاحية من أجل طلب ما، ومع الاعتراف (3) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل التعبير عن شعور ما، ومع التكهن (4) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل منطوق ما. وفي المقابل فإن المخاطَب من خلال اتخاذ موقف السلب، ينازع في (1) سداد وصدقية (2) وحقيقة (3)"[98].

ثالثًا: مستوى التحقّق: الحقيقة التواصلية تتحقق عندما يتم الاعتراف بالآخر كشريك متساوٍ في البحث عن المعنى. هذا الاعتراف هو بُعد أنطولوجي لأنه يُحقِّق وجودنا ويصنع ذواتنا ككائنات حرة. يشرح هابرماس، في الشاهد أعلاه، أن الفعل التواصلي يفترض وجود "عالم معيش مشترك" (shared lifeworld) يُمكِّن المشاركين من فهم بعضهم البعض. هذا العالم المشترك لا يتحقق إلا عندما يعترف كل طرف بالآخر باعتباره مصدرًا صالحًا للادّعاءات، وفي وضعية متماثلة (symmetrical) من حيث الحق في طرح الادعاءات وتحدّيها.

لكن على الرغم من ظهور الحقيقة التواصلية في القرن العشرين إلا أنها تُعدُّ مفهومًا حداثيًا، إذ إن هابرماس دافع عن مشروع الحداثة وحاول تصحيح مساره وإنقاذه من أزماته عبر إعادة بناء العقلانية على أساس الحوار. وفي هذا يختلف مع برقاوي الذي يتبنَّى الوعي المعيش، بما هو أساس بناء المعنى. كما أن برقاوي ينتقدُ مشروع هابرماس لأنه "يُقدِّم لنا التواصل، يُقدِّمه لنا كمشروع للإنسانية قائم على الأخلاق والقانون واللغة، من أجل التفاهم المشترك ضد عنف المنازعات، ولم ينتبه إلى أن التواصل بين الذوات، سواء أكان تواصلًا أخلاقيًا أم سياسيًا أم مشاعريًا، إنما يقوم على الاعتقاد، الاعتقاد بأنَّ هذا الخزان مليء بالحقائق المتغيرة دائمًا، بل إن الدفاع عن الحداثة باعتبارها مشروعًا لم يكتمل، هو دفاعٌ عن حزمة من الأحكام الحداثوية، الحقائق الحداثوية التي يريد لها هابرماس أن تكون أساسًا دائمًا للتواصل"[99]. إذن نقد برقاوي لهابرماس ينطلق من تناقض مزعوم عنده من حيث يريد تحويل أمور مشروطة تاريخيًا (الحداثة) وجعلها مطلقة ودائمة.

يُعقلن هابرماس عالم المعاش عن طريق تفكيكه إلى مكونات بنيوية (الثقافة، المجتمع، الشخصية) وربطه بآليات التواصل والتعلّم الاجتماعي. هذه العملية تُحوِّل العالم المعاش من خلفية غامضة ومألوفة إلى كيان يمكن تحليله ونقده من منظور تطوري. إذ نجد عند هوسرل، أن العالم المعاش خلفية بديهية وغير موضوعية، يعيش فيها الوعي بشكل عفوي. يأخذ هابرماس هذا المفهوم ويضعه في إطار الفعل التواصلي. فالعالم المعاش، بالنسبة إليه، ليس مجرَّد سياق، بل هو المستودع الذي تستمد منه عمليات التواصل مواردها. وفي نظرية الفعل التواصلي، يتحوَّل العالم المعاش من فضاء هوسرلي للوعي الفردي إلى شبكة من العلاقات التواصلية التي تعمل كخلفية لتكوين الإجماع.

5. تحرُّر الذات من الاغتراب والقهر والأصالة/ الدوغمائية

يُوصِّف الكاتب ثلاثة أحوال للذات، وهي الذات المترجمة، والذات المستعمَرة، والذات التي يقوم داخلها جدل بين السيِّد والعبد، اللذين يقعان فيها، وهي ثلاثة أحوال معروفة سابقًا بمصطلحات الذات المغتربة، والذات الدوغمائية، والذات المقهورة. قام برقاوي بعملية توصيف ظاهراتي لهذه الأحوال الثلاثة، مستخدمًا هذه الأسماء الجديدة لتلك المصطلحات المعروفة سابقًا، من دون تبرير.

1.5 الاغتراب:

يبدأ برقاوي بالتفريق بين نوعين من الاغتراب "ما الفرق بين ذات تعيش اختراقًا ثقافيًا من ثقافة أوروبية، وذات تُقرِّر أن تكون ذاتًا أوروبية؟"[100]. الأول: ذات مغتربة بالإكراه، والثاني: ذات مغتربة طواعية نتيجة الإعجاب، أو الإحساس بتفوُّق الذات الأوروبية، وهنا تكون الذات المغتربة واعية لاغترابها، لأنها هي مَن قرَّر أن يُقلِّد الذات الأخرى الأقوى "بمكانة الوجود والحضور... نحن هنا أمام اختيار لوجود عن وعي لا يتوقف على تقليد زي أو ممارسة تقليد أفراح أو أتراح وإنما ينسحب على الذات بكليتها"[101]. والاغتراب، في حقيقته، قائم في الفرق من حيث القوة بين الذاتين "إذًا الذات المترجمة، ذات خضعت لمنطق قوة ذات أخرى، قوة الذات الأخرى هنا قائمة في المكانة والهيبة، والذات التي راحت تترجم هي ذات شاعرة بالدونية، تجاه الذات المتَرجَمَة هويتها كما قلنا"[102].

ثم ينتقل لشرح الاغتراب بالقول إنه أولًا: نوع من الانفصام غير المرضي، فالذات المترجمَة (المغتربة) تعيش "انفصامًا موعى به: إنها وجود مؤقت في أغلب الأحيان على هذا النحو، لأن التمزُّقَ الذاتي الخلو من المشروع تمزقٌ زائفٌ بالمرة"[103]. ثانيًا: إن الذات المترجمة تختلف عن الذات العالمية، والاختلاف يكمن في فاعلية التفكير، فالذات المترجمة "لا تُفكِّر وفق منجزات الفكر المتقدّم، وأدوات تفكيره المعرفية. إنها لا تُفكِّر أصلًا، فيما الذات العالمية هي التي تُفكِّر، واللغة المتعلمة تغدو وسيلة إطلاع هادف وليس وسيلة تشوُّف"[105].

2.5 الأصالة/ الدوغمائية[105]

حين يقرأ المرء اسم الذات المستعمرَة، عند برقاوي،

يتصوَّر أن الاستعمار المقصود هو الاستعمار العسكري الخارجي، لكن برقاوي يقصد أمرًا آخر. الاستعمار هنا، بالنسبة لبرقاوي، هو الوعي الذي نشأت الذات وتربَّت عليه، حيث يقوم هذا الوعي بتشكيل الذات، ويتحكم بأقوالها، وأفعالها، وردود أفعالها أيضًا، إنه الأيديولوجيا والعادات والتقاليد والقيم الأخلاقية والمفاهيم الدينية وسواها، إذ "تواجه الذات شروط استعمارها بسبب العيش المشترك الطويل والثقافة السائدة. تكون الذات مستعمرَة حين يحتل وعيها، وبالتالي سلوكها، كل السُلط التي لا تشعر بها، وتتحوَّل إلى حارس أمين لها"[106]، وهنا نجد أن برقاوي لا يُحدِّد المقصود من الاستعمار، هل هو الجانب السلبي الدوغمائي، أم الجانب الإيجابي الذي يعني الأصالة؟

إذن الذات المستعمرَة هي أي ذات ممتلئة بثقافة مجتمعها أو وعيه، وتكون منسجمة معه، ولا تحاول الخروج منه، باكتساب وعي جديد مفارق. يقول برقاوي: "لست في معرض قول ما قيل حول الأصل الطبقي، حول الانتماء الديني، حول العادات والقيم السائدة، حول اللغة القومية، وذلك كله حالات استعمار متفاوتة الشدّة والحضور، وهذه المسائل كلها مهمة لفهم الذات وسلوكها، أقف عند وعيها بالعالم والمتشكل مما سبق ذكره"[107]. ثم يصف برقاوي الذات مستخدمًا مصطلح الخزان، فما تحوزه من وعي يتجمع داخلها كما يتجمع الماء في الخزان، فكأن ثقافة المجتمع تملأ هذا الخزان على هواها بما لا يُناسب الذات صاحبة الخزان، فـ"الذات خزان وعي: الوعي هنا مأخوذ من حيث هو نظرة إلى العالم، إخفاء مصالح خلف قيم أثيرة، إيمان ما"[108].

ثم يُعدِّد أحوال الذات المستعمرَة، وموقفها من المعارف والعادات والتقاليد والقيم والفلسفات، التي تملأ ذلك الخزان: "وهكذا نكون أمام ثلاث حالات من الذات المستعمرَة: الأولى: الذات المستعمرَة التي لا تعي وعيها أصلًا، مع أنها تتصرَّف من وحيه، دون أن تسأل لماذا. الثانية: الذات المستعمرَة التي تعي ذاتها، بفعل نقيضها العملي وفي لحظة مواجهة. الثالثة: الذات التي وعت وعيها، وغيَّرت رافدها بفعل مصادفة ما، حدثت في طريق حياتها واستيقظت على جديد، يُغيِّر من مسار وعيها"[109]. بعبارات أخرى إنها على التوالي: الذات المنتمية إلى ثقافتها ومندمجة معها تمامًا، والذات التي شعرت بالفارق بين ما لديها وما تحتاجه فعليًا على أرض الواقع، والذات التي تعرَّفت على ثقافة مغايرة.

والنوع الأسوأ في الاستعمار هو الاستعمار الدوغمائي المقدَّس "والذات إذا كانت مسوَّرة بالمقدَّس، دنيويًا كان أم دينيًا، فان الموت والإماتة سلوكها الممكن دائمًا، فالمقدَّس الذي استعمرها صار سيدها وغاية مضمرة يجب الدفاع عنها في لحظة تعرُّضها للخطر، في لحظة النيل من خزان وعيها الآسن"[110]. بمعنى أن الوعي سيد على الذات، كيف يكون ذلك؟ كيف تكون سيادتي على نفسي أمر مرفوض، سلبي؟ هذا الأمر يصبح مفهومًا فقط، عندما يتغيَّر الوعي تطورًا، أو احتكاكًا، بوعي جديد، عندها أن أتغيَّر وأحاكم الأنا القديم، وأقول إنه كان متخلفًا أو مخطئًا مثلًا، لكنني أنا كنت سيدًا على نفسي في الحالتين. هذا يظهر أيضًا في حالات التطرُّف العقائدي الدينية والأيديولوجية السياسية، التي يَسِمُها البرقاوي بالسلبية، لكننا لا نجد أحقية في هذا الطرح، عند أستاذنا برقاوي، لأن الذات تعي ذاتها إنها سيدة في الحالين. ثم ماذا عن الانتماء والولاء أليست قيم عليا عند الإنسان؟ هل يريد برقاوي أن نحافظ على الانتماء، وأن نتقدَّم ونتغيَّر في وقت واحد؟ هذا ما لا يعلنه.

إن برقاوي لا يُميِّز بين الأصالة والانتماء من جهة، ومن جهة ثانية الدوغمائية، فكلاهما أمر واحد بالنسبة إليه، أولًا، وثانيًا أمر مرفوض ويجب التخلص منه، لأنهما ليسا من إنتاج الذات الفردية الراهنة حاليًا، بل إن هذا الوعي موروث، وليسا من إبداعها ويتحكمان بها، إنه يساوي بين المتناقضات بين الأصالة والدوغمائية، كما ساوى بين لينين وبوجاتشوف. وينتهي بتسطيح التاريخ، فهل يمكن أن نقول إن اللص والزعيم السياسي سواء؟ لأنهما من البشر.

الذات المتأففة هي النقيض، وهي التي وعت استعمارها وتحاول التخلص منه. إن "الذات المتأففة ليست بلا خزان وعي، لكنها وهي المعتدّة بذاتها، تُحدِّد بحظ من الحرية، نوع الرافد الذي يصبُّ فيها، واعية لما يصبُّ في خزانها، ولما يخرج منه ويُصرف. إنها ذات منفتحة متعددة الظهور ترفض حاضرها دائمًا"[111]. إن الذات المتأففة هي المنفتحة دومًا نحو التقدُّم والتطوُّر غير قانعة بما لديها في خزانها. كيف ننتقل من الذات المستعمرة إلى الذات المتأففة؟ لا يُقدِّم برقاوي شيئًا يُذكر في الإجابة عن هذا السؤال.

أيضًا ماذا عن الوعي المعيش وعلاقته بالذات المستعمرَة؟ أليس هو الوعي الذي يستعمرني؟ وفقًا لبرقاوي أليس الوعي المعيش هو الأساس الذي تنطلق منه الذات، وهو حقل حقائق التواصل، فكيف يستعمرني؟ ألا يتناقض برقاوي بذلك مع ذاته؟ خاصة وأنه يرفض تعالي الذات، فكيف يمكن أن تتحرَّر الذات؟ إن رفض برقاوي لتعالي الذات يحرمها من إمكانية التأفف، والتحرر بالتالي.

3.5 القهر:

يصف برقاوي كيف ينتقل التناقض والصراع بين السيِّد والعبد، إلى داخل الذات الواحدة، فتعيش حالة صراع داخلي بين ذاتين، واحدة سيِّدة مزهوة بنفسها، والأخرى عبدة

ذليلة "إن ذاتًا كهذه تلبس قناعين: قناع العبودية أمام السيِّد، وقناع السيِّد أمام الآخر"[112]، ويحدد حقل ظهورها بشكل صحيح في مجتمع العاملين في أجهزة القمع تحديًا "إذا كان حقل ظهور الذات ـ القناع الذات المتنفخة، هو الاحتكار العنفي للقوة ـ مجتمع استبدادي طبقي، استبداد سلطوي، استبداد أيديولوجي ـ فإن الفئات التي تُنتج هذه الذات، هي فئات الموظفين والمتعلمين والعاملين في أجهزة القمع المادي والأيديولوجي"[113]، فهؤلاء هم الأكثر احتمالًا في عيش هذا التناقض الداخلي، فـ"في جدل السيِّد والعبد داخل الذات، نحن أمام ذات واحدة تعيش تناقض الوعي الداخلي، ذات تعي مرة نفسها ذاتًا سيِّدة وتُمارس وعيها، ومرة ذاتًا عبدًا وتمارس عبوديتها"[114]. إن الذات المقهورة تلجأ إلى قهر غيرها من الذوات الأدنى منها، للتفريغ عن حقدها وغلِّها اتجاه الذات الأعلى منها، والتي تستبد بها، لكنها لا تجرؤ على مواجهة الذات القوية فتقوم بممارسة القهر اتجاه ذوات أخرى أضعف منها، تمامًا كما حدث معها. "فإذا كان الأمر عند هيغل وشراحه أمر ذاتين، تعاركتا من أجل الاعتراف، وأدى عراكهما إلى انتصار إحداهما، وانزوت ذات خادمة لذات أخرى، فإن الأمر مختلف عندنا، إذ في كل المجتمعات التي لم تنتصر فيها الذات معترفًا بوجودها الحر، بهيبتها وحقها، نحصل على نمط من الذات تعيش تناقض السيِّد والعبد داخلها"[115]. الذاتُ المقهورة، هي الذات التي فشلت في الحصول على الاعتراف من الذاتِ الأخرى بأحقيتها وجدارتها. أيضًا يُميِّز برقاوي بين أنواع الوعي للذات المقهورة "هذا التناقض داخل الذات واستمراره وجودًا ممزقًا بين وعيين، يؤدي إلى صراع داخل الذات يحمل الذات على التفكير الدائم للخروج منه. الذات وجود ممزَّق بين ثلاثة أشكال من الوعي: وعي بالسيادة، وعي بالعبودية، ووعي بالتمزق والتخلص من هذا التناقض"[116].

إن الكاتب إذ وصف لنا أحوال الذات الثلاثة، المغتربة والمقهورة والدوغمائية، ما الحل الذي قدَّمه في المقابل؟ إنه قتل الأب. ويقصد برقاوي هنا الإبداع، وخلق وعي جديد، والتخلص من الوعي الموروث القديم، الذي يستعمرنا أو يقهرنا أو يغربنا. إنه بهذا يستعيرُ الحلَ من التحليل النفسي، عند فرويد.

4.5 الإبداع وحل عقدة أوديب:

ما الإبداع؟ هل هو ابتكار شيء جديد تمامًا، مختلف كلية عن القديم؟ ألا يمكن أن يكون الإبداع بتجديد القديم واستثماره في مجال مختلف عن مجاله الأول؟ بعبارة أخرى، ألا يمكن أن يكون الإبداع جزئيًا؟ يتطرَّف برقاوي في تحديد الإبداع، بأن يكون إبداعًا كليًا، وهذا من حقه ربما، بالمطالبة بالإبداع الكامل الكلي، لكن واقع الحال يُخبرنا، أن الإبداعات الجزئية موجودة، وأنها مفيدة، وهذا ما أكده هو، بحديثه عن لوكاتش، أنه مبدع من نوع مطور لنظرية الأب وليس قاتلًا له.

الذات المبدعة هي الذات التي تحررت من الاستعمار والترجمة وجدلية السيِّد والعبد الداخلية "تأنف ذات المبدع أي سلطة تمارس عليها الأمر، كما تكره أن تكون شبيهة بأحد، ولهذا فإن ممارستها قتل الآباء طقس لا بدَّ منه"[117]. فمن هي الذات المبدعة؟ إنها الذات التي قتلت أباها. وقتل الأب هنا بمعناه المجازي الذي يعني التحرر من السلطة. سلطة الثقافة الأصيلة وسلطة الآخر السيِّد أو الآخر الأجنبي، "إن الثقافة الخالية من قتل الأب ومن طقوس قتل الأب ثقافة خالية من الحياة ومن طقوس الحياة"[118]. يؤكد برقاوي ارتباطه بإرث فرويد، من خلال فكرة حل عقدة أوديب بقتل الأب، وتحوُّل الابن إلى أب بدوره فـ"لا معنى ـ إطلاقًا ـ لقتل الأب إذا لم يتحوَّل القاتل إلى أب. وتحوُّل القاتل إلى أب يعني أنه أنتج خطابه الخاص الفذ والجديد. لا يصير القاتل أبًا إلا إذا كان مُبدعًا"[119].

إن المطالبة بالإبداع، وفقط أن نطالِب، لكي نتحرَّر من القهر والدوغمائية والاغتراب، كلام صحيح، لكنه كلام عام، نحن نحتاج إلى الإبداع، لكن هل يكفي مطالبة الذات بالإبداع، لكي تتحرَّر تلك الذات وتصبح سيِّدة؟ هل يكفي قولنا للأسير، إن عليك أن تتحرَّر؟ لكي يتحرَّر. المطالبة بالإبداع فقط، دون تقديم مشروع متكامل للحل، يقبل التنفيذ على أرض الواقع، خاصة مع النزعة التجريبية الواقعية الكبيرة في الكتاب، أمر لا يُسمن ولا يُغني من جوع.

6. العلاقة بين الثقافة الماهوية والذات اللا ـ ماهوية

يُقرِّر برقاوي إن الثقافة ماهوية "أن الوعي الشعبي هو في الأغلب وعي ماهوي، يفضل الثبات على التغيُّر، ولهذا فهو ينكر على المتغيّر تغيّره. إنه ـ أي الوعي الشعبي ـ لا ينظر إلى الذات إلا على نحو دائم"[120]. يستبعد برقاوي المقاربة الأنثروبولوجية لتعريف الذات التي تحتوي على الاسم والفروق المورفولوجية المتعلقة بالاختلافات العرقية. "وعليه يمكن القول إن هناك ثقافة ماهوية، في حين أن الذات بلا ماهية، اللهم إلا إذا تحدثنا عن الاسم والكنية والشكل البيولوجي"[121]. فما ماهية الثقافة العربية؟ وهل يمكن أن توجد ماهية من دون ذات، إذا كان يمكن للذات أن توجد من دون ماهية، حسب برقاوي؟

1.6 ما العلاقة بين الطرفين؟

أصبحنا الآن، مع برقاوي، في الموقف التالي: على مستوى

الثقافة الشعبية نتكلم عن ماهية من دون ذات (إذ رفض برقاوي أن تكون الطبقة ذات، أو المؤسسة...)، وعلى مستوى الفرد نتحدَّث عن ذات من دون ماهية. فالسؤال الآن كيف تكون العلاقة بين الطرفين؟

يوجد تناقض بين الذات الفردية اللا ماهوية، وثقافة مجتمعية ماهوية، وهو من أكثر التناقضات إثارة في الكتاب. إذا قمنا بتحليله: إذ يوجد تناقض بين لا ماهوية الذات وماهوية الثقافة العامة الكلية. فالإنسان الفرد، حسب النموذج السابق، كائن متغيِّر من دون ماهية ثابتة، لأن وجوده مساوٍ لأحواله، وأحواله متغيِّرة بتغيُّر الشرط التاريخي. بينما المجتمع/ الثقافة: يقدم هويات (ماهوية) بتحديده مثلًا أنت "مسلم"، "عربي"، "امرأة"... كحقائق ثابتة. فكيف للذات الفردية اللا ماهوية أن تتعامل مع تلك الهوية التي تقدَّم إليها من ثقافة مجتمعها؟

2.6 آليات التعايش المحتملة:

كيف يمكن لذات فردية مركبة في طبيعتها ولا ـ ماهوية، أن تعيش في إطار ثقافي كلي وماهوي؟ الجواب المحتمل، بالاعتماد على الرؤية الوظيفية:

أولًا: التعددية السياقية: حيث يتقمَّص الفرد ماهيات مختلفة. حسب السياق: في الكنيسة: "مسيحي"، بينما في العمل: "مهندس"، ومع الأصدقاء: "صديق"، وجميعها أداءات ماهوية. لكن وراء هذه الأداءات: تيار وعي لا ـ ماهوي. وهذا التعدد السياقي المقترح، يحتاج إلى تركيب، والتركيب يحتاج إلى ذات متعالية، تقوم بجمعها مع بعضها بعضًا، لتُكوِّن شخصية واحدة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه بناء على افتراض تيار وعي لا ماهوي.

ثانيًا: يرى بعض الفلاسفة، إن الثقافة الماهوية ليست إلا "خطاب مهيمن"، وليست حقيقة مطلقة. وهذا يعني أن الثقافة تقدّم "ماهيات" كبنى اجتماعية عملية: بمعنى إنها أي (الهويات الجمعية) أدوات تنظيم اجتماعي: لتبسيط التعقيد البشري. ولتسهيل التنبؤ بالسلوك. ولخلق تماسك جماعي. وليست حقائق أنطولوجية بل بناءات اجتماعية ضرورية عمليًا. إن هذا الجواب يقوم على مفهوم الخطاب، وأن ماهية الثقافة ليست إلا خطاب، يُسرد لتأمين منافع اجتماعية كالتماسك الاجتماعي، وغيرها، وهذا غير صحيح، لأن الثقافة العامة تملك كيفيات ثابتة نسبيًا مثل المفاهيم الدينية، بالإضافة إلى كونها تمتلك ذوات عامة مثل الدولة والأحزاب وغيرها من الذوات العامة، التي تسعى إلى تحقيق المصلحة العامة، من حيث هي كذلك، والتي تفترق عن المصالح الخاصة للأفراد.

3.6 ما الهوية:

"والهوية لا وجود لها إلا بوصفها وعيًا للذات"[122]، والوعي هو الوعي المعيش؛ أي تتحدَّد الهوية بالوعي المعيش المتعلق بمجريات الأحداث والأفعال، التي تُحيط بتلك الذات. فالهوية مرتبطة بهذا بالأحداث والظروف المحيطة بتلك الذات، وهي ظروف جزئية محدودة بطبيعتها، بعبارة أوضح، لا توجد هوية متعالية أو سابقة بل هوية إجرائية بوصفها ممارسة علائقية، وهي هوية فردية، ولا نستطيع أن نتحدث عن هوية كلية، ضمن هذه المعطيات.

4.6 إذن كيف يتمُّ التفريق بين الذات والأخرى؟

إن التفريق الذي يتم بين الذات والأخرى، لم يعد يتم بناء على الماهية المتعالية، التي تنتمي إليها هذه الذات أو تلك، لأنه لا ماهية أساسًا بالنسبة لبرقاوي، بل يعتمد التمييز على الوعي المعيش الجزئي، الذي تعيشه هذه الذات أو تلك، والوعي المعيش جزئي، والقول بوجود وعي معيش كلي، يستلزم تعالي الذات، لأن الذات المتعالية كلية، وهو أمر مرفوض عند برقاوي، فمثلًا أن نقول إنَّ حرب غزة الأخيرة تهمُّ العرب جميعًا، إنما يفترض وجود العروبة، بوصفها وعيًا معيشًا، عند هؤلاء الأفراد العرب، وهذا يستلزم بدوره تعالي الذات العربية.

5.6 هل تصبح الذات من دون ماهية، ذات فارغة، وتقبل أي محتوى؟

هل فقدان الماهية يعني فقدان الهوية بالكامل؟ هل تُذيب العولمة كل الخصوصيات في بوتقة واحدة؟ وهل تستطيع الذات من دون ماهية أن تقاوم العولمة؟ إن الذات من دون ماهية ليست من دون هوية بالضرورة، للسببين التاليين:

أولًا: لأن الشروط الواقعية ليست عالمية؛ أي أن الوعي المعيش الذي يؤكد عليه برقاوي دائمًا محلي، خاص، فالإنسان يعيش في مكان معيَّن، يتحدث لغة معينة، يمر بظروف محددة. وهذه الخصوصيات تخلق هوية، من دون ماهية جوهرية. الوعي المعيش نفسه مليء بالخصوصيات: ذكرياتك، علاقاتك، أذواقك، انفعالاتك فريدة في تركيبها. حتى إذا تأثرت بتيارات عالمية، فإن طريقة عيشك لها تبقى فريدة. مثال: الوعي المعيش لامرأة فلسطينية في غزة عام 2025، وعي مليء بالألم بسبب الخوف والجوع والاضطهاد، مليء بالحزن على فقد الأبناء.

ثانيًا: لأن الهوية تتغيَّر وفق نمط محدَّد في التغيُّر، بمعنى أن الهوية اللا ـ جوهرانية هي نمط مميز من التغيُّر: فهي ليست ثباتًا، بل طريقة خاصة في التحوُّل. تمامًا مثل النهر له شخصيته في طريقة جريانه، لا في ثبات مياهه. هذا يعني أن للإنسان الفرد طريقة تفاعل خاصة مع شروط مجتمعه، وطريقة تحوُّل مميزة. لكن ما الضمان للتغيُّر وفق طريقة محددة؟ أليس هو تعالي الذات المرفوض أساسًا؟

هذا الشرح صحيح في جزئيته وتفرده، غير أنه لا يُفيد في بناء هوية كلية، فالظروف التي تمر بها المرأة الفلسطينية في غزة لا تمر بها امرأة عربية في دبي، بالتالي عن أي وعي مشترك بينهما، عن أي عروبة، نتحدث إذا رفضنا تعالي الذات أساسًا؟ كما أن تغيُّر الهوية وفق إيقاع ونمط محددين، يعني أنه يوجد في داخل الذات ما يؤثر في تنميط التغيُّر، وتحديد إيقاعه، والاعتراض على هذا والقول إن الظروف في الخارج إنما تتغيَّر وفق إيقاع ونمط محددين، فهذا يعني أن الهوية تابعة للوعي المعيش تمامًا، فيصبح السؤال عندها عمن يتحكم بالظروف التي تتحكم بالوعي المعيش؟ إنه الطرف الأقوى، إنه الغرب الإمبريالي المعولم سمِّه ما شئت. والتأكيد على خصوصيات الذات في ذكرياتها وأذواقها صحيح أيضًا، لكنه يبقى فرديًا جزئيًا، ولا يفيد في تكوين هوية عامة عربية.

6.6 ما خطر العولمة على الذات من دون ماهية؟

توجد عدة أخطار، أولًا: توحيد الشروط الواقعية: مثلًا ماركات عالمية، إعلام عالمي، قيم استهلاكية موحدة. وتقليص مساحة الخصوصية في الشروط المتاحة. ثانيًا: تآكل السياقات المحلية: مثلًا فقدان اللغات المحلية، العادات، المعارف المحلية. وتضييق خزان الشروط التي يمكن أن تنطلق منها الذات. ثالثًا: العولمة إعادة تشكيل التنوُّع وفق مصالحها، من خلال ما يُعرف بأطروحة الهجنة (Hybridity): الناس يخلطون بين العناصر العالمية والمحلية بطرق متنوعة. فنحصل على هويات هجينة جديدة، ليست عالمية تمامًا ولا محلية تمامًا. هوية مسخ في حقيقة الأمر، مثال: شاب مغربي يتابع الأنمي الياباني، ويطبخ الأكل المغربي، ويستمع إلى موسيقى الراب الأميركية، ويُصلي في المسجد، فنكون أمام هوية مركبة فريدة. (وهذا ما يفترض أن نحاول رفضه لا أن نؤسِّس له). رابعًا: يعتقد بعض المفكِّرين أن الذات اللا ـ ماهوية، أكثر قدرة على مواجهة العولمة، لأنها تتمتع بالمرونة في مقابل صلابة الهوية الجوهرانية، فالذات الماهوية لها تعريف ثابت، بالتالي إذا تغيَّرت الشروط العالمية، فإن هذا التعريف، قد ينكسر أو يذوب. بينما الذات اللا ـ ماهوية: مرنة بطبيعتها، بالتالي يمكنها التكيُّف دون فقدان جوهر (لأنه لا جوهر أساسًا). هذا الكلام ـ إذا كان صحيحًا ـ فهو على المدى القصير فقط، ولا يمكن أن يكون على المدى الطويل.

بهذا الفهم سيبني برقاوي ذاتًا معولمة بطبيعتها، متوائمة مع العولمة، أيضًا بطبيعتها، المركَّبة اللا ـ ماهوية، وتمتلك هوية هجينة تابعة للوعي المعيش التابع بدوره للشرط التاريخي. تُعدُّ الثقافة الأميركية من دون ماهية، وذات هوية هجينة مصنوعة من كل الهويات المهاجرة، وهم الآن في موقع السيطرة على العالم. بالتالي أي طرح للهوية الهجينة المصنوعة السائلة، سيدير الماء في طاحونة الغرب. إنهم يريدون أن نتخلى عمَّا يُميِّزنا، وأن نلتحق بالركب الأميركي. خاصة إذا انتبهنا إلى أن الكاتب، أساسًا، يدعونا إلى التخلص من الاستعمار الثقافي الذي تمارسه علينا ثقافتنا الخاصة. فالهوية تُعدُّ مركز الممانعة، لذلك يحرص الغربُ على تفكيكها، للتخلص من الممانعة بحجة الدعوى إلى الدخول في العصر.

إن برقاوي لا يبني ذاتًا عربية معادية للعولمة. ولا يريد أن يبني ذاتًا لها خصوصية عربية وتُدافع عنها ضد قوى العولمة، ولم يتحدَّث عن تكيُّف بين الذات والعولمة. برقاوي ينبي ذاتًا معولمة بطبيعتها، لأنها مركَّبة، من دون ماهية، وتابعة للوعي المعيش الخارجي، لأنه يحرمها من وجود شيء في الداخل أساسًا.

7. نتائج

إنَّ تطابق الذات مع أحوالها، وكونها من دون ماهية، وكون إمكاناتها مضمنة في الشروط الواقعية، يجعل الذات في مواجهة عدة تحديات: لم يقدم البرقاوي في كتابه إجابة عن أي منها.

1) مشكلة الاستمرارية والهوية الشخصية: كيف نُفسِّر إحساسي بأنني نفس الشخص عبر الزمن؟ إذا كانت الذات مجرد أحوال منفصلة، فما الذي يربط هذه الأحوال ببعضها لتصنع إحساسًا باستمرارية "نفس الشخص" عبر الزمن؟ لماذا أشعر أنَّ "أنا" مَن اختبر طفولتي هو نفس "أنا" الحالي؟

2) مشكلة الإبداع والحرية: إذا كنت مجرد نتيجة لشروط واقعية، لأني متطابق مع أحوالي، فمن أين يأتي الإبداع أو الاختيار الحقيقي؟

3) مشكلة الوعي التأملي (الوعي بالذات): إذا كنت مجرد أحوال، فمن الذي يدرك هذه الأحوال؟ هل يقصد برقاوي أنَّ حالًا يعي حالًا آخر؟ إذا كانت الذات تتطابق مع أحوالها فكيف يمكن لها أن تتأمل نفسها؟ فهل يعني تأمل الذات لنفسها أنها أصبحت موضوعًا؟ "غير أن وعي الذات لذاتها يضعنا في مشكلة الوعي والذات، ذلك أن الوعي يُشير إلى حالة تأمل، تأمل في موضوع ما. فهل يعني هذا أن الذات، وإذ صارت موضوعًا للتأمل، تأخذ شكل العالم الخارجي في مقابل الوعي؟"[123]. الحل بالقول إن الوعي ليس تفكيرًا فقط، ليس عقليًا فقط، "الوعي ليس إعمال التفكير هنا، الوعي هو المعيش الدائم والمتنوِّع. ولأنَّ الذاتَ وجودٌ معيش دائمًا، فهي وجود واعٍ دائمًا، لأن المعيش والوعي أمر واحد بالنسبة إلى الذات، إذًا الذات وعي معيش، وجود واعٍ بذاته دائمًا"[124]. "المعنى مشكلة أنطولوجية بامتياز. إن الذات تعي ذاتها عبر المعنى. حتى الكلام الذي لا معنى له من وجهة نظر المناطقة هو معنى. إن الذات قرَّرت أن تقول كلامًا بلا معنى"[125].

4) مشكلة الوحدة والتزامن: كيف يمكن لأحوال متعددة

"معجبة غاضبة متسائلة"( ) أن تكون "موحدة" في لحظة واحدة دون ذات توحدها؟ ما الذي يجعلها أحوالًا لي أنا؟

5) مشكلة المسؤولية الأخلاقية: مَن الذي يتحمَّل المسؤولية الأخلاقية عن الأفعال السابقة؟ فأنا تغيَّرت مع تغيُّر أحوالي، فهل أتحمل مسؤولية أفعال لم يعد هناك ما يربطني بها؟

6) تأليه الذات الإنسانية: الذات الإلهية ووجودها وماهيتها لا تنفصم عن بعضها بعضًا، وبرقاوي يتحدث عن الذات الإنسانية كما فعل الفارابي عندما تحدَّث عن الذات الإلهية وقال إن وجودها عين ماهيتها "ولذلك تسمي الفلاسفة الوجود الكامل إنيّة الشيء، وهو بعينه ماهيته ويقولون (وما إنيّة الشيء) يعنون ما وجوده الأكمل، وهو ماهيته"[127]. ربما بتماثل كبير خاصة أنه يتخلص من الماهية للذات الإنسانية، كما فعل الفارابي عندما قال إن الذات الإلهية لا ماهية لها. كيف تمَّ هذا التحوُّل الفلسفي الكبير؟ لا يجيب برقاوي بل يكتفي بتقرير أمر واقع من دون تعليل أو ربط بتحوُّل حضاري أو غيره. "الذات وجود، لا أستطيع أن أفصل أي ظهور من ظهورها أو تعيُّن من تعيناتها عنها إطلاقًا. وليس فيها سابق ولاحق"[128]. "لماذا العودة إلى الذات؟ لأن الذات ليست هناك، ليست هنا، ليست منزوية في مكان ما. إنها الوجود وما عداها ليس بوجود، ما عداها أشياء موجودة، ملقاة كيفما اتفق. هذا الوجود الكلي هو الوجود الوحيد الذي يعي ذاته ويسمح لتبادل الوعي. وعيها هو ذاتها، هو عين ذاتها، وعيها المنداح على كل صور الحياة هو هي"[129]. الذات هي وعيها. والذات هي الوجود.

7) لم يُقدِّم برقاوي جديدًا فيما يتعلق بقالب ثنائية الطبيعي/الثقافي، الذي تمَّ وضعه واستخدامه من قبل فلاسفة الحداثة. فيكون السؤال: لماذا العودة إلى استخدم قالب حداثي تمَّ تجاوزه ونقده من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة؟

8) وضع برقاوي جملة من أفكار ومفاهيم تنتمي إلى حقبتين حضاريتين متمايزتين: الحداثة وما بعد الحداثة في ذلك القالب.

9) استخدم برقاوي المفاهيم الحداثية بمد حقل دلالتها لتشمل معاني ما بعد حداثية.

10) تمَّ الربط بين المفاهيم (الحضور، والاعتراف، والاختلاف، والتأويل، والتواصل) بطريقة تعسفية من دون تأسيس فلسفي، لم يُقدِّم برقاوي فكرة جديدة، أو مفهومًا جديدًا لربط تلك المفاهيم بعضها ببعض بل اكتفى بوضعها بشكل متجاور.

11) من الإشكاليات في الكتاب، التناقض بين الحديث عن صفات طبيعية فطرية للذات من جهة، والحديث عن ذات من دون ماهية سابقة أنطولوجيًا وزمانيًا، على الذات من جهة أخرى.

12) هل حافظ على وجود الإمكانية داخل الجانب الطبيعي في مقابلته للجانب الثقافي؟ لقد رفض ذلك، وقال إن الإمكانية تقع في الشروط الخارجية الواقعية وليست في الداخل. فكيف رفض الإمكان وقبل بالفطري؟

13) وضع برقاوي أسماء جديدة لمصطلحات قديمة، من دون مسوغات، مثل (الوعي النائم، والذات المترجمة، والذات المستعمرَة) علمًا أن هذه الأسماء الجديدة ليس فيها ما يفيد دلالة جديدة.

14) في معالجته لقضايا الاغتراب والقهر الاجتماعي والدوغمائية، لا يُقدِّم برقاوي جديدًا في توصيفها ولا في ربطها ببعضها بعضًا، والقول إنها أحوال أنطولوجية للذات، ليس فيه ما يفيد، على مستوى الحل.

15) على مستوى الحل لقضايا الاغتراب والقهر الاجتماعي والدوغمائية، لا نجد سوى مطالبة بالإبداع وقتل الأب، بالمعنى الفرويدي الذي يعني حل عقدة أوديب، دون أي مساعدة تُذكر في تحقيق ذلك الهدف، وهنا أيضًا لا نجد ما يفيد الربط في المفاهيم بين التحليل النفسي عند فرويد وطرح التوصيف الماهوي للذات تبعًا لمنهج هوسرل.

16) علاقة وظيفية بين الذات اللا ـ ماهوية والثقافة الماهوية تجد شروط وجودها في مرحلة ما بعد الحداثة أو العولمة.

17) إن انتزاع الذات من سياقها الكليّ والتعامل معها بشكل فردي يضعفها، أمام الذات الأوروبية، التي تتعامل معها، فالذات الأوروبية، ليست ذات فردية، بل ذات جمعية مؤسسية. إنها بكل وضوح الذات الأمة (سابقًا)، والذات الشركات المعولمة (حاليًا)، هذه الشركات أو الذوات المعولمة ذوات جمعية بامتياز، ولها إمكانات مهولة بالمقارنة مع الذات العربية، التي يريد برقاوي أن يضعها بمفردها أمام شركات العولمة.

18) إن المساواة بين لينين وبوجاتشوف أنطولوجيًا، مساواة مغلوطة، لأنه ينظر إليهما، كلٍ بمفرده، بغض النظر عن السياق الذي وجد فيه لينين، أو بوجاتشوف، ما يمكن أن نعتبره المباعدة بين الجزء والسياق الكلي الذي يحتويه، هذه الفردية المتطرفة تؤدي إلى هكذا مغالطات "المساواة المغلوطة" التي تتجاهل السياقات المختلفة والدور التاريخي المختلف، إذ يقول عن مكونات الثورة "لكننا أمام مثالين يتوافران على الشروط الضرورية للحالة الثورية. ذاتٌ سلطانية عندها شهوة حضور ميتافيزيقية، قضية عادلة لعدد كبير من الناس، ذوات خلاصية آمنت بالذات السلطانية الثورية، ومشت وراءها"[130]. هل هذه هي شروط الثورة فقط؟ وهل الثورة صنيعة رجل فرد ليس إلا، وهل يساوي الكل مجموع أجزائه؟ هذا احتمال وارد تاريخيًا، لكن ماذا عن الاحتمال الآخر، الذي يقول إن الثورة صنعها الحزب

السياسي؟ ماذا عن الاحتمال الآخر، أيضًا، الكل أكبر ويساوي مجموع أجزائه. "والسبب غريزة الثورة والتمرد التي تتمتع بها الذوات والتي تظهر حين يكون واقعها مؤثرًا جدًا"[131]. "ما الفرق بين قائد ثورة الزنج وروبسبير؟ والفرق بين بوجاتشوف ولينين؟ من حيث الوجود لا فرق، كلها ذوات ثورية سلطانية، أما من حيث النتائج فهي لا تعود إلى الذوات فحسب، بل إلى الشرط التاريخي"[132]. دور الشرط التاريخي ثانوي، إذ ينحصر دوره في النتائج، بينما على المستوى الأنطولوجي، ألا يوجد فارق تاريخي بين العصر الإقطاعي العربي والعصر البورجوازي الفرنسي؟ كيف تمَّت المساواة عند برقاوي؟ ألا يوجد فرق بين الأفراد، يعود إلى السياق؟ فإذا كان الأفراد مُتساوين، فإن هذا يعني أننا نغفل عن السياق الكلي، الذي يضم الفرد، وهذا يعني أن الفرد يأخذ معناه من السياق الكلي الذي يضمه ولا يمكن أن يتساوى الفردين بذواتهما إلا عند الفلسفات الفردانية. فهل تساوي البندقيةُ، على كتف مقاتل في سبيل حريته، (وهي من ماركة كذا)، البندقيةَ على كتف مقاتل في سبيل الاحتلال، (وهي بندقية من الماركة نفسها)؟ فهل البندقيتان متماثلتان أنطولوجيًا؟ لا، الفارق كبير بين البندقيتين، الأولى بندقية تحرير، والثانية بندقية احتلال، لا يمكن أن تكونا أنطولوجيًا متساويتين، إنَّ التذرُّعَ بالأنطولوجيا، من أجل تساويهما، أمرٌ بائسٌ. ولا يمكن أن نقبل بتساوي فيلسوف وقاطع طريق، على الرغم من أنهما إنسان من الناحية البيولوجية.

8. خاتمة

جمع برقاوي في كتابه، بين الفنومينولوجيا، والأمبيرية المتطرِّفة، التي تجعل الداخل تابعًا للخارج بالكامل، مع التأكيد أن هذا، ليس رفضًا لثنائية الداخل والخارج، بل نتيجة للنزعة الأمبيرية التي تقول إن لا شيء في الداخل، لم يكن قبلًا في الخارج، وهذا ما يسَّر التخلص من تعالي الذات، وجعل الذات من دون ماهية. فضلًا عن بعض الأفكار الماركسية التي ظهرت في الكتاب، فيما يتعلق بمسألة العمل والمهنة، إذ لم تكن أكثر من بقايا ماركسية تمَّت معاملتها بطريقة ظاهراتية.

تُشبه الذات، التي بناها برقاوي، ذات المتحوِّل the Transformer، الذي يكون تارة سيارة، وتارة روبوتًا مقاتلًا، وتارة حاسوبًا عملاقًا، وهذا التغيير ليس تغييرًا خارجيًا لكينونة المتحوِّل، بل هو تغيير يطال عمق هذا الكائن. فالذات تُطابق واقع حاله، دون أن يكون هناك في الداخل، ما هو مختبئ بعيدًا، بصورة ماهية ما، بالتالي يمكن تغيير الذات حسب واقع الحال الجديد، فتتعدَّد الذات بتعدُّد أحوالِها، وأحوالها تتعدَّد بتعدُّد شروطها التاريخية.

لقد اعتمد برقاوي على التوصيف الظاهراتي، اعتماد الأديب الشاعر، في أحيان كثيرة، فقدَّم نصًا مرسلًا وصفيًا لأحوال الذات، كما بدت له، وحتى بقايا الأفكار الماركسية الظاهرة بوضوح في النص تمَّ تقديمها توصيفًا؛ أي غاب عنها الربط السببي تمامًا، التحليل السببي الذي اعتدنا عليه في التحليل الماركسي. "أن الرأسمالية ـ من حيث هي أكثر الأنظمة تدميرًا للحياة وللذات، وبخاصة في مرحلتها المصرفية ـ لا يمكن مواجهتها إلا بذات تُدافع عن وجودها الكلي، مواجهة خطر انحطاطها إلى حالة مزرية من حالات انحطاط الوجود الاجتماعي بعامة، الرأسمالية هي سحب الاعتراف بالذات الذي بذلت جهدًا كبيرًا للحصول عليه"[133]. برقاوي إذ قدَّم توصيفًا للمشكلة بشكل صحيح، فقد جَانَبَ الصواب عند وضع الفكرة الماركسية ضمن السياق الظاهراتي، إضافة إنه لم يُقدِّم حلًا عمليًا على الإطلاق.

استخدم برقاوي منهج الفهم والتأويل، ولم يستخدم التفسير، فغابت عن الكتاب أي معالجة للأسباب الواقعية الحقيقية، على الرغم من الوعي المعيش، وهذا ما جعل حلوله التي قدَّمها من طبيعة خاصة، فهي عميقة وبطيئة الأثر والنتيجة، وتحتاج إلى وقت طويل جدًا لتظهر، لأنها بكل بساطة تقوم على تغيير الذات تغييرًا تامًا، لذلك مَن يريد أن يرى نتيجة سريعة وموضوعية فلن يجدها في الكتاب، كما لن يجد تغيير الواقع الموضوعي الذي تعيشه تلك الذات.

لا يمكن إغفال الجدة الشكلية للكتاب. إذ يكتب برقاوي نصًا فلسفيًا، لكن بلغة شاعرية سردية، لا تشبه الأكاديميا العربية الجافة. إنه يروي ويُحلِّل ويصف ويتأمَّل في آن. الفقرات قصيرة، الجمل مكثفة، الاستعارات حيَّة، الأمثلة من الأدب والسياسة والحياة اليومية. هذا الأسلوب ليس مجرد تزيين، بل هو خيار منهجي واعٍ: لأن الذات لا تُفهم بالبرهان فقط، بل بالاستبطان. ولأن القارئ لا يُقنع بالحجة المجردة، بل يُشرك في رحلة تأمل. ولأن الفلسفة الوجودية لا تُكتب كرياضيات، بل كاعتراف. برقاوي يكتب النثر الفلسفي الوجودي كما كتبه سارتر وكامو، لكن بلغة عربية معاصرة تنتمي إلى جيل ما بعد الحداثة، لا جيل الرواد. هذا الشكل الأدبي ـ الفلسفي نادر في الثقافة العربية، ويمثل جدة واضحة.

كثير من النقاد العرب يرفضون الحداثة الغربية باسم الأصالة (السلفيون)، أو باسم ما بعد الحداثة (العلمانيون الجدد). برقاوي ينتمي إلى موقع ثالث نادر: ينتقد الحداثة من داخلها، لأنه يعرفها لا لأنه يجهلها. هو ليس ضد العقل، لكنه ضد عقلنة الوجود. وليس ضد المجتمع، لكنه ضد المجتمع اللاغي للفردانية. وليس ضد التقدُّم، لكنه ضد تفريغ العالم من المعنى.

كيف تطورت المصطلحات داخل النص؟ إنَّ استخدام مفاهيم من مدارس ومن حقب حضارية أمرٌ واردٌ كثيرًا في التاريخ الفلسفي، فكل الفلاسفة تقريبًا استعانوا بمفاهيم، من مدارس مختلفة، ومن حقب مختلفة، وهذا الاستخدام يتم على نحوين متمايزين، الأول: الاستخدام يتم وفقًا لأرضية فلسفية مبتكَرة من قبل الفيلسوف، فيقوم بربط تلك المفاهيم بناء على المصطلح الجديد الذي يُشكِّل دعامتها الأساس. الثاني: ما وجدناه عند برقاوي، إذ لم يُقدِّم مصطلحًا جديدًا بما هو الدعامة الأساس التي تربط تلك المفاهيم بعضها ببعض، بل وضعها وضعًا إلى جانب بعضها بعضًا بشكل متجاور في حيِّز واحد اسمه الذات. أما من حيث حقل الدلالة، استخدم برقاوي بعض المفاهيم بحقول دلالاتها دون تغيير، مثل الحضور والاعتراف، فيما قام بتوسعة حقل دلالة بعضها الآخر مثل التأويل والاختلاف. كما استخدام مصطلحات قديمة معروفة بأسمائها ودلالاتها، بأسماء جديدة، من دون تغيير يُذكر في حقل دلالتها، مثل الذات المترجمة والذات المستعمرَة، والوعي النائم، من دون تقديم منفعة كبيرة للنص.

د. وائل علي سعيد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة حمص
سورية

الهوامش

(1) برقاوي، أحمد نسيم، أنطولوجيا الذات.. بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2014، ص14.
(2) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص16.
(3) هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1958، ص179.
(4) هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول، بيروت، ط1، 2011، ص218.
(5) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص41.
(6) هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، مرجع سابق، ص97.
(7) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص50.
(8) هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008، ص455.
(9) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص52.
(10) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص56.
(11) فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مُطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص313.
(12) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص30.
(13) نفسه، ص33.
(14) و (15) نفسه، ص41 - 42.
(16) نفسه، ص234.
(17) نفسه، ص16.
(18) نفسه، ص95 - 96.
(19) و (20) نفسه، ص171.
(21) ماركس، الثامن عشر من برومير، ص6.
(22) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص170.
(23) نفسه، ص171.
(24) هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص173.
(25) نفسه، ص179.
(26) هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، مرجع سابق، ص184.
(27) نفسه، ص181.
(28) هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص182.
(29) نفسه، ص162 – 163.
(30) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص232.
(31) هيوم، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ك1، ج2، ف6.
(32) هيوم، رسالة في الفهم، الكتاب 4 القسم 6. ص 253
(33) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص235.
(34) نفسه، ص236.
(35) نفسه، ص137.
(36) نفسه، ص223.
(37) هيغل، غيورغ فلهلم فردريش، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص770.
(38) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص93.
(39) نفسه، ص232 - 233.
(40) دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص27.
(41) فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص283.
(42) ليوتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، ط1، القاهرة، دار شرقيات، 1994، ص56.
(43) كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص100.
(44) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص50.
(45) و نفسه، ص41.
(46) و (47) و (48) نفسه، ص234.
(49) نفسه، ص233.
(50) هيوم، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ك1، ج2، ف6.
(51) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص233.
(52) نفسه، ص235.
(53) و (54) و (55) و (56) و (57) نفسه، ص240.
(58) و (59) خليل، حامد، مشكلات فلسفية، ط4، دمشق، منشورات جامعة دمشق، 1996، ص159.
(60) نفسه، ص161.
(61) نفسه، ص211.
(62) خليل، حامد، مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص217.
(63) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص31.
(64) نفسه، ص35.
(65) نفسه، ص37.
(66) نفسه، ص36.
(67) نفسه، ص37.
(68) نفسه، ص34 - 35.
(69) هايدغر، مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2015، ص353.
(70) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص34 - 35.
(71) هيغل، غورغ فيلهلم فريدريش، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى

صفوان، مجلد أول، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص141.
(72) هيغل، علم ظهور العقل، مرجع سابق، ص146.
(73) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص79.
(74) نفسه، ص90.
(75) نفسه، ص86.
(76) نفسه، ص97.
(77) كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص35.
(78) نفسه، ص187.
(79) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص92.
(80) بنفسه، ص91 – 92.
(81) نفسه، ص96.
(82) دريدا، جاك، هوامش الفلسفة، ترجمة منى طلبة، ط1، بيروت، دار التنوير، 2019، ص43.
(83) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، طرابلس، دار أويا، 2007، ص417.
(84) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص284.
(85) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص382.
(86) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص294.
(87) ديلتاي، فيلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، تونس، دار سيناترا، 2015، ص131.
(88) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص283.
(89) دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، مرجع سابق، ص141.
(90) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص277.
(91) هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012، ص283.
(92) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص304.
(93) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص119.
(94) هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص243.
(95) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص123.
(96) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص129.
(97) هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، ط1، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (د.ت) ص27 نقلًا عن ميد 1969، ص291، ج2.
(98) هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، مجلد1، م. س.، ص494.
(99) برقاوي، أحمد، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص127.
(100) نفسه، ص61.
(101) و (102) نفسه، ص58 – 59.
(103) و(104) نفسه، ص64.
(105) مصطلح الدوغمائية (dogma) كلمة إغريقية تعني الرأي أو الاعتقاد. وبمرور الوقت، خاصة في السياق المسيحيّ، تحوَّل المعنى للإشارة إلى مقتضيات عقائدية ثابتة لا تُنقح، ثم انتشرت بوصفها النهج الفكري المتصلّب والمغلق الذي يتعصَّب لرأي أو عقيدة معينة دون تمحيص.
(106) و (107) و (108) نفسه، ص52.
(109) و (110) نفسه، ص54.
(111) نفسه، ص56.
(112) نفسه، ص70.
(113) نفسه، ص71.
(114) و (115) نفسه، ص65 - 66.
(116) نفسه، ص67.
(117) و (118) نفسه، ص209.
(119) نفسه، ص214.
(120) نفسه، ص241.
(121)نفسه، ص242.
(122) نفسه، ص51.
(123) نفسه، ص40.
(124) نفسه، ص41.
(125) نفسه، ص49.
(126) نفسه، ص50.
(127) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط2، بيروت، دار المشرق، 1990، ص61.
(128) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص234.
(129) نفسه، ص16.
(130) نفسه، ص152.
(131) و (132) نفسه، ص153.
(133) نفسه، ص319.

المراجع

- الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط2، بيروت، دار المشرق، 1990.
- برقاوي، أحمد نسيم، أنطولوجيا الذات بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2014.
- خليل، حامد، مشكلات فلسفية، ط4، دمشق، منشورات جامعة دمشق، 1996.
- دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
- دريدا، جاك، هوامش الفلسفة، ترجمة منى طلبة، ط1، بيروت، دار التنوير، 2019.
- ديلتاي، فيلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، تونس، دار سيناترا، 2015.
- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، طرابلس، دار أويا، 2007.
- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مُطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989.
- ليوتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، ط1، القاهرة، دار شرقيات، 1994.
- كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت).
- ماركس، كارل، الثامن عشر من برومير.
- هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، ط1، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (د.ت).
- هايدغر، مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2015.
- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.
- هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1958.
- هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول، بيروت، ط1، 2011.
- هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.
- هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة الإنسانية.
- هيغل، غيورغ فلهلم فردريش، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006.
- هيغل، غورغ فيلهلم فريدريش، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، مجلد أول، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2001.

هنري ديمِري... من الفلسفة الدِّينِية إلى فلسفة الدِّين

المهدي مستقيم

Abstract

The definition of the philosophy of religion becomes even more precise if we agree to distinguish, following a suggestion by Henry Duméry, the philosophy of religion and religious philosophy.

There is no reason to believe that the philosophy of religion, as we have defined it, is the preserve of believers who adhere to a particular religious faith. The philosopher concerned with defining the philosophical intelligibility of the religious phenomenon, considered in all its historical depth and in all its manifestations, must agree to put his own religious convictions (or lack thereof) in parentheses.

ملخص الدراسة باللسان العربي

لا تشترطُ فلسفةُ الدين فيلسوفًا مُعتقِدًا بعقيدة دينية مخصوصة، بقدر ما تشترطُ فيلسوفًا يُخضِع المسألة الدِّينية لِمَحَكّ النظر الفلسفي (= الفهم)، بالوقوف على أبعادها، وما تُضمره من عُمق تاريخي، الأمر الذي يُلزمه بوضع مسافة بينه وبين اعتقاداته الدينية أو المضادة للدين. وذلك على عكس الفلسفة الدينيّة التي توجِّه الفيلسوف صوب تسويغ الأسباب وشرح ما يحمله على الاعتقاد بهذا الدين أو ذاك، وبسط قواعد انتمائه العقدي (أغسطين، باسكال، كيركغارد...) وأولويّاته. وهو ما عبَّر عنه بلونديل (1949 ـ 1861) Maurice blondel حين قال: "إن قيام فلسفة للدين أمر ممكن بشرط الرِّضا بطرح عدد من الأسئلة التي لا تنتمي مباشرة إلى تخصص اللّاهوت ولو كانت تتعلق بموضوعات وقضايا من صلب اهتمامه".

مقدمة

شرعت فلسفة الدين في الانبجاس والتشكُّل نتيجة الحياد الموضوعي الذي يلتزم به الفيلسوف إزاء مسألة الاعتقاد بوجود الله، وإزاء التسويغات العقليّة التي يتّكل عليها العقل اللّاهوتي من أجل إثبات صدق هذا الاعتقاد[1]. وبناء عليه، تمكَّنتْ فلسفة الدين من ضمان استقلالها عن ثلاثة حقول معرفيّة تتقاسم معها الموضوع نفسه، ونخص بالذكر:

-اللاهوت الطبيعي: فهم الصانع يقتضي النظر في الصنائع.

- الفلسفة الدينية: النظر في الدين بتوسّل مقولات الدين، أو "من موقع الدين عينه"[2].

- الميتافيزيقا: الكائن الأسمى هو الأصل الذي منه تنبجس الكائنات جميعها.

لقد جاءت فلسفة الدين كردّ فعل على فلسفة العصور اليونانية والوسطى التي كانت ترمي إلى جعل فلسفة الدين فلسفة إلهية: فلسفة الألوهة، بحيث انكبَّت على النظر في الظاهرة الدينية في شتى أبعادها ودلالاتها. وذلك بإخضاع أبعادها الموضوعيّة لِمَحَكِّ الفحص والنقد التاريخي والثقافي والأنثروبولوجي والإبستمولوجي[3].

وشهد القرن العشرين منعطفًا حاسمًا في مسار تشكّل فلسفة الدين، وذلك بالنظر إلى تهجس فيلسوف الدين بالتحديات الإبستمولوجية الجديدة التي أعقبت التحوُّلات العلميَّة والفكريَّة المعاصرة، وتتركَّز هذه التحوُّلات، بحسب مشير باسيل عون (1966 ـ ....) في:

ـ صرف النظر عن مسألة جوهر الأشياء.

ـ الامتناع عن المفاضلة بين الأنظومات.

ـ الكف عن طلب الحقيقة المطلقة ضمن نطاق التاريخ، أو الكفّ عن طلب توليد المطلق من النسبي[4].

هكذا، أسهم القرن العشرون، بما هو زمن العلم الوضعي، والنسبيات الثقافية، إسهامًا عظيمًا في انحراف فلسفة الدين عن مهمّتها الكلاسيكيّة المتمثلة في نقد ادعاءات الدين و"إدراك حقائق الوجود القَصِية"[5]. بحيث تمَّ العدول عن مطلب التقويم والحكم المعياري والمفاضلة التصنيفية، والتركيز على فحص الظاهرة الدينية واستنطاقها في شتى أبعادها وتجلّياتها، وفتح حوار بين شتى التأويلات الدّينية المتصارعة التي تُراهن كلها على إنتاج معنى الحياة[6].

إذا كان رهان الدين على صناعة المعنى وتشييده، فإنَّ الفلسفة تُراهن على فحصه وتحليله. وذلك من خلال ثلاثة اتجاهات فلسفيّة حديثة:

ـ الاتجاه الأول: نقد وتفكيك الدين.

ـ الاتجاه الثاني: الدفاع عن صدارة الاختبار الديني لسلم الوجود.

ـ الاتجاه الثالث: نهج الحياد الموضوعي، من خلال التركيز على فحص الظاهرة الدينية في أبعادها النفسية ـ الاجتماعية، والتاريخية، والمعرفية.

إن فلسفة الدين حقل متجدِّد، وذلك بالنظر إلى التحوُّلات التي تطرأ عليه على نحو مستمر، سواء في مستوى تحديد الركن الذي يحتله ضمن المباحث الفلسفيّة أم في مستوى مجالات تطبيقه[7]. وتتركّز وظيفة فيلسوف

الدّين، شأنه شأن عالم الإثنولوجيا الذي يواجه مسائل التعدد الثقافي، في ممارسة ما كان "كلود ليفي ستروس" (1908 - 2009) يدعوه "النظرة عن بعد" (Le regard éloigné)، ويقصد بها التجرُّد من الاعتقادات الذاتية دينية كانت أم مضادة للدين بشكل مؤقت، أثناء فحص الباحث للظاهرة الدينية، وتقصّيه عن بوادر المعقوليّة الفلسفيّة ومؤشراتها في تضاعيفها، مسلطًا الضوء على أبعادها التاريخيَّة المتشعبة، ومدقّقًا في مآلاتها الفرديّة والاجتماعيّة والمؤسساتيّة[8]. من دون أن يُفهم من ذلك أنَّ الفيلسوف غير مُطالب بالخضوع لنسبيّة عامة شاملة. يقول "ليفي ستروس": "لا يصبح مذنبًا أبدًا حينما يضع طريقة من طرائق العيش والتفكير في مرتبة أعلى من الأخريات، وحينما لا ينجذب إلى أولئك الذين يبتعد نمط عيشهم ابتعادًا ملحوظًا عن نمط العيش الذي عادة ما نتعلق به، فضلًا عن أنَّه نمط عيش يحظى بحد ذاته بكل مشاعر الاحترام"[9].

ثمة معايير مشتركة يتَّكل عليها كل من الإثنولوجي وفيلسوف الدين، رغم اختلاف النظرة عن بعد التي يُلقيها كل منهما على مجالات اهتمامه. يقول جون غريش (1942 - 0000): "إنَّ دعوة ليفي ستروس إلى إبداء الشك بحكمة وباكتئاب 'في مجيء عالم لا تتطلع فيه الثقافات المسكونة بشغف متبادل، بفعل الحيرة التي أفقدت الثقافات سحرها الذي كانت تمارسه على الثقافات الأخرى كما أفقدتها مسوّغات وجودها'، تصدق كذلك ومن دون شك، ومن باب أولى (Afortiori) على عَالَم الأديان، وعلى الموقف الذي يتَّخذه الفيلسوف منها"[10].

فلسفة الدين وسؤال المنهج

ويُشدِّد جون غريش سيرًا على نهج هنري ديمِري[11] (1920 - 2012) Henry duméry على ضرورة التمييز بين الفلسفة الدينية (La philosophie religieuse) وبين فلسفة الدين (La philosophie de la religion)؛ وإذ تتهجَّس الأولى أثناء إعمالها النظر في المسائل الدينية بالاعتقادات الشخصيَّة وما تتميز به من قواعد التصديق (Grammar of assent)، تتهجَّس الثانية بتوضيح وبسط المسلّمات الوجودية التي تنهل منها استقلاليّة الفيلسوف نفسها (= التحدي الهرمنوطيقي)[12].

لقد أمستْ فلسفة الدين، تبعًا للتحديد السابق الذكر، حقلًا معرفيًّا قائم الذات (Sui generis) يتميَّز من اللاهوت الفلسفي الذي ينظر في جينيالوجيا الله (= كيفية مجيء الله)، كما تتميَّز من الفلسفة الدينية التي تتقفَّى الآثار (Implications) التي تنجرّ عن الرؤى الدينية للعالم. بيد أنَّ فلسفة الدين لا تزال قيد التَشَكُّل، ونقصد أن كيانها الإبستمولوجي لم يتَّضح بعد في صورته النهائيّة؛ ذلك أنها "لا تزال تظهر، على أكثر من صعيد، بالصورة التي ظهرت بها الميتافيزيقا لدى أرسطو، أي 'علمًا قيد البحث عنه' .(épistémé zétoumené)"[13]

ليس كل الفلاسفة المعاصرين يتّبعون المسرى الفلسفي الذي خطّه ديمِري، فهذا جاك ديرون M. Jaques duron (1904 ـ 1974) يُميِّز فلسفة الدين من الفلسفة الدينية، على النحو الآتي: ليست فلسفة الدين فلسفة دينية ـ على الرغم من صعوبة التمييز بين الفلسفتين وعسره لدى شلاير ماخر، مثلًا، في أدب ودوغما ماتيو أرلوند ـ إذ نجد الأولى حاضرة لدى المفكِّرين الذين ينظرون إلى الدين، بما هو موقف ناتج عن تبصُّر قابل للفهم والنقد، بالنظر إلى طبيعته، أي بوصفه معطًى إنسانيًّا وتاريخيًّا، وقصدًا إلى هذا المبتغى نلفيهم مُنكبّين على تقييم دوره ودلالته ضمن مسرى تطوُّر الروح: ليسينغ Lessing، وهيغل Hegel، وكروس CROC، وبوسانكي Bosanquet، وهوفدين Hoffdin، وبرغسون Bergson، وبرانشفيك Brunschvicg. أمّا الثانية، فعلى النقيض من الأولى تمامًا، إذ نلفي المفكرين المتهجسين بإواليّاتها مُنكبّين على إعداد مكان للاعتقاد الديني داخل الأنظومة وتحضيره (= التأسيس الفلسفي لمقولات الإيمان)، كما هو الحال بالنسبة إلى لاهوتيي الفلسفة أو فلاسفة اللّاهوت: نيومان Newman، وفان هيغل Von Hugel، وريتش Ritsch، وساباتيي Sabatier، وبلونديل Blondel، وبوترو Boutraux... إلخ، ويحضر هذا الضرب من الفلسفة حضورًا قويًّا في المذاهب المثاليّة على وجه التحديد، ونقصد تلك التي تتطلع إلى صوغ صورتها النهائيّة في شكل فلسفة دينيّة، ولا سيّما المذهب التأليهي لدى تاغار MC Taggart، والمذهب الشخصاني لدى برانغل ـ Pringle باتيسون Patisson[14].

يتوقف انبجاس فلسفة الدين بحسب ديمِري، على:

أ) إخضاع الموضوع الديني ذاته لمحكّ النقد وفق منهج فلسفي مناسب.

ب) رصد مختلف العلوم المهتمة بدراسة موضوعة الدين، وتحديد المنهج الخاص بكل منها، مع إبراز أوجه اختلاف نقد المقاربة الفلسفية للدِّين من باقي المقاربات.

ج) التأكد ممّا إذا كانت التخصُّصات المتهجِّسة بالمسألة الدينية ـ على نحو ملموس ـ وفيّة لمنهجها المنطقي، أو مناقضة له، وذلك انطلاقًا من ممارسة النقد الفلسفي المباشر، واستثمار مناهج العلوم الدينية، وعدم تقدير أنظومة دينية من دون أخرى، هذا هو الهدف الثلاثي لفلسفة الدين[15]:

يُسمّي ديمِري فلسفة الدين، كما هي معروضة في الجدول أعلاه، فلسفة الدين العامة (Philosophie générale de la religion)، أمّا فلسفة الدين الخاصة (Philosophie spéciale de la religion) فتهتمّ بإخضاع الاعتبارات الدينية أو المعطيات الدينية فقط، لمحكّ النقد الفلسفي[17].

أ- النقد الفلسفي للمعطيات والاعتبارات الدينية (التي يمكن أن تخصَّ أي دين من الأديان).	• نقد اللّغة الدينية. • نقد بنيات الأنظومات الدينية، انطلاقًا من أصولها، مرورًا بسيرورات نموها وتقدّمها، وصولًا إلى المعاني التي تطرحها. • فحص حكم العامة من القصدية التي تُوَظف هذه البنيات في مُستويات الوعي المختلفة.
.ب - مناهج علم الأديان	الإلمام بالمناهج الخاصة بكل من: • تاريخ الأديان. • المونوغرافيات. • الدراسات المقارنة. • تفسير النصوص الدينية. • الجدل الدينيّ اللاهوتيّ. • علم النفس الدينيّ. • الفينومينولوجيا الدينية. • السوسيولوجيا الدينية.
ج - النقد الإبستمولوجي للأبحاث الدينية النشيطة[16].	نقد الأنظومات التي يتأسَّس عليها: اللاهوت، الجدل، تاريخ الأديان

يُمكننا، بحسب ديمِري، أن نتحدَّث عن فلسفة الدين أو الأديان كما نتحدث عن فلسفة العلم أو العلوم[18]؛ إذ إنَّ فلسفة الدين، شأنها شأن فلسفة العلوم، مطالبة بتوظيف إواليّات التحليل التفكّري والنقدي، من دون أن يعني ذلك أنها جزءٌ من المنطق، كما هو الحال بالنسبة لفلسفة العلوم، فعلى الرغم من كونها تمارس عدة وظائف منطقيّة، فإنها تمارس وظائف أخرى، تنتمي بالأحرى إلى حقل الميتافيزيقا[19]. فضلًا عن كونها مطالبة بالانفتاح على التاريخ، إذ كيف يمكنها تحديد موضوعها على نحو ملموس من دون البحث في أصوله، ومسارات تطوره، وإشراطاته؟ إذا كانت فلسفة العلوم تستدعي تاريخ العلوم، فإن فلسفة الدين تستدعي تاريخ الأديان[20].

لا يخلو تاريخ العلوم، بما هو شكل خاص من التاريخ، بحسب بول موي (P.Mouy) (1888-1946)، من صعوبة، إذ يقتضي أن يجمع الشخص ذاته بين ثلاث شخصيّات مختلفة: المؤرِّخ، والعالِم، والفيلسوف؛ على أنَّ المهم في تاريخ العلوم ليس تقدُّم النتائج أو انبجاس المناهج بمحضر الواقع فحسب؛ فالعالم يميل إلى الاهتمام على نحو حصري بالنتائج، وبالحالات المتدرِّجة والمتعاقبة لمسألة من المسائل، كما يهتم، وعلى نحو أخص وحصري أيضًا، بالحالة النهائيّة التي تظهر بها هذه النتائج. في حين يتبصَّر الفيلسوف في ما هو أبديّ ضمن سيرورة صراع الروح والأشياء. إنَّ تاريخ العلوم بالنسبة إلى الفيلسوف هو صورة العلم في حالته الوليدة[21].

ما ينطبق على تاريخ العلوم، ينطبق بالضرورة على تاريخ الأديان، لأنَّ الأمر يتعلق بشكل متفرِّد من التاريخ يجتمع فيه المؤرِّخ ورجل الدين والفيلسوف[22]؛ إذ إنَّ ما يهم في هذه الحالة مرة أخرى، ليس النتيجة الإمبيريقية، بل المنهج، ونقصد القدرةَ على فهم ما هو أساسي في الدين، ما هو دائم وأبديّ[23]. وقصدًا إلى هذا المبتغى، يتوجَّب على تاريخ الأديان أن يتجلّى في شكل صورة أو مشهد للأديان، وإن عجز عن عرضها في حالتها الحديثة، يعرضها على الأقل في حالة انبعاثها، أو على نحو أفضل في حالة ولادتها المتجددة على نحو دائم[24]. بحيث يمكن إعادة إحياء أي دين، وإن كان ضاربًا في القِدَم، منتهي الصلاحية، باهتًا، عفا عليه الزمن، متى ما أعدناه إلى مستوى الوجود والحقيقة التي أدَّت إلى انبجاسه وتشكّله. ثمة، إذن، توازن واضح بين تاريخ الأديان وتاريخ العلوم، فكلاهما متَّصل بفلسفة تخصصه[25].

هكذا، تتمثَّل وظيفة فيلسوف الدين في فحص المسألة الدينية فحصًا نقديًّا يشمل كل تجلّياتها[26]، ومن أجل ذلك، يلزمه، بحسب غريش:

1) "توضيح معنى الأديان الوضعيّة، بدلًا من بناء مفهوم فلسفي 'للدين'.

2) تحليل جملة التعبيرات الفردية والجماعيّة والطقوس والمعتقدات والمواقف الروحيَّة، وكذلك المقولات العقليَّة والنقاشات التي تُثيرها.

3) مراعاة معطيات تاريخ الأديان التي ينبغي إدراجها في سياق أشمل لمعنى التاريخ العالمي"[27].

لا تشترطُ فلسفةُ الدين فيلسوفًا معتقِدًا بعقيدة دينية مخصوصة، بقدر ما تشترطُ فيلسوفًا يُخضِع المسألة الدِّينية لِمحَكّ النظر الفلسفي (= الفهم)، بالوقوف على أبعادها، وما تُضمره من عُمق تاريخي، الأمر الذي يُلزمه بوضع مسافة بينه وبين اعتقاداته الدينية أو المضادة للدين[28]. وذلك على عكس الفلسفة الدينيّة التي تُوجِّه الفيلسوف صوب تسويغ الأسباب وشرح ما يحمله على الاعتقاد بهذا الدين

أو ذاك، وبسط قواعد انتمائه العقدي (أغسطين، باسكال، كيركغارد...) وأولويّاته[29]. وهو ما عبَّر عنه بلوندیل (1861 ـ 1949) Maurice blondel حين قال: "إنَّ قيام فلسفة للدين أمرٌ ممكن بشرط الرّضا بطرح عدد من الأسئلة التي لا تنتمي مباشرة إلى تخصُّص اللّاهوت ولو كانت تتعلق بموضوعات وقضايا من صلب اهتمامه"[30].

إذا كان رهان الفيلسوف المُعْـتَـقِد أو الفيلسوف الديني ـ شأن كيكيغارد، ونيومان، وريتشلو بلوندیل ـ تأسيس المقولات الدينية تأسيسًا فلسفيًّا، فإنَّ فيلسوف الدين يُراهن على الدين بما هو ظاهرة. وقصدًا إلى هذا المبتغى، نلفيه متهجِّسًا بالافتراضات الضمنيّة المسبقة التي يشيّد على إثرها الإنسان المُعتقِد اعتقاداته الدينية[31]؛ ويرجع ذلك، بحسب ديمِري، إلى رفضه (= فيلسوف الدين) اختزال الإيمان في "مجرد صرخة وهمهمات لا تبين وانفجار صوت خال من المعنى"( ). تسبق مَهمة الفيلسوف النقدية انتماءه أو التزامه العقديين؛ يقول ديمِري: "إنه يضيء ما هو سابق للإيمان الفعليّ ويوضحه، وكذلك ما يستمرُّ، من داخل الإيمان، متعلّـقًا بالفرضيَّات الأولى التي يمكن وينبغي أن يعرفها نقد عقلانيّ مبنيّ على هذه الفرضيات"[33].

وتأسيسًا على ما تقدَّم، تكون مهمة فلسفة الدين مهمّة نقدية بالدرجة الأولى[34]. لذا، نلفي ديمِري مراهنًا على منهج الفهم، أمَّا منهج التفسير فيمكن أن تكتفي به العلوم الدينية التي تهدف إلى الكشف عن أسباب نشوء الظاهرة؛ على أنَّ فلسفة الدين تحرصُ حرصًا شديدًا على صون أولويّاتها، ولعلَّ أهمها الفكرة القائلة إنّ: "كل دين هو سلوك روحيّ، ومعناه أكثر أهميّة من الظرف التجريبي الذي أتاح له الخروج إلى النور"[35]. ممّا يَـفْرِضُ على فيلسوف الدين الكشف عن المعنى، والدلالة والقصدية التي يُضمرها الاعتقاد الديني، الأمر الذي يتوقف على فهم المعنى الموجود في مخيّلة صاحب التجربة الدينية (= الإنسان المُعتقد)[36]. وبناء عليه، لا يمكن أن يقتصر الفيلسوف على فحص الوثائق من دون الالتفات إلى الوعي الذي يبعث فيها الحياة، لذلك نلفيه مشدودًا إلى المعنى الظاهر وإلى ضروب السلوك والاعتقادات الدينيّة، إذ إنَّ "المعنى، بوصفه ظاهرًا دائمًا وإلَّا ما كان موجودًا، يسقط بالضرورة، لأنَّه ظاهرٌ في قبضة النقد"[37]. ومن أجل ذلك، ركَّز ديمِري وظيفة فيلسوف الدين في ما يلي: "إنه يتقصّى معنى الدين؛ يتفحَّص كيفية إنعاش هذا المعنى البُنى المعقدة وتحريكه إيّاها، وكيفيّة تصويبه، من خلالها، قيمًا ذات خصوصيّة (قيم المقدَّس). وهو يفعل أكثر من ذلك؛ إذ يُحدِّد الظروف التي تسمح لهذا المعنى بأن يبقى متماسكًا، والكيفيّات التي وفقها تستطيع البنيات، التي يتجسَّد فيها المعنى، أن تتوسّط، من دون تناقض، القصد الذي يبلغ مداه الله"[38].

يختلف النقد الفلسفي للظاهرة الدينية عند ديمِري عن النقد الجينيالوجي الذي ينطلق من الظاهر من أجل الكشف عن الباطن. ويرفض ديمِري اختزال فلسفة الدين في نقد العلوم الدينية (= إبستمولوجيا العلوم الدينية)، ومرد ذلك إلى تشديده على فكرة رئيسة مفادها أنَّ مهمة فلسفة الدين هي ممارسة النقد الفلسفي على الدين بالدرجة الأولى، وليس النقد الإبستمولوجي للعلوم الدينية[39]. وتأسيسًا على ما تقدَّم، نلفي فلسفة الدّين متهجسة بنقد الظاهرة الدينية في مقاصدها المتصلة في مستويات الوعي كلها، وفي أبعادها اللّغوية والتاريخيّة والنفسيّة والاجتماعيّة، قبل أن نلفيها متهجِّسة بالنقد الإبستمولوجي للعلوم الدينية. على أنَّ النقد هو الحدث الأكثر أهميّة في فلسفة الدين، وهو ما يجعله "الفعل الذي ظل في مجمله الأكثر مجهولية"[40]. هكذا، جعل ديمِري الفيلسوف حارسَ بوابة البعد الديني في الظواهر الدينية، ويقصد استماتة الفيلسوف في الدفاع عن مصالح الإنسان المُعْـتَـقِد ضد سعار الموضوعيَّة الأحادية في العلوم الدينية. وهنا، بالضبط، تنكشَّف لنا الحاجة الماسَّة إلى الميتافيزيقا. يقول ديمِري: "الإبستمولوجيا لا تكفي، وكذلك المنطق والنقد التاريخي. وينبغي بلوغ الميتافيزيقا، أي عندَنَا، مستوى 'النقد' بالمعنى الدقيق للكلمة"[41].

لا يكتفي فيلسوف الدين، إذن، بتحديد مؤشرات الإدراك الحسيّ الدالة على مضامين الإيمان، بل ينكبُّ على تسويغ طرق الاعتقاد وأفعال الإيمان. ويتضح ذلك، من خلال تجاوزه التحليل السيكولوجي والتنقيب التاريخي. ومن خلال انكبابه على التسويغ النقدي لمضامين الاعتقاد الديني ولمقولات الإيمان ورسومها التصويرية، من كذلك "تعيين حدود الإيمان وقيمته تعيينًا نقديًّا"[42]. وبناء عليه، نلفي الفيلسوف مركِّـزًا على الصلة الوثيقة التي تربط الإيمان بالواقع، من جهة، وبالعقيدة، من جهة أخرى، وعلى الطريقة التي ينسج بها الإيمان هذه الصلة، حتى تصير صلة راسخة ومتماسكة، وعلى طبيعة العقليّة التخيليّة والوجدانيّة التي تجعل الإيمان فعلًا متفرِّدًا. يقول ديمِري واصفًا حال فيلسوف الدين: "شديد التديُّن في نظر غير المؤمن، وقليله في نظر اللّاهوتي، قلة هم أصدقاء فيلسوف الدين"[43].

الدين ومسألة الحقيقة

يتوقف تجديد حقل فلسفة الدين، بحسب جون غريش، على توسُّل منظور مسألة الحقيقة، إذ تنبجس هذه الأخيرة من المنعطف الذي يتقاطع فيه العقل الفلسفي والخطاب الدينيّ، وهو منعطف يفرض الإجابة عن سؤال حاسم وهو سؤال الحقيقة، الذي يضع الفلاسفة بالنظر إلى مفعوله الجانبي، أمام خيارين: إمّا إعادة النظر في السُّبل التي يسلكونها من أجل مواجهة الحقيقة، أو رفضها[44].

ومَـرَدُّ الاهتمام المتزايد الذي تُبديه الفلسفة إزاء الدين، إلى قوة الإجابات التي يُقدِّمها عن معنى الحياة. إنّ الدين، أولًا، وقبل كل شيء، تجربة حياة، ومن ثم لا يمكن اختزاله "في منظومة من المعتقدات التي يكفي أن نتحكَّم في شفرتها، لا في شعائر دينية تُحَـوِّلهُ إلى عصاب جماعي، يقبله المجتمع أو يتسامح معه على الأقل"[45]. هكذا، يكون أفضل مدخل إلى فلسفة الدين هو النظر في الدين، بوصفه تجربة حيّة، يقول هايدغر: "لقد تعاملنا باستخفاف كبير مع مشكلة الفهم الذاتي للفلسفة. وإذا أحطنا بهذه المشكلة إحاطة جذرية، اكتشفنا أنَّ الفلسفة تتدفق من حياة الوجود الواقعي. وبعد ذلك، في حضن تجربة الوجود الواقعي للحياة، تتدفق مجددًا داخل هذه الحياة"( ). إنَّ الدين شأنه شأن الفلسفة يتدفَّق من حياة الوجود الواقعي، "وينتهي إلى التحقق فيها مجدّدًا في أكثر تجاربه حيوية"[47]. وقصدًا إلى هذا المبتغى، نلفي الفيلسوف مطالبًا بالنظر في المسألة الدينيّة، بوصفها تجربة ذاتيّة (= تجربة حيَّة). وذلك حتى يتسنَّى له تجنّب السقوط في الغلط الثلاثي: "الغلط الطبيعي الذي يردّ العالم المحيط إلى منظومة سببية، والغلط الاجتماعي الذي لا يُراعي إلّا المؤسّسات ورهانات السلطة، والغلط السيكولوجي الذي يردّ كل شيء إلى مسألة بسيطة تتصل بأحوال النفس البشرية"[48].

إن قوام الاعتقاد الديني الاعتراف والقبول المتبادل. من هنا، يمكن أن نفهم تهجس فيلسوف الدين بالدراسة الفلسفيّة لمسارات الاعتراف الدينية. فمن بين الدلالات التي يُحيل عليها الفعل Reconnaître في اللسان الفرنسي، نجد: "استكشاف منطقة خطرة"، إنها مَهَمّةُ الرحالة المستكشفين المستطلعين والجواسيس الذين يجازفون بأنفسهم من أجل الاستخبار والاستعلام والاطلاع على مناطق يخشى الناس مجرد التفكير في تصوُّر الذهاب إليها. من أجل ذلك، ينكبُّ فيلسوف الدين، على مهمة الاستطلاع بتوسُّل أنوار العقل إلى أن يصير عقلًا ملتهبًا، أو إلى أن يصطدم بالعوسج الملتهب للحضرة الإلهية[49].

من الواضح، إذن، أنَّ الدين يُراهن على تصميم إنسان يعتقد بأحادية المعنى؛ ونقصد المعنى الذي يُقرِّر دلالة كل الدلالات، ذلك أنَّ الدين هو الحارس الرئيس لبوابة المعنى الوحيد. ولهذه الغاية، يُشدِّدُ دالفيرت Ingolf u. Dalferth[50] (0000 - 1948) على وجوب الالتزام بثلاثة مبادئ رئيسة تحول دون توظيف مفهوم "التوجيه" مثل مفهوم إسفنجي يمتصُّ كل أصناف المضامين:

ـ مبدأ الواقع: تشييد مصداقية التوجيه على إواليَّات موضوعية، وهي ليست بنى اعتباطية، بل تقاوم الاعتباطية قدر الإمكان.

ـ مبدأ التأويل: لا تحظى المعرفة، سواء أكانت عاميّة أم علميّة، بديناميّة تُوَجِّهُهَا داخل الحياة إلّا في ارتباطها بحدود التأويل المتَّصلة بالحياة وعالم الحياة.

ـ مبدأ العقل: التوجيه داخل دروب الحياة يقتضي الإنصات لمصادر أنفسنا، لا يمكن أن نطمئن لما تُمليه علينا ذوات أخرى ما دامت كل الكائنات ضعيفة ومعرَّضة للسقوط في الخطأ.

لذا، فإنَّ النظر الفلسفي في المسألة الدينية، بحسب دالفيرت، يقتضي تجاوز التقابلات التقليدية: المعرفة ـ الإيمان، العقلاني ـ اللاعقلاني، الأيديولوجيا ـ اليوتوبيا. من دون أن يعني ذلك صرف النظر عن مبادئ العقل النقدي، لأنَّ الفصل المبدئي بين المنظور العقلي والدين قد تنجرّ عنه نتائج تضرُّ العقل والدين على السواء[51].

خاتمة

أمسى إدراج الدين في عصر التفكير وقْـفًا على إخضاع مضامين الاعتقادات الدينية لمحكّ النظر النقدي. وبالتالي، ضَرْب موعدٍ مع الحقيقة؛ إذ إنَّ فلسفة الدين كما يقول فانسون دولوكروا (0000 ـ 1969) Vincent Delecroix تحمل معنى "يدل على المكان الذي سنناقش فيه مسألة ما سنفعل بالحقيقة"[52]، لأنها تكب على "معرفة ما يُطابق الحقيقة داخل الدين"[53]. هكذا، يصير البتُّ في دعاوى الحقيقة التي يُرَوِّجُها الدين، وإخضاعها لمحك التبصر والفحص بمنزلة حقّ.

لذا، يتركَّز مسعى فلسفة الدين، في فتح حوار بين الأديان يهدف إلى الحد من العنف. وقصدًا إلى هذا المبتغى، يجدر بنا:

ـ الإنصات للأديان رغم الإمكان المتعالي لكل حوار ممكن؛ إذ إنَّ الفلسفة مدخلٌ رحبٌ للعيش المشترك، ونمط متفرِّد لتعايش الناس على الرغم من تباين تصوراتهم حول الله.

ـ الامتناع عن تصوُّر ديانة أو عقيدة تحظى بكل ذلك القدر من الطهارة والصفاء الذي تدعيه، "فعندما تواجه الديانة جزء الحقيقة الذي تُضمره عقيدة الآخرين ويقوم أمامها وجهًا لوجه، قد تتحوَّل إلى طريق الهداية، وهذا ما يمثِّـل، على ما يبدو، إحدى الدلالات الجوهرية لمفهوم 'الذِّكْر'"[54].

ـ الابتعاد عن الحوار الذي يعتمد صيغة الحديث الحواري. والتركيز على الحوار الذي يستند إلى المسار الباطني (= حوارات من أجل الحقيقة)[55].

د. المهـدي مسـتـقيـم

كلية الآداب والعلوم الانسانية

جامعة شعيب الدكالي ـ المغرب

الهوامش

(1) و (2) عون، مشير باسيل، الدين في مرآة التفكير الفلسفي، مقدمة خاصة بالترجمة العربية لثلاثية جون غريش العوسج الملتهب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، ص50.

(3) المرجع نفسه، ص51.

(4) و (5) و (6) المرجع نفسه، ص52.

(7) غريش جون، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2020، ص6.

(8) المصدر نفسه، ص7.

(9) أورده غريش، المصدر نفسه، ص7.

(10) المصدر نفسه، ص7 - 8.

(11) Nous estimons devoir supprimer d'emblée le flou qui s'attache aux expressions: philosophie religieuse, philosophie de la religion. Nous n'emploierons jamais la première, qui recèle mainte équivoque, et nous prendrons la seconde, sauf indication expresse, dans le sens de critique rationnelle de la religion positive». Dumery Henry, critique et religion, problèmes de méthode en en philosophie de la religion, Société d'édition d'enseignement supérieur 5, paris, 1957, p. 8.

(12) L'expression philosophie religieuse a au contraire, les faveurs de M. Jean Héring. Pour lui, philosophie de la religion désigne 'un groupe de recherches ayant pour objet la religion elle-même'. Par contre, philosophie religieuse englobe à ses yeux 'en plus de la philosophie de la religion l'ensemble des propositions ayant comme thème dieu ou le monde ou l'homme ou quelque autre entité, vus sous l'angle d'une religion naturelle ou positive; c'est-à-dire un groupe d'affirmation soutenues ou inspirées par une attitude ou une vérité exigée ou fournie par une religion qui, elle, même; aura été préalablement justifiée par la philosophie de la religion'. M. Héring conclut: 'cette dernière]la philosophie de la religion[ne sera donc que la première étage de tout l'édifice de la philosophie religieuse'». Héring M. Jean, phénoménologie et philosophie religieuse, étude sur la théorie de la connaissance religieuse, cité dans: Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 8.

(13) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2020، ص124.

(14) Il va sans dire de la philosophie de la religion n'est pas la philosophie religieuse, encore qu'il soit parfois malaisé de la distinguer nettement (par exemple chez sheleirmacher, dans literature and dogma de Matthew Arnold), c'est une philosophie de la religion qu'on trouve chez les penseurs qui prennent à l'égard de la religion l'attitude d'une réflexion à la fois compréhensive et critique sur sa nature comme donnée humaine et historique dont il d'apprécier le rôle et la signification dans le développement de l'esprit: par exemple Lessing, Hegel, ou des hégéliens comme Croce et Bosanquet, Höffding, Bergson, Brunschvicg, philosophie religieuse au contraire s'il s'agit pour le penseur de préparer à la croyance une place dans le système ou de fonder philosophiquement les titres de la foi: tel est le cas théologiens philosophes ou des philosophes théologiens (Newman et Von hugel, kitsch et Sabatier, blondel et Boutroux). Dans les doctrines idéalistes notamment, la philosophie de la religion tend à s'achever en philosophie religieuse, et d'autant plus que le courant théiste (MC Taggart) et surtout personnaliste (ringle-patisson) prévaut sur le courant absolutiste». duron M. Jaques, la pensée de George Santayana, T,I,N6, cité dans Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 8-9.

(15) Ibid, p. 32.

(16) D'un mot, le philosophe, l'lorsqu'il considère l'effort des chercheurs, doit être un épistémologue, au sens plein du terme, c'est-à-dire un critique de leur recherche, non un témoin muet», Ibid, p. 28.

(17) On pourrait appeler philosophie générale de la religion celle qui récapitule le triple objet inscrit au tableau, et philosophie spéciale de la religion la seule critique philosophique du donné religieux», Ibid, p. 36.

(18) يستند ديمري في تصوّره هذا إلى بول موي:
Paul Mouy (1888 - 1946). Mouy Paul, logique et philosophie des sciences; Cours de philosophie, publié sous la direction de M. G. Davy. Librairie Hachette, Paris 1944 (réimprimé 1948), pp. 32-33. 16-18. 61 et 203.

(19) Toutefois, nous ne dirons pas qu'elle fait partie, comme la philosophie des sciences, de la logique car, si elle exerce plusieurs fonctions de logique, elle en exerce d'autres qui ressortissent plutôt, nous l'avons dit, à la métaphysique», Ibid, p. 37.

(20) la philosophie de la religion fait appel à l'histoire des religions comme la philosophie des sciences fait appel à l'histoire des sciences», Ibid, p. 38.

(21) l'histoire des sciences, c'est, pour le philosophe, le tableau de la science à l'état naissant», Mouy, logique et philosophie des sciences, cité dans Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit,p. 38.

(22)، (23) L'histoire des religions est, elle aussi, une forme d'histoire assez délicate; pour la bien servir, il faut être ensemble historien, homme religieux ou du moins animé de sympathie compréhensive pour la religion, et philosophe», Ibid, p. 38.

(24) C'est pourquoi l'histoire des religions devrait pouvoir être le tableau des religions, sinon à l'état naissant, du moins à l'état reviviscent, ou mieux perpétuellement renaissant». Ibid., p. 38.

(25) Il y a ainsi parallélisme entre l'histoire des sciences, l'une et l'autre rapportées, à la philosophie de leur spécialité»., Ibid, p. 28.

(26) Il y aura donc philosophie de la religion chaque fois qu'une religion, quelle qu'elle soit, sera soumise à l'examen philosophique». Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 10.

(27) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص146.

(28) و (29) المصدر نفسه، ص148.

(30) أورده غريش، المصدر نفسه، ص154.

(31) المصدر نفسه، ص569.

(32) أورده غريش، المصدر نفسه، ص567.

(33) أورده غريش، المصدر نفسه، ص570.

(34) La fois n'est pas un cri. A lui seul, ce titre magnifique constitue une exellente propédeutique à l'idée que duméry se fait des taches d'une philosophie critique de la religion. D'entrée de jeu, il s'inscrit en porte-à-faux contre les approches philosophiques du fait religieux qui passeraient sous silence sa posivité et son historicité, en réduisant la foi à un simple 'cri', c'est-à-dire à un 'appel émotif", un 'élan du cœur'», Greisch Jean, Le Buisson Ardent et Les Lumières De La Raison, l'invention de la philosophie de la religion. Tome I, Héritages Et Héritiers du XIX siecle, Les éditions du CERF, Paris, 2002, p. 444.

(35) أورده: غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص570.

(36) Selon M. Héring, philosophie de la religion équivaut à la philosophie d'une déterminée; tandis que philosophie religieuse signifie philosophie de l'expérience religieuse ou des valeurs religieuse-une telle distinction à son raison d'être dans le cas de M.Héring. D'après lui, la philosophie de la religion tombe facilement dans le psychologisme; elle méconnait qu'il existe une «sphère religieuse» ou

philosophique de la religion avant d'endreprendre la critique épistémologique des sciences religieuses», Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p. 31.

(40) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص573.

(41) أورده غريش، المصدر نفسه، ص574.

(42) أورده غريش، المصدر نفسه، ص588.

(43) «Trop religieux pour l'incroyant, pas, assez pour le théologien, le philosophe de la religion a peu d'amis» Duméry, La foi N'est Pas un Cri, Casterman, paris, 1957. Cité dans, Greisch, Le Buisson Ardent et Les Lumiéres De La Raison, l'invention de la philosophie de la religion. T.I, Héritages Et Héritiers du XIX s., op.cit, p. 471.

(44) غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص10.

(45) المصدر نفسه، ص11.

(46) نفسه

(47) المصدر نفسه، ص12.

(48) نفسه.

(49) المصدر نفسه، ص15.

(50) أورده غريش، المصدر نفسه، ص17.

(51) المصدر نفسه، ص18.

(52) أورده غريش، المصدر نفسه، ص21.

(53) نفسه.

(54) المصدر نفسه، ص23.

(55) المصدر نفسه، ص24.

même une (ontologie du divin). Or cette sphère ou cette ontologie s'offrent à une intuition et à une intentionnalité de même niveau, mais elles ne sauraient se confondre avec l'immanence psychologique du sujet. La philosophie religieuse devient alors proprement la hiérologie, ou l'étude des valeurs religieuse dans ce qu'elles ont de spécifique et d'irréductible. Si la façon d'aborder la religion d'un point de vue philosophique a souvent été entachée de psychologisme, la faute en est aux philosophes, notamment ceux des XIIII et XIX siècles, non à la philosophie. Pour nous, qui nous garderons de succomber à ce que les phénoménologues de l'intentionnalité appellent «l'illusion de l'immanence», nous ne voyons même l'avantage d'exclure l'expression philosophie religieuse, qui, aux yeux de certain, suggère un mixte de philosophie et de théologie». Dumery, critique et religion, problèmes de méthode en philosophie de la religion, Op.Cit, p 8.

(37) و (38) أورده غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، ص571.

(39) «Il scrute le sens de la religion; il examine comment ce sens anime des structures complexes, comment il vise par elles des valeurs spécifiques (celles du sacré). Il fait plus: il détermine à quelles conditions ce sens peut rester cohérent, selon quelles modalités les structures ou il s'incarne peuvent médiatiser sans contradiction une intention qui porte jusqu'à dieu», Duméry, La foi N'est Pas un Cri, Casterman, paris, 1957. Cité dans, Greisch, Le Buisson Ardent et Les Lumiéres De La Raison, l'invention de la philosophie de la religion. Tome I, Héritages Et Héritiers du XIX siecle, op.cit, p. 449. «La philosophie de la religion doit faire la critique

الواحد، الكثير، الكثرة (الكثرات)
Un. multiple, multiplicité(s)

ألان بـاديــو

مقدمة وملاحظات حول النصّ المترجم

نشر آلان باديو في عام 1997 كتابًا عن جيل دولوز بعنوان: "دولوز: صَخَبُ الكينونة"[1]، أي بعد وفاته بسنتين تقريبًا، أثار جدلًا واسعًا بين أنصار هذا الأخير، واستدعى هجومًا مُنسّقًا على كاتبه، زادَ من حدّته، زعمُه أنّه رجِع في عرضه المفاهيميّ المكثّف إلى مراسلات مطوّلة، كان قد أجراها مع دولوز على مدى سنتين، وتحديدًا بين عامي 1992 و 1994 حول مواضيع فلسفيّة راهنة آنذاك. والحقّ أنّ هذا الكتاب قد قدّم صورةً مقلوبةً عن دولوز وفلسفته، تُخالف الشّائع عنه في الأوساط الفكريّة الفرنسيّة، الأمر الذي وسّع دائرة المنتقدين له، لتضمّ أسماء كبيرة، ليست "دولوزيّة" في الأساس[2]، ولكن هالَها التّعامل مع فيلسوف بحجم دولوز، بطريقة وُصفَت بأوصاف شتّى، أقلُّها الاختزاليّة واللاموضوعيّة والرّوح الانتقاميّة. بيد أنّ توالي الانتقادات وتنوّع أشكالها (كتب، مقالات، حوارات)، كما بلوغها نقطة اللاعودة، عبر ذمّ الكاتب تعريضًا أو تصريحًا، ونعته بأوصافٍ تمسّ بهيبته الأكاديميّة، لم يُجبر باديو على التراجع أو الاعتذار، بل ظهر أكثر تمسّكا، قبالة مُهاجميه، بأطروحاته الشاذّة عن دولوز. فهذا الأخير هو في نظره "فيلسوف الواحد" لا فيلسوف المتعدّد، كما هو معروف.

في فصل بعنوان "أيّ دولوز" نتعرّف على وجه مختلف، لم تألفه جميع مرايانا السابقة التي كنا نتحمّل مشقّة رفعها قبالة دولوز، على أمل أن نظفر منها بصورة مطابقة ولو جزئيّا، لهذا الفيلسوف المراوغ. إذ كلّما تبلغ عنده نقطة مُعيّنة من الفهم، تخسرها في الحال بعد خطوة واحدة إضافية. والسّبب الجوهريّ هو "السّرعة اللامتناهيّة للفكر" والانتقال الشبحيّ (أي اللازمنيّ) بين مسطّحات المُحايثة المختلفة. لكن خلف قناع السيولة والحركة التي لا تهمَد أبدًا، يقبض باديو، بأدلّة زعمَها، وحرّضَت عليه أكثر مريدي الأستاذ، على وجْهٍ ثابت للواحد، وتحديدًا للواحد ـ الكلّ الحيويّ الذي خرَّب، برأيه، ميتافيزيقا الكثير التي اضّطلع ببنائها دولوز باقتدار كصفعة في وجه حديث النهايات بكل أشكاله.

في هذا السياق المُحْتَدِم تأتي هذه المقالة التي نتقدّم بترجمتها إلى القارئ العربيّ، ظنّا منّا أنّ لها كاشفيّةً على مشهد راسخ في النقاش الفلسفي الغربيّ، نفتقدُ إلى مثل قوّته في عالمنا العربي. وبمعزل عن الصّح والخطأ أو عن الانحياز إلى هذا الفيلسوف أو ذاك، فإنّنا نقعُ خلال قراءة المقالة على فضيلة العُمْق أو إذا شئتم البُعْد عن السطحيّة في المعالجة أو الاحتجاج. إذ لا يصعب على القارئ المطّلع ملاحظة أنّ باديو إنّما يتناول دولوز من مكان قريب. فهو غريمه الفلسفيّ[3]. وكما هو معروف، فإنّ بين كلّ غريمين خيطًا رفيعًا لا ينقطع لـ"صداقةٍ صراعيّة" بتوصيف باديو. ومع ذلك حاول "الدولوزيّون" قطعه عبر اتّهام باديو بعدم فهم أستاذهم وتشويه أفكاره.

في المقابل ردّ باديو على منتقديه باتّهامات مُضادّة أبرزها تلبيس موقفه من دولوز والإساءة الشخصيّة له. وقد أتى بمقاله هذا توكيدًا لموقفه الحقيقيّ الذي يُعلن عن "أهميّة استثنائيّة" لدولوز، وعن "فضائل نادرة" انطوت عليها فلسفته. وجوابًا على ما وصفه بـ"الاستجواب" المتكرّر له، أعاد باديو توضيح آرائه وتفنيد آراء خصومه، حول مسائل شائكة من قبيْل: الكثرة، المحايثة، الحياة، المتفرّدات، الافتراضيّ، الصيرورة، الرياضيات، والمجموعة، والمفتوح والمغلق، وغيرها.

لقد سعى باديو إلى إبراز نقطة الافتراق الأساسيّة مع مشروع دولوز في إنتاج ميتافيزيقا جديدة تدور حول الكثرات المحايثة في تضادّ نهائيّ مع فلسفات التعالي. هذه النقطة تكفي برأيه في سحب كل النقاط الأخرى معها على طول خطّ مُعارض لخط دولوز. وهي نقطة سياسيّة بامتياز. يسأل باديو حرفيًّا: كيف أمكن للسياسة عنده ألّا تُشكّل فكرًا قائمًا بذاته أو اقتطاعًا مُتفرّدًا من الخواء على غرار الفنّ والعلم والفلسفة؟

القول عن دولوز إنّه "متمرّد سابق" أو "مؤيّدٌ ساخر للحركات الأكثر جذريّة"، ومن قَبِل، إنّه "الملهم الفلسفيّ" لتيار "الفوضويّين ـ الراغبين"، و"العدوّ اللدود" لحَرَاك السنوات الحمراء (ثورة 68) من داخل الحَرَاك نفسه، يُجلّي الخلافَ الحادّ بين الرجلين على الرغم من تعامل دولوز "شبه الأبويّ" مع الهجمات الطّلابيّة التي طالته في جامعة فنْسان (Vincenne) وكادَت إحداها، بتدبير من باديو، أن تستولي على إدارة قسم الفلسفة الذي كان يُدرّس فيه، وذلك لـ"غايات سياسيّة" وصفها دولوز آنذاك بـ"البلشفيّة". "بلشفيّة" ضدّ "فاشيّة"، وهو الوصف المقابل الذي اتُّهِمَ به

دولوز في حينها، بسبب فلسفته في الحياة والواحد ـ الكلّ الطبيعي". رُبّ وصْفٍ سيُعمّق باديو جُرْحَه بتسميته، في هذه المقالة، بـ"الإرهاب الحيويّ" الذي "أعطاه نيتشه صيغته المقدّسة، وبرغسون شكله البرجوازيّ المهذّب". وقد استمرّت العلاقة أو بالأحرى "اللاعلاقة" بينهما على هذه الحال، حتّى "انقلبت رأسًا على عقب" بعدما جاهر دولوز، على رؤوس الأشهاد، بموقفه المبرم والمعاديّ لظاهرة "الفلاسفة الجدد" الذين كانوا يقودون حركة هجوم لا هوادة فيه، على شاشات التلفاز وبرامج "الـتوك شو" ضدّ الشيوعيّة وجرائم الستالينيّة خصوصًا.

يُحدّثنا باديو عن أولى الثّغرات في جدار العداء الفلسفيّ والأيديولوجيّ مع دولوز الذي كسَرَ برسالة قصيرة[4] "العزلة السياسيّة" لمناضل ميدانيّ، رأى بأمّ عينيه كيف تبخّر (حدث 68) في وصول الاشتراكي "فرانسوا ميتران" إلى سدّة الرئاسة؛ و"التّجاهل الفلسفيّ" لكاتبٍ مجتهد يحاول التخلّص من إرثه السارتريّ إيذانًا بطوْر فلسفيّ جديد، سيُبصر النور مع ظهور كتابه "الكينونة والحدث" في سنة 1988. في هذه المرحلة الفلسفيّة بامتياز في حياة باديو، أصبح واضحًا لديه أنّ الدّخول في مناظرة صارمة، لا تخلو من صدام عنيف، مع دولوز، يُمثّل في الواقع، شرطًا ضروريًّا للفلسفة، بحال أرادت استعادة دورها في المجتمع، وفي الحياة الفكريّة والسياسيّة تحديدًا.

فلسفيًّا، كان ينبغي حينها الإجابة عن سؤال مركزي واحد: كيف نبني نظريّة في الكثير، بما هو كثير، ويكون محايثًا في الوقت نفسه؟

كان قد شاع في الأوساط الفلسفيّة الفرنسيّة أنّ دولوز قد أوفى بمتطلّبات مثل هذه الميتافيزيقا. كيف لا وقد دَرَج عن فلسفته أنّها "تحثّ على الكثرة المتنافرة للرغبات"، و"تنهمّ بإثبات الفروق وتقديرها"، وتدشّن "نقدًا للتوتاليتاريّات" كالستالينيّة والماويّة (التي ينتمي إليها باديو)، و"تدافع دائمًا عن المفتوح والحدَث وعن التجّريب"، وأنّها لا تعتبر إلا الحالات، والفرادات، وكل ما هو مُبدع ومُحايث للحياة. رُبّ برنامِج شديد الطّموح، اتّخذَ له عنوانًا صادمًا: قلْبُ الأفلاطونيّة. هل كان سيكون عبثًا قول فوكو الشّهير عن صديقه: "ربما يُعرَّفُ هذا القرن، يومًا ما، بأنّه دولوزيّ"[5]

لم يمتثل باديو لهذه الصورة البهيّة، ولم يُذعن للهيبة المكرّسة. والفقرة التي خصّصها دولوز في "ما هي الفلسفة" لكتابيْ "الكينونة والحدث" و"بيان من أجل الفلسفة"[6]، أعادت إلى المربّع الأول الخطوات التي كانت تتقدّم بينهما ببطئ وحذر شديدين. سيُعبّر باديو عن ذهوله في الهامش الطويل للمقالة. وكذلك عن امتعاضه من "قطعة مُلْغِزة"، ومن "غموضٍ عميْق" لا يسمح بالتعرّف على شيء، باستثناء "المقْصَد الودّي" لكاتبه. وسيقول دفاعًا عن نفسه ضدّ اتّهام دولوز له بتجاهل دور الافتراضيّ في الكينونة عبر تأسيس "قاعدة مُحيّدَة" للكثرات، إنّ هذا المفهوم ليس على شيء من العُمْق.

كلّ واحد رأى في الآخر صورة معكوسة عن التي كان ليقبَلَها عن نفسه. باديو ظهر بصورة مَنْ يخنق المفهوم الفلسفيّ بحبل الدّالة العلميّة الغليظ، من أجل أن يُعيد الأمرَ إلى "الفلسفة العالية" التي ألبسَها لبوس الكثرة والتعدّدية. ودولوز بصورة "الأرسطقراطيّ" المُعادي للمساواة، والمُتمسّك بتراتبيّة تفكريّة وحياتيّة قاسية، والذي "طوَّع الفكر" للإبقاء على "مفهوم مُجدَّد للواحد"، والقيام على "فلسفة في الموت".

والمقالة التي بين أيدينا تنزلق بالقارئ، بعد مقدّمة تقريظيّة، نحو مناظرة صارمة على أرض الرياضيات البحتة. ما المجموعة؟ متى تكون مُغلقة أو مفتوحة؟ ومن ثمّ ما الكثرة الدولوزيّة؟ وهل تكون أدنى مفهوميًّا من الكثير الكانتوريّ؟ هل فهم دولوز مُنجَزَ ريمان حقّ الفهم أم فاتته منه أرضيّته الأنطولوجيّة الجديدة، ما أوقعه في عثرات لا خلاص منها، ولا أمل فيها لبلوغ مقام نظريّ مُتماسك؟

هي ذي بعض الأسئلة الملحّة في نظر باديو للتعامل مع ما أتى به دولوز، وصار إليه أتباعه على هيْأة "أرثوذكسيّة" تماري خصومها. وبما أنّ الحسم في مثل تلك المسائل يظلّ مطلبًا بعيدًا، أطلب من القارئ توخّي الحذر الشديد، والاستعانة بالصبر على ترجمةٍ فضيلتنا الوحيدة فيها هي المحاولة.

1

الواحد، الكثير، الكثرة

كنّا قد اعتقدنا بوضوح موقفنا من دولوز. ولكنْ بما أنّنا نُستَجْوَبُ بشأنه مُجدّدًا، فلنُكرّر ما قلناه عن الأهميّة الاستثنائيّة التي تضمَّنها عمَلُه.

لم يتراجع دولوز البتّة أمام طغيان مسألة "نهاية الفلسفة"؛ لا في نُسْختها التفجّعيّة التي ربطَتْها بمصير الكينونة، ولا في نُسختها الهنيّة التي ربطَتْها بمَنْطِق الحُكْم، ولا حتّى بأيّ نُسخة تأويليّة أو تحليليّة.

هذا الموقف يُمثّلُ لوحده الشيء الكثير.

وقد اضّطلع دولوز بشجاعةٍ بمُهمّة إنشاء ميتافيزيقا مُعاصرة، ورفْدِها بجينيالوجيا أصيلة تمامًا، تكون الفلسفةُ

فيها شيئًا واحدًا مع تاريخها. كما قدَّم لعصرنا، ولعصور أخرى، إنتاجاتٍ فكريّة لا مراء فيها، انطلاقا من "حالات" اتّخذها أساسًا لإرادته [الفلسفيّة]. وكان من بين أبناءِ جيله، صاحب بصيرة حادّة ومتميِّزة، خصوصًا في النّثر والسّينما، وفي بعض جوانب العلم، وفي التّجربة السياسيّة أيضًا؛ حيث كان تقدُّميّا، ومُتمرّدًا سابقًا، ومؤيّدًا ساخرًا للحركات الأكثر جذريّة. وبهذا العنوان، وقفَ بوجه "الفلاسفة الجُدد"، وبقي وفيًّا لرؤيته الماركسيّة، وغير مُلْتَفتٍ إلى محاولة الاستعادة الرّخوة للأخلاق و"النقاش الديموقراطيّ".

نقعُ هنا على فضائل نادرة.

ودولوز هو الأوّل الذي فَهِمَ عن حقّ أنّ أيَّ ميتافيزيقا مُعاصرة هي بالضّرورة نظريّة في الكثرات (multiplicités) وفي دَرْكِ الفرادات (singularités). رُبَّ ضرورة قيّدها بنَقْدِ صُوَر التّعالي (transcendance) الأكثر مَكرًا في الفكر، إذ رأى ألّا خلاص من الرّاسب الدّينيّ في كلّ تأويل للمعنى، سوى بطرْح تواطؤ الكينونة الذي يقتضي بدوره التفكير في المجيء الحَدَثيّ لها.

هذا البرنامج المُعْتَبَر هو برنامجُنا أيضًا. وإن كنّا نعتقد طبعًا أنّه لم يذهب به إلى نهايته، بل انحرف عنه إلى اتّجاه مُضادّ. ولولا ذلك، لتابعنا مفاهيمه وتوجُّهاته الفكريّة.

يُمكن تحرير محلّ النّزاع مع دولوز بأشكال عدّة: كأنْ نطرح عليه أسئلةً بقيت مطويّة، مثل: كيف أمكن للسّياسة عنده ألّا تُشّكل فكرًا قائمًا بذاته أو اقتطاعًا مُتفرّدًا من الخواء (chaos) على غرار الفنّ والعلم والفلسفة؟

إنّ هذه النّقطة بالذّات تشهدُ افتراقنا، ومنها يتفرَّعُ كلُّ شيء آخر. غير أنّ الأسهل بدايةً هو تحديدُ نقطة الفصل بيننا في عَيْن شِبْه الوصل؛ أعني مُتطلّبات ميتافيزيقا الكثير.

أليس هنا بالتحديد يُطلقُ مُنتقدونا صرخاتِهم الأكثر دويًّا واختناقًا، ما دامت أطروحتُنا عن الواحد شبه الصّوفي تظلّ ـ حرفيًّا ـ شوكةً في حلقهم؟ لقد اطّلعوا على دعاوينا الأساسيّة بشأن الواحد، والزُّهد، والتواطؤ عند دولوز، من غير أن يقفوا على مُكوّناتها وتفاصيل وضْعِها موْضِع الاختبار. فهل تُراهم سيتدبّرون مفاهيم من قبيْل: العوْد الأبديّ، العلاقة، الافتراضيّ، والطيّة؟ لا أظنّ ذلك.

إنّهم يعتقدون ـ بخلاف أستاذهم دولوز ـ أنّ بإمكانهم مُماراة كلّ ذلك مع تجاهلٍ تامّ لفكر الشّخص الذي يُهاجمونه. وقد وجدوا أنفسَهم مدفوعين للقيام بمحاكماتٍ تفتقدُ إلى الدّقة، تُذكّرُنا ـ علاوةً على سطحيّتها ورعونتها ـ؛ بالكتّاب الأكاديميّين الذين هاجموا أعمال دولوز حول سبينوزا ونيتشه. وإذا ما أرادوا، انسجامًا مع ما ورثوه من عادة "الكلام المنقول غير المباشر"، إظهارَ أنّ ما كتبناه عن دولوز لا ينطبق عليه، بل على كتابنا "الكينونة والحَدَث"، أفما كان ينبغي لهم على الأقلّ، مثلما حاول دولوز نفسه القيام بذلك، الخلوص إلى فرادةٍ ما لهذا الكتاب؟ أما كان أشرف لهم من التّمترسّ خلف أرثوذوكسيّة نصّيّة.

هاهنا نقفُ على رهانات "التّوتّر الفلسفيّ" الذي ساد القرن المُنصرم.

إنّه لِمَنَ العبَث مُحاورة مَنْ يعتقد، على سبيل المثال، بأنّ التّقابل بين الواحد والكثير قد "تخشَّب"، ويَطرح مكانه مفهومًا ثالثًا؛ بوصفه آخرَ إبداعات الحياة؛ مثل [مفهوم] الكثرات الذي يُراد له أن يستوْعبَ "الثّراء" المُمْتَنِع عن التصوّر لحركة الفكر، ولتجريب المُحايثة، ولطبيعة الافتراضيّ (le virtuel)، أو للسّرعة اللامتناهية للحدْس.

هذا الإرهابُ الحيويّ (terrorisme vitaliste) الذي أعطاهُ نيتشه صيغته المُقدَّسة، وبرغسون شكلَه البرجوازيّ المُهذّب، كما أشار إلى ذلك بحقّ، غي لاردو (Guy Lardeau)، لم نرَ فيه من جانبنا سوى طفوليّةٍ ما.

أولًا، لأنّه اتّخذ من المعيار الذي كان عليه فحصُه وتأسيسُه محلَّ إجماع. فرأى أنّ الحركة أعلى شأنًا من الثّبات، والحياة أعلى شأنًا من المفهوم، والزّمن أعلى شأنًا من المكان، والخلق أعلى شأنًا من اللاخلق، والرّغبة أعلى شأنًا من النّقص، والمفتوح أعلى شأنًا من المُغْلَق، والاثبات أعلى شأنًا من النّفي، والاختلاف أعلى شأنًا من الهُويّة، الخ..

ثمّة نوعٌ من الغوغائيّة التنظيريّة في هذه "اليقينيّات" الكامنة التي تُعطي للتفسيرات الحيويّة والمُضادّة للمقولات، أسلوبَها المجازيّ الحاسم؛ فتُخاطبُ داخل كل شخص قلقَه الحيوانيّ، ورغباتِه المُشوَّشة، وكلَّ ما يجعلُه يجري كالأعمى فوق السطح المأسوف عليه للعالم.

ثانيًا، لأنّ كلّ فلسفة "مُهمّة" (بحسب اللغة المعياريّة لدولوز) ترفضُ، مهما كانت موغلةً في المَفْهَمة أو في العداء للأمبيريّ، الإقامةَ بما هي فلسفة، في التّقابلات المقولاتيّة الموروثة. وليست الفلسفات الحيويّة بِدْعًا في ذلك.

لقد أقام أفلاطون في آن واحد محاكمةً للصّيرورة ـ كثير (في محاورة ثياتيتوس) وللواحد ـ السّاكن (في محاورة بارمنيد)، لم يتمكّن أحدٌ من مقارعتها بعد. فالباعث الذي بموجبه ينبغي للفكر أن يضع نفسه دائمًا ما وراء التّقابلات المقولاتيّة، وأن يحيدَ عنها في كلّ مرّة، على نحوٍ جديد تمامًا، يُعَدُّ عنصرًا تكوينيًّا للفلسفة. إذّاك يبرز السّؤال عن قيمة المُشغّلات (operateurs) التي اقتضَت هذا الحَيْد، وعن المورد المجهول الذي تستدعي الفكرَ إليه؟

إنّ قولنا عن جهاز فلسفيّ (un dispositif philosophique) ـ كما بيّنتُ ذلك بالتفصيل ـ إنّ الحيْدَ

المفهوميّ الذي ابتدَعَه ما وراء التّقابل المقولاتيّ للواحد والكثير، يصبُّ في خدمة حدْسٍ مُجدَّدٍ باقتدار الواحد (la puissance de l'Un)، كما هو جليّ عند الرّواقيّين، وسبينوزا، ونيتشه، وبرغسون، ودولوز، ليس "نقدًا" ينبغي أن تأخذَ [منتقدينا] الحَمِيَّةُ في "دحْضِه" للحفاظ على أرثوذكسيّة في الجَيْد المُبتكَر لا أدري ما هي.

فكلّ تلك الفلسفات التي ينبغي انصافُها واحدة واحدة، تتصوّر عبر عمليّات مفهوميّة بالغة التعقيد، بأنّ الحدْسَ بـ"الواحد" (الذي يُمكن أن يُسمّى الكلّ، الجوهر، الحياة، الجسم بلا أعضاء، أو الخواء) يتعلّق فعليًّا، إما باقتداره الخلّاق والمُحايث أو بالعوْد الأبديّ لاقتداره التفريقيّ (la puissance différenciante) بما هو. وبذلك يصبح رهان الفلسفة، الموافِق لشعار سبينوزا، هو التّفكير المُطابِق، بأكبر عدَدٍ مُمكن من الأشياء الجزئيّة (الجانب الأمبيريّ عند دولوز أو التأليفات المُنفصلة أو "الدّائرة الصغيرة") من أجل التفكير المُطابِق بالجوهر أو الواحد (الجانب الترسندالي عند دولوز أو العلاقة أو "الدّائرة الكبيرة"). هذا الرّهان هو ما يجعل من تلك الأجهزة الفكريّة فلسفات، وإلّا فسيتمُّ اختزالها إلى فينومينولوجيّات حيويّة متفاوتة، لا تني تكرّر نفسها بلا نهاية، الأمر الذي يبدو لي أنّه مُراد أكثر طلابه.

ولكن عندما يتعلّق الأمرُ بالفلسفة (أزعم أنّني من أوائل، إن لم أكن أوّل، من نظر إلى دولوز كفيلسوف) ينبغي للكلام ألّا يُفيد التكرار، ـ إلّا إذا كان المُتكلّمُ مُقيَّدًا بالتبعيّة أو بالنزعة الأكاديميّة ـ، بل أن يُقيّمَ مُشغّلات الحَيْد (les operateurs diagonaux) التي يقترحُها علينا جهاز ميتافيزيقيّ، إما ضمن جاهزيّة جديدة أو مُتحرّرة تمامًا من أيّ قيْدٍ (أي متروكة لإمكاناتها الخاصّة).

فالمسألة لا تكمن أبدًا في معرفة ما إذا كان مفهوم «الكثرات» يتخطّى التقابل المقولاتيّ للواحد (كتعالٍ) والكثير (كإعطاء أمبيريّ)؛ إذ لن يكون ذلك بالنسبة إلى مشروع دولوز الميتافيزيقيّ سوى بداهة مُبتذلة. بل إنّ ما ينبغي تقييمُه ـ بالنّظر إلى الوَعْد المتعلّق بمفهوم الكثرة، وتوجُّهه إما نحو حدْسٍ حيويّ بالواحد (l'Un) أو وفاءٍ مفكّر (fidelite pensante) لـ"الحياة اللاعضويّة القويّة" أو "اللا ـ شخصي" ـ هي الكثافة الذاتيّة لهذا المفهوم، وكفاءته في الاضّطلاع، بالنسبة إلى فكر يستمدّ حركته الخاصة من مكان آخر، بما يُقدّمه من إعلان فلسفي.

غير أنّ بناءَ هذا المفهوم محكومٌ برأينا بتفكيك مُسبَّق (أليس هذا نسَبُهُ البرغسونيّ المُعْلَن) يتعلّق بمفهوم المجموعة. ذلك أنّ التعليم الدولوزي للكثرات هو بكليّته حجاجٌ ضدّ المجموعات (والحقّ أنّني لا أرى حول هذه النقطة بالذات أيَّ قطيعة بين كتاب "الفرق والتكرار" والنصوص الفلسفيّة الأخرى الأكثر تفصيلًا التي نجدُها في كتاب السينما بجزأيْه الإثنين")، تمامًا مثلما هو الشّأن عند برغسون؛ حيث لا يُمكن إدراك الطّابع الكيفيّ للديمومة، إلا بعد أن نفُكَّ ارتباط الزمان التسلسليّ بالقيمة الكميّة للمكان المَحْض.

بناء عليه نتقدّم بثلاث أطروحات.

1. إن ما يُسمّيه دولوز "مجموعة" ويُعرّف الكثرات في قبالتها، هو تكرار للتعيْينات التقليديّة للكثرة الخارجيّة أو التحليليّة، وتجاهلٌ للديالكتيك المُحايث المذهل، الذي زوّدت به الرياضيّات هذا المفهوم منذ نهاية القرن الماضي. وعليه يُعَدُّ غيرَ معاصرٍ البناءُ التجريبيّ للكثرات بسبب أنّه ما قبل ـ كانتوريّ.

2. بخصوص كثافة مفهوم الكثرة، فإنّه يظلّ أدنى منزلة (بما فيها تعييناتُه الكيفيّة) من مفهوم الكثير الذي يُستمَدُّ من التّاريخ المعاصر للمجموعات.

3. بسبب هذا التّفاوت بين المفهومَيْن (الذي يُشكل التفسير الفقير لريمان أحد مكوّناته) أصبح من المحال، منعُ الكثرات من أن تنحلَّ وتلْتَبِسَ في الواحد (l'Un)، والوصول، كما فعلت أنا، إلى تعيين متواطئ للكثير ـ بلا ـ واحد.

2

إنّ تجاوز "الكثرة" للتّقابل المقولاتيّ بين الواحد والكثير هو من النمّط البينْي. فالصّيرورة "بين" شكليْن (على الأقلّ) مُنفصليْن هي التي تسمح بتفكير الكثرة. ويجري استبعادُ كلّ تعالٍ من خلال أخذ الأشياء تجريبيًّا من "الوسط". ومع ذلك، من السّهل ملاحظة أنّ هذا "الوسط" هو في الحقيقة وسطُ التّقابل المقولاتيّ نفسه. لأنّ كثرة ما، إنّما تُسمّى مجموعة، إذا جرى لقْفُها كواحدٍ عدديّ؛ وتُسمّى "كثرة فعليّة"، تظلّ "مفتوحةً" على إمكاناتها الخاصّة، إذا جرى لقْفُها كواحد حيويّ. وعليه فالكثرة تنطوي مفهوميًّا على توتّر بين شكليْن للواحد: شكلٌ يرجِعُ للعَدّ، والعدَد، والمجموعة؛ وشكلٌ آخر يرجِعُ للحياة، والخلق، والتّفريق.

ومبدأُ هذا التوتّر الذي هو المُشغّل المفهوميّ الحقيقيّ، نجدُه عند برغسون: الكثرة تكون "مُغلقة" إذا تمّ إدراكُها بواسطة الواحد العدديّ؛ و"مفتوحة" إذا تمّ إدراكُها بواسطة الواحد الحيويّ. وعليه، فإنّ كلّ كثرة هي التحقُّق المُزدَوج للمُغلَق والمفتوح، رغم أنّ كينونتها "الفعليّة" هي من جهة المفتوح، تمامًا مثلما أنّ الكينونة الأصليّة للزّمان عند برغسون هي من جهة الديمومة الكيفيّة أو مثل جوهر رَمْيَة النّرد الذي ينبغي البحث عنه من جهة الرَمْيَة الأصليّة الوحيدة، لا من جهة الأرقام التي تكون ظاهرة فوق أحجار النرْد الساكنة.

غير أنّ إحالة المجموعة إلى المُغلَق، ومن ثمَّ إلى الوحدة

العدَديّة، ينتج عن تفكير قاصر في المجموعة، يزعم إمكان "تجاوزها" عبر الانفتاح التفريقيّ للحياة. ذلك لأنّه منذ حدْس كانتور (Cantor) بالمجموعة بوصفها الكثير المؤلّف من كثير الكثير (multiple de multiples) بلا أيّ نقطة توقّف باستثناء الفراغ، بحيث يتساوى المُتناهي واللامُتناهي، ويتمُّ ضمانُ مُجانسة ومُحايثة كلّ كثرة، صار مُمتنعًا إحالة المجموعة إلى العدَد أو إلى المُغلَق.

لقد خصّصنا كتابًا كاملًا "العددُ والأعداد" (Nombre et les nombres) لدَحْض هذه الإحالة، والبرهان على العكس، أنّ العدَدَ نفسه، بل أنواعًا لامتناهية من الأعداد التي لا تُحصى (معظمُها لا تزال غير مدروسة) هي التي تفترضُ (لدَرْك مفهوم العدد) وجودَ أنطولوجيا للمجموعات تكون معطاةً لها مُسبقًا. إذ ليس العدَد سوى اقتطاع صغير مخصوص من الكينونة ـ كثير يُفكّر فيه من خلال مسلّمات "نظريّة المجموعات" التي هي نفسها الأنطولوجيا العقلانيّة. إنّ رفض التّسليم بهذه النقطة، والتّمسك بأيّ ثمنٍ كان ـ خلافًا لما بيّن ـ بفكرة أنّ أي مجموعة هي بمنزلة عدَد، هو الذي أملى على دولوز كتابة هذه الفقرة الغريبة في كتابه "ما هي الفلسفة؟" التي خصَّصها لكتابي "الكينونة والحدث"[7].

والحقّ أنّه لن يُظْفَرَ سوى بالغموض إذا ما استُخدِم المَنْطقُ المعياريّ للمُغْلَق والمفتوح كمِصفَاةٍ للتعامل مع فلسفة تُدرج إنجاز كانتور ضمن شروطها الخاصّة. إذ إنّ المجموعة نموذج للشيء الذي لا يُمكن التفكير فيه إلا بعد تنحية التّقابل بين المُغْلَق والمفتوح تمامًا. والسّبب الرئيسيّ لذلك أنّ هذا التّقابل لا يكتسبُ معنىً مقبولًا إلا بالاستناد إلى المفهوم اللامُتعيّن للمجموعة. وعليه يُمكن القول إنّ المجموعة هي هذه الحياديّة ـ كثير، غير المَعنيّة أصلًا بالانفتاح أو الإنغلاق، على الرّغم من كونها قادرة على إسناد تعارضهما.

نعلمُ جيّدًا أنّه انطلاقًا من مجموعة مُعطاة، يُمكن رسم طوبولوجيّات عدّة. والطوبولوجيا بتعريفها الدّقيق هي تثبيتُ مفهوم للمفتوح (أو للمُغلق). لكن بدل أن يلجأ التثبيت أمبيريًّا إلى الحدْس الديناميّ، مثلما فعل التوجّه الحيويّ الذي بيّنا النتائج المُفارقة التي وقعَ فيها، في كتابنا عن دولوز، فإنّه يُعيِّن ـ كما ينبغي لكل استدلالٍ، يكون وفيًّا لمبدأ مُحايث ـ المفاعيل العلائقيّة للانفتاح (أو للانغلاق). ففي الجوهر يُثبَّتُ مفهومٌ للمفتوح، بحيث إذا كان لدينا كثيرٌ ما؛ فإنّ التقاطع بين عنصرين فيه أو الاتّحاد بين أيّ عدَدٍ من العناصر التي نُريد (بما في ذلك عدد لانهائي) يظلّان في الكثير نفسه. بعبارة أخرى: تقاطعُ مجموعتيْن مفتوحتيْن يُعطي مجموعةً مفتوحة؛ واتّحادُ مجموعات مفتوحة يبقى مفتوحًا. أما [تعريف] المُغلق، فهو إما ثنائيُّ المفتوح أو المُتمّم له أو المعاكس. وتُماثلُ خصائصُه العلائقيّة خصائص المفتوح: فاتّحاد مجموعتيْن مُغلقتيْن يظلّ مُغلقًا، وتقاطُع أيّ عدَدٍ نريد من المجموعات المُغلقة يبقى كذلك مُغلقًا. فالمُغلق مثل المفتوح كلاهما يبقى، وإن يكن عبر طرق مُحايثة مختلفة.

انطلاقًا من هذا "الذي يبقى"، ومن هذه الاستمراريّة لـ"الهنا" في الكينونة ـ هنا التي تحفظ عملانيّا مُحايثتها، تتضّح الخاصيّة الأساسيّة للمجموعات المفتوحة التي يُعرّفها دولوز خطأً بـ"غياب الأجزاء" فيها، ومن ثمّ، بفرادتها الكيفيّة أو المُشتدّة. أعني أن تبقى "نقاط" المجموعة المفتوحة غير مُنفصلة جزئيًّا أو غير قابلة للإحالة، لأنّ المفتوح مُجاورٌ لكلّ نقطة من هذه النقاط. فالمجموعة المفتوحة تتضمّن طوبولوجيًّا نوعًا من التلاحم بين عناصرها. أما أن تُحيل هذه المجموعة المفتوحة إلى "الذي يبقى"، فليس في ذلك أيّ تناقض (إذ ثمّة حدوس قويّة لهيدغر في هذا الخصوص). وإذا كان الانفتاح يُفعّلُ من خلال عملية بنائه، تموْضعًا محليًّا بلا خارج (ما يعني أنّ المفتوح "يموْضِع محلّيًا"، بما هو تجاور، كلَّ نقاطه)، فذلك لأنّ "المفتوح" تعيين ذاتيّ للكثير يتعلّق حقيقةً ببناء مُحايث.

ليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى دولوز، حيث يكون المفتوح كذلك، بالإحالة دومًا إلى شيء آخر غير فعليّته، وتحديدًا إلى الاقتدار اللاعضويّ الذي يُشكّل المفتوح ترهينًا مُتحرّكًا من ترهيناته، وإلّا فإنّه سيكون بالنسبة إليه، بعد إرجاعه إلى قدرته الجوانيّة على المَوْضعة، مجرّد مجموعة مغلقة. إنّ المفتوح الحيويّ غير قابلٍ للتفكير فيه سوى كافتراضيّة؛ لأنّ عليه أن يكون مفتوحًا على كينونته الخاصّة. أما المفتوح في نظريّة المجموعات أو في الأنطولوجيا فيقع بتمامه ضمن راهنيّة تعيينه الخاصّ الذي يستغرقه بمعنى واحد مشترك. والحقّ أنّ البناء الطوبولوجيّ للمفتوح على أساس أنطولوجيا نظريّة المجموعات يُبرهن على أنّ المجموعة مأخوذةً بما هي، ليست البتّة صورة للمُغْلق، ما دامت سيّانيّة أمام ثنائيّة المُغْلق والمفتوح. وعليه، فإنّ الفكر الذي يضطلع بالمفتوح، يبقى وفيًّا بالكامل لمبدأ مُحايث ومتواطئ، تُستثنى منه الكثرة الحيويّة، المُقيّدَة، والمُغلقَة بقوّة، بحيث تعجز عن الإشارة، ولو على نحوٍ مُلتبس، إلى الانفتاح التي هي نمطٌ من أنماطه.

3

هل السّعة الوصفيّة لديالكتيك المفتوح/ المُغلق التي يُقدّمها مفهوم الكثرة (الكثرات) تفي بحقّ الصيرورة، والفرادات، والإبداعات، والمتنوّع الذي لا يُحصى للمحسوس والحياة؟ وهل من الشّائن ألا نقرأ فيها سوى فينومينولوجيا رتيبة؟ وهل أنّ لا شيء في نظريّة الكثير المَحْض ما بعد الكانتوريّة يُمكنه أن يكافئ هذه السّعة الوصفيّة؟ وهل علينا بالأحرى أن نرى في هذه النظريّة ثأرًا مقولاتيًّا للهوهو من الفرْق؟

لا نعتقد ذلك أبدًا لأسباب ثلاثة على الأقل:

أولا، لأنّ من خصوصيّة الرياضيات أنّها تمتلك على الدّوام تعيينات أكثر غنىً بكثير من أيّ مُعطى أمبيريّ. كما أنّ الكلام المكرور عن "الفقر التجريديّ" للرياضيات في مُقابل المفاجأة الخَصْبَة لـ"العينيّ"، إنما مرجعه مَحْضُ الرأي (الغريب تمامًا عن دولوز). فالرياضيات مؤهّلة في الواقع لتقديم شيَمات (shémes) مُطابقة للتجربة، وفي الوقت نفسه، خيانة هذه التجربة، عبر ابتكارات لا يُمكن لأيّ حدْس لقفُها.

لنضرب مثالًا بسيطًا على ذلك: المفهوم الأمبيريّ لـ"الاحتكاك الخفيف" (frôlement) أو اللمس السطحيّ أو شبه التلامس، بل حتى المداعبة الخجولة، قد جرى التفكير فيه يقينًا من خلال مفهوم «التّماس» (tangence) أو الاقتراب المُتناهي في الصّغر عند نقطة ما، الأمر الذي تطلّب، منذ أيام الإغريق، جهدًا زهديًّا للفكر، من أجل الوصول إلى مفهوم مُشتقّة الدّالة (dérivée d'une fonction). ويُمكن القول عمومًا إنّه بالنّظر إلى المُنحنى الذي يُمثّل دالةً ما، تكون قابلةً للاشتقاق عند قيمة مُعيّنة لمُتغيّر (ها)، فإنّه يوجد مماس للمُنحنى عند النقطة التي تمثّل هذه القيمة. وعليه، فإنّ المفاهيم المُقترنة بالانحناء والتلامس في نقطة واحدة من هذا الانحناء يتمّ تضمينها على نحوٍ حدْسيّ داخل مفاهيم الدّالة المُستمرّة (المنحنى) والمُشتقّة عند نقطة (المماس). رُبّ مثال دولوزيّ بامتياز ومعروف جدًّا لديه: الانحناءات، التلامسات، التفرّعات، خطُّ الهروب (مماسٌ يلامس المنحنى ثم يفرُّ بعيدًا عنه)، التفريق، الحدّ، كلّها ثوابت في عدّته الوصفيّة.

ولكن جرى في القرن الماضي اكتشافُ دوالٍ مُستمرّة، وغير قابلة للاشتقاق عند أيّ نقطة كانت. حاوَل أن تتخيّلَ منحنىً مُستمرًّا لا يُمكن لأيّ خطٍ مُستقيم أن "يمسَّه" عند نقطة ما... بل أكثر من ذلك، تمّ إثباتُ أنّ هذه الدّوال المتحرّرة من أيّ حدْسٍ أمبيريّ، وغير القابلة للتمثيل بالمعنى الرياضيّ، هي "أكثر عددًا" من الدّوال التي كانت تُسيطر على التفكير الرياضيّ حتى ذلك الحين.

رُبَّ حالة خاصّة من قانون عام: كلما كانت الرياضياتُ لصيقة بالتجربة، فإنّها ستقعُ خلال مسارها الخاصّ على حالةٍ "مرَضيّة" (باثولوجيّة) تُشكّل تحدّيًا كاملًا لحدْسها الأوّل، قبل أن تتبيّن لاحقًا أنّ هذه "الحالة المَرَضيّة" هي القاعدة، وأنّ ما كان قابلًا للحدْس، لم يكن سوى الاستثناء. وعليه، يتبيّن لنا كيف أنّ الرياضيات ـ بوصفها تفكيرًا في الكينونة بما هي ـ لا تني تبتعدُ عن نقطة انطلاقها، سواء التي يُمثّلها الكائِن الموضعيّ المُتاح أو الفعليّة العَرَضيّة.

وبخصوص الكثرات "الجذموريّة" (Rhizomatique) التي يستعين بها دولوز كحالات (مثل: القطيع، السّرب، الجذور، التشابكات، إلخ..)، فإنّ نظريّة المجموعات تتّسمُ، بوصفها موْردًا لتشكيلات متنوّعة، بسخاء وتعقيد لا يضاهيان، ما يسمح لها بالذّهاب إلى أقصى حدّ.

على سبيل المثال: إنّ بناءَ مجموعة جزئيّة نوعيّة (générique) انطلاقًا من مجموعة مُرّتبة جزئيًّا، لا يتجاوز "في عنفه"، بوصفه حالةً من حالات الفكر، كلَّ شيْم أمبيريّ جذموريّ فحسب، بل يتضمّن أيضًا أنطولوجيا هذه الشيْمات، من خلال إرساء شروط "الحياديّة" داخل كثير مُشتّت ومُنسَّق في آن واحد.

ولذلك، فإنّ القاعدة لبلورة نظريّة في الكثير (وهي قاعدة أفلاطونية: "لا يدخلنَّ علينا من لم ليس مُهندساً") هي أن نتّبعَ أولًا البناءات المفهوميّة الرياضيّة التي نعلم أنّها تتخطّى من كلّ جانب، الحالات التجريبيّة جميعًا، طالما أن الأمر يتعلّق بالموْرد الخاصّ للكثير.

إذ أيُّ قطاع للتجربة يُمكنه أن يقدّم، بالكثافة نفسها، تفريعًا آخر لمفهوم اللامتناهي الذي يُقدّمه التفكير في الأعداد الأصليّة (cardinals) التي لا يمكن الوصول إليها، والمُدْمَجة (compacts)، وتلك العصيّة على الوصف (ineffables)، والقابلة للقياس، وأعداد مالهو (Malho) ورامسي (Ramsey) وروبوتوم (Rowbottom) والأعداد المتوحّشة (énormes) وغيرها كثير؟

إذًا، عندما يُتكلّمُ على نحوٍ مثير للشفقة عن مسار للفكر "بسرعة لا متناهية"، ينقدحُ السؤال الآتي: عن أيّ لا مُتناهٍ تتحدّثون؟ ما عساها تكون هذه الوحدة المُفترضَة للامتناهي، بعدما عرفنا أنّه لا يوجد عددٌ لامتناه من اللامتناهيات المُختلفة فحسب، بل توجد أيضًا تراتبيّة لأنواع من اللامتناهيات، ذات تشعيب وتعقيد لامتناهيين؟

نعلمُ جيّدًا ـ وقد نوّهنا بذلك ـ أنّه ليس لدى دولوز أيّ شعور بالازدراء تُجاه الرياضيات، وأنّه يرى في حساب التفاضل أو في فضاءات ريمان مصدرًا للتفكير الفلسفيّ. بيْد أنّه كان على هذين المَثليْن ـ لولا أن أُخذا ضمن السّياق التشفيري ـ الجدليّ للمُغلق والمفتوح، أن يتعارضا مع العقيدة الحيويّة للكثرات.

عند هذه النقطة، يُعَدُّ ريمان حالة ذات دلالة هامة. فقد فتن دولوز بطريقته العبقريّة في جعل حدْسنا الأوليّ بالفضاء أكثر تعقيدًا، وتزويدنا بـ"آلة حرب" ضدّ تصوّر الامتداد الأحادي الجانب على نمط ديكارت أو حتّى كانط. وقد تكلّم ريمان بالفعل عن فضاءات ذات "امتدادات مُتعدّدة"، ومتنوّعة، مُستبقًا بذلك، المفهومَ الحديث للفضاء الوظيفيّ، ما سمح لدولوز بالقيام بتطويرات حول الطابع المورَّق لسطح المحايثة، وحول التصوّر اللاتقسيميّ للمواضع.

لقد عمَّمَ ريمان مفهوم الفضاء بما يتجاوز كلّ حدْس أمبيريّ، وذلك بطرق ثلاث على الأقل: 1) أخذَ بالاعتبار فضاءات بأبعاد نونيّة (n-dimesions) ولم يقف عند الأبعاد الثلاثة. 2) فكّرَ في علاقات الموضع، والشكل، والجوار، بمعزل عن كل متريّة (metrique) أي على نحو "كيفيّ" من دون اللجوء إلى العدد. 3) تخيّلَ أنّه من المُمكن أن تكون مكوّنات هذه الفضاءات، مؤلّفة لا من عناصر أو نقاط فحسب، بل من دوالٍ، بحيث يُصبح الفضاء "مأهولًا" بمتغيّرات وليس بكائنات.

وقد فتح ريمان بذلك مجالًا واسعًا أمام مناهج "هندسيّة" لا نزال نشتغل عليها. باختصار، لقد أبدَع هندسةً مُعمَّمَة. ويتّفق الفكر الحيويّ عند دولوز مع هذه الصياغة الهندسيّة (التهَنْدُس) مُتعدّدة الأبعاد، ومع عقيدة التغيّرات الموضعيّة، ومع المَعلَمَة الكيفيّة للأقاليم.

لكنّ استباقات ريمان المُذهلة كانت تقتضي من أجل أن تتحقّق، إطارًا تفكّريًّا لا يخضع البتّة لقيود الحدْس الأمبيريّ، و"هنْدَسَةً" لا لتشكيلات أمبيريّة عينيّة، مهما كانت مُتشعّبة أو ذات طيّات، بل لكثرات مُحايدة، لا تتعلّق كينونتها بأيّ إيحاءات مكانيّة أو زمانيّة. كثرات لا مغلقة ولا مفتوحة، غير قابلة لأيّ صورة، ومتحرّرة من أيّ تقابل مُباشر بين الكميّ والكيفيّ. لذلك لم تصبح هذه الاستباقات جزءًا من جسم الرياضيات الحديثة إلّا بعدما نجح كلٌّ من ديديكند (Dedikend) وكانتور (Cantor) بصياغة الكثير المَحْض رياضيًّا تحت مُسمّى المجموعة، وانتزاعه من كلّ شكل أوليّ للواحد، وتخليصه من نُتَف التجربة التي استدامتها "الموضوعات" المزعومة للرياضيات (كالأعداد والأشكال). وقد أصبح مُمكنًا، انطلاقًا من هذا الكثير المَحْض، تعريف ودراسة التشكيلات المُتعدّدة الأبعاد، والأكثر إثارة للمُفارقات، بما فيها الفضاءات.

غير أنّ دولوز قد فوّت على نفسه، عبر اتّخاذه ريمان براديغمًا مُضادًا للديكارتيّة ومُفكّرًا للكثرات الكيفيّة، إدراك الأنطولوجيا التي تضمّنها هذا الابتكار، بل عمل على إزاحتها على نحو مُتهافت، عبر إحلال الخيار الذي ظلّ بلا حسم (ولكن المعياريّ) بين المُغلق والمفتوح مكانها.

لا يُمثّلُ ريمان بتاتًا مرحلة عبور من الكثير (الذي يُقابل الواحد) إلى الكثرات، بل ممّا يستبقيه الاقتدار الأمبيريّ للواحد (من جهة الخبرة بـ"الموضوعات" الرياضيّة) إلى الكثير ـ بلا ـ واحد، الذي يُمكنه، طالما أنّه لا يصفُ الأشياء التي يتألّف منها، أن يتضمّن، على نحو سيّانيّ، أعدادًا، ونقاطًا، ودالّات، وأشكالًا، أو مناطق.

إنّ قوّة فكر ريمان تكمُن في تحييده الفروقات. وتأويل دولوز بأنّ فكرة المُسطّح عنده (le plan) تمتاز بنوع من التعقيد المرن، لا تعوزه الدقّة، وإنّما التحديدات الميتافيزيقيّة الحقيقية لبراديغم ريمان.

ب) فـ دولوز يرى، في أكثر من موضع، بأنّ الكثرات، على عكس المجموعات، ليس لها "أجزاء"، الأمر الذي جعلها، برأينا، أسيرة الواحد. ويعود ذلك لكونه يُريد إنقاذ الفرادة الكيفيّة (la singularité qualitative) والقوّة الحيويّة المُتعلّقة بها.

غير أنّ بلوغ ذلك مُحال عن هذه الطريق، بل يتطلّب العكس تمامًا: فالفائض المُحايث (l'excès immanent) الذي «يُحيي» مجموعةً ما ويجعل كثير(ها) لابتّيًّا (indécidable)، إنّما هو نتيجة مباشرة لكونها تمتلك أجزاءً لا عناصر فحسب. فكل نظريّة في الكثرات لا يجري التمييز فيها بين العناصر (أيّ ما يُمثّله الكثير أو يؤلّفه) والأجزاء (أي ما يُعاد تمثيله في الكثير من خلال كثير جزئي) تعاني من هذا الضعف الكبير. والقول إنّ الكثرات لا تنطوي على أجزاء يجعل نوعي المحايثة أي صورتيْ "الكينونة ـ في" الأساسيّتيْن شيئًا واحدًا؛ بخلاف نظريّة المجموعات التي تفصل بينهما، من خلال التمييز بين الانتماء (العنصريّ) والاحتواء (الجزئيّ). والحقّ أنّ العلاقة بين هاتين الصّورتيْن المُتمايزتيْن هي مفتاح التفكير في الكثير، والجهلُ بها يجعل الفلسفة تخسر شرطا من شروطها المُعاصرة الأشد تقييدًا.

في نهاية القرن الماضي، برهن كانتور على أنّ قوّة مجموعةالمجموعة المؤلّفة من جميع أجزاء المجموعة (أي ما يرجعيرجِعُ إلى نمط المحايثة الاحتوائيّ) هي أكبر بالضرورة من قوّة المجموعة نفسها (أي ما يرجِعُ إلى نمط المحايثة العنصريّ). ما يُفيد بوجود) الأمر الذي يُبيّن وجود فائض أنطولوجيّ لإعادة التمثيل (représentation) على التمثيل نفسه (présentation).

وقبل ثلاثين عامًا خلت، برهن كوهين (Cohen) أيضًا على أنّ هذا الفائض غيرغيرُ قابل للتحديد. أي بعبارة أخرى،للتعيين، أي لا يُمكن تحديده وفق مقياس ما؛ وكأنّ المجموعة قد فاضت عن نفسها بفائض ضالّ. ولا ينبغي أن يُبحَث عن المبدأ الذي يجعل الكثير المحض يفيضُ عن نفسه، في الكلّ أو في الحيوان الكونيّ الكبير أو حتى في الخواء، بل أن يُستنتَج من عدم تماسك جوانيّ بين نمطي المُحايثة. كما لا ينبغي البحث عن مبدأ اللاتعيُّن أو اللابتّ في الافتراضيّ الذي يُوثّر في عمليّة الترهين. فالكثير مسكونٌ بفائض قوّة لا يمكن رقمنته (chiffrer)، إلا بقرار (une décision) يكون دائمًا جزافيًّا، ومعطىً استنادًا إلى مفاعيله. ومما لا شك فيه أنّ على التجربة أن تُعيد في كلّ مرّة تحديد هذا الفائض.

فالقرار على سبيل المثال بشأن فائض قوّة "الدولة" (État) (بالمعنى السياسي) على المثول البسيط (تفكير الناس) مكوّن أساسيّ لكل سياسة مُتفرّدة. فإذا قرّرتم أنّ الفائض ضعيف جدًا، فإنّكم تُحضّرون بذلك للتمرّد. وإذا قررتم على العكس أنّه عظيم، فإنّكم تضعون أنفسكم في فكرة الانتظار أي "المسار الطويل" [للتغيير]. غير أنّ هذه التعيينات المُتفرّدة لا تأتي بتاتًا من الوصف الفلسفيّ، لكونها تعيينات جوانيّة لتفعيلات الحقائق (سياسيّة، فنيّة، إلخ).

أما الأمر الفلسفيّ فيكمن في استبعاد كل تنظير أمبيريّ، وإحالة صورة هذه التعيينات إلى أساسها النوعيّ (fondement générique) أيّ إلى نظريّة في الكثير المَحْض. وعليه فإنّ المُشغّلات "العينيّة" من النّمط الحيويّ، التي تُرجِعُ المفتوح إلى مذهب في الخلق المُحايث، يكون أساسُه الوَهْب الخوائيّ للواحد، فهي عبارة عن عوائق وليست مرتكزات. إذ العينيّ أكثر تجريدًا من المُجرّد.

ج) يتعامل دولوز بحقّ مع الثراء الأمبيريّ بوصفه ثراءً في المشكلات. وأعتقد أنّ أحد مكامن القوّة في منهجه كون العلاقة بين الافتراضيّ والرّاهن تتّخذ نموذج العلاقة بين المشكلة وحلّها (وليس بتاتًا نموذج العلاقة بين المُمكن والمتحقّق منه). بيد أنّه كان ينبغي أن يترتّب على ذلك خطأ الشعار الذي لطالما رفعه دولوز وطبّقه: وهو أنّه يجب الانطلاق من حالة عينيّة ما، مهما تكن، وليس من حالات "مُهمّة" أو من تاريخ المشكلة. فلو نظرنا إلى المشكلة في موطنها الأصليّ الذي هو الرياضيات، سنرى على الفور كيف يمنع الانطلاق من مُطلق حالة ما، وصولنا إلى المشكلات الكبرى أي إلى المشكلات التي يؤثّر حلُّها في الصيرورة المشتركة للفكر وما يُفكّره. وقد أعلن غالوا (Galois) أنّ إدراك المجهول الذي لم يدركه أسلافنا في نصوصهم ذاتها هو الذي يعطي المشكلة قوامها. بعبارة أخرى: إنّه خزّان المشكلات.

إنّ عدم التمسك بهذا المنطق الذي يكشف عن "اللامعروف" ويحرص على تخيّر الأفكار المُنتجة، يحوّل السّخاء الأمبيريّ إلى حِمْلٍ ثقيل لا طائل منه. ذلك لأنّه يستبدل بالتحقّق البسيط (vérification) المُشكلة. فلسفيًّا التحقّق مُمكن على الدوام. وقد كنّا في شبابنا من أنصار هذه المدرسة. وبعد سارتر أصبحنا مندفعين بلاهوادة لتحويل أيّ شيء أو أيّ مُعطى "عينيّ"، مثل نادل القهوة أو المُتزلّج أو السحاقيّة أو صاحب البشرة السمراء إلى قولة فلسفيّة. إنّ الكثرات التي تقع في منزلة ما بين المفتوح والمُغلق أو بين الافتراضيّ والرّاهن، يُمكن أن تخدم في سياق التحقّق هذا، مثلما فعلنا نحنُ من قبلُ بالتّقابل بين "الوجود في ذاته" و"الوجود لذاته". غير أنّ هذا هو بالضّبط ما لا يُمكن لكثير المجموعات الذي لا تكون قاعدتُه البتّة وصفيّة، القيام به، لكونه يظلّ مُقيّدًا بنظام مسلّمات دقيق. لنقل إذا إنّ نظرية الكثير تغدو أكثر خصوبة في التعامل مع المشكلات بقدر ما لا تسمح بأيّ وصْفٍ، وتستخدم من ثمّ كمجرّد فكرة ناظمة للإرشادات.

4

ما الفرق تحديدًا بين القول إنّ قطيعًا من الذئاب وشبكة تحت ـ أرضيّة لنبات ذور درنة هما حالتان للجذمور، وبين القول إنّ كليهما يتشاركان في مثال الجذمور؟ بأيّ معنى علينا أن نفهم إمكان مقارنة سبينوزا وكذلك بارتلي الكاتب، بالمسيح؟ وإن كان فوكو قد قال بوجود طيّة بين المرئيّ والمقول، فهل يكون ذلك بالمعنى نفسه الذي نجده في أفلام "شتروب" أو "مارغريت دوراس" التي تكمن فرادتُها في تلك العبارات نفسها؟ وهل لكلمة "مورَّق" الخاصيّة نفسها في فضاءات ريمان وفي مسطّح محايثة فلسفيّ؟ إذا كنّا قد تحدّثنا عن رتابة في عمل دولوز (مع أنّنا رأينا في ذلك مديحًا برغسونيًّا؛ حيث ثمّة حدْس واحد مُحرّك) فلكي لا نضطّر إلى مواجهته بأسئلة فجّة. ذلك أنّ حقل تأويلنا للمُماثلات التي لا حصر لها في دراسات "الحالات" عند دولوز، تسمح بردّها إلى التواطؤ، بوصفه إعطاءً لمعنى ينتشر بثبات فوق سطح التحقّقات، من أجل أن يُعيّن في نهاية المطاف أنطولوجيا الواحد- الحياة. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يرفضون مسلّمة أنطولوجيّة من هذا النوع، ويجدون تهكّميًّا السّؤال عمّا إذا كان هدف دولوز حدْس الواحد؟ (إذ بِمَ عساه يعتني مُريدٌ معروفٌ لسبينوزا؟) فلا بدّ من سؤالهم عن المقام الذي يُعطونه لتلك المُماثلات، ولا سيّما وأنّ الأستاذ قد صرح دائمًا برفضه لها.

إنّنا نشارك دولوز قناعته (ذات الطّابع السياسيّ في نظري) بأنّ كلّ تفكير حقيقيّ هو تفكير في الفرادات. ولكن بما أنّ الكثرات الفعليّة هي على الدوام بالنسبة إليه أحوال صوريّة صِرْفة[8]، وبما أنّ الافتراضيّ وحدَه هو الذي يمنح المعنى على نحوٍ واحد مشترك، فإنّنا لا نرى سبيلًا أمامه للتفكير في الفرادة، سوى بتصنيف الطّرق المُختلفة التي تملكها فرادة ما لكي لا تكون مُفرّدة أنطولوجيًّا. بعبارة أخرى تصنيف أنماط تحقّقها المختلفة. وهذا هو في الواقع صليب السبينوزيّة التي كانت نظريتها في «الأشياء المُفرّدة» تتأرجح بين شيميّة سببيّة (الشيء هو مجموعة أحوال تُنتج أثرًا وحيدًا) وشيميّة تعبيريّة (الشيء هو ما يشهدُ على الاقتدار اللامتناهي للجوهر). وبالمِثل تتأرجح المُفرّدة عند دولوز بين فينومينولوجيا تصنيفيّة لأحوال التحقّق (والتّفريْض) (virtualisation) وأنطولوجيا الافتراضيّ. ونعتقد من جهتنا بأن "الرّبط" بين هاتين المقاربتين لا يتوافق مع تواطؤ المعنى، ولا مع المُحايثة. وعليه نفهم لماذا يمتلئ نصّ دولوز بالمُماثلات التي تُعيّن

الأماثيل الوصفيّة، والتي تُشكل الفرادات حالاتها. ولا يُغيّر في الأمر شيئًا أن يكون هدف هذه الأماثيل (الطيّة، الجذمور، رمية النرد..) التشكيلات التي هي في طور الصيرورة، والتّفريقات، والارتدادات، والتّشابكات، وخطوط الهروب.

لطالما قلنا إنّ الفرادات الدولوزيّة تأتي من الترهين أو التّفريْض وليس من الهويّة المثالية. ولكن ألا يكون لشَيْم ما، نماذج وصفيّة، سوى صيرورات عينيّة، لا يمنعه ذلكَ مُطلقًا من أن يُصبح أمثولًا لنماذج متشابهة. لقد كان بارمنيد ـ أفلاطون، العجوز والأسطوريّ، "يعترض" على سقراط بأنّه لا بدّ من وجود أمثول للشَعِر أو للطّين. فالاستمرار في الادّعاء بأنّ الفرادة تقتضي من أجل أن تكون موضوعًا للتفكير، الحدْسَ بالافتراضيّ الذي يلعب (نحن على قناعة بذلك) دور المُتعالي (أو دور الأماثيل الوصفيّة) لن يُمكنّنا سوى بنشر رؤية تماثليّة وتصنيفيّة لهذه الفرادة، ببراعة لا تني تتجدَّد. ولهذا السبب من المهمّ أن نتمسّك بقوّة بالكثير بما هو كثير، أيّ بالتركيب اللامتّسق للكثير بلا ـ واحد المتعدّد، الذي يُعرّف فرادة الداخل، ضمن راهنيّتها الصّارمة، ويقود الفكر نحو هذه النقطة: حيث ليس ثمّة اختلاف بين الفرْق والهويّة، وحيث ثمّة بالتالي فرادة لما هو سيانيّ تجاه الفرْق والهويّة.

لنلخّص ما قلناه: إن محاول قلب المتعالي "العامودي" للواحد عبر لعبة المُغلق والمفتوح التي تضع الكثرة ضمن البينيّة المرنة لمجموعة ما (قصور ذاتي) ولكثرة فعلية (خط هروب) تنتج متعاليًا افتراضيًّا "أفقيًّا" يجهل المورْد الضمنيّ للكثير، ويفترض الاقتدار الخوائيّ للواحد، ويجعل أنماط التحقّق الفعليّ مماثلة، حيث ينبغي لقف الفرادة. وننتهي بذلك إلى ما سنسمّيه "التصوّف الطبيعي".

ينبغي لأجل التخلّص من التّعالي الإمساك بخيط الكثير ـ بلا ـ واحد، الذي لا يتأثّر بلعبة المُغلق والمفتوح لردمه الهوّة بين المتناهي واللامتناهي، والذي يكون فعليًّا على نحو تام، ومسكونًا بالفائض الجوّانيّ لأجزائه، والذي لا يُمكن أنطولوجيًّا تسمية فرادته المتواطئة إلا من خلال كتابة تخلو تمامًا من شعريّة اللغة الطبيعية.

إنّ القوة الوحيدة التي يُمكنها التوافق مع قوّة الكينونة هي قوّة الحرف. وعليه يُمكننا أن نأمل بحلّ المُشكلة الخاصّة بالفلسفة المعاصرة أي السؤال عن ماهيّة الفرادة الكونيّة؟

ترجمة: د. محمد حسن مطر

باحث ومفكر من لبنان

الهوامش

(1) ترجمه ناجي العونلّي بهذا العنوان وصدر في طبعة أولى عن منشورات الجمل عام 2018.

(2) انظر على سبيل المثال جان لوك نانسي في كتابه "Être singulier pluriel" الصادر عام 1996 عن دار غاليله.

(3) يقرّ باديو بأنه قد طوّر الأنطولوجيا الخاصة به ضمن مواجهة حصرية مع دولوز. انظر "دولوز: صخب الكينونة"، ص 8.

(4) تضمّنت تثمينا لمحاولته في كتاب "نظرية الذات" 1992.

(5) Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien.

(6) Alain Badiou, Manifeste pour la philosophie, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1989.

(7) قلنا "غريب" ولم نقل خطأ أو غير دقيق. إذ لا نقع هنا على أي نوع من عدم الدقة بل فقط على إلتواء شاذ، وزاوية نظر غير قابلة للتطبيق، تجعلنا عاجزين عن فهم ما يتكلّم عنه النصّ (بخلاف كتاباتنا عن دولوز التي يصرح النقاد بأنهم يفهمونها على أكمل وجه، متوجسين من أن يكون هذا الوضوح نفسه، إساءة إلى البراعة الاستثنائية واللامحدودة للنصوص. ونرى من جهتنا أن على الفلسفة، رغم كونها لا تنفك عن الصعوبة، أن تتجنّب الغموض العميق. ذلك لأنّ لا شيء عميقا في الافتراضيّ بالنسبة إلى من يعارضه. وعليه رأين في هذه الملاحظة، التي نوّهنا بمقصدها الودّي الواضح واليقظ، فقرة غامضة (ثمّة فقرات غيرها بالتأكيد) ضمن أجهوز دولوز تتعلق بالكثرات. وقد سرّنا أننا أتحنا له الفرصة لذلك. وسأكون سعيدا إن كان باستطاعة أحد أن ينوّرني بشأن هذه الشذرة، وعلاقتها بكتابي "الكينونة والحدث". إنها دعوة حقيقية لتقديم إيضاحات خالية من أي سخرية.

(8) إن النقد الذاتي لدولوز المتعلق بمذهب السيمولاكرات يمس بالشكل النيتشوي المباشر للأفلاطونية المضادة في "الفرق والتكرار". بيد أن الباعث العميق الذي يضمره هذا المذهب ظل قائما بالكامل حتى آخر أعماله. يمكن قوله على هذا النحو: إن الفرق بين الكائنات الفعلية يتعلّق بالأحوال. أما ما حقيقي على التمام، فهو وحدة الافتراضي (الذي يسير ضمن "الدائرة الكبرى". توجد عشرات النصوص التي تصرّح بذلك. وسواء أكانت هذه الوحدة، هي وحدة العلاقة أم وحدة الفرق، فلن يؤدي ذلك سوى إلى تشديد أكبر على بُعدها الأنطولوجي. فالكينونة تقال بالنسبة إلى هيدغر أيضا بوصفها فرقًا بين الكينونة والكائن. ويقع النسيان عندما نعتقد أنّ الكائن، لا الكينونة، هو مفرّق هذا الفرق. وبالمثل، يقوم الحمق الفلسفي على الاعتقاد بأنّ الفروقات الفعلية هي التي تسمح، على نحو مماثل، بالصعود نحو الفرق، بحيث لا يكون الحدس المفكر مكتملًا إلا عندما يدفع حركته إلى النقطة التي يعرف فيها بصورة لاشخصية من خلال الاقتدار التفريقي والمحايث للافتراضي. فإذا كانت ماهية الفعليّ هي عملية التفعيل، فإن ماهية هذه العملية هي الحياة. بيد أنه لا ماهية للحياة (وللافتراضيّ). فهو بالضرورة الواحد الما قبل فلسفي لكل فلسفة. ويبدو لنا أن الباعث على المنحى الاثباتي للسيمولاكرات، بالنظر إلى الاستمرارية عند هذه النقطة الأساسية، أكثر إقناعًا من الصياغات الما بعدية، طالما أن ذلك مناسب أكثر للتواطؤ ولنقد الأفلاطونية. والحق أن دولوز يشعر براحة أكبر عندما ينجح في صهر نيتشه وبرغسون وسبينوزا في بوتقة واحدة. ذلك هو حاله في كل مرة يفكر فيها الصلة المحايثة لقدرة الواحد التفريقية بتعبيرات أحواله. وفي بعض الحالات القليلة تأخذها الدهشة من الطريقة التي يتعامل بها معظم تلامذة دولوز (باستثناء Eric Alliez) مع الجينيالوجيا الفلسفية التي بناها دولوز. ونراهم في موقف أشد إحراجا عندما يتسلحون بااستدعاءاتهم التعليمية المستمرة لنيتشه وبرغسون ووايتهد، وكذلك للرواقيين، ولسبينوزا على وجه الخصوص. إذ كان يهمهم يقينا أن يبدو دولوز "حديثا" بالمعنى الذي يفهموه، والذي يحتوي دائما على جزء مبهم من معاداة الفلسفة المعاصرة. وهوذا السبب المؤكد أيضا الذي جعلهم "يفضلون" الكتب التي كتبها دولوز مع غوتاري، حيث يمكن لبعض اللمسات "الحديثة" أن ترى بوضوح، والذي جعلنا بالتوازي أقل اهتماما بهذه الكتب. يكفي أن نقرأ مختصر كتابه "فوكو" لنتبيّن القوة التي رجع فيها دولوز إلى حدوسه الأولى من دون أي تغيير يذكر. ونحن نرى في ذلك واحدة من الفضائل الأصلية لدولوز التي منعته من أن يستعمل، باسمه الخاص، الترسانة التفكيكية "الحديثة"، والتي بموجبها بقي، دون أدنى شعور بالعقدة، مشتغلا بالميتافيزيقا (وعلاوة على ذلك فيزيائيا بالمعنى الذي كان سائدا قبل سقراط).

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.

تعاليقٌ نقديّة على ترجمات عبدالعزيز العيّادي الدُّلوزيّة

غـادة زقـروبـة

تقديم

ليس الغرض من هذه التعاليق النقديّة التقليل من جهد المُترجِم ولا من قيمته العلميّة على كامل مسيرته كتابةً وتدريسًا وترجمةً، بل الغرض هو النّقد المجرَّد على جهة التصويب والتنبيه والفسر. وفي بعض هذا النّقد مُعاتبة لواحد من رجال العلم، إذ نؤاخذه على زللٍ لا يليقُ بالفلسفة، ولا بالثّقة التي أوْدَعْناها في المقام العلميّ الذي يمثّله، فمن المفترض أنّنا نتعلّم عليه لا أن نُحقّق في ما اشتغله. وإذ نقول "زلل لا يليق بالفلسفة" فذلك ما ستعرفه عزيزنا القارئ أثناء هذا التحقيق النقديّ. ولعلّ ما سنقدِّمه في هذه التعاليق يكون سبيلًا ليُدرك حضرة المُترجِم المُحترم ما غاب عنه لقلّة صبره على النصوص، وسبيلًا لبسط مفاهيم مستحدثة في الفلسفة لم يتعوَّد عليها القارئ العربيّ عمومًا ومتفلسفة ديارنا العربيّة على وجه الخصوص. أمّا الأكيد أنَّ هذه التعاليق النقديّة ستُسهم بشكل أو بآخر في فكٍّ كثير من الإلغاز الذي صاحبَ تفهُّم الكتب الثلاثة لدلوز وغواتّاري في لساننا العربيّ (الصادرة جميعها عن "منشورات الجمل" 2021 و2023 ثم 2024) وبخاصّة جُزْأَيْ **رأسماليّة وفُصام** *Capitalisme et schizophrénie* الصادران على التوالي 1972 ثم 1980 عن دار Minuit الفرنسيّة الشهيرة. والحق نقول، إنَّ هذا الإلغاز محمول على الترجمة العربيّة للنصيْن لا على المتن الفرنسيّ الأصل، فالمتن في لسانه لا يشكو الإلغاز، وما عليه من قوّة علميّة وشدّة نظريّة وكثافة مفاهيميّة تبلغ بقارئها أحيانًا حدّ الدُّوار، فيبرِّرها اعتماد منهج مستحدث في التفكير الفلسفي وهو "منهج التحليل الفُصاميّ". وهذا المنهج هو طريقة في التحليل العلمي وافدة على الفلسفة من التحليل النفسانيّ. و"التحليل الفُصامي" مُستحدث حتى في الحقل النفسانيّ حيث أبدعه فِلِكس غواتّاري Félix GUATTARI ضمن مشروعه في **"اللاوعي المكني"** (*L'inconscient machinique*) الذي انشقَّ به عن المدارس التقليديّة في علم النفس بعامة وعن المدرسة اللاكانيّة بخاصة (نسبة إلى جاك لاكان). وإنَّ نصًا بهذه القوّة العلميّة وبهذه الشدّة النظريّة وبهذا التعقيد والاشتداد المفاهيمي حين يتعرّض إلى ترجمة لا تُراعي خصوصيّة المنهج المُعتمد ولا تُراعي الأربعة أَيْدٍ التي كُتِبَ بها النص، يغدو الإلغاز علامة على الإفساد والانحراف والتغليط. فالعلمُ جُعِلَ ليُفهَم لا لِيُـلْغِزَ، وليَبْسُط لا ليُشْكِل. وإنَّ النّقد الذي نحن بصدد تقديمه يعمل على الإبانة والفسر وتسليط الضوء على مواضع التغليط في الترجمة. والنقد كما نعلم إنّما هو التمحيص والنظر وتِبيان للحسن من الرديء في المعروض للدراسة والتحقيق[1]، وليس في النّقد قدح ولا ذمّ في اجتهاد العارف أو العالِم أو الباحث، ولولا النقد لما تقدَّم علمٌ ولما تطوَّرت معارف، ولسنا نقول جديدًا ههنا، إذ إنَّ النقد من أبجديّات البحث العلميّ. ومن هذا الباب سنحاور ترجمات عبدالعزيز العيّادي.

ولنحيط قارئنا الكريم علمًا أنّنا تردّدنا كثيرًا في الإقدام على نشر هذه التعاليق النقديّة لما قد ينجرّ عنها من خلخلة الثقة بثلاث ترجمات من كبريات النصوص في الفلسفة الفرنسيّة المُعاصِرة، ولكنّنا غلّبنا الواجب والأمانة العلميّة في مُكاشفة القارئ العربيّ العزيز بمواضع التغليط في نقل النصوص الدُّلُوغواتّريانيّة[2] إلى اللسان العربيّ والتي يُعتبر مصنّف رأسماليّة وفُصام بجُزْأَيْه من بين أهمّ نصوص الفلسفة الفرنسيّة المُعاصِرة من دون أدنى مبالغة. والواقع أنّه لو كانت الأخطاء التي سنوردها مأخوذة على السهو أو تعثّرات الاجتهاد التي يسترها السياق لما كنّا ارتأينا أن نُصدر في شأنها مقالة نقديّة بحيالها، خاصّة وأنّ الأستاذ العيّادي ضليعٌ باللسانيْن العربي والفرنسي مما يُفترض أن يُجيِّده عن الوقوع في أخطاء نقل لغويّة، ولكنَّها ـ مع شديد الأسف ـ أخطاءٌ منهجيّةٌ ومفهوميّةٌ، بل ثمة منها حتى أخطاء لغويّة مَنعنا الحياء من عرضها، خاصّة وأنّنا لسنا بصدد تقديم تقرير في رصد الأخطاء، بل تحقيق نقديّ في الترجمة المُتفلسِفة. وتقع الأخطاء المنهجيّة والمفهوميّة في صميم الشبكة المفاهيميّة الرئيسة التي يقوم عليها بنيان النصوص الثلاثة التي تترابط محتوياتها في هذه المفاهيم وتشتبك فيها. والمرعِب في هذه الأخطاء والتغليطات أنّها لا تتعلّق بكلمات يمكن حصرها في صفحات بعينها، وإنّما هي مفاهيم ومصطلحات إجرائيّة تقنيّة متوزّعة على كامل النصوص الثلاثة ويرتكز عليها فهم

الموضع الذي تحضر فيه. والواقع أنّ هذه الأخطاء المفهوميّة قد أضرَّت بالنص الأصلي أيّما ضرر في نقله إلى اللسان العربي وبخاصّة كتابَيْ **رأسماليّة وفُصام**. فـ *Qu'est-ce que la philosophie?* سبق أن ترجمه مُطاع صفدي سنة 1997 تحت عنوان **ما هي الفلسفة؟** وهذه الأخطاء والتغليطات كما سيرى القارئ الكريم تُعبِّر ـ للأسف ـ عن عدم إلمام المُترجِم بالعلم الذي يُترجِمه. وكان هذا بيِّـنًا من خلال الترجمة ذاتها. فالهنَات التي عليها ترجمة الأستاذ العيّادي والثّغرات الكبيرة التي تحتويها هي ما دلّ على جهل المُترجِم بالعلم الذي يُترجمه. وهذا ما ستعرفه قارئنا العزيز تباعًا في هذا التحقيق النقديّ.

وفي هذا السياق، ثمة ملاحظة يمكن سوْقُها على عُجالة، في ما سنُقدِم على تفصيله في مواضعه من هذا التقصّي النقديّ، وتخصّ تقديم الأستاذ العيّادي لترجمتَيْ **أوديب ـ مُضادًّا** و**ألف سطيحة**. إذ يكشف التقديمان عن مدى ضعف المُترجِم في فهم العِلم الذي بين يديه، ويَبِينانِ صريحًا عن دخوله للنصَّين من باب الغَلَط، كما يكشفان بوضوح عن عدم اطّلاع المُترجِم على علم فِلِكس غواتّاري. ومثال ذلك أنّه ظهر في تقديمه لـ**ألف سطيحة** على أنّه لا يفقه حتى "المنهج" الذي يعتمده الفيلسوفان في هذا النص، حيث قال إنّه "كتاب دون منهج" !! (ص 7) والحال أنّه بمنهج. إنَّ هذا التصدير لترجمة *Mille plateaux* أظهر منذ البدء أنَّ الأستاذ المُترجِم لا يفقه شيئًا من "منهج التحليل الفُصاميّ" الذي هو منهج النص. وأنَّه ترجم النص خبط عشواء. وفي هذا السياق، لا بدَّ من الإشارة أيضًا إلى الصياغة الأدبيّة التي صيغ بها التقديمان واللذان لا علميّة فيهما ولا حديث جادّ عن المشروع الفلسفيّ والعلميّ للنصَّـيْن، بل أحاديث خطابيّة لا تدلّ القارئ على علم أو نظريّة. وهكذا تقديم لا يمكن إلّا أن يدعو إلى الريبة في مدى إدراك المُترجِم للأهميّة النظريّة وللثقل العلميّ للمصنَّف الذي بين يديه (ونقصد **رأسماليّة وفُصام**). مصنَّفٌ كان قد وصف أنطونيو نيغري Antonio NEGRI الكتاب الثاني منه أي *Mille plateaux* بأنّه "يُعلن ميلاد ماديّة تاريخيّة موائمة لعصرنا"[3]. بينما يصفه مترجمه العيّادي بأنَّه كتابٌ بلا منهج!

وعليه نقول: إنّ التحليل فُصاميًّا يعتمد منهجًا من نفس جنسه، وهذا المنهج ليس منهجًا تقليديًّا يعمل وفق انضباط راديكاليّ، وإنّما هو منهج له خصوصيّته الجذموريّة و"التفصيميّة" التي لا تُشبه أي منهج علميّ آخر. وإنّ الأستاذ العيّادي في هذا التصدير الذي جئنا على ذكره يُقيم الحجّة على نفسه وعلى أنّه قد اقتحم النص في جهل تام لأسلوب الاشتغال المُعْـتَمَد فيه. وهذا الفعل لن يعودَ بالخيرِ على الترجمة. وحضرة المترجِم في الحقيقة لم ينفكّ يُعطينا علامات وقرائن تدلّ على تعدّيه الترجمانيّ على النصوص الدُّلوغواتّريانيّة.

ولا بأس في هذا المستوى من التقديم بمُكاشفة قارئنا العزيز بأمر يخصُّ علاقتنا بهذه الترجمات التي تراءتْ لنا بادئ الأمر، كما تراءتْ لَكَ، أنّها على قدر عظيم من الدقّة والصلابة اللسانيّة مأخوذين في ذلك بقوّة اللغة التي كُتِبت بها، وبثقتنا العالية في الأستاذ المُترجِم أنَّه من الأمُناء على الفكر ومن أصحاب الهمم في العلم. ولا نذيعُ سرًّا إذ نقول إنّنا قد اعتمدنا ترجمة **الفرق والمُعاوَدة وأوديب ـ مُضادًّا** في المرحلة الدكتورائية وما بعدها بقليل، على أنّنا كنَّا مُستأنسين بالنصِّ الفرنسي. ولكن ما جَعلنا نتفطَّن بحق لجملة ما سنورده في هذا التحقيق النقديّ هو كوننا انهممنا علميًّا بفلسفة فِلِكس غواتّاري، وانشغلنا بفكره في سنواتنا الأخيرة أيّما انشغال، الأمر الذي جعلنا ننتبه للتغليط الحاصل في الترجمات التي كان لغواتّاري السهم الرئيس في إنتاجها. وقد ذُهِلنا بالجُرأة التي كان عليها المُترجِم كيف أقدم على ترجمة نصوص لا يعرف شيئًا عن شبكة مفاهيمها وعن مشروعها النظرانيّ مأخوذًا بالاعتداد بفهمه لدلوزِ **فرق ومُعاوَدَة**. من غير أن يعي أنّ دلوز ذاته قد أضحى غواتّريانيًّا من بعد 1969.

إذًا، استكمالًا للتقديم وتقدّمًا في إتمامه، وُجبت الإشارة أوّلًا إلى أنّ عبدالعزيز العيّادي لم يُترجِم لجيل دلوز سوى كتاب واحد فقط وهو Différence et répétition (والذي سبق أن تُرجم إلى اللسان العربي أول مرّة على يد وفاء شعبان بتعريب العنوان إلى **الاختلاف والتكرار**، ومن ثمّ أعاد العيّادي ترجمة الكتاب بتعريب العنوان إلى **الفَرْق والمُعَاوَدة**)، أمّا الثلاثة المتبقّية فهي كُتب مشتركة بين جيل دلوز وفِلِكس غواتّاري وهي على التوالي:

- *Capitalisme et schizophrénie*
- *Tome1 = L'anti-Œdipe 1972/Tome2 = Mille plateaux 1980.*
- *Qu'est-ce que la philosophie? 1991.*

والكتاب الثالث سبق أيضًا أن تُرجم هو الآخر على يد مُطاع صفدي.

وسنعمل قبل الخوض في المفاهيم المُتضرِّرة وفي الانحرافات التُّرجمانيّة على تقديم مدخل موجز في قراءة دلوز وغواتّاري في كتاباتهما المُشتركة (1)، والذي من شأنه أن يُحقِّق بعض مرونة في فهم خصوصيّة الكتابة المُشتركة بين جيل دلوز وفِلِكس غواتّاري. ومن ثم سنبيِّن مطبّ الترجمة عند العيّادي تحت ضوء هذا الفهم للطرح المُشترك بين الفيلسوفَـيْن. ومن بعد ذلك سنقدِّم قولًا في "المُناكفة التُّرجمانيّة" (2) التي أصرَّ عليها الأستاذ العيّادي في علاقة بالترجمة على ترجمة مُطاع صفدي (**ما هي الفلسفة؟** لدلوز وغواتّاري) ووفاء شعبان (الاختلاف والتكرار لجيل دلوز). ومن ثم نخصِّص الجزء

الثالث لقضيّة إسقاط المنهج في *Mille plateaux* (3) وأخيرًا سنعرض انحرافات الترجمة في النصوص الدُّلُوغواتّريانيّة الثلاثة (4) وهذا الفصل سيكون شديد التقسيم لمقتضيات هذا التحقيق النقديّ.

تنويهات

ـ إنَّ هذه التعاليق هي تحقيق نقديّ في الترجمة المُتفلْسِفَة وليست تقريرًا في رصد أخطاء النّقل اللسانيّة. وعليه، لم نتوقّف عند هذه الأخطاء ـ على شدّة تواترها ـ إلا لمامًا.

ـ لن نأخذ في الحُسبان ترجمة ناجي العونلّي للستٍّ وخمسين صفحة من **أوديب ـ مُضادًّا** (الممتدّة في الترجمة من ص271 إلى ص327) نظرًا لتغيير العيّادي لها بما يتلاءم مع خطّه في ترجمة النص. وللتثبّت يمكن للقارئ النظر في ما كتبه العيّادي في هامش الصفحة 271.

ـ لن نعتمد **ألف سطيحة** في الإشارة إلى *Mille plateaux* كما ترجمها العيّادي، بل سنكتب **ألف مسطح** أو سنكتفي بالإشارة إلى الكتاب بالحرفَـيْن اللاتينيّين الأوّلين منه (M.P) وسنأتي على فسْر دواعي إعراضنا عن استعمال مصطلح "السطيحة" في حينه. كما سنعتمد الحروف الأولى من الكتب الثلاثة كلما تطلّب الأمر ذلك درءًا للتكرار على النحو التالي: نُشير إلى *L'anti-Œdipe* **أوديب ـ مُضادًّا** بـ(A.Œ) و *Mille plateaux* **ألف مسطح** بـ (*Qu'est-ce que la philosophie?* **ما الفلسفة؟** بـ (Qu.Ph).

ـ ننوّه بملاحظة ساقها المُترجِم في تقديمه لـ **ألف سطيحة** قال فيها "إنَّ النصَّ الفرنسيّ الذي أقبلنا على ترجمته إلى العربيّة يحتاج إلى ترجمته إلى الفرنسيّة أوّلًا، نظرًا لصياغته غير الاعتياديّة تعبيرًا ومنهجًا وأسلوبًا" (ص8). (مع أنّه يقول إنّه كتاب بلا منهج! ولكن لا علينا الآن من ارتباكات حضرة المُترجِم التي سنتوقّف عندها في حينه) وهي في الحقيقة ملاحظة تمّ تداولها في الوسط الفلسفي الألماني عن **فنومينولوجيا الروح** لهيغل نظرًا لقساوة النص على الأفهام. فقيل فيها إنّه وجب ترجمتها إلى الألمانيّة أوّلًا. وإنَّ المُترجِم في إسقاطه نفس العبارة على نص دلوز وغواتّاري هذا إنّما لإيهام القارئ بالعوص استباقيًّا على سبيل "التلاعب"، فحتّى إذا وجد القارئ نفسه عاجزًا عن إدراك معانٍ قصمها الوهن الترجمانيّ، نسب عجزه إلى عوص مُسْتهام. فيا عزيزنا القارئ طِب نَفْسًا فإنّك لست بضعيف فهم إذ إنَّ نظيركَ القارئ الغربي لم يشكو من النص، ولم يتذمَّر من ثقل وزنه المعرفيّ بل أَخَذَهُ، في عموم ما بَلغنا، على فرادة الأسلوب وغرابة المنهج وكثافة المحتوى.

ـ لن نُدرج الكثير من الشواهد القوليّة ذلك أنَّ الأخطاء تتعلق بمفاهيم وبمصطلحات تقنية إجرائية تأكل فصولًا بأكملها، فيكون من غير الممكن نقل الشواهد لكثرتها، فمهما اتسعت مساحة المقالة لن تستوعبها جميعها. وعليه، نكتفي بالإشارة إلى المواضع المتضرّرة، مع إدراج بعض الشواهد للبرهنة.

نعتمد في تحقيقنا هذا الأثر الفرنسي من الطبعات التالية:

Gilles Deleuze et Félix Guattari,

- *Capitalisme et schizophrénie 1, L'anti-Œdipe, les éditions de Minuit, Paris 2015.*
- *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille plateaux, les éditions de Minuit, Paris 2009.*
- *Qu'est-ce que la philosophie?, éd. Cérès, Tunisie 1993.*

1. مدخل إلى قراءة دلوز وغواتّاري في كتابتهما المشتركة، ومطبّ الترجمة العيّاديّة

لردح غير يسير من الزمن اعتاد القارئ العربي على إلحاق فِلِكس غواتّاري بجيل دلوز كلما كان الكتاب مشتركًا بين الاثنيْن، الأمر الذي بلغ حدّ نسب المتون المُشتركة إلى دلوز وحده قولًا واحدًا في المخاطبات والمُشافهات الثقافية والفلسفيّة، إذ لا نستثني في ذلك أهل الاختصاص الذين أساؤوا إلى فلكس غواتّاري فكرانيًّا أكثر من غيرهم وغمطوه حقّه العلميّ في ما كتب وفي ما أثّر، مع أنَّ جيل دلوز ذاته يعترف بتأثير غواتّاري عليه وعلى نسقه الفكرانيّ. وهذا الغمط الفكرانيّ الذي يبلغ حدّ الجحود أو النكران لم يكن خصيصة عربيّة بل حتى في فرنسا حدث الأمر ذاته! وقد تعرَّضت مانولا أنطونيولي Manola Antonioli، وهي المختصّة في فلسفتيْ دلوز وغواتّاري، لهذه الظاهرة الغريبة وكتبت بلهجة ناقدة من بين ما كتبته: "إنَّ هذا الجحود الغريب [الإنكار الغريب] قد بلغ في كثير من الأحيان حدّ "نسيان" ذكر اسم غواتّاري في بيبليوغرافيا بعض المقالات أو المُصنّفات المُكَـرَّسة لسياسة وفلسفة وأستطيقا "دلوز"، نَسْيًا غاية في الإدهاش! من قِبَل باحثين وفلاسفة هم من جهة أخرى شديدو التمحيص والصرامة في ما يخصّهم من كتابات[4]". فلعلّ هذه التعاليق النقديّة على الترجمة العربية لمتون مشتركة بين جيل دلوز وفِلِكس غواتّاري مناسبة لفتح هذا الملف العلميّ[5] وإيضاح معنى يجهله البعض وتغض عنه الأغلبيّة من أهل الاختصاص الطرف، إمّا عن جهل أو عن سوء طويّة[6]، ألا وهو تأثّر دلوز وسياقه الفلسفيّ بتفكير غواتّاري وفلسفته وطرحه العلميّ، وأنَّ ما كتباه في نصوصهما المشتركة هو انعكاس لهذا التأثّر الدلوزي بالسياق الغواتّريانيّ.

من المعلوم أنّ لقاء دلوز بغواتّاري لم يكن مجرَّد لقاء بين مُفكِّـرَيْن بل هو لحظة تحوُّل حقيقيّة في فلسفة جيل دلوز.

وتأثير هذا اللقاء بدا شديد البيان في تغيُّر تفكير جيل دلوز بشكل أشبه بأن يكون جذريًّا. فدلوز قبل غواتّاري ليس هو دلوز بعد غواتّاري. ثمّة دُلوزان، واحد قبل 1969 وواحد بعده. واحد كان يكتب تاريخ الفلسفة ـ وإن بنَفَس مُغايرٍ وبماكينة فكرانيّة مُخصوصة ـ وواحد هلَّ جديدًا يتحرَّى الجيوفلسفة في كل حركاتها وسكناتها. رجل كان يكتب وفق خطّيّة جذريّة فأصبح يكتب ويُفكِّر جذموريًّا ووفق خطوط انفلات عَرْضانيّة. حتى إنَّ أنطونيو نيغري Antonio NEGRI كان يُطلق على دلوز في كتاباته السابقة عن غواتّاري تسمية "دلوز الأوّل" (Le premier Deleuze). إذًا، نقول إنَّ دلوز الجديد قد خرج من قمقم "تاريخ الفلسفة" إلى فضاء الأنطولوجيا المتعدّدة والمتغايِرة فلسفةً وفنًّا وعلمًا. وكأنَّ جيل دلوز اختبر فلسفته في "الفَرْقِ" أمبيريقيًّا مع فِلِكس غواتّاري. وفي التحوّل الذي بدا عليه دلوز وفلسفته تقول مانولا أنطونيولي في كتابها جيوفلسفة دلوز وغواتّاري: "منذ اللقاء بفِلِكس غواتّاري، لغات الجغرافيا وعلم الحيوان وعلم النبات والرحلة، تتدفّق في الكتابة المُشتركة. ثمّة تمثيل مكانيّ مخصوص يطبع الأسلوب والمفاهيم الناشئة عن هذا اللقاء (جيولوجيا المساطح، نبتيّة الجذامير، جغرافيا الخرائط، الطبقات، ما يخصّ الأرض وما يخصّ الأقاليم)"[7]. وهذا الكلام يقوله كثير من المختصّين والمهتمّين بالفلسفة الغواتّريانيّة ممن عاصروا غواتّاري ودلوز، ومن اللاحقين، ونذكر من بينهم جون كلود بولاك Jean - Claude Polack وإيريك ألييز Eric Alliez وأنيك كوبا Annick Kouba وستيفان نادو Stéphane Nadaud، وحتى أنطونيو نيغري Antonio Negri. ثم إنَّ التفكير المكنيّ برمّته الذي تعرّفنا عليه منذ **أوديب ـ مُضادًّا** من انتقال اللاوعي من المسرح إلى المصنع، من الليبيدو إلى الرغبة، والحديث عن الرغبة ـ المكنة وعن المكنات الراغبيّة والأدفاق المكنيّة وكل ما إليه من المقولات التقنيّة لهذا "التفكير المكني" لم يكن لجيل دلوز ناقة فيه ولا جمل، وإنّما تعلّم هذا "التفكير المكنيّ" عن فِلِكس غواتّاري. وهذه حقيقة من المُحال إنكارها والجميع يعرفها، وحتّى سبب القطيعة بين جاك لاكان وفِلِكس غواتّاري كانت قضيّة "اللاوعي المكني". كان اختلافًا علميًّا كبيرًا بين الرجلَيْن تحوَّل إلى خلاف قاصم ومن ثم إلى قطيعة. وأول تعرّفنا نحن جماعة الفلسفة إلى مسألة "اللاوعي المكني" وسياقاتها، هو هذا المُصنّف البديع في **أوديب ـ مُضادًّا**. وفي سياق المكاشفة هذا ربّما سنصدم القارئ العزيز حين نحيطه علمًا بأنّ انهمام دلوز بالكتابة والمُخاطبة في الفنون، وتحديدًا السينما والرسم، كان أيضًا إلهامًا غواتّريانيًّا. فتأثير غواتّاري على ج.دلوز فكرانيًّا عظيم وعظيم جدًّا إذ أخرجه من سجن تاريخ الفلسفة الذي كان سيكون كهفه المعتم. إنَّ ما ينبغي الإقرار به بحقّ هو كون دلوز ذاته بات غواتّريانيًّا. وليعرف المرء ذلك فليُقارِن بين دلوز قبل الكتابات المُشتركة مع غواتّاري، وبعدها. وهذا ما لا تريد التسليم به "الجماعة الدلوزيّة" أو لنقل "اليمينيّة الدلوزيّة في الفلسفة". ومطبّ الترجمة الأصل في ترجمات العيّادي للنصوص الثلاثة بين دلوز وغواتّاري يعكس هذا الانحياز اليميني لجيل دلوز. فعبدالعزيز العيّادي ظهر كغيره من المتفلسفة الرافضين لغواتّريانيّة دلوز. ورفضه هذا وتطرّفه في تقدير جيل دلوز أدخله منزلقًا خطيرًا في الترجمة جعله يترجم دلوزيًّا نصوصًا تخلّى فيها دلوز ذاته عن دلوزيّته! وينبغي التنويه ههنا بأنَّ العيّادي ترجم **أوديب ـ مُضادًّا** وهو جاهل تمامًا بفلسفة ف.غواتّاري حدّ أنّنا نُرجِّح أنّه أقبل على النص من غير قراءة كتاب واحد لفِلِكس غواتّاري. فما أبانت عنه الترجمة خطير جدًا. إذ أظهرته غير مطّلع بالمرّة على فيلسوف يُترجمه ولا علم له بأدواته وسياقاته المعقّـدَة التي تتطلّب قوّة حدسيّة هائلة واقتدارًا حقيقيًّا على التقالب الفُصاميّ في غمار تحليل فُصاميّ جدّ دقيق. وطرح الخيط الناظم فيه تنافريٌّ.

في واقع الأمر إنَّ التعاطي مع فكر غواتّاري يُضاهي التعاطي مع ماكينة تفكير حيْثانيّة وحاضرة في كل زمان، ولعلّنا لا نبالغ إذ نقول إنَّ هذه الماكينة هي وسيلتنا المتبقّية اليوم للتفكير الفلسفيّ الأمبيريقيّ في زمن تعتدُّ فيه التكنولوجيا بسلطانها. فهذا العلم الغواتّريانيّ لا يزال يُلهم بالفهم والتفهّم والتفكير لشدَّة كثافة مفاهيمه وتفرّعاتها وعدم انفراقها الواحد عن الآخر، فبقدر ما تُسرِّحُكَ مفاهيم غواتّاري في مساحات من التفلسف والمعرفة العلميّة فإنّها في الوقت ذاته تُلزمك بعدم تضييع الرابط التنافريّ بينها. فإضاعة هذا الرابط من شأنه أن يُفكِّك ما كنت قد نسجته من نظر. وقد تتعجّب منّا قارئنا الكريم ونحن نقول "رابط تنافريّ"، ولكنّه كذلك بالفعل إذ ينبغي على المتفلسف، وفق هذا المنهج، أن يدرك كيف يجد دائمًا الخيط الناظم في قلب التنافر. وليس هذا بغريب عمّن ابتدع تكوينًا تنافريًّا [مكنيًّا] ومرجعيّة تنافريّة وقراءة في أنطولوجيا فُصاميّة هي أنطولوجيانا جميعًا (L'ontologie schizo). وقد فسَّرنا قدر الطاقة مختلف هذه الأمور وغيرها في كتابنا **تأمّلاتٌ فُصاميّة على منوال غواتّريانيّ**.

إنّ مطبّ الترجمة عند العيّادي يقع في عدم قراءته لغواتّاري قبل الخوض في ترجمة النّصوص الثلاثة. وهذا ما أوْقَعه في كل التغليط الذي حصل وفي كل التناقض الذي

جعل من الترجمة موضوع إلغاز يقرأها المرء ولا يفهم منها شيئًا. وخطورة الإلغاز الذي ألمَّ بترجمات العيّادي هذه كونه قُـدِّمَ بلغة قويّة وحسنة الصياغة ممّا يجعل القارئ أمام قلّة فهم لا يفهم مأتاه، وبالتالي لن يعود في نظره هذا الإلغاز إلا إلى عوص حاصل في الأثر. فمُترجم يكتب بتلك اللغة الحصيفة لا يمكن أن يكون في نظر القارئ غير عارف بمادة ما يُترجِم. ولكن هذا الحصن اللغوي لعبدالعزيز العيّادي لا يمكن أن يصمد طويلًا نظرًا لوهم التحصين منه. فالأثر لا بدَّ يدافع عن نفسه. والفلسفة الحاقّة لا تضيع في ضعف الترجمات إذ ثمّة دائمًا مَن يُصوِّب ويُحقِّق ويُنقذ الأثر من التشويه التّرجمانيّ. وإنّنا نكاد نجزم أنّ ما أخذ المُترجِم إلى دخول الترجمة من غير قراءة فِلكس غواتّاري هو الاعتداد الواهم بجيل دلوز، فباعتقاده أن فهمه لدلوز كاف ووافٍ. بينما الفاروق في الأمر هو المسؤوليّة الإتيقيّة أمام النصّ التي تُحتِّم على المُترجِم قراءة الفيلسوف الذي يترجمه وفهمه والإلمام بعلمه وبمشروعه النظريّ. والمُترجِم ههنا أمام فيلسوفَيْن، فإمّا أن يكون صبورًا على النص ويأخذ وقته في القراءة والتمحيص والتحقيق، وإمّا أن يتخلّى.

2. في المُناكفة التُّرجمانيّة

نتذكّر أنّه حين صدرت ترجمة **نقد العقل المحض** (كنط) لموسى وهبة عن مركز الإنماء القومي في بيروت من سنة 1989، وهي ترجمة رصينة حصيفة مَرجعٌ، كانت قد سبقتها ترجمة أخرى أقلّ حصافة ولا أظن أحدًا اليوم يتحدَّث عنها، وهي ترجمة أحمد الشيباني الموسومة بـ نقد العقل المُجرَّد. ولقد كان لموسى وهبة من الرفعة العلميّة ومن إتيقا المعرفة ما حيَّده عن الوقوع في شرك المُناكفة، فوجدناه مُقتصرًا في تقديمه على بعض نقد أوجزهُ في جملة قصيرة، يُصاحبه عرفان بفضل مَن سبقه إلى ترجمة النص وبجهده في نقله. وهذا نص قوله: "لا أريد هنا أن أُقلِّل من الجهد العظيم الذي بذله أحمد الشيباني، في ترجمته الموسومة: **نقد العقل المُجرّد**، الصادرة عن دار اليقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر في بيروت، إهداءً إلى الأمير عبدالله بن عبدالعزيز في 1 كانون الثاني 1965. لكنّي لا أظنّ أن أحدًا استطاع أن يقرأها، وإن جُزئيًّا، بسبب من افتقاد المُترجِم إلى الصبر، يوم لم يكن لأحد أن يصبر على القراءة والتروّي. لكن، رغم ذلك، يبقى للشيباني فضل السبق والإقدام".

رفعة علميّة وإتيقا معرفيّة غابت بالكامل عن المُترجِم عبدالعزيز العيّادي وهو يُعيد ترجمة كتابيْن. فوجدناه في تقديمه ترجمته لـ *Différence et répétition* (جيل دُلوز) الموسوم بـ **الفَـرْقِ والمُعَاوَدة**، والذي ترجمته من قبله وفاء شعبان بـ **الاختلاف والتكرار**، وهي الترجمة السبق لعمل من بين أهم أعمال جيل دلوز؛ يُقدم على تخصيص ست صفحات من جملة سبع عشرة صفحة لنقد ترجمة الدكتورة شعبان، وإظهار مُفاضلة بيِّنة تُعلي من شأن ترجمته وبخاصّة في إبراز المُفاضلة بين تعريب العنوانيْن، من دون الثناء على جهدها الكبير وفضل إقدامها على ترجمة نص في وزن *Différence et répétition* لأوَّل مرة في اللسان العربي، بل إنّه لم يذكر حتى اسمها وهو يُعرِّض بترجمتها!

أمّا في إعادته لترجمة مُطاع صفدي لكتاب دلوز وغواتّاري *Qu'est-ce que la philosophie?* فإنّه لم يذكره بالمرة في تقديمه! وكأنَّ العمل يُترجَم للمرّة الأولى. وفي ذلك تجاهل متعمَّد فيه سوء أدب يُسْـتَغرَبُ من رجل علم في سنّه وتجربته العلميّة ومشواره الطويل تدريسًا وتأليفًا وترجمة. والواقع، إنّ تجاهل مُطاع صفدي لا يمكن إلا أن يُقلِّـلَ من تقدير القارئ للأستاذ العيّادي، فصفدي ليس اسمًا يتجاهله المتفلسف في ديارنا، فنحن جميعنا أبناء الفلسفة في بلاد العرب في الزمن المُعاصر مدينون لمطاع صفدي تاريخيًّا بساحة ومساحة بحث وتفكير وترجمة فتحها للمتفلسفة العرب من كل التوجّهات. وهذا فضل لا يُنكره عارف. ولا نرى في نُكران العيّادي لجهود مَن سبقوه في ترجمة النصوص إلا مناكفةَ اختيال غَرُورٍ.

وأمّا في ما يخص متنَيْ الترجمة، فالحقّ نقول، إنّ ترجمة عبدالعزيز العيّادي لـ *Différence et répétition* أجود من ترجمة الدكتورة وفاء شعبان، و"الفرق" أدقّ من "الاختلاف"، و"المُعَاوَدَة" أدقّ من "التكرار"، على أنّ كليْهما أخطأ التعريف محلّ النكرة، فالأصل **فرقٌ ومُعاودة** أو **اختلافٌ وتكرار**. ولا يمكن تعليل التعريف بالتحديد لأنّ كل عناوين دلوز ـ في ما عدا أربعة ـ وردت نكرة. وللرجل مذهبه في ذلك. ومع تقدير جهدهما في الترجمة فإنَّ الملاحظة التي شدَّتنا صراحة هي أنَّ قراءة النص في لسانه الفرنسي أكثر سلاسة وأسهل فهمًا من الترجمة العربيّة في النسختيْن. أمّا بشأن إعادته لترجمة مُطاع صفدي لنصّ دلوز وغواتّاري *Qu'est-ce que la philosophie?* فإنّ العيّادي لم يُضف شيئًا يُذكر، بل لم نجد في ما ترجمه غير تغيير في الصياغة من موضع إلى آخر. فضلًا عن أنّه قد أفسد الترجمة بنقل مفاهيم إجرائيّة اجتهد في ترجمتها فلم يُصب، من قبيل "الجُزيْئي" إلى "الهبائي" (moléculaire). هذا وغيره من المفاهيم سنقدم على التدقيق والتحقيق فيها في مواضعه من هذه التعاليق النقديّة.

3. إسقاط المنهج عن *Mille plateaux* والإخفاق في اختيار "السطيحة"

آثرنا تخصيص عنصر بحياله لهذه القضيّة وذلك لأهميّتها

النظريّة وخصوصيّتها من ناحيتيْن: 1) أنَّ **ألف مسطح** (M.P) (ولا نقول "ألف سطيحة" كما جاء عن المُترجِم) هو الكتاب الثاني من **رأساليّة وفُصام** وعلاقة ذلك بالمنهج الذي أُسْقِط. 2) إسقاط المنهج وعلاقته بالانحراف الشنيع عن مراد الفيلسوفَيْن من النص ذاته.

فلنتّفق أولًا أنّه من الضروريّ التوقّف عند "التصدير" الذي كتبه عبدالعزيز العيّادي لما فيه من مكاشفة غير مقصودة توضِّح طريقة تعامل المُترجِم مع النص الذي بين يديه. ونقول مكاشفة غير مقصودة لأنّ المُترجِم لم يكتبِ ما كتبه من باب الاعتراف بالزّلل بل من باب المُفاخَرة بما فكَّر واستنتج. ومن الصادم أنَّ المُترجِم كاشف القارئ منذ اللحظة التمهيديّة للدخول في كتاب كـ *Mille plateaux* بإسقاط المنهج! وهذا وحده قضيّة نقديّة. ونقول "إسقاط المنهج" وليس غياب المنهج، لأنَّ النص بمنهج، وحضرة المُترجِم يتوهَّم غياب المنهج نتيجة عدم إلمامه بالطرح الذي بين يديه ولا بمنهج التحليل الفُصاميّ الذي انطلق أصلًا منذ الكتاب الأول أي **أوديب ـ مُضادًّا**. والمُفزع في أمر إسقاط المنهج عن M.P أنّه يكشف عن ضعف فهم للمتن الأوّل (A.Œ) سيتواصل في هذا الكتاب. والأصل في الأمور المُراجعة، ولكن الأستاذ المُترجِم من البيِّن أنّه لم يقم بأي مراجعة نقديّة، بدليل أنّه استمر على نفس الوتيرة من الفهم المتواضع للطرح المعقّد والمركّب، متمسّكًا بنفس الترجمة للمفاهيم التي خرَّبها في **أوديب ـ مُضادًّا** (كما سنرى في اللاحق من الصفحات) بل زادها ترجمات أخرى أغرقت النص بالانحرافات الترجمانيّة والسياقيّة. ولماذا نذكر ههنا الجزء الأول (A.Œ)؟ ذلك لأنّ الجزء الثاني هو استكمال للأول بإقرار صاحبيْ النص، ففي أول جملة من (M.P) يقول الفيلسوفان: "هذا الكتاب هو تتمة ونهايةُ **رأساليّة وفُصام** الذي كان جُزؤه الأوّل هو **أوديب ـ مُضادًّا**"[8]. وهنا يجب ألّا ننسى أنَّ آخر فصول الكتاب الأول كان بعنوان: "مقدمّة للتحليل الفُصاميّ" جاءت مقسَّمة على خمسة عناصر. فباستنتاج منطقيّ بسيط سيكون الكتاب الثاني هو التجريب الفعليّ في اعتماد التحليل الفُصاميّ. وهو ما حصل بالفعل.

نحن ههنا أمام وضعيّة علميّة غير اعتياديّة من حيث تجريب منهج تحليلي مستحدث في الفلسفة للمرّة الأولى (طبعًا بعد عرضه نظرانيًّا أوّل الأمر في **أوديب ـ مُضادًّا**) ومن حيث خصوصيّة هذا المنهج التي تفرض على المُترجِم التفرُّغ لقراءة فِلِكس غواتّاري قبل الخوض في ترجمة مُصنَّف بثقل **ألف مسطح** مكتوب بأربع أيدٍ وعَقْـلَـيْنِ [ولمَ لا بدماغيْنِ لو أردنا فهم الدماغ بخاتمة كتابها **ما [هي] الفلسفة؟**]. وكان من المُفترض أن يكون هذا التفرُّغ سابقًا بالأساس لترجمة الكتاب الأوّل. لكن العجلة التي كان عليها الأستاذ المُترجِم في ترجمة نصَّيْن على قدر عالٍ من التعقيد والتركيب والاشتداد (فضلًا عن عدد صفحاتهما الكبير حيث حصدا مجتمعين نحو 1455 صفحة)، لا يمكن أن تنتج عنها سوى هذه الكارثة الترجمانيّة. أمّا في ما يخصُّنا من **ألف مسطح** فتهمّنا العودة إلى تقديم المترجم لـ *Mille plateaux* حيث جاء فيه أنّه "كتاب دون منهج"!! (ص7) وكان قد أظهر المُترجِم ضعفه في فهم المنهج منذ البداية حيث كتب في الص5 من تصديره للترجمة[9]: "تتعلّق الملاحظة الثانية بأسلوب الكتاب، نعني ببنائه وبالحركات الداخليّة التي تُحرِّكه، وبمنهجه إن كان له منهج"، وفصَّل هذه الملاحظة في الص7 جازمًا بانعدام المنهج! وهذا الكلام يُظهر أنَّ الأستاذ المُترجِم لا يفقه شيئًا من "منهج التحليل الفُصاميّ" الذي هو منهج النص. هذا النص الذي وصفه أنطونيو نيغري بأنّه "يعلن ميلاد ماديّة تاريخيّة موائمة لعصرنا"[10]. بينما يصفه مترجمه العيّادي بأنّه كتاب بلا منهج!

هذا بالنسبة إلى المنهج العامّ الذي يتشكّل من خلاله المُصنّف. أمّا بالنسبة إلى أقسام المُصنّف الداخليّة التي يزعم العيّادي أنّ الكتاب الذي يضمّها عشوائيّ بلا منهج وبلا خطّة بحث، فلنا أن نسائله ههنا: ما قولكم حضرة المُترجِم في التقطيع المنهجي الوارد مثلًا في المساطح عدد 4 و12 و13؟ وما قولكم في الاشتغال وفق خطّة تفكير على الطريقة الرياضيّة (mathématique) كما جاء في المسطح 12 حيث تقسّم المبحث النومادولوجي إلى أربعة بديهيّات (4 axiomes) وتسع قضايا وإشكاليّتيْن (أو مُشكليْن)؟ ثم ما قولكم في تشديد الفيلسوفيْن مذ مقدّمة الكتاب (المسطح الأول) على كون المساطح تتواصل بعضها البعض وفق عَرْضانيّة جذموريّة (انظر رأس الصفحة 33 من الأصل الفرنسي)؟ حتى إنَّ الفيلسوفَيْن على استحياء تركا للقارئ إمكان قراءة كل مسطح على حدة، إذ يقولان في ص8 من الأثر الفرنسي "إلى حدّ ما، يمكن أن تُقرأ هذه المساطح في اسقلاليّة بعضها عن بعض، في ما عدا الخاتمة التي لا ينبغي أن تُقرَأ إلا في النهاية" وفي هذا إجازة مشروطة وليس إتاحةً مطلقةً. وترجع هذه الإجازة المشروطة لثقل وزن النص وكثافة معلوماته وتنافريّته الشديدة حتى لا ينفر منه القارئ المَلول. وهذا في الواقع تُؤكّده موضوعات المساطح عينها حيث تنسل من بعضها البعض، فتجد مثلًا أنّ المسطح عدد 12 مرتبط فكرانيًّا بالمساطح 13 و14، كما تجد أنّ المسطحيْن الخامس والسادس هما مقدّمة للمسطح السابع. ثم ما قولكم حضرة المُترجِم في ما ذهب إليه أنطونيو نيغري من أنَّ

الكتاب يُعَـدُّ أفقًا أو منظورًا إبستيمولوجيًّا وليس مجرّد نسيج فينومينولوجيّ بسيط[11]؟ أَ وَ ثمة نظر إبستيمولوجيّ خِلو من المنهج؟! ثم قوله ـ ولعلّه الأهم في هذا المستوى ـ إنّ **ألف مسطح** هو كتاب يقوم في الحدّ الأدنى على أربعة مواضيع رئيسة: 1) نظريّة في التعبير والتنضيدات 2) نظريّة في الشبكات 3) نظريّة في النومادولوجيا 4) نظريّة أنطولوجيّة للسطح [للصعيد][12]، وقد فتح في كل واحدة منها قولًا على حدة.

يعني حقيقةً حين تقرأ تصدير المُترجِم تشعر أنّك ستكون أمام نص عشوائي أو أنّك أمام نص أدبيّ حمّال تفاكير متنوّعة كأن لا حاجة لاجتماع منطقي بينها أو كما لو كان شطحة فكرانيّة طريفة، أو كما لو كان نصًّا عجائبيًّا، أو كما لو كان سابقة أدبيّة. على أنّه سابقة بحق، ولكن ليس بالمنطق الأدبي الذي أوحى لنا به المُترجِم في تصديره للكتاب. إنّه سابقة فلسفيّة كان الأولى، من باب تقديرها، ترجمتها حقّ حقّها. والحقيقة إنّنا لا نستغرب توجّه المُترجِم هذا، إذ بالربط مع تقديمه لنص **أوديب ـ مُضادًّا** (أي الجزء الأول) سنفهم كيف يُفكّر المُترجِم وكيف تعامل مع النّصيْن، فتقديمه لـ (A.Œ) كشف شديدًا عن جهل المُترجِم بالمشروع الفكراني لـ**رأسماليّة وفُصام**، كما كشف عن جهله التام بالأدوات الفكرانيّة لهذا المشروع. والأكثر من ذلك، ولعلّه الأخطر، هو تبنّيه للفكرة الدلوزيّة التي تقول إنّ الدخول إلى نص فلسفي يضاهي الدخول إلى رواية بوليسيّة أو خيال علميّ! (انظر تقديم **أوديب ـ مُضادًّا** ص5 من الترجمة الصادرة سنة 2021) وهو ما يعكس كيفيّة قراءته للنص. وفي هذا التقديم يكمن مربطُ فهم لا يمكن تخطّيه، حيث قلنا مذ بداية تحقيقنا، إنّ العيّادي دخل ترجمة مشتركة بين دلوز وغواتّاري دُلوزيًّا! ومن تقديمه لـ(A.Œ) مُحمّلًا بنسخته من **فرق ومُعَاودة** ستدرك جيّدًا طبيعة مآلات الترجمة التي بين يديه! فنرى حضرة المُترجِم يقول من نفس التقديم ص5: كتاب **أوديب ـ مُضادًّا** "تبدو فيه الكتابة مُختَبَـرًا وتجريبًا وخطّ إفلات لا نصل إلى منتهاه بل نتركه ونتخلّى عنه لتجريب خطّ آخر، ولسنا نتركه عنوة بل لأنّه يضيق علينا ويكاد يقطع أنفاسنا" وهذه حال المُترجِم لا حال الفيلسوفيْن، إذ لم ينقطع بهما النفس في كل ما أنتجاه في الكتابيْن من **رأسماليّة وفُصام** في هذه التنافريّة الشديدة التي هي الأرضيّة النظريّة والأفق الحركانيّ الذي لا ينفكّ متحرّكًا[13]. إنّه لمن الصادم أن يكتب المُترجِم بعد أن فرغ من ترجمة الكتاب (لأن التصدير يكون عادة آخر ما يُكتب) أنّ الكتابة في هذا المصنّف هي بمنزلة "خطّ إفلات لا نصل إلى منتهاه بل نتركه ونتخلّى عنه لتجريب خطّ آخر" فهذه الجملة تعكس كيفية فهم المُترجِم للنصّ، وتوضّح لنا وضعيّة الخبْط التي عليها الترجمة. إذ ليس في المصنّف ترك ولا تخلٍّ بل ربط ونظم ونَضْدٌ مستمرّ بين تنافريّات أمبيريقيّة وأخرى أمبيريقيّة ـ ميتافيزيقيّة. ولا بأس في هذا السياق أن نُقدِّم لحضرة المُترجِم دعوة لقراءة Cartographies schizoanalytiques 1989 لِفِلِكس غواتّاري، لعَلّه يكتشف أنّ التنافريّة هي مسطحُ عِلمان جادّ وحاقّ عليه تمّ صوْغ نظر علميّ بتمامه. نظر علميّ جديد في التحليل النفساني وفي الفلسفة. وعسى بقراءته للنص يفهم حضرة المُترجِم بعلميّة شديدة الحصافة التي طُرح بها المُصنّف، ومنهجيّة التحليل الفُصاميّ، وأنّ M.P كان بمنهج وليس كتابة عشوائيّة.

وقبل أن نُنهي قولنا في هذه النقطة المنهجيّة، نودُّ الإشارة إلى كتاب فِلِكس غواتّاري **اللاوعي المكني** *L'inconscient machinique* الذي كان قد صدر سنة 1979، أي سنة واحدة قبل M.P، مما يدلُّ على أن الكتابيْنِ قد صيغا تقريبًا في نفس الفترة. وقراءة **اللاوعي المكني** تسهِّـل كثيرًا قراءة **ألف مسطح** من حيث يبسط فِلِكس غواتّاري في كتابه ـ المشروع نظريّته في "التحليل الفُصامي" وفي "المنطق المكنيّ" بدقّة علميّة وبسلاسة تُلَـيِّنُ على القارئ شدّة النصّ وكثافة مفاهيمه. ولو قرأ المُترجِم هذا الكتاب كان سيفهم **أوديب ـ مُضادًّا** حقّ حقّه، ويقي نفسه والقارئ كل تلك الأخطاء العابثة التي أُعيدت بحذافيرها في M.P. ثم لكان أدرك تمامًا أنّ M.P هو كتاب بمنهج، ولَوَقَى الكتاب الأضرار الترجمانيّة التي خرَّبته. فغالبيّة المفاهيم العُمدة في **ألف مسطح** واردة على غاية من التوضيح في **اللاوعي المكني**.

جُمّاع القول في خصوص إسقاط المنهج أنّ **ألف مسطح** هو كتاب بمنهج وهو منهج التحليل الفُصاميّ، وأنّ المساطح قد صيغت وفق نظر عَرْضانيّ لا يقوم على نسق تخطيطيّ راديكالي بل على نسق تنافريّ لولبيّ ينقلك من الفكرة إلى الفكرة في أدفاق وعبرها، كما ينضّد الأفكار في مكنيّة تجريديّة قصد تشكيل مشهد نظريّ جديد ينعتق فيه المُتفلسف من تقاليد التفكير الفلسفيّ التي سيّجت المُتفلسفة جماعاتٍ جماعاتٍ. ولعلّ غياب النسق التقليدي عن المُصنّف جعل المُترجِم يُغلِّب راديكاليّة الأكاديمي في التعامل مع جدّة ليس لها ما يضاهيها في مقاييسه فرجَّح أنّ النص بلا منهج. استيهام المُترجِم هذا، إن صحّ، لا يُعفيه من المسؤوليّة ولا يُبرِّر خطأه. خاصّة وأنّ النص يطرح قضايا نظريّة شديدة الدقّة وخطط تفكير تعمل وفق مسطّحات (des plans) وتتشكّل عبر إحداثيّات تنافريّة وتنضيدات وأدفاق، في إطار مكنيّة تجريديّة جامعة.

أمّا في خصوص سوء اختيار الـ "سطيحة" ترجمةً لـ Plateau فهو نتيجة حتميّة لإسقاط المنهج من ناحية، ولعدم

الإلمام بطبيعة المشروع النظرانيّ لغواتّاري ودلوز ولا بطبيعة الكتابة والتفكير في هذا المصنّف المشترك من ناحية أخرى.

اختلال المعنى في "سطيحة" وانحراف الترجمة عن مراد الفيلسوفيْن

رأس الأمر في انحراف الترجمة في "سطيحة" تعريبًا لـ Plateau هو كون "السطيحة" فضاءً مغلقًا ومنغلقًا على ذاته، ممّا يعني التضادّ التام مع سياق النص ومنهج المصنّف بشكل مبدئيّ، إذ يعكس اختيار "سطيحة" ترجمة لـ Plateau جهلًا تامًّا عند صاحب الترجمة بالسياق الفكرانيّ الذي بين يديْه كما بمنهجه وبأدواته. فمن غير الممكن لمن كان عالمًا بالطرح العلميّ لدلوز وغواتّاري في أعمالهما المشتركة أن يُترجم Plateau بلفظ يدلّ على فضاء مغلق وطوبيقا منغلقة على ذاتها، وهما اللذان تصدّا للتحزيز والإغلاق والانغلاق. فالسطيحة لا تكون سطيحة لو انفتحت وانفرجت، فهي بالأصل وعاء لحفظ الماء أو الزاد في السفر والترحال، يعني أنّها فضاء منغلق بامتياز، وشرط كونه سطيحةً هو الانغلاق. ثم إنّ السطيحة تقوم على انكفاء الفضاء على ذاته، وبالتالي لا يمكن أن تتصل السطيحة بالسطيحة، فقط تكون السطيحات متجاورة بينما منطق المساطح في المصنّف يقوم على الاتصال التحتانيّ بين المسطح والمسطح، اتّصالًا تحتانيًّا، عرضانيًّا، جذموريًّا وذلك بدليل قول الفيلسوفان من الصفحة 33 من المتن الفرنسي:

«Nous appelons ‘plateau’ toute multiplicité connectable avec d’autres par tiges souterraines superficielles, de manière à former et étendre un rhizome. Nous écrivions ce livre comme un rhizome. Nous l’avons composé de plateaux».

والجذمور يتحرَّك عَرْضانيًّا في ما لا نهاية. كما أنّهما يُماهيان في الصفحة نفسها بين: RHIZOMATIQUE = SCHIZO -ANALYSE = STRATO-ANALYSE- وهذه المعادلة حريّ بنا التوقّف عندها من جهة ما هي مفتاح فهم ضروريّ. فمن جانب هي تدلُّ على أنّ الجذموريّة بما هي صنف حركة وصيغة تفكير يوائمها سطح منبسط وهو "strate" (الطبقة) ونعرف ما جاء في الكتاب من فهم جيوفلسفي جديد لـ"الطبقة" وما يشتغل عليه دلوز وغواتّاري في نظريّتهما الجيوفلسفيّة للصُّعُد والمساطح في مفهومي "الخريطة" La carte و"الطبقة". مما يُحيل على منطق مساطح حاكم، لا سطيحات. ومن جانب آخر، ثمّة في هذه المعادلة إشارة مهمة لتأكيد العلاقة التناظريّة بين تفكير جذموري وتحليل فُصامي وفكرة تحليل تراصفي (أي تراصف الطبقات Stratification) يقرأ تراكب الطبقات وتراصفها سطحانيًّا. وربّما هي من المرّات النادرة في الكتاب تحضر هذه الإشارة إلى Strato-analyse. بمعنى أن التحليل لا يكون في غير انبساط وبسط. والواقع أنَّ أي تحليل لا يمكن أن يكون على غاية من الوضوح إذا لم يكن على مُنبَسَطٍ سَطْحانيٍّ يكشف أمامه كل الصور والتفاكير والتفاصيل. وهذا يدلّنا أيضًا على أنَّ تحليلًا فُصاميًّا هو تحليل على طبق وعلى طبقة مما يجعله على غاية من المُكاشفة والكشف، وأنّ الجذموريّة، وهي صفة التفكير العَرْضاني، لا تتواءم إلا مع هكذا ضرب من التحليل، أي التحليل الفُصاميّ الذي يظهر في هذه المُعادلة نظيرًا لتحليل مَسطحيّ وطَبَقيّ (من الطّبقة) Strato-analyse.

ثم ما يزيد تأكيدًا على هذا الفهم أنَّ المعادلة كاملة وردت على هذا النحو:

rhizomatique=schizo-analyse=strato-analyse =pragmatique=micro-politique

مما يدلّ على أنّ المنظور العرضاني في تحليليّته الفُصاميّة، التي لا تكون غير تحليل منبسط، هو ضرب من البراغماتيّة الضروريّة لفهم ميكروبوليطيقي مُعَمَّم. وأنّ المسألة تتعلّق، كما أشار من قبلنا أنطونيو نيغري، باستفتاح لمشروعٍ ماديّة تاريخيّة عَصْرانيّة. وقد أشار، من بين ما أشار إليه نيغري، إلى المكوّنيْنِ الأخيريْن في المُعادلة أي pragmatique=micro-politique، أنّهما طرف معادلة المسطحيْن 12 و13. ويَستغرب المرء كيف بالمُترجِم يختار "سطيحة" فيما يزخر المصنَّف باستعراض التوجّه الفكرانيّ للفيلسوفيْن الذي يتعارض مع منطق السطيحة. فالفيلسوفان يعتمدان الفضاء الريماني لا الإقليدي، الأملس (espace lisse) لا المحزّز (espace strié)، النوماديّة لا الاستقرار، الحركة لا الركود، التنافر لا التجانس، الجذمور لا الجذر، إبطال الأرضنة، إبطال التشفير décodage، الانفلات La fuite. وهذا الأخير إنّما يتعارض بالتمام مع منطق السطيحة في الحفظ. يعني جميع استعمالات الفيلسوفيْن للفضاء وللحركة تتناقض وانغلاق السطيحة وانكفاءها وركود الحركة داخلها، فالسطيحة سجن. فضلًا عن أن السطيحة لا تقبل التنوُّع جوّانيًّا بخلاف الـ plateau الذي يقوم أصلًا على "التنوُّع" (كما جاء في الشاهد أعلاه) لأن السطيحة تحمل فقط جنسًا واحدًا من الأشياء، وغالبًا ما يكون ماءً. فضلًا عن ذلك، يتنافى اعتماد المنطق المكنيّ ومنطق التنضيد l’agencement مع منطق "السطيحة" خاصة والتنضيد يعمل على الجمع من خلال النَّضْدِ والنَّظم والضمِّ، بينما السطيحات لا تجتمع إلا بالتجاور. وعليْه فإنّ "السطيحة" اختيار غير موفَّق ولا ملائم لسياقات المُصنّف ولا لموضوعاته ومفاهيمه، وكان الأجدر العمل بـ"المِسْطح" أو "المَسْطَح"[14]. نقطة أخيرة في هذا العنصر من التحقيق

تتعلق بملاحظة لا يمكن تخطّيها وتخصّ "تلاعبًا" بدا من طرف المُترجِم بمعنى "السطيحة" في تقديمه للترجمة. وهذا التلاعب، في رأينا، يعكس اضطراب المُترجِم في التقدير، إذ أوحى كلامه بحسم مرتبك، حيث ظهر متناقضًا في سياق، ومتلاعبًا بالكلمات في سياق آخر. أمّا التناقض فتجده في نهاية الصفحة 5 وبداية السادسة إذ تُناقض السطيحة، وهي المزادة، كل معاني المفاهيم والمصطلحات الدُّلوغواتّريانيّة في (M.P) التي أوردها المُترجِم كتعبير عن السطيحة (وبخاصة في الص9) من مثل أنّ الكتاب "تأكيد على الأملس... إنّه فضاء مفتوح، متعدِّد الأبعاد" وهذا يتناقض تمامًا مع السطيحة من حيث إنها فضاء مغلق. ثم قوله "السطيحة جذمورية" و"السطيحة تضريس مُنبسط"!! و"السطيحة هي هذا المنبسط الذي يكتفي بطيّاته وتعرّجاته وأفقيّته المُضادّة للعمودي أو للمتعالي أيًّا كانت صيغته"!!! (ص6)، وهاته السياقات كشفت عن تناقض غريب يعجب المرء كيف يصدر عن رجل علم في مستوى تجربة العيّادي العلميّة والأكاديميّة؟!!

أمّا التلاعب فهو شديد البيان من نفس الصفحة السادسة حيث يقول: "والسطيحة من سطح وساطح ومسطوح وسطيح، وسطح الشيء بسطه وسوّاه ومدّه وطرحه، وسطح البيت سوّى سطحه، والسطح في الهندسة ما له طول وعرض، وجمعه سطوح وأسطح وهو ظاهر الشيء، وسطح كل شيء أعلاه، وهو ما يُبنى حوله، وهو ما يفصل ـ يصل بين شيْئيْن، وبهذا **تكون السطيحة في الأصل مزادةً تكون من جِلْديْنِ يُضمُّ بعضهما إلى بعض وِعاءً للماء أو للزّاد**". (والتشديد من عندنا) وجب الانتباه شديدًا ههنا إلى أنّ في هذا الكلام مُشاغِبيّة بيّنة حيث كان التلاعب موجّهًا لإيهام القارئ أنّ السطيحة من السطح، والحال أنّ السطيحة مزادة منغلقة على ذاتها ووظيفتها حفظ المادّة التي تحتويها ممّا يمنع عنها الانبساط تمامًا. فإذا انبسطت فقدتْ ماهيتها. ثم إنّ السطيحة اسم أمّا البقية فأفعال وأسماء في سياقات مغايرة تمامًا للسطيحة. إنّ ما يمكن أن يستنتجه المُحقِّق ههنا أنّ التناقض كما التلاعب كانا اصطناعًا. ربما يُعزى إلى رغبة من المُترجِم في إقناع القارئ بما أدرك الخطأ فيه متأخِّرًا، وهو اختيار "السطيحة"، وذلك في مكابرة عن تصويب ما يتطلب مراجعة أخرى للنص. وهنا نعود إلى نفس الملاحظة السابقة في الاستعجال وقلّة الصبر على النصّ.

مقترح: لو شئنا الذهاب أعمق في تأويل Plateau طِبقًا لما عليه المصنّف لقلنا إنّ Plateau هذا هو ذاته "الطبق" بالمعنى القرآني الوارد في الانشقاق/ 19 "لَـتَـرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ" و"الطبق" هو الحال من أمر الإنسان. ويُقال "كنت على أطباق" أي على أحوال. وفي المعنى اللساني عند العرب أنّه جاء في المعاجم عندنا في معنى "الطبق"، من بين ما جاء، أنَّ الطبق وجه الأرض، وأنّه أيضًا ما يَعُمُّها من ماء ونحوه كالقول "غيثٌ طَبَقٌ". وجاء في **اللسان**: "والطَّبَق والطَّبَقة: الفَقْرة حيث كانت، وقيل: هي ما بين الفقرتين، وجمعها طِباق والطَّبَقة: المفصل، والجمع طَبَق، وقيل: الطَّبَق عُظَيْم رَقيق يفصل بين الفَقارَيْن؛ قال الشاعر:

أَلا ذهبَ الخُداعُ فلا خِداعا
وأَبْدى السَّيفُ عن طَبَقٍ نُخاعا

(...) وفي الحديث: وتَبْقى أَصْلابُ المنافقين طَبَـقًا واحدًا". وجاء كذلك عن نفس المرجع أنَّ المِفصل طَبَقُ العظميْنِ "وهو طَبَقُ العظمين أَي ملتقاهما فيفصل بينهما، ولهذا قيل لأَعضاء الشاة طَوابِقُ، واحدها طابَقٌ، فإذا فَصَّلها الرجل فلم يُخطئ المفاصل قيل قد طَبَّقَ". وكذلك بالنظر إلى ما تعارف عندنا في الثقافة العربيّة عن معنى الطبقة فإنّها المساحة الافتراضيّة التي توسم الشِّدَد les intensités الفنِّيّة (والفنّ عندنا ليس كما هو عند الغرب مقصور على مجموعة بعينها من المسائل الذوقيّة، إذ الفنّ في لسان العرب وثقافتهم يشمل كلّ مهارة بان فيها الاقتدار) كأن نقول طبقات الحدس، طبقات الذكاء، طبقات العلماء، طبقات الشعراء، طبقات الأطبّاء، وهكذا. في الواقع، نحن العرب لدينا في ثقافتنا اللسانيّة والاصطلاحيّة معاني الطبقة Le strate كما جاءت في M.P. الفرقُ هو أنَّ غواتّاري (ودلوز) فصَّل فيها المعنى بتوسُّع نظرانيّ بينما نحن نوجزها أمبيريقيًّا.

خلاصة القول، إنّه مع كل هذه المعاني التي تقع في صميم عبارة Plateau في هذا المُصنَّف، واستئناسًا بما أشار إليه الفيلسوفان من تحصيل تحليل طبقيّ Strato-analyse، فضلًا عمّا اشتغلا عليه في مسألة "الطبقة" و"التراصف" stratification، يمكن اقتراح ترجمة **ألف طبق** لـ *Mille plateaux* (ولاحظ أنَّ مُطاع صفدي أيضًا ترجم plateau في **ما هي الفلسفة؟** بـ"طبق"). وحتّى إن تمَّت ترجمةُ plateau ترجمةً حرفيّة بالـ"الطبق" الذي هو إناء مسطّح لرَفْع وبسط الأشياء، فهو أقْـوَمُ معنًى ودلالة من "السطيحة".

4. انحرافات الترجمة في النصوص الدُّلو ـ غواتّريانيّة الثلاثة : أوديب ـ مُضادًّا (A.Œ)، ألف مسطح (M.P)، ما الفلسفة؟ (Qu.Ph)

1.4 الرَّدْبُ التُّرجمانيّ: المأزق الترجمانيّ الخطير في ترجمة «Moléculaire» إلى "الهبائي" وتخريب المعاني في المتون الثلاثة

سمّيْنا ما سنأتي على فسره وتِبيانه بـ"الرَّدْب التُّرجمانيّ" (L'impasse traductionnelle) لأنّه ولا ريْبَ ردبٌ. إذ نحن لا نتحدّث ههنا عن مجرّد خطأ في ترجمة عبارة عارضة يمكن أن يَسْتُرها السياق، ولكنّنا نتحدّث عن ترجمة "مفهوم عمادٍ" و"مصطلح إجرائيّ تقني" شديد الاستعمال عند غواتّاري منفردًا، وعند دلوز وغواتّاري في نصوصهما الثلاثة (أي "Qu.Ph"، "M.P"، "A.Œ"). وإنَّ الخطأ في نقل هكذا مفهوم متوزِّع على ثلاثة متون من الوزن الثقيل، يعني تعريض النص المُتَرجَم إلى خلط مفهوميّ شنيع سيضرّ بالنص المنقول إلى اللسان العربيّ ويجعله عُرضة لسوء الفهم وإلى الانحراف عن المعنى المعروض في النص الأصليّ. وقد أضرّ بـ **أوديب ـ مُضادًّا** وبـ **ألف مسطح** أيما ضرر، حيث خرَّب في الكتاب الأوّل ثلث الكتاب، ثم خرَّب في الثاني مواضع شتّى من المساطح كلها ـ إذ لا يكاد يخلو مسطح من استعمال Moléculaire ـ، وبصورة مكثّفة المساطح 2 و3 و4 و5 و9 و10.

يُترجم العيّادي "moléculaire" إلى "الهبائي"! و" La molécule" إلى "الهباءة"! وهي ترجمة صادمة ومرعبة إذ سينقلب المعنى مرّة واحدة إلى النقيض، فنخرج بالإهباء من سياق "التنافر" الدُّلوغواتّرياني (l'hétérogénéité) إلى سياق "التناثر" (la dispersion) أو (L'éparpillement) عند العيّادي. وهذه الترجمة الخاطئة تخبط جمل وفقرات النص المُتَـرجَم بعضها ببعض، إذ تجعل الجملة والجُمَل متناقضة تركيبيًّا ودلاليًّا. هذا الخبط وهذا الانقلاب في المعنى هو نتيجة بديهيّة لعدم اطّلاع الأستاذ المُترجِم على فلسفة فِلكس غواتّاري ولا عن كيفيّة توظيفه لـ "moléculaire" ولا عن مواضع استعمالاتها من كتبه وسياقاتها من فكره.

فلنتّفق أوّلًا على كون Molécule هي الجُزَيْء اللامرئيّ المكوِّن لكل كيان ولأي شيء كان. وهذا الجُزَيْء هو فعليًّا "الجُزَيْء التركيبيّ المُؤَسِّسُ" في كل عمليّة تكوين أو نشءٍ أو تأسيس فيزيائيّ. ويغدو من غير الممكن أن يكون ثمة "كونٌ" ـ بالدلالة الأرسطيّة ـ في غيابه. وبانعدام الـ Molécule لن يكون ثمّة وجود لأي كتلة، وهذا هو الفرق بين molaire و moléculaire. أي الفرق بين "جُـزَيْء تركيبيّ مؤسِّسٍ" أصغرٍ ضروريّ الاتصال وبين كتلة متكوِّنة من الجُزَيْئات المتّصلة. ومن غير هذا "الجُزَيْء التركيبيّ المُؤَسِّس" لا يمكن أن تكون حياة ولا طبيعة ولا عالَمَ "كون وفساد". والـ Molécule أي "الجُـزَيْء التركيبيّ المُؤَسِّس" تتشكَّل من اتّصال ذرَّتيْن فأكثر، وبالتالي يكون هذا الجُـزَيْء المُؤسِّسُ هو نواة التنافر الخلّاق الذي هو هيولى "البُوِيُوزيس". فلولا هذا الائتلاف التنافريّ لما كان شيء على وجه الإطلاق. بل إنَّ منطق "التنضيد" L'agencement الذي يعمل من خلاله الفكر في الكتب الثلاثة يتطابق مع منطق الجُـزَيْئانيّة هذه La molécularisation بما هي صيرورة تنضيد.

إنّ الأصل عند غواتّاري ودلوز في ما يَطرحانه هو التنافر الخلّاق (وهو البُوِيُوزيسيّ غواتّريانيًّا) الذي تكون الغاية منه إيجاد ضرب من الاتّساق المُبطِل لتفكير التجانس البسيط والتقليدي، وبالتالي إيجاد ضرب من القِواميّة التنافريّة المنتِجة [بُوِيُوزيسيًّا]. هذا التنافر النتّاج يعمل، في جانب منه، على منطق "الجُزَيْئانيّة" La molécularisation وطبعًا هي مفهوم مستحدث أبدعه غواتّاري. ومن هذا المنطق "الجُـزَيْئانيّ" أتى كتابه *La révolution moléculaire* تأكيدًا على الحركان المُحايث للتكوين الأنطولوجيّ في ضرب من التماثل بين تفكير ميتافيزيقيّ وتفكير فيزيقيّ. وإذا تابعنا كل كتابات فلكس غواتّاري لأدركنا جيّدًا هذا التوجّه نحو البيوـأنطولوجي والأنطوـبيولوجي وأمبيريقا الميتافيزيقيّ. وحتى في كتاباتهما الثلاث الكبرى نلحظ بوضوح شديد هذا التوجُّه للوصل العِلميّ بين مختلف الاختصاصات المعرفيّة، وأنّه لا وجود لمعنى الحدود الفاصلة بين المعارف. المسألة إذًا لا تتعلّق بتشظٍّ أو تناثر نتيجته الاندثار، وإنّما تتعلّق بفرق أمبيريقيّ يعمل على فسر الاتساق التنافريّ. وما يزيدنا تأكيدًا على هذا الفهم، هو العمل من خلال مفهوم "التنضيد" L'agencement ومفهوم "التكوين التنافري" L'hétérogenèse (وهي مفاهيم من إبداع فلكس غواتّاري)، وقانون التنضيد هو القانون ذاته الذي يكوِّن الجُزيء La molécule، إذ لا يكون الجزيء جُزيئًا إلا بتنضيدٍ بين ذرَّتيْن وأكثر. فضلًا عن كونه من غير الممكن بمكان أن يعمل الفيلسوفان في كتبهما الثلاثة وفق مسّطحات مُحايَثة واتساق (immanence et consistance) ووفق فضاء اتّجاهي (espace vectoriel)، مع اعتمادهما "الخاووسموس" أو الشّواش النسيق (chaosmos) (وهو مفهوم من ابتكار دلوز منذ **فرق ومُعاودة**) الذي كان عماد اشتغال تأسيسيّ في (M.P) وبخاصّة المسطح الحادي عشر ثم واصلا اعتماده في (Qu.Ph)؛ ثم من بعد ذلك يعتمدان "الإهباء"!، أي كأنّهما يعملان في التناقض المُشاغبيّ الذي لا يمكن أن يُؤدّي إلى أي تأسيس علميّ أو نظر معرفيٍّ، وهذا مُحال. ثم بالعودة إلى مفهوم "التنضيد" L'agencement، نتساءل كيف يُعقل أن يشتغل الفيلسوفان وفق التنضيد الذي هو حجر أساس في النسج الفكرانيّ عندهما، ويأتيان من بعد ذلك على نقض هذا النسج من خلال الإهباء؟! خاصّة وأنّ جوهر الجُزَيْئانيّ/ الجُزَيْئيّ moléculaire هو التركيب ونضد الذرّات بعضها ببعض. يعني أنَّ الجُزَيْء المُؤَسِّس قائم في جوهره على "التنضيد" L'agencement.

إنّ الفكرة الفيصل التي ينبغي الانطلاق منها ههنا هي أنَّ الأصل في الجُـزَيْءِ المُؤسِّس Molécule هو التكوين، بينما الأصل في الهباءة الانفراق ومن ثم التفريق. فحتّى لو كانت الهباءة متكوِّنة من جُسيمات غير مرئيّة، بمعنى ذرّات مُكوِّنة، فإنّه لا يُنتظر منها اتصالًا بهباءة أخرى قصد التكوين. وهذا هو مضرب الفرْق في التحقيق الذي نحن بصدد طرحه. إنَّ أنطلاخيا الهباء الانفصال ولا تكون الهباءة في وضعيّة اتّصال بأي حال من الأحوال وإلّا لما كانت هباءة. وحتى بالرجوع إلى المعاجم، نجد أنَّ تعريفات الهباءة/ الهباء كلها تندرج في معاني التناثر والاندثار والانفراق. يعني أنّه مُحال أن يصل الهباء إلى لحظة اتّصال قصوى إنّما هو المُضادّ الأصلانيّ للاتفاق والاتّصال، والأهمّ أنّه مُضادّ للتنضيد L'agencement.

المفارقة الكبرى التي تفصل في فهم الغلط عند العيّادي يكشفها المصنّف ذاته. ففي كتابه الأوّل مثلًا، أي **أوديب ـ مُضادًّا**، نتساءل كيف لمشروع نظرانيّ يقوم على المكنيّة المُجرَّدَة وعلى منظومة المكنات الراغبيّة (في مخالفة لـ الليبيدو) وعلى اللاوعي بوصفه مصنعًا لا مسرحًا، وعلى جملة تفكير في اللاوعي أساسه الإنتاج La production أن يصبح في النص ذاته هبائيًا؟! مقولة "اللاوعي الهبائي" هي مقولة ناسفة لكل هذا الصرح النظرانيّ منذ الجملة الأولى من الكتاب. بل إنّ مقولة "اللاوعي الهبائيّ" هي مقولة ناسفة للاوعي من أصله. والحال أن دلوز وغواتّاري لم يفعلا ذلك، أي لم يرفضا فكرة "اللاوعي" بل أكّدا شديدًا على أهميّة مفهوم "اللاوعي"، ولكنّهما أوْجدا له فهمًا مغايِرًا عن النظر الفرويدي. ثم إنَّ مقولة "اللاوعي الهبائي" التي يعتمدها العيّادي ترجمةً لـ L'inconscient moléculaire إنّما هي مُضادّة تمامًا **"للاوعي المكنيّ"** وهنا نقع بحق في صميم الخُلْفِ، ذلك أنَّ منهج غواتّاري في اعتماد الجُزَيْئانيّة La molécularisation هو من صميم عمله في اللاوعي المكنيّ L'inconscient machinique. فحتى عندما تقرأ كتابه **اللاوعي المكني** L'inconscient machinique - Essais de schizo-analyse ـ (وهو كتاب من بين أهم كتبه، صدر سنة 1979 ويُعَـوَّلُ عليه في التأسيس لنظر علميّ رصين في اللاوعي المكنيّ) تجده يعتمد مقولة l'inconscient moléculaire اللاوعي الجُزَيْئانيّ (أو الجُزَيْئي) باعتباره الجاهزيّة المكنيّة في تكوين لا وعي [مكنيّ] نتّاج، صانع. فالـ moléculariسation الجُزَيْئانيّة وهي تنضيد تنافريّ جزيْئي، تكون العامل الأهم في تشكيل عمليّة تنافريّة تكوينيّة من خلالها يمكن للمحلّل فهم التنافر الأنطولوجيّ والنفسانيّ حيْثانيًّا. وباختصار، إن قضية الـ moléculariسation هذه هي عنوان الخبرانيّة التي أقامها غواتّاري في التحليل النفسانيّ. لقد أدخل غواتّاري اللاوعي إلى "المخبر"، وأجرى تجريبًا حقيقيًّا لإمكان أمبيريقا ميتافزيقيّة. وهذا ما يُفسِّر اعتماده مفاهيم علمية بيولوجيّة في الاشتغال على اللاوعي من مثل الـ A.D.N ومن مثل الفيلوم phylum. واعتماده المفاهيمي هذا لا يستقيم، بأي شكل، مع منطق الإهباء الذي ذهب إليه العيّادي في الترجمة.

ثمّة نقطة أخرى جد مهمّة ولا ينبغي إهمالها في هذا المستوى من التحقيق، وهي أنّ دلوز وغواتّاري كانا على قدر هائل من الحصافة في التدرّج بالمعاني حتى بلوغ الفصل التأسيسي في التحليل الفُصامي بعنوان "مقدّمة للتحليل الفُصامي" وهي الفصل الرابع من الكتاب "A.Œ" Introduction à la schizo - analyse (p. 329 ـ 462) وتمتدّ في الترجمة من الص385 إلى الص538، وتُعَـدُّ هاته المقدّمة المرجعَ النظريّ التأسيسي في الفلسفة للتحليل الفُصامي وضمنها بَسَطَا منطق اللاوعي الجُزَيْئانيّ L'inconscient moléculaire. ما ينبغي الانتباه إليه جيّدًا ههنا هو أنَّ الفيلسوفيْن قد تدرَّجا أيضًا في بسط هذا المفهوم المركزي (ونقصد اللاوعي الجُزيئانيّ). فأول الأمر جعلا القارئ يُفرِّق بين ما يمكن توصيفه بالـ macro - inconscient وهو اللاوعي الفرويدي وبالـ micro - inconscient وهو L'inconscient moléculaire. وقد أوردا تدقيقًا منهجيًا في ذلك على غاية من الوضوح، يجعل من هذا اللاوعي بالفهم الجديد ضربًا من التركيب الدقيق لتنافريّة نتّاجة ما ينفي عنه تمامًا منطق الإهباء. وهذا التدقيق تجده، عزيزنا القارئ، مثلًا في الصفحتين 336 ـ 337 من النص الفرنسيّ. هذا التفريق بين الميكرو والماكرو في تفكير "اللاوعي" يجعلك تُدرك أنَّ القضيّة عند الفيلسوفَيْن لا تتعلق بالأضداد: كتلوي وهبائي، بل بالتنافر وبالتمايز الوظيفي بين الكتلوي والجُزَيْئي. يعني لو أنَّ المُترجِم كان يُترجم عن دراية بالمشروع وملمًّا بتفاصيله وعالمًا بشدَّته التركيبيّة، بل والتعقيديّة أيضًا، لأمسك هذا الخيط من أوَّله وأحسن نقل المفهوم إلى اللسان العربي وأكرم النصّ الذي هو بين يديه أمانة علميّة ومسؤوليّة إتيقيّة. إذ ما الذي يجعل الأستاذ العيّادي يترجم مفهومًا خطير الإجرائيّة كهذا المفهوم إلى "الهبائيّ" فيخرجه من منطق التنافر إلى التناثر، ومن منطق المكنيّة إلى الإعدام سوى جهله بالمفهوم نفسه، حتّى إنّه ظهر خالطًا بين التنافر والتناقض! ويبدو أنَّ هذا الخلط أَجْـرَأَهُ على ترجمة جمل وفقراتٍ تتضارب فيها المعاني تضاربًا بيِّـنًا ذهبت بأكثر من ثُلث الكتاب.

ومن عيِّنات هذا التناقض أنّه يُترجِم مثلًا «chaîne moléculaire» بـ"سلسلة هبائيّة"! (أَ وَ ينعقد الهباء سلسلةً؟؟!!) وحين تقرأ ما كتبه دلوز وغواتّاري مثلًا عن هذه "السلسلة" من الصفحات 394 و395 و396 تُدرك جيِّـدًا أنها سلسلة تنافريّة تعمل وفق نظام تنافريّ وليست لحظة هبائيّة. كما نرى المُترجِم يقول عن micro - molécule

و molécule géante هباءة صغرى وهباءة ضخمة. أَوَ تكون الهباءة ضخمة؟؟! والله إنّها لمن عجائب الأمور. (انظر موضعًا من بين غيره ص460 والص396 من الترجمة التي جاء فيها "الهباءة الهائلة"). لا ننسى أيضًا ما ورد بخصوص هذه "السلسلة الهبائيّة" من مقاطع ومواضع في M.P. ثم في هذا الكتاب أيضًا (ونقصد **ألف مسطح** M.P) تحدَّث الفيلسوفان عن Devenir - moléculaire. تخيَّل أنّ العيّادي يترجمها بـ التصيُّر هبائيًّا!! يعني حين يقرأ القارئ العربي هكذا نص لا يمكن أن يتبادر إلى ذهنه سوى التناقض، وأنَّ الفيلسوفيْن يشطحان شطحات أدبيّة مُشاغبيّة لا قِبَلَ للفلسفة بها.

ومما يؤكّد وقوع المُترجِم في التناقض أنّه يُترجِم مثلًا des devenirs - moléculaires souterrains (انظر ص145 من الأصل الفرنسي/ ص198 من الترجمة) بـ"تصاييرهبائية خفيّة"! ويبدو أنّه كان يُدرك وقوعه في التناقض ويدرك مأزق مصطلح الهباء في التعبير من حيث لا يكون الهباء تحت أرض البتّة، فاختار التلاعب بلفظة souterrain على الرغم من أنها مصطلح إجرائي لا يمكن تغييره، وبالرغم أيضًا من أنّه يترجمها في كل المواضع بـ"تَحْأرضيّ". فلا نملك إلّا أن نقول: أي عزّة بالخطأ هذه، وأي مكابرة على التصويب العلمي!!

ثم قوله مثلًا في ص146 من الترجمة "تنضيدُ تلفّظ هبائيّ" ترجمة للعبارة من ص107 من الأصل الفرنسي «agencement d'énonciation moléculaire» "الذي يجمع الكثير من أنظمة العلامات المتنافرة" (تكملة الجملة من نفس الصفحة) يعني كأنّه يقول إنّ الهباء يُنضَّدُ ويُجمَع! وهذا خَـلْف وخبط ولا يندرج قوله بـ "اقترانات هبائيّة" ص372 «des conjonctions moléculaire» p. 273 (M.P) أو قوله "اتجاه آخر تحت ـ هبائي" ص372 «une autre direction sub - moléculaire» p. 273 (M.P) إلّا في إطار التناقض. ثمّة أيضًا موضع كارثي في M.P وهو الذي يمتدّ في الأثر الفرنسي من الص333 إلى الص351 (وفي الترجمة 452 ـ 475) وعنوانه: «Souvenirs d'une molécule» يترجمه العيّادي بـ"ذكريات هباءة"! وهذا المقطع الطويل من المسطح عدد 10 يشتغل فيه الفيلسوفان على فهم مخصوص لـ"التصيُّر". وحدِّث ولا حرج عن التناقضات السياقيّة الصادمة. إليك على سبيل المثال: "كل التصيُّرات هي بالفعل تصيُّرات هبائيّة. ذلك أنَّ التصيُّـرَ ليس محاكاةً لشيء ما أو لشخص ما، ليس تطابُقًا وإيّاه. ليس هو كذلك ملاءمة علاقات صوريّة. ولا واحد من شكليْ المماثلة هذين يلائم التصيُّر، لا مُحاكاة ذات ولا تناسبيّة صورة. يكون التصيُّر انطلاقًا مما لنا من صور، من الذات التي نحن إياها، من الأعضاء التي نمتلكها أو من الوظائف التي نقوم بها، استخلاص جُسيْمات نُقيم بينها علاقات حركة وسكون، سرعة وبطء، الجُسيْمات الأقرب إلى ما نحن بصدد تصيُّره، والتي بواسطتها نتصيَّر". (ص.ص 452ـ453 من الترجمة) انظر مدى التناقض في هذه الفقرة في العلاقة بين فكرة التصيُّر، كما يطرحها الكتاب، ومنطق الإهباء في التصيُّر الهبائي الذي هو بالأصل لفظ مشاغبيّ: التصيُّر والصيرورة Devenir والهباء!! لا يجتمعان معنًى. وقس على هذا التناقض كامل المقطع وكامل النص. زد على ذلك ما يجمعه المُترجِم من تناقض في الفقرة الواحدة من قول بالتنضيد والإهباء.

يقول أيضًا "إفراز جُسَيْمات تأخذ علاقات حركة وسكون معيّنة لأنّها تدخل في منطقة جوار مُعيّنة؛ أو: إنَّها تدخل في هذه المنطقة لأنّها تتخذ تلك العلاقات: هذيّة لا تنفصل عن الضباب أو عن البُخار اللذيْن يتوقفان **على منطقة هبائيّة، على فضاء جُسَيْميٍّ**. الجوار مصطلح طوبولوجي وكوانتي في نفس الوقت، يتعيَّن الانتماء إلى نفس الهباءة بغضّ النظر عن الذوات المعنيّة وعن الصور المُحدّدة" (ص453). انظر ههنا التناقض بين منطقة هبائية وفضاء جُسيْميّ، وهبائي مع طوبولوجي وكوانتي. **(والتشديدبالأسودالغليظمنعندناوفسرهفيالملاحظةعدد3)**. وقد اقتصرنا على النَّـزْرِ من الأمثلة لاستحالة نقل كل شيء.

ولا يمكن للمرء إلا أن يندهش من هذا التناقض الذي يُظهر خلطًا بيِّـنًا عند المُترجِم بين التنافر/ ـيّة وبين التناقض. ولكنّنا لن نعجب كثيرًا من ذلك لو أنّنا انتبهنا لقوله مذ تصديره لـ **ألف مسطح**: "الكتابة عند دلوز وغواتّاري (...) هي سيرورات وتصيّرات لكثرات قد تصل حدّ التنافر" (ص7)، والحال أنَّ النص في قلب التنافر، وفي قلب التكوين التنافري L'hétérogenèse.

ملاحظة 1: هذه الترجمة إلى "الهبائي" تواصلت أيضًا في **ما الفلسفة؟** الترجمة الصادرة سنة 2024، وقد ارتأينا التركيز على مصنّف **رأسماليّة وفُصام** لما لأهميّته من ناحية بناء وتشكّل المفهوم محور التحقيق، إذ كتاب **ما الفلسفة؟** هو كتاب بيداغوجيا فلسفيّة أكثر من كونه مشروعًا نظرانيًّا. وقد جاء كتحصيل حاصل نظرانيّ لما تمَّ إنتاجه في كِتابيْ **رأسماليّة وفُصام**. وعليه، يصحّ على "الهبائي" في **ما الفلسفة؟** ما كتبناه في هذا التعليق النقديّ بلا إعادة ولا هذر.

ملاحظة 2: إنّ ما أوقع العيّادي في الخلط والغلط في تقديرنا هو كونه لم يُدرك أن الاشتغال وفق خطّيّة تنافريّة يستقيم معه القول بسلسلة تنافريّة تُنضّد الفروق والانفلاتات. بل إنَّ التنضيد نفسه لا يقوم إلا في مزاج تنافريّ

(Hétérogénéité). هذا وغيره من تفكير التنافر الغواتّرياني مُحال فَهمه لمن لم يكن ملمًّا بما كتب فِلِكس غواتّاري، ولمن لم يكن على دراية وعلى مستوى جيِّد من الفهم لمنهج التحليل الفُصاميّ. وعدم إدراك الأستاذ المُترجِم لهذا الخط الفكرانيّ والنهج العلميّ جعله يقع في مأزق التناقض وهو مطبّ مُهلِكٌ.

ملاحظة 3: يعتمد العيّادي "الجُزَيْء" ترجمةً لـ corpuscule وهي ترجمة خاطئة من حيث يُتَرجم اللفظ إلى "جُسَيْم". ولاحظنا أنّه يترجمها "جُسيْم" حين يجد نفسه في مأزق "الجزيئانيّ" moléculaire. أي حين يجتمع لفظ «corpuscule» بلفظ «molécule» والجملة الواردة أعلاه أقرب مثال. لذلك قلنا من البداية إنَّ ترجمة «moléculaire» بـ"الهبائيّ" هو ردب ترجمانيّ.

2.4 في الخلط بين schize.s و schizo.s في "أوديب ـ مُضادًّا" (A.Œ)

يُترجم العيّادي schize.s و schizo.s على نفس النحو، فيقول عن schize.s فَصْمٌ وفُصوم وفصومات وعن schizo s - فُصاميّ وفُصاميّين، وفي هذا خلط بيِّن، إذ لم يُدرك المُترجِم الفرق بينهما ولا أدرك لعبة الجناس التي وظّفها الفيْلسوفان. فنجد أنّ دلوز وغواتّاري اشتغلا بـ schize.s في **أوديب ـ مُضادًّا** على جهة معنى التقسيم الصوريّ وعلى جهة معنى التقطيع والانقسام والقَسْم الافتراضيّين، وهذا أمر شديد البيان منذ بداية النصّ. فلاحَظ أنّه في الشطر الأوّل من الكتاب استحضر الفيلسوفان schizo على معنى "الفُصاميّ" لوحدها وفي انفصال تام عن schize. والمرّات القليلة التي أُدرجت فيها عبارة schize كانت منفصلة عن schizo وجاءت على معنى الفرق الصوريّ أو القسمة الجوّانيّة الضروريّة في التشكيل (انقسام صوريّ). انظر في ذلك الفقرة الأخيرة من ص49 من الأصل الفرنسي يقابلها ص65 من الترجمة. والغريب أنَّ الأستاذ العيّادي يترجمها "انفصامات" في مقطع لا يتحدَّث عن غير الانفصالات والتقطيعات والانقسامات[15].

ثم يتطوَّر العمل بالمصطلحيْن مُجتمعيْن في الشطر الثاني من النص. وهذا التطوُّر جاء تدريجيًّا تمهيدًا لاعتماد المصطلحات الثلاثة schize.s و schizo.s و schizophrénique.s معًا في تواتر وظيفيّ بيِّن. إذّاك ظهر المُترجِم أنَّه لا يُفرِّق بين schize وschizo والحال أنّ الفيلسوفين أعطياه الدليل على ذلك منذ إحالتهما إلى هيلميسليف في اشتغالهما بـ schize. وتلك إشارة ينبغي على الدارس للنص التقاطها لأنها مفتاح الفرق بين schize وschizo مما يدلّ على علاقة schize بالسياق الهيلميسليفي. وهيلميسليف[16] يشتغل على معنى الفرق والقَسْمِ الصوريّ والانقسام الضروريّ والتثنّي الوحدويّ في المبحثيْن السيميائي والألسني، لا على جهة الفُصام ولا على معاني الفُصام المجازيّة. ومما يزيدنا تأكيدًا على أهميّة الإشارة لهيلميسليف أنّنا نعلم شديد العلم أن غواتّاري دائم العودة إلى هيلميسليف، وكثير الاستشهاد به في مختلف السياقات من كتبه وعلى جميع أطوار مساره العلميّ تقريبًا. بل إنّ غواتّاري استقى مجموعة من المصطلحات التقنية من فكر هيلميسليف. وبالتالي فهو حين ألقى الإشارة تلك فحتى يعلم القارئ الفرق بين المصطلحيْن، وبين المقصد والمقصد. فالعمل بـ schize.s مختلف عن العمل بـ schizo.s من الناحية البُنيويّة عند دلوز وغواتّاري ولا يقصدان من المصطلحيْن ذات المعنى وإلا لم يكن من داعٍ لاستعمالهما العبارتيْن من الأصل! إذ لو كان المقصود هو الفصم والفصومات (أو الفصوم) والفُصاميُّ والفُصاميّين لكانا اعتمدا schizo.s وحدها. فما الذي يدعوهما لإرباك قارئ هو بالأصل مرتبك أمام طرح علميّ جديد غريب على الذائقة الفلسفيّة. ثم لو كان الغرض هو التنويع اللفظيّ ابتعادًا عن التكرار، فَهُما قد اعتمدا أيضًا التنويع schizo.s و schizophrénique.s. والواقع أنَّ ما يُستَغرب حقيقة من حضرة المُترجِم هو كيف وقع في فخّ الجناس هذا؟ بل كيف وقع في خلط مفهوميّ من هذا الصنف خاصّة وأنّ صاحبَيْ النص استحضرا هيلميسليف، فحتّى مَن لم يتفطّن إلى الفرق بين schize و schizo للوهلة الأولى فإنّه بالقراءة والمقارنة بين الصفحات وتطوُّر الحديث من الانقسام والتقطيع الصوريَّيْن إلى الفُصام، سيعود القهقرى في النص ليستدرك ما كان قد غاب عنه.

صحيح أنَّ المصطلحيْن يعودان إلى ذات الجذر الإيتمولوجي الإغريقي (σχίζειν) skhizein ولكن إدارتهما الاستعماليّة تختلف من سياق إلى آخر ومن صفحة إلى أخرى بل حتى في الجملة الواحدة. والواقع إنَّ اعتماد "الجناس" في توزيع schize.s و schizo.s لهو من صميم اللعب الفُصاميّ الذي يختصُّ به الاشتغال بالمنهج الفُصاميّ، فتجد نفسك وأنت تقرأ نصًّا من هذا القبيل، في انزلاق دائم وفي انفلات مستمرّ من الانضباط البنيويّ التقليدي لتكون في بنية فُصاميّة حَرَكانيّة تمنع عنك الاستقرار الرتيب في النص كما هو المُعتاد (ولِشديد الأسف أنَّ المُترجِم لم يكن عالِمًا بأسرار هذا المنهج ولا بمفاعيله ولا بكيفيّة اشتغاله، الأمر الذي أوقعه في مطبّات متوالية).

إذًا، الفيصل في حسم الأمر يكون، كما أشرنا، بالعودة إلى هيلميسليف وكيفيّة تصريفه لـ schize.s والتي يعتمدها على معنى التقسيم الثنائي لكل ما يمكن أن يُشكِّل وحدة. فهويّة أي وحدة دلاليّة، لسانيّة، سميولوجيّة تكون في اجتماع مكوِّنيْن.

تنبيه: حتى لو اعتمد العيّادي "الفَصْم" على معانيه اللسانية والاصطلاحيّة، فإنّ المعنى لا يستقيم وسيكون هذا الخيار أسوأ من الخلط بين schize و schizo على معنى الفُصام وذلك لمخالفة "الفصم" معنى schize، إذ ما يعنيه لفظ "الفَصْم" بدلالة القطع والبتر والاستئصال وفصل الإنهاءِ، هو مخالف بالتّمام للمعاني والدلالات الفَـرْقِيّة الصوريّة لـ schize. حيث يعني schize القسمة أو الانقسام أو القطع الافتراضي الذي يوجب الوصل، تمامًا كالقطع في العمل المتسلسل، أو كالقطع تثنِيَةً من غير المساس بثبات الوحدة الجامعة للطرفيْن. وثمة شاهد مهم في الصفحة 293 من الأثر يمكن أن يفصل في هذه المفارقة المُشاغبيّة التي أوقعنا فيها حضرة المُترجِم، إذ يقول الفيلسوفان: «La seule unité sans identité, c'est celle du flux-schize ou de la coupure-flux».

ويترجمها العيّادي من الص344: "الوحدة الوحيدة التي بلا مُطابَقَة هي وحدة الدّفق ـ الفصم أو وحدة القطع ـ الدفق". إنَّ هذه الجملة وحدها كفيلة بالإبانة عن أنَّ الفَصْم لا يستقيم اصطلاحًا لا على جهة معنى الفُصام ولا على جهة المعنى اللساني والاصطلاحي.

ملاحظة: نستغرب لماذا ترجم العيّادي «identité» بـالـ "مُطابقة" وهي ليست المرة الأولى!!! ولا نفهم هذا التصرُّف إلا في علاقة بعادة معروفة عند العيّادي وهي اختيار عدم تبسيط لغة الترجمة.|

ونورد في ما يلي بعض مواضع اعتمد فيها غواتّاري ودلوز schize على معنى «rupture» و«coupure» وليس على معنى التفصيم أو الفُصام، ولا على معنى "الفصم" اصطلاحيًّا ولسانيًّا. فما يجب الانتباه إليه جيِّـدًا في اعتماد les schizes على معنى انقطاع الدفق أو قطع الدفق أو انقطاعات دفقيّة أو انقطاعات الأدفاق يأتي على جهة معنى "القطع ـ الوصل" أي تمامًا بالمعنى الذي يحدث فيه التسلسل: قطع ـ وصل ـ قطع ـ وصل ← وهكذا باستمرار. وأيضًا بالمعنى الذي لا يكون فيه إبطال التشفير إلاّ سبيلًا لإعادة تشفير آخر، إذ ليس ثمة في المنطق المكنيّ قطع حاسم ونهائيّ على معنى "الفصم". فعندما يقول الفيلسوفان des flux schizes على معنى coupures-flux فهي تمامًا كما يكون الأمر في: codage-décodage-Re-codage-décodage-Re→etc.

مثلًا في الص290 من النص الأصلي:

«les figures, c'est-à-dire des schizes ou coupures-flux, ne sont donc pas du tout 'figuratives'; elles le deviennent seulement dans une constellation particulière…».

كما ورد أيضًا في نفس الصفحة:

«… des points signes à plusieurs dimensions, des coupures de flux, des schizes qui forment des images par leur réunion dans un ensemble…».

ثم ما جاء في شطريْ الص292 ومنه:

«des schizes, des points - signes ou des coupures qui crèvent le mur du signifiant…».

أما ما يزيد تأكيدًا على الفرق بين الاستعماليْن (أي بين schizo و schize) وأنَّ schize تُعتمد على جهة الفَـرْقِ والقَسْم والتقطيع وحتى التثنية، العبارة الواردة في الص297:

«La notion de flux - schize ou de coupure-flux nous a paru définir aussi bien le capitalisme que la schizophrénie. Mais ce n'est pas de tout de la même façon, et ce ne sont pas de tout les mêmes choses, suivant que les décodages sont repris… (…)».

الفعل ههنا يرد في صيغة المفرد ممّا يدل على أنّ flux-schize = coupure - flux صنوان. فلو كان يُراد بهما اثنان لجاء تصريف الفعل في صيغة الجمع المُثنّى، ولجاءت La notion في صيغة المثنّى. وفي الترجمة ص348: "مقولة الدفق ـ الفصم أو القطع ـ الدفق بدت لنا أنّها تُحدِّد الرأسماليّة بقدر ما تُحدِّد الفُصام. لكن ليس البتَّة بالطريقة عينها، وليس البتَّة الأشياء نفسها بحسب…" كذا وكذا … إلخ ممّا جاء في تعديد أسباب الاختلاف بين ما تعنيه مقولة «flux - schize ou de coupure-flux» (والعبارتان صنوان) كمحدِّد للرأسماليّة، وبين الفُصام. ثم ما جاء في بسط قول بعلاقة flux - schize بمنطق الإبطال والإعادة.

إنّ ما بات يلفت الانتباه صراحة هو كون ما يكتبه الفيلسوفان أمر، والفهم الذي في ذهن المُترجِم أمْـرٌ آخر.

3.4 انحراف الترجمة في "المسطح الثاني عشر" من "ألف مسطح" (M.P) ابتداءً من العنوان:

نبدأ ههنا من ترجمة العنوان وهو الذي سينسحب على كامل المسطح باعتبار أنَّ العنوان حامل للمفهوم الذي يقوم عليه المسطح. العنوان في الأصل الفرنسي:

12.1227 **Traité de nomadologie: la machine de guerre**

كيف يترجمها العيّادي؟ يترجمها بـ: 12. 1227 مبحث الترحّليّة: مكنة حرب. والمُفتَرض أن تُترجَم "مبحثُ نومادولوجيًا: مكنة حرب". وحجّتنا في ذلك ستنقسم إلى قسميْن، واحد ظاهر والآخر ضمنيّ.

المعنى الظاهر: يستحدث الفيلسوفان مبحثًا جديدًا في الفلسفة وهو "النومادولوجيا" على غرار بقيّة العلوم أو المباحث التي ترد بالصيغة الشكليّة ذاتها من

قبيل الإبستمولوجيا، الفنومينولوجيا، الأركيولوجيا، الجينيالوجيا، وما إليه من هذه الصياغات المتكوِّنة من جزأين، يختص جزأها الأول بطبيعة المبحث وتشترك جميعها في الجزء الثاني وهو logos (logie–). فالنومادولوجيا، بحسب الفيلسوفان، ليست مجرَّد قول في "الترحّل" بل هي مبحث علمي يدرس هذه الحركة في المكان والزمان، وستتحوَّل هذه الحركة في قسم كبير منها إلى "مكنة حرب" فعَّالة تحطّ سياسات وترفع أخرى، فضلًا عن كونها ستكون مكنة إنتاج سياسي وتاريخي واجتماعي. هذا من جانب، أمّا من جانب آخر فإنّ "النومادولوجيا" هي مكنة الحرب المُجرّدة التي ستفعل فعلها في المكان والزمان.

وما يؤكّد هذا التوجّه نحو تأسيس معرفيّ للنومادولوجيا هو كون الفيلسوفَين اعتمدا الصياغة الرياضيّة في عرض هذا المبحث المُستحدث فجاء مقسَّمًا على أربعة بديهيّات (4 axiomes) وتسع قضايا وإشكاليّتيْن (أو مُشكليْن)، مما لا يدع مجالًا للشكّ في أنّهما يعملان بالفعل على إرساء مبحث فلسفيّ مخصوص بمنهج مغاير للمناهج المعروفة يُعنى بالعلاقة النوماديّة بالمكان. فضلًا عن ذلك، يطرح الفيلسوفان النوماديّة باعتبارها جوهرًا أو ماهية تُشكِّل الفضاء تجريديًّا. هذا التوجّه الفكرانيّ هو أعمّ وأشمل من مجرّد Nomadisme والشاهد على ذلك أنّه كان بالإمكان الاكتفاء بـNomadisme محلّ Nomadologie. ولو تم اعتماد Nomadisme لما كان في ترجمتها إلى "ترحّليّة" أي حرج. خاصّة وأن الفيلسوفَين استخدما Nomadisme في متن المسطح مما يظهر أنّه مفهوم داخل مبحث أشمل منه. ولذلك حتى ترجمة nomade باستمرار إلى "مترحّل" هي خطأ في التقدير، ذلك أنَّ الغرض من المبحث ليس الترحال ولا الترحّل، بل طرحَ ضربٍ من التفكير النوماديّ الجديد على الفكر الفلسفي، لا يكون فيه التفكير في الترحّل والترحال والمترحّل بل في الماهية التي تصنع كلّ ذلك. وترجمة "نوماديّ" بـ"مترحّل"، و"نومادولوجيا" بـ"ترحّليّة" لا يعكس سوى عدم قدرة المُترجِم على الخروج عن التفكير التقليديّ. ثمة في المبحث تأسيس نظرانيّ لقول جديد في صيغ النقلة والحركة والحركان يتجاوز مجرّد الاقتصار على ما نعرفه من معنى الترحّليّة والترحال والرحلة. وهذا أمر شديد الوضوح لمن يقرأ النص في لسانه الأصلي، فمرات يتحدّث دلوز وغواتّاري عن وضعيّات أمبيريقيّة حَرَكانيّة لا يصحّ فيها القول بالترحّل أو الترحّليّة. فهذا المسطح شديد التعقيد وشديد التركيب وفيه من الكثافة العمليّة الأمبيريقيّة ما يصيبك بالدُّوار. واختيار "الترحّل" و"الترحّليّة" و"المترحّل" تعبيرًا عن «Nomade» و«nomadique» و«nomadisme» و«nomadologie» فيه الكثير من السطحيّة.

ولا بأس ههنا من التذكير بما ورد في المسطح عدد 7 (والذي سنتناوله إثر هذا العنصر) من الص229 من الأثر الفرنسي من حديث عن «les voyages sur place» "السفرات على عين المكان" (يترجمها العيّادي: "السفر في نفس الموضع" ص310، مع ملاحظة أنّه حوَّلها من الجمع إلى المفرد!). هذا القول يدلّ على ضرب من الماهية النوماديّة التي لا علاقة لها بمعنى الترحّليّة. فمنطق السفر على عين المكان يتناقض مع أي قول بالترحّل. ولاحظ أنَّ هذا المعنى الذي أتى الفيلسوفان على ذكره في هذا الموضع اعتمده أيضًا دلوز منفردًا في كتابه عن السينما، **سينما1/ الصورة ـ الحركة**، في حديثه عن النقلة على عين المكان من الفضاء الفيزيقي إلى الفضاء الروحاني أو الفضاء الذهني.

ومن بين رُدوب الترجمة (les impasses) إلى "مترحّل" مثلًا المفارقة بين "مهاجر" «Migrant» وبين «Nomade». هنا يترجم العيّادي المصطلح الأول بمهاجر والثاني بمترحّل. الرّدبُ ههنا يحدث في القربى الدلاليّة بين معنى "مترحّل" و"مهاجر" في العربيّة عندنا معنى واصطلاحًا، فما المهاجر إلا مترحِّل من مكان إقامة أول إلى مكان إقامة ثانٍ. بينما المعنى المراد هو الاختلاف التام بين Nomadeو Migrant. وعليه، أن نقول "نوماديّ" و"مهاجر" أفضل وأقْـوَم من القول "مترحِّل" و"مُهاجر". وهذا مثال بسيط من بين ردوب كثيرة أغلقت المعنى على العبارة وخنقتها.

يعني تخيّل أنّ الفيلسوف يقول لك إنّني لا أعني بالنوماديّ Le nomade المُهاجر، فتقول له إذًا هو المترحّل!! تصوَّر عزيزي القارئ أنّ دلوز وغواتّاري يمنعان عن النوماديّ حتى صفة النِّـقّيل L'itinérant لكن يأبى المُترجِم إلّا أن يُعاند الفيلسوف ويأخذ النص إلى التغليط عسْفًا.

وههنا نريد الوقوف عند مقطع جدّ مهم، إمّا أنَّ المُترجِم يتلاعب بالمعنى، أو أنّه بالفعل لم يفهم السياق والْتبس عليه القول: يقول دلوز وغواتّاري صراحة من الصفحة 510 من الأثر (*Mille plateaux*):

«Le migrant, nous l'avons vu, est encore autre chose. Et le nomade ne se définit pas d'abord comme itinérant ni comme transhumant, ni comme migrant bien qu'il le soit par voie de conséquence. La détermination primaire du nomade, en effet, c'est qu'il occupe et tient un espace lisse: c'est sous cet aspect qu'il est déterminé comme nomade (essence). Il ne sera pour son compte transhumant, et itinérant, qu'en vertu des exigences imposées

par les espaces lisses. Bref, quels que soient les mélanges de fait entre nomadisme, itinérance et transhumance, le concept primaire n'est pas le même dans les trois cas (espace lisse, matière-flux, rotation). Or c'est seulement à partir du concept distinct qu'on peut juger du mélange, quand il se produit, et de la forme sous laquelle il se produit, et de l'ordre dans lequel il se produit.» p. 510

يقابله في الترجمة المقطع التالي من الصفحة 687: "المهاجر مثلما رأينا ذلك، لا يزال شيئًا آخر. والمترحِّل لا يتحدّد أوّلًا بصفته نِقيلًا ولا بصفته مُنتَجِعًا ولا بصفته مُهاجرًا مع أنّه كذلك بالنتيجة. التحديد الابتدائي للمترحِّل هو بالفعل أنّه يحتلّ ويشغل فضاءً أملس: من هذا الجانب هو مُحدَّد بصفته مترحِّلًا (ماهية). لن يكون في ما يخصّه مُنتجِعًا ونِقيلًا إلا بموجب اقتضاءات فرضتها الفضاءات الملساء. باختصار، أيًّا كانت الاختلاطات بين الترحّل والانتقال والانتجاع فإنّ المفهوم الأوّلي ليس هو ذاته في الحالات الثلاث (فضاء أملس، مادّة-دفق، دوران). لكن انطلاقًا من المفهوم المتميّز، دون سواه، نستطيع الحكم على الاختلاط، على زمن حدوثه، على الصورة التي يحدث وفقها، وعلى الترتيب الذي يحدث فيه".

التعليق:

• **تصويب 1**: La détermination primaire تُترجم "تحديد أوّلي" وليس "ابتدائيًّا" كما ورد. والمُترجِم ذاته كتب في الجملة الموالية "مفهوم أوّلي" ترجمةً لـconcept primaire فلمَ اعتمد "ابتدائي" للأولى؟

• **تصويب 2**: "مع أنّه كذلك بالنتيجة" ينبغي الانتباه إلى أنّ النتيجة ههنا أثر وليست ضرورة حتميّة. بدليل أنّ النوماديّ (ولا أقول المترحّل) سيصبح في الجملة الموالية وفي "تحديد أوّليّ" ماهية أو جوهرًا essence ← ولعلّك أدركت عزيزي القارئ لماذا قلنا "ابتدائي" لا يستقيم، فالماهية (أو الجوهر) لا تكون ابتدائيّة بل أوّليّة، فعبارة "الابتدائي" تترك مجالًا للتحوُّل والتغيُّر.

تعليق: إنّ استدعاء الماهية (أو الجوهر) كتوصيفٍ مجرَّد لـ Le Nomade، ثم اعتبار كل عمليّات النقلة آثارًا مترتّبة عن هذا الجوهر [النوماديّ] وأنّ هذه العمليّات لا تكون كذلك "إلا بموجب اقتضاءات فرضتها الفضاءات الملساء" (ثمة شرط)، وأنّ مفهوم Nomade ليس هو ذاته في مختلف حالات النُّقلة، يعني أنّ المفهوم ههنا يُقرأ كما لو كان هيولى قبْليّة أو مُحايثة. وعليه، يكون الحكم بأنّ النوماديّ مترحّل أو نقّيل أو منتجِع أو مهاجر أو أي حالة من حالات النقلة والارتحال، حكمًا بعديًّا لا يمسّ بأي شكل جوهر الماهية النوماديّة في تجريديّتها. ثمّ إنّ الفيلسوفَيْن يعملان على إنتاج فهمٍ تجريديّ للحركة في المكان من خلال إدماج منطق الحركان في مكنيّة مجرّدة ومن ذلك اعتمادهما التنضيدات النوماديّة Les agencements nomades والفيلوم المكنيّ وعلاقته بالإنتاج النوماديّ والأدفاق النوماديّة Les flux nomades (وهذا المفهوم نجده حتى في كتاب فِلِكس غواتّاري **اللاوعي المكني** ممّا يزيدنا تأكيدًا على أنّ النوماديّة ليست الترحّليّة بالمرّة). صحيح أنّه ثمة حديث عن الترحّليّة بالمنطق المادّي في مواضع مختلفة، خاصّة ما يتعلّق بوضعيّات تاريخيّة وحربيّة، ولكن ثمّة تجريد خطير لمنطق الحركان النوماديّ والسرعان والتدفّقات وإنتاجات "مكنة الحرب" وما إليه من عمليّات التجريد للجوهر النوماديّ وتشكليه التحتانيّ والهيولانيّ للحركة في المكان. وبالتالي يجب أن يُميِّز المُترجِم جيِّدًا أين يكون الترحّل وتكون النقلة، وأين تكون النوماديّة والنوماديّ. ولا ينبغي جرّ كل المواضع إلى "الترحّليّة". ثمّة تجريد فكرانيّ و"تأسيس إبيستيمولوجي" وجب احترامه.

نأخذ مثالًا آخر: عندما يتحدَّث الفيلسوفان مثلًا على لسان هوسرل عن "ماهيّات مورفولوجيّة متشرّدة أو نوماديّة" ص454 من الأثر، نجد العيّادي يقول "ماهيّات مورفولوجيّة متشرّدة أو مترحّلة" ص612 يعني كيف بماهيات مورفولوجيّة مترحّلة؟! ليس المعنى المقصود رحلة ولا ترحالًا ولا ارتحالًا ماديًّا، بل حركة جوهرانيّة افتراضيّة ومُجرّدة. خاصة وأنّ دلوز وغواتّاري سبق أن أشارا إلى أنّ Le nomade est un essence.

مثال آخر: حين يقول الفيلسوفان: «science nomade» و«espace nomade» فيترجمها العيّادي "علم مترحّل" و"فضاء مترحّل"!!!! ثمة تناقض غريب ولا يصيب المراد من النوماديّة، فالأصل أن نكتب: "علمٌ نوماديّ" و"فضاء نوماديٌّ" لأنّ الغاية من هذا العلم ومن هذا الفضاء عند دلوز وغواتّاري هي تحقيق مساحة افتراضيّة للنقلة والحركة والحرَكان، مساحة مُهَيَّأة للسرعة وخطوط الحركة، وعلم يستقرئها. ولذلك سيتحدِّثان في سياق هذا العلم عن كيفيّة تفهّم السرعان النِّقّيل وإنتاج ضرب من الهندسة النوماديّة. ومع هكذا تصوُّر تجريديّ غاية في الأمبيريقا الميتافيزيقيّة لا يستقيم بأي شكل من الأشكال قول بالترحّليّة، فلا ننسى أنّ القول بالترحّليّة والترحّل لا يعني سوى القطع مع المكان على جهة المُغادَرة، والنقلة تكون دائمًا في اتّجاه واحد، ذهابًا أو إيابًا.

مثال آخر: عندما يتحدّث الفيلسوفان عن أجساد العَملة والنجّارين والبنّائين والحدّادين... إلخ، من كونها des corps nomades (انظر الكتاب الأصل ص456) يترجمها العيّادي بـ"الأجسام المترحّلة" (الترجمة ص614) وهذا ضرب من

الغلط البيِّن، إذ من أين أتاها الترحال؟ إن هي إلا "أجساد نوماديّة" غير مترحِّلة. والنومادولوجيا الدُّلوغواتّريانيّة تدرس من بين ما تدرسه الحركة في المكان في غير علاقة بالترحال ولا الارتحال بوصفهما وضعيّة مُغادرة أو هجرة. وربطًا بما سبق ذكره، فإنّ المسألة تتعلّق بماهيّة نوماديّة مجرّدة أو جوهر نومادي مجرّد. وللتشديد على كُنْهيَّةِ النوماديّة باعتبارها كُنْهًا حركانيًّا، فانظر مثلًا إلى خاتمة الكتاب حيث تحدَّث الفيلسوفان بوضوح عن les essences nomades مما يدلّ على أنّ النوماديّة ماهية والنوماديّون ماهيات وليسوا رحَّالة، وإنّ حركتهم ونقلتهم مهما كان شكلها فإنّها تبقى لحظة أمبيريقيّة لماهية نوماديّة.

إنّه في حال كهذه من مدار ابتكار واستحداث مفهوميّ يكون الأنسب في الترجمة الالتزام بالتعريب الحرفيّ للعبارة، وذلك التزامًا بالغرض من ابتكار المبحث والمحافظة على حَـرْفيّة الاستحداث العلميّ. ولذلك كان الأنسب هو الترجمة إلى "نومادولوجيا" ومن ثمّ "نومادي" و"نوماديّة" مع استعمال معجم الترحال في ما يتلاءم معه من مواضعه المخصوصة وحسب. وليس في الأمر ما يعيب، فبالعودة إلى أرباب الترجمة في ثقافتنا العربيّة نجد الكثير من المصطلحات والملفوظات بقيت على حالها، إذ اكتفى المترجمون بتعريبها دون ترجمتها على الرغم من ثراء اللسان العربي. فنرى مثلًا "الهيولى"، "الموسيقون" (أي الموسيقار بلغة اليوم) "الأنالوطيقا"، "إيساغوجي"، "الأسطقس"، "الأنطلاخيا" (تُقال كذلك "الأنطلاشيا")، و"الأشكيم"، "الأريثميطيقا"، "الميتافيزيقا"، "خرونوس"، "طوبيقا" وغيرها الكثير ممّا لم يقع تغييره بمرادف من لساننا خوفًا من ألّا يكون مُطابقًا بالتمام للمفهوم أو المصطلح في لغته. ويحدث هذا من باب الحرص على سلامة النقل من لغة إلى لغة. لاحظ كذلك ترجمات إسحاق بن حنيْن لأرسطوطاليس، كيف ورد فيها الكثير من الكلمات التي نُقِلت تعريبًا وحسب. ففي مواضع الابتكار يكون الأحرى بالمُترجِم المحافظة على العبارة تعريبًا على أن يجتهد في ترجمة قد تنحرفُ بها أو تضعفها. فكل ما اشتغل عليه الفيلسوفان، في هذا المسطح، مُغاير في مجمله عن معنى الرحلة والترحال والترحّل في صيغتها الماديّة المعروفة. وللسان العربي فوق ثرائهِ مخارجهُ في هكذا مآزق. فلماذا نُضيِّق على مبحث عميق ومستحدث كالنومادولوجيا ونُضعِفه ونحصره في دلالات ضيِّقة للترحّليّة والترحال؟ وما دام لساننا العربي قد استقبل مباحث أو مفاهيم بأسمائها كما هي، على غرار "الفنومينولوجيا" و"الاستطيقا" و"الإبستيمولوجيا" و"السوسيولوجيا" و"السيكولوجيا" و"الأنطولوجيا"... إلخ، فلمَ لا يستقبل "النومادولوجيا"؟

ملاحظة: إنّ اقتراحنا رسم "نومادولوجيا" ليس اقتراح ترفٍ فكرانيّ ولا يأتي من باب التنويع، بل نقدّمه (للبرهان المقدَّم أعلاه) على اعتبار أنّنا نراه التعريب الأكثر مواءمة للمفهوم في سياقه، في انتظار رؤية أخرى لتعريب المفهوم وشبكته الاصطلاحيّة، قد تكون أنسب ممّا ذهبنا إليه.|

المعنى الضمنيّ: تبدو "الترحّليّة" في هذا المستوى، وفي سياق هذا المصنّف، ضربًا من العسف على المفهوم قد نفهمه في علاقة بمحاولة غير مُعلنة من الأستاذ المُترجِم لأخذه ناحية ما يشتغل عليه في ما سمّاه بـ"الفلسفة الترحّليّة" أو "الفلسفة المترحّلة" أو "الفلسفة النِّـقّيلة" (وكلّها مسميّات يعتمدُها). وإذ يُشكر الأستاذ العيّادي على ما قدّمه في هذا الجانب من التفلسف باللسانيْن الفرنسي والعربيّ، فهو كذلك يُلام على هذا الإسقاط، الذي يبدو مُتَعَـمَّدًا، على **ألف مسطح**. فـ Nomadologie كما هي معروضة في الطرح الدُّلوغواتّريانيّ من (M.P) بمختلف تفاصيلها وشِدَدِها النظريّة والأمبيريقيّة لا تكون منها "ترحّليّة" العيّادي فكرًا فلسفيًّا إلّا ما يكونه النزر من الكثير. وفي إجبار النص على قول "الترحّليّة" في ما النصّ يتأبّى ذلك معنى ومبنى، عسْفٌ غير بريء. إلّا إذا كان صاحب الترجمة لم يفهم النص الذي بين يديه، وهذا مُحال.

4.4 الإخفاق في ترجمة Visagéité ومأزق الترجمة:

من المعلوم أنّ Visagéité هي عنوان مسطح بحياله (المسطح عدد7) ومفهومٌ إجرائيٌّ في فلسفة غواتّاري ومن ثم دلوز. وهي من المفاهيم الرئيسة في **ألف مسطح**. يترجم العيّادي Visagéité بالوجهيّة!! و visage بالوجه. وهي حقيقةً ترجمة خاطئة بإطلاق في هذا السياق الدُّلوغواتّريانيّ. وقد تتعجّب عزيزنا القارئ من هذا الإقرار، ولكن خصوصيّة الطرح تفرضه. ففضلًا عن كون هذه الترجمة لـ visage.s و Visagéité تعتبر تعريبًا سطحيًّا حرفيًّا لا جهد فيه، فهي كذلك مُناقِضة تمامًا لفحوى القول ممّا جاء عن الفيلسوفيْن. وأوّل الحجة على كونها ترجمةً خاطئةً منذ البدء هو أنّه من غير الممكن اعتماد "الوجه" مع "جسد بلا أعضاء" (Corps sans organes). فالوجه من العضويّ ولا تأويل فيه وهو ما أقبل من الرأس. والفيلسوفان واضحان في هذا التوجُّه منذ الصفحات الأولى من المسطح أين كتبا:

- «Les visages ne sont pas d'abord individuels, ils définissent des zones de fréquence ou de probabilité, délimitent un champ qui neutralise d'avance les expressions et connexions rebelles aux significations conformes.» (M.P p. 206).

- «Le visage fait partie d'un système surface-trous, surface trouée. Mais ce système ne doit surtout pas être confondu avec le système volume

-cavité, propre au corps (proprioceptif). La tête est comprise dans le corps, mais pas le visage. Le visage est une surface: traits, lignes, rides du visage, visage long, carré, triangulaire, le visage est une carte, même s'il s'applique et s'enroule sur un volume, même s'il entoure et borde des cavités qui n'existent plus que comme trous. Même humaine, la tête n'est pas forcément un visage. Le visage ne se produit que lorsque la tête cesse de faire partie du corps, lorsqu'elle cesse d'être codée par le corps, lorsqu'elle cesse elle-même d'avoir un code corporel polyvoque multidimensionnel lorsque le corps, tête comprise, se trouve décodé et doit être surcodé par quelque chose qu'on appellera Visage.» (M.P. p. 208).

هذا المقطع الأخير وُضع منذ الصفحة الرابعة من المسطح للتوضيح أنّ visage.s ما سيصطلح على ترجمته العيّادي "وجه"/ "وجوه"، لا علاقة له بالرأس المادي ولا بصورة الرأس في المخيّلة. هذا المقطع وأنت تقرأه في الترجمة ترى بوضوح كميّة التناقض المُنفِّر بين المكتوب والمعنى المرجوّ من النصّ الأصلي. وتقريبًا هذا المسطح من أكثر المساطح المتضرّرة من سوء التقدير التُّرجمانيّ، ذلك أنّه لا تخلو فقرة من visage ومن تصاريفها: visagéité و visagéification و visagéifié.s. يقول الفيلسوفان مثلًا:

«le visage dépend d'une machine abstraite»

ص209 يترجمها العيّادي "لأنّ الوجه متوقّف على مكنة مُجرّدة فإنّه لن يكتفي بتغطية الرأس، بل سيطال أجزاء الجسد الأخرى، وحتّى عند الحاجة سيطال مواضيع أخرى دون مُشابهة" ص284، ترى عزيزنا القارئ مستوى التناقض في القول من الترجمة.

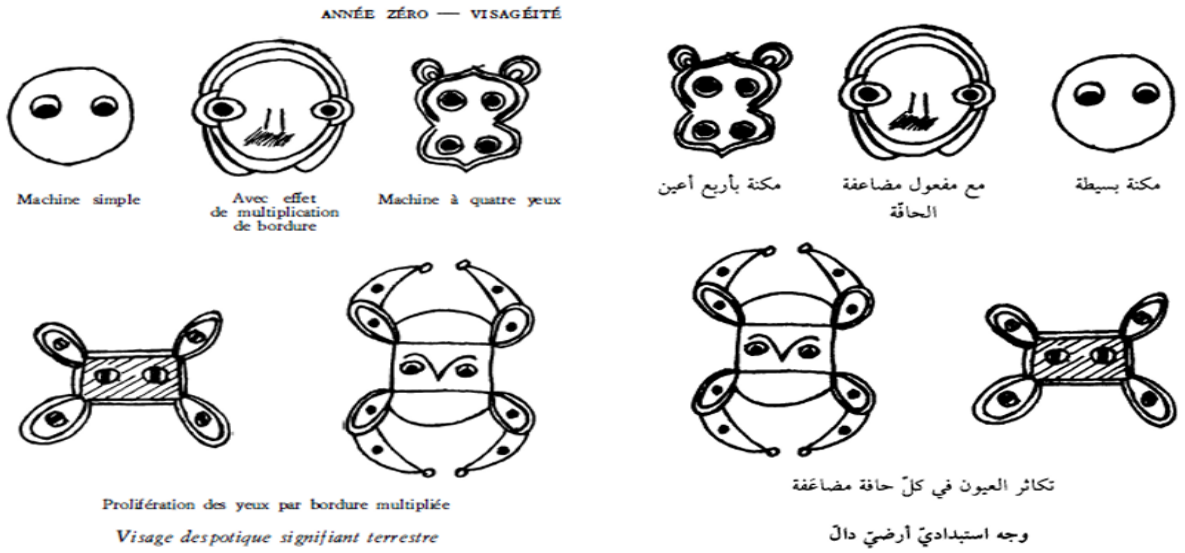
مشكلة المُترجِم أنّه اعتمد الوجه، والوجه لا يكون إلّا من الرأس ولا يُعبِّر إلا عن الرأس والجسد المادّي، بل إنّ الوجه لا يكون إلا ماديًّا ملموسًا. في المقابل تستطيع "السحنة" و"السّحنائيّة" أن تلعب الدور اللسانيّ بأبعاده السيميائيّة كلّها بشكل جد مناسب. وإنّنا إذ نتحدّث عن "السحنة" و"السحنائيّة" بثقة في قدرتها على الأخذ بزمام الترجمة للمفهوم في كل تصاريفه فذلك لأنّنا قد خبرناها بالفعل في كتابنا **تأمّلات فُصاميّة على منوال غواتّرياني** الصادر عن دار النهضة العربيّة 2025. ونعجب حقيقةً من المُترجِم الذي يملك اقتدارًا لغويًّا معروفًا، كيف به يسقط في زلل ترجمانيّ بيِّن كهذا.

مشكلة المُترجِم الرئيسة هي ذاتها تتكرّر. فعدم اطلاعه على تاريخ هذا المفهوم أي «Visagéité» الذي يعتمده فِلكس غواتّاري في جلّ كتاباته التي نذكر من بين أهمّها *L'inconscient machinique*، جعله يسقط في هذا التناقض المُنفِّر الذي انقلبت إليه الترجمة. فحتى جيل دلوز اعتمد مفهوم La Visagéité من بعد تعرّفه عليه مع غواتّاري وظهر اعتماده للمفهوم خاصة في مصنّفيْه في السينما (**سينما 1 وسينما 2**). ونقترح تصويبًا لـ"وجهيّة" و"وجه"، اللفظين: "سحنائيّة" و"سحنة" (تُقال بكسر السِّين أو بالرفع) وسنُقدِّمُ بُرهاننا في ذلك. ففي المعاجم يجتمعُ القول في "السحنة" إنّها هيئة المرء من وجه وحال ولون وغيره من دلائل الفراسة، والسحنة ديباجة المرء. ومنها أن نقول "عرفته من سحنائه أو عرفته من سحنته" أنّه من العجم أو أنّه من بني فلان أو من جهة كذا أو من جماعة كذا أو من قارّة كذا. وجاء في "السّحنة" التعبير عن الحال، فتقوم مُعَـرِّفًا بحال المرء إن كان في نعمة أو في كدر. وفي تنويعات تصاريف القول في "السّحنة" ما يخصُّ المُعاملات، فيُقال كما جاء في **اللسان**[17]: "تَسَحَّنَ المالَ وساحَنه: نظر إلى سَحْنائه. وتسحَّنْتُ المالَ فرأَيت سَحْناءَه حسَنة. والمُساحَنة: المُلاقاة. وساحَنه الشيءَ مُساحَنةً: خالطه فيه وفاوَضَه. وساحَنْتُـك خالطتك وفاوضْتُك. والمُساحنة: حسن المعاشرة والمخالطة". وجاء عند الفراء قول بـ"السَّحَنَاءِ" (بالتحريك) ممّا يوسِّع القول في تصاريف "السّحنة" إلى الحَرَكان الحيْثانيّ.

أمّا في قسط آخر من برهاننا في عدم مواءمة "وجهيّة" ترجمةً لـ Visagéité و"وجهٌ" ترجمةً لـ Visage، فنقول إنَّ السياقات جميعًا ليست سياقاتٍ عضويّة، فهي وضعيّات تدوير مجازيّ وتأويليّ واستقرائيّ الهدف منها تشكيل رؤية جديدة عن "السّحنة" تكون من خلالها "الملامح" مكنيّة نافذة، و"السحنة" سبيلًا للتجريد وللتأمّل في واقع سيكولوجي، أنطولوجي، وأنثروبولوجي، والأهم فهمًا فلسفيًّا جديدًا ومُغايرًا لـ visage.s و Visagéité. ومن ذلك ما جاء عند الفيلسوفَان من قول في "مكنة مجرّدة للسحنائيّة"، ويقول العيّادي "مكنة مجرّدة للوجهيّة"! وقول كهذا لا يستقيم بأي حال مع الوجهيّة من جهة أنّ التجريديّة المكنيّة لا تكون مع "الوجه"ـ العضو. ثم إنّ هذا المسطح جاء مُعَـنْـوَنًا بـ"**سنة صفر. سحنائيّة**" «Année zéro. Visagéité» بمعنى أنَّ المسألة كلها لا تتعلق بجسد مادّي لا سنة صفريّة له، فالوضعيّة الفكرانيّة ههنا الحاكم فيها "جسد بلا أعضاء" CsO. وهذا "الجسد بلا أعضاء" تصحّ معه "سنة صفر" كما كانت قد صحّت معه "الدرجة الصفر". وكأنَّ الفيلسوفَين، منذ العنوان، يضعان القارئ في الإطار المُناسب والمُراد للتفكير حتى لا تلتبس عليه المعاني التي سيلقاها وسيتلقّاها على امتداد المسطح. فضلًا عن كون المسطح جاء بالتدريج بعد مسطحَيْن مؤسِّسيْن لتفكير السحنائيّة هذا، وهما: الخامس، وعنوانه «Sur quelques régimes de signes» والسادس، وعنوانه «Comment se faire un corps sans organes?». مما يدلُّ على أنَّ المسألة برمّتها تتعلّق بالتجريد وبالأمبيريقا السيميائيّة وعلاقاتها بأنطولوجيا فُصاميّة وبتحليل فُصامي وتفكير جذموري.

مأزق الترجمة

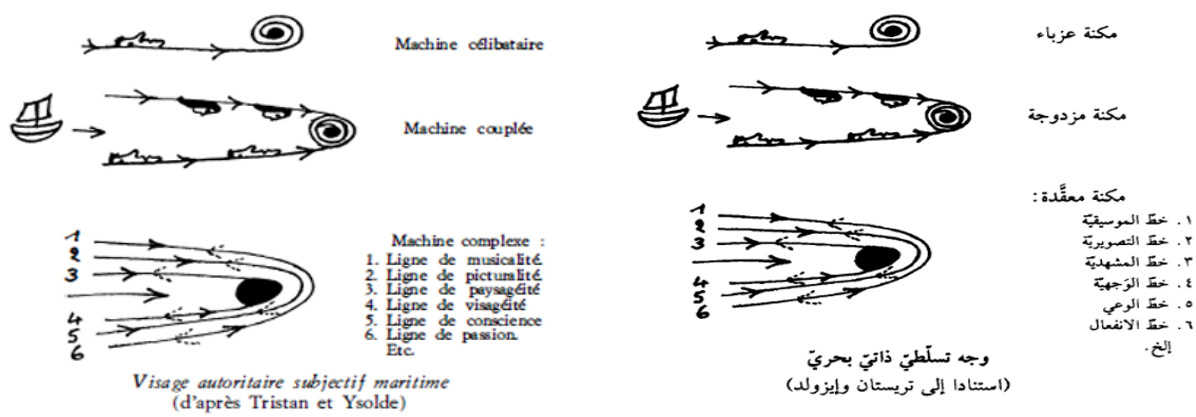
ستتحوَّل ترجمة "وجه" و"وجهيّة" إلى ردب يقف بالترجمة في مأزق التناقض حيث لن تستطيع الترجمة بـ"الوجه" و"الوجهيّة" التعبير عن جميع تصريفات القول من visage و visagéité اللذيْن سيكون منهما visagéification وهي عملية إنتاج سيمولوجي تبلغ درجة تكون فيها العينان مثلاً ثقبان أسودان في بعض السياقات، أو يكون فيه le visage مكنة تعبير كما هو مبيَّن في الرسم التالي من الصفحة 225 من الأثر الفرنسي:



اخترنا هذا المثال المُصوَّر لتوضيح الفرق بين ما يتقدَّم في الأثر وبين ما يتقدّم في الترجمة. فالوجه ههنا ـ كما يُخيِّر العيّادي ترجمة visage ـ ليس وجهًا ولا العيون عيونًا بالمعنى الماديّ، والدليل أنّ هذه الأشكال هي تَصَوُّرات لمكناتٍ سحنائيّة دالّة. لذلك لا يستقيم معها قول بـ"وجه استبداديّ أرضيّ دالّ"، فالأجدى "سحنة استبداديّة أرضيّة دالّة". لأنّ السحنة تعبير ووظيفة وليست عضوًا.

ويترجم العيّادي visagéification بـ"الوَجْهنة" وهي ترجمة قاصرة تقف في حدود العضويّ المباشر، فتدلّ على لحظة إنتاج الوجه!! وقد تدلّ القارئ على إنتاج "الوجاهة"!! مما يُخرج النص عن سياقه بالمرّة. فالقصد من visagéification هو عمليّة إنتاج سحنائيّ مجرّد أو افتراضي، أو تهيئة سحنائيّة مجرّدة أو افتراضيّة. وعليه نرى أنّ "السَّحْنَأَة" أو "التَّسَحْنُؤ" أَقْـوَمُ من "الوَجْهنة". وإذا ما قارنَّا بين الترجمة والنص الفرنسي سنجدُ الترجمة تتعسَّف شديدًا على المعاني حدّ التناقض، فترى العبارة تجاوزت الإلغاز إلى التناقض ممّا ينزع الاتّساق الفكرانيّ عن السياق بأكمله. فينجرّ عن ذلك نزع الاتّساقيّة عن المساطح الثلاثة المتتالية.

انظر كذلك الرسم التوضيحي الذي يظهر فيه Le visage ضربًا من الخطية في مكنةٍ مُعقّدة لتشكيل ضرب من الـvisagéité (الصفحة 226 من الأثر الفرنسي):



وهذا المثال يؤكّد من جديد مأزق الترجمة وانسداد الأفق الفكرانيّ في "وجه" و"وجهيّة". إذ أين الوجه من المثال؟!!! **كلها خطوط مُساحَنةٍ أو خطوطُ سَحَنَاءٍ أو خطوطٌ سَحَناءُ** إذا أخذنا بعبارة الفراء. وإنّها لعمري عبارة مائزة وشديدة التحايث مع هذا المفهوم في سياقه.

ملاحظة: تتكرَّر مشكلة العيّادي في معاندة الفيلسوف في مُراده من العناوين النكرة وإجبارها على أن ترد مُعرَّفة، فوجدناه مُترجمًا العنوان «Année zéro. Visagéité» بـ"السنة صفر. وجهيّة" وهذا خطأ غير مبرَّر، فالفيلسوفان إذا أراداها معرَّفة ما كان شيء ليمنعهما، ولكن الطرح في جدّته وطرافته وخصوصيّته التي يتقدَّم بها لا يقبل تحديدًا ولا تعريفًا. كان من الواجب ترجمة العنوان كما هو: "سنة صفر. وجهيّة[سحنائيّة]".

5.4 في الخلط بين Fuite وFuir و Décodage!!

بادئ ذي بدء، ينبغي التشديد على أنّ «Fuite»، ومنها «Ligne.s de fuite»، هو مفهوم رئيس عند فلكس غواتّاري تحوَّل إلى مصطلح تقني إجرائي في كامل فلسفته، وقد انتقل إلى فلسفة جيل دلوز منذ اعتمداه في نصوصهما الثلاثة المُشتركة. وهذا المفهوم وعبارته الإجرائية «Ligne.s de fuite» نجدهما بشكل مكثَّف في المصنَّف **رأسماليّة وفُصام** بجزأيه، وفي مواضع مختلفة من **ما الفلسفة؟** وترجمة مفهوم كهذا ينبغي أن تعكس فهمًا حقيقيًّا للمفهوم عند صاحبه أوّلًا، ولدواعي اعتماده ولتقنية العمل به في مختلف السياقات. كما فهم الغاية من اعتماده في مختلف السياقات من الكتب التي تمّت ترجمتها. وهذا المفهوم هو من المفاهيم الجدّ مهمة عند غواتّاري حيث تحوَّل إلى مصطلح إجرائي مُحايث لكل الإنتاجات ولكل الإبطالات ولكل التغييرات. والدليل على أهميّة هذا المفهوم، عند صاحبه، أنّه قام باستقرائه وتفصيل القول فيه في كتاب كامل بعنوان *Lignes de fuite*. صحيح أنَّ هذا الكتاب هو في واقع الأمر مخطوط نُشِر بعد وفاة فلكس غواتّاري، ولكن أصحاب الفيلسوف أرادوا نشره من بعده لأهميّته في تفكيك معاني ودلالات استراتيجيا هذه الخطوط وطريقة عملها وكيفيّة تأثيرها. وعليه، تتطلّب ترجمة هكذا مفهوم محوريّ العودة إلى فلسفة غواتّاري وفهم ميكانيزم اشتغال هذه الخطوط عند صاحبها حتّى يُدرك المُترجِم كيف تمَّ توظيفها في الكتب الثلاثة، وهذا ما يبدو أنّه قد غاب تمامًا عند عبدالعزيز العيّادي. ولذلك نجده يُترجِم Fuite إلى "إفلات" أو "هروب"، و «*Ligne.s de fuite*» إلى "خط/ خطوط إفلات/ هروب". والأصل في Fuite الانفلات والتفلّت والفَلْتُ. ذلك أنّ غواتّاري لا يعتمد المفهوم على معنى الهروب والإفلات، بل على معنى المراوغة والتفلّت والانفلات والفَـلْتِ والتزيُّغ. وهو مفهوم شديد المرونة يتناسب مع "الفضاء الأملس" L'espace lisse الذي يعتمده الفيلسوفان في **رأسماليّة وفُصام** 2 بوجه خاص. ولذلك يعتمدان التفريق بين fuite و fuir حتى ينتبه القارئ إلى مواضع الإفلات والاستهراب، وتمييزها عن مواضع الانفلات والفلْت والتفلّت. والحق نقول إنّ الفرق بينهما يُربك أحيانًا ولذلك تكون مهمة المُترجِم في هذا المضمار شديدة الدقّة وعالية المسؤولية. لأنّ أي خلط بين الاستعمالَيْن سيذهب بالسياق.

نلاحظ أنَّ إعمال المصطلح ـ المفهوم «Ligne.s de fuite» يكون دائمًا بغاية إبطال وضعيّة تجانسية مّا وكسر اتّساقها الظاهري بغرض تعرية الشقوق الداخلانيّة المُؤَسِّسة. ولو كان الفيلسوفان يريدان "إفلاتًا" و"استهرابًا" فقط، كما ذهب العيّادي إلى ذلك، لكانا اكتفيا بـ fuir ولما كان من داعٍ لأن يعتمدا اللفظيْن معًا أي fuite و fuir. وإنّ الاشتغالَ في الغالب بـ ligne.s de fuite يُشدِّد على معاني الانفلات والتزيّغ والتفلّت والفلت. و fuir يعني إفلات وهروب واستهراب. فـ fuite في اشتغال الفيلسوفين هي صفة حركة إبطال بعينها، حركة تُعرقِـل التجانس الظاهر، وصيغة لفظية لمرونة جذموريّة نِقّيلة. أما صبغ Fuite بصيغة الهروب فهو خروج بيِّن عن المعنى والمغزى للفيلسوفَيْن. فالهروب الذي تستقرُّ عليه ترجمة العيّادي في الكتب الثلاثة هو انحراف عن مراد الفيلسوفَيْن في اشتغالهما، ذلك أنّ "الهروب" و"الإفلات" تعبير عن المغادرة والترك والنقلة من نقطة إلى نقطة أخرى، بينما الطرح برمّته يعمل على الفعل في الأين والحيث من تثقيب وإبطال وحركان تحتانيّ نتّاج وتكسير تجانسات وما إليه من عمليّات التفكيك وإعادة الإنتاج. هذه العمليّات لا يستقيم معها قول مستمرّ بالهروب والإفلات.

والأمر الغريب الآخر أنَّ العيّادي يُترجم fuite و fuir و décodage ثلاثتها بالإفلات!! في مواضع كثيرة. وقد ذهب في تصوُّرنا للوهلة الأولى أنّه مجرَّد خطأ تركيز، لكن باستتباع المواضع من الترجمة وجدنا حضرة المُترجِم يأخذها جميعًا على نفس المعنى ويحملها جميعًا على نفس التعريب! على الرغم من أنّ لكل منها استعمالًا خاصًا. وحتى السياقات نفسها تمنع المُترجِم من حمل الثلاثة على ذات المعنى. فانفلات/ فلْت fuite وإفلات fuir وإبطال التشفير/ أو إبطال التقنين décodage لكل منها استعماله (وحتى نكون على تمام الشفافيّة فإنّ المُترجِم قد أصاب ترجمة الأخيرة أي "إبطال التشفير/ أو التقنين" في كثير من المواضع بالمقارنة مع مواضع ترجمتها إلى

"الإفلات". لكن ارتباك المُترجِم في ترجمة مفهوم واضح وفي سياقات لا تقبل التأويل مثل مفهوم «Décodage» هو أمر مُثير للريب، وسنعلّق عليه في العنصر التالي).

إذًا La fuite و la/les ligne.s de fuite هي تعبيرات عن حركان إبطال أرضنة وإبطال تشفير، كما هي تعبيرات عن الانفلات من الأرضنة ومن التشفير. ومعنى الـ La fuite هو دائمًا في علاقة بإرباك التجانس وبإبطال الأرضنة وإبطال التشفير/ التقنين، كما بحَركان التثقيب وبفكرة "الثقب الأسود" المجرَّد والحركان المنفلت في الفضاء الأملس. لاحظ أنَّ الفيلسوفَين كثيرًا ما يستدعيان "خط/ خطوط الانفلات" أو "خط/ خطوط الفلْت" هذه في العمليات المختلفة من إبطال الأرضنة déterritorialisation، كما في عمليات بعينها من إبطال التشفير/ إبطال التقنين décodage. ولو كانت الغاية منها هي "الإفلات" أو "الهروب" كما يرى الأستاذ المُترجِم لكان الأمر مختلفًا تمامًا من حيث تصبح المسألة مجرَّد هروب من وضعيّة ـ مع تركها على حالها ـ في اتّجاه وضعيّة جديدة. وبالمنطق الذي يفهمه المُترجِم نكون قد خرجنا بالتمام عن منطق الجذمورية والتنافر والتثقيب والإبطال الذي ينتهجه الفيلسوفان.

وفي الخلط بين fuite، و fuir (على معنى إفلات) و décodage نأخذ هذا المثال من **أوديب ـ مُضادًّا**:

«La fonction de la chaîne n'est plus de coder les flux sur un corps plein de la terre, du despote ou du capital, mais au contraire de les décoder sur le corps plein sans organes. C'est une chaîne **de fuite**, et non plus de code. La chaîne signifiante est devenue **une chaîne de décodage**.» p. 395-396

يقابلها في الص461 من الترجمة: "لم تعد مهمّة السلسلة هي تقنين الاندفاقات على جسدٍ مليء هو جسد الأرض أو المستبدّ أو رأس المال، وإنّما على العكس من ذلك هي إفلاتها على الجسد المليء دون أعضاء. إنها سلسلة إفلات ولم تعد سلسلة تقنين. السلسلة الدالة أصبحت سلسلة إفلات التقنين". يعني كلها على معنى إفلات!!! أمّا في مسألة ترجمة المفهوم إلى إفلات/ هروب فلْنَنظر إلى هذه الأمثلة:

ـ مثال من ألف مسطح: «les lignes de fuite connectent et continuent leurs intensités» p. 273 وفي الترجمة ص372 "تربط خطوط الإفلات بين شِدَدِها وتجعلها تتواصل". أمّا كيف لخطوط "الإفلات" أن تربط بين الشَّـدَدِ وتجعلها تتواصل؟ فهذا سؤال التناقض. أليس الأحرى أن تكون خطوط انفلات وتفلّت؟ فأيّها الأقدر على التجذمر يا تُرى: التفلّت والانفلات أم الإفلات والهروب؟ إذ لا ننسى أنَّ المنطق الحاكم هو منطق جذموري.

ـ مثال في الخلط بين fuite و fuir من ألف مسطح: «nous fuyons devant la fuite» p. 277 (M.P) يترجمها العيّادي في الص378 بـ"نهرب من الهروب"! أولًا، منذ متى كانت «devant» تعني "من"؟!!! ثم أليس الأصح أن نقول: "نهرب أمام الانفلات" أو "نُدبِرُ قُبالة الفَـلْت". والواقع أنَّ الجملة التي سبقت هذه، تحمل ذات الخطأ، ففيها يترجم: "... إنهم لا يعرفون شيئًا عن الانكسار الهائل الذي هم متّجهون إليه... **هروب من الهروب**" والجملة في الأصل الفرنسي كالتالي: «Ils ne savent rien de cette immense déroute où ils s'en vont… *fuite devant la fuite*».

(نفس الملاحظة بشأن devant التي تحوَّلت إلى "من")، ههنا السياق لا يستقيم معه قول بالهروب من جهة إنّه ثمة "توجّه غير واعٍ إلى الانكسار". فالأَوْلى أن نقول "انفلات قُبالة الانفلات" أو "انفلات أمام الفلْت". فكيف بعد القول: "إنهم لا يعرفون شيئًا عن الانكسار الهائل الذي هم متوجِّهون إليه" يقول بالهروب؟!!

عمومًا لا يسعنا تقديم أمثلة كثيرة من المصنّفات الثلاثة، ذلك أنّ المفهوم «fuite» متوزِّع بشكل مكثّف ولا يكاد يغيب عن موضع. مهمّتنا تقف عند تنبيه القارئ بالخطأ في تقدير معنى «fuite» والخلط بينها وبين «fuir» وحتى بينهما وبين «décodage» في بعض المواضع.

6.4 Décodage والترجمة بيد مُرتعشة:

إنّ ما لاحظناه في ترجمة الأستاذ العيّادي لـ«Décodage» يعكس كثيرًا من الارتباك، إذ لم يُترجِم المصطلح إلى لفظ واحد استقرّ عليه طيلة أطوار الترجمة، بل وجدناه يترجمه في كل مرة بلفظ. فمرة يكتب "إبطال التقنين" ومرّة "تفكيك التقنين" ومرّة "استشفار" ومرّة "إلغاء التقنين"، وفي كثير من المرّات "إفلات" و"انفلات"! والمُلفت في الأمر حقيقةً أنَّ هذا المصطلح الإجرائي الكثير الاستعمال عند دلوز وغواتّاري ليس حمَّال أوجه ولا يغلب عليه المجاز ولا يُؤخذ على جهة التأويل. فهو مصطلح تقني بامتياز، الغاية من اعتماده واضحة ولا تتغيَّر بتغيُّر السياق ولا بتغيُّر مستوى التحليل، فهو في كل السياقات "إبطال التشفير" أو باللغة المعروضة في الترجمة "إبطال التقنين" (إذ لا يعتمد مُترجِمنا في الغالب عبارة "التشفير" مقابلًا لـ codage). ولذلك من غير الممكن أن نحمل هذه الترجمة المُرتبكة على محمل التنويع في ترجمة اللفظ الواحد خاصّة وأنّ حضرة المُترجِم كان قد استقرَّ على معنى "الإفلات" في عديد السياقات وهو معنى لا علاقة له بـ Décodage.

إنّ عدم ثبات المُترجِم على ترجمة واحدة لمفهوم واحد

لا يدلّ سوى على الارتباك في ترجمة المفهوم. وهذا الارتباك يعكس ارتعاش يد المُترجِم. وقد لا يُستغرب هذا الارتعاش ما دام العيّادي يُترجِم نصًا غريبًا عن دائرة الفهم والإدراك عنده من حيث لم يقرأ للفيلسوف الذي يُترجمه.

ومن أمثلة هذا الارتباك في ترجمة Décodage أنّه:

ـ يُترجِم «des flux décodés sur le corps sans organes» (A.Œ) p. 43 بـ "التدفّقات مُفكّكة التقنين" ص58 من الترجمة و«le décodage des flux» بـ"انفلات التدفقات" و«flux décodés» بـ"تدفّقات فُكَّ تقنينها" ويترجم «vers un seuil de décodage» بـ"نحو عتبة فك التقنين" (كلها من الصفحة نفسها).

ـ يُترجِم «un décodage génique» (A.Œ) p. 396 بـ"انفلات جيني"، ومن نفس الصفحة ونفس الجملة «fonctions de décodages» تُترجم بـ"وظائف الاستشفار"، ومن نفس الصفحة أيضًا يترجِم «une chaîne de décodage» (A.Œ) p. 396 بـ "سلسلة إفلات التقنينات".

ـ وفي فهرس نفس الكتاب مثلًا يُترجم المصطلح بـ"تقنين الاندفاقات" تارة (انظر: الفصل الثالث/ العنصر الأول) وبـ "الاندفاقات المنفلتة" تارة (انظر: الفصل الثالث/ العنصر الثاني) و بـ"الانفلات" تارة أخرى (انظر: الفصل الثالث/ العنصر التاسع).

ـ يُترجِم «mouvement de décodage» (M.P) p. 410 بـ"حركة إلغاء التقنين" ص554 من الترجمة.

ـ يُترجِم «Décodage+397 p. 396» بـ"إبطال التقنين" ص537 من الترجمة.

ـ يُترجِم «Décodage» p. 273 بـ"لا تقنين" ص372

7.4 قول آخر في الترجمة بيد مرتعشة:

في الواقع كثيرة هي المواضع التي تظهر فيها الترجمة بيد مُرتعشة، فزيادة عمّا ورد أعلاه في موضوع «décodage» نرى مثلًا ورود عنوان فرعيّ من المسطح 13 من *Mille plateaux* موسومًا بـ: La puissance (ص582 من الأثر الفرنسي) تجده عند عبدالعزيز العيّادي في الترجمة موسومًا بـ: الاقتدار/ القدرة/ القوّة (ص782 من الترجمة). لماذا عدم الحسم ههنا؟ معقول أن يترك المُترجِم الحسم للقارئ؟!! يعني وكأنّه يقول للقارئ: اختر ما تشاء كلها تصبُّ في المعنى ذاته!! ثم ألَم يُفكِّر المُترجِم، وهو يُقدم على هذا التصرُّف، أنّه سيتراءى للقارئ أنّ الفيلسوفَيْن هما مَن كتبا العنوان هكذا في ثلاث عبارات؟

الارتعاش في ترجمة corpuscule

يبدو أنّ هذا المصطلح قد أتعب العيّادي في الترجمة من حيث إنّه أحد الشواهد على مأزقه في ترجمة molécule و moléculaire. فـ corpuscule يُترجم إلى "جُسيْم"، وقد أقدم العيّادي على ترجمته إلى "جُزيء" حتى لا يترك مجالًا للقارئ للريب في الهباءة والهبائي ترجمةً لـ molécule و moléculaire. ولكن في كل مرة تجتمع فيها molécule بـ corpuscule في موضع واحد أو في مواضع متقاربة، يكون المُترجِم في مأزق فيضطر إلى العودة إلى ترجمتها الصحيحة أي "جُسيم"، لأنّه لم يعد من الممكن في هذا الاجتماع أن يوهم القارئ بالمُغالطة التي وضعها حتى يُبرِّر ترجمته الهبائيّة الخاطئة. فعوض أنْ يعود المُترجِم على عمله بالمراجعة والتصويب ـ كلّفه ذلك ما كلّفه من وقت وجهد ـ اختار الاحتيال على اللغة والنص والقارئ.

ملاحظة ضروريّة في الارتعاش في ترجمة moléculaire

لاحظنا أنّ المُترجِم في بداية **أوديب ـ مُضادًّا**، أي في بداية هذا المشروع التُّرجمانيّ للنصوص الثلاثة المُتعالقة مفهوميًّا، كان يُترجم moléculaire بالجُزيْئي! ويبدو أنّه نسي مراجعة تلك المواضع الأولى، أو أنّه لم ينتبه إلى المصطلح أثناء مراجعته، ممّا أبقاه شاهدًا على ترجمته بيد مُرتعشة. ونرجِّح عدم الانتباه لأنّنا لاحظنا انفلاتات متناثرة هنا وهناك لترجمته "الجُزيئي". فلو كان المُترجِم حاسمًا في أمره من الترجمة لكان اعتمد "الهبائي" منذ أوّل استعمال. ولكن يبدو أنّه اختار ترجمة "الهبائي" بعد التقدُّم في الترجمة ولم يحترس في محو الآثار الدالّة على الخطأ الذي أصبح من بعد ذلك كارثة الترجمة. ولو لم يكن المُترجِم يُترجِم بيد مرتعشة لانتبه جيِّدًا للمواضع التي تراجع عن ترجمتها إلى "الجُزيْئيّ" حيث ستكون في نظره خاطئة وهو يراجع النص للنشر. ولكن يبدو أنّ تراجعه عن الترجمة الصحيحة يُعزى إلى رغبة منه في الإغراب بالقول ليس أكثر. وللتثبّت انظر، إن شئت، مثلًا الص84 والص85 من الأثر الفرنسي L'anti-Œdipe وما يقابلهما من الترجمة في الصفحتيْن 103 و104، أو ص297 من الأثر الفرنسي ما يقابله ص348 من الترجمة. وكما قلنا هي مواضع مُتناثرة بقيت شاهدًا على الترجمة بيد مُرتعشة.

تعليق: إنّ الترجمة بيد مُرتعشة لا تعكس سوى عدم تمكُّن من الطرح الفلسفي الذي بين يديْ المُترجِم. وفي ترجمة علميّة ومُتفلسفة لا يحقّ للمترجم تنويع ترجمة المصطلحات الإجرائيّة والمفاهيم القارّة خاصّة وأنّ أصحابها لم يُنوِّعوا في رسمها. فهذا التنويع يمكن أن يُقبل في الترجمات الأدبيّة حيث يطغى الحرص على جماليّة العبارة. أمّا في الفلسفة ـ كما في العلوم جميعًا ـ فالعبارة بميزان.|

هذه أمثلة قليلة جدًّا من بين أمثلة أخرى لا تعكس سوى

ارتباك المُترجِم في نقل النص، منها ما يمكن أن تلاحظه قارئنا العزيز في مختلف مواضع هذا التحقيق، ومنها ما لا يسعنا تقديمه حتى لا يتحوَّل تحقيقنا في الترجمة المُتفلسِفة إلى تقرير في رصد الأخطاء.

8.4 مغالطة مفهوميّة: "الشعبة" مقابل "الفيلوم" Le phylum

ينبغي أن يكون منّا على بال أنّ الفيلوم Le phylum هو مفهوم رئيس، وكذلك مصطلح إجرائي تقني ضروري في الطرح النظري عند فِلِكس غواتّاري لا يخلو منه عمل عنده. وهو مصطلح أمبيريقي حَرَكاني وحَيَثانيّ يتحرَّك في مُحايَثته لكل عملية نظرانيّة يُستدعى إليها. و"الفيلوم" مُستلهم من المعجم الإحيائي البيولوجي، والغاية من اعتماده تتمثّل في إنتاج بنية نظرانيّة دائمة الحركان الأمبيريقي، فلا تنحبس عِلميَّتُها النظريّة في موقع بحياله. ولذلك نجد "الفيلوم" لا يني يعمل ما دام ثمة إنتاج فكرانيّ. بمعنى أنّه حين يُعتمد فلسفيًّا فهو لا يُعتمد بوصفه نواة أو عنصرًا مكوّنًا في توليد مساحة تفكير بل بوصفه المحرِّك الحَيَثاني لإنتاج الفكرة المطلوبة، وشريطها الجيني المكنيّ من حيث لا يكون هذا الـ phylum إلا في مكنيّة مُجرَّدة. إذ جرت العادة عند غواتّاري أن يرد مصطلح "فيلوم" مقرونًا بالمكنيّة أي phylum machinique "فيلوم مكني". وفي هذا المستوى، نقول إنّ "الفيلوم"، وهو مكنيّ، لا يمكن أن يكون "شُعبَةً" من حيث حركانيّة المكنة وثبات الشعبة، ومن حيث الميكانيكيّة الافتراضيّة للمكنة وماديّة الشعبة وانحصارها في معنى واحد. ففي هذا المضمار المكنيّ، لا نتحدّث عن phylum إلا في صيغته الافتراضيّة النتّاجة في بُوِيُوزيس مكنيّ مجرَّد. أمّا مع "الشعبة"، فالحديث منحصر في البعد الطبيعانيّ الماديّ. ولو كان غواتّاري يريد "الشعبة" لكان اعتمد embranchement محلّ phylum، ولكن هذا التفكير بمنطق "الشعبة" ليس هو المطلوب، فالأساس في كل الاشتغال النظراني عند غواتّاري هو "الإنتاج المكني" الذي منه أتى مفهوم "اللاوعي المكني" و"التكوين التنافري المكني".

فضلًا عن ذلك، فإنّه لا يستقيم البتة ترجمة "الفيلوم" إلى "الشعبة" مع تفكير "جذموري" وإنّه من قبيل التضارب اعتماد "الشعبة" مع نص يعلن منذ جمله الأولى القاعدة التالية: الجذمور مقابل الجذر والجذموريّة مُضادًّا للجذرانيّة، الجذمور مقابل الشجرة، والتفكير الجذموري في مقابل تفكير الشجرة المعرفيّة بماهي "صورة الفكر" الديكارتي L'image de la pensée cartésienne. في حضرة هذا السياق النظراني الدّلوغواتّرياني نحن نفكِّر عَرْضانيًّا، جذموريًّا، في قطيعة تامة مع كل تفكير قطعيّ، ثابت، وجذعيّ. فكيف بالمُترجِم يأتي بالـ"الشعبة"؟! ثم كيف به يقع في تناقض مع السياق الفلسفي الذي يترجمه منذ **أوديب ـ مُضادًّا**؟ "جسد بلا أعضاء"، "جذمور"، "تحليل فُصامي"، "لا وعي جزيئي"، "مكنيّة وإنتاج مكني"، "مكنات ومكنيّة مُجرّدة"... إلخ، ثم من بعد ذلك يكتب "الشعبة"!! والغريب أنّ المُترجِم هو نفسه مَن يُشدِّد في تقديمه للترجمة على الجذموريّة. ولذلك ما ننفكّ نذكِّر بالملاحظة ذاتها، وهي أنَّ هذه المغالطة المفهوميّة، كما سابقاتها، تعود إلى عدم اطلاع المُترجِم على فكر الفيلسوف الذي يُترجمه.

ثمة كذلك خطر آخر لا يقلّ أهميّة عن خطر الانحراف الترجمانيّ وعدم تقدير المفهوم كفاية، ألا وهو كيفيّة استقبال القارئ العربي للنصّ المُترجَم وهو يقرأ "الشعبة المكنيّة"!! وهذا الخطر من الواضح أنّه لم يكن في حُسبان المُترجِم. هنا القارئ لا يدري أنَّ المقصود بالشعبة هو الفيلوم، ولا تقل لي يجب عليه أن يطَّلع على ثبت المصطلحات المُعَرَّبة في آخر الكتاب، فالأصل أن يكون النص واضحًا لقارئه بالدرجة الأولى. ثم حتى لو اطّلع القارئ على الثبت فإنّه من الصعب جدًّا أن يقدر، في كثافة المعاني النصيّة وكثافة المفاهيم والمصطلحات وفي التعقيد والتركيب الذي عليه الكتاب، أن يُمسك خيط المعنى في "فيلوم" ويفرقه عن "الشعبة" التي تنطرح أمامه على كامل النص. ولا ننسى أن مصطلح «phylum» ومفهوم «le phylum machinique» أي "الفيلوم المكنيّ" يملآن كتاب **ألف مسطح** من أوَّل النص إلى آخره، والنص كما تعلم عزيزي القارئ يمتد على نحو 880 صفحة (الترجمة). ناهيك عن تواجد هذا المفهوم أيضًا في **أوديب ـ مُضادًّا** وفي **ما الفلسفة؟**

ملاحظة: ثمة في هذا المستوى ما يُبيِّن مرة أخرى ارتعاش يد المُترجِم مع نصّه، وهو كونه يشتغل بالهبائيّ وبالهباءات من جهة (وإن كان على خطأ) ثم يعتمد "الشعبة"! من جهة أخرى. مما يدلّ حقيقةً على اشتغال المُترجِم خبط عشواء. ولا خيط ناظم للتفكير عنده. فمَن كان على فهم بيِّن ودراية كافية وإمساك رصين بالخطّ الجذموريّ، يستحيل أن يسقط في هذه التضاربات والتناقضات مهما اشتدَّت كثافة النص وتعقيده.

9.4 مشكلة النكرة والتعريف:

مسألة التغيير من النكرة إلى التعريف أصبحت ظاهرة ملفتة عند العيّادي ولا تجدها في العناوين الرئيسة للمصنّفات وحسب، بل تجدها حتّى في العناوين الفرعيّة المرفقة بتفصيل موجز للمسائل المعروضة بالعنوان الرئيسي والفرعيّ. ونحن إذ نُشدِّد على ضرورة لفت الانتباه إلى هذه الظاهرة فلأنّه من غير اللائق أن يأخذ المُترجِم المعنى الذي أورده صاحبه نكرةً

لغاية يريدها، على جهة التعريف التي لم يخترها. فالتعريف يُحوِّل العنوان من معنى فرقيّ في صيغته النكرة إلى معنى إقراريّ وحاسم بالتعريف. ويجب التنويه ههنا بأنّ مسألة "التعريف" هذه لا تُؤخذ على محمل "التحديد" فهي قد تحوَّلت إلى ظاهرة عند عبدالعزيز العيّادي تجدها حتى في متون المصنّفات، إذ كثيرًا ما يكتب عبارة بصيغة التعريف بالألف واللام وردت بالأصل نكرةً. ولأن العناوين أوضح فسندرج بعضًا منها في هذه الأمثلة:

العناوين الرئيسية:

العنوان *Différence et répétition* نكرة (يرد عند العيّادي معرَّفًا) *Capitalisme et schizophrénie* نكرة (يرد عن العيّادي مُعرَّفًا).

أوديب ـ مُضادًّا: مثال: الفصل الثالث ورد «Sauvages, barbares, civilisés» وعند المُترجِم: "البربريُّون، الهمجيّون، المُتحضّرون". عنوان فرعي أوّل: «Socius inscripteur» وعند المُترجِم: "الوحدة الجامعة المُدوِّنة". عنوان فرعي رابع: «Psychanalyse et ethnologie» وعند المُترجِم: "التحليل النفسي والإثنولوجيا". نفس الأمر يتكرَّر للعناوين 3 و4 و5 من الفصل الرابع.

ألف مسطح (ألف سطيحة): انظر عناوين المساطح 7 و9 و10 كلها وردت نكرة في الأصل الفرنسي والأستاذ المُترجِم أوْردها في صيغة التعريف.

ما الفلسفة؟: العنوان الرابع من القسم الأول، ورد: «Géophilosophie» وعند المُترجِم: "الجغرا ـ فلسفة" (ملاحظة: لم يفصل الفيلسوفان بين جيو وفلسفة، بينما فصلها العيّادي!).

10.4 خطأ نقلٍ مُفسِدٍ:

الواقع أنّه اعترضتنا الكثير من أخطاء النقل في مواضع مختلفة، ولكن تتبّعها سيأخذ التحقيق النقديّ إلى أن يكون تقريرًا في تتبّع ورصد الأخطاء، وهذا ليس شأننا في ما نحن بصدده، ولا هو توجُّه هذا التحقيق النقدي. ولكنّنا سنستثني في هذا السياق استعراض واحد من أخطاء النّقل البيّنة وغير البسيطة وقد وجب التنبيه إليه لأنه ينسحب على السياق كلّه بالتناقض وينحرف بالفكرة. لاحظ الصفحة 175 من الأصل الفرنسي لـ **أوديب ـ مُضادًّا** وردت الفقرة التالية:

«décliner alliance et filiation, décliner les lignages sur le corps de la terre, avant qu'il ait un État. Si la machine est de déclinaison, c'est qu'il est impossible de déduire simplement l'alliance de la filiation, les alliances, des lignes filiatives. On aurait tort de ne prêter à l'alliance qu'un pouvoir d'individuation sur les personnes d'un lignage; elle produit plutôt une discernabilité généralisée. Leach cite des cas de régimes matrimoniaux très divers sans qu'on puisse en inférer une différence dans la filiation des groupes correspondants.»

يُترجم العيّادي هذه الفقرة من الصفحة 206 كالآتي: "**مُزاوجة** المُصاهرة والنسب، **مُزاوجة** الأنساب على جسد الأرض من قَبل أن تكون هنالك دولة. إذا كانت المكنة مكنة مُزاوَجة فلأنّه من المُستحيل استنتاج المُصاهرة من النَّسَب أو المُصاهرات من **أصول الأنساب**. سيكون من الخطأ أن لا ننسب للمُصاهرة غير قدرة تفريد على أشخاص عترة ما؛ إنّه يُنتج بالأحرى تمييزيّة مُعَمَّمة. يذكر ليش (Leach) حالات أنظمة زواجيّة شديدة التنوُّع دون التمكّن من أن نستنتج منها فَرقًا في نَسب الجماعات المُناظرة لها".

التعليق: نحن أمام تناقض بين المعنى الأصلي والمعنى الذي تطرحه الترجمة سببه الخطأ في نقل Décliner (ما شدّدنا عليه بالأسود الغليظ في الأول والثاني) و Déclinaison (ما شدّدنا عليه بالأسود الغليظ في الثالثة). و Décliner فعل له دلالات شتّى ليس فيها أي معنى للمُزاوجة، بل تصبُّ جميعها في معاني التفريق والفصل والأفول والانحدار بل حتّى الرفض. وفيها أيضًا معاني التنويع والتفريع والتوزيع. ولذلك "يذكر ليش (Leach) حالات أنظمة زواجيّة شديدة التنوّع" في السياق ذاته. فالحديث ههنا عن التنوُّع والتنويع سيكون في Décliner الثانية. وعليه، تكون الجملة الأولى على هذا النحو: "**تفرّع مُصاهرةٍ ونَسبٍ، تنوّع الأنساب على جسد الأرض من قَبل أن تكون هنالك دولة**". أمّا Déclinaison في «Si la machine est de **déclinaison**» فهي تعود على décliner الثانية. فتكون الجملة: "إذا كانت المكنة مكنة **تنويع** فلأنّه من المُستحيل استنتاج المُصاهرة من النَّسب...".

يعني أنّ الترجمة قد أخلّت بالمعنى الأصلي. وحتّى لو لم تقع المُقارنة مع النص الفرنسي فإنّ القارئ سيقع في الْتباس سياقيّ يسحبه إليه التناقض الظاهر في السياق نفسه، إذ ما سيأتي في تكملة السياق من حديث سيرتكز على فكرة الفرق بين المصاهرة وبين النَّسب، وضربَ أمثلة على ذلك من تاريخ الجماعات والشعوب، من بينها الفرق عند الرومان مثلًا "بين الخَلَف وذوي الأرحام". ثم انعكاس هذا التفريق بين المصاهرة والنَّسب على السياسة والاقتصاد. خلاصة القول إنَّ هذا الزلل غير المُبَرَّر بالقول بـ"المُزاوجة" سينسحب بالتناقض والالتباس على كل الصفحات التالية والمرتبطة بهذه الفكرة لأنّها جميعها ستكون في مزاج من الفصل بين فكرة النسب وفكرة المُصاهرة والزواج، بينما المعنى الذي

ابتدأه العيّادي يتأسّس على المُزاوجة بين المُصاهَرة والنسب.

وأمّا في ما يخصّ **des lignes filiatives** (الموضع المُشدَّد الرابع) فإنّ ترجمتها كما وردت عند العيّادي تثير الاستغراب إذ كتب **أصول الأنساب**. فأين الأصول؟ صراحة لا نعرف. ثم كيف تصبح **filiatives** أنساب؟

إنّ ما هو واضح فقط، هو أنّ حضرة المُترجِم يؤوِّل وحده كما يشاء، ويستنبط المعاني على هواه. إن هي إلّا "خطوط نَسَبِيّة".

خطأ آخر شنيع ومُستغرَب: لاحظنا أن المترجِم من نفس الصفحة ترجم «latérale» بالعرضانيّة!! وإنّنا لَنَعْجَبُ حقَّ العَجب من هذا الخبط عشواء الذي عليه الترجمة. و Latéral.e "جانبيّ.ة" وفي بعض حالات "عَرَضيّ.ة"، بينما العرْضانيّة هي Transversalité والعَرْضانيُّ.ة هو/ هي Transversal.e والسؤال ليس فقط كيف يترجم Latérale بالعَرضانيّة!!! بل المُرعب أيضًا أنّ "العَرْضانيّ.ة" مفهوم ومنظور فلسفيّ عند غواتّاري ومن بعده دلوز، فمن الاستهتار بمكان خلطه بمعانٍ ليست معانيه، وبسياقات ليست سياقاته، خاصة وأنّ Latéral.e شيء و Transversal.e شيء آخر تمامًا. يعني لا تشابه بينهما لا في المبنى ولا في المعنى. فحين يقرأ القارئ العربيّ عبارة "العرضانيّ.ة" في مواضعها الصحيحة ويقرأها أيضًا في مواضعها الخاطئة، كيف به يُميِّز بينها؟ ثم كيف نلومه من بعد ذلك على عدم فهمه؟

11.4 الانحراف بالكوجيتو الفُصاميّ Je est un autre:

نودّ التوقّف عند هذا الكوجيتو الفُصامي الذي بات علامة دالّة على أنطولوجيا فُصاميّة بتمامها، حتى نعرض انحرافًا خطيرًا حصل في الترجمة. فهذا الكوجيتو الفُصاميّ أنتجه فِلِكس غواتّاري للتعبير عن وضعيّة أنطولوجيّة فُصاميّة حاكمة وغير مَرَضيّة، وقد ورد ذكره في المتون الثلاثة في مواضع مختلفة. وهذه العبارة الأيقونيّة «Je est un autre» كان غواتّاري قد استلهمها من الشاعر الفرنسي أرتور رامبو، ولنا قولٌ مُفصَّل في شرح وتوضيح وفسر العبارة والكوجيتو الفُصاميّ والأنطولوجيا الفُصاميّة (L'ontologie schizo) في كتابنا **تأمّلاتٌ فُصاميّة على منوال غواتّرياني** (التأمّل الأول)، وقد ترجمناه بـ: أنـــا غيرٌ/ و بـ: أَنَـــهُ غَـيْـرٌ. ولا يمكن بأي حال من الأحوال التعاطي مع هذا الكوجيتو الفُصاميّ الذي يتضادّ مع فلسفات البيذاتيّة من جهة ومع فلسفات الأنا من جهة أخرى، على أساس فلسفة غيريّة وفي سياق فنومينولوجيا مُعاصرة تقرأ علاقة الأنا والآخر. ولن نفتح ههنا بابًا في شرح وفسرٍ قد يطول على حساب التحقيق، خاصّة وأنّنا قدّمنا ذلك في الكتاب المذكور، وحتى في كتابنا **رسالة في القُبح** وفي مقالتنا "مُقدِّمة في الفلسفة العَرْضانيّة".

كيف يُترجم العيّادي Je est un autre في المتون الثلاثة؟ يترجمها: "أنا هو آخر". من المعلوم أنّ المقولة "أنا هو آخر" لا تقابل في اللسان الفرنسي «Je est un autre». والعيّادي ضليع باللسانيْن الفرنسي والعربيّ فكيف يسقط هكذا سقطة في نقل عبارة لها تاريخها من حيث هي عبارة لرامبو أولًا، ومن حيث باتت صيغة قولانيّة وأمبيريقيّة للتعبير عن أنطولوجيا فُصاميّة عند فِلِكس غواتّاري الذي جعل منها عنوان كوجيتو فُصاميّ يضرب بكل الإرث الفنومينولوجي لفلسفات البيْذاتيّة L'intersubjectivité وذلك في فهم مستحدث ورؤية مُغايرة لضرب من "الأنطولوجيا الفُصاميّة". ولأنّ فِلِكس غواتّاري ينقد هذا التفكير البينذاتيّ ويُعارضه، يغدو من غير الممكن أن تكون "أنا هو آخر" هي توجّه فلكس غواتّاري. وجيل دلوز تقريبًا لا يختلف عن غواتّاري في الإعراض عن تفكير الغيريّة بمنطق مفكّري وفلاسفة عصره، جماعة الـ"أنا هو آخر" و"الذات عينها آخَـر"[18].

والخطر في تغيير وجهة القول من الترجمة لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل تجاوز ذلك أيضًا إلى تغيُّر الصياغة في استعمالات أخرى تكون مرتبطة بالمعنى الذي يرمي إليه الكوجيتو الفُصاميّ. فمثلًا حين يأتي قول كـ: «Je est un mot d'ordre» (*Mille plateaux*, p. 107) كيف يمكن ترجمته يا ترى إن لم يكن المُترجِم على بيّنة من أمر هذا الكوجيتو؟ فلا نعجب إذًا حين تنحرف الترجمة لتُخرج هذا الخبط: "ضمير المُتكلّم أمر" (**ألف سطيحة**، ص146)، تخيَّـل عزيزنا القارئ تُرجمت العبارة على هذا النحو: "ضمير المُتكلِّم أمر"!! نتساءل ههنا: أين إعراب ضمير المُتكلّم من الفعل؟ لماذا أسقط المُترجِم الـ est؟ ثم لماذا هذه الصياغة الركيكة؟ ألا يمكن أن تكون الترجمة لـ «Je est un mot d'ordre» مثلًا: "أَنَـــهُ أَمْرٌ". هذه الصياغة التي اقترحناها من شأنها أن تُلفت نظر القارئ إلى أنّ ما ورد في المتن الأصل ليس اعتياديًّا، خاصّة وأنّ تكملة الجملة جاء فيها حديث عن الكوجيتو الفُصاميّ، الأمر الذي يفرض على المُترجِم الامتناع عن التصرّف في النصّ على هواه أو سوقه إلى عيّه.

جاء في الأثر: «... JE est un mot d'ordre. Un schizophrène déclare: '*j'ai entendu des voix dire: il est conscient de la vie*". Il y a bien en ce sens un cogito schizophrénique, mais qui fait de la conscience de soi la transformation incorporelle d'un mot d'ordre ou le résultat d'un discours indirect. Mon discours direct est encore le discours indirect libre qui me traverse de part en part, et qui vient d'autres mondes ou d'autres planètes. (…)

quand on demande qu'elle est la faculté propre au mot d'ordre, on doit bien lui reconnaître des caractères étranges: un espèce d'instantanéité dans l'émission, la perception et la transmission des mots d'ordres: une grande variabilité, et une puissance d'oubli qui fait qu'on se sent innocent des mots d'ordre qu'on a suivis, puis abandonnés, pour en accueillir d'autres; ….» (M.P) p. 107.

ترى عزيزي القارئ كيف أنّ «JE est un mot d'ordre» ليست جملة عابرة حتى يقوم المُترجِم بلفلفتها كيفما كان. إنّه بصنيعه هذا مع الكوجيتو الفُصاميّ إنّما يُعبِّر عن عيِّه من جهة، وعن استهتاره بالنصّ وبعلم الفيلسوف من جهة أخرى.

12.4 «Planomène» "مِسطاح" (مُطاع صفدي) أو "مُسطّح تائه" (عبدالعزيز العيّادي)؟

نعلم أنّ مُطاع صفدي كان قد ترجم «Planomène» "مِسطاح" (انظر **ماهي الفلسفة؟** ترجمة صفدي 1997) بينما يترجم العيّادي المفهوم إلى "مُسطّح تائه" في **ألف سطيحة وفي ما الفلسفة؟** والواقع أنّنا تفاجأنا من هذه الترجمة للعيّادي لأنّها ترجمة غريبة عن كامل السياق الفلسفي في المصنّفات الثلاثة، كما أنّها غريبة عن منظومة المساطح التي يعمل بها الفيلسوفان. فمن الغرابة بمكان أن يدلّ «Planomène» عن "مسطّح تائه" جنبًا إلى جنب مع مسطّح مُحايثة ومُسطّح اتّساق Plan de consistance (يقول العيّادي "مُسطّح قِوام" ولسنا مقتنعين بهذه الترجمة لـ consistance، ولكنه اجتهاد لا يُفسد وإن لم يكن الأنسب في تقديرنا). وما يُثير الغرابة أيضًا أنَّ الكتابة في المصنّفات الثلاثة كانت على غاية من الاتّساق والدقّة والكثافة المفاهيميّة ومن الاقتدار منقطع النظير على التنضيد التنافريّ في اشتغال فكرانيّ شديد التعقيد، ممّا لا يترك مجالًا للتيه. أمّا الأكثر غرابة هو كون هذا المُسطّح أي Planomène هو مسطّح تركيب وظيفته تركيب مختلف العمليّات الشِّـدِّيّة الافتراضيّة حتّى تتّسق وتتحايث. وهذا المسطّح هو الوجه الآخر "لمسطّح الاتّساق". والواقع إنّ العمليّات الافتراضيّة على المسطّحات الثلاثة: اتّساق consistance ومحايثة immanence وتركيب planomène لا تنفرق عن بعضها البعض بشكل بيِّن. أمّا ماذا يقصد العيّادي بهذا الاختيار؟ أو فيمَ كان يُفكِّر تحديدًا وهو يختار هكذا ترجمة غريبة عن الفلسفة التي يترجمها؟ فإنّ الإجابة تصعب محلّ المُترجِم. ولكن إنْ كانت الغاية من هذه الترجمة هي مُخالفة مُطاع صفدي إذ سبق أن تَرجَمَ «Planomène» إلى "مِسطاح" فالحق نقول إنّها مُخالفة غير موفّقة. إذ عكست هذه المُخالفة تناقضًا غريبًا وعجيبًا لا يمكن للمرء إلا أن يَعْجَبَ منه. ولفهم الخلط والتناقض الذي عليه ترجمة العيّادي لـ «Planomène» بالـ"المُسطّح التائه" يكفي فقط النظر في الفقرة الأولى من الفصل الثاني من **ما [هي] الفلسفة؟**[19] المُعَنْوَن بـ: "مُسطّح المُحايثة". وحتّى من غير مقارنتها بالنص الأصلي ولا بالفقرة ذاتها عند مُطاع صفدي من ترجمة الكتاب ذاته، ستجد السياق يحمل من التناقض ما يكفي القارئ جهد التحقيق. فـ"المُسطّح التائه" غريب في سياقه.

وثمة موضع قوليّ واضح وصريح دلَّ على خطأ العيّادي هذا، كما دلَّ على تناقضه وارتباكه في الترجمة، وهو ما نجده في خاتمة *Mille plateaux* من الصفحة 632 من الأثر الفرنسي وقد جاء فيه:

«Le plan de consistance ou de composition (planomène) s'oppose au plan d'organisation ou de développement. (…) La consistance réunit concrètement les hétérogènes, les disparates, en tant que tels: elle assure la consolidation des ensembles flous, c'est-à-dire des multiplicités du type rhizome.»

يعني أنّ مُسطّح الاتساق (يقول العيّادي "القوام") هو والـ planomène واحد، وهذا الأخير كما هو مبيَّن أعلاه "مسطّح تركيب" Plan de composition وعليه يكون القول بـ"المِسطاح" أجدى. ثم تخيَّـل أنّ الجملة الأولى من هاته الفقرة يترجمها العيّادي كالتالي من الصفحة 849: "مسطّح القِوام أو التركيب (المسطّح التائه)"!!!! كيف لهذا المسطّح الذي هو ذاته مسطّح "قوام وتركيب" أن يصبح هو ذاته تائهًا في نفس العبارة؟!. والعجيب أن هذا ليس خطأ سهوٍ، إذ يُصرُّ المُترجِم على اعتباره مُسطّحًا تائهًا، ويعتمده على هذا الأساس في كتابَيْن و *Mille plateaux*) (*Qu'est-ce-que la philosophie*? ومن غرائب الأمور أنّ هذا المُسطّح الذي ارتفع في كتاب *Qu'est-ce-que la philosophie*? إلى أن يكون ومسطّح المُحايثة صنوان، يصبح عند العيّادي مُسطّحًا تائهًا!! (انظر في ذلك ما جاء في الفقرة من **ما [هي] الفلسفة؟** التي أشرنا إليها في بداية حديثنا).

خلاصة

إنّ كل ما جئنا على ذكره، وكل ما حاولنا إيجازه قدر الطاقة حتى لا يصبح تحقيقنا مُمِلًا، وحتى لا يتحوَّل إلى تقرير في رصد أخطاء الترجمة؛ رأس الأمر فيه يتلخَّص في إقبال المُترجِم على نصوص لا يعرف سياقها العلميّ ولا مشروعها النَّظرانيّ. ونكتفي بالقول التالي: إنَّ المُترجِم الحصيف هو الذي يعرف حدوده مع النصّ ومواقيت الوقوف، وحتى الانسحاب. فالواجب العلميّ والمسؤوليّة الإتيقيّة أمام

النص تُحتِّم على المُترجِم التراجع أمام ما يجهل أو الانقطاع حتى التحقّق والقراءة والتثبّت. أمّا هذا التصرُّف الذي أتى به العيّادي في كل السياقات التي رأيناها لا يعكس سوى التسرُّع والاستعجال في إنتاج الترجمة، أو الاستخفاف بالقارئ الذي يُشاع أنّه لا يقرأ ولا يتحقَّق. ولكن الأكيد أنّه يعكس يمينيّة دُلوزيّة عمياء ظنًّا منه أنّ فكر جيل دلوز يطغى على المعنى وعلى المفهوم وحتّى على شريك التصنيف الذي اتّضح أنّه ليس صاحب سهم في الكتابة وحسب، بل صاحب النّظر الرئيس في **رأسماليّة وفُصام** بجزْأَيه. وهو طغيان لا يوجد إلا في ذهن المهووسين بجيل دلوز، بينما دلوز براءٌ منه براءة الذئب من دم ابن يعقوب.

د. غـادة زقـروبـة
باحـثة من تـونـــس

الهوامـــش

(1) انظر إن شئت مادة (نقد) في لسان العرب لابن منظور.
(2) نعتمد هذا الرسم في الإشارة إلى الكتابة المُشتركة بين ج. دلوز وفِ. غواتّاري.
(3) Antonio Negri, «sur Mille plateaux», in Chimères. Revue des schizoanalyses, N°12, Automne 1992, traduit de l'italien par Gisèle Donnard.
(4) Manola Antonioli, Géophilosophie de Deleuze et Guattari, éd. L'Harmattan, Paris 2003, p. 11.
(5) ليست هذه هي المرة الأولى، إذ فتحنا هذا الملف مرارًا وتكرارًا في المداخلات والمقالات وفي كتابيْنا "رسالة في القُبح" و"تأمّلاتٌ فُصاميّة على منوالِ غواتّريانيّ" الصادران عن دار النهضة العربية في بيروت 2024 و2025.
(6) ثمّة ظاهرة غريبة منتشرة ومتواترة بين عموم المختصّين العرب في فلسفة جيل دلوز في ما لو أمكن نعته باليمينيّة الدلوزيّة في الفلسفة! وهي ضرب من التوقير المُبالغ لجيل دلوز بلغ حدّ الانحياز العاطفي إلى الفيلسوف! بينما الأصل في المسألة هو العلم والعِلمان وهذا هو الفاروق في القراءة والبحث والتفكير. ومن المريب بحقّ عدم الإتيان على ذكر غواتّاري عندنا عربيًّا، ولا على تأثيره الواضح والمعروف في تفكير جيل دلوز.
(7) Manola Antonioli, Géophilosophie de Deleuze et Guattari, éd. L'Harmattan, Paris 2003, p. 11.
(8) ص8 من الأصل الفرنسي، وص14 من الترجمة.
(9) جيل دلوز وفليكس غواتّاري، الرأسماليّة والفُصام 2، ألف سطيحة، ترجمة وتقديم عبدالعزيز العيّادي، منشورات الجمل الشارقة ـ بغداد 2023.
(10) Antonio Negri, «sur Mille plateaux», in Chimères. Revue des schizoanalyses, N°12, Automne 1992, tr. de l'italien par Gisèle Donnard.
(11) Ibid. p. 79.
(12) Ibid., «il y a dans Mille plateaux au moins quatre thèmes fondamentaux, que nous pouvons essayons de reprendre. Le premier, c'est la théorie de l'expression et 'des agencements'. Le second, c'est la théorie des 'réseaux'. Le troisième, c'est la 'nomadologie'. Le quatrième, c'est la théorie ontologique de la surface. Quatre points, quatre dimensions qui intègrent le travail de constitution des nouvelles sciences de l'esprit, en définissant le plan sur lequel elles pourront se développer, comme produit d'une ouverture de la possibilité, mieux encore, de la potentialité de l'être.»
(13) والعبارة مُستوحاة من تعبير جدّ مائز نتذكّر أنّنا قرأناه لإريك أليز Eric ALLIEZ يصف فيه هذا الأفق النظرانيّ بـأنّه «Un horizon mouvant».
(14) انظر من بين غيره كتاب مانولا أنطونيولي السابق ذكره ص93 ـ 94 «tous les sens du mot (plateau) renvoient à une étendue plane»
(15) "هذه السلاسل هي دائمًا محلّ الانفصالات في كل الاتّجاهات، في كل مكان انفصامات قيمتها في ذاتها، ولا يجب خاصة طمرها. تلك هي إذًا السمة الثانية للمكنة: انقطاعات ـ انفصالات متمايزة عن الانقطاعات ـ الاقتطاعات. فهذه الأخيرة تتعلّق بالتدفّقات المُطّردة، وتحيل على الموضوعات الجُزئيّة. أما الأولى فتتناول السلاسل المُتغايرة، وتعمل من خلال قِطع قابلة للفصل، من خلال مخزونات متحرّكة، بصفتها كُتَلًا أو آجرّات طائرة". أوديب ـ مُضادًّا، ص65 من الترجمة. لفظة "انفصامات" التي أشّرنا إليها وردت في الأصل des schizes وهي لا تعني انفصامات بل انقسامات صوريّة وافتراضيّة.
(16) وهو لويس هيلميسليف (أو ييلميسليف) Louis Hjelmslev (1899 ـ1965) عالم اللسانيات النمساوي المعروف.
(17) انظر لسان العرب لابن منظور، مادة "سحن".
(18) ونقصد ههنا بالطبع كتاب بول ريكور Soi-même comme un autre.
(19) نكتب العنوان بهذا الرسم لاعتبارات الترجمتيْن: واحدة لمُطاع صفدي وردت بعنوان ما هي الفلسفة؟ سنة 1997 عن مركز الإنماء القومي ـ بيروت، والثانية لعبدالعزيز العيّادي وردت بعنوان ما الفلسفة؟ 2024 عن منشورات الجمل بيروت ـ بغداد.

دولوز والعلامات: داخل السيميولوجيا وخارج أجهزتها

شـوقـي بـن حسـن

كيف يمكن لكتابٍ يضع العلامة في قلب تجربة التفكير أن يظلّ خارج تاريخ السيميولوجيا، أو على الأقل خطّها الرئيسي، وهي تعرِّف نفسها بكونها علم العلامات؟ كيف لنصٍّ يُنجز، على نحوٍ منهجي، تصنيفًا للعلامات ويختبر أنماط اشتغالها، ألا يُقرأ بوصفه إسهامًا في علم العلامات هذا؟ هل يكفي عدم اعتماده على الجهاز المفاهيمي الذي استقر عليه السيميائيون حتى يُقصى، أم أنّ فيه ما يُزعج طمأنينة هذا الحقل المعرفي، أو على العكس يوجد في ما تأسس داخل السيميولوجيا من مقولات وأطاريح ومفاهيم ما يُربك ما ورد في الكتاب؟ ذلك هو حال كتاب "بروست والعلامات"[1] لجيل دولوز، الصادر عام 1964، وهي ذات السنة التي صدر فيها الدرس المرجعي في تأسيس وتبسيط المعرفة السيميولوجية، ونعني نص "عناصر السيميولوجيا" لرولان بارط، وقد صدر بادئ الأمر ضمن مجلة "كومنيكاسيون"[2] قبل أن تتعدد طبعاته ويستقر بعنوان "المغامرة السيميولوجية"[3].

يذهب جيل دولوز في كتابه "بروست والعلامات" إلى اعتبار أن رواية "البحث عن الزمن المفقود" عملٌ "يُفلسف" العلامة من حيث إنها تُقدِّم "بحثًا في حقيقتها"[4]. يصل إلى هذه النتيجة من دون أن يُلحق الأدب بحقلٍ معرفيّ آخر هو السيميولوجيا، فبروست يُفكِّر في العلامات وهو يستعملها لإنشاء فنّه الروائي، وقد نجح دولوز في إظهار هذا البعد في الخط السردي العام للرواية "مسار تعلّم عبر العلامات"[5]؛ وصولًا إلى تأكيده الأخير، وهذا لبّ أطروحته، أن "البحث عن الزمن المفقود" تثبت أن "العلامة هي ما يُكره على التفكير"[6]. وسيستتبع ذلك فهم للعالم في مجمله بكونه لم يعد معطى مباشرًا وإنما مجموعة من العناصر تتبدّى كشبكة من العلامات التي لا تُدرك إلا بقدر ما تُرغم على تأويلها؛ إنها أشياء مطروحة لكي "تفكّ شيفرتها"[7]. وبذلك تغدو العلامة حدثًا وقوةً تُنتج الفكر، لا مجرّد وسيط لنقله. وانطلاقًا من هذا الأفق الذي اخترعه اختراعًا، كسر دولوز الفهم السائد للرواية بوصفها استرجاعًا لذيذًا أو مرثية نوستالجية لطبقة اجتماعية.

إن أهمية هذا التصوُّر لا تنبع، بالنسبة إلينا، من الوقوف على طبيعة المشروع البروستي، أو إعادة تحديده، بل تنبع من التجربة التي يقترحها الكتاب. فـ"بروست والعلامات" لا يكتفي بقراءة رواية، بل يُنجز تجربة في قراءة العلامات، تقوم على تصنيفها واستخراج أنماط المعنى التي تنتجها. وهو ما يجعل النص أقرب إلى فضاء أُعيد فيه النظر في العلاقة بين العلامة والمعنى والتجربة. ومع ذلك، فإن هذا الطابع السيميائي للعمل لم يُقابَل باعتراف داخل حقل السيميولوجيا، حيث ظلّ يُقرأ أساسًا بوصفه نصًا فلسفيًا في الأدب، لا بوصفه إسهامًا في التفكير في العلامة. لا يبدو هذا الإقصاء قائمًا إلا على كون محاولة دولوز لم تستند إلى الأدوات التي أعدّتها "مخابر" السيميولوجيا الأكاديمية في القرن العشرين، كما نجدها عند رولان بارط أو أمبرتو إيكو أو يوري لوتمان. عدا ذلك، كيف لكتابٍ يُكرِّس جهده لقراءة العلامات ويشتغل عليها نظريًا ألا يُقرأ من منظور علم العلامات ذاته، السيميولوجيا أو السيمائية حسب ما استقر من تسميات هنا وهناك.

لقد اقترح دولوز أن ننظر إلى بروست بوصفه مفكِّرًا في العلامات، لكن المفارقة أن السيميولوجيا لم تستوعب دولوز نفسه ضمن مفكِّريها. يطرح هذا الوضع سؤالًا حول إمكان إدماج مقاربة دولوز ضمن السيميولوجيا: هل يُشترط في التحليل السيميولوجي الانتماء إلى جهاز مفاهيمي محدَّد سلفًا، أم يمكن أن يتأسَّس أيضًا بوصفه ممارسة تأملية تنشأ من داخل النصوص؟ تنطلق هذه المقالة من فرضية مفادها أنّ التأمل/ التحليل السيميولوجي لا يكتسب وجاهته من انحصاره في اختصاص مؤسسي، بل من قدرته على إنتاج معرفة بالعلامات، بصرف النظر عن موقعه التخصصي (disciplinarité)، أي أنّ السيميولوجيا لا يمكن اختزالها في جهازها الأكاديمي، بل نُشير إلى إمكانية أن تكون أفقًا للتفكير. بناءً على ذلك، يسعى هذا المقال إلى استخراج المنطق المنهجي الذي يقترحه دولوز في قراءته لعالم بروست، عبر استخراج كيفية إنشائه بمادة العلامات ومن ثم كيفية جريان المعنى فيه دون افتراض تطابقٍ مع النماذج السيميولوجية المستقرّة.

التفكير في التفكير: نظرية دولوزية في العلامات؟

من خلال ربط حضور العلامات في العالم الذي يخلقه

النص الأدبي لـ"البحث عن الزمن المفقود"، بمسار التعلم، قدّم دولوز منظورًا للعلامات يتجاوز كونها وحدات دلالية ثابتة، لتكون قوى تُنتج أثرها عبر ما تفرضه من تأويل، أي من خلال ما تستدعيه من جهد في الفهم.

تتفرَّع عن هذا المنظور فرضية إمكانية صياغة انتظامات للعلامات في النص، وهنا توقف دولوز عند أربع انتظامات (كان يسميها تارة دوائر وتارة عوالم)؛ أولها كان علامات المظاهر الاجتماعية، وهي العلامات التي يجري تداولها داخل فضاءات الصالونات أساسًا. تتّسم هذه العلامات بطابعها السطحي والوظيفي، إذ لا تحيل إلى حقيقة داخلية بقدر ما تؤدي دورًا تنظيميًا داخل النسق الاجتماعي. فالإيماءات، والمجاملات، والألقاب، لا تُقرأ بوصفها تعبيرًا صادقًا عن حالات نفسية، بل كآليات لضبط السلوك وفق قواعد المكانة. إنها علامات فارغة نظرًا لكونها لا تحيل إلى مضمون (الابتسامة مثلًا لا تعني استملاحًا حقيقيًا لطرفة). ثانيًا، العلامات العاطفية، المرتبطة بتجارب الحب والغيرة، وهي علامات تتسم بالغموض وعدم القابلية للتحقق، إذ لا يمكن تثبيت دلالتها بشكل نهائي. وبذلك، فهي تمارس تسلطًا تأويليًا على الذات، حيث ينخرط البطل (أو أية شخصية تقف بموقع العاشق/ قارئ العلامات) في قراءة مفرطة لعلامات تصدر عن الشخصية موضوع الحب (الابتسامة تتحوَّل إلى وعد بتبادل مشاعر الحب، والنظرة إلى شخص آخر تصبح فرضية خيانة). ثالثًا، العلامات الحسية، المرتبطة بالتجربة الإدراكية وما تستتبعه من ظاهرة التذكر اللاإرادي التي اشتهرت بها الرواية، ومثالها الأبرز كعكة المادلين التي تفتح رائحتها نافذة زمنية، حيث يؤدي أثر حسي بسيط إلى انفتاح عالم كامل من الذاكرة. أخيرًا، العلامات الفنية، وهي التي تكشف عن جوهر التجربة. في هذا المستوى، يبلغ مسار التعلّم ذروته، إذ يكتشف البطل الراوي أنّ الحقيقة الممكنة لا تتحقق إلا عبر إعادة صياغة التجربة في عمل فني. لا تكون الحقيقة هنا معطى سابقًا على التعبير، بل نتيجة لعملية تركيب جمالي تُعيد تنظيم العلامات السابقة ضمن وحدة دلالية. وبذلك، تمثل العلامات الفنية مستوى تأويليًا أعلى، يُعيد إدماج مختلف أنماط العلامات ضمن أفق معنى واحد[8].

لكن كيف يمكن تفسير وصول جيل دولوز إلى هذه القراءة وهذه الانتظامات التي تدخل فيها العلامات؟ يسكت ملفوظ نص كتاب "بروست والعلامات" عن تفسير ذلك، فالدراسة تبدأ تقريبًا من هذه النقطة المتقدمة. في تقديرنا، يوجد انتقال منهجي اعتمده دولوز، فهو لم يذهب إلى سؤال الدلالة المقصودة بل اتّجه صوب فهم العملية التركيبية التي تسكن النص الروائي. فبدل أن يُسائل النص انطلاقًا من "ماذا يقصد مارسيل بروست؟"، انصرف تفكير دولوز إلى مساءلة ما الذي تفعله هذه العلامة التي وضعها بروست داخل النص. كيف تعمل؟ وبماذا ترتبط وما الذي تُحدثه؟ عندها لن يكون دور العلامات نقل رسالةٍ إلى القارئ بل ستصبح هي بذاتها حدثًا يفرض مسارات تعلّم طوال النص. العلامة بالنسبة إلى دولوز هي المحرِّك: محرِّك عملية التعلم، ومن ورائها هي محرِّك الفكر، ولننتبه هنا على أن الفكر المعني هو فكر القارئ، بذلك فإن دولوز قدَّم في كتابه هذا عناصر أولية لنظرية في القراءة سنحاول كشف ملامحها لاحقًا. ما يعنينا هنا أنه كتب بوضوح أن "الفكر هو لا شيء من دون شيء ما يُجبر على التفكير. شيء يُعنِّف الفكر"[9]، ونحن نعرف أن ما يُجبر على التفكير هو العلامة، كما كتب في موضع آخر غير بعيد[10]. لا ينطلق التفكير، في هذا الأفق، من قرار ذاتي أو نية، بل من صدمة أو مصادفة أو إكراه. العلامة لم تكن معطًى معرفيًا جاهزًا، بل عامل إثارة، تنقل الذات من وضع التعرّف إلى وضع الإشكال، وهذا الوضع يقلب عملية التأويل أيضًا، إذ لم يعد كشفًا لمعنى مضمر بل أصبح استجابة لقوة.

ولعلنا نقف هنا على أحد أسباب اهتمام دولوز برواية "البحث عن الزمن المفقود"، فقد وجد في تركيبها المكثف، الضامن لوجود مسارات فهم غير التي تقف عندها القراءة الخطية أو المدرسية، مساحة لمعالجة قضية المعنى مما سيبسط بعضًا منه في أعمال أخرى لاحقًا. لقد ناهض دولوز فكرة حصر الرواية في عملية الاسترجاع (خصص فصلًا برمته بعنوان: الدور الثانوي للذاكرة)، ولا يبدو أن هدفه مهاجمة شريحة واسعة من القرَّاء بل ضرب أفلاطون، فكما يوحي الظاهر في رواية البحث عن الزمن المفقود بأن الاسترجاع هو جوهر النص في حين يثبت دولوز زيف ذلك، فالأمر ممكن مع قناعة قديمة رسَّخها أفلاطون بأن المعرفة في جوهرها عمليات استرجاع. يقول دولوز، من خلال رواية بروست، إن الأمر ليس كذلك، فالمعرفة هي قبل كل شيء اشتباك وارتطام.

وبشكل أوسع، فإن افتراض أنَّ المعنى قائم سلفًا في النص، أو في العالم بوصفه نصًا، يجعل من كل قراءة عملية استرجاع. في حين أنّ العلامة، عند دولوز، تُعرِّف بما تُحدِثه: فهي تُربك، تولّد مشكلة، وتستدعي بناء فرضية، وتجعل المعنى يتكوَّن داخل هذه العملية لا شرطًا سابقًا لها. بذلك، يُعيد دولوز ترتيب العلاقة بين النص والقارئ من علاقة كشف معنى موجود سلفًا إلى علاقة اكتشاف معنى لم يوجد من قبل.

ترتَّب على هذا التصوُّر نقل مارسيل بروست من موقع "الكاتب" إلى أفق أقرب إلى المفكِّر، بالمعنى الذي يجعل من عمله انخراطًا في تفكير منهجي في العلامة. غير أنّ محاولة دولوز لم تتخذ شكل بناء مفاهيمي صريح، وأكثر من ذلك

انشغل المفكّر الفرنسي بمشاريع مغايرة صنعت شهرته جعلت منه "فيلسوفًا" حصرًا. وفي الحقيقة، كما كان من الممكن استئناف أطروحاته حول العلامة، كان يمكن للنظرية الأدبية أن تستثمر في وصول دولوز إلى أن الرواية قادرة على التفكير من دون الحاجة إلى اختراع جهاز مفاهيمي لكن لن نجد كبير صدى لهذه الفكرة أيضًا. كان دولوز ضحية تعدّد مشاريعه.

عمومًا يبدو واضحًا أن دولوز كان يدافع على إمكان وجود منطق عفوي لممارسة وإنتاج الخطاب الفكري خارج كل انضباط منهجي مُسبق. يمر ذلك من خلال مفهوم العلامة؛ الأوسع من مفهوم المفهوم، فجميع أشكال التعبير هي في النهاية اشتغال على العلامات. إذ إن العلامات، من حيث هي وسائط إنتاج المعنى وتداوله، لا تنتمي إلى حقل دون آخر، بل تتقاطع فيها مختلف الممارسات المعرفية. وإذا كان دولوز يدافع عن وجود تفكير في العلامات عبر النص الروائي، فنحن ندافع عن كونه، هو بالذات، مفكّر في العلامة.

يقتضي هذا الطرح إعادة النظر في المسار الذي سلكته السيميائيات في القرن العشرين التي سرعان ما انطمرت تحت غطاء نظري كثيف حيث اتجهت، في كثير من صيغها، إلى بناء جهاز مفاهيمي معقّد يهدر أحيانًا جوهر المادة المطلوب فهمها، سعيًا إلى إحكام ضبط الظاهرة الدلالية ضمن نسق اصطلاحي ثابت ما أغفل فتح السيميولوجيا على ممارسات عدة (منها التجربة كما فعل دولوز)، وذلك ينطوي على ما يمكن تسميته بمنطق اقتصادي يُحرِّك المعرفة لا يسمح هذا المقال بالتوسُّع فيه.

دولوز ضدّ السيميائيين: خط وهمي يفصل بين قراءتين

لم يشفع عمق انشغال جيل دولوز بمسألة العلامة كي يُدرج ضمن "المؤسسة السيميولوجية" التي تبلورت في القرن العشرين، كما أشرنا سابقًا. ذلك أن أطروحة دولوز حول العلامات تتناقض مع ما استقر مع التأسيس الاصطلاحي لحقل السيميولوجيا، خصوصًا في إطار المشروع البنيوي. لقد عاصر دولوز صعود اللسانيات البنيوية في فرنسا وتوسّع تطبيقاتها، وقد تشكّل فكره والمناخ الثقافي والفكري العام واقع تحت إشعاع فرديناند دي سوسير، كما عاصر أشهر أسماء الجيل الثاني للسيميولوجيا: لويس هيلمسليف، ورولان بارت، وألغريداس غريماس، غير أنّ علاقته بهذا الأفق لم تتخذ شكل تبنّي جهاز مفاهيمي في الاتجاهين، لا هو يأخذ منهم ولا هم يأخذون عنه. كان مَن يندرجون ضمن تخصص السيميائيات يحاولون اجتراح فضاء للعلامة تكون فيه مركزًا وكان هو يجعل منها شرطًا لحدوث الفكر، وبالتالي يُعيدها إلى الفلسفة. وعلى ذلك، فليس سبب القطيعة أن منجز دولوز النظري غير سيميولوجي وإنما هو ضحية مجاورة تاريخية في الوقت الخاطئ. كان لا بدَّ من حماية الجهاز الاصطلاحي والتصوري لعلم ناشئ، وبالتالي هناك حاجة إلى استعمال القسوة الإقصائية، كتلك التي تعرض لها دولوز. وإذا كتابه "بروست والعلامات" يعرض تصنيفًا محكمًا للعلامات انطلاقًا من نص أدبي واحد، فمن منظور تأسيسي قد يبدو هذا النجاح خطيرًا، فالحقول المعرفية تتأسَّس حول نظريات تُقارب العام والشامل وتحاول الابتعاد عن التجزيء قدر الإمكان. من منظور أوسع، يتجاوز الإطار التاريخي، يمكن الجزم بأن طرح دولوز لم يخل مما هو الشرط العميق للانتساب للسيميولوجيا وهو إنتاج معرفة داخلها. ونرى أنه فعل ذلك باقتدار لكنه هو نفسه لم يكن معنيًا بالانتساب إلى السيميولوجيا، لأسباب بعضها راجع إلى الموقع المهني في الجامعة وأخرى لتقسيم العمل بين المعارف.

كانت السيميولوجيا لحظة تأليف ونشر "بروست والعلامات" تحتاج إلى تكريس دي سوسير (لم يكن بيرس مقروءًا في فرنسا آنذاك). وحين نضع ما اقترحه دولوز كمنظور للعلامة في مواجهة دي سوسير سنجد أن تبني المنظور الدولوزي يعني نسف الأمل ببناء حقل متجانس. فالعلامة عند سوسير تُحدَّد بوصفها اقترانًا اعتباطيًا بين دالٍّ ومدلول داخل نسق، حيث تستمد العلامة قيمتها من شبكة الفروق التي تنتظمها. أما عند دولوز، فالإشكال لا يتعلّق برفض هذا الوصف التقني في ذاته بل بموقع العلامة من العالم (اللغة جزء من العالم والنصوص كذلك). فالعلامة لا تُفهم أولًا كعلاقة دلالية مستقرة، بل كقوة تُرغم الفكر على أن يبدأ. من هنا، لا تُعرَّف العلامة بما تدلّ عليه، بل بما تُحدثه: ليست بنيةً يمكن تفصيلها، بل حدثًا يهز؛ ليست حاملةً لمعنى، بل مولّدةً لمشكلة. فهي تُدخل الفكر في حالة لاتطابق مع مألوفاته. الانتقال من منظور البنية إلى منظور الحدث لا يقتضي إلغاء الأول، بل إعادة تحديد مستوياته. فالبنية تُحيل إلى شروط انتظام العلامة داخل نسق، أي إلى شبكة العلاقات التي تُتيح تمييزها وتحديد موقعها. أما الحدث، فيحيل إلى كيفية حضور العلامة في التجربة.

وعليه، لا يتعارض المستويان إلا إذا اختُزل أحدهما في الآخر. وبذلك يمكن النظر إلى العلامة بوصفها مفهومًا مزدوج الطبقة: نسقيًا من حيث انتظامها، وحدثيًا من حيث قدرتها على إنتاج الفكر. وفي هذا التوتر تحديدًا تتحدَّد فرادة المقاربة الدولوزية، كما يتحدَّد في الآن نفسه سبب صعوبة إدراجها داخل السيميولوجيا في صيغتها المؤسسية وهي تخشى على نسف بنائها المستحدث.

أما المؤسِّس الآخر للسيميولوجيا، تشارلز ساندرز بيرس، فيمكن ضبط العلاقة بين تصوّره للعلامة وتصوّر جيل دولوز انطلاقًا من تمييز منهجي بين تقارب شكلي واختلافٍ نظري حاسم. يظهر التقارب، للوهلة الأولى، في ميل المشروعين إلى تصنيف العلامات: يبلور بيرس جهازًا تصنيفيًا قائمًا على ثلاثياته المعروفة، بينما يستخرج دولوز، في قراءته للبحث عن الزمن المفقود، أربعة أنماط من العلامات (مظهرية، عاطفية، حسية، فنية). غير أنّ هذا التشابه يفقد دلالته بمجرد ردِّه إلى اختلاف المنطلقات.

يندرج تصوُّر بيرس ضمن أفق منطقي ـ فينومينولوجي، حيث تُفهم العلامة بوصفها علاقة ثلاثية (مُمثِّل/ موضوع/ مفسِّر) تشتغل داخل سيرورة دلالية (semiosis) قابلة للتعميم، وتُعنى بتفسير كيفية إنتاج المعنى بوصفه عملية تأويليةـاستدلالية مستمرة[11]. في هذا الإطار، يندرج التصنيف ضمن مشروع يهدف إلى ضبط شروط اشتغال العلامة داخل نسق قابل للتوسّع.

في المقابل، لا ينبني تصنيف دولوز على جهاز علاماتي مُسبق، بل يُستخرج من داخل نص أدبي بعينه. لذلك لا تُفهم أنماط العلامات عنده بوصفها فئات نظرية عامة، بل كآثار دينامية لقراءة تتتبّع تشكُّل المعنى داخل تجربة. العلامة هنا لا تُعرَّف بعلاقتها بعناصر نسقية، بل بقدرتها على إحداث انتقال في الفكر: من الإحساس إلى الإشكال، ومن المعطى إلى ما يفرض تأويله. يمكن، تبعًا لذلك، تحديد الفرق على نحو حاسم: يُقدِّم بيرس نظرية في العلامة تُفسِّر اشتغال المعنى بوصفه تدفقًا تأويليًا، بينما يُقدِّم دولوز فلسفة في العلامة تُفسِّر شروط انبثاق التفكير ذاته. فإذا كانت السيميوزيس عند بيرس تُشير إلى استمرارية إنتاج المعنى، فإن العلامة عند دولوز تُحيل إلى لحظة الإكراه التي تجعل هذا الإنتاج ضرورة، لا مجرد إمكان.

يُمثِّل أمبرتو إيكو امتدادًا للخط البيرسي داخل التفكير السيميائي، حيث بلور نظرية في القراءة تُعنى بضبط العلاقة بين انفتاح النص وحدوده. فالعلامة، في هذا الأفق، تشتغل ضمن سيرورة تأويلية منظَّمة، لا تُترك لانفلات الدلالة، بل تُقيَّد بجملة من المحددات: تعاون القارئ، والكفاءة الموسوعية، ومبدأ ترجيح التأويلات الأكثر اتساقًا مع القرائن النصية[12].

بناءً على ذلك، تُفهم القراءة بوصفها شكلًا من "التعاون" بين النص والقارئ، حيث لا يكون المعنى معطًى جاهزًا ولا مفتوحًا بلا ضابط، بل نتيجة تفاعل مضبوط بين استراتيجية نصية ومبادرة تأويلية. ظاهريًا يفترق هذا التصوُّر جذريًا عن المنظور الذي يبلوره جيل دولوز، إذ لا تُعرَّف العلامة عنده من حيث إمكاناتها التأويلية، بل من حيث قدرتها على فرض مسار تفكير. الإكراه الدولوزي لا يبدو متجانسًا بالمرة مع التعاون الإيكوي. فهذا يرى أن العلامة تنظِّم التأويل، وذاك يجد أنها تُرغم عليه؛ وهذا يعتبرها تفتح أفقًا من الإمكانات، فيما يجد الآخر أنها تُدخل القارئ في وضع إشكالي لا يمكن الخروج منه إلا بإنتاج معنى.

يمكن، تبعًا لذلك، صياغة الفرق على النحو التالي: عند إيكو، يُعدُّ التأويل الوظيفة المركزية التي تنتظم حولها العلاقة بالعلامة، أما عند دولوز، فلا يُشكِّل التأويل إلا لحظة ضمن مسار أوسع هو مسار إنتاج الفكر. فإذا كانت العلامة عند إيكو تُقاس بقدرتها على توليد تأويلات منضبطة، فإنها عند دولوز تُقاس بقدرتها على إحداث إكراه يُحوِّل التأويل نفسه إلى ضرورة.

ومع ذلك، يلتقي المشروعان في نقطة حاسمة، هي رفض اختزال المعنى في نيّة المؤلف. غير أنّ هذا الالتقاء يخفي اختلافًا في تحديد مركز الثقل: فبينما يُبقي إيكو التأويل داخل أفق النص، ينقل دولوز العلامة إلى أفق التجربة، حيث لا يكون المعنى نتيجة تنظيم، بل أثرًا التوتر تُحدثه العلامات داخل الفكر.

القراءة السيميو ـ دولوزية: في ما بين الإكراه والتعاون من اتصال

يمكن تحويل التقاطع بين مشروع أمبرتو إيكو وقراءة جيل دولوز إلى برنامج منهجي، يقوم على توظيف بعض مفاهيم إيكو بوصفها عدّة وصف لتحليل ما ينجزه دولوز، دون افتراض انتمائهما إلى نفس الأفق النظري. يتعلق الأمر، إذن، باقتراض إجرائي لا بتبنٍّ مرجعي، بما يسمح باستخراج ملامح نظرية في القراءة عند دولوز يمكن تسميتها "القراءة السيميو ـ دولوزية".

نعتبر هنا أن كتاب بروست والعلامات يمثل موقع اشتغال القراءة السيميو ـ دولوزية، وهذه الأخيرة لا تمثل نظرية مكتملة في قراءة، فمثلًا لا يحدّثنا دولوز عن اللقاء الأول بالنص، وأول الاشتباكات مع الرواية، العنوان أو الجملة الأولى على سبيل المثال، فلقد بنى كتابه على معرفة مسبقة بمجمل المدونة البروستية، وهو ما لا يتوفر لقارئ عادي، وبالتالي فمفهوم التعلم الأساسي في المقاربة الدولوزية جرى تطبيقه من نقطة متقدمة جدًا في استقراء عوالم البحث عن الزمن المفقود. السؤال الافتتاحي كان التساؤل عمَّا يُشكِّل وحدة رواية البحث عن الزمن المفقود يتبعه تفنيد مباشر للقراءة السائدة بكونها فعل استرجاع. هنا دولوز ليس فقط عليمًا بالرواية بل بالقراءات المتداولة حولها. وهو حين ينقضها يُبيِّن أن فرضيته أكثر صلوحية. وهذا الفعل تحديدًا هو ما يستدعي أمبرتو إيكو، لأن القراءة هي تعاون بين ما في النص من علامات (موسوعة النص الثابتة) وما في موسوعة القارئ، وهذا القارئ يبني وفق موسوعته ووفق

ما يضعه النص أمامه من علامات فرضيات يسندها النص أو ينقضها[13]، وفي حال تناقضت فرضية للقارئ مع ما جاء في النص فنحن على طرف الخيار، إما أن يُساير النص أو تنهار عملية القراءة تمامًا. إذا عدنا إلى مثال كتاب "بروست والعلامات" فلو أن عوالم الرواية من تطوُّر للشخصيات وطرق اشتغالها وغير ذلك لم تسعف دولوز بالحجج التي تدعم قوله بأن ما يمثل وحدة البحث عن الزمن المفقود هو التعلم عبر العلامات وليس عمليات الاسترجاع، أصبح هذا الكتاب بلا معنى. كنا سنقول ببساطة أنه قدَّم قراءة مسقطة أو خاطئة. غير أن العكس هو الصحيح، يذهب دولوز بفرضياته إلى أبعد مدى ممكن في النص بل يخرج عنه بضرب من التنظير يتجاوز النص البروستي.

إذن قبل مرحلة التعلّم الدولوزي هنا مرحلة التعرف الإيكوي، حيث من الضروري التعاون مع النص لتحريكه أو لتشغيله وفهم معالمه (مرحلة مرَّ بها دولوز بالتأكيد لكنها غائبة في نصه) وهي المرحلة التي تتمخض عن اصطدام بعلامات بعينها تضغط باتجاه ما سمّي بالإكراه التأويلي، ومن ثم بناء الفرضيات، وهنا تصبح العلاقة مع النص متوترة بالضرورة، فإما أن تؤدي الفرضية إلى اكتشاف انتظامات كالتي وجدها دولوز ومن ثم بناء معنى، أو تنهار عملية القراءة، أي يُغادر القارئ النص ويتركه لعدم القدرة على جسر الفجوة بين افتراضات التعلم وبين واقع العلامات. عمومًا ما حدث في كتاب "بروست والعلامات" هو أن فرضيات دولوز نجحت في بناء معنى جديد للبحث عن الزمن المفقود.

من هذا المنظور تصبح القراءة السيميو- دولوزية مقاربة لا تنطلق من فرضية غياب المعنى الجاهز، وهذا جوهرها، بل من فرضية أنَّ النص يشتغل كآلة علامات تُنتج فكر القارئ عبر الإكراه. وعليه، لا تُقاس القراءة بما تستخرجه من دلالات، بل بما تُحدثه من تحوُّلات في وضع القارئ: من التعرّف إلى الإشكال، ومن استهلاك المعنى إلى إنتاجه.

يمكن تلخيص هذا المسار في أربع محطات مترابطة: تبدأ بلحظة الانفتاح على متاهة النص (يمكن أن يكون ذلك بفضل عناصر من خارجه، العنوان أو أبعد من ذلك مثل مقال نقدي عن رواية أو فقرة ترويجية) حيث تظهر في أفق التلقي علامات مربكة لا تنتظم في معنى لتبدأ عملية التعرُّف وتفعيل موسوعة القارئ، ومع دخولها تبدأ أيضًا عملية التعلّم عبر العلامات (إضافات لموسوعة القارئ) ترافقها عملية بناء افتراضات جراء التعرض للإكراهات التأويلية للنص[14]، وتكون هنا العلامة قوة تدفع نحو مسار بعينه وصولًا إلى أرضية دلالية مقبولة من الطرفين.

القراءة بذلك تظل في نفس الوقت تعاونًا كما قال إيكو، لكنها تمضي تحت ضغط من العلامات المكونة للنص كما رأى دولوز[15]. أما المحطة الأخيرة فهي عملية إبداع، هي ذات ما وصل إليه دولوز بأن الدائرة الرابعة من العلامات، العلامات الفنية، تمثل البوتقة التي تصهر فيها جميع انتظامات العلامات الأخرى، أي تحويل التجربة إلى منجز فنّي، أي إلى إبداع. وهذا مستوى الإبداع بالعلامات الحسية أو اللغوية ذلك الذي تنتج عنه رواية أو قصيدة أو لوحة.

لكن هناك مستوى آخر من الإبداع يجدر التوقف عنده، فالمقاربة التي تدمج منظوري دولوز وإيكو يمكن أن تساهم في فهم تلك العبارة الشهيرة التي ارتبطت باسم دولوز في تعريف الفلسفة، بكونها "إبداعًا للمفاهيم"[16]؛ المفاهيم بوصفها العلامات الأكثر ارتباطًا بالنص الفلسفي. لا يعني هذا النمط من الإبداع المؤلِّف أو الفيلسوف صاحب النص وحده، بل القارئ أيضًا. كأن دولوز يقول إن النص الفلسفي كي يكون كذلك فعليه أن يُفجِّر في ذهن قارئه عملية "إبداع المفاهيم"، أن يُرغمه على هذا النوع من الإبداع. والمفاهيم هنا هي تلك المنظورات التي نعجز أحيانًا عن صياغتها في شكل مسبوك، لكنها تكون قد أُدمجت في منظوراتنا للعالم.

د. شـوقـي بـن حســن
جامعة لورين ـ فرنسا

الهوامـش

(1) اعتمدنا في هذه الدراسة طبعة عام 1998، بروست والعلامات، جيل دولوز، PUF.
(2) انظر العدد 4 من مجلة 1964 ،Communications، صص 91 - 135.
(3) رولان بارط، المغامرة السيميولوجية، سوي، 1985.
(4) بروست والعلامات، ص115.
(5) بروست والعلامات، ص36.
(6) بروست والعلامات، ص118.
(7) بروست والعلامات، ص37.
(8) بروست والعلامات، ص9 – 28.
(9) بروست والعلامات، ص117.
(10) بروست والعلامات، ص118.
(11) انظر مدخل تشارلز ساندرس بيرس في الموسوعة العربية أرابيكا، آراء الجرماني.
(12) القارئ في الحكاية، أمبرتو إيكو، منشورات غراسي، الترجمة الفرنسية، 1985، ص30.
(13) القارئ في الحكاية، ص84.
(14) القارئ في الحكاية، ص95.
(15) وصل إيكو فعلًا إلى هذه النتيجة في كتابه "حدود التأويل" لكن دون مرور بدولوز.
(16) انظر مقدمة كتاب "ما هي الفلسفة"، جيل دولوز وفليكس غتاري، ترجمة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، 1997.

مفهوم دولوز«عن الواقع الافتراضي» مقابل الكائنات الحاسوبية الافتراضية[1]

Małgorzata Czarnocka[2]
Mariusz Mazurek[3]

المستخلص:

هل مفهوم جيل دولوز (1925-1995) Gilles Deleuze عن الواقع الافتراضي قريبٌ بما يكفي من مفهوم الواقع الافتراضي المستخدم في علوم الحاسب وفلسفة المعلومات فيما يتعلق بالأشياء التي يخلقها الحاسوب والواقع الافتراضي؛ بحيث يبرر تفسير هذا الأخير من خلال ذاك؟ هذا السؤال هو الهدف الرئيس لهذه الورقة. نهدف إلى إظهار أنه، خلافًا لأكثر تفسيراته شيوعًا؛ فإن مفهوم دولوز عن الواقع الافتراضي هو مفهوم معرفي epistemological وليس وجوديًا ontological، وأن هذا يُبطل الاعتقاد بأن مفهوم دولوز عن الواقع الافتراضي ومفهوم علوم الحاسوب قريبان بما يكفي لتبرير نقل أحدهما إلى الآخر.

الكلمات المفتاحية: الواقع الافتراضي Virtuality، نظرية الإدراك Theory of perception، جيل دولوز Gilles Deleuze.

1 . مقدمة

نعتقد أن الوقت قد حان لإعادة النظر في تفسير مفهوم الواقع الافتراضي عند دولوز، وهو التفسير الأكثر شيوعًا في فلسفة المعلومات والنقاشات الدائرة حول الثورة الرقمية digital revolution، وهذا تحديدًا هو هدف هذه الورقة. من خلال تحليل مفهوم الواقع الافتراضي كما ورد في كتاب "الواقع والافتراضي - Actual and the Virtua" الذي يُعدّ على الأرجح أهم أعمال دولوز في هذا المجال، سنحاول الإجابة عن السؤال التالي: هل من الممكن تطبيق فكرته عن الواقع الافتراضي في فلسفة المعلومات ـ من بين أمور أخرى ـ وذلك من خلال تحليل العوالم الافتراضية كما يفهمها علماء الحاسوب ومستخدموه وفلاسفة المعلوماتية philosophers of informatics? (DeLanda, 2013).

في النسخة الأكثر انتشارًا من مفهوم الواقع الافتراضي عند دولوز، يُعتبر المفهوم نفسه، بالإضافة إلى فكرة الواقعية المصاحبة له، مفهومين أنطولوجيين. وقد طرح هذا المفهوم، من بين آخرين، "مانويل دي لاندا"[4] Manuel DeLanda (1952-...) في كتابه "العلم المكثف والفلسفة الافتراضية" Intensive Science and Virtual Philosophy (DeLanda, 2013)؛ حيث ينسب إلى دولوز أنطولوجيا واقعية مناهضة للجوهرية. ويشير ديلاندا أيضًا إلى أن دولوز استعار التمييز الأنطولوجي بين الواقعي والافتراضي من هنري بيرجسون (1859-1941) Henri Bergson. ويشير ديلاندا إلى (Deleuze, 1991, pp. 96-97). انظر أيضًا (Deleuze, 2004, pp. 22-51; Deleuze & Loban, 2007). يضع سلافوي جيجيك[5] Slavoj Žižek (1949- ... التفسير الأنطولوجي في الصدارة، مما قد يُثير الشكوك، إذ إنه يسير على خطى دولوز، وينطلق من مفهوم الافتراضية في الفيزياء. كما أن عرضه مُبسطٌ للغاية. يزعم جيجيك أن الفرق الأنطولوجي بين الواقعي والافتراضي يُشابه العلاقة بين الجُسيم particle والتفاعل interaction بين الجُسيمات؛ إلا أن هذا لا يُقدم فهمًا صحيحًا لوظائف وخصائص الجسيمات الافتراضية وفقًا لنظرية الحقل الكمومي quantum field theory. كما لا يُقدم جيجيك صورة صحيحة لثنائية الموجة والجسيم wave-particle duality، التي لا ترتبط بالضرورة في الفيزياء بالافتراضية، والتي بدورها لا تُختزل بالضرورة إلى هذه الثنائية، كما يبدو أن الفيلسوف السلوفيني يعتقد ـ خلافًا للنظرية الفيزيائية ـ جيجيك أيضًا أن التفاعلات الفيزيائية والجسيمات الفيزيائية لها أنماط وجود مختلفة (Žižek, 2012, p. 4)[6]. لا يمكن اعتبار هذا صحيحًا إلا في إطار فهم محدد ومرفوض فلسفيًا لمصطلح "نمط الوجود" mode of existence. ومع ذلك، يمكننا أن نضع جانبًا كل الشكوك حول تأملاته في الجسيمات الافتراضية، لأن الأهم من وجهة نظرنا هو أن جيجيك يركز على المشكلة الأنطولوجية للافتراضية.

من المسلّم به أن فلسفة دولوز صعبة التفسير، بل ويمكن اعتبارها غامضة، ويعود ذلك جزئيًا إلى رفضها المنهجي للمفاهيم الفلسفية التقليدية، التي اعتبر دولوز أنه عفا عليها الزمن وباتت غير فعّالة. وفي الواقع، فقد سعى إلى إعادة بناء الفلسفة على أسس مفاهيمية جديدة تمامًا. مع ذلك؛ فإن استخدامه الفريد للمفاهيم وأسلوبه السردي المقتضب يجعلان من الصعب تحديد تفسير واحد لنظريته حول الواقع الافتراضي. علاوةً على ذلك، يُشير دولوز في تأملاته حول الواقع الافتراضي بشكلٍ متكرر إلى الفيزياء والرياضيات المتقدمة المعاصرة (cf. Žižek, 2012, p. 4) ، ولعل هذا هو السبب في أن مفهومه للواقع الافتراضي يُنظر إليه على

أنه مناسب بشكلٍ طبيعي لتفسير الواقع الافتراضي في عالم تكنولوجيا المعلومات.

يركز المعلقون والباحثون الذين يستلهمون من نظرية دولوز عن الواقع الافتراضي في أعمالهم [for example cf. Gaffney (2010), Lévy (1998), Rae (2014), Smith (2009)] بشكلٍ أساسي على نصٍ قصيرٍ ومترابط للغاية بعنوان "الواقع والافتراضي"، وهو الفصل الخامس من كتابه "حوارات" Dialogues (Deleuze, 2002). ونحن نعود إليه الآن، على الرغم من أنه بالنظر إلى انتشاره الواسع في الأدبيات، قد يتساءل المرء عما إذا كان مفهوم دولوز عن الواقع الافتراضي يحمل أي جديدٍ ليكشفه. ولا تشمل تحليلاتنا مفهوم الواقع الافتراضي عند دولوز بشكلٍ شامل. وكما ذكر أحد المراجعين المجهولين لبحثنا بحقٍ: "يتناول دولوز مفهوم الواقع الافتراضي (...) في وقتٍ مبكر منذ كتاباته عن البرجسونية، وكتاب "الاختلاف والتكرار" Difference and Repetition، وكتاب "منطق الحس" Logic of Sense، ثم يعود إليه مرةً أخرى في كتاباته عن السينما في منتصف ثمانينيات القرن العشرين. (...) في الواقع، يتخلل مفهوم "الواقع الافتراضي" جميع أعمال دولوز." ومع ذلك؛ فإن تحليل موضوع واسع النطاق كهذا يتجاوز نطاق أي بحثٍ علمي معياري. إضافة إلى ذلك، يتناول دولوز مشكلة الواقع الافتراضي بشكلٍ عرضي إلى حدٍ ما في بعض نصوصه. ففي كتاب "الاختلاف والتكرار"، لا يُعرّف الواقع الافتراضي إلا في الفصل الرابع باعتباره الحالة المميزة للأفكار ـ مستمدًا المفهوم (المعرفي) للأفكار من إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) ـ ويدّعي أنه "يمتلك واقعًا كاملًا بذاته"، "كونه مناقضًا للواقع وغير حقيقي" (Deleuze, 1994). تختلف الكائنات الافتراضية المعروضة في كتاب "الواقع والافتراضي" عن تلك المشار إليها في كتاب "الاختلاف والتكرار"، إلا أن كليهما معرفي ويشتركان في نمط الوجود نفسه. لذا، سنقتصر بشكلٍ أساسي على نصٍ واحد لدولوز، يُشار إليه غالبًا في فلسفة المعلوماتية، ويُعتبر ـ في رأينا ـ ممثلًا لجميع أعماله حول الافتراضية.

سنسعى جاهدين لإظهار أن كتاب "الواقع والافتراضي" يطرح مفهومًا معرفيًا للافتراضية، وهو، بتعبيرٍ أدق، نظرية للإدراك مقترنة بالذاكرة، وهي فرضية غير تقليدية إلى حدٍ ما بين نظريات الإدراك العديدة التي توارثناها عبر التاريخ. ورغم أن مصطلح "الإدراك الحسي" sense perception لا يظهر في النص (بل يظهر مصطلح "الإدراك" perception فقط)؛ فإننا ننطلق من افتراض أن هذا هو ما يبحث فيه دولوز، ربما بهدف توسيع مفهوم الإدراك ليشمل الذاكرة. تتسم نظرية دولوز بالمثالية، ولها نظريات سابقة في نظرية المعرفة الحديثة، مع أنها تختلف عنهم جميعًا اختلافًا كبيرًا في عدة جوانب مهمة. يستخدم دولوز مجموعة من المفاهيم المبتكرة، أبرزها "الافتراضي" و"الواقعي"، ويبدو أنه متأثر بشدة بهنري برجسون، ولا يشير إلى أي تقاليدٍ معرفية أخرى. إنه لا يحدد طبيعة نتائج الإدراك، ولا يذكر على الإطلاق التعبير اللغوي (النصي) عن هذه النتائج. cf. Ansell-Pearson (2005), Bluemink (2020), Braga (2019), Deleuze (1994), Lundy2017.

إننا نحلل آراء دولوز حول الواقع الافتراضي من منظورٍ محايدٍ قدر الإمكان، مع الحرص بشكلٍ خاص على تجنب أي تداخلات مع التيارات ما بعد الحداثية postmodernist (بقدر الإمكان). والأهم من ذلك، أننا لا نتساءل عن مدى توافق تأملات المفكر الفرنسي واستنتاجاته مع النظريات ما بعد الحداثية أخرى، سواءً كانت نظرياته الخاصة أو تلك التي طورها غيره. ورغم أن هذا الموقف المحايد قد يبدو غير مقبول في بعض الأحيان، إلا أنه مقصود منهجيًا، لأنه يتيح فهمًا جيدًا للطابع العام لنظرية دولوز. من خلال فصلها عن الغموض ما بعد الحداثي، نستطيع مقارنتها بمفاهيم أخرى للواقع الافتراضي. وبعد تحررها من إرث ما بعد الحداثة، تصبح قابلةً للتطبيق في سياقاتٍ نظرية متنوعة، وهذا ما يفعله الباحثون عندما يستخدمونها لدراسة جوهر الكائنات الافتراضية التي يولدها الحاسوب والواقع الافتراضي.

2. الافتراضية ونظرية التعددية
Multiplicities Theory

يُولي دولوز أهميةً بالغةً للافتراضية، ويربطها مباشرةً بجوهر الفلسفة، التي يفهمها كنظرية للتعددية؛ حيث تتألف كل واحدةٍ منها من عناصر فعلية وافتراضية. (Buchanan, 2010; Kalaga, 2003). ومع ذلك، فهو لا يعني أن على الفلسفة أن تنشغل بكلياتٍ شاملة لمجالات الواقع بأكملها، على غرار هيجل Hegel (1770-1831)؛ فعلى الرغم من أن التعددية في نظره هي نظام، إلا أنها ليست كلية. يشرح دولوز فكرة التعددية مستعينًا بالمفاهيم والنظريات الرياضية.

إن فكرة [التعددية ـ MC، MM] هي تعددية مستمرة ومحددة ذات أبعاد ن. اللون ـ أو بالأحرى فكرة اللون ـ هي تعددية ثلاثية الأبعاد. ونعني بالأبعاد المتغيرات أو الإحداثيات التي تعتمد عليها الظاهرة؛ ونعني بالاستمرارية مجموعة العلاقات بين التغيرات في هذه المتغيرات (...) وبحسب التعريف، نعني العناصر المحددة بشكلٍ متبادل بهذه العلاقات، وهي عناصر لا يمكن أن تتغير مالم تتغير التعددية ترتيبها ومقياسها [مقتبس عن DeLanda, from Deleuze (1994, p. 182)].

يذكر مانويل دي لاندا:

إن التعريف الرسمي [للتعددية ـ MC، MM] تعريفٌ تقني للغاية، ويشمل عناصر من عدة فروع مختلفة من الرياضيات: الهندسة التفاضلية differential geometry، ونظرية الزمر group theory، ونظرية الأنظمة الديناميكية dynamical systems theory (DeLanda, 2013, p. 1).

ترتبط فكرة التعددية بالفكرة الرياضية للمنظومة. بعباراتٍ بسيطة للغاية، المنظومة هي تعميم لمفاهيم المنحنى والسطح، وأبسط تعريف لها هو "المنظومة هي فضاء طوبولوجي إقليدي محليًا".(Weisstein, 2016).

يقول دولوز إن استكشاف التعددية هو غاية الفلسفة، لكنه لا يذكر على الإطلاق ما كان هدف الفلسفة منذ العصر الأيوني Ionic، ومرورًا بمختلف المفاهيم والنظريات على مر العصور وصولًا إلى إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938): وهو اختراق هذه التعدديات (بغض النظر عن مدى تعقيد المصطلحات الرياضية التي نستخدمها لشرحها) والوصول إلى الجوهر، وإيجاد العناصر الأساسية القليلة في بنية هذه التعدديات. إن الهدف الرئيس، على سبيل المثال، لفلسفة هوسرل هو إزالة الطبقات الخارجية للواقع تباعًا في عملية اختزال فينومينولوجية، وما ينتج عنها من كشف جوهر الأشياء. أما الهدف الأكثر افتراضًا وسعيًا في الفلسفة فهو اكتساب فهم عميق لأساس الواقع [cf. e.g. Husserl (1982)].

يُوكل دولوز إلى الفلسفة مهمةً جذريةً مناهضةً للأصولية بشكلٍ جذري، تتمثل في قلب الأفلاطونية رأسًا على عقب. وكما يقول في كتابه "منطق الحس": "إن قلب الأفلاطونية" يتمثل أولًا وقبل كل شيء في إزالة الجوهر واستبداله بالأعراض، بوصفها تيارات من التفردات" (DeLanda, 2013, p. 37; Deleuze, 2015, p. 53). وهو بذلك لا يُحدد أي نوع من أنواع التعددات الوجودية (الميتافيزيقية) التي ينبغي أن تسعى إليها الفلسفة، ولا يُبين بوضوح ما إذا كانت تنتمي إلى المجال الوجودي بوصفها مجموعةً من الكائنات، أو أنها نتاجٌ للوعي الإنساني، وبالتالي فإنها بناءات ذاتية ناتجة عن نشاط الذات (بما في ذلك نشاطها المعرفي) ومحصورة في المجال الجوهري للذات. وكما ذكرنا، يعتبر ديلاندا أن أنطولوجيا دولوز واقعية؛ فكل أنطولوجيا كذلك بمعنىً ما، إذ تفترض الأنطولوجيا وجود أشياء تُصنّفها كعناصر من الواقع. ومع ذلك؛ فإنه يُخفق في توضيح كيف تُتيح هذه الأنطولوجيا المعرفية المثالية للأشياء، مثل الصور الافتراضية والأشياء الفعلية، أن تتشكل إلى ما نعتبره واقعًا. كما أنه لا يُشير إلى الفلسفة في سياق اللغة، وهو ما يُعدّ إعلانًا واضحًا مُناهضًا للميتافيزيقا (وبالتالي مُناهضًا للأنطولوجيا) بالنسبة لحديث ما بعد الحداثة.

يزعم دولوز أن كلًا من التعددات التي تُشكّل موضوع الفلسفة تتألف من عناصر واقعية وافتراضية، وأن كل موضوع هو مزيج من عنصر من كل نوع. هنا، تُعدّ الافتراضية إحدى الفئتين الأساسيتين لدراسة التعددات، وهو الهدف الرئيس للفلسفة في حد ذاتها. كما يرى دولوز أنها إحدى الفئات الفلسفية الرئيسية التي تُتيح فهم الواقع (بأي شكلٍ كان) (Hulse, 2008; Mullarkey, 2004): وبالتالي، فإنّ الافتراضية هي سمة أساسية وضرورية لكل ما هو موجود، وهي المادة التي يُخلق منها الواقع.

3. الإدراك المرتبط بالذاكرة

بعد هذا البيان العام حول هدف الفلسفة والدور الأساسي للأشياء الافتراضية والواقعية في سعيها لتحقيقه، ينتقل دولوز إلى مشكلة أضيق نطاقًا بكثير، ألا وهي الإدراك، ولا يعود إلى أهداف الفلسفة ومهامها في النص قيد التحليل. ومع ذلك، تظل الأشياء الافتراضية والواقعية مسألة محورية، إلا أنها الآن كأشياء حاضرة وأساسية في الإدراك المرتبط بالذاكرة.

في سعيه لاستكشاف طبيعة الإدراك، يستخدم دولوز مفهوم الواقع الافتراضي في الفيزياء، والذي ربما يراه بمثابة اقتراح أو أداة استكشافية أو مؤشر أو مصدر إلهام أو تشبيه ـ ولكن المفهوم نفسه، الذي يعد نواة النهج ما بعد الحداثي للواقع الافتراضي، لم تتم مناقشته في كتاب "الواقع والافتراضي" إلا بشكلٍ سطحي.

بعباراتٍ أبسط، الجسيمات الافتراضية في الفيزياء هي كائنات ذات عمر قصير للغاية بحيث يتعذر اكتشافها تجريبيًا، وبالتالي فلا وجود لها إلا في النماذج والنظريات الفيزيائية. في الواقع، يعتبرها البعض أجسامًا نظرية موجودة، ولكنها غير قابلة للملاحظة بشكل أساسي، تنتمي إلى "مكونات" furnishings الطبيعة، في حين يعتبرها آخرون بناءً نظريًا خياليًا يُستخدم في النماذج الفيزيائية لأغراض تفسيرية. وبالتالي، يوجد رأيان أو وجهتا نظر حول حالة وجود الجسيمات الافتراضية: الأولى، أنها موجودة كغيرها من الأجسام المادية في الطبيعة؛ والثانية، أنها مجرد وهم يُستخدم للتفسير. في الحالة الأخيرة، تكتسب الجسيمات الافتراضية وضعًا وجوديًا خاصًا ـ بين الوجود والعدم (فهي موجودة "بسبب" الأجسام القابلة للملاحظة) ـ أو وضعًا وجوديًا ـ معرفيًا خاصًا (إذ إن إدراكها فريد للغاية بحيث يستحيل عمليًا الجزم بوجودها من عدمه). ومهما يكن من أمر؛ فإن طريقة وجودها غير واضحة للفيزيائيين كما هي غير واضحة للفلاسفة.

إن وصف خصائص الجسيمات الافتراضية عند دولوز يتسم بالإيجاز؛ ولا يسع المرء إلا أن يفترض أنه يركز فقط على تلك الخصائص التي يراها مهمة لنظريته في الإدراك.

وينصبّ اهتمامه الرئيسي على عمرها القصير للغاية. وعلى خطى الفيزيائيين، يُعرّف دولوز الجسيمات الافتراضية بأنها جسيمات يكون انبعاثها وامتصاصها وظهورها وتلاشيها لحظيًا، وتدوم لفترةٍ زمنية أقصر مما يمكن أن نتخيله، وتخضع لمبدأ عدم اليقين uncertainty (Deleuze, 2002, p. 148). ويقول إن الصور الافتراضية تُحيط بجسمٍ حقيقي، ثم تتلاشى، وتُخلق صور افتراضية جديدة ـ وبعبارته الخاصة، تُشكّل سحب الصور الافتراضية "كونًا افتراضيًا" virtual cosmos (Deleuze, 2002, p. 148). وفي الحاشية رقم 9 من الكتاب، يذكر أن علم البصريات optics هو الذي يتخذ الكائن الفعلي والصورة الافتراضية كنقطة انطلاق، ويُبيّن الشروط التي يصبح بموجبها الكائن الفعلي افتراضيًا والصورة الافتراضية فعلية. وهذا كل ما قاله عن الافتراضية في الفيزياء (Deleuze, 2002, p. 158) ـ من دون أي إشارة إلى الأدبيات ذات الصلة. لذا، يمكن للمرء أن يفترض أن هذه الافتراضية عبارة عن مصفوفةٍ matrix واسعةٍ للغاية، وهي فكرة يستند إليها بشكلٍ فضفاض وينقلها إلى مجال التأصل[7] (الملازمة) immanence.

يصوغ دولوز مفهومه عن الواقع الافتراضي جنبًا إلى جنب مع مفهوم الكائن الفعلي: فبالنسبة له، يرتبط ما هو افتراضي ارتباطًا وثيقًا بما هو فعلي. فالصور الافتراضية والكائنات الفعلية حاضرة في الإدراك والذاكرة ككائنات مثالية موجودة فقط في المجال الداخلي (الذي يفهمه دولوز بطريقةٍ فريدة: فهو لا يربطه صراحةً بالذات العارفة). وهكذا، بانتقاله من المفهوم الأولي للواقع الافتراضي ـ مفهوم الجسيم الافتراضي ـ إلى الكائنات الافتراضية الموجودة في الإدراك، ينتقل دولوز من الكائن المادي إلى الكائن المثالي الموجود في المجال الداخلي. ومما يزيد الأمر تعقيدًا، كما ذكرنا سابقًا، أن التفسير الأنطولوجي الواقعي للواقع الافتراضي في الفيزياء ليس هو التفسير الوحيد، إذ يُعتبر أحيانًا ضربًا من الخيال النظري (Jaeger, 2019).

ثمة قصورٌ آخر في شرح دولوز للإدراك يتعلق بمصطلحي "الصورة الافتراضية" و"الكائن الافتراضي"، إذ لا يُفرّق بينهما بشكلٍ كافٍ. ففي الواقع؛ يربط الصور الافتراضية بالكائنات التي تنشأ في الإدراكات المرتبطة بالذاكرة، بل ويصف الذكريات بالصور الافتراضية:

إن التطابق الدرامي لديناميكياتها هو ما يجعل الإدراك يُشبه الجسيم: فالإدراك الفعلي يُحيط نفسه بسحابة من الصور الافتراضية، موزعة على دوائر متحركة متزايدة البعد والاتساع، والتي تُنشئ بعضها بعضًا وتُزيل بعضها بعضًا. هذه ذكريات من أنواع مختلفة، لكنها لا تزال تُسمى صورًا افتراضية لأن سرعتها أو إيجازها يُخضعها هي الأخرى لمبدأ اللاوعي (Deleuze, 2002, pp. 148-149).

لا يوجد فرق وجودي أو معرفي بين الشيء الفعلي والصور الافتراضية (مع أن الأخيرة أقل يقينًا رغم تأكيدات دولوز)، ولا يوجد حد فاصلٍ محدد بينهما:

يشمل مستوى الوجود كلًا من الافتراضي وتحققه الفعلي في آنٍ واحدٍ، دون وجود حد فاصل يمكن تحديده بينهما (Deleuze, 2002, p. 149).

يحتوي مستوى البقاء أو الوجود الفعلي على كلٍّ مما هو افتراضي وتجسيداته. وهنا، لا تختلف أنماط وجود الكائنات الافتراضية والواقعية، كما هو الحال على سبيل المثال في نظرية أرسطو[8] (ق.م. 384-322) Aristotle. ويمكن القول إن الواقعي (موضوع الإدراك) والافتراضي (صور موضوع الإدراك المخزنة في الذاكرة) لهما نمط الوجود نفسه ـ فكلاهما مثالي وذاتي. إلا أن هذا الوصف مشكوكٌ فيه إلى حدٍ ما، إذ إن تفسيرات استنتاجات دولوز بالمصطلحات الفلسفية التقليدية غير مؤكدة، وهذا يتعلق أيضًا بالذاتية. في الواقع، وفي معارضةٍ واضحة للتقليد المتعالي، لا يذكر دولوز الذات الفردية، مع أنه يتحدث عن اللاوعي والذاكرة والإدراك ـ والتي تبدو، على ما يبدو، قوى وحالات نموذجية للذاتية الفردية.

في مستوى التأصل أو الوجود الفعلي، يتحلل الكائن الفعلي إلى عددٍ هائل من الصور الافتراضية التي تظهر وتختفي باستمرار، والتي تفلت من أي إدراكٍ واعٍ نظرًا لقصر مدة وجودها[9]. ومع تفكك الصور الافتراضية المتتالية وظهور صور جديدة، يُحيط بالكائن الفعلي المزيد والمزيد من الصور المختلفة ـ "ومضات" flashes، وهي تصورات لحظية للذاكرة لا تُشكل فقط ـ كما في نظرية الإدراك التقليدية ـ موضوع الإدراك، بل تُخلق بواسطته أيضًا. وهناك أيضًا حركة في الاتجاه المعاكس، عندما تقترب الصور الافتراضية من الكائن الفعلي (الذي، بصفته موضوع الإدراك المُشكَّل، له نظائر افتراضية في الذاكرة). لا تختلف الصور الافتراضية كثيرًا عن الكائن الفعلي. فالذاكرة لا تُنتج صورة واحدة ثابتة بعد فعل الإدراك، بل صورًا افتراضية تظهر في الوقت نفسه الذي يحدث فيه فعل الإدراك: "الذاكرة صورة افتراضية معاصرة للكائن الفعلي، هي قرينه أو هويته، هي "صورته في المرآة" (Deleuze, 2002, p. 150). وهكذا؛ فإن الفعلي (موضوع الإدراك المُكوَّن) يتعايش مع الافتراضي (Deleuze, 2002, p. 150).

الصور الافتراضية هي كائنات موجودة في اللاوعي، وهي مجموعة من الصور التي تتغير بمرور الوقت وتشكل الكائن الفعلي: "... تندمج جميع المستويات في مستوى واحد متبعةً المسار المؤدي إلى الفعلي" (Deleuze, 2002, p. 150). تقترب هذه الفكرة من فكرة أن الكائن يتشكل في وعي الذات

من الأحاسيس، وهي الفكرة التي تظهر في نظرية الإدراك لدى ديفيد هيوم (1711-1776) David Hume، والتي ترى أن موضوع الإدراك عبارة عن حزمة من الانطباعات impressions، وكذلك في مفاهيم الإدراك الأخرى المتجذرة في المثالية والواقعية غير المباشرة. ووفقًا لدولوز؛ فإن الكائن الفعلي يتشكل أيضًا من الصور الافتراضية، والتي تتشكل بدورها من الكائن الفعلي. وهكذا؛ فإن تكوين موضوعات الإدراك (الواقعية والافتراضية) في هذه الحالة ثنائي الاتجاه، أي حلقة تغذية راجعة feedback loop.

وهكذا، يصوغ دولوز نظرية إدراكية لها سوابق في نظرية المعرفة الحديثة والمعاصرة. تفترض هذه النظريات السابقة أن البيانات الحسية postulate sensual data والانطباعات والتمثيلات الذهنية mental representations (الفسيولوجية physiological، الناتجة عن تحفيز دماغ الفرد stimulation of the subject's brain، أو غير المادية immaterial، الذهنية) التي تتشكل في عملية الإدراك هي النتائج ما قبل لغوية pre-linguistic ـ أو، بشكلٍ أعم، غير لغوية non-linguistic للإدراك. بالنسبة لدولوز؛ فإن الكائن الفعلي مشابه للكائنات المذكورة التي يُقال إنها تنتج عن الإدراك بمختلف أشكاله. تختلف نظريات الإدراك في مناهجها البحثية وأجهزتها المفاهيمية conceptual apparatus، ولكن لم تستخدم أي من النظريات المذكورة هنا، ولا أي من النظريات الموجودة اليوم، مفهومي الواقعية والافتراضية ـ باستثناء نظرية برجسون. لذلك؛ فإن دولوز ليس رائد مفهوم الواقع الافتراضي[10] (Esposito, 2007; Gray, 2013; Skagestad, 1998) ؛ في الفلسفة الحديثة ـ اليوم، وقد استقى فكرة شرح الإدراك بمساعدة الواقع الافتراضي من برجسون نفسه ـ على الرغم من أنه يجب القول إن كلا الفيلسوفين بعيدان إلى حدٍ ما عن النهج السائد في دراسة الإدراك[11].

تختلف نظريات الإدراك الحالية، سواء كانت مثالية أو واقعية إلى حدٍ ما، في الأدوات المفاهيمية والمصطلحات التي تستخدمها لوصف الكائن الذي يشكله الفاعل في عملية الإدراك، كما أن ترجمة مصطلحات ومفاهيم إحدى النظريات إلى نظرياتٍ أخرى أمر صعب، إن لم يكن مستحيلًا. فعلى سبيل المثال، لا يتطابق مفهوم البيانات الحسية data conception مباشرةً مع مفهوم الكائن أو الصورة الافتراضية في الإدراك، أو مفهوم التمثيل العقلي في النظرية المعرفية، إذ إن كل هذه المفاهيم متأصلة في نظرياتها الخاصة.

4. تفرد نظرية الإدراك عند دولوز

تختلف نظرية الإدراك عند دولوز عن غيرها من مفاهيم الإدراك الأخرى في العصر الحديث والمعاصر من عدة جوانب. فهي تتمتع بنطاقٍ أوسع، لأنها تشمل الذاكرة. يؤكد دولوز أن الإدراكات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بأفعال الذاكرة، وهو ما تشرحه إليوت روس ألبرت[12] Eliot Ross Albert، مترجمة النص محل النقاش هنا، على لسان برجسون بأنه: **"اللحظة التي يكون فيها التذكر (...) قادرًا على الاندماج بشكلٍ كامل مع الإدراك الحالي بحيث لا يمكننا تحديد أين ينتهي الإدراك أو أين تبدأ الذاكرة"**[13]. كما يشير دولوز إلى برجسون؛ حيث يجد فيه الرابط بين الإدراك والذاكرة. تقول فكرة الإدراك التي استقاها من برجسون إن الذاكرة بالنسبة للإدراك هي مثل صورة المرآة بالنسبة للشيء المنعكس فيها. ويقول برجسون أيضًا ـ ويوافق دولوز على ذلك ـ إن الشيء يمكن لمسه ورؤيته؛ يمكنه أن يؤثر علينا، ويمكننا نحن أيضًا أن نؤثر عليه؛ فهو يحمل في طياته وعدًا بأفعالٍ ممكنة، وبهذا المعنى فهو حقيقي[14].

تحدث عمليات الإدراك بسرعة فائقة وتكون قصيرة للغاية، لدرجة أنها تتم دون وعي. ويمكن القول إنها لا تجد الوقت الكافي لتصل إلى الوعي، لأنها تختفي في غمضة عين. ونظرًا لطبيعتها المتقلبة، وتكوينها واختفائها اللحظيين، يرى دولوز أن هناك ما يبرر اعتبارها مرتبطة بالجسيمات الافتراضية الموصوفة في نظرية الحقل الكمومي. ومع ذلك، إذا كانت أفعال الإدراك تحدث فقط دون وعي؛ فإن ذلك يتعارض مع معرفتنا العامة عن الإدراك؛ فلا شك في أن البشر واعون بإدراكاتهم.

لا يتطرق دولوز إلى مشكلة انتقال أفعال الإدراك من اللاوعي unconsciousness إلى الوعي. ويمكن للمرء أن يفترض أن مصطلح "اللاوعي"، الذي يظهر مرةً واحدة في نهاية الفقرة الأولى من النص محل النقاش، قد ورد هناك عرضًا ولا يعد من بين أفكاره المركزية. أما الفكرة المركزية، والموجودة في عدة مواضع من النص ـ وكذلك في كتابات أخرى لدولوز ـ فهي مفهوم مستوى التأصل؛ أي التأصل بحد ذاته. إذا ربط دولوز مفهومه عن التأصل الذي يعني ملازمة الأصل في الفلسفة المتعالية، فإنه ـ كما يمكن القول ـ يشمل الوعي. ومع ذلك، يبقى هذا مجرد افتراض، إذ لم يصرح دولوز نفسه بذلك صراحةً.

يختلف مفهوم دولوز للإدراك أيضًا عن نظريات الإدراك الفلسفية الأخرى في أنه يُضاعف عدد الأشياء التي تنشأ في عملية الإدراك. يزعم دولوز أن الشيء الفعلي لا يرتبط بصورةٍ افتراضية واحدة، بل بتياراتٍ من هذه الصور مُرتبة في دوائر، وهو مفهوم استعاره من برجسون (Deleuze, 2002, p. 158, footnotes 8, 9). تنبعث الأشياء الفعلية وتمتص الصور الافتراضية، والتي تقع على مسافاتٍ متفاوتة منها، وتتوافق معها، وربما تكون نسخًا ـ وليست بالضرورة

نسخًا مطابقة ـ لموضوع الإدراك الذي يُشكل نفسه. يُحيط بالشيء الفعلي سحابة متغيرة من الصور الافتراضية، التي يحدث انبعاثها وامتصاصها وظهورها وتلاشيها في غضون فترةٍ زمنية أقصر مما يستطيع أي موضوع أن يتخيله أو يدركه. ونتيجة لذلك، يتلاشى الكائن الفعلي، مُتحولًا في مستوى الوجود إلى سحابة مُتقلبة من الصور الافتراضية، وهي كائنات تم إنشاؤها في الذاكرة اللاواعية. ولا يستطيع الفاعل إدراك الصور الافتراضية بوعي نظرًا لقصر عمرها.

تتجدد الصور الافتراضية المتلاشية من خلال إصدار صور افتراضية أخرى أعلى مرتبةً. تُشكل جميعها تيارًا متصلًا، ولا يمكن تقسيمها إلى كائنات إلا من خلال حالة تفرد معينة (Deleuze, 2002, p. 149). قد تكون حالة التفرد هذه هي الذات البشرية، الذي تقسم سحب الصور الافتراضية المتراصة بشكلٍ طبيعي في تيارٍ متصلٍ من الذكريات، أو الأشكال التي تُقدم بها نتائج الإدراك.

تؤثر الصور الافتراضية، التي تنشأ في الإدراكات كصورٍ لذاكرة الكائن الفعلي، على الكائن الفعلي نفسه. وتؤدي الصور الافتراضية دور الموضوعات التي تجسد الكائنات الفعلية أو تشكلها:

فالفعلي هو المُكمّل أو الناتج، أي موضوع التجسيد، الذي لا يمتلك سوى الافتراضي كفاعلٍ له. والتجسيد هو من اختصاص الافتراضي (Deleuze, 2002, p. 149).

ثمة تطابق بين الأشياء المادية والصور الذهنية، فهما مرتبطان ارتباطًا لا ينفصم. وبهذا، تلعب الصور الذهنية دورًا محوريًا في تكوين الأشياء المادية التي تشكل موضوعات الإدراك. وتستند عملية الإدراك إلى عملية الذاكرة وترتبط بها ارتباطًا وثيقًا.

وفقًا لرؤية دولوز، لا يخلق الإدراك موضوعًا واحدًا (كما تفترض معظم نظريات الإدراك)، بل يخلق العديد من موضوعاته، التي تتغير وتختفي وتُنتج غيرها تحت تأثير سحابة متغيرة من الصور الافتراضية. تتشكل هذه الصور في الإدراك، لكنها ليست موضوعاته ـ فالموضوعات الفعلية هي التي تشكل موضوعاته. إن موضوع الإدراك (الموضوع الفعلي) ليس موضوعًا ماديًا في الطبيعة، بل موضوع في مستوى الوجود. يقول دولوز إن صوره في الذاكرة المهتزة ـ الصور الافتراضية ـ تؤثر عليه وتُغيره، وتُشكله في عملية تكوينه. لذلك، لا يوجد موضوع واحد للإدراك، بل سيل من الكائنات المُشكلة بواسطة سحابة متغيرة من الصور الافتراضية. إن التكوين المتعدد لموضوع الإدراك يُميز المفهوم الدولوزي عن نظريات الإدراك المثالية والواقعية الأخرى (ضمن الواقعية المتوسطة). ما لا ينفرد به هو البناء ثنائي الاتجاه لموضوع الإدراك؛ أي التأثير المتبادل بين الموضوع الفعلي والصور الافتراضية المحيطة به.

تُعدّ نظرية دولوز في الإدراك نظريةً مثالية، لكنها مثالية غير نمطية تُهمّش ـ بل وتسعى إلى القضاء على ـ مشاركة الذات الإدراكية. ففي حين أن الذات الإدراكية هي بالضبط الفئة الرئيسية في النظريات المثالية الأخرى، وهي التي تُجري عمليات الإدراك وتصوغ المعرفة الحسية. ويبدو أن دولوز يسعى نحو مثالية بلا ذاتية؛ حيث تكون عمليات الإدراك خالية من الشروط الذاتية، وبالتالي، موضوعية بمعنى ما. وإذا كان هذا هو هدفه بالفعل، فهو هدف مشكوك فيه إلى حدٍ ما بسبب إدخاله لمستوى التأصل، وهو في نهاية المطاف ذاتي بحت (على الأقل بالمعاني الشائعة للمصطلح). وفي نهاية المطاف، يبقى من غير المؤكد ما إذا كان دولوز يريد حقًا استبعاد الذات الإدراكية ـ إذ يبدو أنه يفترض وجودها ضمنيًا باللجوء إلى مستوى التأصل، الذي يضع فيه كلًا من الموضوع الفعلي والصور الافتراضية، وبالتأكيد على أن الصور الافتراضية تُخلق و"تحدث" في اللاوعي.

كما يقول دولوز أيضًا إن ما يحدث في الإدراك المرتبط بالذاكرة يجري في فراغٍ معرفي: فليس هناك ما يربط بشكلٍ صريح بين الموضوع وسحابة الصور الافتراضية المتغيرة، ولا نملك أي فكرة عن الكيفية التي يخلق بها الموضوع هذه الصور ويعمل بها. لذا، يمكن القول إن مثالية دولوز مطلقة: مثالية لا ترفض "سذاجة" الواقعية فحسب، بل تسعى أيضًا إلى استبعاد الوجود الحقيقي للذات المعرفية. ويمكن استنتاج أن الصور الافتراضية لا تُخلق من قِبل الذات، بل تنشأ وتختفي وتؤثر على الشيء الواقعي من تلقاء نفسها. كما أن مستوى التأصل نفسه بلا ذات، وبالتالي يُفهم بشكلٍ مختلف تمامًا عما هو عليه في الفلسفة المتعالية.

يكمن الاختلاف الرئيسي بين نظرية دولوز ومعظم نظريات الإدراك الأخرى في استخدامها لمفهوم اللاوعي ونقل "مركز" الإدراك (إلى جانب الذاكرة) إلى مجال اللاوعي. هل تعمل الأشياء الفعلية أيضًا في اللاوعي، أم أنه لا يحوي سوى صور افتراضية ـ صور الذاكرة؟ إذا كانت الأخيرة نسخًا من الأولى تحيط بها عن قرب، فيمكن للمرء أن يستنتج أن الأشياء الفعلية التي تُخلق في الإدراك تقع في اللاوعي. إلا أن هذا يؤدي إلى تناقض جوهري مع الاعتقاد الشائع والضروري حول أفعال الإدراك الواعية.

يدعي دولوز أن الإدراك مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالذاكرة، وأنه في هاتين العمليتين، يتشكل الكائن الفعلي ديناميكيًا من خلال الصور الافتراضية، وعلى العكس، تتشكل الصور الافتراضية بواسطة الكائن الفعلي. فالكائن الفعلي هو موضوع الإدراك، بينما تُخلق الصور الافتراضية في الذاكرة وتعكس موضوع الإدراك:

فالذاكرة ليست صورة فعلية تتشكل بعد إدراك الشيء،

بل هي صورة افتراضية تتعايش مع الإدراك الفعلي للشيء. الذاكرة صورة افتراضية معاصرة للشيء الفعلي، نسخته المطابقة، "صورة مرآته" (Deleuze,2002, p. 150).

إن الشيء الفعلي، أي موضوع الإدراك، يندمج مع صورته الافتراضية (التي تنتمي إلى الذاكرة)، وفي الوقت نفسه يظلان منفصلين:

هناك اندماج وانقسام، أو بالأحرى تذبذب، وتبادل دائم بين الشيء الفعلي وصورته الافتراضية" (...) وبسبب هذا التبادل المستمر، تتحول الصور الافتراضية باستمرار إلى صور فعلية: "لا تتوقف الصورة الافتراضية أبدًا عن التحول إلى صورة فعلية. تستوعب الصورة الافتراضية كل واقعية الشخصية، وفي الوقت نفسه الذي لا تكون الشخصية الفعلية أكثر من مجرد افتراضية"(Deleuze, 2002, p. 150).

وهذا يعني أن موضوع الإدراك يتأثر باستمرار بالصور الافتراضية التي تتكون في الذاكرة في اللحظة نفسها التي يحدث فيها الإدراك، وأنه بسبب هذا التبادل بين الإدراك والذاكرة، لايكون موضوع الإدراك ولا الصور المتكونة في الذاكرة ثابتين، بل يشكل كل منهما الآخر باستمرار. والأهم من ذلك، أن الفرق بين الصورة الافتراضية والموضوع الفعلي يصبح غير واضح.

لا يمكن الجزم بأن للصور الافتراضية والأشياء الفعلية أنماط وجود مختلفة. ومع بعض التحفظات (الموضحة أدناه)، يمكن القول إن كلًا من الصور الافتراضية والأشياء الفعلية هي كائنات مثالية تنتمي إلى لاوعي الذات المدركة، وربما أيضًا إلى مجال وعيها ـ على الرغم من أن هذا مجرد افتراض مبدئي. ويزداد الأمر تعقيدًا بسبب حقيقة أن دولوز، كما ذكرنا سابقًا، يتجنب إدراج فئة الذاتية على الرغم من إشارته المستمرة إلى مستوى التأصل ـ الذي يبدو مستحيلًا بدون وجود ذات، أو على الأقل غامضًا ومختلفًا عن مجال التأصل في الفلسفة المتعالية. وذلك للأسباب التالية: أولًا، مجال التأصل المتعالي ذاتي بشكل مطلق، في حين لا يبدو كذلك عند دولوز. ثانيًا، في الفلسفةً المتعالية، مجال التأصل واعٍ، وفي حالة دولوز، لا واعٍ في الغالب أو حصرًا. ثالثًا، لا يقتصر وجود مجال التأصل علىً اللاوعي فحسب، بل يمتد أيضًا إلى اللغة:

يحتوي مستوى التأصل على كلٍّ من التجسيد بوصفه علاقة بين الافتراضي ومصطلحات أخرى [بخط مائل ـ MC، MM]، وحتى الفعلي بوصفه مصطلحًا[15] [بخط مائل – MC، MM] يتم تبادل الافتراضي معه (Deleuze, 2002, p. 152).

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأطروحة، التي تظهر قرب نهاية النص الذي تم تحليله، تُغيِّر وتبدد جوهريًا محتوى نظرية دولوز. فلو كان لها أن تلعب الدور الرئيسي في هذا التصوُّر، لكان لا بد من النظر إلى مستوى التأصل على أنه يتألف من مصطلحاتٍ وتعبيرات لغوية، وليس على أنه ينتمي إلى مجال اللاوعي، أو ربما الوعي أيضًا.

باختصار، لا بد من القول إن نظرية الإدراك عند دولوز تختلف في عدة جوانب مهمة عن المفاهيم المعرفية الأخرى للإدراك. فمفهوم دولوز عن الافتراضية لا يمت بصلةٍ تُذكر إلى الافتراضية في الفيزياء، إذ إنه مستوحى بشكلٍ عام من مفهوم الجسيم الافتراضي في نظرية الحقل الكموميٍ، والذي ينقله إلى مجالٍ مختلف تمامًا، ألا وهو مجال الإدراك المثالي المرتبط بالذاكرة.

5. الافتراضية عند دولوز مقابل الافتراضية في علم المعلوماتية

وأخيرًا، نصل إلى مشكلة يُمثل حلها الهدف الرئيسي لهذه الورقة. هل من الممكن تطبيق مفهوم دولوز عن الافتراضية على فلسفة المعلوماتية واستخدامه لشرح الكائنات والعوالم الافتراضية التي تُنشئها أجهزة الحاسب؟ وكيف يُمكن تحقيق ذلك؟

يرى دولوز أن الصور الافتراضية هي كائنات عابرة؛ أي كائنات تُخلق في الذاكرة أثناء عملية الإدراك وتختفي على الفور. أما الكائنات الفعلية فهي موضوع الإدراك، ولا تقتصر على تكوينٍ واحد، بل تُعاد صياغتها باستمرار خلال عملية الإدراك تحت تأثير الصور الافتراضية. وبالتالي؛ فإن الكائنات الفعلية هي أيضًا غير ثابتة، لكنها لا تبدو عابرة.

يُمكن ملاحظة هذه الخصائص أو ما شابهها في بعض الكائنات والعوالم الافتراضية التي تُنشئها أجهزة الحاسب. فبعض الكائنات الافتراضية التي تُنشئها أجهزة الحاسب عابرة، تظهر وتختفي في غمضة عين، ليحل محلها كائنات جديدة يُنشئها المُنشئ (كائن بشري فردي أو جماعة وأجهزة الحاسب الآلي الخاصة بها). على سبيل المثال، ينطوي التصميم الحاسوبي على إنشاء نسخ متعددة من كائنٍ ما، يتم إعادة تصميمها وتحسينها وإثرائها باستمرار (Hui, 2016; McCabe, 2019; Meijers, 2009, pp. 48–50). جميع هذه المراحل الانتقالية عابرة، وقصيرة الأجل، وتختفي بسرعة، تاركةً وراءها فقط الكائن "المستهدف" target؛ أي المنتج النهائي، الذي يكون مستقرًا ومتينًا نسبيًا، وغير عابر.

وبالتالي؛ فإنّ الكائنات الافتراضية زائلةٌ بشكلٍ عام إلا في نظرية دولوز، في حين لا تكون العوالم والكائنات الّتي يولدها الحاسوب دائمًا على هذا النحو ـ فالزوال ليس سمةً عامةً لها. تسكن بعض العوالم الافتراضية الوعي البشري ـ الجماعي، وبالتالي الفردي ـ لفتراتٍ طويلةٍ نسبيًا، ويُؤدي هذا الوجود الممتد إلى تغييراتٍ ثقافيةٍ دائمةً نسبيًا (على سبيل المثال، غالبًا ما تُصبح الشخصيات في ألعاب الحاسب الآلي عناصر ثقافية إلى حدٍ ما). أيضًا في الحالة المذكورة أعلاه للعوالم والأشياء

الافتراضية التي تم إنشاؤها بواسطة الحاسوب، تكون بعض الأشياء مؤقتة، لكن بعضها الآخر ـ النتائج النهائية للتصميم ـ تكون مستقرة ودائمة نسبيًا.

تؤثر كلٌ من الكائنات الافتراضية، سواءً تلك التي تُنشئها دولوز أو تلك التي تُنشئها أجهزة الحاسوب، على الكائنات التي تُنشئها: الكائن الفعلي، أو الكائن "المُشكّل" للإدراك في نظرية دولوز، ووعي مستخدم الحاسوب في سياقات المعلوماتية. وفي الحالة الأخيرة، تُغيّر العوالم الافتراضية وعي مُنشئيها. وتُعدّ التفاعلات المتبادلة سمةً مشتركةً تُبرّر، إلى حدٍّ ما، الانتقال من المفهوم الدولوزي إلى الواقع الافتراضي الذي ينشأه الحاسوب.

تنشأ العوالم الافتراضية التي يشكلها الحاسوب وتتشكل في الوعي الذاتي لمنشئيها، ثم تنتقل، عبر التواصل بين الذوات، إلى الوعي الجماعي، في حين تُنشأ الصور الافتراضية عند دولوز لا شعوريًا وتبقى في اللاوعي. وبالفعل، يمكن إضفاء الطابع الموضوعي على الأولى، أي نقلها من الوعي الذاتي الفردي إلى الوعي الجماعي. وفي هذه الحالة، تعني الموضوعية أيضًا الاستقلال الذاتي autonomisation في فهم نظرية العوالم الثلاثة لكارل بوبر Karl Popper (1902-1994)؛ (Popper,1995, pp. 104, 148-150, 209) أي أن الكائنات والعوالم الافتراضية تصبح مستقلة عن مبرمجي الحاسوب ومستخدميه الذين يُنشئونها. الكائنات الافتراضية عند دولوز لا شعورية، وبالتالي لا يمكن نقلها إلى الوعي الجمعي لجعلها متاحة بشكلٍ مشترك بين الذوات ومستقلة، أو مستقلة عن اللاوعي الفرّدي. وبذلك، كما ذكرنا سابقًا؛ فإن وجود الذات في نظرية الإدراك عند دولوز يُعدّ إشكاليًا في أحسن الأحوال.

لعلّ الطبيعة اللاواعية للصور الافتراضية، كما افترضها دولوز، هي العائق الأكبر أمام تطبيق نظريته على مشكلة العوالم الافتراضية المُنشأة حاسوبيًا. فلو قبلنا ادعاءه بأن العوالم الافتراضية لا واعية، فإنا لن تكون قادرةً على الوصول إلى الوعي الفردي، وهو ما يتعارض مع البديهيات الشائعة والمعتقدات ما قبل الفلسفية بشأنها، وطريقة إدراكها. إن وجود العوالم الافتراضية في كلٍّ من الوعي الفردي والجماعي هو ما يجعلها جوهرية للثقافة المعاصرة والبيئة الثقافية الإنسانية المتغيرة، ويُمكّنها، في الواقع، من تغيير البيئة التي يعيش فيها الإنسان. والمقصود هنا هو تحويل العالم الاجتماعي والفردي إلى عالم افتراضي، وهو ما يفصل العالم الإنساني المُنشأ عن الواقع المادي والعلاقات الشخصية المباشرة.

تختلف أصول العوالم والأشياء الافتراضية في علم المعلوماتية عن نشأة الصور الافتراضية في مفهوم دولوز. فالأولى تُنشأ من المعرفة التي يمتلكها الفاعل(سواء كان متخصصًا في الحاسوب computer specialist، أو فنانًا جرافيكيًا graphic artist، أو مصممًا designer، أو حتى مجرد مستخدم للحاسوب) الذي يُنشئها بمساعدة العقل الإلكتروني software، في حين أن الثانية تنشأ في الإدراك كأشياء من الذاكرة تُشكل موضوع الإدراك (الشيء الفعلي). الصور الافتراضية والأشياء الافتراضية التي يولدها الحاسب ليست مادية، بل حقيقية. ومع ذلك؛ فإن هذا التشابه ذو أهمية ثانوية نظرًا لعموميته.

في التفسيرات الحدسية، تتمتع العوالم والأشياء الافتراضية التي تم إنشاؤها في علم المعلوماتية بنمط وجود مختلف عن الأشياء الملموسة المقابلة لها، والتي يمكن أن تكون، على سبيل المثال، المكافئات المادية للأشياء الافتراضية. أما وفقًا لدولوز؛ فإن الصور الافتراضية والأشياء الواقعية هي أشياء معرفية epistemic objects (وليست مستقلة في المقام الأول)، ولها نمط الوجود نفسه ـ فكلاهما ينتمي إلى مستوى التأصيل.

وختامًا؛ فإن الصورة الافتراضية بخصائصها التي حددها دولوز وسياق هذه الخصائص (نظرية الإدراك الموسعة بالذاكرة) لا تُعد خيارًا مناسبًا لتفسير خصائص العوالم الافتراضية التي ينشئها الحاسب الآلي وعناصرها ـ أي الكائنات الافتراضية. بعبارةٍ أخرى؛ فإن نقل مفهوم دولوز عن الواقع الافتراضي إلى مفهوم الواقع الافتراضي في المعلوماتية غير فعال، فهناك اختلافات كثيرة وتشابهات قليلة جدًا بينهما.

ترجمة : د. محمد سيد محمد ابو العلا الدماطي
رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب
جامعة بور سعيد ـ مصر

الهوامش

(1) تاريخ القبول: 14 يونيو 2023 / تاريخ النشر الإلكتروني: 6 يوليو 2023. معهد الفلسفة وعلم الاجتماع التابع للأكاديمية البولندية للعلوم، نوفي سفيات 72،وارسو، بولندا. (المؤلف).

(2) ماجلورزاتا تشارنوكا: رئيسة تحرير مجلة "الحوار والشمولية"، رئيسة تحرير مجلة "فلسفة العلوم: دراسات فلسفية ومتعددة التخصصات"، التي أسستها مع زملاء من معهد الفلسفة وعلم الاجتماع التابع للأكاديمية البولندية للعلوم (IFiS PAN) عام 2013. وهي عضوة فاعلة في الجمعية الدولية للحوار العالمي، وانتُخبت لعضوية مجلس إدارتها لثلاث دورات متتالية. وفي إطار نشاطها، نظّمت مؤتمر الجمعية الدولية للحوار العالمي حول القيم والمُثل في وارسو عام 2016 (بالاشتراك مع معهد الدراسات الفلسفية التابع للأكاديمية البولندية للعلوم). وقد عُقد المؤتمر، الذي حمل عنوان "النظرية والتطبيق"، بحضور 162 فيلسوفًا من 30 دولة في 5 قارات، من بينهم 19 باحثًا بولنديًا، وقُدّمت فيه 143 ورقة بحثية. وهي محررة سلسلة النشر "نحو حضارة عالمية" الصادرة عن دار بيتر لانج للنشر.(المترجم).
انظر: https://ifispan.pl/en/members/mczarnocifispan-waw-pl.

(3) ماريوس مازويك: حاصل على درجة الدكتوراه من معهد الفلسفة وعلم الاجتماع، الأكاديمية البولندية للعلوم ومركز البحث والتطوير نتريكس ش.م.(المترجم).

(4) مانويل دي لاندا: أستاذ في المدرسة الأوروبية للدراسات العليا، ولد في في مكسيكوسيتي عام 1952، مُنظِّر وفنان متعدد التخصصات، مقيم في نيويورك. يعمل حاليًا محاضرًا في كلية الهندسة المعمارية بجامعة برينستون (حيث سبق له الحصول على زمالة في معهد الدراسات المتقدمة في عامي 2000/ 2001)، بالإضافة إلى تدريسه في برنامج الدراسات العليا في الهندسة المعمارية والتصميم الحضري في معهد برات. وقد سبق له التدريس في كلية التصميم بجامعة بنسلفانيا، وفي كلية الدراسات العليا للهندسة المعمارية والتخطيط والحفاظ على التراث بجامعة كولومبيا، وغيرها. يحمل شهادة الدكتوراه من المدرسة الأوروبية للدراسات العليا (2010).(المترجم).
انظر: https://pact.egs.edu/biography/manuel-delanda.

(5) سلافوي جيجيك: فيلسوف سياسي وناقد ثقافي سلوفيني المولد. وصفه المنظر الأدبي البريطاني، تيري إيجلتون، بأنه "ألمع" المنظرين المعاصرين الذين برزوا من قارة أوروبا.تتميز أعمال جيجيك بأسلوبها الفريد والمميز. فهي تتضمن انقلابات جدلية لافتة للمفاهيم السائدة؛ وحس فكاهة حاضر في كل مكان؛ وازدراء واضح للتمييز الحديث بين الثقافة الراقية والشعبية؛ ودراسة أمثلة من مختلف المجالات الثقافية والسياسية. ومع ذلك، وكما يحذرنا جيجيك نفسه، فإن لأعماله مضمونًا فلسفيًا جادًا وهدفًا نبيلًا. إنه يتحدى العديد من الافتراضات التأسيسية للأوساط الأكاديمية اليسارية الليبرالية اليوم، بما في ذلك رفع شأن الاختلاف أو الآخرية إلى غايات في حد ذاتها، وقراءة عصر التنوير الغربي على أنه شمولي ضمنيًا، والشك السائد تجاه أي مفاهيم متعالية عن الحقيقة أو الخير.(المترجم). انظر: https://iep.utm.edu/zizek.

(6) انظر على سبيل المثال المرجع نفسه، الفصل 1، حيث ينظر ديلاندا في نظرية التعددية عند دولوز.(المؤلف).

(7) في الفلسفة واللاهوت، يُستخدم مصطلح (imlementence) بمعنى التأصل داخل شيء على حالةٍ ما للدلالة على الملازمة أو "الحلول"، وذلك على عكس مصطلح "التجاوز" (superence)، وهو مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية immanere التي تعني "السُكنى، البقاء". ويُعدّ استخدامه الأهم في المفهوم اللاهوتي لله باعتباره موجودًا في العالم المخلوق وفي جميع أرجائه، على عكس، على سبيل المثال، الربوبية التي تتصوره منفصلًا عن الكون وفوقه. وقد تم التعبير عن هذا المفهوم بأشكالٍ متنوعة، بما في ذلك الإيمان بالله ووحدة الوجود.(المترجم).
انظر: https://www.britannica.com/topic/immanence-divine-attribute.

(8) أكد أرسطو أن الأشكال الحسية بمجرد تحققها تترك آثارًا دائمة في العقل (ميل معين للتحقق)، وبسبب هذا تسمح التجارب الحسية اللاحقة للخيال باستحضار الأشكال الحسية كتمثيلات: التمثيلات هي أشياء مدركة خالية من المادة.(المؤلف).

(9) من غير المؤكد ما إذا كان الإيجاز هو السبب الوحيد لوجود الصور الافتراضية في اللاوعي.(المؤلف).

(10) في كتابه "أعضاء بلا أجساد: دولوز والنتائج"، صفحة 3، يصف جيجيك دولوز بأنه "فيلسوف الواقع الافتراضي"، ويضيف أن فكرة الواقع الافتراضي تعني محاكاة الواقع في بيئةٍ مصطنعة، في حين أن واقع الواقع الافتراضي (الافتراضية) هو واقع الافتراضي نفسه، أي آثاره ونتائجه الحقيقية. يُخطئ جيجيك في هذا، لأن فكرة الواقع الافتراضي لا تعني بالضرورة المحاكاة، بل قد تعني خلق واقع افتراضي وأشياء افتراضية ليست بالضرورة نسخًا من الواقع (كالطبيعة مثلًا). في الواقع، تعني عادةً إنشاء عوالم اصطناعية حقيقية، غير موجودة (ضمن حدود الخيال البشري، الذي ليس له حدود)، وليست نسخًا من الواقع الموجود. فالأشياء الافتراضية لا تُحاكي (نسخ) العالم الموجود فحسب (Kiryushchenko 201).(المؤلف).

(11) يشرح دولوز مفهوم برجسون للواقع الافتراضي في كتابه "برجسونية" (Deleuze, 1991), see among others, p.42; cf. Reyes (2016)). (المؤلف).

(12) إليوت روس ألبرت: حاصلة على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة وارويك.متخصصة في مجال الفلسفة القارية. (المترجم).

(13) مقتبس عن دولوز (2002,p. 158, footnote 8) مقتبس عن برجسون (1988,p. 106).(المؤلف).

(14) انظر: footnote 8, p. 158 في النسخة الإنجليزية من الكتاب الذي اقتبس منه دولوز المقطع المذكور: برجسون (1920,p. 134). النص الأصلي: "يمكن لمس الشيء كما يمكن رؤيته؛ يؤثر فينا كما نؤثر فيه؛ يحمل في طياته أفعالًا محتملة؛ إنه واقعي." (المؤلف).

(15) نفترض هنا أن دولوز يستخدم كلمة "مصطلح" للدلالة على تعبيرٍ لغوي أو مصطلح وليس فترة زمنية، وأن المترجم قد ترجمها وفقًا لذلك (انظر تعريف المصطلح ومعناه في قاموس ميريام ـ ويبستر Merriam-Webster (Definition of terms, 2005). يتضح هذا المعنى جليًا من استخدامه في المقاطع المذكورة هنا.(المؤلف).

أولًا: المصادر

(1) Ansell-Pearson, K. (2005). The reality of the virtual: Bergson and Deleuze. MLN, 120(5)), 1112-1127.https:// doi. org/ 10. 1353/ mln. 2006. 0020.

(2) Bergson, H. (1920). Mind-energy. Lectures and essays (H. W. Carr, Trans.). MacMillan.

(3) Bergson, H. (1988). Matter and memory. Zone Books.

(4) Bluemink, M. (2020). On virtuality: Deleuze, Bergson, Simondon. Epoché Magazine, .36 Retrieved January,7,2023, from https:// epoch emaga zine. org/ 36/ on- virtu ality- deleu ze- bergs on- simon do

(5) Braga, J. (Ed.). (2019). Conceiving virtuality: From art to technology. Springer. https:// doi. org/ 10. 1007/978-3- 030- 24751-5.

(6) Buchanan, I. (2010). A dictionary of critical theory. Oxford University Press.

(7) DeLanda, M. (2013). Intensive science and virtual philosophy. Bloomsbury.

(8) Deleuze, G. (1991). Bergsonism. Zone Books.
(9) Deleuze, G. (1994). Difference and repetition (P. Patton, Trans.). Columbia University Press.
(10) Deleuze, G. (2002). The actual and the virtualDialogues II (pp. 148–152). Continuum.
(11) Deleuze, G. (2004). Desert islands and other texts, 1953–1974. MIT Press.
(12) Deleuze, G. (2015). Logic of sense (C. V. Boundas, M. Lester, & C. J. Stivale, Trans.). BloomsburyAcademic.
(13) Deleuze, G., & Loban, B. (2007). Lecture course on chapter three of bergson's creative evolution. SubStance, 36(3), 72–90. https:// doi. org/ 10. 1353/ sub. 2007. 0040.
(14) Meijers, A. (Ed.). (2009). Philosophy of technology and engineering sciences (1st edn.). Elsevier.
(15) Esposito, J. L. (2007). Virtuality. Digitalpeirce.Fee.Unicamp.Br. Retrieved January 3, 2023, from http://www. digit alpei rce. fee. unica mp. br/p- virtu ality. Htm.
(16) Gray, C. B. (2013). Virtuality in aquinas and Deleuze. The International Journal of Communication and Linguistic Studies, 10(3), 25–36. https:// doi. org/ 10. 18848/ 2327- 7882/ CGP/ v10i03/ 43594.
(17) Hui, Y. (2016). On the existence of digital objects. University of Minnesota Press.
(18) Hulse, B. (2008). On Bergson's concept of the virtual. Gamut: Online Journal of the Music Theory Society of the Mid-Atlantic, 1(1), 42. Retrieved January 3, 2023, from https:// trace. tenne ssee. edu/ gamut/ vol1/iss1/2.
(19) Husserl, E. (1982). Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy.Kluwer Boston.
(20) Jaeger, G. (2019). Are virtual particles less real? Entropy, 21(2), 141. https:// doi. org/ 10. 3390/ e2102 0141.
(21) Kalaga, W. (2003). The trouble with the virtual. Symploke, 11(1), 96–103. https:// doi. org/ 10. 1353/ sym.2003. 0013.
(22) Kiryushchenko, V. (2014). The idea of virtuality in Peirce's semiotics and Deleuze's transcendental empiricism:Kantian variations. Retrieved January 3, 2023, from https:// www. acade mia. edu/ 93955 15/ THE_IDEA_ OF_ VIRTU ALITY_ IN_ PEIRCE_ S_ SEMIO TICS_ AND_ DELEU ZE_S_ TRANS CENDENTAL_ EMPIR ICISM_ KANTI AN_ VARIA TIONS.
(23) Lévy, P. (1998). Becoming virtual: Reality in the digital age (R. Bononno, Trans.). Plenum Trade.
(24) Lundy, C. (2017). Tracking the triple form of difference: Deleuze's Bergsonism and the asymmetrical synthesis of the sensible. Deleuze Studies, 11(2), 174–194. https:// doi. org/ 10. 3366/ dls. 2017. 0261.
(25) McCabe, H. (2019). We have always been virtual: Gilles Deleuze and the computer-generated image. In Proceedings of the 9th international conference on digital and interactive Arts (pp. 1–7). https:// doi.org/ 10. 1145/ 33598 52. 33598 95.
(26) Definition of terms. (2005). In The design of an extendible graph editor (pp. 11–14). Springer-Verlag.
(27) ullarkey, J. (2004). Forget the virtual: Bergson, actualism, and the refraction of reality. Continental Philosophy Review, 37(4), 469–493. https:// doi. org/ 10. 1007/ s11007- 005- 7097-z.
(28) Popper, K. R. (1995). Objective knowledge: An evolutionary approach. Clarendon Press.
(29) Rae, G. (2014). Ontology in Heidegger and Deleuze. Springer.
(30) Reyes, R. (2016). Deleuze's Bergsonism: Multiplicity, Intuition, and the Virtual. Kritike: an Online Journal of Philosophy, 10(2), 151–172. https:// doi. org/ 10. 25138/ 10.2. a. 11.
(31) Skagestad, P. (1998). Peirce, virtuality, and semiotic. In The paideia archive: 28th world congress of philosophy(pp. 47–52). https:// doi. org/ 10. 5840/ wcp20- paide ia199 819356.
(32) Smith, D. W. (2009). Deleuze's concept of the virtual and the critique of the possible. Journal of Philosophy:A Cross-Inquiry, 4(9), 34–43. https:// doi. org/ 10. 5840/ jphil nepal 20094 913.
(33) Gaffney, P. (Ed.). (2010). The force of the virtual: Deleuze, science, and philosophy. University of MinnesotaPress.
(34) Weisstein, E. W. (2016). Object data and manifolds. In Wiley series in probability and statistics (pp. 391–397). John Wiley & sons, Ltd.
(35) Žižek, S. (2012). Organs without Bodies. Routledge. https:// doi. org/ 10. 4324/ 97802 03120 392.

ثانيًا: معلومات من شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت):

(1) https://ifispan.pl/en/members/mczarnocifispan-waw-pl.
(2) https://pact.egs.edu/biography/manuel-delanda.
(3) https://iep.utm.edu/zizek.
(4) https://www.britannica.com/topic/immanence-divine-attribute.

عبدالمجيد الشرفي والقراءة الحداثية للتراث الديني

محمد رحومة العزّي

1. المقدمة

انتبهت المجتمعات الغربية إلى وضعها منذ قرون وشخّصت نقائصه واستنبطت الحلول المناسبة له ورسمت مسالك الخروج منه. وتطلّب منها ذلك اعتماد مناهج اشتغال حديثة انبنت على مكتسبات علمية جديدة تتوخى التحليل والتفكيك والحفر في أركيولوجيات البنى المتكلسة التي مثلت عوائق تمنع كل توق إلى الارتقاء ومغادرة أنفاق التخلّف. واتضح لها أن المشكلة هي مسألة ذهنية غلبت عليها الأسطورة والميثيولوجيا والفكر المبني على تخيّلات متحصنة بقدسية لا سند لها في الواقع، ولا دعائم تُجيزها في العقل، تتحكم في الفعل وتعيق الاجتهاد والمبادرة، وهي لا تتردد في الانتساب إلى الدين وإلى قوى متعالية مقدسة تُعتمد لتزكية الفعل البشري ولمباركته وترسم له مسالك السير واتجاهاته.

ولما كانت الوضعية هي نفسها تقريبًا في المجتمعات العربية والإسلامية، تُسيطر فيها نفس الذهنيات وتعمّ نفس الرؤى الفكرية، كان التفكير عند الكثيرين، واختصارًا للوقت، في نفس الحلول والمسارات، أي مسار تحديث التراث وعقلنته والحد من سلطة الميثيولوجيا ومن التقديس عبر إخضاع هذا التراث لنفس الآليات والإجراءات العملية. وذلك وعيًا بأن التحديث والإصلاح هما أساس بناء النهضة العربية الإسلامية المنشودة. ومن أجل ذلك لا ضير في الاستلهام من الفكر العالمي الوضعي واختصار مراحل الطريق، فالقيم مُشترَك كونيّ، والتثاقف مفتوح ومتاح بين جميع الحضارات، والحداثة وآلياتها مشتركة وهي "منجز بشري لا تحتكره أمة دون أخرى" بل جهد جماعي كونيّ غايته الارتقاء بالإنسان حيثما وُجد.

ومن هذا المنطلق، تضافرت جهود العديد من المفكرين العرب والمسلمين في مشرق البلاد العربية ومغربها للنهوض بهذه المهمة وتحقيق هذه الأهداف. وكان المفكر التونسي عبدالمجيد الشرفي من أبرز المشتغلين على هذه المسألة والمتحمسين لها، ومن أكثرهم إصرارًا على إنجازها بما أبدعه فيها من إنتاج غزير، وما استنبطه من أطروحات ومن رؤى متكاملة مثلت مشروعًا متعدد الأضلاع راج لدى جميع المهتمين من مفكرين وقرّاء، ومثّل مساهمة معتبرة لها خصوصياتها وطرافتها بما تفرّدت به في التعامل مع التراث وفي زوايا قراءته ومنافذ تطويره، وذلك ليس بالقطع معه والحسم فيه نهائيًا، وبالتالي استبداله بمشروع تحديثي غربي جاهز، كما دعا كثيرون، بل بإعادة هيكلة هذا التراث وتحديثه واستنباط مداخل عملية للارتقاء به مع المحافظة على أُسسه التي تمثل منبع الهوية ومكمن الخصوصية والتفرّد. فكان مشروع عبدالمجيد الشرفي متفردًا ومتميزًا عن بقية المقاربات التي تعاملت مع التراث ورامت تجديده والارتقاء به، وبناه على مسلمة رئيسية ترى في التمسُّك بالدين الإسلامي، وفي تحديث الفكر الديني والارتقاء بذهنيته على المنوال الذي اختبر في الغرب ووفق مناهجه، أساس التحديث المجتمعي للعالم الإسلامي.

فمَن هو عبدالمجيد الشرفي المفكِّر؟ وما هي رهاناته؟ وما هي الأُسس الفكرية والمنهجية التي انبنى عليها مشروعه التحديثي للتراث؟ وما مدى تقبُّل هذا المشروع بناء على قيمة مساهمته في هذا التحديث؟

2. عبدالمجيد الشرفي، الباحث والمفكر

وُلد في صفاقس سنة 1942 لعائلة مثقفة تخصَّص العديد من أبنائها في القضاء والإفتاء والإمامة، وتخصَّص هو في الآداب والحضارة العربية متخرجًا في الجامعة التونسية سنة 1963، ثم تحصَّل على التبريز في باريس سنة 1969، ثم على دكتوراه الدولة في الآداب سنة 1983. اشتغل بالتدريس في التعليم الثانوي ثم بالتعليم العالي كأستاذ للحضارة العربية والفكر الإسلامي إلى سنة 2002، وعُيِّن عميدًا لكلية الآداب في جامعة تونس بين سنتَي 1983 و1986. وسنة 2015 سُمي عبدالمجيد الشرفي رئيسًا للمجمع التونسي للآداب والفنون المعروف ببيت الحكمة خلفًا لهشام جعيط.

عاش الشرفي أستاذًا ومؤطرًا أشرف على إعداد الكثير من شهادات الدكتوراه والماجستير، ومفكرًا مبدعًا ألّف العديد من الكتب التي ضمَّنها رؤاه، وحمَّلها مشروعه، ونشرت في عديد من البلدان العربية مثل: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر وهو البحث الذي قدمه

الشرفي سنة 1982 لنيل دكتوراه الدولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة التونسية (1986)، الإسلام والحداثة (1990) وتُرجم إلى الفارسية في 2004 وإلى الإنكليزية في 2011، لبنات (في ثلاثة أجزاء) وهو تجميع لمقالات كتبها الشرفي من 1994، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ط1) سنة 2001، و(ط2) سنة 2008، وهو الكتاب المركزي لمشروعه ولمفاهيمه الرئيسة، قسَّمه الشرفي إلى بابين، عنوان الأول خصائص الرسالة المحمدية وهو يتفرَّع إلى خمسة فصول: الإطار النظري والتاريخي، الدعوة المحمدية، مميزات الرسالة المحمدية، قضية التشريع، وختم النبوة. ثم الباب الثاني وعنوانه الرسالة في التاريخ، وتفرَّع هو الآخر إلى ثلاثة فصول: خلافة الرسول، مأسسة الدين، والتنظير للمؤسسة، وفيه تحدَّث عن الفقه وعن أصول الفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام لينهيه بالتصوف قبل أن يختم هذا الكتاب المهم جدًا للاطلاع على رؤية الشرفي كاملة، ثم كتاب الثورة والحداثة والإسلام (ط1) سنة 2011، و(ط2) سنة 2012 وترجم إلى الفرنسية، ومرجعيات الإسلام السياسي (2014).

كما أشرف عبدالمجيد الشرفي على سلسلة "الإسلام واحدًا ومتعددًا" الصادرة عن دار الطليعة في العديد من الكتب مثل: إسلام المتكلمين، إسلام المجددين، إسلام الفقهاء، الإسلام السني، الإسلام الخارجي... إلخ. وأشرف على مشروع المصحف وقراءاته (2016) الذي تبنّاه بيت الحكمة. ولعبدالمجيد الشرفي عدد كبير من المقالات المختصة والمحكمة ومشاركات كثيرة في ملتقيات ومنابر فكرية بمختلف البلدان والجامعات يضيق المجال عن ذكرها جميعًا. وبدأت المحاولات التأويلية للشرفي سنة 1984 عندما نشر دراسة باللغة الفرنسية بعنوان: "تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة". ثم تابع ذلك في مصنفاته اللاحقة وأهمها "الإسلام بين الرسالة والتاريخ".

3. الإشكاليات الأساسية التي تناولها عبدالمجيد الشرفي ورهاناته

اشتغل عبدالمجيد الشرفي على إشكالية التراث وسبل تحديثه لضمان ارتقاء المجتمع العربي المسلم إلى مستوى المجتمعات الغربية المتقدمة. والحديث عن التراث لا ينفصل بالطبع عن الدين الإسلامي في تاريخه الطويل المليء بالأحداث وبالتفاعلات المرتبطة بعناصر معقدة وشديدة التماس، منها الإلهي الموحى به ومنها المبتدع ومنها الوافد من حضارات وثقافات أجنبية اختلط بها المسلمون عبر تاريخهم المتواتر. وكانت الدعوة إلى تحديث التراث هاجس العديد من المفكرين والمثقفين المسلمين الذين تفاعلوا مع واقع أمتهم وراعهم وضعها بين الأمم، فطفقوا يبحثون عن الأسباب الكامنة وراء ذلك والتي تستدعي المعالجة الحينية واقتراح البدائل دون تأخير، كلما سمح لهم بحرية التعبير ونشر آرائهم. وقد أجمل الشرفي دواعي هذا التوجه التحديثي وموجباته في المبررات التالية:

ـ إدراك تقدّم الغرب والعديد من الأمم الأخرى وتخلّف المسلمين بسبب تقصيرهم "في تقديم تصوّر يجمع بين الوفاء للإسلام، بما هو رسالة صالحة عبر الزمان والمكان، ومقتضيات الضمير الحديث"، وتجسّد هذا العجز في التخلف الحضاري المستفحل للمجتمعات الإسلامية المعاصرة التي باتت لا تتفاعل إيجابيًا مع ما تنتجه الأمم المتقدمة في ميادين العلوم والمعارف كما في مجالات التقنية والابتكار ولا تستوعب القيم التي جاءت بها.

ـ جمود الرؤية الدينية المتحكمة في الذهنية الإسلامية ومحافظتها على بنيتها القديمة إلى حد التكلس. فـ"الدراسات الدينية كانت في الأغلب حكرًا على ذوي الثقافة التقليدية. وهؤلاء عاجزون ـ بحكم تكوينهم ـ عن مسايرة ما يجدّ في حقول المعرفة الحديثة المتصلة بالظاهرة الدينية عمومًا، وأسرى بدرجات متفاوتة لنظرة قديمة عفا عليها الزمن ولم تعد تربطها بالواقع المتحوِّل سوى صلة واهية".

وبذلك تظهر عملية التحديث، حسب عبدالمجيد الشرفي، كاقتضاء حضاري مستعجل، وتتأكد الحاجة إلى فكر يتفاعل إيجابيًا مع ما جدّ من إنجازات علمية مشهودة كان لها عميق الأثر في البناء الحضاري للإنسانية منذ عصر النهضة الأوروبية، مثل اكتشاف عدم مركزية الأرض عن طريق كوبرنيك، ونظرية التطوُّر لداروين، ومنجز علم النفس التحليلي في اكتشاف اللاوعي، ثم التطور المذهل للبيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية الذي يعيشه العالم اليوم، والذي نمت معه القدرة على التحكم في الحياة وتغيير المعطيات الطبيعية التي كنا نظن أنها قارة ثابتة.

فالمنطلق عند الشرفي حينئذ هو استقراء واقع الأمة والتشخيص الدقيق لنقائصه وفجواته، التزامًا بالدور الفاعل لمثقفيها ورواد فكرها في استنباط الحلول المستجيبة لوضعها وسبل تحديثه. وهذا التحديث يكون، حسب رأيه، باعتماد ما يتناسب من المناهج العلمية التي وقع استنباطها والتعويل عليها في الغرب في المجال الأنثروبولوجي والألسني والفكري بشكل عام، مثل التفكيك والتأويل والدراسات المقارنة التي تعطي للسياقات الاجتماعية والتاريخية والخصوصيات النفسية والمعرفية دورًا مهمًا في التعامل مع

المسائل وفهمها فهمًا موضوعيًا يبتعد بها عن التوظيف الضيِّق وعن الغائية النفعية التي تستهدف تحقيق المصلحة الذاتية على حساب القيم العلمية والمقاييس الموضوعية. والإسلام عانى كثيرًا من هذه السلبيات والنقائص بسبب اتكالية شراحه ومفسريه الذين لم يجتهدوا في شيء أكثر من اجتهادهم في إضفاء صفة القداسة على فتاويهم وأقوالهم بشكل يتناقض كليًا مع روح الدين ومقاصده العميقة التي يجب النفاذ لها وكشفها ولو تطلب ذلك ممارسة تأويلية خاصة بها. والتعامل مع التراث يعني طبعًا الاشتغال على المجال الديني الإسلامي الذي طبع تاريخ مجتمعنا وكان حاسمًا في توجيهه لقرون عديدة. فالتحديث والتعامل العلمي مع الواقع يستدعي آليًا طرح المسألة الدينية واستكشاف منافذنا للحداثة من خلالها.

غير أن عبدالمجيد الشرفي، وعلى خلاف العديد من المفكرين الذين اشتغلوا على نفس إشكالية التراث هذه، افترض أن إنجاز هذا العمل التحديثي لا يستدعي بالضرورة القطع الكلي مع التراث وإقصائه برمته خارج أي مسار عملي يروم بناء المستقبل على أُسس جديدة مواكبة للعصر. وهو لا يعتبر التراث الإسلامي برمته عائقًا في وجه التقدّم ويعرقل عملية التحديث المجتمعي لا تنفع معه العلمنة ولا تفيده في الخروج من دائرة التخلف، كما ذهب إلى ذلك عبدالله العروي وصادق جلال العظم وقبلهما سلامة موسى وزكي نجيب محفوظ وغيرهم. بل يقرّ عبدالمجيد الشرفي بأن الارتقاء إلى الحداثة ممكن باعتماد قراءة علمية للتراث تنقّيه من شوائب الأساطير والميثيولوجيا التي كساه بها الفقهاء وأصحاب المصلحة من ذلك، وتُعيد إجلاء عناصره لتبرز مواكبتها للعصر وتثبت طرافتها التي تفرَّدت بها عن ثقافات الأديان الأخرى، وتبرهن على قابليتها لأن تتماشى مع روح العصر وتستوعب مبادئه وقيمه الجديدة التي زكّتها العلوم وأقرتها شروط الاجتماع البشري الحديث. نحن في حاجة إلى هذا العمل، وإلى أن نفكّر بأنفسنا لا بغيرنا في تناسق تام مع الدعوة إلى الاجتهاد كضرورة يفرضها الدين ويمليها العصر في آن، أي أن الدين ذاته يؤسِّس لهذا التحديث عبر آلية الاجتهاد، التي دعا إليها، وحث على اعتمادها بما هو "تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلمات بدعوى أنها من "المعلوم من الدين بالضرورة" متى كانت تستوجب المعارضة" فهو لا يقدِّس السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلف. وبهذا تتحدَّد رهانات مشروع عبدالمجيد الشرفي على النحو التالي:

ـ إحياء الدين وعلومه لتحديثه وفقًا للمقاييس العلمية الحديثة وللاشتراطات المنهجية التي ارتقى بفضلها العديد من العلوم الإنسانية إلى مصاف العلمية والإقناع.

ـ مقاربة الدين أنثروبولوجيًا، أي كإبداع بشري شبيه ببقية الإبداعات في موضوعيته وفي نسبيته وفي ارتباطه بظروفه الزماكانية القارة والمنغرسة في واقع أمته.

ـ سحب البساط من تحت الأئمة والفقهاء الذين جنوا على الدين بقراءاتهم السطحية له والتي جمَّدوا بها أحكامه ومنعوا تطورها وهادنوا فيها رجال السلطة مبررين لأخطائهم وتجاوزاتهم.

ـ إجلاء المقاصد الشرعية الفعلية للدين الذي لا يمكن أن يكون توجهه غير التجديد ومطابقة العصر وتنمية روح الاجتهاد والإبداع وفق رؤى العقل وتمثلاته للواقع.

4. مسارات التحديث عند عبدالمجيد الشرفي ومخرجاتها

لتأكيد فرضية بحثه القائلة بقابلية الإسلام للتوافق مع الحداثة والتآلف مع المنهجيات المطبقة في العلوم الحديثة، ابتدع عبدالمجيد الشرفي جهازًا مفهوميًا لم يسبقه إليه أحد، ووظّفه في دعم أطروحاته رغم ما به من العسر والتعقيد، من ذلك: التمييز بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ، وبين العالم القديم والعالم الجديد، وبين ختم النبوة من الداخل وختمها من الخارج، إضافة إلى اعتماد قراءة تأويلية مقاصدية للآيات القرآنية وللأحكام الدينية والشعائر تُجذِّر جميعها الرؤية الحداثية للإسلام. هذا إضافة إلى توخيه منهجًا تاريخيًا مقارنًا ينزل الأحداث في أطرها الموضوعية التي أفرزتها، والتي لا بدَّ من استحضارها لاستنباط التفسيرات المنطقية والمعقولة لها. وبذلك تجاوز الشرفي القراءات التقليدية للإسلام التي روَّجها الفقهاء والأئمة، وكرَّسوا من خلالها قداسة النص الديني وقداسة الرسول بل وقداسة فتاويهم أيضًا. كما توفَّق الشرفي، عبر هذه القراءة أيضًا، إلى تجديد فكري معتبر يثبت الإسلام في الحداثة وينزله ضمن الفعاليات المواكبة للعصر وليس المتخلفة عنه أو الموجودة على هامشه، بما يدعم قابليته للاندراج في التاريخ وأهليته لبناء المستقبل بأكثر ضمانات النجاح والتأقلم.

4.1 الإسلام بين الرسالة والتاريخ

يُعدُّ عبدالمجيد الشرفي أحد أبرز المفكرين والباحثين في الفكر الإسلامي وعلاقته بالحداثة. وهو يلح في أحد تصريحاته الصحفية على أنه "باحث في تاريخ الفكر الإسلامي" غايته فهمه بأقرب ما يكون إلى الحقيقة الموضوعية المستندة إلى معايير المعرفة الحديثة. وهو ما يتطلب عنده "التسلح بأكثر ما يمكن من المعلومات عن (تاريخ هذا الفكر) وبأوسع ما يمكن من أدوات التحليل التي تتيحها علوم الإنسان والمجتمع الحديثة". وهو يؤكد وضوح

الأهداف عنده بتواضع العلماء وتجردهم قائلًا: "إنني لم أدّع يومًا امتلاك الحقيقة، ولكنني أجتهد في تحصيل فهم أفضل للمسائل النظرية والعملية التي لها صلة بالفكر الإسلامي، قديمه وحديثه، وكل أملي أن يصبح المسلمون في وقت قريب قادرين على التفكير بأنفسهم لا بغيرهم، سواء كان هذا الغير من الماضين أو من الآخرين". وهنا تبرز غيرة عبدالمجيد الشرفي على التراث وعلى الدين الإسلامي وثقته به وبقدرته على أن يكون أسًّا صلدًا لرقي الأمّة. وهو يشترط لذلك التخلي عن القراءة الماهوية التقليدية للإسلام التي تلح على أنه دين السلام والمحبة والرحمة حسب البعض، أو تعلن أنه دين العنف والتعصب والقسوة حسب آخرين. فهذه قراءة سطحية لم تعد مجدية لإقناع القرّاء والمتابعين وتلبية انتظاراتهم العقدية لا البحثية عن الإسلام. وهذا يستدعي فك الارتباط بين الإسلام والفقه التقليدي المبني على القراءة الحرفية للنصوص. ولا بدَّ من البحث عن مقاصد النص والغايات السامية التي يختزلها أو يسعى إليها، وهو ما يتطلب التسلح بالآليات الحديثة في التعامل مع النص الديني دون أن يحطّ ذلك من قيمة الدين الذي يبقى ظاهرة أنثروبولوجية توفّر "بلا منافس معنى الوجود والمصير والأخلاق والقيم المثلى التي يطمح الإنسان إلى التحلي بها وتحقيقها". وهنا تتضح مشغلة عبدالمجيد الشرفي المركزة على الإسلام ككل وفي شموليته، وليس على القرآن فقط، إذ إن القرآن ممارسة تعبدية مراعية لمستوى البشرية المتلقية في عصر التنزيل، لكنه كذلك متجاوز لحدود الزمان والمكان وصالح في كل الظروف، أي منغرس في عمق التاريخ وفي حاضره، يتفاعل معه ويتأثر بوقائعه وتطوراته وظروفه الزماكانية. وهذا يعني وجود مستويين من الإسلام يبنيان ثنائية حداثيته: حداثة القرآن زمن الوحي والرسالة من جهة، وحداثة الإسلام ككل لما تحوَّل إلى التطبيق الميداني الفعلي، أي لما اندرج في التاريخ واحتاج إلى آليات تلائمه مع البناء الاجتماعي الجديد في واقعه الداخلي وفي تشابكاته الخارجية، مما جعله يعمد إلى التفسير والتأويل والفتوى ليوجد الجهاز التسييري المطلوب والمناسب لوضعه الجديد. وفي هذا تكمن طرافة أطروحة الشرفي وتفرّدها بتمييز مفهوميّ شديد الأهمية بين "إسلام الرسالة" و"إسلام التاريخ". الأول مرجعي يتأسس على النصوص الأصلية وعلى التجربة الدينية الأولى في عصر النبوّة، أي أنه كان إيمان الاتباع والتلقائية الذي استند إليه المجتهدون الأوائل لتقرير الأحكام وضبط القيم ورسم صيغ البناء الاجتماعي الجديد الذي ارتقى بالمجموعة من طور إلى طور. إنه الإسلام في إشراقته البريئة الأولى المبنية على الطاعة والقبول وقوّة الاعتقاد بالمصدر دون تنظير ولا تأويلات منحرفة، لكنه سرعان ما اندرج في الزمن وما تلاه عند دخوله للتاريخ، بعد أن تحوَّل إلى مؤسسة اجتماعية منتشرة جغرافيًا وتدار عبر التشريعات والقيم والتقاليد التي تضبط اشتغال التنظيم، وتؤطر العلاقات البينية الحادثة والعرضية القابلة للتغيّر والصيرورة وفق المستجدات الطارئة في كل حقبة تتجسَّد معها أكثر الأرخنة الفعلية للإسلام "أي ربط النصوص بسياقاتها التاريخية لإثبات صلة الآيات بالواقع الثقافي والاجتماعي بالحجاز زمن الرسالة" قبل الانتشار والتمدد كمؤسسة متطورة الهيكلة التي تتعدّل وفق هذا الانتشار، بما يجعله كيانًا منظمًا يتمدد في المكان والزمان، وبالتالي قابلًا للتجاوز ولمسايرة هذه الصيرورة، أي قابلًا للتحديث والتجديد والمواكبة. الإسلام، في هذه المرحلة، انتظم ثقافيًا وسياسيًا واقتصاديًا أي مؤسساتيًا، واندرج في التاريخ الاجتماعي البشري المتواتر الحقب والأطوار التي تؤلف بين المجموعات البشرية الملتحقة به والمنضمّة إليه من مختلف البلدان والأمم مجهزة بقيمها وأعرافها وتقاليدها، أغنته بها وأثّرت فيه وفي بنيته الثقافية والعقدية كما اغتنت به واستفادت بالتأكيد. لذلك فإن تاريخ الإسلام لن يكون عند الشرفي مطابقًا للإسلام في مفتتح رسالته، بل هو تاريخ الصيرورة والانتقال من المستوى العقدي الأول إلى مستوى التطبيق العملي والتنظّم كمؤسسة متكاملة الجوانب ومندرجة في التاريخ الحضاري البشري بكل ما يتطلبه ذلك من بناء وهيكلة سياسية وثقافية واقتصادية. كما اكتملت هذه المأسسة حسب الشرفي بثلاث سيرورات حاسمة الفعالية تمثلت في:

ـ التميُّز عن الآخرين وإبراز ما يفصل عنهم مشركين وأهل الكتاب وغيرهم.

ـ تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو الخروج عن عدد الأركان الثابتة.

ـ تشكّل مجموعة من العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه.

وبذلك خضع الإسلام لمقتضيات التنظيم والمأسسة وتلوَّن بحسب ما تمليه الظروف التاريخية "وفي هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو كثر من طاقتها، ومن اكتسابها خصوصيات يمليها الواقع بكل مميزاته وتشعباته وتناقضاته". وهذا يستلزم بالتأكيد فك ارتباط القرآن بمصدره الغيبي، والنظر إليه كمعطى تاريخي شبيه بأمثاله من النصوص المعتمدة لدى الديانات الأخرى، ويمكن إخضاعه مثلها لنفس القراءة وبنفس الآليات والمناهج. لكن الإشكال أن البعض لا يزال متمسكًا بإسلام الوحي والرسالة دون وعي بأن تلك المرحلة انطوت مع

الزمن، وأسست لمراحل أخرى متواترة أصبح فيها للإنسان إضافاته المعتبرة لما جاءت به الرسائل والأديان بعد أن أصبح هذا الإنسان حرًا ومسؤولًا عن تنظيم علاقاته مع الجميع على أسس عقلية، وتسيير شؤون حياته وفق ما تتطلبه الحداثة وما يتناغم مع المستجدات حيث ومتى طرأت. واتضح، بما لا يدع مجالًا للشك، أن "الإسلام دعوة إلى البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل. وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته ومزاجه وآفاقه الذهنية ومصالحه المادية والمعنوية". وبذلك خرج عن طوع المفتين والمفسِّرين وأصحاب الأقوال المنمقة التي تشد الإنسان إلى وضع متجاوز بطبعه، وتحد من تفكيره بنفسه وتُغلق بصيرته عن جميع الآفاق، وما ذلك من الدين بشيء حتى في مرحلة الرسالة الأولى التي جاءت لتحرر الإنسان وتطلق إرادته وتغيِّر ما كان عليه من ضيق أفق وضحالة تفكير. وعن هذا تستتبع ملاحظات مهمة، تتمثل الأولى في أن "إسلام التاريخ" يشمل، وفق الشرفي، ولو جزئيًا، مرحلة الوحي نفسها، حيث ثمة فارق في هذه المرحلة بين الوحي في سماويته وبين دخول هذا الوحي في التاريخ، وحيث عملية المأسسة الاجتماعية تتسع لتشمل عددًا مما يُعتبر غالبًا خارجًا عن التاريخ وحتى خارجًا عن التنظيم الاجتماعي "التشريعات"، وأكثر تعلقًا بالبناء الأساسي للدين مثل العبادات ومثل تنظيم النص المركزي "القرآن". وتخص الملاحظة الثانية قابلية الإسلام لاستيعاب قيم الحداثة المعاصرة، مثل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، بفضل التاريخانية التي تجعله صالحًا لكل زمان ومكان فعلًا ويتأقلم مع الوضعيات المستحدثة. كما تشمل الملاحظة الثالثة تأكيد الشرفي "أن القيم الجديدة، وهي المعترضة على السائد، محتاجة دومًا إلى عامل الزمن كي تترسّخ وتعمّ وتأخذ مكان القيم الموروثة. وتمثلها لا يتم إلّا بصفة تدريجية وبحسب ما تسمح به ظروف القوم الاجتماعية". لذلك لا يكون الاندراج في التاريخ يسيرًا ولا مباشرًا. ولذلك أيضًا سار المسلمون، في العديد من المسائل، سيرة غير المسلمين وسيرة الجاهلية ذاتها، مثل ما تعلّق بمعاملة العبيد وبمنزلة المرأة... وغيرها من الرواسب التي فوَّتت على المسلمين فرصة أن يكونوا أول دعاة حقوق الإنسان وأول المطبِّقين لها. فالاندراج في التاريخ كانت له صعوباته وعوائقه الجمة التي فرضت على الإسلام، في قضايا عديدة، شواغل ليست منه، بل قد تكون مناقضة لروحه ومجانبة لأهدافه ذاتها.

2.4 في التقابل بين العالَمَين القديم والجديد

هذا التركيب الجديد للإسلام، بين الرسالة والتاريخ، سيجعله ملائمًا للتصورات الحديثة عن الكون وعن الاجتماع الإنساني. وهنا يتبلور عند الشرفي تقابل آخر بين عالَمَين أحدهما قديم والآخر جديد، وفق الرؤية التي أوردها المفكّر محمد إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام. العالم القديم ينتمي إليه الإسلام الأول أثناء دخوله التاريخ وتشكيله بعض مفاهيمه المركزية، أما العالم الجديد "فيمثل روح وانطلاقة الإسلام ومقاصده السماوية الخالدة". أي أن عبدالمجيد الشرفي يُخضع الإسلام إلى عملية تفكيك ترسم، رغم وحدته وتكامله، تمايزًا بيِّنًا بين مصدره وروحه. فلئن كان مصدره قديمًا أو يلحقه بالعالم القديم ويجذره به بكل ما يحتويه من مرجعيات غيبية ومن تصورات ميثيولوجية ومن طقوس تعبدية موحدة وملزمة لجميع المؤمنين، فإن روحه تلحقه بالعالم الحديث وتجذره به، وتيسِّر له استيعاب قيمه ومبادئه بما يجعله "يفتح للإنسان آفاقًا رحبة ويحمّله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون حياته كلها، وهو حرّ لا رقيب عليه سوى ضميره". وهذا يعني أن الرسالة المحمدية لا تقف بالإنسان عند حد لا يتجاوزه، بل هو مطلق الإرادة يستوعب الحاضر ويستشرف المستقبل ويرسم معالمه ومساراته، وما عليه إلا أن يوظف طاقاته ويستثمر إمكاناته من أجل ذلك، والدين الإسلامي لا يمثل عائقًا أمامه. وما عليه إلا أن يستوعب روح الدين المنفتحة والمتجددة ويلمّ بمقاصده وبما أريد من وراء الألفاظ التي صيغ بها، وأن يقتنع بأن "التشبث بظاهر الآيات وأحيانًا بمنطوق آية واحدة أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص ولما أريد من وراء الألفاظ تعامل مع النص المقدس لا يليق بمكانته السامية وليس سوى تحنيط له". وهكذا يبدأ مشروع الشرفي في التبلور شيئًا فشيئًا، وتتضح مفاهيمه المركزية، مستهدفًا إحداث تغيير جذري في الموقف من الإسلام وفي بنيته الفكرية وفي مفاهيمه المركزية ليبرز أن الرؤية الدينية ليست ثابتة ولا نهائية، بل إن نسبية الإسلام نامية ومتحولة، قابلة للدراسة والتفكيك والتوافق مع حركة التاريخ النامية، بدليل أنه لا يوجد إسلام واحد لا عبر الزمان ولا عبر المكان. فهنالك إسلام القدامى وإسلام المحدثين وإسلام الفقهاء وإسلام المتصوفة والإسلام الآسيوي والإسلام الأفريقي. فالإسلام هو واحد ومتعدد قديم متجذر في التاريخ، أوحى به الله إلى نبيه، ومتجدد سمته التفاعل ونمو الروح وانفتاحها وقابليتها للتحديث ومواكبة مستجدات العصر. وفي هذه الخطوات لا يختلف الإسلام عن غيره من الأديان، إذ يبدأ مثلها أولًا بالتميّز عن الآخرين في الطقوس والزيّ والسلوكيات، ثم تتحوَّل أشكال العبادة ثانيًا إلى طقوس موحدة وملزمة لا يكون معها اجتهاد شخصي ولا مجال لمخالفة أركانها الثابتة. ويرتقي في مرحلة ثالثة إلى مؤسسة محددة التشريعات والشعائر وتكون مهددة بالجمود والتحجر

إن لم تواكب مستحدثات الزمن وتجديداته، وفي ذلك تكمن مشكلة الفكر الإسلامي الذي أصبح يعيش على منطق الماضي ودعوات السلفية وعزوفه عن الاهتمام بما تتطلبه مستلزمات الحداثة والمواكبة. وهو ما يجعل من تحديثه اقتضاءً حضاريًا يضمن مسايرته لسيرورة التاريخ والتطوّر، ويخلّصه من جمود هذه الدعوات السلفية. وهذا أحد المشاريع التي اشتغل عليها الشرفي مع ثلة من الباحثين والمفكرين. كما اشتغلوا على مشروع "المصحف وقراءاته" (2016) الذي انتهى إلى تأكيد عدم وجود نص قرآني واحد، بل وُجدت عبر التاريخ نصوص قرآنية أزاحتها السلطة السياسية التي بادرت إلى جمع المصحف وأبقت على النص المتفق عليه وأعدمت البقية.

3.4 الوحي والقرآن

لم تقف تجديدات الشرفي، في قراءته للتراث الإسلامي، عند هذا الحدّ، بل شملت مسألة النبوة والوحي أيضًا، ليتجاوز بتأويلاته العديد من المعضلات الفقهية التي مثّلت عقبات مستعصية بلغت أحيانًا حدّ الإلزام العنيف والتكفير والتقاتل بين المسلمين، مثل مسألة خلق القرآن. فلقد تساءل الشرفي إن كان الوحي الذي يتلقاه النبي "كلام الله يؤدّيه في لغة بشرية أو هو كلام الله وكلامه، صلى الله عليه وسلم، في الآن نفسه (...) وبعبارة أخرى هل كان الوحي باللفظ والمعنى معًا أم بالمعنى فقط؟". وهو يرجّح أن الوحي كان بالمعنى دون اللفظ، أي أن جبريل نزل بالمعاني دون الألفاظ "نزل به الروح الأمين على قلب النبي"، وهنا يكون الوحي، حسب تعريف عبدالمجيد الشرفي، "مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل الملكات المكتسبة ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبي على دفعها (...) ليبرز التمثل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية". وهذا يعني أن مصدر الوحي داخلي، أي صادر عن نفس النبي إلى الخارج. وهو القول الذي انفرد به عبدالمجيد الشرفي معتقدًا أنه الأقرب إلى المعقولية الحديثة، وأنه "يحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده الإلهي البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته غير فاصل بين البعدين أو مقصي لأحدهما أو مضخّم له على حساب الآخر". كما أن النبوّة عنده تجمع بين الاصطفاء الإلهي والاستعداد البشري المتوفر لدى النبي وليس لدى غيره. ويترتب على هذا رأي يتفق فيه كثيرون مثل محمد آركون ويوسف الصديق مع عبدالمجيد الشرفي ومفاده التمييز بين القرآن والمصحف، أي أن "لفظ القرآن لا يصح إطلاقه إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما المصحف فقد فُرض من قبل الخلفاء المسلمين وأُحرقت المصاحف الأخرى" المخالفة لهذه النسخة التي زكّتها السلطة القائمة. كما يترتب عليه، حسب الشرفي أيضًا، أن الذكر الذي تكفّل الله بحفظه "هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة التي دُوِّنت من طرف معيَّن، وتُنسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المحتوى عن أي لغة أخرى".

وبهذا الفهم المستحدث والمتفرع الجوانب يكون عبدالمجيد الشرفي قد أعاد النظر في قداسة النص القرآني التي اكتسبها منذ نزوله، وزاد في تكريسها الفقهاء والمفسِّرون الذين سحبوا هذه الصفة على الرسول أيضًا ومنعوا الخوض في ذلك على غيرهم، كما منعوا شرح القرآن ودراسته وتأويل آياته لغيرهم. فجعل منه الشرفي نصًا عاديًا لا يختلف عن غيره من النصوص الدينية الأخرى الخاصة باليهودية والمسيحية، ويمكن بالتالي أن يُدرس أنثروبولوجيًا، ووفق المنهجيات المقارنة والتأويلية التي تطبقها المقاربات العلمية الحديثة للتراث وفي العلوم الإنسانية والألسنية، بما يضمن تحرير العقل الإسلامي من سلطة القراءة الحرفية التي تقف عند ظاهر النص وتكرِّس التقديس والتمجيد والمجاملة "دون تعرية للوقائع ونزع للأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور فتجليها في بشريتها ونسبيتها وهشاشتها". وفي هذا دعوة للتخلص من الاعتقاد القديم القائل بأن للقرآن فهمًا واحدًا ومعنى لا يتبدل "فإن كان القرآن صالحًا لكل زمان ومكان، فإن ذلك يعني، في المقام الأول، أنه يخاطب المؤمنين على حسب مؤهلاتهم وثقافتهم، فلا يعقل أن يتجمّد فهمه وتتكلّس دلالته في حدود ما استخلصه منه السلف (علماء الأمة) عبر العصور، وهم الذين لم يتوفّر لهم من المعارف ما توفّر لمعاصرينا". غير أن هذا الرأي لقي معارضة من قبل الكثيرين "وقد ذكر بعض الباحثين أن كلمة "قل"، الموجَّهة للنبي، تكررت أكثر من ثلاثمائة وثلاثين مرة في القرآن ليكون القارئ على معرفة بأن النبي، صلى الله عليه وآله، لا دخل له في الوحي، ولا يصوغه بلفظه ولا بكلامه، بل هو حاكٍ لما يسمعه، لا يُعبِّر عن شيء بلغته".

4.4 ختم النبوة انفتاح على الحداثة والتطوير

هنا تبرز مقولة أخرى أضافها عبدالمجيد الشرفي إلى جهازه المفهومي، ويقال أنه استقاها من المفكر الباكستاني محمد إقبال ليقدِّم تصورًا مخصوصًا لختم النبوّة. فالقدامى استقرت لديهم العقيدة وأثبتت وتسيَّجت بشكل مطبق عبر مجموعة من التفسيرات والتشريعات والفتاوى الصارمة التي

يصعب التخلص منها والخروج عن سلطتها. فلا خروج عن النص ولا تجاوز لما قاله النبي ولا حياد عنه، أي ألزموا أنفسهم بوضعية أصبحوا معها "كمن يُغلق على نفسه باب بيته ويُقيم فيه رهين محبسه" لا يتطلع إلى الخارج، ولا يأبه بما يدور عند غيره، وهذا يسميه الشرفي "بالختم من الداخل" الذي يعيش فيه المسلم وضعًا وجوديًا سلبيًا يخضعه إلى أجهزة فقهية وعقدية وأخلاقية نهائية ثابتة تحوِّله إلى أسير لما ختم به، وهو اليوم حال من رضي لعقيدته الانغلاق والانكفاء على الذات. ويرفض عبدالمجيد الشرفي هذا الوضع ويدينه كليًا، داعيًا إلى أن تُترك الأبواب مشرعة إلى الآفاق الرحبة، لا يبقى المسلم سجين بيته بل ينطلق في بناء ذاته باعتماده على نفسه وتطوير مؤهلاته الذاتية وتحديثها، وعدم الخضوع للمكابح والموجهات المسلّطة عليه من قبل المرجعيات الغيبية، فيتحمل بذلك مسؤولية وجوده، ويعوّل على قدراته، ويُصرِّف أمور حياته بشكل حرّ ومسؤول لا سلطة فيه لأحد على اختياراته. وبذلك يكون الختم من الخارج، وهذا هو الختم الإيجابي والوضع المستقل الذي يليق بالمسلم الحديث "يكون بمقتضاه الفرد فاعلًا مساهمًا في اجتراح أنظمته التشريعية والمعنوية والإيتيقية المستجيبة لظروفه وأوضاعه، ويتحرر من ارتباطه بالمتصرفين في المقدَّس ومن تبعيته للناطقين باسم السماء"، فالرسول، خاتم الأنبياء والمرسلين، لم يولِ شأن المسلمين لأحد ولم يُكلِّف أحدًا بتولي أمرهم، ولا أقرَّ قداسة لشخص أو لقول، وبذلك "يكون محمد بن عبدالله قد ختم النبوّة (من الخارج) ليقضي على التكرار والاجترار، وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلّاق. هكذا يكون قد أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية كونية بحق لا يكون دوره محصورًا في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يُطبِّقها تطبيقًا آليًا أجوف".

وبهذا الفهم يُجذِّر عبدالمجيد الشرفي الإسلام في حاضره، وينمي الوعي الحداثي لهذا الدين، ويؤكد اتساقه مع قيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان ويصد عنه روح التبعية والخضوع التي جاء ليقاومها وليس ليكرِّسها. واستطاع الشرفي النفاذ إلى هذا العمق الإسلامي الذي حجبته روايات الفقهاء وحكايات المفسرين وطمست معالمه لقرون عديدة. اعتمد الشرفي قراءة تأويلية إيجابية تجاوزت القراءات التفسيرية التقليدية، ونفذت إلى عمق المقاصد الفعلية للرسالة لتجذرها مجددًا في مسارات التاريخية الفاعلة الخلاقة وغير المحنطة التي تجعل من الدين فعلًا حداثيًا مندرجًا في مسار التاريخ على الدوام. وهذا ما هدفت إليه المفاهيم المستحدثة لإسلام التاريخ والختم من الخارج والعالم الجديد التي حرص الشرفي على أن تكون تطبيقاتها عملية مجسمة فعلًا لروحها التحديثية النافذة. لكنه استفاد أيضًا من تنظيرات محمد إقبال الذي قال بإلغاء النبوة عند اكتمالها المرتهن بارتقاء وعي الإنسان وبلوغ قدراته ومدركاته المستوى الذي يؤكد استيعابه روح الرسالة من جهة ويثبت قدرته على التصرف بكل حرية وتوفيق. وذلك هو الهدف الذي جاءت من أجله النبوة. يقول محمد إقبال: "إن النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مقود يُقاد منه، وأن الإنسان لكي يُحصِّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو". وبذلك يتجاوز الإنسان العطالة والقصور الأبدي الذي حكمت به عليه المذاهب الفقهية الإسلامية، فألزمه الشيعة بطاعة الإمام، بينما حكم عليه فقهاء السُّنة بمراجعة فتاويهم والاقتداء بالخلفاء في كل شيء. فما الإنسان بعاجز ولا النبوة قالت بذلك حتى تختم من الداخل، بل النبي شاهد ومبشِّر ونذير "ختم النبوة ليقضي على التكرار والاجترار وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلّاق". وهكذا يكون ختم النبوة من الخارج لم يقدم فيها محمد بن عبدالله وصفات جاهزة تُطبَّق باستمرار وآليًا، بل أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية كونية منفتحة قادرة على التأقلم واستيعاب المستجدات لأنها مبنية على الذكاء وقوة الإرادة، وما خالف ذلك هو من بدع الفقهاء الذين غابت عنهم المقاصد الحقيقية للدين وخملت عقولهم عن التفكير. لذلك يرى عبدالمجيد الشرفي "أن رسالة التحرُّر التي جاء بها الإسلام لا تنسجم مع أقصى طموح الموقف الذي اتجه إليه الفكر الإسلامي" الذي انحرف عن هذا الختم الخارجي، وانقلب إلى مجرد تقليد جامد وروايات جوفاء لبنية متكلسة "فيقضي على أفضل ما في الإنسان، خياله وقدرته الإبداعية وشجاعته في مقاومة الظلم واستقلالية الضمير، أي كل ما يُمثِّل قوة الشخصية الحرّة، وما به يُفضَّل الإنسان على سائر الكائنات". فالمشكل، حسب عبدالمجيد الشرفي، ليس في الدين بل في القائمين عليه، الذين فهموا ختم النبوة على أنه اكتمال وانتهاء ورسم لجغرافية الحركة والسلوك في مجال مغلق ومحدد المعالم، في حين أن الختم هو انفتاح وإيذان بانطلاق الإرادة نحو مزيد من الاكتمال وتجسيد الحرية وتجاوز الأسوار.

5.4 التأويلية تجذير للتحديث

لم يقتصر عبدالمجيد الشرفي على التنظير واستحداث المقولات والمفاهيم بل قدَّم العديد من القراءات التطبيقية

ومن التأويلات المجسِّدة لأفكاره على أرض الواقع المعيش للمسلمين متسلحًا في ذلك بتأكيدات محمد إقبال مثلًا، من أن أحكام الشريعة ليست مقصودة لذاتها، ولا يمكن أن تُفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة. بل لها واقع ومقاصد تجعلها مستوعبة لروح العصر، قادرة على مواكبة تطوراته وواعية بمستجداته. فالإسلام الأوَّل عمد إلى إقرار الكثير مما كان سائدًا في البيئة العربية وفي العديد من المجتمعات التقليدية، لكن منه ما لم يعد مقبولًا البتة في عصرنا، وكشف ذلك "يستوجب التأويل في كل الحالات، وأن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص لا ما يجمّده ويكلسه". فالقراءة التأويلية التي تبحث عن مقاصد النص الفعلية وتلائم محتواه مع ظروف الحياة المستجدة تصبح اقتضاء معرفيًا لا استغناء عنه لإجلاء فهم حداثي متسق للأحكام الشرعية. من ذلك مثلًا تأويل ما جاء عن فرض الصيام في شهر محدد من السنة بدلًا من إعطاء الحرية بالصوم في أي وقت وبأية كيفية. ولما لا يقع التيسير باعتماد الفدية عملًا بقوله تعالى في الآية 184 من سورة البقرة "وعَلى الَّذِينَ يُطِيقُونَه فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ". ألا تكون هي الأجدى وفيها تطوير مفيد لشعيرة دينية يحرص على أدائها المسلمون. فالفدية تجعل الأغنياء يُقدِّمون تعويضًا ماليًا للفقراء، وهذا أجدى لتجسيد التكافل والتضامن في شهر رمضان، وهذا هو القصد الفعلي لشعيرة الصيام. "وقد يكون القبول بالفدية بديلًا عن الصيام مدخلًا لتوسيع دائرة التكافل والتضامن والمساعدة الاجتماعية في شهر رمضان بما يفيد فئات فقيرة قد تنتفع ماديًا مباشرة ولا ينفعها في شيء صيام أثرياء العالم". وهذا فهم ممكن حسب الشرفي ومارسه البعض في عهد النبوة، لأن "إمكانية الإطعام بالنسبة إلى مَن يقدر عليه الصوم دون أن يصوم ليس انزياحًا شاذًا في المنظومة الفقهية" بل هو أفيد إلى الفئات الفقيرة من صيام الأغنياء الذي لن يُفيدها في شيء. "وبهذا يعتبر أن القراءة التأويلية هي الأجدى والأنسب في هذه المرحلة التي تعيش فيها المجتمعات العربية فترات تحوُّل مستمرة ومتلاحقة لتنتقل إلى مجتمعات معلمنة يكون فيها الدين شأنًا فرديًا لا علاقة له بشؤون الحياة العامة" حسب تعبير الشرفي ذاته في كتاب الإسلام والحداثة. ونفس التأويل المقاصدي والتمشي التحديثي يعمد إليه الشرفي في حديثه عن عدّة المرأة المطلقة أو المتوفي عنها زوجها. فالمقصود منها هو استبراء رحم المرأة والتأكد من عدم حملها، لذلك هي مطالبة دينيًا بعدم الزواج قبل مدة ثلاثة قروء المحددة في الآية 228 من سورة البقرة. فهل العصر ما زال يستسيغ ذلك ويحتاج اعتماده والتعويل عليه في التثبت من هذه الوضعية. ويتساءل الشرفي "فهل تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة والبسيطة في الوقت نفسه، التي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه؟ أم ينبغي إغماض الأعين عن كل ما جدّ في مجال الطب وعلوم الحياة من معرفة يقينية بأمور كانت مجهولة زمن الوحي والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسُّك بحرفية النص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدُّم العلوم؟". ويدعو الشرفي إلى تدبّر مثل هذه الآراء ما دامت تحافظ على روح النص ومقصده والغاية منه، فالواجب يفرض أخذ التحولات العلمية والاجتماعية بعين الاعتبار، فهي نسبية دائمًا ومتغيرة وغير مستقرّة.

وعديدة هي الأمثلة التي يوردها عبدالمجيد الشرفي، سواء للاستدلال على ضرورة فهم الأحكام والوقائع الدينية حداثيًا بما يتماشى ومستلزمات العصر ومستجداته، أو بقراءة بعض السور والآيات قراءة موضوعية غير متعسفة، تنزلها في إطارها ولا تحمّلها حمولة أيديولوجية أو سياسية تُخرجها عن سياقها وتوظفها لخدمة المصالح الضيقة لبعض الأطراف، وهو ما يصدق على قوله عزّ وجلّ في الآية 38 من سورة الشورى "فَبِمَا رحْمَةٍ مِن الله لِنتَ لهُم وَلو كُنتَ فَظًا غليظَ القَلبِ لانفضُّوا من حَولِكَ، فَاعْفُ عَنهُم واسْتغْفِرْ لهُم وشاورهُم فِي الأَمرِ". ويرى الشرفي أن هذه الآية لها سياق عام لا تنفصل عنه ولا تُوظَّف خارجه، فهي مرتبطة بما جاء قبلها في الآيتين 36 و37 من سورة الشورى: "فَمَا أُوتيتُم مِن شيءٍ فمَتاعُ الحياةِ الدُّنيا وما عِندَ الله خيرٌ وأَبقى للذين آمنوا وَعَلى رَبِّهم يتوكَّلون، والَّذينَ يجتنبُون كَبائرَ الإثم والفواحِشَ وإذا مَا غَضِبوا هُم يَغفِرُون"، أي أن القول فيها يعود على المؤمنين الذين يجتنبون الفواحش، ولا تتعلق أبدًا بالمشاركة في الحياة السياسية، كما يردِّد الكثيرون الذين يرون فيها إلزامًا للحكام بالشورى في تسيير شؤون الحكم كبديل عن الديمقراطية التي يتحاشونها ويجتهدون في تغييبها بدعوى أن القرآن قد استبقها لمّا أمر بالشورى. فالديمقراطية تعني التداول على الحكم، أي ترك كرسي المنصب للآخر، وتعني المحاسبة على الوعود وتقييم البرامج، وهذا ما يقضّ مضاجع الحكَّام وحاشيتهم والداعين إليهم، فوجدوا في الشورى التي تجنبهم كل ذلك، وتضمن لهم المحافظة على مواقعهم بديلًا دينيًا جعلوا منه تأصيلًا موهومًا للديمقراطية ويحميهم من استحقاقاتها، متعمدين طمس ما بين المفهومين من فروق جوهرية. ويوظفون لذلك هذه الآية في غير سياقها ومعناها. وقد "ساءهم أن يتشوَّف الناس في عصرنا إلى محاسبة الحكَّام وهم الذين يستمدون سلطتهم المعنوية ومصالحهم المادية منهم، فالتفّوا على هذه القيمة الجديدة، مدّعين أن الشورى

أفضل من الديمقراطية ومن أي نظام آخر، ولا سيما إذا كان غربي المنشأ من ناحية، ومن شأنه أن يمسّ مصالحهم ومصالح الحكام المتضامنين معهم من ناحية ثانية".

هذا المثال وغيره، يؤكد رفض الشرفي للقراءة الحرفية للقرآن، لأنها تُركِّز على الجانب الشكلي وتُحمِّل النص ما لا يحتمل، وما لا علاقة له بمضمونه الروحي وبمحتواه الأخلاقي العميق. يقول عبدالمجيد الشرفي: "فالتشبث بظاهر الآيات، وأحيانًا بمنطوق آية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص، ولما أُريد من وراء الألفاظ، تعامل مع النص المقدَّس لا يليق بمكانته السامية وليس سوى تحنيط له". ولضمان التناسق والانسجام بين منطق النص وتأويلاته الممكنة اشترط عبدالمجيد الشرفي على أي باحث:

- أن يعدل عن المنهجية التقليدية في التفسير، وألا يُقيِّد نفسه بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمى بـ(علوم القرآن).
- التخلص من الوهم بأن للنص القرآني معنًى واحدًا أوحدًا.
- فك الارتباط بين القراءة والتفسير من جهة، وعلم الكلام والفقه من جهة أخرى.
- الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف العثماني، وترتيب الآيات في نطاق كل سورة "لأن ذلك من شأنه الغفلة عن المحاور الأساسية وإضاعتها في خضم الأغراض الرافدة والمحيطة بها".

وهذا يعني ضرورة أن تُقرأ الأحكام قراءة مقاصدية لا تحفل بمعانيها الحرفية، وذلك إقرارًا "بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معًا، بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد، وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم".

5. مختصر مشروع الشرفي

بهذا تتراكم مستخلصات المشروع التحديثي لدى المفكر التونسي عبدالمجيد الشرفي، بدأ بتحديد مفهومه للحداثة، ثم تطبيقات هذا المفهوم على الإسلام وتفرعاته بغاية ملاءمته مع العصر ومستجداته.

فرغم عدم الإجماع على تعريف واحد للحداثة، ومقاربتها من زوايا مختلفة سمحت بالحديث عن حداثات متعددة، يبقى "للحداثة أساس رئيس تشيِّد وفقه معطياتها وتتخذ لنفسها دلالات وأشكالًا: إنه العقل الناقد أساس كل معرفة وكل تصوُّر ينتسب إلى الحداثة"، وهو ما يبدو جليًا عند عبدالمجيد الشرفي الذي أعاد من خلاله النظر في بنية القول الديني وفي الذهنية الإسلامية، مميزًا فيها بين ما قام على الأساطير والإسرائيليات وما قام على ملكات الإقناع، وما قام على الاجتهاد، وما قام على حرفية النص. يقول عبدالمجيد الشرفي "كان منتهى أمل الإنسان قديمًا استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتوفيق والترجيح، بينما زالت في نطاق الحداثة المناطق المحرَّمة التي يسلم بها الإنسان دون بحث وتمحيص". الحداثة تشيع البحث في جميع المسلمات التي بناها الإنسان، باعتماد معارفه التقليدية، حول كل شيء بما في ذلك الإنسان ذاته وليس فقط الآلهة والطبيعة وتخضع كل ذلك للنقد والتمحيص. كما تقر الحداثة نسبية القول، وقابليته للخطأ وعدم عصمته منه، وكذلك كونية المبادئ مثل الحرية والعدالة والمساواة التي ليست حكرًا على فئة من الناس دون غيرهم، وتحتفي أيضًا بالحرية الذاتية والفردية "وذلك من أهم ما توفر للإنسان في ظل الحداثة، ذلك أنه مكَّن الإنسان من اكتشاف نفسه، والوقوف على قدراته اللامحدودة على الخلق والابتكار والإبداع".

وقد اتضحت هذه الرؤية للحداثة بجلاء عند عبدالمجيد الشرفي في تحديد مرتكزات مشروعه الحداثي الذي بناه على النقد بالأساس: نقد العقل الإسلامي الذي قام على ربط أفعال الناس بأحكام فقهية دون فهم للظروف التي أحاطت بنشأة تلك الأحكام، ودون تنزيلها في بيئتها التاريخية، نقد التراث الذي يعرفه الشرفي بأنه جملة "الآثار المكتوبة التي تتعلق بالمواضيع الدينية، سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أصول الفقه أو الفقه ذاته"، أي بما هو تراث بشري محض أنتجه العقل الإسلامي، نقد المؤسسة الدينية التي عكست الطبقية التي كرَّسها الفقهاء فوضعت اليد في اليد مع السلطة، ولم تسمح لعموم المسلمين بغير الطاعة والخضوع والتقليد، وبناه أيضًا على الإقرار بضرورة العلمنة التي من شأنها أن تضمن استقلال جميع المجالات عن سلطة الدين بما في ذلك التربية والثقافة والعلم والفن والفلسفة والمجتمع. وهكذا ترسَّخت القناعة لدى عبدالمجيد الشرفي بـ"ضرورة إعادة النظر في المسلمات التي اعتقدها المسلمون لقرون ولزوم وضعها على محك النقد، استنادًا إلى القواعد التي أنتجتها الحداثة في هذا الزمن". وهو ما بادر بتجسيمه فعلًا غير مبال ببلوغ هذا الفعل النقدي والتقييمي المستندات التأسيسية ذاتها للعقيدة الإسلامية، فكان ما عرضنا له من قول مستجد في رسالة الإسلام وتاريخه، وفي القرآن والمصحف، وفي الوحي والنبوة، وفي مقاصدية الأحكام الشرعية وتأويلاتها. وبقي الشرفي في كل ذلك وفيًا لنفس الرؤية والأهداف.

6. قيمة مشروع الشرفي عند قرّائه

هكذا تتراءى قراءة عبدالمجيد الشرفي للتراث، ويتكثف

جهده لتحديث الفكر الإسلامي، وتأكيد صلوحية الإسلام فعلًا لكل زمان ومكان عبر النفاذ إلى عمقه، وإجلاء روحه المتجددة وقصدياته الضمنية الكامنة التي لم تكشف عنها القراءات الشكلية التقليدية التي عُنيت بالكلمات وبمدلولاتها اللفظية والاصطلاحية، وتمسَّكت بذرائعيتها المذهبية الضيِّقة أو بما يدعم منها المكاسب الخاصة والمصالح السياسية والأيديولوجية، ويثبت مواقع المستفيدين من الحكم المستندين قولًا إلى الدين الإسلامي أو إلى أحد المذاهب المنتسبة إليه، دون بحث عن حلول ناجزة للمشكلات التي يفرضها التراث على جموع المفكرين والباحثين، ولا على الأسئلة الملحة التي أوجدها لدى القرَّاء والمتابعين.

ونجح الشرفي في خلخلة هذا الطوق وتجذير رؤية تحديثية للفكر الإسلامي، ابتدع لها جهازًا مفهوميًا متنوعًا جدَّد به رسم المسار التاريخي للإسلام، وأجلى مفاهيمه باعتماد تأويلية مقاصدية جديدة "تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة المادية والثقافية". وقد اتفق الشرفي في قراءته هذه مع العديد من المفكرين العرب، واختلف عن الكثيرين منهم أيضًا، لكنه عُـدَّ من أهمهم ومن أغزرهم تأليفًا في المسألة برؤية موضوعية ثاقبة، وخاصة من أكثرهم "جرأة في مناقشة أهم الأسئلة والإشكالات المحرجة والمتعلقة أساسًا بالفكر الإسلامي وتراثه عبر تاريخه المديد (مثل مسائل القرآن والوحي والنبوة)، فهو يعتمد في تناوله للموروث الديني على المناهج البحثية الحديثة المتسربة إلينا من الغرب، كما يعتمد على منهج القراءة التاريخية لآي القرآن الكريم وتاريخية علومه على غرار بعض المفكرين الآخرين". لكن هذا الجهد لم يسلم من النقد ومن الاعتراضات، بين مَن يرى قصورًا في تمثّل عبدالمجيد الشرفي لعديد المفاهيم والأحكام الإسلامية، مما جعل تأويليته التي طبَّقها عليها قاصرة بشكل موحش، وهي "مجرد وسيلة لإسقاط أفكار مسبقة على النص القرآني بدعوى تاريخيته وضرورة فهمه على أساس مقاصده التي لا يقول لنا ما هي طبيعتها وحدودها ولا كيف يمكن تحقيق معرفتها بشكل يقيني"، ومَن رأى عجزًا لدى الشرفي في الانتباه إلى عنصرية وعدم براءة المناهج الغربية التي طبَّقها على التراث الإسلامي. بل هنالك مَن تفطَّن إلى تناقضات في مواقف الشرفي من بعض المسائل أثرت على اتساق قوله فيها وسلامته، مثل كتابة القرآن التي قال عنها الشرفي أنها لم تُنجز في حياة النبي بل بعد وفاته، واقتصر في تبليغه على الطريقة الشفوية حصرًا، يقول الشرفي: "دُوِّنت رسالة محمد بعيد وفاته، فُصل فيها بين ما بلّغه وما تعلق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوفر لما دُوِّن من الرسالتين السابقتين" ويقصد التوراة والإنجيل. واعتمد الشرفي هذا الوضع للتمييز بين المرحلتين الشفوية والكتابية بما وفَّر له فرصة التمييز بين تسميتين لكلام الله: القرآن ويُطلق على ما بلّغه النبي لأصحابه حصرًا، والمصحف ويُطلق على ما جمعه الصحابة بعد وفاة النبي، وبالتالي لا ترادف عنده بين القرآن والمصحف. ثم يناقض الشرفي قوله ذلك عندما يذكر ما يُفيد نهي الرسول عن تدوين الحديث، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، بما يؤكد كتابة الصحابة للقرآن بأمر من الرسول. ويزيد في تعليل أمر النبي بكتابة القرآن قائلًا: "أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألّا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة". وهذا يعني أن الشرفي ناقض نفسه بنفسه، ليس من منطلق بحثي، بل فقط من أجل تبرير قوله بالتمييز بين القرآن والمصحف، وبعدم تجانسهما مفهوميًا وزمنيًا. و"هذا يؤشر إلى أن عبدالمجيد الشرفي يبيت إيجاد مبرر لتحديث القرآن، والتعامل معه بنفس الطريقة التي وقع التعامل بها مع التوراة والإنجيل، ويمكن تطبيق آليات العلمنة عليه أيضًا باعتباره لا يختلف في بنيته عن باقي النصوص".

لكن الاعتراض الأعنف على سعي عبدالمجيد الشرفي لتحديث الفكر الإسلامي جاء من عند أستاذه محمد الطالبي، المفكر التونسي الذي رأى في مشروعه برمته تدميرًا للإسلام، لا يختلف فيه بشيء عن مشاريع العديد من المستشرقين المتحيِّزين، وأراد من ورائه هدم الإسلام من داخله، و"أن يكون نيتشه الإسلام" إذ "إن الشرفي يستغل عقيدة ختم النبوة ويجعل من تأويلها منفذًا كي يقتل الإله الإسلامي، مثلما قتل نيتشه إله المسيحية". ويضيف محمد الطالبي: "الأديان تُفرِّق وتمنع من التحديث: هذا هو باطن وسريرة عبدالمجيد الشرفي الذي يجتهد في إخفائه تضليلًا وتكتيكيًا، تحت عبارات مقتبسة من المصطلحات الدينية الإسلامية يُرصِّع بها بين الآونة والأخرى خطابه". لكن من الواضح جدًا أن الطالبي يحاكم نوايا الشرفي ويقدح في إيمانه ومقاصده وأهدافه بدل أن يُقدِّم نقدًا موضوعيًا يُقيِّم به مشروعه الفكري.

وفي نفس اتجاه محمد الطالبي ذهب أيضًا الأستاذ الجامعي محمد لطفي اليوسفي، الذي ألَّف كتابًا بعنوان "القراءة المقاومة وبكاء الحجر" موضوعه نقد كتابات عبدالمجيد الشرفي، وإرجاع ثمراتها المعرفية ونتائجها الفكرية إلى تآليف رموز جامعية وفكرية تقدّمته، ويؤاخذ عليه تأثره بالاستشراق في وجهه السلبي، وتتفيهه للّغة العربية باعتبارها "لغة ثقافة الماضي"، وغير ذلك من الاتهامات. ولم يجد الشرفي بدًا من

الانخراط في هذا السجال الذي شهدته صفحات جريدة "الصباح" التونسية والرد على منتقديه قائلًا: "إن في الإسلام ثلاثة مستويات يتعيّن عدم الخلط بينها: الأوّل هو مستوى النّص، والثاني مستوى تأويلات هذا النص التأسيسي الذي هو ركيزة الدين ومرجع وحدته وتطبيقاته التاريخية، أما الثالث فمستوى الإيمان الشخصي المستعصي على التحديد والحصر والتنميط"، ويوضّح الشرفي قائلًا: "ونحن لا نهتم في دراستنا إلا بالمستوى الثاني من هذه المستويات (ويعلّل ذلك قائلًا) لأنّه (المستوى الثاني) المستوى البشري النّسبي المتعدّد بتعدّد الأمكنة واختلاف الأزمنة والبيئات وغيرها من الظروف والعوامل". وقد أوضح الأستاذ محمد الكحلاوي ذلك قائلًا: "كان عبدالمجيد الشرفي في ما كتبه من بحوث ودراسات، نُشرت على الأخص في كتابيه "الإسلام والحداثة" و"لبنات"، ناقدًا لمختلف مدارس الفكر الإسلامي، ساعيًا إلى الكشف عن تاريخية شتى القراءات والتأويلات، مستدلاّ على انعكاساتها السلبية التي من أبرزها تعطيل حركة الفكر عن التقدّم، وبالتالي إلحاق شتّى النعوت السّلبية بالإسلام الذّي لا يُعارض التقدّم والعلم، إنما الناطقون باسمه غالبًا ما يكونون "أعداء للتحديث" ورافضين للانفتاح على كشوفات العلم والمناهج الحديثة، ويمارسون الإقصاء باسم امتلاك الحقيقة النهائية لتفسير النصّ الدّيني". ويلوم د. الكحلاوي على عبدالمجيد الشرفي عدم "حسم الأمر بخصوص كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" وهو مدار الإشكال، وموضوع الاعتراض عليه. وقد شمل النقد والاعتراض على هذا الكتاب كل صفحاته، بدأ من أولها التي تضمنت تنصيصًا على الصفة العلمية للشرفي "أستاذ الفكر الإسلامي والحضارة العربية" وصولًا إلى تصنيفه... ووصفه بالكفر والانسلاخ والاندساس، مع الاعتراض على موقفه من النبوة ومفهوم ختم النبوة والكتاب والوحي ولغة القرآن وتدوينه وتاريخية التدوين والتأثر بمن تقدّمه ومن تأخره في تناول هذا الموضوع".

لعلّ مثل هذا المنحى في دراسة الإسلام، وحيًا ونبوّة وكتابًا، هو الذي أوقع الشرفي في مواقف واستنتاجات كثيرة رآها الطّالبي خروجًا عن الإسلام، ودحضًا لقداسته وتقويضًا له من الدّاخل، ورغم تأكيد الشرفي على أن "الإسلام يختصّ بميزات تجعله غير قابل للذّوبان في أي دين آخر" فإنّ منطوق هذا الكلام يناقض وجهة النّظر الإيمانية التي ترى الإسلام/ القرآن كلام الله المنزّل، الذي لم يلحقه التبديل ولا التحريف، به تستقيم عقيدة التّوحيد و"تطمئن القلوب" لا باعتباره مجرّد امتداد لظاهرة الأديان التوحيدية عبر التاريخ، وفي هذا مكمن الاختلاف وسبب وقوف الكثيرين بحدة في وجه الشرفي واعتراضهم على أقواله، بل ويضيف البعض أن "المنزع الذي يحاول عبدالمجيد الشرفي تكريسه، كهدف لمثل هذه القراءة، هو في حقيقته يعكس توجهاته وخلفياته الأيديولوجية، أكثر مما يعكس السعي لقراءة علمية معاصرة للنص القرآني، ذلك أن إيمان عبدالمجيد الشرفي بعلمنة الدين، على غرار النموذج الغربي المتأثر به والداعي إلى تبنيه، قد انعكست أبعاده في قراءته للنص القرآني"، وهذا أثّر على قراءته فاتسمت بالتعميم والإسقاط والانتقائية. وخارج تونس، كتب الباحث السوري عبدالرحمن حللي تقييمًا لمؤلّف الشرفي الرئيسي نشره في مجلة "الحياة الثقافية"، العدد 129، السنة 26، نوفمبر 2001، بعنوان: "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، نقد فيه هذا الكتاب من العنوان إلى المنهج والآليات الانتقائية المستعملة إلى المضمون الذي عمد فيه الشرفي، حسب رأي هذا الباحث، إلى "محاولة لَيّ النصوص لتلائم رؤية يتبناها" (ص15)، فأوقعه ذلك في تناقضات عديدة في مسائل وأحكام دينية شديدة الحساسية مثل الصوم والربا وغيرها، وهو ما انتهى بالكتاب إلى أن يكون، حسب رأيه، "خلطة معرفية عجيبة" هي "أقرب إلى الخواطر منه إلى البحث العلمي" (ص25). كما كتب عنه أيضًا صابر الحباشة مقالًا بعنوان "الانتقائية والتعجيب، قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبدالمجيد الشرفي"، نشرته مجلة إسلامية المعرفة الصادرة في الأردن، سنة 16، عدد 61، صيف 2010، ويرى أن الشرفي "جاء بأطروحات جريئة جدًا (تكشف) المسافة الكبيرة بين الغايات السامية للرسالة النبوية المحمدية وبين ما فعله بعض المسلمين بها، وكيف حرَّفوها عن مواضعها ومقاصدها فيما بعد" (ص173). ويرى الحباشة أن مناقشة البعض لآراء الشرفي وردودهم عليها كالتي أوردها محمد لطفي اليوسفي في كتابه المذكور سابقًا "لا تخلو من تصفية حسابات شخصية أكثر من كونها مناقشة علمية موضوعية لما طرحه الكتاب من أفكار تحتمل الصواب مثلما تحتمل الخطأ". وينتهي الحباشة إلى التأكيد على "أن قارئ كتاب عبدالمجيد الشرفي (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) يتأكد من جهد المؤلف واجتهاده، غير أنه يعثر في أثناء القراءة على كثير من أسباب الاختلاف معه" (ص180). وكل هذا يكشف أن الاعتراض على آراء الشرفي وبالتالي على مشروعه التحديثي برمته، وكذلك الوقوف إلى جانبه ودعمه وتبني أفكاره، اشتد في تونس وخارجها، لكن ذلك منتظر بفعل حساسية المسألة وتقاطع عديد التيارات الفكرية والأيديولوجية مشرقًا ومغربًا عندها، ولم يكن

عبدالمجيد الشرفي الوحيد الذي استهدفه المتمترسون في خنادق الدين والهوية والتراث، بل ناله منهم ما نال سابقيه، كما حظي بدعم طيف واسع من الحداثيين ومن الداعين إلى التجديد الديني وإلى القراءة المعاصرة للتراث. ويبقى أبلغ ما نختم به قول عبدالمجيد الشرفي ذاته "ما أنشره على الناس ليس الحقيقة الخالصة، وإنما هو اجتهاد متواضع من جملة اجتهادات معاصرة تنشد الفهم الأفضل، وتحتاج إلى من يُصلحها ويُعدلها، إن اقتضى الحال، وإلى مَن يُكملها، بل إلى من يتجاوزها، حتى يتخلص الفكر الإسلامي من رواسب عهود ما قبل الحداثة"، وفي هذا دعوة متواضعة منه إلى جميع مفكري الأمة ومثقفيها إلى دعم جهده ومواصلة رسالته حتى تتحقق هذه الغاية.

محمد رحومة العزّي

باحث من تونس

المصادر والمراجع

1. عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2008.
2. عبدالمجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
3. عبدالمجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ط 2، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2009.
4. عبدالمجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الدار التونسية للنشر، 1986.
5. عبدالمجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
6. د. عبدالجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015.
7. قاسم شعيب، القراءة الحداثية للإسلام لدى عبدالمجيد الشرفي، المعالم والمفارقات، سلسلة دراسات الفكر المعاصر 3، مركز براثا للدراسات والبحوث، بيروت/ بغداد، 2024.
8. سامي عامري، جهالات وأضاليل، نقض افتراءات عبدالمجيد الشرفي على السنّة النبوية، دار البصائر 2012، www.refutingcharfi.com
9. محمد الأمين عوني، المصحف وقراءاته تحت إشراف عبدالمجيد الشرفي قراءة نقدية، دار الماوردي للنشر والتوزيع، 2021.
10. مقال: د. محمد البويسفي وأ.م. مثنى حميد شهاب، قراءة نقدية في مناهج التأويل الحداثي للقرآن، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، عدد 2، المجلد الثالث، 02/ 2023.
11. بوبكري مصطفى، الخطاب الديني وإشكالية القراءة ـ قراءة لعبدالمجيد الشرفي، مجلة الخطاب والتواصل عدد 2، ديسمبر 2016، (جامعة ابن باديس ـ مستغانم).
12. عيسى جابلي (باحث تونسي)، الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبدالمجيد الشرفي أنموذجًا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
13. عبدالرحمن حللي، "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، مجلة، الحياة الثقافية، تونس، العدد 129، السنة 26، نوفمبر 2001.
14. صابر الحباشة، الانتقائية والتعجيب، قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبدالمجيد الشرفي، مجلة إسلامية المعرفة، سنة 16، عدد 61، صيف 2010.

ثنائية التراث والحداثة في الفكر المغربي المعاصر: طه عبدالرحمن ناقدًا لعبدالله العروي نموذجًا

سُـفيـان البـرَّاق

The duality of tradition and modernity in contemporary Moroccan thought: Taha Abd al-Rahman as a critic of Abdallah Laroui as a model

Abstract

This paper aims to reveal the most prominent features that shaped Taha Abd al-Rahman's intellectual project, which is based on a critique of Western modernity in numerous issues that are difficult to enumerate and limit: secularism, technology, ethics, etc., and, in contrast, to move towards establishing an Islamic modernity that takes into account the particularity of the Arab-Islamic environment. As long as he seeks to undermine the foundations of that distorted modernity, in his estimation, he will automatically be confined to the opposite wheels of the "advocate of historicism" in the Arab world: Abdullah al-Aroui, who built his critical project on a main thesis whose content is that there is no progress or renaissance as long as we are far from absorbing European modernity marked by the characteristic of universality; and therefore there is no escaping passing through the same stages and phases that the European individual has passed through since the sixteenth and seventeenth centuries. This paper examines the era of profound and transformative shifts (a revolution in science and geography, a radical political transformation following the separation of ethics from politics, a religious reformation, etc.) that ushered in the modern age, culminating in the period of awareness and understanding of these upheavals during the eighteenth century. It employs two methodologies: first, a comparative approach, presenting two fundamentally contradictory yet similar in their aims-reform and renaissance-to highlight the inherent antagonism between them. Second, an interpretive approach, as their propositions are often characterized by ambiguity and a lack of clarity and directness. This compels the reader to utilize their interpretive abilities to discern the implicit and uncover the hidden within these two projects, which are marked by complexity, numerous digressions and shifts in meaning, and linguistic density.

Keywords: Modernity, Tradition, Progress, Ethics, Secularism, Taha Abd al-Rahman, Abdallah Laroui.

ملخّص

تتقصَّد هذه الورقة الكشف عن أجلى الملامح التي شكَّلت المشروع الفكريّ لطه عبدالرحمن والمؤسَّس على نقد الحداثة الغربية في قضايا عديدة يصعب عدُّها وحصرها: العلمانية، التقنية، الأخلاق... إلخ، والسير، في المقابل، صوب إرساءِ حداثةٍ إسلامية تأخذ خصوصية البيئة العربية الإسلامية في الحُسبان، وما دام يبتغي تقويض مداميك تلك الحداثة الشَّائهة، في تقديره، فإنَّه سينحجرُ تلقائيًا في دواليب مُعاكسة "داعية التاريخانية" في دنيا العرب: عبدالله العروي؛ الذي بنى مشروعه النَّقدي على أطروحةٍ رئيسة مضمونها أنَّ لا تقدُّم ولا انتهاض ما دمنا بمبعدٍ عن تشرُّب الحداثة الأوروبية المطبوعة بسمة الكونية؛ ومن ثمَّة لا محيد عن المرور من الأشواط والمراحل نفسها التي مرَّ منها الفرد الأوروبي منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ أي زمنُ التحولات النوعية والجادَّة (ثورة في العلم والجغرافيا، تحولٌ سياسيٌّ جذري بعد الفكاك عن تدخل الأخلاق في السياسة، وإصلاحٌ ديني... إلخ) التي دشنت عهد الحداثة، وصولًا إلى فترة وعيه بهذه الانقلابات وتفهُّمها خلال القرن الثامن عشر. لقد توسَّلت هذه الورقة بمنهجين اثنين: الأول؛ منهجُ المقارنة من خلال عرض أطروحتين متناقضتين في الجوهر متشاكلتين في المَقصد: الإصلاحُ وإحراز الانتهاض؛ قصد تبيان التنابذ الحاصل بينهما. والثاني؛ المنهج التأويلي؛ لأنَّ طروحاتهما في أحايين كثيرة تتصفُ بالغموض وتكون بمنأى عن الوضوح والمُباشَرة وهذا ما يؤلِّبُ المتلقِّي على استدعاء قدراته التأويلية في استنكاه المضمر واستجلاء المخفيِّ في مشروعين سمتهما التعقيد، وفرة الاستطرادات والتنقلات، التكثيف اللغوي.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، التراث، التقدّم، الأخلاق، الدهرنة، طه عبدالرحمن، عبدالله العروي.

مُقدِّمة

يُعدُّ طه عبدالرحمن من أجلى المفكِّرين المغاربة الذين اشتبكوا مع روح الحداثة الغربية، وانغمروا في سجالٍ مستعِرٍّ مع مبادئها وقيمها، وأبانوا رفضًا قاطعًا للغايات التي تتطلع إليها هذه المنظومة، وذلك انطلاقًا من إيمانه المطلق بأنّ الحداثة الغربية لم تكن في وقتٍ من الأوقات حداثةً كونية صرفة وفي غاية الاكتمال، وأنّها خالية من المقابح والمعايب، حيث توجد حداثات عديدة ومتباينة، ومن ثمة لا محيد عن إعادة النّظر في هذه الحداثة الأوروبية، ونقدها، والسعي إلى تأسيس حداثةٍ "إسلامية" تحترمُ الهويّة العربية، وتأخذ بعين الاعتبار الخصوصيّة التي تَسِمُ التجربة العربية الإسلامية، فضلًا عن تشريح مثالب الحداثة الغربية ونقدها وتلافي الوقوع فيها حينما نبتغي تأسيس "حداثة إسلامية". تجلَّت هذه الطروحات المفاجئة في سياق المعاكسة التامَّة من طرف طه عبدالرحمن، ومَن سار على الدّرب نفسه، لمسألة "التبعية الغربية"، لكونهم آمنوا جميعًا أنّ العرب يسعدون بالمَقدرة

على إبداع وتشييد صرح حداثي يحترمُ خصوصيّتهم ويُلائم واقعهم الذي لا يتشاكل مع الواقع الغربي، وهذا الإبداع، عند طه، يجب أن يكون من داخل الثقافة العربية الإسلامية على اعتبار أنها تحفلُ بما سمّاه بـ"ماضي القيم"[1] الذي لا يقربهُ التبدّل رغم تصاريف الأحوال وتقلبات الدّهر. ولا شكّ أن رفض طه لروح الحداثة الغربية هو إعلانٌ عن انقداح شرارة التنابذ الفكري ـ الأيديولوجي مع نظيره عبدالله العروي؛ إذ إنّ هذا الأخير يُمكن نعتهُ بالداعية الألمع للحداثة في دنيا العرب، وأكبرُ ممثلٍ لها، ويُنظر إليه بحسبانه أسطع مفكرٍ رنا إلى اكتساب واستيعاب ما حملته هذه الحداثة من قيمٍ ومقولاتٍ دونما تجزيء أو اختزال، لكونه آمن لردحٍ من الزمن، ولا يزال، بأنّ الحداثة سمتها الشمولية والكونية، وأنّها موجة كاسحة والتصدي لها يعني البقاء في القُعر، والسير نحو نيل صفة: العالة على النَّوع البشري.

1. الانفكاك عن التبعية بوابةٌ للإبداع

ما فتئ طه عبدالرحمن يُردِّدُ في كتابه العاصف "روح الحداثة" أنّ التجربة العربية تمتلكُ من الإمكانات والمقومات ما يُتيح لها ابتداعَ حداثةٍ خاصةٍ بها، تلائم تمثلاتها، وتأخذ في الحُسبان الخصوصية التي طبعت واقعها، وبذلك ينعتق العرب من عقال التبعية ومحاكاة التجربة الغربية، وهذا التأسيس يجب أن يمرّ، بالتأكيد، عبر العودة إلى ما يحفل به تراث العرب، وتشرُّب ما ينضوي عليه من أشياء منيرة، ومواضيع مضيئة، جديرةٌ بالاهتمام والنَّبش، وذلك قصد أنْ تكون هذه الحداثة انعكاسًا جليًّا لروح الثقافة العربية الإسلاميّة. يرى طه أنّ العودة إلى "ماضي القيم" يُيَسِّرُ السير في مسار الخلق والابتكار والابتداع، لأنّه مسارٌ يشحذ الذّهن، ويقوي العزيمة، ويثبت الرَوِيَّة، ويجعل الإنسان العربي يعي أنّ اتباع الحداثة الغربية قد لا يُجدي نفعًا؛ لأنَّ السياقات العربية والغربية في غاية التمايُز. أكّد طه أنّ الحداثة، في تصوره، انبنت على ثلاثة أسسٍ مركزية هي: الرّشد، والنقد، والشُّمول. والرّشد هو دلالةٌ قويّة على حتميّة الانفكاك من التبعية الغربية لكونه إيماءة إلى تجاوز مرحلة المُراهقة والاحتلام الفكري والارتقاء إلى مرحلة النّضج والاستقلال عن أيّ أحدٍ كيفما كان وأينما كان، وهذا ينمُّ عن التمتع بالمَقدرة على التفكير والابتداع والخلق على اعتبار أنّ الاستقلال عن كلّ "وصايةٍ" محتملة هو البداية الفعلية لذلك، أو كما كتب كانط في مقالته الطنَّانة ما الأنوار؟ حينما وصف القصور بغياب "قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير"[2]. كتب طه عبدالرحمن في سياق نقده للاتباع الذي استحوذ على العقلية الجماعية العربية، وهذا الاتباع هو البوابة الأولى لتكريس القصور العقلي المسجون في سراديب الوصاية الكابحة للتجديد والابتداع، كتب طه: "إنّ القصور هو اختيار التبعية للغير"[3]. ميّز صاحب كتاب "القول الفلسفي" في هذا الباب بين ثلاثة أصنافٍ من التبعية، تتفاوت نسبة تأثيرها وخطورتها؛ فالأولى هي التبعية "الاتّباعية" التي تنشأ أساسًا حينما يجعل الفرد من نفسه تابعًا وخاضعًا للآخر عن طيب خاطر، وهو مدركٌ لهذه التبعيّة ولا ينظر إليها على أنّها معرّة، ومع ذلك يبقى تابعًا وذاعنًا ينتظرُ الآخر أن يفكر بدلًا عنه، أمّا الثانية فهي التبعية "الاستنساخية" التي تعني أنّ الإنسان لا يُميِّزُ بين واقعه وواقع الآخر؛ حيث ينقل ما يعيشه الآخر-الغير في واقعٍ موسوم بخواصٍ مُعيِّنة إلى واقعه دون أن يستحضر الشُّروط التي ينمازُ بها كلّ مجالٍ تداولي، ويغفل عن الخصوصيّة التي تمارس حقّها في كل واقعٍ من الواقعين، أمّا التبعية الثالثة فهي التبعية "الآلية"؛ وهي تبعيَّةٌ تقترنُ أساسًا بمحاكاة الآخر ـ الغير، وتقليده في مختلف مناحي الحياة: السلوك، طريقة التفكير، المنهج، ويأخذ كلّ شيء من واقع هذا الغير[4] كليًّا دون فلترته وفرزه حتى يتمكّن من معرفة ما يناسبه ويخدم واقعه. هل يُمكن القول إنّ من تبجَّح برفع "راية التاريخانية"[5] هو ممثلٌ لامع للتبعية الأخيرة التي تحدث عنها طه عبدالرحمن؛ حيث إنّ العروي لم يقبل أن تتم كَبْسَلَة مكتسبات الحداثة الغربية، بل أصرّ على أخذها وافيةً، وألحّ على استيعاب كل ما يتَّصلُ بها لأنها كونيَّة وبلا معايب، وتمثّل أفكارها ككتلة واحدة[6] دون المبالاة بأنّ بعض تباريحها ودقائقها قد لا تلائم واقع العالم العربي، وقد تكون نشازًا عليه، وهذا سيسفرُ عن صدمة ـ هزَّة من نوع آخر تزيد من عمق البون بين الضفة الأخرى وبين الذهنية العربية. ومن ثمّة هل كان طه يقصدُ العروي وهو يكتب عن التبعية الآلية؟ ردّ طه على لفيفٍ من المفكرين العرب "الحداثيين" الذين ترسّخت لديهم قناعة مضمونها أنّ من سمات الحداثة كونيَّتُها التي شملت كلّ الأقطار ولم تستثنِ بلدًا دون أن تتسرَّب إليه مقولةٌ من مقولاتها: العدالة، الحرية، الديمقراطية، الحِلم والمقدرة على التعايش، الحق في التعبير، العقلانية، حداثة السلوك... إلخ، وأخذت هذه الحداثة تزحفُ قاطعةً المحيطات والقِفار لتتسلل إلى مختلف البيئات أينما كانت، وقد أحدثت رجّة صادمة وعنيفة هزّت هذه الكيانات التي لم تقبل استيعاب قيمها ومقولاتها بصورةٍ تامَّة. ولعلّ العروي يتزعم هذه الطائفة حيث كتب في مقالته المعروفة "عوائق التحديث": "في الماضي كانت حداثة إسلامية، كانت حداثة صينية، كانت حداثة يونانية، كانت حداثة رومانية (...) لكن ما يواجهنا اليوم هي الحداثة الموسومة، أي الحداثة الأوروبية"[7]. وهذا اعترافٌ واضحٌ منه بأنّ الحداثة الوحيدة التي تقلّدت صفة

الكونية هي الحداثة الأوروبية التي تُمثِّلُ الحداثة الغربية في مُجملها، وبما أنّها كونية فإنّها، في تقدير العروي، هي المسلك الأسهل والدرب الأيسر لمعانقة النَّهضة والتقدّم، وتخطّي العقبات التي نسلت عن التخلف والتأخر التاريخيين.

لقد عقَّب طه على المتشيِّعين بكونية الحداثة زاعمًا أنّهم فشلوا في التمييز بين أمرين أساسين الخلط بينهما يؤدّي إلى مزالق كبيرة، وهما: روح الحداثة وواقع هذه الحداثة، فالأمر بينهما متباينٌ ومختلف، حيث إنّ روح الحداثة تعني أنّها كونيّةٌ ومتطيّرة الشهرة لا شيء يقدر على ردعها والحدّ من مدِّها المتواصل، وروحها مُتاحةٌ للطَّوائف والأمم جميعها التي نجحت في الجمع بين فعلين: "الفعل العمراني الذي يُعنى به: الجانب المادي، والفعل التاريخي الذي يُومئ إلى الجانب المعنوي"[8]، ولا أحد له الحقُّ في أن ينفرد بروحها ويحتكرها لأنّها تتمظهر في مظاهر متعددة ومختلفة، وهي تقوم على ثلاثة مبادئ محورية: الرشد، والتخلص، والانعتاق من أيِّ وصايةٍ مُحتملة والتنعُّم بالاستقلالية والقطع مع التقليد الذي لا يعني هنا الموروث ومخلَّفات الماضي بقدر ما يقصدُ المحاكاة والاتباع الأعمى والاحتذاء بحداثة الغربيين، ثم مبدأ النّقد الذي يؤمن بممارسة التعقيل في كلّ ما يفعله المرء في حياته اليومية المعتادة مستندًا إلى ما سمّاه طه بـ"التفصيل" الذي يعني به "الانتقال من التجانس إلى التغاير"، ثم الشمول الذي يرفع شعار الخروج من الخصوصية إلى العمومية والمُشاع، وإتاحة كلّ شيء للناس في المجتمع، وهو يقوم على ركيزتين هما: التوسُّع والتعميم، لتكون بذلك روح الحداثة هي روحٌ "راشدة، وناقدة، وشاملة"[9]. لعلَّ ما يُستقطر مما سبق وجود تباين صارخ وجليٍّ لا يخفى بين تصور العروي وطه عبدالرحمن حول الحداثة؛ فالأول رأى أنّها قامت على العقلانية والفردانية والعلم الحديث والليبرالية والديمقراطية وأنّها تجربةٌ وحيدة ومن ثمة لا يُمكن أن تكون حداثة أخرى إلّا باستيعاب الحداثة الأولى، أمّا الثاني فإنّه نَحَتَ مقوّماتٍ جديدة وصاعقة للحداثة: الرشد، والنقد، والشمول باعتبارها هي التي قد تُمهِّدُ إلى تأسيس فلسفة ائتمانية تقومُ على ثلاثة مبادئ رئيسة: الشَّهادة (استعادة الإنسان لفطرته)، والأمانة (المسؤولية تجاه عدم الجمع بين النقيضين)، والتزكية (مبدأ يروم التصدي للآفات الخلقية والرّوحية التي عمَّت الحياة بغية نيل الرضى الإلهيّ)[10]، وبذلك تُحرزُ العقلانية "المؤيّدة" ويُفَكُّ الوصال مع العقل المجرّد الذي آمنت به الحداثة الغربية، في حين أنّ الفلسفة الائتمانية لا تؤمن إلّا بالعقل المؤيّد الذي يعني في هذه الفلسفة: "العقل المُهتدي إلى تحصيل الوسائل النَّاجعة"[11]، علاوةً على أنّ طه سلك مسلكًا مغايرًا لمسلك العروي حيث زعم أنّ إخفاق حداثةٍ معيّنةٍ ليس إعلانًا عن الفشل وبداية الكبوة التاريخية بل يُمكن للإنسان أنْ يُبدع حداثةً أخرى حيث إنّه لا توجدُ حداثةٌ محددة يمكن حسبُها المنظومة الأنجع والأرقى وآخر ما ابتدعه الكائن البشري، وبذلك يُعانقُ الإبداع والابتكار بوصفهما روحا الحداثة في تقدير طه عبدالرحمن. ظلَّ العروي متمسكًا بالتاريخانية، بلا تأفف، بوسمها الأدلوجة الرسمية للكيانات الجغرافية التي تجرّعت الانكفاء التاريخي[12]، وهي الدواء المُجدي لتجاوز داء التأخر، كما جعلها مرادفًا للفعل والممارسة الواقعية الفعّالة[13]، ووصفها بأنّها تتكئ على المتح من التجارب المتقدمة والناجحة لتجاوز النكبة التاريخية التي عانى العالم العربي من ويلاتها، وما أعقبها من نتائج سلبية مسَّت المجالات جميعها، وهي أيضًا منهجٌ يضطلع بثلاثة أدوارٍ في الآن نفسه: "تفكر وتحلّل، وترى أنّ الأفكار هي نتاجٌ للشروط التاريخية، وتنفي تدخل أيّ قوة خارجية في الأحداث"[14]. وفي المقابل، نجد أنّ طه يُخامره حلم متاخمة حداثة تستند إلى روحٍ إسلاميّةٍ خالصة، ومن مراميها مراعاة البيئة العربية المسلمة، لكن ما مصير العرب غير المسلمين من يهود ومسيحيين ولا دينيين، وهُم، في حقيقة الأمر، في تنام وتكاثرٍ واضحين؟ أليس من حقهم أن يحظوا بعيش تجربةً الحداثة؟ يقترح طه عبدالرحمن كتلةً من الشروط إذا استوفاها العرب سيُفلحون في نيل حداثةٍ إسلامية، ويمكن إيجازها فيما يلي: أولًا؛ ضرورة تلافي المطبَّات التي راح ضحيَّتها التطبيق الغربي لروح الحداثة حيث ظنّ الأوروبي، على سبيل التمثيل لا الحصر، أنّه صار سيّدًا على الطبيعة ومتحكمًا فيها قبل أن يجد نفسه صاغرًا أمامها، ولعل ما يُثبت ذلك هو فشوّ أسلحة الدمار الشّامل التي خرّبت حياة الإنسان ودمّرتها وجعلته على قيد أنملةٍ من الأفول والاندثار، فهو الذي صنعها واختلقها بيد أنَّه غدا واهنًا عن التحكم فيها لاحقًا. ثانيًا؛ ضرورة الإيمان بحريّة الإبداع والانفكاك عن الاتباع الذي يُعلم الخنوع والإذعان، ويُفْقِدُ الاستقلالية، ويفرملُ المقدرة على التفكير متوسلًا للغير في التفكير والإنتاج، فكلّما انهارت حداثة نجترح نظيرةً لها؛ لأن الحداثة في أساسها "لا تنال إلّا عبر طريق الإبداع". ثالثًا؛ وجوب النّظر إلى الحداثة في مُجملها بأنّها تطبيق جوّاني وداخليّ لا تطبيقٌ خارجيٌّ ـ برَّاني[15].

ما انفكَّ العروي يُوقنُ بأنّ الحداثة في مجملها هي قدرٌ لا مهرب منه، وهذا نابع من كونيتها واكتساحها للأقطار جميعها، واتكاؤها على مقوّماتٍ عديدة تخدم الفرد: الحرية والعقل مثالين، لم يفتر عن المنافحة عنها، بيدَ أنّ طه آثرَ أن يسير في ركاب المُغايرة ونزع عن الحداثة صفة القدرية والحتمية، ونعتها بأنّها ليست "قدرًا بقدرِ ما هي تمكين"[16] لا غير. انطلاقًا مما تقدَّم هل يُمكن اعتبار هذه التباينات

الفكريّة العميقة والواضحة، والتي مسّت حتى اللغة: العروي دائب على الكتابة بلغة واضحة ومفهومة رغم كثرة تنقلاته واستطراداته في حين أنّ نظيره طه يكتب بلغةٍ عتيقة وكلاسيكية درج من خلالها على اجتراح كتلةٍ مفاهيمية صارت لصيقة به من قبيل: الائتمانية، التأثيل، التكوثُر العقلي، الاسترقاقيّة... إلخ، هل هذه التباينات التي بينهما هي السبب الرئيس الذي دفع عبدالله العروي إلى الكتابة عن طه عبدالرحمن في "خواطر الصباح" بلغةٍ تضجُّ بالحسرة والتأفف وتنضحُ بالاستياء من كتاباته؟ ورصد أيضًا العوامل التي جعلت طه ضالًا طريق الصواب في تقديره: "يتحسَّرُ المرء وهو يقرأ كُتب طه عبدالرحمن حول تجديد المنهج في تقويم التُّراث، إذ يتحقّقُ أنّ مَرَّ السنين لا يزيدُ المُثقّفين العرب إلّا تقهقرًا رغم ما يُطالعونه من مؤلفاتٍ أجنبيّة وما يتلقّونه من أفكارٍ ينعتونها بالمُستوردة. لا يزيدهم الاطِّلاع إلا انكفاءً وانغلاقًا. سقط المؤلِّفُ ضحية عدّة عوامل: التأليف الفرنسيّ المعاصر وانحصاره في الإبستمولوجيا، ضحية التخصص في المنطق (...)، ضحيّة وضعية الفلسفة ضمن النِّظام الجامعي المغربي"[17]. لم يكتفِ العروي بهذا النقد العلني والصريح الذي مسّ به طه عبدالرحمن، بل جنحَ أيضًا إلى النّقد المضمر والرّمزي والملغوم المصوّبة سنانه لطه، وذلك كان في خضمِّ حديثه عن الاهتمام الذي حظيَ به الحقل الديني عند الباحثين والمفكّرين العرب مقارنةً بالمجال السياسيّ الذي يفرضُ الواقعية والتفكير السياسي المتعقِّل المُتحاشي للعقيدة والوجدان[18] لأنَّ السياسة، في مجملها، "لا تخاطبُ المشاعر والذكريات"[19]، وهذه خِصلة يفتقدها مفكرو العالم العربي، لذلك يتهرَّبون من المجال السياسي ويتلافون الخوض فيه. كتب العروي: "أتصوَّرُ أنَّ التهافُت على نقد الدّين يُعوِّض على الإحجام عن الخوض في السياسة، في الشَّرق عمومًا وفي الشَّام خصوصًا. أمّا هنا في المغرب فنلجأُ إلى الصَّمت أو نغطس في الإبستمولوجيا"[20].

2. تقويض الحداثة الأوروبية

نصادف داخل خانة كونية الحداثة وعالميّتها نوعين منها: الأولى كونيةٌ "سياقيَّة" مثل حقوق الإنسان التي يُمكنُ أن يُبدع فيها الكائن الأوروبي ببراعة، ويُمكنُ أن يُبدع فيها أيضًا غير الأوروبي بمهارةٍ عالية، ثم كونيَّةٌ "غير سياقيَّة" التي تعني أنّ كلّ خَلْقٍ وإبداعٍ يخصّان مجتمعًا محددًا، ولا يقدر مجتمع آخر أن يعيش التجرِبة نفسها أو يُحاكي المراحل والتحولات عينها( )، أمّا واقعها، أي واقع الحداثة، فله عدّة دلالات من قبيل: السياق، البيئة، الخصوصيات، وهي تفاصيل يجب المراعاة لها لا إغفالها والاستهانة بها. يرى طه أنّ واقع الحداثة من الممكن أن يكون منافيًا لروح الحداثة، إذ ليس كلّ واقعٍ حداثيٍّ هو تطبيقٌ لروحها ولما يكتنفُها ولما انضوت عليه طيلة مسارها، بل قد يكون مجرّد تطبيقٍ جزئي لروحها فقط، وبالتالي وجب التمييز والفصل بين روح الحداثة وبين واقعها؛ أي تطبيقاتها التي يَشهدُها الواقِع[22]. لم يتوانَ العروي، في مجمل كتاباته، في أن يُقرِن بين الحداثة الغربية وبين العقل، معتبرًا إياها "ثقافة عقل"، وأنّ هذا عاملٌ أسهم في رقيّها وتقدمها وتحقيق حداثتها، وثقافة العقل تعني أنّها ثقافة تستحضر العقل في شؤون الحياة كلِّها: النقاش، والسلوك، والتفكير، والرؤى المستقبلية، وحلّ المشاكل والأزمات... إلخ، فضلًا عن تمتعها بالمقدرة على أخذ المبادرة ونقل ما تتطلّعُ إليه من العقل (النّظر) إلى الفعل (الواقع) لتكون عقلانيتهم شاملةً لكل شيء، إلى جانب أنّ الفرد الغربي لا يتخيّل أنّ فوق عقله عقلٌ مطلق يسود ويتحكمُ في كل شيء يجب أن يبقى خاضعًا له أو منتظرًا إعانته[23]. من هذا المنطلق تشكَّل لدى طه اعتقادٌ جادٌّ وراسخٌ مفاده أنّ الضفة الأخرى التي زعم "الحداثيون" أنّها منظومة عقلٍ (المقصود هنا هو العقل المجرد) فإنّها تمتاز بوجهين متقابلَين: الأولُ وجهٌ عقليٌّ كناية عن الوصف الذي نالته: حضارة معقلنة ـ عقلانية، والوجه الثاني هو الوجهُ القوليّ. ورأى أن الوجه الأوّل يعاني النقصان، والثاني غمرهُ حيفٌ بعدما انكبّت الحضارة الغربية على الاهتمام بالقول وأهملت، في المقابل، الخُلُقْ (الأخلاق)[24]. لتبيان نقص العقلانية الغربية عمد طه عبدالرحمن إلى تفكيكها، وكان ممّا استشفهُ أنّ هذه العقلانية المتّسمة بالتجريد تقوم على ثلاثة أركان رئيسة: الرّكن الأول هو الفاعلية، وتعني أنّ الإنسان يبلغ درجة من تحقيق الذات من خلال أفعاله والسلوكيات التي يقومُ بها، ومجالها، أي مجال هذه الأفعال، سِمته: السِّعة والتنوُّع. أما الركن الثّاني فكان هو "التقويم" ومظانه أنّ الإنسان يعيش وفقًا لقيم مُلِّيَتْ عليه وهي التي تُسيِّره وتتحكَّمُ فيه. في حين أنّ الركن الأخير هو ما نعتهُ طه بـ"معيار التكامل" والذي يؤكد من خلاله أنّ الإنسان، في نهاية المُطاف، ومن خلال أفعاله تلك، ما هو إلّا ذات واحدة، مترابطة، ومتكاملة غير قابلةٍ للشّطر والانقسام والتجزئة[25]. ما دام أنّ طه رام تفكيك العقلانية الغربية المجردة ونقدها وتقويضها، علمًا أنّها مدماكٌ أساس قامت عليه الحداثة، فهو بذلك ينتقد المتبنين للحداثة الغربية ولقيمها، والعروي في مقدمتهم بلا ريب. ولتبيان حدود هذه العقلانية استدعى طه عبدالرحمن تعريفين يعدان من أهم التعريفات التي قدّمت لمفهوم العقل، وهما تعريْـفَا أرسطو وديكارت، وقد أخضعهما للمعايير الثلاثة التي ارتكزت عليها هذه العقلانيّة في نظره: معيار الفاعلية، والتقويم،

والتكامل، وكان مما استخلصه، على سبيل التمثيل لا الحصر، أن تعريف أرسطو، واختاره طه بوصفه أثّر تأثيرًا واضحًا في الثقافة العربية الإسلامية لا أحد يقدر على إنكار ذلك، تعريفه للعقل بأنّه "جوهرٌ قائم بالإنسان" لم يشهد حضورَ إلّا معيارٍ واحدٍ وهو معيار التقويم وكان ذلك بشكلٍ محتشم للغاية؛ إذ إنّ العقل ليس جوهرًا يرتقي إلى منزلة الذّات، ولكنه مجرّد فعلٍ من الأفعال لا غير في نظر طه عبدالرحمن[26].

إنّ الخلاصة التي استخلصها طه من التجربة الغربية (الحداثة) أنّها حداثة تحملُ وجهين: عقلي وقولي، الأولُ ناقص: العقل (المعرفة)، والثاني ظالمٌ: القول (التقنية)، ولعلّ مكامن نقص الأول ترجع بشكلٍ أساس إلى أنّ العقل المجرّد يفتقد خاصيتين أساسيتين يتمتّع بهما نقيضه: العقل المؤيّد، ألا وهما "النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل"، وهما سمتان تفتحان الباب أمام تحقيق "عقلانيةٍ سديدة" تكون نافعةً لا ضارّة، ويعني طه بهذا النوع من العقلانية: "العقل المُهتدي إلى مَعرفة المقاصد النَّافعة". وحتى تصير هذه العقلانية مقترنة بالسداد لا مندوحة لها من نبذها للعبء الذي تتجشمه ألا وهو ادعاء الموضوعية (الملاحظة والتجربة) التي ترى في الدين وقيم الأخلاق عقبات حقيقية تُعيق التفكير العلمي الجاد، ثم ضرورة تخليها عن اعتبار أنّ كلّ شيءٍ في الكون قابل للخضوع للتحليل والتجريب، وفي الأخير لا بدَّ لها، في نظر طه عبدالرحمن، أن تتحلّى بصفة "اتخاذها للوسائط"[27]. أمّا الوجه الثاني الذي اعتبره طه ظالمًا، ومن ملامح هذا الحيف أنّ الحضارة الغربية صارت حداثة متسلطة (لا أخلاق في المنطق والعلم ـ لا أخلاق في القول النّظري)، وظلمت الإنسان بحسبانها بخّست الخلق وهمّشته في حين أنّها رفعت من قيمة التقنية، كما وسّعت دائرة القانون العام وحجّمت مجال الخلق الخاص، ونظرتْ نظرة ازدراءٍ واستصغار إلى الفعل الخلقي، وفي المقابل مجّدت الفعل السياسيّ على حساب هذا الفعل الخلقي، وقد تمخضت عن ذلك كتلة من الآفات أوجزها صاحب التكوثر العقلي في: آفة التضييق: لا أخلاق في المعرفة، آفة الجمود: تعرضت الأخلاق إلى "اغتصاب" وصار البعض يؤمن أنّ لا أخلاق في تسيير الأمور الاجتماعية، ثم آفة التنقيص: الأخلاق تؤنسُ النّفوس الواهنة والمختلّة في حين أنّ "القول السياسي" يبقى في يد الشجعان والأسوياء[29].

صوَّبَ مؤسِّس مشروع الفلسفة الائتمانية سنان نقده إلى الحداثة الغربية وذلك في سياق محاولته تنفيذ ما يساوره، وقد سمّاهُ بـ"تخليق الحداثة"؛ حيث ظلّ رافضًا في مجمل كتاباته النَّقدية لأهم المقولات التي أفرزتها الحداثة ألَا وهي الفصل الذي تمّ بين الأخلاق والدين أو ما يصطلحُ عليه لدى الذين تبنَّوا هذا الفصل بـ"الدّهرانيَّة ـ الداهرانيين"، وهو فصلٌ غير صائب عندهُ؛ لكون الأخلاق والدين بينهما وشائجٌ متينة وعميقة، ولا يستقيم أحدهما دون الآخر، فالمتديّنُ، مثلًا، لا ينال تلك الصفة إلا بخُلُقِهِ، والمُتخلِّقُ لا يمكن أن يكون كذلك بمبعدٍ عن الدِّين[29]، ومن ثمَّة فالفصل بينهما مسألة في غاية العُسر، كما أن الأخلاق تمتح من روافد عديدة في طليعتها الحقل الديني، وهذا الأخير هو انعكاس للأخلاق. ومن هذا الرفض ابتغى طه تخليق الحداثة؛ أي إلى إعادة الاعتبار إلى الأخلاق ومزجها بالدين، والدفاع عن استمرار الوشيجة بينهما. ومن هذا المنطلق وصف طه دعوة هؤلاء المؤيدين لهذا الفصل بأنّ دعوتهم تلك هي "دعوى باطلة"، وهم تفرقوا على أربع صيغٍ متباينة: الصيغة الطبيعية (روسو)، النّقدية (كانط)، الاجتماعية (دوركايم)، والناسوتية (لوك فيري)[30]. يُعدُّ فقيه العقد الاجتماعي جون جاك روسو ممثلًا لامعًا للاتجاه الطبيعي الدهراني الرامي إلى فصل الأخلاق عن الدين، وكان قد ميّز روسو بين إنسانين اثنين: الأول هو الإنسان الفطري النقي الذي لم تلفُّه الشوائب، ولم يتعرّف على ملذات الحياة ولم يكتشف بعد عقبات الدّهر وتصاريف الزمن، أي أنّه إنسانٌ سعيدٌ "كما خرج من يد صانعه"، قبل أن يعيش هذا الإنسان النقي ـ الفطري في وسط اجتماعي ويَشرَعَ في التحوُّل والتبدُّل من خلال خطابات المجتمع، سلوكيات الناس، احتكاكه بالفنون التعبيرية والعلوم، وهنا بدأ الشقاء يتكوَّنُ لديه[31].

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا اختار طه عبدالرحمن روسو نموذجًا للاتجاه الطبيعي الدهراني علمًا أنّ نماذج كثيرة متوفرة قد يجد الباحث صعوبة في حصرها مثل: دينيس ديدرو وإيميل زولا؟ هل ينوي بهذا الاختيار توجيه نقدٍ مستتر لعبدالله العروي الذي نقل نصّ "دين الفطرة" (2012م) إلى اللغة العربية مع العلم أنّ الترجمة العربية صدرت قبل سنتين من صدور كتاب طه عبدالرحمن المكنّى بـ: "بؤس الدهرانية" (2014م) وسبح فيه صاحبه في مدارات متعددة بغية تقويض آراء الدهرانيين بصيغهم الأربع (الطبيعية، النقدية، الاجتماعية، الناسوتية)؟ يرى طه أنّ روسو سلك مسلك فلاسفة التنوير في إقامة تضادٍّ بين الدين الطبيعي والدين المُنزَّل الذي ينضوي على صورتين: وقتية وفطريّة. أسَّس روسو الدين الطبيعي على مِدماكٍ أساس وهو الشكّ، وهذا الشك قاده إلى التشكيك في الوحي والنبوة والملائكة بصرف النظر عن تشكيكه الأهم: الشكُّ في الخلق، وهذا أفضى به، في نظر طه، إلى الوقوع في مثلبة الخلط بين دين الفطرة الذي يعني الدين الروحي إذا سلّمنا أنّ الفطرة هي "خلقة الإنسان الأصلية"، كما أخطأ روسو، في تقدير طه، حينما مزج بين الإدراكين: الروحي (=

الوجدان) المدرك للمعاني جميعها، والعارف بالقيم، والعقلي (= العاجز عن استشفاف المعاني)، وهذا ما أدى بروسو إلى عدم تمييزه بين نوعين من المشاعر: النفسية؛ من قبيل: التأفف والسأم، الجزع من الآلام والموت، الارتواء بالحب، والمشاعر "الروحية الخالصة"[32]. أكّد العروي في المقدمة التي دبّجها لكتاب "دين الفطرة"، وكأنّه بذلك يُعقبُ منذ البداية على الذين سيعتقدون أنّ روسو ارتكب هنّة بعدما تغيا المزج بين العقل والوجدان، حينما كتب روسو: "أنا كائنٌ لديَّ حواسٌ تؤثرُ فيَّ (...) لي كامل الحريّة في أنْ أمحِّص، كثيرًا أو قليلًا، محسوساتي (...) لستُ كائنًا يُحسُّ وينفعلُ لا غير، بل أنا كائنٌ فاعلٌ وعاقلٌ، إنّي كائنٌ شُرِّف بقوة التفكير"[33]، أكّدَ العروي أنَّ روسو كان يبتغي تأسيس عقيدةً بسيطةً، وواضحة، خالية تمامًا من التعقيد، وهذا يمرُّ بالتحديد عبر التوفيق بين العقل والوجدان، على اعتبار أنَّ هذا الجمع والتوفيق بينهما سيؤدّي بالفرد إلى نيل راحة البال وسكينة الوجدان وسيحظى المُجتمعُ بالاستقرار[34]. لعلَّ أهمَّ ما يُستجلى من نقد طه لجان جاك روسو هو أنَّه يدعو إلى تعطيل ملكة العقل، وكأنّها زائدة لا فائدة منها، ولا موقع لها في مدار الدّين والروحانيات والغيبيات، بل يجب على الإنسان أن يستكين إلى وجدانه وينصت لما يمورُ فيه، ومعلومٌ أنّ الوجدان هو باب مثلبة الهوى لأنّه لا يُمكِّنُ الإنسان من التمييز والمقارنة وهذا قد يؤدي به إلى الوقوع في كثرة الهفوات، في حين أنّ "العقل إمامٌ"[35] كما يقول أبو العلاء المعري. وليس بخافٍ على وجود تفاصيل دينية لا مهرب لها من الشك؛ الذي دخل غماره صاحب "إميل" وأكد على ذلك بقوله: "كنتُ في حالٍ من الحيرة والشَّك تلك التي يراها ديكارت ملازمةً لكلّ باحثٍ عن الحقيقة (...) كنت أتردد باستمرارٍ من شكٍّ إلى شك"[36]، ثم التأمل والتفكير فيها بإمعان ونقدها؛ إذ لا شيء منزّهٌ عن النقد، وهذا لا يتمُّ إلّا عبر الاحتكام للياقة العقلية بحسبانها المقياس الأول للحُكم على الأشياء، والقيام بالمقارنة بين المنطقي وغير المنطقي، بين الجيّد والرديء، بين الأَلِق والبشع، كما تجعل المرء يسعدُ بإمكانية التفريق بين العثرة والصواب. بيَّن طه عبدالرحمن ما يرمي إليه، أثناء نقده للحداثة، حيث لم ينتقد أسسها من عقلانية وحرية وفردانية فقط، بل نقد حتى أبرز أعلامها، ونذكر هنا على سبيل التمثيل رائد النّزعة النقدية إيمانويل كانط، بوصفه يمثّل النموذج الثاني (الصيغة النّقديّة) المتطلّع إلى تحقيق الدهرانية عبر جعل الإيمان الديني مرتبطًا بالعمل (الواجب). لقد تبنَّى كانط فكرةً مضمونها أنّ بناء الأخلاق يتصل بالضرورة بما هو "قبليٌّ لا بعديٌّ"، ومن هذا المنطلق يمكن أن "تتأسَّس الأخلاق على العقل وحده"[37]، وهذه الأخلاق هي المسار الأنجح لتحقيق "دين العقل المحض"[38] الذي يُنَصِّبُ نفسه في خدمة الفرد الذي يفكر بطريقة جيدة وحسنة. نقرأ لكانط، في مضمار إلحاحه على أنّ الأخلاق في صلتها بالدين تُبنى قبليًّا لا بعديًّا: "إنّ الدّين الذي ينبغي عليَّ فيه أن أعرف مسبقًا أن شيئًا ما هو واجبٌ، قبل أنْ أستطيع أن أعترف به بوصفه أمرًا إلهيًّا هو الدين الطبيعي. فأمّا الذي يعلن أنّ الدين الطبيعي هو وحده الضروري على الصعيد الخلقيّ، أي وحده الواجب، فإنّه يمكنُ بذلك أن يسمى صاحب المذهب العقلاني"[39].

استلهمَ كانط من روسو التمييز نفسه الذي قام به صاحب العقد الاجتماعي حينما ميَّز الدين الطبيعي عن الدين المُنزَّل[40]، وظلّ يقرظ الدين الطبيعي بسخاء لاحبٍ حيث رأى فيه دينَ أخلاقٍ، ونظر إليه بوسمه وَصلًا مع العقل، ولعل ما يشي بذلك هو ما كتبه في مؤلفه: "الدين في حدود مجرّد العقل": "إنّ الدين الطّبيعي من حيث هو أخلاق (...) مرتبطٌ بمفهوم الشّيء الذي يُمكنُ أنْ يُحقق تأثيرًا لغايته الأخيرة (...) ومتّصلة بمدةٍ ما بالإنسان (...) إنّما هو (= يقصد الدين الطبيعي) مفهومٌ عمليٌّ محض خاص بالعقل"[41]. أبدى طه تحفُّظًا جليًا تجاه فكرة كانط التي تُخرِّص بأنَّ الدين الطبيعي هو دينٌ عقلاني صرف؛ لأنّه بذلك أغفل عن الصورة الفطريّة للدين وهذا أرجعه طه إلى التمثل الخاطئ الساكن في عقل رائد النزعة النقدية باقتدار حول التعبُّد؛ فالصلاة مثلًا يعتبرها صاحب النقود الثلاثة أنّها لا تحقق الصلة بالإله، وتودي بالمرء إلى عوالم الخرافة والأوهام، وهذا التبخيس الذي طال الطقوس الدينية في المتن الكانطي عائد إلى تمسكه بأنّ العبادة الحقيقية والصائبة هي غير مرئية ومكشوفة: مرتبطة بالقلب، كما لم يستسغ طه عدم فصل إيمانويل كانط بين "الشعائر الحقّة" التي مصدرها الوحي وبين "الشعائر الباطلة" التي كان واضعها هو الإنسان. علاوة على اعتراض طه عبدالرحمن على مسألة تشكيك كانط في عملية الوحيّ، ولا سيِّما أنَّ الوحي، في تصوره، يبتغي دحر الهوى عن العقل، ويجعل هذا الأخير سائرًا في الممر الصحيح لا يزيغُ عنه، ووصف الوحي بأنّه هو "الذي عَلَّمَ الإنسان العقل"، لكن هذا العقل ما يفتأ يرتدّ وينقلب على الوحي كلما سنحت له الفرصة فعل ذلك[42].

يُؤكّد طه أنّ الصيغة الثالثة للاتجاه الدهراني نشأت وتكوَّنت في بلاد الأنوار خلال القرن التاسع عشر، ولعلّ ما أسهم في نشوء هذا الاتجاه وتقوِّيته هو أنّ فرنسا درجت في تلك الحقبة على إدراج أخلاق دهرية ضمن الكراسات المدرسية، حتى يتشرَّبَ الطفل هذه الأخلاق، ويستوعِبَها جيّدًا، ويصير مستقبلًا منافحًا عنها، ولم تكتفِ بهذا فحسب، بل وضعت برامج دراسيّة لهذا الغرض تحديدًا، وقد أسفر

ذلك عن نتيجة إيجابية حيث أضحت فرنسا بلدًا علمانيًّا بلا مدافعة ورمزًا ذائدًا عن مداميكها قبل أن يمسها التلف والزيغ فتنحرف عن مقاصدها[43]. اعتبر طه عبدالرحمن أنّ السوسيولوجي الفرنسي إيميل دوركايم هو ألمع ممثلٍ لهذا النّموذج لأنّه قضى ردحًا من عمره محاولًا شرح الأخلاق الدهرية وتفكيكها وتبسيطها للفرنسيين مسهمًا في توضيحها، وكان ممّا وضحه دوركايم أنّ هذه الأخلاق انفصلت بشكلٍ نهائي عمّا هو متعالٍ وأهملت "الإله" وصارت تعتبر الواجبات تجاهه أمرًا غير معقولٍ ومقبول، وأخذت تنكبُّ، في المقابل، على الاهتمام بمدارات الإنسان في يومه. أدرج طه عبدالرحمن في سياق تفاعله مع إسهام دوركايم في هذه المسألة تعريفًا قدّمه هذا السوسيولوجي لهذه الأخلاق المتّصلة بـ"التربية العقلانية الخالصة"، وتعريفه لها هو أنّها أخلاقٌ "تأبى أن تقتبس من المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزلة"[44]، ومن هذا التعريف تكون بذلك أخلاقًا لا تؤمنُ إلّا بالمُمارسات والتصرُّفات والسلوكيات التي منبعها العقل، وهو المُتحكِّمُ فيها وحدهُ، ومن ثمَّة تغدو أخلاقًا تتبدَّلُ بتغيُّر النماذج الاجتماعية، وهذا رأيٌ، في تصور طه، غير سديدٍ لكون الأخلاق، بوسمها مجالٌ خصب للواجبات، كان من الأولى أن تبقى ثابتةً لا مُتغيِّرة، لأنّ تغيُّرها هذا معناه تغيُّر الواجبات المتخلِّقة. أضف إلى ذلك أنّ طه لم يقبل الجمع الذي قام به دوركايم بين ثبات الأخلاق وثبات الإله وذلك في باب تأكيده على أنّ الأخلاق الدّينية لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة ما نعتهُ دوركايم بـ"الأخلاق الاجتماعية"، وتختلف الأخلاق الدّينية عن نظيرتها الاجتماعية، في رأي دوركايم، بحُسبان الأولى تعيش ثباتًا واستقرارًا واضحين وجليين، في حين أنّ الاجتماعية تنفردُ بـ"التعدد" فضلًا عن التحوُّل والتبدُّل اللذين يطرآن عليها كلّما حدثت تغييرات على مستوى البنية الاجتماعية[45]. لقد كانت الصيغة الأخيرة للنموذج المنادي بالدهرانية هي التي نعتها طه عبدالرحمن بـ"الناسوتية الجديدة" التي تتباين مع الناسوتية الأصلية التي انبثقت غداة النّهضة الأوروبية وعرفت مجموعة من التحولات إبان عصر التنوير خاصة مع إقرار حقوق الإنسان في صيغتها الحديثة، قبل أنْ تتحوَّلَ إلى ناسوتية ثانية ـ جديدة، وقد كان ممثلها بلا مدافعة هو الفيلسوف الفرنسي لوك فيري الذي قسَّم الدين إلى دينين اثنين هما: "الديني الفلسفي" ويعني به الدين الروحاني، ثم "الدِّيني التاريخي" (الماورائي ـ الميتافيزيقي). لقد دعا لوك فيري إلى فكرة صادمة مضمونها هو "تأنيس الإله"، أي جعل هذا الإله قريبًا من الإنسان، وحاملًا للسمات الإنسانية التي تُميّز الكائن البشري عن الكائنات الحيّة الأخرى، وهذه دعوةٌ ترنو إلى نزع صفة التقديس عن الإله، والنّظر إليه باعتباره إنسانًا لا ذاتًا إلهية متعالية ومفارقة للواقع، كما أنّ من بين الغايات التي يتطلّع إليها هذا التأنيس، في نظر صاحب "التأثيل"، هو الاحتفاظ بالمعاني الوجدانية المتمخِّضة عن الدين وإلغاء الشعائر المرتبطة بها بصورة كلية. يرى طه أنّ لوك فيري يؤمن بإحراز "الدهرنة"، ويظن أنّه امتدادٌ أساس للمشروع الفلسفي الذي دأب على "نقل المعاني الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية التي جاءت بها الأديان إلى لغة العقل"، ولعلّ أبلج مثالٍ على ذلك هو مشروع حقوق الإنسان الذي لعبت فيه الديانة المسيحية دورًا محوريًا في بلورته وذيوعه، واعتبر فيري أنّ المسيحية بهذا الإسهام نالت صفة الديانة "المدهرنة المعقلنة"، وهذا الاستنتاج توصَّل إليه فيري بعدما فحص الديانات المنزلة جميعها ووجد أنّ المسيحية هي الديانة الوحيدة التي أفلحت في إصابة هذه الدهرنة[46].

وبما أنّ طه قد نصَّب نفسه مواجهًا للحداثة الغربية بمختلف أعلامها والقيم التي انضوت عليها ورفعتها فإنَّه لم يُهمل مشروع لوك فيري الساعي إلى إحداث تمييز وفصلٍ بين الدينين: الفلسفي والتاريخي، ورأى طه في هذا الفصل خطأً منهجيًا؛ لأنّ الدين الفلسفي لم يبدع قيمَه الأخلاقية واختلقها من عنده بل استلهمها من الحقل الديني ثم شرع "يُؤَنِّسُها" (مشتقة من لفظة التأنيس)، كما أنّ الدين الفلسفي لم يكن أبدًا انعكاسًا للصورة الفطرية للدين المُنزل، بل هو عبارة عن جملةٍ من القيم الأخلاقية المتولِّدة عن العقل والمشتركَة والمتواضَع عليها بين الناس، أمّا صورة الدين الفطرية، التي ظنّ فيري أنّها انعكاس للدين الفلسفي، فإنّها تلتصقُ أساسًا بالطقوس التعبدية: الصلاة والدعاء مثالين، وقد جاء الدين، في شكله الفطري، بقيم أخلاقية لم يكن الناس من قبلٍ على علمٍ بها فشرعوا يتعلّمونها ليكون بذلك دينًا "يُعطي ويفيدُ بكلِّ ما أعطى". أما الدين التاريخي فإنّه يُشاكِلُ "الصورة الوقتية للدين المنزَّل"، وهذا التشاكل يظهر أساسًا من خلال "التأثير التراكمي للزمن" الذي يفعل ما يبتغي فيهما بشكلٍ متساوٍ وعادل، كما أنّ "التدهير الذي يدخل على الدين التاريخي يعادل النسيان" الذي يمسُّ الدين المنزل (الموحى به)"[47].

يُستشفُّ من هذه الوقفة النقدية التي قام بها طه عبدالرحمن للاتجاه الدهراني أنّه يرفضُ رفضًا قاطعًا إعمال العقل في الجانب الروحي ـ الديني، في حين أنّه ظلّ مصرًّا على الاستعانة بدلًا من ذلك بالمشاعر الروحية والوجدان والطقوس التعبدية، وكأنّ الدين لا يُفهم إلّا بالوجدان وبالمشاعر الروحية، لكن أليس من الممكن تقوية الموقف تجاه الدين حينما يستخدم المرء عقله، ويفكر بتروٍ بالغ في الشعائر والطقوس، ويتأمل في المشاعر التي تغمره والنابعة من جدول الدين؟ إلى جانب كلّ هذا يمكن أن تصير القيم الأخلاقية

أكثر نضجًا وفعّالية في المجتمع حينما يُوجِّهها العقل ويتحكم فيها، أمّا التعويل على الوجدان فيجعل المرء فزعًا ومتوجّسًا من الغيبيات لا يقدر أن يمارس شعائره بطريقة فردية بل يصير منقادًا لشعائر الجماعة، وهل شعائر الجماعة كلّها صائبة وعقلانية؟ إنّ الحداثة حققت مكاسب كبيرة للذات الفردية وفي طليعتها الحرية، وهذا "الحق الطبيعي والبديهي"[48] يجب أن يحضر في ميدان الدين؛ لأن ممارسة طقسٍ معين يجب أن تكون بشكلٍ فردي حر لا ممارسته في كنف جماعة أَلِفت القيام بشعائر ومراسم دون إطالة النظر فيها بل إنها تخوضها من باب التوارث، وكم من الطقوس والشعائر الدينية لا تستجيبُ لمسلّمات العقل، بيد أنّها مفروضة على الإنسان لأنّه فاقدٌ للاستطاعة على الخروج من عباءة الجماعة والانقلاب عليها، كما يهابُ نظرةَ القبيلة له وهو "المرتد" و"المنقلب" عن قيمها وأعرافها وتقاليدها. ولعلَّ ما يدلّ على استنكار طه عبدالرحمن للحضور العقلي في الدِّين هو نقده لإيمانويل كانط الذي نافح عن ضرورة إعمال العقل في التفكير الديني، كما أنّه استبشعَ نظرة السوسيولوجي دوركايم الذي دعا، بتحليل سوسيولوجي معقلن، إلى ضرورة دهرنة الأخلاق الدينية، وهي دعوة قد لا تطبّق إلّا من خلال العقل، كما لم يقبل ما جاء به لوك فيري حين نادى بـ"تأنيس الإله" ونزع القدسيةِ عليه، وهذا ما سيؤدي إلى الاحتفاظ بما يكتسح الوجدان من مشاعر نبيلةٍ تولَّدت عن الإحساس الديني، وفي المقابل التخلي بصفة كلية ونهائية عن الشّعائر الدينية لكونها تئدُ العقل وتُجانب الصواب، وكثيرةٌ هي المراسم التي يجب إعادة النّظر فيها، ليس في المسيحية وحدها، بل حتى في الديانتين اليهودية والإسلام، ومن ثمّة يمكن أن تصير القيم الأخلاقية، التي منبعها الدّين في كليته، عقلانية تُفخِّمُ عقل الإنسان الحديث الذي لم يعُد يقبل الإذعان لأعراف وتقاليد العشيرة بل صار قادرًا على الثورة في وجهها حينما أدرك فضائل عقله، ووعى بحريّته.

لم يقتصر نقد طه عبدالرحمن لمكتسبات الحضارة ـ الحداثة الغربية على نقد العقلانية المجرّدة ومحاولة تقويض النموذج الدهراني الداعي إلى الفصل بين الأخلاق والدين وكذلك تفنيد الطروحات التي نافح عنها نظيره ـ خصمه (= الدهري) الذي حاول عزل الدين عن السياسة للظفر بما يُصطلحُ عليه بـ"الدنونة ـ العلمانية"[49] أي أن تصير الدولة منكبةً على خدمة المخلوق لا الخالق، لم يقتصر على هذا بل نقد أيضًا مفهوم الحرية الذي تغنّت به الحداثة الأوروبية. وغنيٌّ عن البيان أنّ العروي أفرد كتابًا لهذا المفهوم (= "مفهوم الحرية") معتبرًا إيّاه جزءًا من مؤلَّفٍ واحد حول الحداثة؛ أي أنّ الحرية هي ضرّة الحداثة، ولا يمكن الحديث عن إمكانية الوصول إلى تلك الأخيرة في غياب شرطها الضروري: الحريّة. أبرز العروي في كتابه ذاك أنّ الحرية بوصفها قطعة من الحداثة، هي أسُّ الليبرالية، لم يتعرَّف عليه إلّا الغرب، أمّا ما عاشه العرب من تمثلات للحرية عبر تجربة البداوة والتصوف والعشيرة والتقوى ما هو إلّا ملامحٌ ضبابية للحرية، لكنهم لم يبلغوا مرحلة تمثلها حقيقة وإدراكها في شكلها المكتمل والتّام. هل بنقد طه عبدالرحمن لمفهوم الحرية هو نقدٌ مضمرٌ ورمزيٌّ لعبدالله العروي من خلال مؤلَّفه: "مفهوم الحرية"؟ تمظهرَ نقد طه للحداثة الغربية في سياق دعوته الجادة إلى القطع مع التبعية بصنوفها الثلاث: الآلية، والاتباعية، والاستنساخية؛ إذ إنّ هذه التبعية هي البوابة الأولى لولوج عالم "العبودية" وهذا يعني انتفاء الحرية، كما حثَّ بشكلٍ مستمرٍ ومتواصل على الإبداع والابتكار الذاتيين دون انتظار الآخر–الغير أن يُفكِّر بدلنا، علاوة على ضرورة التشبث بالهوية لا الانسلاخ عنها، وبذلك سيقبضُ على حلم تشييد حداثةٍ عربية إسلامية أصيلة والسير نحو تخليقها (مفردةٌ مُشتقَّة من الأخلاق)، لتكون حداثةً مُعاكِسة للحداثة الغربية ولا تُـقَـلِّدها في أي شيء. بنى طه عبدالرحمن موقفه من الحرية في أصلها الغربي على الثورة التقنية[50] التي اجتاحت العالم، وما تركت مكانًا إلّا ومارست فعلها فيه، وهذه التقنية سيطرت على الإنسان وباتت تتحكمُ فيه، وجعلته أسيرًا لها ضالًّا عن الصَّبر والتركيز ومسيَّـرًا فاقدًا لحريته، وهذه الحرية إذا كانت هي من إنتاج الحضارة الأوروبية، واتخذتها هذه الحضارة رمزًا لها وصارت مدعاةً للافتخار، فإنّها هي التي اغتالت هذا الحق الطبيعي بعدما اُسْتُلِبَ الإنسان وصار متحكَّمًا فيه منذ الثورة الصناعية مرورًا بالعولمة وصولًا إلى التقنية المعاصرة. ففي خضمّ هذا التحوُّل التقني الكبير هل باستطاعة الأوروبي مثلًا أن يتحدّث عن الحرية في معناها الأصلي؟ أم تعرّضَت هذه الحرية الكاملة والمكتملة للتجزئة وأضحَت تضمُّ حريّاتٍ فرعية هي التي بات يكتفي بها الإنسان المعاصر؟ وبما أنّ الإنسان فقد أهم حقوقه الطبيعية في بيئة نادت بهذا الحقّ وذادت عنه فهذا يعني أنّ الحرية صارت شائهة ومزيفة فاقدةً لجوهرها الذي حملته مع انبثاق زمن الحداثة.

ربط طه، في سياق نقده للحرية الغربية، بين الليبرالية التي تعتبر مقولةً جوهرية من مقولات الحريَّة وبين الأخلاق التي لمسها التشويه والتسفيه، حيث أوليَ بالغ الاهتمام لما يتّصل بالميدان السياسي، وفي المقابل أهملت الأخلاق وانفكّ عنها الغرب، وهذا الإهمال كان سببًا رئيسًا في تناسل الإعضالات على البيئة الغربية. وهذا الفك والإهمال كان منبعهما هو أنّ الحداثة رأت في الفرد مجرّد "منظومةٍ آليَّةٍ" لا غير، لتغفل عن "المجموعة المعنوية" التي يسعد بها النَّوع البشريّ، وهي ترمزُ إلى القيم والمقاصد التي تحفل بها الذات الإنسانية، ولم

تكترث الحداثة أيضًا للعلاقة الجامعة بين الإنسان مع الله علمًا أنّ هذه العلاقة تحقق قدرًا كبيرًا من الحرية في نظر طه[51]، وهذه الأخيرة، أي الحرية، هي إربٌ أساس من الحداثة في نظره، وأحد أهم الدوافع التي دفعته إلى نقد الحداثة والحرية هو كونهما همّشتا الأخلاق واستغنتا عنها ونظرتا إليها بمقتٍ وازدراءٍ كبيرين جدًّا، وكأنّها أمرٌ ثانويٌّ في الحياة، ومن هنا جاءت دعوته المُلِحّة: تخليق الحداثة والتي تعني بالتحديد: "تعويض العقل بالخُلق لأنّه هو الخِصلة التي تُميِّز الإنسان عن الحيوان وليس العقل (...) وعدم التسلط على الطبيعة لأنّها مسخرة له ولا يمكنه أن يمتلكها"[52]. ومن بين النقائص التي مسّت الحرية الغربية أيضًا أنّها جعلت الفرد يعيش خواءً داخليًّا دون أن يعثر على ما يمكن أن يترْعَهُ ويبدد هذا الخواء الجواني، وهذا راجع إلى إهمال حداثة الغرب للجانب الديني ـ الروحي، ومن ثمَّةَ فإنّ هذا الفراغ لا يُعالجُ إلّا من خلال "الاستعانة بأخلاق الإسلام"[53]، بوصفها الأخلاق الوحيدة المالكة للقدرة على تعويضه، ومنحه لما فقدهُ. تغيَّت هذه الورقة جرد هذه الانتقادات الثلاثة التي قام بها طه عبدالرحمن لـ: العقلانية، النموذج الدهراني: الفصل بين الأخلاق والدين والحرية، وذلك بعدما استهجنها، والتي يمكن تأويلها بأنّها انتقادات عُنِيَّ بها العروي بوصفه ذائدًا عنها ومتشبِّعًا بها، وكتاباته خير شاهدٍ على ذلك، فيما استغنينا عن الغوص في جملة من الانتقادات الأخرى التي همّت مواضيع من قبيل: مفهوم الذات لدى الغرب، والفصل بين الدين والسياسة، ونقده الصريح للرأسمالية والعبودية التي امتلكت حرية الإنسان... إلخ.

3. التراث بين التبجيل والقطيعة

لم يتوانَ العروي، في كلّ مناسبة، في أن يُذكِّر قارئه بالتطلع الذي يساوره والمتمثل في القطع النِّهائي مع التراث العربي الإسلامي باعتباره تراثًا ميّتًا ومنتهيًّا لا يمكنه إعانتنا في تدبير شؤون الحياة في هذا العصر المتباين عن الماضي: "الأمواتُ عاجزون عن تدبير شؤون الأحياء"، كما أنّه يحفلُ بمواضيع بالكاد لا فائدة ترجى منها، والحالم باستعادتها هو المنهزم واقعيًا، لذلك يستنجد بماضي الذين مضوا وعبروا علّه يُمكِّنه من تحقيق النمو والتطور. لنأخذ من باب التمثيل العلم لدى العرب القدامى: إنَّه علم يُنابذُ عن علم القرن السابع عشر بأوروبا القائم على تأسيس براديغم جديد يتباين مع الذي سبقه، كما انبجس علم هذا القرن مؤسسًا على مفهوم التجربة التي انتهت إلى "الصناعة" والنشاط اليدوي المنتج والحر، فضلًا عن جِدته المُتجلِّية في ابتداعه لـ"قوانين الاكتشاف" التي ضمنت له الاستمرارية ودوام الحضور. ومن ثمة هل تجوز المقارنة بين علم يُنتج الصناعات المفيدة وبين كتبٍ اعتنت بما يُسمى بـ"الحِيل"، علاوة على طغيان فكرة السحر والطلاسم على العلم العربي التقليدي[54]. إنَّ حماة الماضي يئنون تحت مفارقةٍ شقية؛ ذلك أنّ الافتخار بعلم الأجداد هو اعتزازٌ في غير محله ولا جدوى تُرجى منه؛ لأنّ العلم العربي القديم تدخّلت فيه مقولة السحر والطلاسم واستحضار الغيبيات، هذا من ناحية، ثم إنّ هذا العلم توقف في السياق الذي جاء فيه ولم يخضع لشروط التطور التاريخي لأنّه لم يختلق "قوانين الاكتشاف"، فضلًا عن أنّ العلم القديم لم يستدع التجربة المنبنية على الملاحظة واستخدام اليد والاحتكام إلى العقل في الفهم والاستنتاج الدقيقين، ثم هل هذه العلوم مثل الميكانيكا والكيمياء القديمة والجبر لها القدرة على مسايرة باقي العلوم في صيغتها الحديثة؟ وجميعنا نعلم التحولات التي وسمت مختلف العلوم ابتداء من أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن الذي يليه حيث تأسَّس العلم الحديث المرتكز على قوانين تجريبية لا تؤمن إلّا بالطراوة البصرية المجرّدة واللياقة العقلية في الحكم على الأشياء.

نهج طه عبدالرحمن نهجًا مناقضًا للعروي يتمظهر في أنّه لا يرى أنّ هذا التراث هو تراثٌ سلبيٌّ في مجمله، لذلك أكبَّ كل الإكباب على "معرفة هذا التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوِّماته الذاتية على مقتضى موجبات النّظر العلمي"[55]، وحاول أن يصنع لنفسه التميُّز والتفرُّد وهو يُنقِّبُ في التراث العربي الإسلامي وذلك يتجلى في تحاشيه لمسألة التخلي عن هذا التراث والانفصال الكلي عنه، أو الميل إلى الانتقائية: أنْ نأخذ من التراث ما يُلائم متطلبات العصر ويُسَهِّـلَ تحقيق الحداثة، وما لا يفيدنا نُهملهُ ونتلافاهُ، أو الجُنوح إلى ممارسة المفاضلة في الكتابات التراثية: الجودة والرداءة، المُضيء والقاتم، بل سار في اتجاه مخالفٍ وغير مألوف، وقد عبَّر عنه قائلًا: "إنّ عملي لا يُقسِّمُ ولا يُفضِّلُ ولا ينتهي إلى حذفٍ ولا إلى استثناءٍ، تسليمًا مني بأنّ الخطأ التراثيّ لا يقلُّ لنا فائدةً من صوابه (...) ولم يكن هذا القصد أن يحرزه طه لو لم يتوسَّل بأدواتٍ من داخل التراث سمّاها: "الآليات المأصولة"، وكلُّ ذلك بهدف تحقيق "المقتضى الموضوعي" في دراسة التراث العربي الإسلامي[56]. ينكشفُ التنابذ بين الرجلين في موقفيهما من التراث؛ فالعروي يرى أنّ تراثنا لا مناقب فيه من: عقلانية في التفكير والتصرف والتدبير، وأعتقد أنَّ ما يذود عنه ويحتمي به هو في حقيقة الأمر، وطه في طليعة هؤلاء، "يصرُّ على رفض الغرب باسم الوفاء للتراث والأسلاف لأنّه أضاع ذاته القديمة حتى ذِكرى ماضيه"[57]. غير أنّ طه نظر إلى هذا التراث "المتفرّد"[58] نظرةً معاكسة قوامها التفخيم والتبجيل حيث عظّم "الروح الجامعة للتراث" باعتبارها المنفذ الوحيد لتجديده؛ إذ غايتهُ

هي أن يجعلهُ "تراثًا جديدًا"[59]. وهذا التبجيل يتمثلُ في أنّه ربط التمسُّك بالتراث الماضوي ببداية الاعتزاز بالهوية، وهو السبيلُ إلى تقوية الذات العربية حتى تصير مدركَةً لهويتها التي لا تقوم إلا من خلال "الاستناد إلى تراثها الأصلي"، واعتبر أنّ هذا التراث هو شرطٌ أساس في تمكين الذات من تحقيق "وجودها" لتغدو ذاتًا "معطاءة"، وعطاؤها هذا يعتمدُ على تشرب الروح الجامعة لهذا التراث والتشبُّع بها[60]. إنّ صفة العطاء لا يمكن أنْ تظفر بها الذَّاتُ العربيَّة إلّا حينما تصير ذاتًا مالكةً لمقاليد الإبداع والتجديد، مبتعدةً بنفسها عن دائرة التبعية بأشكالها الثلاثة: الاتباعية، والاستنساخية، وأخطرها هي التبعية الآلية، بالإضافة إلى شرط تجنبها للغرق في دوامة التقليد (= ضد الإبداع والتجديد)، وهذا شكلٌ آخر من أشكال العبودية المستظرفة (بلا أغلال ولا عقال مادية ملموسة) في العالم المعاصر، وأن تغدو ذاتًا مهتجسةً بالخُلق إذ هو الوسيلة الوحيدة، في نظر طه، لتفادي المشاكل التي تتكاثر وتتناسل كلما غاب هذا الخلق وانتفى، وأنْ تهتم، أيضًا، بالجانب المعنوي في الإنسان المكتظ والمزدحم بالقيم والمقاصد لا أن تبقى حبيسة المجال المادي (الإنسان منظومة آلية). لقد ميَّز طه عبدالرحمن في مضمار دراسته للتراث العربي الإسلامي بين صنفين من التراث: الأول هو "ماضي الوقائع" وهو ماضٍ انصرم وانتهى ولم يعد قابلًا للاستعادة والاستحضار لأنّه مقترنٌ بالزمن، والثاني هو "ماضي القيم"؛ وهي القيم التي تبقى قائمةً وحاضرة دون أن تتحوَّل وتتبدل رغم تغيُّر الأحوال، وتظل محافظة على سموها وخيِّرتها رغم كل شيء[61].

لعل ما قد يُستجلى من هذا التمييز هو أنّ طه ينظر إلى التراث على أنّه تراثُ قِيم يمكن أخذها والاستفادة منها، إذ هي قيمٌ لا تموتُ ولا تضمحلُّ رغم انصرام السنون، وبناءً عليه فمن الواجب الالتفات إليها والنّهل منها ما دامت حيَّةً قادرةً على تحقيق حداثة "متخلِّقةٍ" مبنيَّةٍ على الإبداع والخلق والابتكار تكون الأخلاق رحاها الأساس. من الطبيعي أن يكون طه خصمًا فكريًّا للعروي الذي رأى التراث ميِّتًا؛ بيد أنّه لم يصل إلى هذه الخلاصة إلّا حينما عاد إلى المتون التراثية وفحصها بعناية، ولعل هوامش كتبه ولائحة المراجع التي يعتمد عليها حجة دامغة على ذلك، واتّجه، في المقابل، صوب الفكر الغربي الحديث ودرسه بعناية واضحة لتبدأ دعوته إلى تبني مشروع الحداثة ـ العصرنة. والعصرنة هذه تعني عند العروي باختصار شديد: "العلم الحديث المنتِج، القوة العسكرية، المساواة، الحرية، الديمقراطيّة"[62]... إلخ. وبناءً على ذلك فقد أضحت هذه العصرنة-الحداثة هي المسار المختصر والأوضح والأنجع للتقدم وتجاوز النكبة، والالتحاق بقسم الصفوة والريادة، ومن هنا يأتي وصفه للتراث ـ العودة إلى ماضي الأسلاف في مؤلفه "العرب والفكر التاريخي" بأنه "وهمٌ يعوقُ التطور"[63]؛ لأنّه تراثٌ لا يتوفر على خواص العصرنة، وواهنٌ أمام متغيرات الرَّاهن، ومن ثمة فإنّ الذي يحلمُ باستدعائه لا يُطارِدُ إلّا سرابًا حيث أخطأ باعتناقه لفكرة ذائعة وفاشيةٍ مضمونها أنّ النموذج الإنساني الناجح والناهض هو المتواجد وراءه (الماضي) لا أمامه (الفكر الحديث).

خـاتمـة

لعلَّ أجلى ما ينكشفُ لنا هو أنَّ الاختلاف والتباين أمران محمودان، وقد أسديا خِدمةً جليلة إلى الثقافة المغربية؛ حيث رفعا مستوى النقاش الجادِّ والفعَّال، وارتقيا بالكتابة النقدية إلى مرتبةٍ متقدمة، رغم الحِدَّة التي تتسربُ إليها أحيانًا[64]، غير أنَّها أسهمت، بشكلٍ بائن، في استقواء التأليف والدرس الجامعيين بالمغرب. وحاصل القول: إنَّ هذه المُعاكَسة الفكرية بين طه عبدالرحمن ونظيره عبدالله العروي تمخضت بعدما رفض طه رفضًا قطعيًا التبعية الفكرية العمياء التي غلبت على العروي تجاه حداثة أوروبا، ولهذا دعا إلى تأسيس حداثةٍ عربية مخالفة للحداثة الغربية تطبعُها روحٌ إسلامية، وتخدم البيئة العربية، وتحترم خواصها؛ إذ إنّ حداثة الضفة الأخرى لم تكن، في عينه، هي النموذج المُكتمل والأمثل للاقتداء به، لذا بإمكاننا إرساءُ حداثةٍ خاصة، وإذا انهارت يمكن ابتداعُ حداثةٍ جديدة، ومن هنا جاء رفض طه للتقليد والتبعيّة "الاتباعية" اللذين هيمنا على العروي بشكلٍ واضح في سياق تبنيه لمحصِّلات ومُخرجات الحداثة الأوروبية. إنّ تبكيت طه عبدالرحمن للحداثة الغربية يمكن تأويله وقراءته على أنّه نقدٌ موجهٌ، بصورة مستترة، إلى العروي الذي غالى في المنافحة عن حصائل السَّردية الأوروبية متغافلًا عن مثالبها التي وقف عندها جيلٌ من الفلاسفة بأوروبا نفسها ينتسبون إلى ما يُسمى بـ"ما بعد الحداثة" ولعلَّ هابرماس في طليعتهم حينما وصفها بأنَّها مشروعٌ لم يُعانق الاكتمال بعد بل ولم ينجز أصلًا[65] رغم تصرُّم العقود عن زمن انبلاجها. والظاهر أنَّ تقريع طه للنموذج الدهراني الطبيعي الذي يُمثله جون جاك روسو من خلال كتابه "دين الفطرة" الذي انبرى العروي إلى نقله إلى اللغة العربية هو نقدٌ يمسُّ المترجم بشكلٍ واضح؛ إذ من المعلوم أن روسو ليس وحده من يُمثِّلُ الاتجاه الدهراني الطبيعي في بلاد الإفرنج؛ حيث إنَّها تزخر بفلاسفة ومفكرين آخرين ينتمون إلى هذا الاتجاه ولعل في مقدمتهم: دينيس ديدرو والأديب إيميل زولا. لم تكتفِ الورقة بالوقوف عند هذه المسألة فحسب إنَّما تغيَّت الإبانة عن التباين بينهما في قضية لا تقلُّ شأوًا عن سابقتها، ونعني: التراث، بين مُتمسِّكٍ ومُتبرم؛ فطه رأى في التراث روحًا جامعة لا يقربها الأفول، وهو بذلك يعني تراث "القيم" الذي لا ينال منه الضمور رغم تصاريف الأحوال لا تُراث الوقائع التي انصرمت

وما يزكي هذا الطرح هو الأسطر البائنة التي احتلت مقدمة كتابه: "تجديد المنهج في تقويم التراث" ومضمونها: "التراث كان ولم يزَل روحًا لا حياة لفكرٍ دونها"[66]، أما العروي فإنّه ظلّ داعيًا إلى "قطيعةٍ منهجيةٍ مع التراث وطيٍّ صفحته"[67] والانفكاك عن ماضي الغابرين، ويتبدَّى لنا بذلك بجلاء في قوله الآتي: "فلتمُت الأفكار الميّتة لكي يحيا الناس"[68].

د. سُــفيـان البــرَّاق

باحث ومفكر من المغرب

الهوامش

(1) محمَّد الشيخ، المغاربة والحداثة: قراءة في ستَّة مشاريع فكريَّة مغربية، (الرباط: منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، ط1، مارس 2007)، ص170.
(2) إيمانويل كانط، "ما هو التنوير؟"، ترجمة: إسماعيل المصدق، شوهد بتاريخ: 25/ 09/ 2025:
https://www.aljabriabed.net/n04_04mousadak_tanwir.htm
(3) و (4) طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006)، ص25.
(5) عبدالله العروي، السنَّة والإصلاح، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008)، ص6.
(6) عزيز العظمة، "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ (مناقشة لفكر عبدالله العروي)"، فلسطين: مجلة: الكرمل، العدد 13، يوليو، 1984، ص89. (مع بعض التصرف).
(7) عبدالله العروي، نقد المفاهيم، (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكِتاب، ط1، 2018)، ص142.
(8) طه، روح الحداثة، ص31.
(9) نفسه، ص ص25-29.
(10) طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، (بيروت: الشَّبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014)، ص ص14 – 16.
(11) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق: مُساهمة في النَّقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص73.
(12) عبدالله العروي، خواطر الصباح (1967 – 1973)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2007)، ص21.
(13) اعتمد العروي في دعوته إلى الحداثة على منهج التاريخانية، وهو منهجٌ ابتدعه كارل فرنز سنة 1879م، غير أن العروي استكشف بعض ملامحها، قبل كارل فرنز نفسه، عند كلٍّ من "هيغل وفون رانكة، وقد وصفها بأنّها كانت ذات طابع فلسفي وروحي وكلامي (ثيولوجي)، وأصبحت مع ديلتاي وهانيريش ريكرت وفيبر، الذي أعطاها شكلها النّهائي، ذات نزعةٍ منهجيّة منطقيّة صِرفة". وقد أثار هذا المفهوم جدلًا واسعًا في العالم العربي نظرًا إلى الغموض الذي يكتنفه. إنّ التاريخانية، التي تؤمن إيمانًا قويًا بأنّ التاريخ هو الذي يجعل من الإنسان حاملًا لصفة الإنسانية، هي ليست دراسة للأحداث التاريخية أو البحث في الأرشيف وعن الشواهد المخلّفة التي تعاقبت عليها صروف الزمن، بل إنّها "اعتبار التاريخ والوعي به"، وقد ظهر التاريخ في البداية عبارة عن مروياتٍ شفهية متوارثة على شكل أخبار، قبل أن يتحوَّل إلى "صناعة ثم كمنهج ثم كشعورٍ حاد بتاريخية وحريّة الإنسان". هذه هي أجلى تمظهرات التاريخانيّة في متنه النّقدي. عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005)، ص ص235 – 357.
(14) محمد عابد الجابري، "مساهمة في النقد الأيديولوجي"، ضمن: علال، الفاسي، وآخرون، محاورة فكر عبدالله العروي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص102 – 103.
(15) روح الحداثة، نفسه، ص ص32 – 34.
(16) الشيخ، المغاربة والحداثة، ص135.
(17) عبدالله العروي، خواطر الصباح (حجرة في العُنق: 1982 – 1999)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005)، ص222.
(18) راجع: برنامج في الواجهة، القناة الثانية، شوهد بتاريخ: 23/ 07/ 2025:
https://www.youtube.com/watch?v=kdPQfj YznQg&pp=ygUg2KfZhNi52LHZiNmKINmB2Yog2KfZh NmI2KfYrNmH2KnYBgI%3D
(19) Abdallah Laroui, Carnets Covid, (Casablanca: Centre culturel du livre, édition1, 2024), p. 29.
(20) خواطر الصباح (حجرة في العُنق: 1982 – 1999)، ص234.
(21) الشيخ، المغاربة والحداثة، ص132.
(22) طه، روح الحداثة، ص30.
(23) هذه الفكرة ناقشها العروي باستفاضةٍ بائنة في كتابه العمدة مفهوم العقل. يُنظر: عبدالله العروي، مفهوم العقل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997)، ص80.
(24) طه، سؤال الأخلاق، ص59.
(25) و (26) نفسه، ص61 – 62.
(27) المغاربة والحداثة، ص137. سؤال الأخلاق، ص67، 68، 71.
(28) المغاربة والحداثة، ص139. أيضًا: سؤال الأخلاق، ص78 – 79.
(29) لعلّ هذا الطرح قابلٌ للتفنيد والمناقشة؛ إذ إنّ فيلسوفين عربيين، قبل كانط نفسه، كانا قد انخرطا، ربما دون قصد، في الاتجاه المسمّى بـ"الفلسفة الوجوبية"، وأعني هنا أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، وكان الأول قد طرح مسألة شائكة تتمثّل في أنّ الدّهري قد يقوم بالواجب دون أن ينتظر أيّ جزاءٍ أو شكرٍ أو ثناء من المجتمع أو من الله وقد يتصف بمواصفات المسلم القويم، الملتزم، والصادق؛ ذلك أنّه قد يؤدّي الواجب ويقدّم الخير منطلقًا من نبل سجيته، ومن ثمّة فإنّ الدهري ـ الزنديق ـ المهرطِق يُمكنهم جميعًا أن يقوموا بالواجب الأخلاقي وهم بمعزلٍ عن العقيدة والدين وتعاليمهما؛ ذلك أنّه من الممكن إيجاد ملحدٍ، الآن، يُسدي خدماتٍ جليلةٍ إلى مسلم لاجئ في بلدٍ غربي دون أن ينتظر جزاءً ما، لكن المحرِّك وراء فعله النبيل ذاك هو المشترك الإنساني الذي يقتضي الحنو، الرقة، الرأفة، وإيثار الخير... إلخ، وهذه المشتركات ينبوعها العقل كما نلحظ في ردّ إبن مسكويه على هذه المسألة التي طرحها أبو حيان التوحيدي، إذ قال: "فكلّ مَن له غريزة في العقل ونصيبٌ من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل وشوقٌ إلى المحاسن لا لشيءٍ آخر أكثر من الفضائل، والمحاسن التي يقتضيها العقل، وتوجبها الإنسانية (...)". الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي عليّ مسكويه، تحقيق: سيد كِروي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ص227 – 228.
(30) بؤس الدّهرانية، نفسه، ص22 – 35.
(31) جان جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القسّ من جبال السافوا، نقله إلى العربية: عبدالله العروي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص9.
(32) طه، بؤس الدهرانية، نفسه، ص ص35 – 37.
(33) دين الفطرة، ص ص32 – 36.
(34) نفسه، ص6.
(35) ذكرهُ: حسين أوريد، رَوَاءُ مكة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2019)، ص26.
(36) دين الفطرة، ص26 – 27.
(37) بؤس الدهرانية، ص38.
(38) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: جداول للنّشر، ط1، 2012)، ص241.
(39) و (40) نفسه، ص245.
(41) نفسه، ص249.
(24) بؤس الدهرانية، صص93 -14.
(43) لقد شهدت فرنسا ما بين 2010 و2011 رجَّة عاصفة بعد تغيُّر نظرة بعض التيارات الأيديولوجية والسياسية إلى العلمانية، وقد بدأت هذه الرجة بالنقاش الذي دشنته مارين لوبين المنتسبة إلى حزب الجبهة الوطنية بمدينة ليون عام 2010 حينما أومأت إلى أنّ وجود المسلمين، أثناء تأدية صلواتهم، في الفضاء العمومي هو احتلالٌ ديني للتراب الفرنسي، فأعقب هذا الرأي نقاشٌ محموم حول جوهر العلمانية، وحول المفهوم تاريخيًا، أهدافه، وجدواه اليوم. للاستزادة يُنظر: جون بوبيرو، العلمانية المزيَّفة، ترجمة: عبدالله المتوكل، (الكويت: مركز نهوض للنشر والتوزيع، ط1، 2020).
(44) ذكره: طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، نفسه، ص43.
(45) للمزيد من الإيضاح: المرجع نفسه، ص ص43 – 45.
(46) بؤس الدّهرانية، نفسه، ص46، 47، 49.
(47) نفسه، ص48.
(48) عبدالله العروي، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2008)، ص61.
(49) كتب طه عبدالرحمن متقصدًا توضيح اللَّبس الذي يلفُّ هذا المفهوم:

"نخصُّ مصطلح العَلمانية (بفتح العين) وهي صرف الدين بالدلالة على انفصال السياسة (= صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة)، وأن نضعَ مصطلح الدهرانية للدلالة على انفصال الأخلاق، مقترحين مصطلح الدنيانية للدلالة على عموم انفصال نشاطات الحياة المختلفة عن الدين". بؤس الدهرانية، نفسه، ص29.

(50) إن فكرة أنّ الثورة التقنية قلّصت من حرية الإنسان واغتالتها في نظر طه عبدالرحمن هي مأخوذة من مؤلف: محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، ص153. لكن ما لحقها من أفكار جاءت بناءً على تأويلات خاصة استخلصت انطلاقًا من الواقع والتحولات التي طرأت عليه الآن.

(51) المغاربة والحداثة، ص ص153 – 162 (بتصرف).

(52) نفسه، ص ص165 – 170.

(53) نفسه، ص161.

(54) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1997)، ص ص120 – 122.

(55) طه عبدالرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011)، ص21.

(56) نفسه، ص22. (مع بعض التصرف).

(57) عبدالله العروي، الأيديولوجيا العربية المُعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995)، ص87.

(58) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1993)، ص9.

(59) كتب محمد الشيخ: "وذلك الأمر المنشود هو ما عَبَّر عنه في عبارة: التراث الجديد. والحال أنّ لا تراث جديدًا إلّا بالاجتهاد". المغاربة والحداثة، نفسه، ص173.

(60) طه، حوارات من أجل المستقبل، ص31 – 32.

(61) المغاربة والحداثة، ص171.

(62) محمد رضا نصر الله، "هذا هو عبدالله العروي (1995)"، شوهد بتاريخ: 22/ 07/ 2025: https://www.youtube.com/watch?v=Vqtyju3RzWY&pp=ygU_2YfYsNinINmH2Ygg2LnYqNivINin2YTZhNmHINin2YTYudix2YjZiiDYsdi22Kcg2YbYtdixINin2YTZhNmH

(63) عبدالله العروي، العرب والفِكر التاريخي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2006)، ص63.

(64) إنّ أبلَجَ مثال على هذه المسألة هو نعت محمد عابد الجابري لعبدالله العروي بـ"داعية الماركسيَّة التاريخانية"؛ حيث عدَّ المنافحة العمياء من طرفه عن هذا المنهج الغربي معيبة علمية فادحة، بينما عقّب العروي، بإشاراتٍ سريعة، في أحد أجزاء يومياته "خواطر الصباح" بوصف الجابري بـ"الفقيه" دون ذكر اسمه مكتفيًا بذكر الصحيفة (= المُحرِّر الثقافي) التي تبنّت مقالات الجابري واحتضنتها عن العروي قبل أن يجمعها في مقالة مطوّلة صدرت في كتاب جماعيٍّ. وهو وصفٌ غير مستحبّ في الكتابة الأكاديمية التي تحترم كلّ الآراء وتُقدِّرُها، واعتبر الفقيه، أي الجابري، عاجزًا عن "استيعاب الأدلوجة" وعن تفهُّم النقد الأيديولوجي، فضلًا عن عدم استطاعته الانغمار فيه وممارستهُ. يُنظر: عبدالله العروي، خواطر الصباح: المسيرة الخضراء ما قبلها وما بعدها: (1974 – 1981)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2008)، ص55. ويُنظر أيضًا: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994)، ص54. وللاستزادة أكثر فيما يخص نقد الجابري للعروي راجع: الجابري، "مُساهمةٌ في النَّقد الأيديولوجي"، مرجع سابق.

(65) يورغن هابرماس، القولُ الفلسفيُّ للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995)، ص5.

(66) طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص9.

(67) العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص10.

(68) "عن التقليد والتخلُّف التاريخي"، حوار عبدالله العروي وعزيز بلال ومحمد جسوس، مجلة: بيت الحكمة، العدد 1، أبريل، (1986)، ص163.

المصادر العربية

- ابن مسكويه، التوحيدي، أبو حيان. سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي عليّ مسكويه، تحقيق: سيد كِروي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001.
- الجابري، محمد عابد. الخطاب العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.
- الشيخ، محمد. المغاربة والحداثة، الرباط: منشورات رمسيس، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 34، ط1، مارس 2007.
- العروي، عبدالله. الأيديولوجيا العربية المُعاصرة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
  - نقد المفاهيم، الدار البيضاء: المركز الثقافي للكِتاب، ط1، 2018.
  - السنة والإصلاح، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2008.
  - مفهوم الحرية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2008.
  - العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2006.
  - مفهوم التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.
  - ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1997.
  - مفهوم العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997.
  - خواطر الصباح (1967 – 1973)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2007.
  - خواطر الصباح (المسيرة الخضراء: ما قبلها وما بعدها: 1974 – 1981)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2008.
  - خواطر الصباح (حجرة في العنق: 1982 – 1999)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
- الفاسي، علال، وآخرون. محاورة فكر عبدالله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
- روسو، جان جاك. دين الفطرة أو عقيدة القسّ من جبال السافوا، ترجمة: عبدالله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012.
- عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشّبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2014.
  - حوارات من أجل المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011.
  - روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
  - سؤال الأخلاق: مُساهمة في النَّقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
  - تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1993.
- كانط، إيمانويل. الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت: جداول للنّشر، ط1، 2012.
- "ما هو التنوير؟"، ترجمة: إسماعيل المصدق: https://www.aljabriabed.net/n04_04mousadak_tanwir.htm
- هابرماس، يورغن. القولُ الفلسفيُّ للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995.

المصادر الفرنسية

Laroui, Abdallah. Carnets Covid, Casablanca: Centre culturel du livre, édition 1,2024.

دوريات

- العظمة، عزيز. "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر عبدالله العروي"، فلسطين: مجلة: الكرمل، العدد 13، يوليوز، (1984).

حوارات

- برنامج في الواجهة، القناة الثانية. https://www.youtube.com/watch?v=kdPQfjYznQg&pp=ygUg2KfZhNi52LHZiNmKINmB2Yog2KfZhNmI2KfYrNmH2KnYBgI%3D
- "عن التقليد والتخلُّف التاريخي"، حوار عبدالله العروي وعزيز بلال ومحمد جسوس، مجلة: بيت الحكمة، العدد 1، أبريل، (1986).
- محمد رضا نصر الله، "هذا هو عبدالله العروي (1995)": https://www.youtube.com/watch?v=Vqtyju3RzWY&pp=ygU_2YfYsNinINmH2Ygg2LnYqNivINin2YTZhNmHINin2YTYudix2YjZiiDYsdi22Kcg2YbYtdixINin2YTZhNmH

"محمود محمد طه" بين إحياء المعنى في الدّين وتجاوز للّامعنى في التقليد

روضـة الدرواز

المقدّمة

تُعدُّ إشكاليّة إحياء الفكر الدِّيني إشكاليّة مركزيّة سعى المسلمون الجدد إلى الخوض فيها منذ حملة نابليون بونابرت على مصر، التي مثّلت صدمة للمسلمين، ليعوا البون الشاسع حضاريًا بين أهل الشمال وأهل الجنوب. فمثّلت هذه الصدمة قادحًا لإعادة النظر في النُظم المعرفيّة والقيميّة ومسلّماتها السائدة داخل المؤسّسات الدينيّة التقليديّة الرسميّة التي احتكرت عمليّة فهم النصّ الديني وتأويله، ففرضت القراءة الواحدة والفهم الواحد لإرساء تصوّراتها من خلال رفض المتغيّر والمتحوّل. لكنَّ المتحوِّل الذي فرضته صدمة الحداثة في الواقع الحيّ، أفرز واقعًا سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا مغايرًا ومتغيّرًا، ومثّل دافعًا إلى ظهور دعوات متعدّدة تُنادي بإحياء الفكر الدينيّ باعتباره معطى حضاريًا يُعبِّر عن اللّامتناهي الحاضر كمطلق في الإنسان متّصل به، لأنّ الإنسان كبنية وكينونة فيه بُعدين؛ بُعد جسديّ بيولوجي، وبُعد روحيّ مفارق للطبيعة ولما هو جسديّ مؤثّر في كينونته، وباعتباره عنصرًا مهمًّا من عناصر تشكّل هويّة الحضارة العربيّة والإسلاميّة، وبتجاوز الجمود الفكري الذي فرضه العقل الأصولي منذ القرن الخامس هجريًا بغلقه باب الاجتهاد، وتكريس التقليد الأعمى لقوالب النصوص التفسيريّة والأحكام الفقهيّة الماضويّة الجاهزة. وهذا ما جعل من الدعوة إلى مراجعة التراث الديني، وإعادة فهم النصّ المؤسِّس وتأويله، ضرورة مُلحّة لإحياء المعنى في الدين ولإنتاج رؤية حيّة تستجيب إلى أفق انتظار الإنسان المؤمن/ المسلم وتطوّرات واقعه الحيّ ومستجدّاته التي يحكمها المتغيّر.

لذا، يُعتبر المشروع الإحيائيّ مشروعًا أنطولوجيًا، فتعدّدت فيه الأصوات؛ إصلاحًا وتجديدًا وتنويرًا، لارتباطه بكينونة الإنسان روحًا وقيمة وأخلاقًا وحقًا وواجبًا؛ وتجاوزًا للجمود الروحيّ والتكلّس العقليّ، أي أنّه مشروع يهدف إلى "أَنسنة الدين"، فلئن طرحنا فكرة الكينونة، فإننا بذلك نطرح قضيّة "المعنى واللّامعنى"، فاخترنا الخوض في إشكالية إحياء المعنى في الدين وتجاوز اللامعنى في التقليد من خلال محمود محمد طه، لكونه أحد الأصوات الإحيائيّة في الفكر الدينيّ، ذلك أنَّ تحقّق المعنى في الكينونة عنده يكمن في قيمة الحريّة باعتبارها نسيجًا يُشكِّل كينونة الإنسان، فتحرّره من البُنى التقليديّة الموروثة في عمليّة الفهم والتأويل، حتى لا يسقط في هوّة اللّامعنى باعتبارها بُنى متكلِّسة عاجزة عن إنتاج المعنى. ففقدان المعنى الحقيقي في قراءة الخطاب القرآني والركون إلى التعصُّب، دفع الآخر المقلّد المسيّج في دائرة اللّامعنى؛ دائرة الثابت ورفض المتحوّل، إلى مصادرة صوت طه وإقصاء رؤيته الإحيائيّة برميه بالردّة ومحاكمته ثمّ إعدامه. ويمثّل هذا الضيم أحد دواعي البحث في إشكاليّة "المعنى واللّامعنى" عند مشروع طه الإحيائي.

تناقش إشكاليّة "المعنى واللّامعنى" عند طه ما به يُحقّق الإنسان كينونته في علاقة بذاته/ الإنسان وبالله وبالكون حتى يكشف المعنى الحقيقي للوجود وتجلّيه في الحياة. فتبدأ بمبحث إحياء المعنى في الدِّين من خلال عمليّة "فنّ الفهم" والتأويل، وهي آلية يسعى من خلالها إلى إنتاج معنًى جديد للنصّ المؤسِّس، ليتجاوز البُنى التقليديّة المبنيّة على التفسير وعلى أُحادية المعنى، المعمول بها في القرن السابع، فينتقل إلى نُظم معرفيّة هيرمينوطقية تتلاءم مع سيرورة التاريخ البشري التي يحكمها المتغيّر والمتحوّل.

في المبحث الثاني، سننظر إلى مفهوم الحريّة الذي سعى طه إلى طرح رؤيته للحريّة وتشكّل ماهيّتها في الوجود الإنسانيّ قيميًّا، فطه لا يُحدِّد مفهومها كما حدّدته ثقافة الإجماع السائدة في المؤسّسة التأويليّة الرسميّة، بل له تعريفه الخاصّ الذي ضبطه بالرشد والمسؤوليّة، لتكون الحريّةُ الفرديّة المطلقة عتبة مركزيّة لتحقيق المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعيّة الشاملة، التي تساوي بين طبقات المجتمع.

في المبحث الثالث، سنتطرّق إلى مَنشأ اللّامعنى الذي حوَّل الدين إلى مجرَّد شعائر وطقوس ماديّة، وحال دون الولوج إلى جوهره، فنقد طه فراغ المعنى، ممّا أدّى إلى إثارة التعصّب والرفض من قبل مناوئيه الذين سعوا إلى محاكمته وإعدامه.

أما في المبحث الرابع والأخير، فسنناقش طه في مساعيه المتناقضة في إنتاج "المعنى". فمن جهة يُحدِّد وظيفة الكتاب والسنّة في البعد الإيمانيّ، ثمّ الفعل التعبّديّ، ثمّ الأخلاق الكليّة، ممّا يجعل الفكرة الدينيّة تُلامس الفكرة الأخلاقيّة ليُحيي "معنى" الدِّين ودوره في بناء حضارة عربيّة حديثة في القرن العشرين الذي بلغ فيه الإنسان الرشد والنضج العقليّ ليرفع عنه "الوصاية"، ففي هذه الحالة لم يعد الإنسان بحاجة

إلى "الوحي"، ذلك أنَّ بلوغ الرشد يُحتِّم عليه التماس الحلول في الأفكار الوضعيّة. ولكنّه من جهة أخرى؛ يدعو إلى التعويل على النصّ الدينيّ قرآنًا وسنّة، وإلى بعض علوم السلف؛ كعلوم القرآن نسخًا والمكّي والمدني من حيث الحقوق وأصول الحكم.

1. في حدّ المعنى واللامعنى

تتعلّق ثنائيّة "المعنى واللّامعنى" ببنية مفهوميّة وأنطولوجيّة، لارتباطها بمباحث اللغة والوجود والمعرفة، المتّصلة بالوعي، وباعتبارها نشاطًا تعبيريًّا منطلقه "فعل الدلالة والقصديّة"[1].

لنستأنف النظر في دلالة "المعنى واللّامعنى" في الحقل اللغويّ واللّسانيّ أوّلًا، ثمّ الوجودي/ الأنطولوجي ثانيًّا، والإبستمولوجي ثالثًا في علاقته بإحياء الفكر الديني. فارتبطت دلالتهما في النحو العربي بـ"نظريّة النظم" لدى عبدالقاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز. فـ"المعنى" عنده ليس مجرّد ألفاظ منفصلة، وإنّما هو نتيجة ترتيب الحروف والألفاظ وتنسيقها حتى تُنتج المعنى، فـ"الكلم على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"[2] لذا، "نظرية النظم" تقول بعدم فصل اللفظ عن المعنى. ثمّ ربط الجرجاني "المعنى" في "نظرية النظم" بالمنطق والعقل، "فليس الغرض بنظم الكَلِم، أن توالت ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت بدلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل"[3]، فنفهم من ذلك أنّ بنية المعنى اللغويّة هي بنية القضايا المنطقيّة داخل بنية الجملة النحويّة، لذلك اقتضت إعمال الفكر في تشكّل المعنى. فـ"إنّك تتوخّى الترتيب في المعاني وتُعْمِل الفكرَ هناك، فإذا تمّ لك ذلك أَتْبَعتها الألفاظ وقَفَوْتَ بها آثارها..."[4].

يؤكّد الجرجاني أسبقيّة إعمال الفكر في ترتيب المعاني على ترتيب الألفاظ، فلا بدَّ من "ترتُّب الألفاظ على النظم الخاص... من حيث إنّ الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنّها لا محالة تتّبع المعاني في مواقعها، فإذًا وجب للفظ الدّال عليه أن يكون مثله أوّلًا في النطق..."[5]، أمّا إذا حدث العكس، فيُعمل الفكر لترتيب الألفاظ لتترتّب المعاني فذاك وهم وباطل سيدفع إلى الولوج في دائرة "اللّامعنى". فـ"أمّا أن تتصوّر الألفاظ أن تكون مقصودة قبل المعاني بالنُظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكرًا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظنّ، ووهم يتخيّل إلى من لا يُوفي النظر حقّه، وكيف تكون مفكِّرًا في نظم الألفاظ، وأنت لا تَعْقِل لها أوصافًا وأحوالًا إذا عرفت أنَّ حقّها أن تُنظّم على وجه كذا..."[6]. ولندرك مقصد قول الجرجاني بإمكاننا أن نستحضر الجملة التي قدَّمها تشومسكي في كتابه "البُنى النحويّة"، "الأفكار الخضراء عديمة اللون تنام غاضبة" (Colorless green ideas sleep furiously)، فهذه الجملة تستقيم نحويًا من حيث ترتيب الألفاظ ولكن معناها فلا، لأنَّ الألفاظ لم تكن أوعية مناسبة لإنتاج المعنى، فانتقلت إلى دائرة "اللّامعنى"[7]. وهذا ما تُعبِّر عنه لسانيّات تشومسكي ومَن أخذ عنه بعدم المقبوليّة الدّلاليّة رغم السّلامة النّحويّة. وفي مناويل أخرى، يتحدّث الباحثون عن عدم الملاءمة/ اللّاملاءمة بين أجزاء الإسناد (مثلًا اللّسانيّ ر. مارتان R. Martin "في سبيل منطق للمعنى").

ارتبطت ثنائيّة "المعنى واللّامعنى" في اللغة بالفكر والمنطق في "نظرية النَظم" للجرجاني، فتواصلت تراكميًّا مع فلاسفة التحليل المنطقي؛ مثل فريجه، راسل، فيتغنيشتاين. فمن خلالهم "تحوَّل البحث الفكريّ المنطقيّ حول قضايا اللغة، فاتّخذ وجهات تحليليّة وتأويليّة مختلفة (الذريّة المنطقيّة، الوضعيّة المنطقيّة، التحليليات، البيانيات... إلخ)"[8]، ذلك أنَّ هؤلاء جعلوا من قضيّة المعنى مركز نقاش في أطاريحهم. ففريجه يعتبر "المعنى لا يستقلّ عن اللغة بالمطلق، وإنّما يرتبط بها أيّما ترابط، غير أنَّ تحقّقه يستلزم اعتماد المفهوم الدّلاليّ الصدقي للغة الذي يتمُّ عبره تحقيق العبارات والقضايا صوريًّا وفقًا لنموذج دلاليّات منطق المحمولات"[9]، لذا، يرى فريجه أنَّ المعنى العام للتفكير لا ينفصل عن معاني الأجزاء المكوّنة للفكر، فاستخدام أسماء العلم قد يختلف من متكلِّم إلى آخر، فإنَّ معنى كلّ اسم علم سيتغيَّر بحسب تبدُّل استخدامه، ممّا أدّى إلى تأسيس مستوى ثالث من المعنى وهو "معنى المعنى"، الذي يُمثِّل تفكيرًا خالصًا مؤسّسًا إلى معنى مستقلّ تامّ عن الطابع الذاتيّ والسيكولوجي، يقوم على الموضوعيّة المنطقيّة الصوريّة "لا أعني بالفكر الممارسة الذاتيّة للتفكير، بل مضمونه الموضوعي الذي يمكن أن يكون الملكية المشتركة للعديد من الأشخاص"[10]. وبالتالي، فإنّ التصوُّر الموضوعيّ له مفاهيمه المنطقية: فعل التفكير، ومعرفة حقيقة الفكر، وإثبات الحكم.

أثّرت قضايا المنطق الصوري لفريجه في لودفيغ فيتغنيشتاين، فدفعته إلى بناء طرحه في كتاب "تحقيقات فلسفيّة"، فنظر من خلاله إلى دلالة "المعنى واللّامعنى" فرأى أنَّ المعنى مرتبط بالصورة المنطقيّة؛ ذلك أنَّ "الصورة المنطقيّة للأشياء هي التفكير. إنَّ التفكير هو القضيّة التي لها معنى"[11]، ثمَّ يضيف "أن تفهم قضيّة يعني أن تفهم لغة،

وأن تفهم لغة يعني أن تتحكَّم في تقنية"[12]، بينما دلالة اللّامعنى تكمن في تصوّره لحدود المعنى. فحدود المعنى هي "وضع حدود بين التفكير واللّاتفكير، أي باعتبار وسائل التعبير عن التفكير وما ليس منه يجعل فيتغنيشتاين الإنسان يُفكِّر على جانبي الخطّ الفاصل. وما تمكَّن الإنسان من رسم الخطّ الفاصل إلّا لقدرته على التفكير على طرفي الخطّ وبالخصوص في ما لا يمكن التفكير فيه. وسيمرّ هذا الخطّ بالضرورة من اللغة وبها. فتُصبح اللغة بذلك الوسيط الذي لا بديل منه في إدراك الكون أوّلًا وفي التعبير عنه ووصفه ثانيًا، فما هو منها يُمثِّل المعنى، وما يقع عليه من الجانب الثاني يُمثِّل اللّامعنى (Unsinn)، ولكن كي نتبيَّن حدود المعنى، أي ما يفصل بين المعنى واللّامعنى، لا بدَّ من تطبيق معيار أو سمة. لنقل إنَّ حدود اللغة ستكون حدود الكون إلّا أنَّ مجمل الأحداث هو التفكير، وما التفكير إلّا القضيّة ذات المعنى، وتتكوَّن اللغة من مجمل القضايا"[13].

ربط فيتغنيشتاين "المعنى" باللغة، ثمّ بحث في حدوده من خلال ربط حدود اللغة بحدود الكون أي الوجود. فبذلك يكون مكمن "المعنى" في "الوجود"، ومكمن "اللّامعنى" في "اللّاوجود" أي "العدم". وهو ذات التصوُّر الفلسفيّ الذي ذهب إليه جون بول سارتر، لكنَّ سارتر لم يبحث عن إشكاليّة "اللّامعنى" من خلال اللغة وقضاياها في المنطق والفكر، بل بحث عن هذه الثنائيّة أنطولوجيًّا، بالاشتغال بثنائيّة "الوجود والعدم". ففي الوجود يتحقّق "المعنى"، وفي "العدم" أو ما سمَّاه سارتر بـ"العبث" يكمن اللّامعنى. ولكن ينبغي أن ننتبه إلى أنَّ ذلك لا يعني أنَّ "العبث" أو "اللّامعنى" خال من المعنى. ففيتغنيشتاين لا يرى أنَّ "اللّامعنى" خال من "المعنى"، بل اعتبره حاملًا "للمعنى" ولكنَّه ذو تكوين منطقيّ فاسد. وهذا ما جعله يُميّز بين "عديم المعنى" و"اللّامعنى". فـ"عديم المعنى" (sinnlos) هو ما لا يُخبر بأيّ شيء مثل تحصيل الحاصل والتناقض. ونحن نعلم أنَّ التقاليد المنطقيّة تجعل من "اللّامعنى" قولًا لا يمكن الحكم عليه بكونه صادقًا أو كاذبًا، أي ليست له قيمةٌ حقيقيةٌ (اللّامعنى ليس "الخلف" الذي يوافق «Absurd» باللغات الأوروبيّة، وهي القضيّة التي يكون لها معنى أنَّ تكوينها المنطقيّ فاسد، أي ما يناسب تحصيل الحاصل «Tautologie/Tautology» في إحدى معاني هذا المفهوم، حيث تكون القضيّة دائمًا صادقة)[14].

عاين سارتر ثنائيّة "المعنى واللّامعنى" من براديغم الوعي من حيث "الوجود والعدم" معًا. فـ"للوعي الإمكانيّة الدائمة في تحقيق قطيعة مع ماضيه الخاصّ، وانسلاخ عنه كي يستطيع أن يتفحّصه في ضوء اللّاكائن، وأن يمنحه المعنى الذي لديه وبأيّ طريقة، أن ينتج عملًا، أي أن يطرح غاية ترتدّ إلى الماضي كي تلقي ضوءًا عليه... ما دمنا نَنسب إلى الوعي القدرة السالبة تجاه العالم وتجاه ذاته، وما دام التعديم يشكّل جزءًا مكمّلًا من عمليّة طرح غاية كموضوع، ينبغي أن نعترف بأنَّ الشرط الضروري والأساسيّ لكلّ عمل هو حريّة الكائن الفاعل"[15]. هنا يكمن المعنى في الحريّة بالانطلاق من الحافز والقصديّة ونفي العبثيّة عن الفعل. فربّما ينطلق من "التعديم"/ "العبث" نحو تحقّق الغاية من الحرية والوجود، أي أن يكون "العدم" عتبة أولى في تجاوز "اللّامعنى"، و"لبناء المعنى". فـ"لا يوجد عمل دون حافز، (كذا)، وإنَّ الحركة الأكثر تفاهة (رفع اليد اليمنى بدل اليد اليسرى... إلخ) ترتبط بحوافز ودوافع تمنحها دلالتَها... لا بدَّ من أن تكون له غاية، وتستند الغاية بدورها إلى حافز. هذه هي في الواقع، وحدة الخروج الثلاثيّ من الذات عبر الزمنيّة: إنَّ الغاية أنَّ التكوّن الزمنيّ المستقبليّ حافزًا... أي أن تُشير نحو الماضي، والحاضر هو انبثاق للفعل..."[16].

يرى سارتر أنَّ قيمة الحريّة لا تكمن بالبحث عنها في الفعل في اللحظة ذاتها التي يحصل فيها "... فالمسألة الجوهرية هي؛ في الواقع، من التنظيم المعقّد حافز، قصد فعل غاية... لا يمكن أن يتشكَّل الحافز كحافز بالاستناد إلى موجود آخر واقعي ووضعي، أي إلى حافز سابق، ولا يمكن أن تزول طبيعة الفعل ذاتها، من حيث الفعل المنخرط قصديًا في اللّاكينونة"[17].

إذن، "المعنى" عند سارتر منطلقه ليحقّق الدلالة والمعنى أو معناه "في ذاته" "ولذاته" يكون من "اللّامعنى" كقاعدة أساسيّة لبناء "المعنى". "فاللّامعنى" هو جزء من المعنى، من خلال الحديث عن سالبية الدافع، وقد وضَّح هذه الفكرة بطرحه لقضية الموت جوعًا[18].

اتّخذ سارتر قيمة الحريّة أنموذجًا للحديث عن ثنائيّة "المعنى واللّامعنى"، وباعتبارها شرطًا أساسيًّا للفعل، ونسيجًا يُشكِّل الكينونة. فشرع في وصفها "إن الحريّة ليست لها ماهية، ولا تخضع لأي ضرورة منطقيّة، وينبغي أن نقول عنها ما قاله هيدغر عن "الدازاين" عامّة: "الوجود يسبق الماهية ويتحكّم بها"[19]. من خلال هذا الوصف، نفهم أنَّ سارتر يرفض أن تُحتجز الحريّة في تعريف، باعتبارها تتشكَّل داخل الماهية فليس لها ماهية، فالوجود يسبق الماهية، لذا سعى إلى وصفها بما هي منضوية في الكينونة الإنسانيّة. فالحرية لا تستهدف الماهية بل الموجود نفسه في فرادته. ولهذا ربطها ببراديغم الوعي كفعله مع "الوجود والعدم"، فمن خلاله يتوجَّه إلى "كوجيتو" "أنا حرّ إذن أنا موجود" لتحديد الحريّة، ويظهر ذلك في قوله "إنّي بالفعل موجود يعلم حريّته من خلال أفعاله، لكنّني أيضًا موجود يتحقّق وجوده الفردي والفريد كالحريّة عبر الزمنيّة كحريّة... فأنا بضرورة وعي

بحريّتي، لأنّه لا يُوجد شيء في الوعي، ما عدا وعي غير نظريّ بأنّه موجود. هكذا فإنّ حرّيتي هي باستمرار موضع تساؤل في وجودي، إنّها ليست صفة مُضافة أو خاصيّة لطبيعتي، إنّها بالضبط نسيج لكينونتي، وبما أنّ كينونتي هي موضع تساؤل في وجودي، عليّ بالضرورة أن أمتلك فهمًا معيّنًا للحريّة..."[20].

راهنّا في مقاربتنا لحدّ "المعنى واللّامعنى" على البنية المفهوميّة والأنطولوجيّة، التي حدّدناها في مبحث اللغة وفلسفتها، والوجود؛ أوّلًا، فاستوفينا حقّ هذه الثنائيّة دلاليًّا وفلسفيًّا، ثمّ سنجعل هذين المبحثين عتبة مركزيّة للولوج إلى مبحث ثالث ارتبط بـ"المعنى واللّامعنى" ألا وهو المبحث الإبستمولوجي. لكنّ هذا المبحث واسع المجال، فتتداخل فيه العلوم والتخصّصاتُ، لذلك سنسلّط الضوء على مجال معيَّن، وهو مجال الدراسات الهيرمينوطيقيّة ودورها في إنتاج المعنى في الدين، ذلك أنّنا سندرس إبستمولوجيا "المعنى واللّامعنى" في علاقتهما بإحياء الفكر الدّينيّ من خلال محمود محمد طه. فكيف تشكّل المعنى في عمليّة إحياء النصّ الدينيّ بفهمه وتأويله؟ وكيف مثّل اللّامعنى تقليدًا وعودة إلى الوراء؟ وإلى أيّ مدى مثّلت مرتكزات التأويل وآليّاتُه عند طه أفقًا تأويليًّا إحيائيًّا مكّنته من إنتاج معنى حيّ وتجاوز اللّامعنى تقليدًا؟

2. فنّ التأويل أفقًا لإحياء المعنى في الدّين

إنّ المقاربة الإبستمولوجيّة بين "المعنى واللّامعنى" في الدين تدخل ضمن سياق "صدمة الحداثة" التي مثّلت هزّة علميّة وفكريّة وفلسفيّة في السياق العربي والإسلامي[21]، فدفعتهم إلى دراسة الدّين بمناهج علميّة مختلفة عمّا ألِفوه من معارفهم التقليديّة. فسعوا إلى اكتساب معارف علميّة تفتح لهم الطريق لفهم الدين بوسائل علميّة حديثة، وهي أولى خطوات إحياء "المعنى" في الدين. وتتمثّل أولى خطوات إحياء الدين في التمييز بين ثنائية "الدين والتديّن". ولكن قبل الولوج إلى الحديث عنهما، علينا أن نُحدِّد دلالة الإحياء، لأنّ مفهوم الإحياء هو الذي تطلّب ضرورة التمييز بينهما. فعمليّة الإحياء تتطلّب المراجعة وإعادة النظر لبعث معنى جديد للدين. فالإحياء "هو من أحيا، إحياء الأرض ومباشرتها بتأثير شيء منها من إحاطة أو زرع أو عمارة، أو لإخراج النباتات منها. والإحياء هو البعث والحيويّة والنشاط والتجديد"[22]، والإحياء عند محمود محمد طه هو إحياء للقيم والمبادئ الدينيّة التي أُفرغت من معناها، وأصبحت بلا معنى يشدّها الجمود والركود فيمنع حيويّتها، ولنا أن نذكر أبا حامد الغزالي الذي استعمل هذا المفهوم في كتابه "إحياء علوم الدين" حتّى يُجدِّد الفقه ويُعيد النظر في علاقة الإنسان بربّه. ويُشير مفهوم الإحياء إلى إحياء التراث الدينيّ برؤية جديدة مثلما فعل الغرب في عصر النهضة الذي كان إحياء للفكر الإغريقي والرومانيّ[23]. لذا، قامت الرؤية الإحيائية للدِّين لدى رواد الفكر النهضوي[24] والمجدّدين من بعدهم على ضرورة التمييز بين الدين والتديّن قبل بدء عملية الفهم والتأويل. فمحمود محمد طه عمد في تجربته الدينيّة إلى تأويل خاصّ أثناء تعامله مع النص الديني. فباشر بتمييز الدين عن التديّن، لكنّه لم يستعمل هذه الثنائية مباشرة بل عبَّر عنها ضمنيًّا، من خلال حديثه عن الرسالة الأولى والرسالة الثانية في الإسلام. فالدين عنده هو صورة الإسلام الأولى، التي جاء بها النبي محمد في مكّة، والتي اعتبرها طه جوهر الدين. فـ"الرسالة الأولى جاءت للمؤمنين والقرآن"[25]، لذا رأى ضرورة العودة إليها، والتي أُرجئ العمل بها في القرن السابع، حتى يحين أوانها في القرن العشرين، فدعا إلى إعادة بعثها من جديد، ففي إحيائها عودة إلى الإسلام من جديد، بفهم وتأويل حي، يُحيي "المعنى" في الدين، من خلال كتابه "الرسالة الثانية في الإسلام"، وهو أحد الكتب[26] التي حُكم بسببها طه، وهذا ما صرَّح به في كُتيّب عنوانه "بيننا وبين محكمة الردّة".

وسم طه العودة إلى الإسلام الأوّل وإحيائه بالغريبة، شأنها شأن دعوة النبي محمد عند البعثة مستندًا إلى حديث منسوب إلى رسول الله "بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء"[27]، ويُفصِّل القول عن الغرابة "فالغرابة في أصل عودة الإسلام، ولكنّ هذا كثيرًا ما يغيب عن الذين يتصدّون للكتابة عن الإسلام... ولقد تورَّط بعضهم في معارضة ما لم يحسنوا فهمه، ولم يطيقوا الصبر عليه، فجاءت معارضتهم مثلًا من سوء الفهم، وسوء التخريج، وسوء القصد أيضًا..."[28]. إذن، تنطلق العمليّة "الهيرمينوطيقيّة"[29] أو التأويليّة عند طه من "اغتراب الفهم وإمكانيّة سوء الفهم"[30]، ذلك أنّها تمثّل القاعدة المركزية لبناء الفهم وتغيّره، بتجاوز الفهم الدوغمائي للنصّ حتى يفتح المجال إلى تحقيق "وحدة اتّصال"[31] فتكون منطلقًا "للفعل التواصليّ" بين النصّ والواقع وبين الأنا والآخر. لأنّ "الفهم يعني أن يفهم أحدنا الآخر. إنّ الفهم هو أساس الاتّفاق[32]. أمّا إذا سقط الاتّفاق فسيؤدي إلى "سوء الفهم" أي "اللّامعنى" بين طه ومعارضيه. فطه يدعو إلى العودة إلى الرسالة الأولى باعتبارها أنموذج جوهر الدين من حيث القيم والمبادئ. فمفهوم الدّين عنده كامن في الرسالة الأولى لما تحمله من قيم تُعبِّر عن جوهر الدين وأصله الثابت فهو الحق المطلق، والتي أُرجئ العمل بها، فنُسخت برسالة ثانية وهي القرآن المدني. "... جاء إنزاله منقسمًا بين مدنيّ ومكّيّ وكان المكّيّ سابقًا على المدنيّ، وبعبارة أخرى، بُدِئ بدعوة الناس إلى الإسلام، فلما لم يطيقوه، وظهر ظهورًا عمليًّا قصورهم

عن شأوه، نزل عنه إلى ما يطيقونه..."[33]. ونفهم من هذا القول إنَّ القرآن المدني يُمثِّل المستوى الأدنى من التشريع لكونه مستجيبًا لطاقة وعي المسلمين في ذلك "الوقت". فالقرآن في الرسالة المدنيّة تعامل مع تابعيه باعتبارهم مسلمين لا مؤمنين، على الرغم من أنّه رسالة جاءت للمؤمنين، ولكن عدم استيعابهم للرسالة الأولى وقصور وعيهم بها، تعامل معهم الآي المدني باعتبارهم مسلمين لا مؤمنين. لذا عمل طه في الرسالة الثانية على التمييز بين الإيمان والإسلام، وبين المؤمن والمسلم. أمّا معارضوه فتشبّثوا بالإسلام في شكله التاريخيّ الذي تمّ تطبيقه في العهد المدني، والذي سعى العقل الأصوليّ التقليديّ إلى إثبات معانيه ودلالاته الماضويّة في القرن العشرين، وهذا ما اعتبره طه معبِّـرًا عن مستوى "التديّن" أي في "التشريع المدني" وما دار حوله من فهم طوال أربعة عشر قرنًا. لذلك مثّلت دعوة طه إلى إحياء "المعنى" في الدين غريبة، ومنشأ هذه الغربة هو "سوء الفهم أو حيث يجعلنا تعبير ما نشعر بالغربة أمامه كونه غير واضح، تكون الحياة الطبيعيّة في الموضوع المقصود قد أُعيق سبيلها بطريقة تجعل من المعنى رأي آخر، أو رأي الأنت، أو رأي النصّ، أو بشكل عام بوصفه قضيّة ثابتة"[34].

عبّر محمود محمد طه عن ثنائية "المعنى واللّامعنى" باستحضار ثنائية "الدّين والتّديّن"، فكانت أولى خطوات الفهم والتأويل عنده، ذلك أنَّ التديّن مجاله "اللّامعنى" الذي لم يتجاوز "المعنى الظاهر" الثابت لعجز لغة "العبارة"[35] والمنطق الفقهيّ عن التعبير عن "المعنى الباطن" للرسالة الأولى. فالعمليّة التأويليّة ليست مجرّد آليّة لفهم الخطاب القرآني في الرسالة الأولى، بل إنّها آليّة لفهم "وحدة الوجود"[36] وواجب الوجود، بتخطيّ الحدود الظاهريّة للفهم التي تُعبِّر عن "اللّامعنى". فـ"اللّامعنى" لا يخلو من المعنى، ولكن حدوده التأويليّة لا تتجاوز عتبة التفسير. لهذا جعل العارفون "اللّامعنى" منطلقًا "للمعنى" و"معنى المعنى". فالمعنى هو "الجوهر الباطن" للدّين، ذلك أنَّ "التجربة الصوفيّة في جوهرها انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كلّه، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون..."[37]. ويتمّ الكشف عن "المعنى الخفيّ"[38] عبر لغة مخصوصة ملؤها الرمز و"الإشارة"، لها دلالاتها السريّة والغامضة لا يعرفها إلاّ العارف، فيسعى إليها حتى يبلغ "الحقّ" أو "سرّ المعنى".

ونتبيَّن لغة "الإشارة" في خطاب طه؛ وهي لغة مشفَّرة؛ في اعتماده عبارة "سرّ السرّ"[39] ليُحيي "المعنى" في الخطاب الإلهي فيكون ذا أفق منفتح لا مُقيَّد، وليبرِّر تقسيم هذا الخطاب إلى "مكيّ" و"مدنيّ" عبر آلية النسخ. فالنسخ عنده ليس ما عهدناه في عمليّة الاجتهاد والتفسير المعهودة لدى العقل الأصوليّ والتفسيريّ، ذلك أنَّ النسخ عند الأصوليين والمفسِّرين هو نسخ الآي اللّاحق للآي السابق، لكنّ طه قلب العمليّة فجعل النسخ نسخ الآي السابق "المكيّ" للآي اللّاحق "المدنيّ" "... قد نُسخت بما هو دونها من آيات الإكراه وعدم المساواة وهي الآيات اللاحقة. ولو نحن قلنا بأنَّ النسخ إلغاء، لكان ذلك تغيير رأي، فكأنَّ المشرّع افترض في البداية الرشد والمسؤولية في المخاطبين، ولكنّه فوجئ بقصورهم، وجاء بآيات أقل في مستوى الخطاب. ويرى محمود طه أنَّ هذا لا يجوز في حقّ المعرفة الإلهيّة. فلم يبقَ إذن غير أنَّ المشرّع كان يعلم منذ البداية قصور المخاطبين بها قصورهم عن شأوها. وعندما ظهر قصورهم بعد ثلاث عشرة سنة من الدعوة بالإسماح، نُسخت في حقّهم، واستبدلت بما هو أقلّ منها من حيث مستوى الخطاب، وذلك لكونها الأصلح للتطبيق في ذلك الإطار التاريخيّ. أما آيات الأصول فقد أُرجئت حتى وقتنا الراهن حيث ظهرت التناقضات التي تُحتِّم التماس الحلول في الأفكار الوضعيّة، أو نسخ الفروع التي أحكمت في الماضي وتحكيم الأصول التي نُسخت..."[40]. لذا، وقع تجميد الآي المكّي "بحكم الوقت" وهو القرن السابع نظرًا لقصور المسلمين عن استيعابه حتى يؤمنوا، ثمّ تفعيل الآي "المدنيّ" فيطيقونه. "... والحقّ أنَّ المعصوم فسَّر لهم الآية في مستوى المؤمن... وهو يعلم أنَّ تفسيرها في مستوى المسلم فوق طاقتهم، ذلك بأنَّ الظلم في الآية يعني الشرك الخفيّ على نحو ما ورد في آية سرّ السرّ... وعنت الوجوه للحيّ القيوم وقد خاب من حمل ظلمًا"[41]. لكن مع تطوّر العصر والمعارف الناتج عن نضج العقل البشريّ، رأى طه ضرورة تفعيل الآي "المكيّ" ليكشف "المعنى الخفيّ" أو ما عبَّر عنه بـ"سرّ السرّ" حتى يبلغ "سرّ المعنى" عبر الرياضة. فيسلك درجات السلم السباعي لولبيًّا ليفهم الإسلام من جديد، فـ"أوّلها الإسلام، وثانيها الإيمان، وثالثها الإحسان، ورابعها علم اليقين، وخامسها علم عين اليقين، وسادسها علم حقّ اليقين، وسابعها الإسلام من جديد... فهو في الدرجة الأولى انقياد الظاهر فقط، وهو الدرجة النهائيّة انقياد الظاهر والباطن معًا..."[42]. ثمّ يصعد الطريق اللولبيّ ليكتمل خلق الإنسان "الكامل" انطلاقًا من أنَّ "نفخ الروح الإلهي استغرق المرحلة الأولى من مراحل النشأة، واستغرق المرحلة الثانيّة، واستغرق من المرحلة الثالثة، طورًا كبيرًا... ولم يكن النفخ الإلهيّ في آدم الخليفة وحده... حتى رفعه إلى درجة النبوّة، والخلافة... والنفخ كلّه مستمرّ، ولكنّه يتصعّد في طريق لولبيّ، يدور على نفسه دورة كاملة كلّما رقي سبع درجات من درجات تصعيده، وتعلو نقطة نهاية الدورة فوق نقطة بدايتها سمتًا،

به تكون قفزة في الترقّي نحو الله... ويدور هذا الطريق اللّولبيّ حول مركز ينضمّ نحوه كلّما صعد درجة... فإذا انتهت دورة النفخ في الدرجة السابعة، بدأت من جديد... وهكذا دواليك..."[43]. ما نفهمه من الرياضة اللولبيّة التي يطرحها طه في مسلك العارف إلى المعرفة الإلهيّة، أنّه مسلك مفتوح لا بداية له ولا نهاية "فإنّ النقطة الأولى تحيله إلى نقطة تليها، فالتي تليها، ثمّ التي تليها... فمثله في بنائه الدائريّ اللانهائي مثل التجلّيات الإلهيّة التي لا أول لها ولا آخر، لا بداية لها ولا نهاية..."[44]. ومن خلال هذه الرحلة الرمزية الرياضيّة يبلغ العارف "سرّ المعنى" ليكشف "سرّ السرّ" عند بلوغ مقام الولاية الذي لا يبلغه إلّا "العارف الكامل" الذي يكشف سرّ الرسالة الخفيّة المُشفَّرة. فمفهوم الشفرة متضمّن لـ"مفهوم الوحي، ولا بدَّ أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرة مشتركة بين المُرسِل والمتقبِل، أي بين طرفَي عمليّة الاتّصال والوحي..."[45]. إذن، كشف الشفرة هو بلوغ "سرّ المعنى" الذي يُجاهد العارف في سبيله ليصل إلى "الحقيقة المطلقة" فيتحرّر من قيود "اللّامعنى" في الظاهر، ليفنى ذوقيًّا وروحيًّا في الذات الإلهيّة، فيكشف "سرّ المعنى" ممّا يجعل "التجربة الصوفيّة تجربة موازية لتجربة الوحي النبوي. الفارق بين تجربة النبي وتجربة الصوفيّ يكمن في أنّ التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحيّ النبويّ بالاتّصال بنفس المصدر، هي مهمة العارف في التجربة الصوفية"[46]، فنلاحظ تشابهًا بين النبيّ والعارف رغم اختلاف المقام. فالأوّل مقامه النبوّة، والثاني مقامه "الولاية"، لكنّ هذا الاختلاف لم يمنع التقاء التجربتين في مَهمّة الكشف عن "المعنى الخفيّ"، فـ"هذا التشابه بين التجربتين الصوفيّة والنبويّة أفضى إلى تشابه الخطاب الصوفي، من حيث بنية لغته التعبيريّة، بالخطاب القرآني. ويمثّل التفسير الصوفيّ للقرآن الكريم مجال التقاء التجربتين: فمهمة التفسير كشف المعنى الخفيّ، الذي تمّت صياغته في اللغة الإنسانيّة بكلّ ما تُعانيه من قصور في التعبير عن المطلق والمتعالي. وإذا كان الوحي التقاء المطلق بالنسبي، فقد كان ذلك الالتقاء ممكنًا من خلال وسيط اللغة. في اللغة تنزل الإلهي للإنساني، ومن هنا كان الوحي تنزيلًا، وكان على اللغة الإنسانيّة أن تحتمل ازدواج بنيتها الدلالية. يسعى الصوفي في مجال تفسير القرآن إلى شرح الغامض وإظهار الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفيّة ساعيًا إلى الستر والإخفاء والغموض..."[47].

إنَّ الإبستمولوجيا الهيرمينوطيقيّة التي اعتمدها محمود محمد طه في التعامل مع ثنائية "المعنى واللّامعنى"، وفهم النصّ الدينيّ وتأويله، إبستمولوجيا عرفانية اختصَّ بها "عُرفاء الحداثة" العربيّة والإسلاميّة، لإحياء "المعنى" في الدين وتجاوز "اللّامعنى" في التقليد الظاهر. فمن خلالها عرف طه "سرّ المعنى" المتجلّي في المعرفة الإلهيّة، فكشف عنه بلغة "الإشارة" التي فتحت "المعنى" وحرّرته من "الزمنكان" الذي فرضه أصحاب "العبارة" فقيَّدوا معناه في الظاهر، ممّا نتج عنه "صراعًا تأويليًّا" بين طه ومعارضيه، حول إشكاليّات جديدة فرضها المتغيِّر في أحوال المسلمين بواقعهم الحيّ كـ"الحريّة الفردية المطلقة" و"العدالة الاجتماعيّة الشاملة". فكيف تشكَّل "المعنى" في وعي "الحريّة المطلقة" و"العدالة الاجتماعية الشاملة" عند طه؟ وكيف مثّل سوء فهم معارضيه لطرحه مَنشأ "اللّامعنى" ليُتّهم بالردّة؟ وكيف ردّ عن قذفه بالردّة؟ وكيف مثَّلت شهادته إحياء "للمعنى"؟

3. تشكّل إحياء "المعنى" في وعي الحريّة

قبل التطرّق إلى تشكّل إحياء "المعنى" في وعي الحريّة عند طه وتمثّله إيّاها، وجب تحديد مفهوم الحريّة في تجربته التأويليّة العرفانية. فكيف عرَّف طه الحريّة؟ وكيف تمثّلها في عمليّة فهم القضايا المتّصلة بهذه الإشكاليّة؟

3.1 مفهوم الحريّة عند طه

عرَّف أهل الحقيقة الحريّة بكونها خروجًا عن رقّ الكائنات، فهذا ما نقرأه في تعريفات الجرجاني المعنى الصوفيّ للحريّة "الحريّة في اصطلاح أهل الحقيقة هي الخروج عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب"[48]، ونفهم أنَّ الحريّة عند أهل الإشارة ارتبطت بالتحرّر من كل أشكال الرقّ طبيعيّة كانت أو اجتماعيّة أو نفسيّة. وهذا ما جعل من التصوّف "تجربة فرديّة ذهنيّة تتلخّص في تمثّل الحريّة المطلقة بعد الانسلاخ عن كلّ المؤثّرات الخارجيّة والطبيعيّة والاجتماعيّة والنفسانيّة..."[49]. ففي بحثنا عن مفهوم الحريّة لدى طه لم نجد حدًّا واضحًا، بل عبَّر عنها بمفهوم آخر ألا وهو "الإرادة"، عبر إحيائه للجدل الكلاميّ القديم حول مسألة الجبر والاختيار. فطه درس الحريّة في علاقة الناسوت باللّاهوت أوّلًا، ثمّ درس الحرية في علاقة الإنسان بالإنسان ثانيًا. فجعل مدار الحرية الأوّل متعلّقًا بالله باعتباره مركز الكون لا الإنسان. وهو ذات تصوُّر المتقدّمين من أهل الكلام والعرفان. ويظهر ذلك في ما صرّح به طه أنَّ الإنسان خاضع "للإرادة الإلهيّة" و"الرضا الإلهي"، فالأولى عنى بها "الإسلام العام"، والثانية عنى بها "الإسلام الخاص". "فالإسلام العام" يُعبِّر عنه بـ"الإرادة الإلهيّة التي سيَّرت المملكة في جميع مستوياتها، تسيّرًا قاهرًا مهتديًا، ويقول تعالى: "أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ ولَهُ أَسْلمَ مَن في السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ..." فأصبحت الحياة

تطيع توجيه اللّذة طوعًا وتطيع توجيه الألم كرهًا"[50]. أمّا "الإسلام الخاصّ" فعبَّر عنه بـ"الرضا الإلهي" وجعله في مرتبة ثانية بعد "الإسلام العام" الذي يُعبِّر عن "الإرادة الإلهيّة القاهرة هي دين الإسلام العام، فإنّ الرضا الإلهي لطيف هو دين الإسلام الخاص"[51]، وهنا يثبت طه القول بالتسيير لا التخيير، فالإرادة الإلهيّة هي الفاعلة، والتي يسير الإنسان نحوها طوعًا وكرهًا. إنَّ هذا التصوُّر الجبري للإرادة ليس تصوّرًا إحيائيًّا بل إنّه ذات التمثّل الذي دأب عليه السلف من المتكلّمين والمتصوّفين المقلّدين، ذلك أنَّ الحديث عن "الإسلام العام" أو ما سمّاه بـ"الإرادة الإلهيّة القاهرة"، و"الإسلام الخاص" أو ما سمّاه بـ"الرضا الإلهي" تصوُّر سلكه أحد العارفين وهو ابن عربي، والدليل كامن في حديث نصر حامد أبي زيد عن تاريخيّة طقس الحجّ الذي شرح من خلاله تصوُّر ابن عربي للإسلام العام؛ "فاعتبر الله تعالى لحكم الانقياد الأصليّ الذي تعطيه حقيقة الممكن وهو الإسلام العام. فمن اعتبر المجموع وجد، ومن اعتبر عين الصفة وجد. ولكل واحد شرب معلوم من علم خاص، فإنّه يدخل فيه هذا الاسم الخاص المعروف في العرف الحاكم في الظاهر والباطن"[52].

عبَّر طه عن "الحتميّة"[53]، أي العناية الإلهيّة بالإرادة الإلهيّة، فمن خلال هذا المفهوم حاول أن يتوسّط الرأيين؛ الرأي الجبري والرأي القدري، فأضاف إلى مقولة التسيير روح الحريّة من خلال نظريّة الكسب، التي سار إليها الأشاعرة. "والتسيير حريّة لأنّه يقوم على الممارسة والعمل بحريّة مدركة في مستوى مُعيَّن، فإذا أحسن المتصرِّف التصرّفَ زيد له في حريّته..."[54]. فتبنّي طه لنظريّة الكسب مألوف لدى المتقدّمين من أهل الحقيقة. فـ"لقد تبنّى الصوفيّون الأرثوذكسيّون موقف الأشعريّة، فعلى سبيل المثال، أعلن الغزالي أنّ "كلّ أفعال البشر خلقها الله مقدّرة بقدرته" ولكّنه يتبنّى نظريّة الكسب أيضًا. وقد شاركه في هذه النظرة الحتميّة... ابن عربي الذي لا تسمح نظريّته عن وحدة الوجود بثنائية الله/ العالم، ولكنّها تفترض نظامًا موحّدًا يحكمه نظام طبيعيّ إلهي من القوانين... يرى ابن عربي أنَّ الحتميّة لا تنطبق عن البشر فحسب، بل وعلى الله أيضًا. فهو يرى أنّه من غير الممكن أن نتحدَّث عن الاختيار الحرّ في ما يتّصل بالله، وذلك لأنّ الله لا يتصرّف على أساس الاختيار، بل على أساس ما تمليه عليه معرفته..."[55]. من هنا نتبيّن سعي طه إلى توسُّط الرأيين الجبري والقدري ـ وهو ذات الموقف الذي فعلته الأشعرية ـ حتى يمهِّد الطريق لمعالجة مشكل الإرادة الحرة والحتميّة. فهذا المشكل أحيا جدل التخيير والتسيير من جديد، فأصبح مركز البحث اللاهوتي والفلسفي في المعرفة الحديثة، ذلك أنّه ناتج عن الاختلاف المعرفي والمنهجي. فمعارف أهل الحقيقة معارف ذوقيّة تختلف عن المعارف الفلسفيّة عند أهل العقل، فأثّر هذا الاختلاف في تعامل كلّ منهما مع إشكاليّة الحريّة، لذلك لا بدَّ من فهم هذا المشكل "لأنّ فهم هذه الإشكاليّة يُشكِّل شرطًا أساسيًّا لتحقيق الحريّة الفرديّة المطلقة والحرية الاجتماعيّة..."[56]. فقد دفعه إلى الحرص على فكّ التناقض بين الإلهي والبشري، ليفكّ التناقض بين المعرفة الإلهيّة الكامنة في القرآن والمعرفة البشريّة الوضعيّة من خلال تفسير التناقض بين الظاهر والباطن فيتمكّن من تشكّل وحدة المعرفة، ثمّ ينزّل إشكالية الحريّة في المعرفة الموحّدة، فالفرد لا يمكن أن يبلغ "الحريّة الفرديّة المطلقة وهو منقسم على نفسه، وبعضه حرب على بعض، بل لا بدَّ من إعادة الوحدة إلى بنيته، حتى يكون في سلام مع نفسه، قبل أن يكون في سلام مع الآخرين... إنّما يكون في سلام مع نفسه حيث لا يكون العقل الواعي في تضاد وتعارض مع العقل الباطن، يومئذ تتحقّق سلامة القلب، وصفاء الفكر... تتحقّق حياة الفكر، وحياة الشعور، وتلك هي الحياة العُليا..."[57]. من خلال هذه الرؤية لمقولة الحريّة، يرى طه أنَّ "الشريعة الإسلاميّة صبَّت اهتمامها كلّه على الضمير والقصد، ولهذا كانت نيّة المؤمن خيرًا من عمله، كان حجر الزاوية هو باطن الإنسان وملكاته، بحيث يسعى إلى تبديل رذائله بالفضائل بهدف إعادة تكوين إنسان آخر، لأنّ كل شيء من الداخل، كما أنَّ هذا هو سبب وجود الشريعة في الإسلام، فهي ليست أمرًا ذاتيًّا، وإنّما هي طريق الناس لترويض أنفسهم وتأنيسها وتلطيفها حتى تبلغ رتبة الحريّة المطلقة، ولا يبلغ الإنسان الحريّة إلا عندما تنتهي التعارضات الداخليّة فيه، ويحقّق السلام والطمأنينة في نفسه. ولذلك فجرائم الإنسان ورذائل الإنسان وأفعاله الشرّيرة الناشئة من أنانيّته هي التي تأتي بالتشريعات، وليس لأنّ الشريعة أمر مطلوب في نفسه مهما تبدَّلت الظروف..."[58].

توسَّط طه الرأيين الجبري والقدري ليفكّ تناقض الإلهي والبشريّ، وليُحدِّد قاعدة مفهوم الحريّة على ضربين: ضرب أوّل أساسه الإرادة الإلهيّة القاهرة في علاقة الله بالإنسان، وضرب ثان أساسه الحريّة الفرديّة المطلقة في علاقة الإنسان بالإنسان، فتدفعه إلى أن يتحرَّر من كل أشكال الرقّ ومؤثّراته الخارجية أو الطبيعيّة أو النفسيّة أو الاجتماعيّة. ولهذا يتبنّى طه القول بتحرّر الإنسان طبقيًّا بالعودة إلى قراءة الحتمية وفقًا للجدليّة المثاليّة التي توفِّق بين الأرض والسماء، أي بين الروح والواقع، لا الجدلية الماديّة الماركسيّة، لأنّها قراءة ماديّة للتاريخ وللإنسان، ولا ترى في "المقدَّس" قدرة على النظر في قضايا المجتمع وإنتاج المعنى، لذا تعامل طه تعاملًا مثاليًّا.

فطه لم يلغ المقدَّس تمامًا بل جعله مصدرًا من مصادر المعرفة لديه، ويظهر ذلك في سعيه إلى توحيد المعرفة الإلهيّة والمعرفة البشريّة لتوّحد الوجود. في حين أنّ ماركس ألغى أي تعامل في قراءة التاريخ على أساس المثاليّة واللاهوت.

إنّ هذا المسعى الذي "يجاهد" طه في إنتاجه لا يعني أنّه أشعريّ الكلام، فقوله بالكسب ما هو إلا تمهيد لمعالجة مشكل الحتميّة وإرادة الإنسان الحرّة، ولا صوفي التقليد، فـ"طه ليس من أتباع نظريّة القدريّة بالمعنى الأرثوذكسي أو الأشعري أو صوفي التقليد، بل إنّه يطرح نظريّة أكثر تعقيدًا في نظريّة القدريّة والإرادة الحرّة، يسعى من خلالها إلى حلّ التناقض القرآني من ناحية، وإشباع الاحتياجات الفكريّة والروحيّة للمسلمين المعاصرين من ناحية أخرى... يمكن وصفه بالمصالحة التدريجيّة بدءًا بالحتمية باعتبارها الاعتقاد الأساسي للفرد، يتقدَّم الفرد من خلالها تدريجيًّا إلى تحقيق مستوى من الحريّة ليمنحه الإرادة الحرّة"[59]، وبالتالي يسعى طه، وفقًا لتصوّر المثاليّ، إلى أن يُشكِّل طريقًا ثالثًا يجمع فيه كلتا الإرادتين ليفكّ التناقض بينهما باعتبار "أنّ الإرادة البشريّة هي الروح التي نفخها الله في البشر لحظة الخلق... فإنّه ينظر إلى الإرادة كجزء لا يتجزّأ من الثالوث الخلّاق الإلهيّ الذي يتألّف من المعرفة والإرادة والقوّة... والإرادة هي الأمانة المذكورة في الآية 72/ 33[60] والتي نبذها بقيّة خلق الله ليحملها البشر. الإرادة بهذا المعنى، وعلى هذا المستوى، هي ما يسمّيه طه إرادة الحريّة في مقابل إرادة الحياة المشتركة بين جميع الكائنات الحيّة..."[61]. إذن، إرادة الحريّة الفرديّة المطلقة مرتبطة بالأمانة والمسؤوليّة نظرًا لمُنشئها الأوّل "الإرادة الإلهيّة"، ولهذا ميَّز طه بين إرادة الحريّة وإرادة الحياة. فإرادة الحريّة مجالها التكليف، أمّا إرادة الحياة فمجالها يشمل كل الكائنات التي خلقها الله. لذا، "حينما فحص طه هذه الإرادات عن كثب، فإنّه يميل إلى اعتماد التصوّرات النفسيّة الحديثة، وليس القرآنيّة، رغم ما يؤكّده من أنّ الإرادتين تختلفان فقط في الدرجة وليس في النوع... إنّ طبيعتهما ووظائفهما محدَّدة بمصطلحات فرويديّة. فإرادة الحياة، مثل الهو الفرويدي تحدّد بالحيوان في الإنسان، وتسعى إلى الإشباع دون أن يتحمل العقوبات السلبيّة للجماعة الاجتماعيّة... وبالنظر إلى ما حدث أدَّت إلى نشوء ما يمكن وصفه بنظام الأنا الفرويدي بالتخلّي عن اللّذة عندما يعني تحقيقها انتهاك قوانين المجتمع..."[62].

ارتبط الوعي بالحريّة الفردية المطلقة عند طه بالتصوّر المثاليّ الكامن في مفهوم الإيمان الذي يشكِّل أخلاق الفرد، فعلى المؤمن أن يتخلّق بأخلاق خالقه "إنّما هو يتخلّق العبد بأخلاق ربّه"[63] ليكون قادرًا على حمل الأمانة وأداء الرسالة الإنسانيّة التي كُلِّف بها، لأنّ الأصل في الإسلام هو الحريّة لا الرقّ "الأصل في الإسلام أنَّ كل إنسان حرّ، إلى أن يظهر عمليًّا عجزه عن التزام واجب الحريّة، ذلك بأنّ الحريّة حقّ طبيعيّ يقابله واجب الأداء، وهو حسن التصرّف في الحريّة، فإذا ظهر عجز الحرّ عن التزام واجب الحريّة صودرت حرّيته، عندئذ، بقانون دستوريّ..."[64]. ويتعلّق ذلك بحالة من الرشد والنضج الروحي والأخلاقي فيحسن التصرّف في حرّيته المطلقة، لأنّها حريّة مسؤولة لا عبثيّة "فالحريّة في الإسلام مطلقة، وهي حقّ لكلّ فرد بشريّ... بصرف النظر عن ملّته أو عنصره، وهي حقّ يقابله واجب فلا يؤخذ إلا به وهذا الواجب هو حسن التصرّف في الحريّة..."[65]، وبالتالي فإنّ الحرية الفرديّة المطلقة مرتبطة بالأخلاق، فـ"الأخلاق هي في الحقيقة رأس الهرم وتطوّر مقداريّ من الحضارة إلى المدنيّة يمثّل فكرة طه حول الرسالة الثانيّة في الإسلام، حيث عرَّف الأخلاق بأنّها حُسن التصرّف بالحريّة الفردية المطلقة الممنوحة للإنسان. ويرى طه، بناءً على هذا التعريف، أنَّ رسول الله كان أقدر البشر على ضبطِ نفسه وحُسنِ تصرّفه في حرّيته التي أعطاه الله إيّاها انطلاقًا من شدّة مراقبته لنفسه وربّه..."[66].

نستنتج أنَّ مفهوم الحريّة عند طه ليس محدّدًا بحدّ معيَّن أو ماهية، لأنها مرتبطة بمعنى الوجود ووحدته، فهي نسيجه. لذا عبَّر عنها بـ"الإرادة الإلهيّة القاهرة" الكامنة في "الإسلام العام" فجعلها قاعدة أساسيّة لفهم علاقة الله بالإنسان ومصيره، فسعى إلى فكّ التناقض بين اللاهوت والناسوت لتتحقّق الحريّة الفردية المطلقة التي عبَّر عنها بـ"إرادة الحريّة" المرتبطة بمبدأي الرشد والمسؤولية حتى يكون الإنسان قادرًا على حمل الأمانة تكليفًا، ولفهم علاقة الإنسان بالإنسان، فأكّد ضرورة خروجها عن كلّ شكل من أشكال الرقّ سواء كانت نفسيّة مرتبطة بذاته، أو اجتماعيّة مرتبطة بالمجتمع، أو سياسيّة مرتبطة بالسلطة.

2.3. تمثّل طه للحريّة الفردية المطلقة: حريّة المعتقد أنموذجًا

اعتبر محمود محمد طه حريّة المعتقد من موضوعات الحريّة الفرديّة المطلقة. فقد اقترن اسمه ومشروعه الفكريّ الإحيائي بهذه القضيّة، فنُعت بـ"شهيد الكلمة"، نظرًا لتجربته الـمُرّة في سبيل إحياء المعنى في الدين بالقرن العشرين. فاعتبر أنَّ الدعوة إلى الحريّة هي دعوة حقّ، فـ"أصول الدين كلّها تقوم على الدعوة إلى الحقّ عن طريق الإقناع والإفهام والإسماح"[67]، ثمّ عزَّز هذا الرأي باستناده إلى الآي القرآني الذي حثّ على حريّة المعتقد/ الضمير في الإسلام "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ

كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا[68]... وقال في معنى الإسماح "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"[69]. وقال في منع الإكراه "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا واللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[70]..."[71]. أوّل طه الخطاب القرآني فتبيّن أنّه خطاب يراعي حقّ الإنسان في حريّة معتقده، فمن خلال هذا الفهم راجع طه الشريعة الإسلاميّة في القرن السابع، وموقفها ممّن كفر أو ارتدّ عن دينه بالقتل أو بالالتزام بدينه، فعبّر بوضوح عن أنّ "الشريعة الإسلاميّة التي جرى تطبيقها في القرن السابع، لم تُعطِ حقّ الكافر في الحياة ابتداءً. فالكافر بمقتضاها إمّا أن يسلم أو أن يجري قتاله حتى يُسلم أو يُهلك، بل إنّ المسلم نفسه لا يملك حقّ تغيير دينه، ويقف حكم الردّة شاهدًا قويًّا على الإكراه في الشريعة الإسلاميّة. ومن التحدّيات التي تواجه القائلين بأنّ الشريعة الإسلاميّة تصلح لكلّ زمان ومكان..."[72]. ويتنافى رأي طه مع ما ذهب إليه محمد شحرور، الذي يرى أنّ الشريعة، أي الآيّ القرآني التشريعيّ، صالح لكل زمان ومكان لكن فهمه وتأويله يتغيَّر بتغيُّر سيرورة التاريخ البشريّ. فطه لا يرى "صالُوحيّة" كلّ الخطاب القرآنيّ في الزمنكان، بل يرى أنّ الآي المدنيّ التشريعيّ قد انتهت صلاحيّته منذ القرن السابع ميلاديًّا باعتباره تشريعًا مؤقّتًا لفترة مؤقّتة، ويدعو إلى تفعيل الآي المكيّ في العهد الجديد لحياة المؤمنين المعاصرين. ومثّل هذا الاجتهاد إحدى خطوات طه في إحياء "المعنى" في الدين.

بيَّن نور حمد، أثناء درسه لحريّة المعتقد عند طه، "أنّ من علامات قصور الشريعة الإسلاميّة في حقّ من ارتدّ أو في حقّ أهل الكتاب، فتتمثّل في الأولى؛ أي المرتدّين، ليس عن الإسلام بل عن دفع أموال الزكاة إلى بيت مال المسلمين عند خلافة أبي بكر، فمن خلالها قتل أبو بكر كل من رفض دفع الزكاة مستندًا إلى ما ورد في الحديث النبوي "من بدّل دينه فاقتلوه"[73]. إذن طه ينقد تقصير الشريعة الإسلاميّة والقائمين عليها، فأبو بكر لم يُفعِّل الآيات التي تُعبِّر عن حريّة الإنسان في معتقده، بل استند إلى حديث نُسب إلى النبيّ محمد بالدعوة إلى قتل كلّ من بدَّل دينه، أو فرض الجزية على أهل الكتاب الذين حافظوا على معتقدهم ورفضوا الاعتقاد بدين محمد عند بعثه وبعده. لذا، حريّة المعتقد في التصوُّر الإسلاميّ ارتبطت بمفهوم "الردّة"، فهذا المفهوم دلّ في ظاهره على ردّة الإيمان بالله ودعوة محمد، وادّعاء النبوّة شأن مُسيلمة وسجاح، لكن في باطنه دلّ على معارضة من آمن بمحمد فرفض دفع الزكاة. فوسم أبو بكر هذه المعارضة بالردّة، فاتّخذها مبرّرًا لشنّ حرب الردّة على مَن عصا أمره ورفض بيعته. فـ"حارب المرتدّين عن الإسلام عقب وفاة النبيّ، فقتل منهم مَن قتل وعاد منهم من عاد إلى الإسلام وهو كاره. وقد يُحاجج البعض أنّ الذين ارتدّوا بسبب الزكاة، وهذا صحيح، غير أنّ منع الزكاة خروج عن الدين، والخروج عن الدين يُوجب القتل. وقد قال أبو بكر "والله لأقاتلنّ مَن فرَّق بين الصلاة والزكاة. والله لو منعوني عُقال بعير كانوا يؤدّونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه". أمّا أصحاب الذمّة من الديانات الكتابيّة فهم في حماية الدولة الإسلاميّة نظير جزية يدفعونها "عن يد وهم صاغرون" ولا يتمتّعون بالحقوق نفسها التي يتمتّع بها نظراؤهم من المسلمين..."[74].

إذن، كشفت تاريخيّة مفهوم الردّة تعلّقها بالصراع على السلطة في عهد الخليفة الأوّل أبي بكر. فوعى طه بالملابسات التاريخيّة التي حفّت بهذا المفهوم، ذلك أنّ المتقدّمين طمسوا العمل بالآي القرآني "لا إكراه في الدين"، فأحياه طه ليحيي المعنى في الدين، ليقرأ "لا إكراه في الدين" بمعنى حريّة المعتقد، حتى يلغي دور الوساطة بين الإنسان وربّه وهو دور لعبته كلّ من السلطة الدينيّة الرسميّة والسلطة السياسيّة الرسميّة. إنّ هذه القراءة قراءة مختلفة عمّا دأب عليه أهل الفقه، لأنّهم طمسوا قراءة هذا الآي، ثمّ سعى طه إلى إحيائه ببناء فهم جديد له. فلئن طمس العقل الأصولي قراءة "لا إكراه في الدين" منذ القرن السابع إلى القرن العشرين، وتعاملوا مع مَن خالف الإسلام وحفظ معتقده من أهل الكتاب ذات التعامل الذي سلكه الأوّلون منذ حرب الردّة، فإنّ طه تبيَّن الآي، فأحياه، فاجتهد في فهمه، فرأى أنّ معناه حريّة المعتقد/ الضمير. وأضاف أنّ هذه الحريّة مرتبطة بالرشد والفطرة السليمة "فكأنّه قال لا تكرهوا الناس، فتبيّنوا الرشد من الغيّ، بلسان حالكم وبلسان مقالكم، في هذا يكفي كلّ فطرة سليمة..."[75]. ولم يكتفِ طه بتوفّر الرشد والفطرة السليمة في حريّة المعتقد، بل تجاوز ذلك إلى عدم التسلّط على مَن غيَّر دينه، ولم يدخل الإسلام، واكتفى بقوله "لست عليهم بمسيطر". فتجلّى في قوله: "وقال في منع التسلّط، وهو أوضح ما يُقال في هذا الباب، فذكِّر إنّما أنتَ مُذكِّر لست عليهم بمسيطر. فهو تبارك وتعالى يَنهى نبيّه الكريم، على كمال خلقه، وتجافيه مواطن الاستعلاء، ينهاه أن يسيطر على الناس... وما ذاك إلّا لقيمة كرامة الإنسان عند الله..."[76].

نستنتج أنّ طه حدَّد شروط حريّة المعتقد، التي بها تتحقّق كرامة الإنسان، ويرى أنّ فهم الدين بهذا المستوى سينقل حال المجتمع من قانون الغاب إلى قانون الإنسان. فندرك الفهم الجديد للخطاب القرآني عند طه، ووعيه بحال المسلمين في الواقع الحيّ المعاصر، خلافًا لغيره من المسلمين الجدّد مثل طه

جابر العلوانيّ، الذي ادّعى حريّة المعتقد في كتابه "لا إكراه في الدين" الذي درسه من منطلق مفهوم الردّة. فلو نقف عند تمثّل العلواني لمفهوم الردّة، لنرى أنّه تمثّل غير واضح. فهو من جهة يقرّ بحريّة الضمير والتفكير، "ثبت أنّ الإنسان في الإسلام يملك حريّة اختيار الدين الذي يتديّن لله به، وهي حريّة ذاتية اِئتَمَنه الله تعالى عليها؛ ولذلك كانت هذه الحريّة مناط المسؤوليّة الإنسانيّة، فالمكره خارج من دائرة التكليف لا يحمل ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا الآخرة، وحين تنقص حريته في الاختيار تنقص مسؤوليّاته بقدر ما ينقص من حريّته "لا يكلّف الله نفسًا إلّا وسعها"... "قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر إنّا اعتدنا للظالمين نارًا أحاط بهم سرادقها..."[77]. فالمرء حرّ بأن يتديّن بأيّ دين وفقًا لمنطوق الآي، الذي عَنْوَن به كتابه "لا إكراه في الدين". ومن جهة أخرى، يربط حريّة المعتقد بالردّة. فاعتبر أنّ الردّة لا تعني الارتداد عن السلطة أو نظام الحكم أو ما شابه ذلك. لأنّه قبل أن يقول هذا الرأي، أشار إلى أهميّة العودة إلى أصول التشريع وإلى تحكيم القرآن وأنّه "لا حكم إلا الله". وعليه، العلواني يسترجع مفهوم "الحاكمية" الذي ظهر منذ جذور الفتنة الكبرى ليبني من خلاله مفهوم حريّة المعتقد. وهي عودة غير بريئة لأنّها تُضمر الدعوة إلى نظام حكم إسلاميّ يسوس المجالين العربيّ والإسلاميّ، وهو نظام الخلافة. لذا، الردّة ليست عن الدّين فحسب، كما أوهمنا في البداية، بل شملت الإشكاليّتين، الدين والسياسة. "إنّ هذا البحث لا يُعالج قضية كفر المرتدّ ردّة حقيقية، وخروجه عن الإسلام بعد معرفته به وقبوله له وإيمانه به، فكفر هذا معلوم من الدّين بالضرورة ولا جدال فيه سواء في ذلك فضَّل المرتدّ دينًا آخر انتقل إليه وآمن به..."[78]. نلاحظ تناقضًا صارخًا في خطاب العلواني، لأنّه طرح هذا المفهوم وفقًا لـ"المعنى" الذي رسّخه المتقدمون، فأخذه عنهم، وأعاد طرحه بذات "المعنى" الماضويّ، الذي وسمه محمود محمد طه بـ"اللّامعنى" في القرن العشرين. والمتأمّل في عنوان الكتاب "لا إكراه في الدين إشكالية الردّة والمرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم" سيجول في ذهنه أنّ الكاتب سيقدّم "معنى" مغايرًا لمقولة "لا إكراه في الدين"، فيراجع التصوُّر الماضوي حوله منذ وفاة النبيّ حتى اليوم، لكن العلواني فعل عكس أفق انتظار المتقبِّل، فقد أقرّ في مقدمة كتابه بأنّه بحث لا يعالج مسألة كفر المرتدّ والردّة الحقيقية بل يثير إشكالًا آخر لفّقه بطرحه لإشكالية الردّة وهو "الحاكمية". وهنا نعي أنّه طرح هذا المفهوم في سياقه السياسي.

تصوُّر العلواني للردّة لا يؤدّي إلى قتل المرتد بل إلى توفيره، وهو ذات الفعل الذي صرَّح به الفقهاء قبله. "إنّ قضيّة البحث الأساسيّة هي الردّة الفرديّة بمعنى: تغيير الإنسان عقيدته، وما بُني عليها من فكر وتصوُّر وسلوك... وكل ما كان منه هو تغيير في موقفه العقيدي نَجَمَ عن شُبَهٍ وعوامل شكّ في جملة عقيدتها، أو في بعض أركانها، ولم يقو على دفع ذلك عن قلبه..."[79]، فالفقهاء لم تكن لهم يد لتقتل بل صاحب البلاط هو الذي ينفِّذ قتل المرتدّ، لذا تراه يستعرض آليات التشريع الإسلامي من قرآن وسنّة وإجماع حتى يُبيِّن عدم وجوب قتل المرتد.

إنّ عدم وضوح مفهوم الردّة وزئبقيّته لدى العلواني، نخلص منه إلى أنّه في منزلة بين المنزلتين؛ منزلة مرجعيّته الفكرية السلفيّة التي تحتِّم عليه تكفير المرتدّ، ومنزلة الطموح إلى صعود ركب الحداثة وتأثيرات مبادئها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي الدساتير والقوانين والاتفاقيات الدولية الناجمة عنه. ولكنه لم يتمكّن من ذلك نظرًا لقراءته التوفيقيّة أو التلفيقيّة على حدّ عبارة نصر حامد أبي زيد. فالعلواني يُخبر المتقبّل أنه إزاء دراسة مفهوم الردّة استنادًا إلى المنهج الأصولي والعلمي والفلسفي في قراءته التحليلية لغاية "لا إكراه في الدين" التي عنون بها كتابه، فـ"إن أقرب المناهج التي يمكن استعمالها في هذه الدراسة هو المنهج المركّب من المنهج الفلسفي الأصولي، والمنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي والتاريخي، دون تجاهل للمناهج التقليدية المتّبعة في دراسة علومنا ومعارفنا النقلية في عصر التدوين وما تلاه. فالتفسير سيعتمد فيه ما قرّره المعنيّون به من علمائنا من أصوله ومناهجه..."[80]، ولكن الجمع بين هذه القراءات لم يمكّنه من بلوغ حدّ واضح للردة. لأن المنهج الأصولي لا يتطابق مع المنهج الفلسفي، فعلم الأصول مرتكزه النصّ وآليّاته نقليّة. في حين أنّ الفلسفة مركزها المنطق وإعمال العقل النقديّ. أمّا المنهج التحليليّ الوصفي؛ فيقوم على تحليل الظواهر الدينيّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة... إلخ وفقًا لعلم الاجتماع، علم النفس، علم الإناسة... ولكن العلوانيّ لم يستعمل أي من هذه المناهج في تحليل حريّة المعتقد، ودليل ذلك اعتماد مفهوم الردّة بدلًا من حريّة الضمير أو المعتقد.

ما نخلص إليه من إشكالية حرية المعتقد، أنّ محمودًا محمد طه تميَّز عن غيره من المصلحين الجدد حول هذه القضية، فضربنا طه جابر العلواني مثالًا لنقارنه بمحمود محمد طه. فمحمد طه جريء في طرحه إيّاها، فعاد إلى النصّ القرآني ففَهِمَه فهمًا مغايرًا للسلف، فخرجَ عنهم، وقدَّم فهمًا يتلاءم مع طبيعة الحياة البشريّة في القرن العشرين، لتبيّن حقّ الإنسان في اختيار دينه أو معتقده أو فكره ما دام ذا فطرة سليمة وراشدًا مُكلّفًا مسؤولًا. فبند الرشد والمسؤولية مسلك سلكه طه في دوائره الفكرية التي تعلّقت بالإنسان

عامة والمرأة خاصة. بينما العلواني طرح إشكالية حريّة المعتقد ولم يفعل ما فعله محمود محمد طه، وسعيه إلى إحياء "معنى" في الدين، بل ظل واقفًا عند عتبة "لا إكراه في الدين" من خلال مفهوم الردة، دون تفكيك الخطاب القرآنيّ من داخل بنيته التأويليّة ولا من محيطه الثقافي الذي انبثق عنه.

ينبغي أن نُنبّه إلى أنَّ طه يتحدَّث عن حريّة المعتقد أثناء الفعل التأويليّ، من حيث علاقة الإنسان بالإنسان. فطه يرفض أيَّ وساطة بين الإنسان وخالقه، ذلك أنَّ هذه الحريّة تتلاشى في علاقتها المباشرة بالله، لأنّ إرادة الحريّة عند الإنسان خاضعة للإرادة الإلهيّة. لكن خصمه المدّعي الثاني في محكمة الردّة فهم إلغاء دور الوساطة بالحلول في الذات الإلهيّة "يقول المدّعي الثاني عنّي: يقول السيّد محمود محمد طه في كتابه الرسالة الثانية من الإسلام في صفحة 90 الآتي: ههنا يسجد القلب، وإلى الأبد، بوصيد أوّل منازل العبوديّة، ويومئذ لا يكون العبد مسيّرًا وإنّما هو مخيّر، ذلك بأنَّ التسيير قد بلغ به منازل التشريف فأسلمه إلى حريّة الاختيار، فهو أطاع الله حتى أطاعه الله، معاوضة لفعله. فيكون حيًا حياة الله، وعالمًا علم الله، ومريدًا إرادة الله"... فهو يدعو إلى مذهب الحلول..."[81]

لم يعِ خصم طه دقّة مفهوم الحريّة عنده، فلو وعى بذلك لسعى إلى فهمه والتعمّق في معنى الإرادة الحرّة التي تحدَّث عنها طه وربطها بالإرادة الإلهيّة القاهرة لما ذهب إلى هذا الفهم. لذا، عبَّر طه عن ذلك بـ"صور من سوء الفهم، وسوء التخريج تجعل الإنسان في حيرة من أمره..."[82]، فدفع حياته ثمنًا لجرأته في إنتاج معنى جديد للدين يستجيب لأفق انتظار المسلم المعاصر أوّلًا، وثمنًا لسوء فهم معارضيه الذين حرصوا على محاكمته ثانيًا. ذلك أنَّ "المحكمة الشرعيّة العليا نظرت في دعوى الردّة المرفوعة ضد محمود محمد طه رئيس الحزب الجمهوري، من الشيخين الأمين داود محمد، وحسين محمد زكي..."[83]. لم تكن دعوى الردّة التي رُمي بها طه لأنّه غيَّر دينه، ومعتقده، أو أعلن إلحاده، بل كانت نتيجة كشفه عن رأيه والمعاني الإحيائية لقضيّة الصلاة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية الشاملة. فطه تحدَّث عن هذه الإشكاليّات بلغة مختلفة عن خصومه. فلئن كانت اللغة "الوسيط الذي يحدث فيه الفهم والاتّفاق الجوهريان بين الطرفين"[84]، فإنّها بين طه وخصومه فقدت روح الاتّفاق. فطه خرج عن "الاستعمال المألوف"[85] لها، فولَّد ذلك سوء الفهم لدى معارضيه. لأنّ لغته لغة إشارة أدَّت إلى فجوة "بين روح الكلمات الأصيلة وإعادة إنتاجها"[86]، فنتج عن هذه الفجوة القائمة بين طه وخصومه صراع تأويليّ، يظهر في موقف المدّعي الأوّل حول مسألة الصلاة، وموقف المدّعي الثاني ممّا كتبه طه في "الرسالة الثانية في الإسلام".

فادّعى الأوّل أنَّ طه مرتدٌّ عن الإسلام بأفعاله وأقواله، ففي أفعاله؛ فالرجل لا يُصلّي، "إنه لا يُصلّي، ويُصرِّح بأنه واصل والواصل لا داعي أن يُصلّي"[87]. وفي أقواله فيما كتبه برسالة الصلاة، استطرد المدعي الأول في خطبته أمام المحكمة فقال: "وبدليل ما جاء في كتابه رسالة الصلاة صفحة 46 حيث يقول: ويصبح شأن الآية ـ إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا ـ مع المسلم الذي يمرّ بمرحلة الإيمان الذي هو مرتبة الأمة الأولى. إنَّ الصلاة الشرعيّة في حقه فرضٌ له أوقات يؤدّي فيها، فإذا ارتقى بحسن أدائها، وبتجويد تقليد المعصوم، حتى ارتقى في مراقي الإيمان، التي ذكرناها، حتى بلغ حقّ اليقين، وسكن قلبه، واطمأنت نفسه، فأسلمت، طالعه المعنى البعيد لكلمة "موقوتًا"، وذلك المعنى في حقه هو أنَّ الصلاة الشرعية فرضٌ له وقت ينتهي فيه، وذلك حين يرتفع السالك إلى مرتبة الأصالة، ويخاطب بالاستقلال عن التقليد، ويتهيّأ ليأخذ صلاته الفردية من ربّه بلا واسطة، تأسيًّا بالمعصوم، فهو حينئذ لا تسقط عنه الصلاة، وإنما يسقط عنه التقليد..."[88]. ثم يردُّ طه على هذا الرأي ويدحضه ويعتبره "نقلًا مخلًا ولا يُعطي الفكرة بوضوح، ومع ذلك فإنه يظهر مبلغ تزييفه هو في نسبة ما نُسب إلينا. ونحب أن يقارن الشعب بين قول الشيخ المدعي "أنه لا يصلّي ويصرِّح بأنه واصل والواصل لا داعي أن يصلّي" وبين قولنا، حتى في الحيِّز الذي نقله هو بيده، وعرضه على المحكمة وهو "حين يرتفع السالك إلى مرتبة الأصالة، ويخاطب بالاستقلال عن التقليد، ويتهيّأ ليأخذ صلاته الفردية، من ربه بلا واسطة، فهو حينئذ لا تسقط عنه الصلاة وإنما يسقط عنه التقليد" وجب أن يقارن الشعب بين قول المدّعي "أنه لا يصلي" وبين قولنا "يتهيأ ليأخذ صلاته الفردية من ربه بلا واسطة"[89]. نتبيّن أنَّ مسألة الصلاة هي مجال صراع تأويليّ بين طه وخصومه. فطه لم يرفض الصلاة ولكنّه دعا إلى الغاية منها، فبها يرتفع السالك إلى مرتبة الأصالة، وليحقّق المعنى الأسمى من الصلاة ينبغي أن يُلغى دور الوساطة بين العبد وربّه. إذن في هذه الحالة لم يحدث الفهم حقيقة بين المتحادثين، ذلك أنَّ المدّعي الأوّل يحاول فرض فهم لغة الظاهر على لغة الباطن لطه، فنتج عنه سوء فهم، فورّط طه في المحاكمة.

بيَّن طه تزييف ادّعاء المدّعي الأول، ذلك أنَّ نقله لما قاله نقل مخل. إنّنا إزاء عمليّة تأويليّة جدليّة، فطه يكشف "سفسطة" المدّعي الأوّل، والتي حالت بينه وبين بلوغ المعنى المقصود الذي اجتهد في إنتاجه. فهو "يضع التأويل الموضوع على ميزان الكلمات"[90] ليوضّح لغته التي اعتمدها في قراءة طقس الصلاة. فقد انطلق من معناها الأوّل الذي أضحى معبّرًا عن "اللّامعنى" في الواقع الحيّ، ثمّ تجاوزه

ليحيي "معنى" جديدًا للصلاة. وبالتالي مأتى سوء الفهم بين طه وخصمه كامن في "الماقبليات" المعرفيّة لكلّ منهما. فطه فكّر في قبليّاته التأويليّة، فراجعها وأنتجها من جديد وفقًا لمرجعيّته العرفانيّة التي فتحت له الطريق إلى أن يحقّق تحوّلًا في المفاهيم الماضويّة، كحريّة المعتقد والصلاة والعدالة الاجتماعيّة الشاملة التي سننظر إليها لاحقًا. فطه يُفكّر من داخل حركة السيرورة التاريخيّة الجدليّة التي شكّلت وعيه بأنّ الإنسان بلغ حالة النضج والرشد، فارتفع به إلى مرتبة الأصالة. بينما خصمه المدّعي الأوّل لم يعِ تطوّر حركة السيرورة التاريخيّة التي ينضوي داخلها الإنسان، لذا حافظ على ماقبليّاته الماضويّة، ولم يجتهد في إعادة فهمها وتفكيكها لإنتاجها مجدّدًا، بل اعتبرها مستمرة في الزمنكان وهو ما دفعه إلى التملّص من المفاهيم الإحيائيّة لطه في مسألة الصلاة ورميه بالردّة. فطه خرج عن المألوف والمتعارف عليه في فهم العقائد وطقوسها التي حدّدتها مؤسّسة التأويل الرسميّة التي يمثّلها المدّعي الأوّل.

فلئن اختلف طه عن خصمه في الفهم والتأويل، فإنّه اشترك معه في المنطلقات المنهجية الاجتهادية في عمليّة التأويل. فهي ذات المنطلقات التي تعتمدها المؤسسة الرسمية في التفسير، فكلا الرأيين ينطلقان من منطلقات نصّية القرآن وسنّة المعصوم، ولكنّها تختلف في آليات الفهم. فأصحاب المؤسَّسة الرسمية فهمهم فهم ظاهري يقف عند عتبة المعنى الأوّل للنصّ، في حين أنّ طه فهمه فهمًا عرفانيًا يتجاوز المعنى الظاهري إلى "المعنى الخفي"، فيلجّ إلى باطن النص ليبلغ "معنى المعنى".

لم يكتفِ طه بدحض أقوال مناوئه المدّعي الأوّل الذي رماه بالردّة في ما يتّصل بباب العبادات كالصلاة، وإنما يتجاوز إلى دحض أقواله وأقوال المدّعي الثاني معًا في باب المعاملات فيما يتعلّق بموضوعات المرأة ومقارنتها بمنزلة الرجل. ففيمَ تمثّل موقف المدّعي الثاني؟ وكيف تعامل طه مع حقّ المرأة؟ وكيف ساوى بينها وبين الرجل؟ وكيف جعل من الحريّة والمساواة الفرديّة عتبة لتحقيق العدالة الاجتماعيّة الشاملة؟

3.3. الحرية الفردية المطلقة بين الجنسين عتبة لتحقيق العدالة الاجتماعية الشاملة

أحيا طه المعنى في الدين بمراجعة تصوّرات المتقدّمين للآي القرآني "لا إكراه في الدين" فقد تغاضوا عنه ولم يقرؤوه، فقرأه، واعتبره خطابًا متعلّقًا بحريّة المعتقد. ودحض تمثّل خصومه لهذه الحريّة، لكونهم لم يعوا وعيه بالحريّة. ولم يكتفِ بالوعي بمفهوم الحريّة الفردية المطلقة في باب المعتقد، بل سحبه إلى موضوعات المرأة، فقال بضرورة المساواة بينها وبين الرجل. ففرض أن تُعامل معاملة القاصر "العدل هو وضع الأشياء في مواضعها... العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه... فليس من العدل معاملة الرشيد معاملة القاصر، فإنّه يستحقّ أفضل منها"[91]. يرى طه ضرورة أن تُعامل المرأة معاملة الرشيد فشأنها شأن الرجل، ذلك أنّ التمييز الجنسي بينهما عامله زمنيّ. فكلاهما بلغا حالة النضج والرشد، فلا داعي إلى أن تُعامل معاملة القاصر، فذاك حالها في تشريع العهد المدني المؤقّت في القرن السابع، أما اليوم في القرن العشرين فيُبطل العمل به، ذلك أنّ ماهية المرأة الرشيد تتماهى مع ماهية الرجل فكلاهما إنسان. فـ"الصيرورة المحتومة من القصور إلى الرشد إنّما تنفذ في الزمن، وبنفاذها يقع ما يسمّى بحكم الوقت. فللقرن السابع حكم وقت، هو الذي يجعل العدل بين الرجال والنساء على الصورة التي جاءت بها شريعة الله. وللقرن العشرين حكم وقت، يجعل صورة العدل في القرن السابع ظلمًا يبرأ الله منه... وتنقل صورة العدل إلى المستوى الجديد الذي ضمنه دين الله، حين قصرت عنه شريعة الله للقرن السابع، نزولًا على مقتضى الحكمة التي أقام الله عليها حكم الوقت"[92]، وإنّ القول بتماثل منزلة المرأة بمنزلة الرجل من حيث الماهية تصوُّر مألوف في الأدبيات الصوفيّة، فابن عربي وضع "الرجل في مقابل المرأة ولكنّه تقابل صفاتي مرتّبيّ لا تقابل جنسيّ. فالرجل هو من حصل صفة الرجولة، وتحقّق بمقامها ومرتبتها (الظهور بصورة الحقّ، التّصرف، الفعل، العدل...) ذكرًا كان أم أنثى..."[93] وقوله:

إنَّـا إنَـــاثٌ لِـــا فِـينَـا يُـولِّـــدُه
فلنحمدِ الله مَا فِي الكونِ من رَجُلِ
إنَّ الرجَالَ الَّذِين العرفُ عَيَّنَهُم
هُمُ الإنَاثُ وَهُم سُؤلِي وَهُم أمَلِي[94]

وبالتالي يوضّح محمود طه أنّ كينونة الإنسان واحدة تشمل الذكر والأنثى لا الذكر فحسب، فالأنثى "هي النفس الكليّة، ومن حيث كونها النفس الكليّة فهي أوّل النفوس. وكلّ أوّل يسري في كلّ ما يتكوّن بعده، فالمرأة هي الأنوثة السارية في العالم، أي النفس الكليّة السارية في النفوس الجزئيّة والظاهرة صفاتها بوضوح في النساء، ومن حيث أنّ المرأة هي النّفس الكليّة، إذن هي اللّوح المحفوظ الّذي يمدّه القلم الأعلى (آدم ـ الرجل)"[95].

إنّ وعي طه بحقّ المرأة وحريّتها كشف عن وعيه بالسيرورة التاريخيّة لتطوُّر المجتمع. فرأى أنّ عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلًا في الإسلام، وتعدّد الزوجات ليس أصلًا في الإسلام، والقول بـ "للذكر مثل حظّ الأنثيين" في الميراث ليس أصلًا في الإسلام، فسقط في مأزق بينه وبين معارضيه نتيجة لسوء الفهم. ويظهر ذلك في قول المدّعي الأوّل في المحكمة: "يقول في صحيفة الرأي

العام... وكرّرها في عدّة صُحف في النشرات التي يوزّعها. يقول بالحرف الواحد "نجد أنَّ حظ المرأة في تشريع الإسلام الذي بين أيدينا حظّ مبخوس، فهي على النصف من الرجل في الشهادة... وعلى النصف منه في الميراث، وعلى الربع منه في الزواج...". هذا ما قاله المدّعي الشيخ الأمين داود ثمّ ذهب يتّهمني بقوله: نسب المولى سبحانه وتعالى إلى عدم العدل في كلّ واحدة من هذه الآيات، وفي كلّ آية من الآيات الثلاث ردّة قائمة بذاتها وهي أخبث أنواع الردّة[96]. يُبيِّن طه بطلان ما قاله المدّعي الأوّل ذلك أنّه ادعاء مأتاه سوء الفهم الناتج عن عدم استيعاب لغته التي يُفكِّر بها ويُعبِّر من خلالها عن معارفه. فاللغة "عنصر من عناصر المعرفة، وتنبثق شرطيّتها الجدليّة من الموضوع نفسه الذي يتّجه إلى فعل المعرفة"[97]. وبالتالي سوء الفهم لا ينتج عن الاختلاف اللغوي فحسب بل الاختلاف المعرفيّ والفكريّ الذي يتمّ عبر اللغة. فمستوى فهم الخصم دون مستوى طه، فهو "سطحيّ" يقف عند "المظهر الحسيّ"[98] للمعرفة واللغة، فينقل قول طه نقلًا تنعدم فيه الأمانة لعجزه عن الولوج إلى "التفكير الصامت"[99] الذي تحاور من خلاله طه مع ذاته لحظة التماهي بين المثالي والواقعي، فكشف عن "المعنى الخفيّ" واعتبر أنَّ "الطريق الذي لامس أرض الناس، حيث قامت الشريعة لتنظيم حياة الأفراد، من رجال ونساء، تنظيمًا يوفق توفيقًا دقيقًا، ومتساويًا بين حاجة الفرد من رجل، وامرأة، إلى الحرية الفردية المطلقة..."[100] فأنتج فكرته بلغته الخاصة، وهي لغة ذوقيّة مبهمة للخصوم، متّصلة بالمثل الذي عدل بين الجنسين "إِنَّا خَلَقْنَاكُم من ذَكَرٍ وَأُنثَى"[101] فمن خلال هذا الآي، نفهم أنَّ الخطاب القرآني جعل "حظّ المرأة من المسؤوليّة الفرديّة مساويًا لحظ الرجل مساواة مطلقة، نجد أنَّ حظّها في تشريع الإسلام مبخوس، فهي على النصف منه في الشهادة، وعلى النصف منه في الميراث وعلى الربع منه في الزواج... هنا تبرز عوامل التاريخ الموروث، من سوالف الحقب... فقد عاشت البشرية حينًا من الدهر تحت قانون الغابة حيث القوّة هي التي تصنع الحقوق... فإنَّ الفضيلة لشدّة الأسر وقوّة العضلات وليس للمرأة هنا كبير حظ... فقد كانت تمثّل عبئًا ثقيلًا ينوء به ذووها من الرجال حين يطعمونها من ألم الجوع، وحين يصونونها من عار السبيّ..."[102].

إذن، يعود طه إلى عامل التاريخ مجدّدًا، ذلك أنَّ التطورات التي وصل إليها المجتمع الحديث فرضت منطق القانون ولغته الدستوريّة على منطق القوّة الذي فرض "القوامة"، فارتقت بالمرأة إلى المناصب الرفيعة، وبالتالي فإنَّ حقَّها من الحريّة يكون مكافئًا على مقدرتها لأداء هذا الواجب. "فإذا كانت تؤدّيه كما يؤديه الرجل فقد أصبح حقّها في الحريّة مكافئًا لحقّه فيها... ذلك لسبب واحد بسيط هو أنَّ واجبها قد كان مكافئًا لواجبه... تكافآ في الواجبات فأصبح، من مبادئ العدالة، أن يتكافآ في الحقوق... وللرجال عليهنّ درجة... لا تعني، بالطبع، أنَّ لمطلق رجل درجة على مطلق امرأة... وبهذا الفهم ينفتح طريق مساواة الرجال والنساء، في الحقوق والواجبات، في تشريعنا الإسلامي الجديد..."[103] نستنتج من هذا القول؛ رفض طه لثبات الفهم والمعنى في الخطاب القرآني، نظرًا لخضوع عمليّة التأويل إلى المتغيّر والمتحوّل المتحكّمان في سيرورة التاريخ البشري، لندرك أنَّ طه يتفاعل مع "الأفق التاريخيّ" بين النصّ القرآني ومحيطه الثقافي والاجتماعي، الذي دفعه إلى تقسيم النصّ القرآني إلى مكيّ ومدنيّ، فطوّعه إلى أفقه التأويليّ في القراءة وأفق الواقع الحيّ ومقتضياته أو ما عبَّر عنه غادامير بـ"إدماج الأفقين" ليتمكّن من إنتاج معنى جديد[104].

مثّلت التجربة التأويليّة لطه أنموذج الصراع التأويليّ "بين الفقه الرسميّ والفقه التجديديّ، بل بين الفقهاء والعُرفاء أيضًا، وقد لاحظنا في بلدان متعدّدة في العالم الإسلامي أنَّ نزاع الفقهاء والمتصوّفة حول فهم الدين وطريقة مقاربته أخذ أشكالًا مختلفة وجديدة، ولا سيّما فيما بات يُعرف في بعض الأوساط بظاهرة "عرفاء الحداثة"، وانطلاق التيّارات الحداثيّة التي تُنادي بالنزوع العرفانيّ، وتستعين بالتصوّف للمصالحة بين الإسلام والحداثة"[105].

أعاد طه الاعتبار إلى فردانيّة الشخص، لكن يجب الانتباه إلى أنّه لم يفصلها عن العدالة الاجتماعية الشاملة بل تسيّرا معًا، ذلك أنّه إذا اختلّ التوازن بينهما، تصبح الحريّة الفردية حينئذ أداة للإغفال والتخدير، حسب رأي علي شريعتي في كتابه النباهة والاستحمار "الحريّة الفرديّة أداة تخدير كبرى لإغفال الحريّة الاجتماعيّة، حيث النباهة الاجتماعيّة القضيّة ذات الأهميّة الكبرى..."، وهذا ما دفع طه إلى العمل على بناء تكامل وتداخل بين الحريّة الفردية المطلقة والعدالة الاجتماعية الشاملة فـ"الشريعتان متكاملتان متداخلتان ومؤثّرتان ومتأثّرتان ببعضهما على نحو ما تؤثّر الجماعة في الفرد وتتأثّر به"[106]. على هذا الأساس لا يرى طه فرقًا جوهريًّا بين علاقة الفرد بالجماعة، فـ"علاقة الفرد بالله يجب أن تتجلّى من خلال علاقة الفرد بالجماعة، إلا أنّهما ليسا مختلفين بالنوع بل بالمقدار، ومن الخطأ أن يتمّ فصلهما، بمعنى أنَّ علاقة الفرد بالله تنعكس على علاقته بالجماعة، وتشريع العبادات هو تشريع للمعاملات بمستوى رفيع، وتشريع المعاملات تشريع للعبادات في مستوى غليظ، إذ سمة الفرديّة في العبادات أظهر منها في المعاملات، فليس للعبادة قيمة إن لم تنعكس في المعاملة، ولهذا فالدين معاملة،

ووفقًا لذلك تكون حريّة الجماعة بمنزلة الشجرة، وحريّة الفرد بمنزلة الثمرة، فلم يُضحِ الإسلام بالفرد لصالح الجماعة، ولم يُضحِ بالجماعة لصالح الفرد...[107] والمقدرة على حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة..."[108]. نلاحظ أنَّ طه خلق تماسكًا بين "العالم الأصغر"[109] الشخصي للأفراد، و"العالم الأكبر"[110] للنظام الاجتماعي. وهنا، يمكننا القول إنَّ طه جعل من الدين آليّة لإنتاج القيم والأنماط التي تخلق تماسكًا اجتماعيًا بين الفرد المؤثّر والمتأثّر بالمجموعة والمتأثّرة به. "وهكذا يلتئم التماسك الاجتماعي ((Functional need of social integration، متطوّرًا عبر الأفراد، خاصيّات متناسقة ومتلائمة مع منطق النظام الاجتماعي (role-playing skills)[111]". (علم الاجتماع الديني، ص42).

إنَّ علاقة التأثير والتأثّر بين شريعة العبادات وشريعة المعاملات/ شريعة الفرد وشريعة المجتمع، بيّنت أنَّ تركيبة النظام الاجتماعي مركّبة يجري بداخلها بشكل متواصل تبادل مكثّف بين الفرد والمجموعة. فوجد طه في الدين وظيفة محوريّة باعتباره قانونًا اجتماعيًا يضمن انسجامًا اجتماعيًا. وهنا نلاحظ تجلّي النزعة الإحيائية للدين لدى طه. وبالتالي ندرك رغبته في تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة التي حثّ على ضرورة تجدّدها، وندرك موقفه من الماركسيّة والقول بمحدوديّتها باعتبارها ألغت الدين ووظيفته في التماسك الاجتماعيّ، فهذا ما دفعه إلى أن يُعيدَ قراءة الشريعة وردّ وظيفتها في تحقيق التماسك الاجتماعي وذلك في إطار علاقة التأثير والتأثّر بين الفرد والجماعة. وهنا يستحضر جدلية الجزء من الكلّ.

لئن اجتهد محمود محمد طه في إحياء المعنى في الدين بتجاوز القراءات الماضوية حتى يُبعث التشريع الإسلامي من مستوى الشريعة إلى الطريقة فالحقيقة، وليعيد بناء الإنسان والإنسانيّ من جديد، فإنّ خصومه صدّوا دعوته لإحياء المعنى في الدين ليحافظوا على منطقة الأمان التي يركنون إليها، ذلك أنَّ السياق التاريخيّ والثقافي العربي والإسلاميّ ظلّ راكدًا لعهود طويلة، وقد وصفه محمد عابد الجابري بحالة ركود العقل العربي في كتابه تكوين العقل العربي: "والحقّ إنَّ التاريخ الثقافي العربي السائد الآن، هو مجرّد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها، وفي حدود الإمكانات العلميّة والمنهجيّة التي كانت متوافرة في تلك العصور، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجّهتهم، ممّا يجرّنا من دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل الحاضر مشغولًا بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته..."[112]. لقد أفرزت سيطرة الركود الفكري على المجالين العربي والإسلامي عدم الجرأة على تجاوز الفهم المألوف للدين الذي تُحدِّده السلطة السياسيّة فتعاضدها مؤسّسة التأويل الرسميّة، فيرسُما حدود أفق التأويل وتمنعا كلّ محاولة تأويليّة تتخطّى هذه الحدود، وهذا ما فعله طه. فلغة الإشارة تجاوزت المعاني المتّفق عليها من قبل أهل العبارة، فصادروا حقّه في التفكير ومشروعه الإحيائيّ واتّهموه بالردّة ثمّ حاكموه محاكمة صوريّة في عهد حكم جعفر النميري الذي أشرف نظامه على إعدامه.

4. في حدود إحياء المعنى في الدين

لئن تميَّز المشروع الإحيائي لمحمود محمد طه برؤيته النقديّة للفهم الماضوي للنصّ الديني كتابًا وسنّة حتى يبعث التشريع الإسلامي من مستوى الشريعة إلى الطريقة فالحقيقة، ليكون قاعدة مركزيّة لبناء نظام اجتماعي حديث يتماشى مع متطلّبات الواقع الحيّ للمسلمين، وليُعيد للدين معنى ودورًا في بناء حضارة عربيّة حديثة، فإنّ هذا المشروع الإحيائيّ له حدوده، وسنختزلها في النقاط التاليّة:

أوّلًا: التعويل على النصّ الديني كمصدر تشريعيّ وسياسيّ، مع العلم أنّه أكّد بلوغ المسلم المعاصر في القرن العشرين حالة النضج والرشد لتُرفع عنه الوصاية. ففي هذه الحال لم يعد الإنسان بحاجة إلى النصّ الدينيّ في المجال القانوني أو السياسيّ، فلا يمكن أن نجعل القرآن دستورًا قانونيًا يحكم الفرد والمجتمع، لأنَّ للقرآن دورًا أهم يضمن استمراريّته في الزمنكان من حيث مفهوم الدين الذي حدّده القرآن ذاته وهو الإيمان والفعل التعبّدي والأخلاق الكليّة، وبذلك تُلامس الفكرة الدينيّة الفكرة الأخلاقيّة، فتضيف للدين بعدًا حضاريًا إيتيقيًّا.

ثانيًا: تنزيل السنّة منزلة القرآن في العمليّة التأويليّة. وهنا يظهر إشكال في فهم طه، وهو إشكاليّة "مفهوم النص"، ذلك أنّه يرى في القرآن وحيًا وفي السنّة أيضًا. لذا، ينبغي الوقوف عند ثلاث قضايا مركزيّة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ألا وهي الوحي والقرآن والمصحف. فقضية الوحي الإلهي "مفهوم مركزيّ للنص عن ذاته... فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعًا بوصفه مفهومًا دالًا في الثقافة، سواء قبل تشكّل النص أو بعد تشكّله... الوحي في دلالته على القرآن ليس كذلك... فهو مفهوم يستوعب كلّ النصوص الدّالة على خطاب الله للبشر... وأصل الوحي في اللغة كلها إعلام في الخفاء... وإذا كانت الدلالة المركزيّة للوحي هي الإعلام، فإنّ شرط هذا الإعلام أن يكون خفيًّا سريًّا... إنَّ الوحي علاقة اتّصال بين طرفين تتضمّن إعلامًا - رسالة ـ خفيًّا سريًّا. وإذا

كان الإعلام لا يتحقّق... إلا من خلال شفرة خاصّة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمّنًا مفهوم الوحي، ولا بدَّ أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرة مشتركة بين المُرسِل والمتقبّل، أي بين طرفَي عمليّة الاتّصال والوحي"[113]. أمّا قضيّة القرآن المحمّدي، فيراها سعيد ناشيد "إنّ القرآن ترجمة بشرية للصور الوحيانيّة، التي لها مصدر إلهي وربّانيّ بالفعل، غير أنّها ترجمة أنجزها الرسول نفسه في خطاب وجّهه إلى الناس في تلك العصور القديمة الماضية وفق ثقافتهم وظروفهم ومدركاتهم..."[114].

ويرى ناشيد أنَّ قضيّة القرآن المحمّدي منفصلة عن الوحي الإلهي، والمقصود بالانفصال هو ذاك الفصل الذي حدّده نصر حامد أبو زيد. ففهمنا لمفهوم الوحي لدى أبي زيد هو شموله لكلّ خطاب أوحى به الله إلى البشر. بمعنى أنَّ الوحي يستدعي الأديان الأخرى التي حقّق دُعاتها تواصلًا مع الله. فشفرة عمليّة الاتّصال هذه هي التي يتحقق من خلالها مفهوم الوحي. لهذا عرَّف ناشيد القرآن بأنّه "خطاب لغوي قام به النبي القرشي للصور الوحيانيّة، خضع في كلّ صوره وأطواره للظروف الذاتيّة والموضوعيّة لشخصيّة الرسول عليه السلام. والمقصود بالظروف الذاتيّة، كلّ ما يتعلّق بمزاج وثقافة وشخصيّة وانفعالات الرسول، وهذا ما يُفسِّر التفاوت العاطفيّ والانفعاليّ والنفسي بين مختلف آيات وسور الخطاب القرآني. والمقصود بالظروف الموضوعيّة، كلّ ما يتعلّق عمومًا بأسباب النزول وسياق التنزيل وملابسات الأسئلة، والظروف الواقعيّة التاريخيّة، وهذا ما يُفسِّر اختلاف الأحوال وتضارب الأحكام واشتباه المعاني واحتمال الأوجه"[115].

ثمّ "أنَّ قضيّة المصحف العثماني، قضيّة منفصلة ومستقلّة في الزمان والأحوال، وفي المضامين والأشكال، عن قضيّة الوحي الربّاني... وعن قضيّة القرآن المحمّدي على وجه التحديد، وهي ثمرة اجتهاد تاريخيّ أنجزه المسلمون على مدى سنوات طويلة"[116].

نستنتج من الحدّ الثاني أنَّ طه لم يعِ هذا التمييز بين النصوص الدينيّة التي أثارت جدلًا في علوم القرآن. فطه اعتمد علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ، ولكنه لم يجتهد في قراء مفهوم النص قبل أن يُباشر في عمليّة الفهم والتأويل، بل أضاف إلى هذه النصوص "سنّة المعصوم" وجعلها نصًا وحيانيًّا، دون الوعي بالفترة البعديّة الفاصلة بين وفاة النبي محمد وتاريخ جمعها وتبويب موضوعاتها.

ثالثًا: التعويل على علوم السلف كالناسخ والمنسوخ والمكيّ والمدنيّ وأسباب النزول. فلئن تمكّن طه من إعادة إحياء المعنى في الدين من خلال آلية النسخ التي أبطلت الآي المدني اللاحق لتبعث الآي المكيّ السابق، ليحيي المعنى، فإنّ هذه الآلية مألوفة اعتمدها السابقون من أهل الحقيقة كابن عربي، لكن ابن عربي أثار إشكاليّة النسخ في فتوحاته ليس من داخل بنية النصّ القرآني بل من خارجه، أي من النصوص الدينيّة التوحيديّة السابقة للقرآن، أي أنَّ القرآن ناسخ للشرائع التي سبقته. ثمّ بالإمكان التخلّي عن علوم القرآن أثناء عمليّة الفهم والتأويل، فالأوّلون "عدُّوها من العلوم الثواني، أو لنقل، حسب تصنيف الغزالي (ت505هـ)، علوم القشر والصدف، التي يمكن الاستغناء عنها..."[117]. ومعناه، بالإمكان فهم النصّ الدينيّ وتأويله من داخل بنيته دون الحاجة إلى علوم القرآن.

رابعًا: ظاهرة التكرار، ذلك أنّه يتعامل مع فكرة ما فيكرّرها لمرات عديد في جلّ مصنّفاته، ويمكن أن نتّخذ مسألة الجبر والاختيار التي كرَّرها مرارًا. فقد ذكرها في كتابه "رسالة الصلاة"، وفي مؤلّفه "الرسالة الثانية من الإسلام، وفي مصنّفه "تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة"، وفي كتابه "لا إله إلا الله" وذكرها أيضًا في كُتيب "بيننا وبين محكمة الردة".

خامسًا: إشكالية حريّة المرأة، فلئن عبَّر عن إرادتها من إرادة الرجل وأنَّ كلا الإرادتين تخضعان للإرادة الإلهيّة القاهرة، فإنّه نزَّل الرجل إرادة الحريّة، ونزَّل المرأة إرادة الحياة، وهي الإرادة التي تتساوى فيها كلّ الكائنات الحيّة "وبما أنَّ الإرادتين تختلفان عن بعضهما البعض في الدرجة فقط، فإنّهما تعتبران منتميتين إلى نفس الاستمراريّة، حيث تكون إرادة الحياة، وبالتالي فهي تتوافق على التوالي مع الروح والنفس في المصطلحات النفسيّة التي يستخدمها الصوفيّون... حيث تتوافق إرادة الحريّة مع المبدأ الذكوريّ أو آدم القرآني، وتمثّل إرادة الحياة المبدأ الأنثوي أو زوجة آدم القرآنية"[118]. وبناءً عليه، ندرك أنَّ طه لم يَعْنِ المساواة التامة بين الجنسين، وإنّما عنى العدل، ذلك أنّه ميَّز مكانة الرجل عن المرأة، وقد أثّر ذلك في فهمه للآي القرآني "وللرجال عليهن درجة"، وهذا ما تبيّناه في قوله "وأمّا قوله "وللرجال عليهنّ درجة" فلا يعني أنَّ مطلق رجل أفضل من مطلق امرأة، وإنّما يعني على قمّة هرم الكمال البشريّ رجلًا تليه امرأة قرينته"[119]. ونفهم من قراءة طه للآي القرآني الآنف ذكره الاعتراف بقوامة الرجل على المرأة. لذا، المتأمّل في خطابه يدرك أنَّ طه يدعو إلى العدل بين الجنسين لا المساواة، ولهذا نلاحظ في مؤلّفه "تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة" تكرارًا لمفهوم العدل دون المساواة.

الخاتمة

نخلص، بناء على ما تطرَّقنا إليه في هذه الورقات البحثيّة، إلى أنَّ ثنائية "المعنى" و"اللّامعنى" تتّصل اتّصالًا وثيقًا بـ"الفهم" و"التأويل"، وهذا ما ميَّز مشروع طه برؤية

الإحيائيّة لـ"المعنى" في الدين، بدعوته إلى تجديد الفهم والتأويل في الإسلام، فسعى إلى تجاوز "اللامعنى" الكامن في البُنى التقليديّة التي اعتمدها السلف في فهم النصّ الديني في القرن السابع باعتبارها بُنى متكلّسة لم تعد قادرة على إحياء المعنى في الدين، ولا على استيعاب التطوّرات التي وصل إليها المجتمع المعاصر في القرن العشرين. فمكّنته القراءة العرفانيّة من إحياء "المعنى" في الدين، والتي فتحت له مجالًا أرحب لبناء فهم خاصّ لمفهوم الحريّة الفردية المطلقة ومفهوم العدالة الاجتماعيّة الشاملة. وقد استفز هذا الوعي الإحيائيّ الذهنيّة الأصوليّة، ذلك أنّها لم تع المعنى الحقيقيّ للخطاب القرآني ولا مشروع طه الإحيائيّ، لأنّه تجاوز حدود الأطر المسموح بها في التفكير التي رسمتها مؤسّسة التأويل الرسميّة، ممّا نتج عنه صراعًا تأويليًّا بين "التأويل الرسميّ" و"التأويل العرفاني الإحيائي" لطه، الذي دفع حياته ثمنًا في سبيله.

روضــة الدرواز

باحثة من تونس

الهوامش

(1) التوتر بين التطلعات العقلانية والمتطلبات التجريبية في فلسفة إدموند هوسرل (2/ 1)، ترجمة: أحمد رباص، حزيران/ يونيو 2018. https:// anfasse.org/labrosaurus/likelihead/7938_21175.xhtml

(2) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القراءة والتعليق محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي في القاهرة، ص262.

(3) نفسه، ص49-50.

(4) عبدالقاهر الجرجاني، نفسه، ص54.

(5) و (6) نفسه، ص52 - 53.

(7) يجب أن ننبّه إلى أنّ تشومسكي في المبادئ العامّة للنحو التوليديّ، دعا إلى التركيز على الأبعاد البنيوية للجمل دون يمنح للمعنى اهتمامًا، أي فصل النحو عن المعنى، وهذا يتناقض مع نظرية النظم للجرجاني، فالجرجاني شدّد على ربط اللفظ بالمعنى في نظريّته، فلا يمكن أن نضع نظامًا للقواعد دون اللجوء إلى المعنى. انظر إلى عنصر النحو والدلالة من كتاب البنى النحوية لنعوم تشومسكي حتى تبيّن نقد تشومسكي للغويين في مسألة ربط التركيب بالمعنى، ترجمة د. يؤيل يوسف عزيز، مراجعة مجيد الماشطة، الطبعة الأولى 1987، الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

(8) و (9) و (10) الحسين أخدوش، المعنى ومسألة تمثّل العالم: فيتغنيشتاين متوسّطًا فريجه وهيدغر، https://mana.net/17337/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2OudCA8ZXWy0YJNgJhwYLIQAsx9_3sE37BqDb2D2MPFAGN9rV3YjfR6To_aem_BPOtlXLy31BF7GH4QQOhgA

(11) لودفيغ فيتغنيشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق عبدالرزّاق بنور، المنظمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2007، ص38.

(12) نفسه، ص50.

(13) نفسه، ص58.

(14) لودفيغ فيتغنيشتاين، نفسه، ص151.

(15) جون بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة نيكولا متيني، مراجعة عبدالعزيز العيّادي، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2009، ص562.

(16) و (17) نفسه، ص563.

(18) انظر كيف حلّل سارتر دافع الخوف من الموت جوعًا. "إذا قبلت راتبًا هزيلًا، فمن دون شك، بسبب الخوف ـ فالخوف هو دافع. لكنه خوف من الموت جوعًا، أي أنه ليس لهذا الخوف معنى إلا خارجًا عنه، في غاية مطروحة مثاليًا، وهي الحفاظ على الحياة التي أدرك أنها مهددة بالخطر. وكذلك لا يمكن فهم هذا الخوف إلا بالنسبة للقيمة التي أعطيها ضمنيًا لهذه الحياة، أي أنّ هذا الخوف يستند إلى ذلك النظام التراتبي لمواضيع مثالية هي القيم. هكذا، فإن ما هو عليه الدافع، يُعرف بواسطة مجموعة كائنات ليست موجودة، وبواسطة موجودات مثالية وبواسطة المستقبل. وكما أنّ إيضاح المستقبل يستدعي رجوعًا إلى الحاضر والماضي، كذلك، فإن مجموع مشاريعي يرجع إلى الوراء كي يمنح الدافع بنيته كدافع ولأنني حصرًا أفلت مما هو في-ذاته..."، ص563.

(19) و (20) سارتر، نفسه، ص564.

(21) إنّ المجال العربيّ والإسلاميّ كان تحت وطأة تركة الرجل المريض، فليس لهم من قوّة تحميهم من خطر الغزو الخارجيّ. فمثّل قدوم نابليون وجيشه حالة صدمة لدى العرب والمسلمين، فهي أخطر ما مرَّ عليهم، وهذا ما اعترف به نابليون نفسه أثناء حملته على مصر سنة ثمان وتسعين وسبعمائة وألف. وبالتالي كيف استقبل العرب والمسلمون هذه الصدمة؟ وكيف تعاملوا معها؟ فهل حافظوا على مرتكزاتهم الثقافية فكرية كانت أو دينيّة أو سياسيّة وآليّاتها أم سعوا إلى النهوض إلى بناء ما به يكون للعرب والمسلمين معنى وجوديًّا فيسهموا في بناء حضارة عربية حديثة؟ تمثّلت استجابتهم للصدمة بطرح السؤال الذي طرحه شكيب أرسلان "لماذا تقدَّم الغرب وتأخّر المسلمون؟". فأجابت عن هذا الطرح ثلاثة اتّجاهات، فبيّنوا وسائلهم الإبستمولوجيّة منهجًا وعلومًا في فهم الواقع ومقاومة الغُزاة. فالاتّجاه الأوّل استجاب بغير وعي لهذه الصدمة، فصدّها بالعودة إلى الماضي، وهي استجابة سلفيّة مثّلها كلّ من الحركة الوهابيّة في السعوديّة، ثم الحركة المهديّة في السودان. ويمكن أن نذكر قصّة أحد قادة جيش المهدي في السودان وهو عبدالله التعايشي، الذي كان يغازل الجيش الإنكليزي في أواخر القرن التاسع عشر، فقد كان يقاتلهم، فكتب رسالة للملكة بريطانيا "اسلمي تسلمي فإذا أسلمت سنزوّجك عبدالله التعايشي إن قبلت طبعًا". هذا يُفسّر أنّه لم يتعامل بوعي مع اللحظة التاريخيّة. ففي حكم المماليك بالقاهرة قيل له إنّ جيش الاحتلال في قبرص، يعني قريب من الإسكندرية، ماذا قال له القائد المملوكي؟ وما الذي يعنينا؟ يعني لا يوجد وعي في التاريخ. (انظر إلى تعقيب قاسم المحبشي – أستاذ في الفلسفة بجامعة عدن باليمن ـ على محاضرة صابر مولاي أحمد "هل للدين دور في بناء حضارة عربية حديثة" يوم 27/ 11/ 2024 بالمعهد العالمي للتجديد العربي https: //www.facebook.com /share /v /1XNMveqiGA/)، إذن، هذا التيّار رأى في التقليد والعودة إلى السلف "معنى" ليتجاوز العرب والمسلمون حال التأخر، ولكنّ الوضع الفكري والسياسيّ بيّن عقم هذا التيّار، وهذا ما جعله تيّار "اللّامعنى" في التقليد. فتواصل هذا التيّار، في السودان مثلًا، في فترة حكم جعفر النميري مثّل "اللّامعنى" وذلك لإعدامه لصوت محمود محمد طه الذي سعى إلى البحث عن "المعنى" في الدين، وهذا يطرح بدوره إشكالية مفهومَي "الدين" و"التديّن". أمّا الاتّجاه الثاني، فهو الاتّجاه الذي لم يستطع أن يدير ظهره للدّين للأخذ بأسباب التقدّم، ذلك أنّ العرب والمسلمين لم يكن لديهم شيء يُفكّرون من خلاله إلا الدّين، وهذا ما دفع إلى بروز التيّار الإصلاحيّ، الذي سعى رواده إلى ضرورة إصلاح المنظومة الدينيّة، من قبيل؛ محمد عبده الذي أقرّ بفصل الدين عن السياسة، وجمال الدين الأفغاني والكواكبي... وغيرهم، فنادوا بمراجعة التراث ونقده، وبإعادة النظر في معانيه التي أكل عليها الدهر، لبناء "معنى تأويلي إصلاحي" يتماشى مع مستجّدات الواقع الذي فرضته صدمة الحداثة. أمّا الاتّجاه الثالث، وهو الاتّجاه العلماني الذي قاده كلّ من بطرس البستاني وفرح أنطوان وسلامة موسى وقاسم أمين وطه حسين، فقد حاول هذا الاتّجاه الأخذ بشروط الحضارة الحديثة، ممّا دفع بمناوئيه إلى وسمه بالتغريب.

(22) و (23) معنى "إحياء" في المعاجم والأنطولوجيا العربية، ترجمة ومرادفات وتعريف ومصطلحات وأنواع ـ الأنطولوجيا العربية.

(24) ميَّز محمد عبده في تفسير المنار بين الدين والتديّن، فالدين في تصوّره هو الجوهر الإلهي الذي نزّله الله على نبيّه وحيًا في القرآن والسنّة، ليرشدوا الناس فتُهذّب النفوس ويصلح حال المجتمع خُلقًا وأخلاقًا، لذلك دعا إلى الفهم العقلاني للدين حتى لا يتناقض مع تطوّرات العصر التي يحيا داخلها المسلم منضو فيها. أمّا التديّن فهو الممارسة والتطبيق البشري لمبادئ وقيم الدين، لا وفق ما أتى به النص القرآني بل وفقًا للعادات والتقاليد العرفيّة للمجتمع.

(25) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ط4، ص129.
(26) أدَّت الكتب والمنشورات التي كتبها طه حول الإسلام والدعوة إلى إعادة فهم نصّه المؤسِّس وهو القرآن، ومخالفة المقلّدين إلى اتهامه بالردة وإعدامه. ومن بين هذه الكتب التي أدَّت إلى حتفه؛ "رسالة الصلاة"، و"الرسالة الثانية في الإسلام"، وهذا وفقًا لما صرَّح به في كُتيِّب "بيننا وبين محكمة الردّة" لذا، ستكون مدوّنة البحث في هذا المقال مفتوحة، لانفتاح كُتيِّب "بيننا وبين محكمة الردّة" على مؤلّفات طه التي حُكِمَ بسببها.
(27) و (28) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص8.
(29) أتت لفظة الهيرمينوطيقا Hermeneutics من الفعل اليوناني Hermeneuein، ويعني "يُفسِّر"، ومن الاسم Hermeneia، ويعني "تفسير"، ويرتبط لفظ (hermenea)، من حيث الاشتقاق، باسم الإله هرمس (Hermes)، وسواء كان الاشتقاق ليس له أصلًا تاريخيًا، أو كان له أي أصل تاريخي، فإن دلالته تكمن في تحديد المهمة التي يقوم بها "الهرمانيوط" (hermeneut)، وتماهيها مع مهمة ذلك الإله؛ أي بوصفه رسولًا (angelos)، وخصوصًا كونه رسولًا بين الآلهة والبشر. ففي المعتقد اليوناني لا يُعدُّ هرمس إلهًا ولا بشرًا، بل روحًا ينقل رسالة الآلهة إلى البشر، كما ينقل أشياء معينة من البشر إلى الآلهة، وهذا ما يقصد بأن دلالة لفظ الهيرمينوطيقا تتماهى مع وظيفة هذا الرسول angelos، حيث إنه بمنزلة وسيط بين العوالم. وهذا ما يمكن أن يُقال عن الهيرمينوطيقا إنها القواعد المنهجية التي يمكن من خلالها صناعة مساحة مشتركة مع النص، تمكّن من وجود سبل إلى فهم ما به من معنى. والهيرمينوطيقا Hermeneutics لا تعني التفسير، بل هي ما يمكن أن نُطلق عليه قانون أو آلية التفسير أو منهج التفسير، أو كما يراها نصر حامد أبو زيد "هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص تاريخيًا، أم نصًّا دينيًا". والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها ـ من ثم ـ أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. انظر مقال: نشأة الهيرمينوطيقا بالفكر الغربي، للباحث المصري صبحي نايل في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ـ نشأة الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي.
(30) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه للألمانية جورج كتورة، الطبعة الأولى 2007، ص264.
(31) دومينيك مانغو؛ المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب؛ ترجمة عبدالقادر المهيري وحمّادي صمّود، مراجعة صلاح الدين تاشريف؛ دار العربية للعلوم الناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، الطبعة الأولى، ص37.
(32) هانز جورج غادامير، نفسه، ص265.
(33) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص140.
(34) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص266.
(35) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص139.
(36) نفسه، ص135
(37) نفسه، ص138
(38) نفسه، 139.
(39) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص140.
(40) نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، مؤلّف جماعي لكتاب حقوق الإنسان في الفكر العربي، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2002، ص701–702.
(41) نفسه، ص140.
(42) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص10.
(43) محمود محمد طه، رسالة الصلاة، الطبعة الخامسة، ص34–35.
(44) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص153.
(45) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2014، ص31–32.
(46) و (47) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص139.
(48) عبدالله العروي، مفهوم الحريّة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2012، ص16.
(49) نفسه، ص28.
(50) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، الطبعة الثالثة 1989، ص17.
(51) نفسه، ص18.
(52) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص249.
(53) انظر إلى مفهوم "الحتميّة التاريخيّة": "كان هذا المفهوم القدري للحتمية التاريخية شائعًا في الفكر الشرقي القديم وفي الفكر اليوناني، ويستند إلى مقولة مركزية مؤداها أنَّ قوة خارجة عن العملية التاريخية نفسها تُجسِّد وتُحدِّد الأحداث في مسار لا قدرة للإنسان على تجنبه أو مقاومته، فما هو مقدَّر سيحدث مهما حاولنا منعه من الحدوث. وقد بدا هذا الادعاء لكثير من النقّاد غير منطقي. فالأحداث التاريخية هي، بمعنى من المعاني، ما يصنعه الإنسان نفسه، إذ من الصعب تصوُّر قيام ثورة من تلقاء نفسها دون أن يبادر الثوّار إلى إعلانها. ويردّ القدريون أو الحتميّون على هذا النقد بالقول إنَّ الحتمية تعني، في نظرهم، أنَّ بعض الأحداث ستقع حتمًا لا أنَّ كل شيء سيحدث بالضرورة. وبهذا المعنى، فإنَّ العديد من فلاسفة التاريخ هم قدريون، وذلك بسبب الدور الذي يخصصونه للإرادة الإلهية في أنظمتهم الفلسفية. ويحاول هؤلاء الفلاسفة أن يُعقلنوا تدخّل الإرادة الإلهية في أحداث التاريخ، وأحيانًا إضفاء طابع أخلاقي عليها، فيُطلقون تعبير العناية الإلهية على هذه الحتمية التاريخية، ويعملون جاهدين على إقامة شبه تطابق بين العناية الإلهية والقوانين التاريخية. الموسوعة السياسيّة لعبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ج2، ص159–161.
(54) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص100–101.
(55) Mahmud A. Muhammad, Quest for Divinity, A critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha, Syracuse University Press, First Edition 2007, p. 110-110.
(56) Ibid, p. 112.
(57) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص109.
(58) حيدر حب الله، محمود محمد طه ومشروع الرسالة الثانية من الإسلام، تحرير وتقرير بقلم علي حمام، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام.
(59) Mohamed A. Mahmoud, Ibid, p. 115.
(60) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الآية 72 من سورة الأحزاب.
(61) و (62) Mohamed A. Mahmoud, Ibid, p. 116.
(63) محمود محمد طه، الرسالة الثانيّة في الإسلام، ص42.
(64) نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، ص697.
(65) نفسه، ص41.
(66) حيدر حب الله، نفسه، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام".
(67) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص33.
(68) الكهف 29.
(69) النحل 125.
(70) البقرة 256.
(71) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص33.
(72) و (73) و (74) نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، ص699.
(75) و(76) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص33.
(77) طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى 2003، ص10–11.
(78) نفسه، ص14.
(79) طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ص15.
(80) طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ص13.
(81) محمود محمد طه، السفر الأول من سلسلة بيننا وبين محكمة الردّة، ديسمبر 1968، ص16.
(82) نفسه، ص18.
(83) نفسه، ص6.
(84) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص506.
(85) نفسه، ص531.
(86) نفسه، ص506.
(87) محمود محمد طه، السفر الأول من سلسلة بيننا وبين محكمة الردّة، ص7.
(88) و (89) نفسه، ص8.
(90) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص522.
(91) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص3.
(92) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص4.
(93) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1981؛ ص515.

(94) و (95) نفسه، ص145.
(96) محمود محمد طه، بيننا وبين محكمة الردة، ص11.
(97) و (98) و (99) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص533.
(100) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص15.
(101) الحجرات 18.
(102) محمود محمد طه، بيننا وبين محكمة الردّة، ص12.
(103) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص11-12.
(104) المقصود بإدماج الأفق؛ أفق النص وأفق القارئ. فأفق النص هو أفق الزمنكان الذي ينتمي إليه النص، وأفق القارئ هو الزمنكان الذي يتشكّل فيه وعيه الوجودي المختلف عن النص.
(105) حيدر حب الله، نفسه، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام".
(105) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص16.
(106) حيدر حب الله، نفسه، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام".
(107) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص15.
(108) و (109) و (110) سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى 2011، ص42.
(111) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ج1، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1991.
(112) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص31-32.
(113) و (114) أحمد ابراهيم الشريف، الحداثة والقرآن... كتاب عن فارق بين الوحي الإلهي والقرآن المحمّدي والمصحف العثماني لسعيد ناشيد.
(115) أحمد ابراهيم الشريف، الحداثة والقرآن... كتاب عن فارق بين الوحي الإلهي والقرآن المحمّدي والمصحف العثماني لسعيد ناشيد.
(116) المنجي الأسود، القراءات علمًا من علوم القرآن، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017، ص9.
(117) Mohamed A. Mahmoud, Ibid, p. 117.
(118) محمود محمد طه، بيننا وبين محكمة الردّة، ص13.

المصادر:

- محمود محمد طه، السفر الأول من سلسلة بيننا وبين محكمة الردّة، ديسمبر 1968.

المراجع العربيّة:

الكتب:

- القرآن.
- المنجي الأسود، القراءات علمًا من علوم القرآن، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ج1، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1991.
- عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القراءة والتعليق محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي في القاهرة، ص262.
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1981.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002.
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2014.
- سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى 2011.
- جون بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة نيكولا متيني، مراجعة عبدالعزيز العيّادي، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2009.
- محمود محمد طه: تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، الطبعة الثالثة 1989.
- محمود محمد طه: رسالة الصلاة، الطبعة الخامسة.
- محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة الثالثة 1969.
- عبدالله العروي، مفهوم الحريّة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2012.
- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة 1 2003.
- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه للألمانية جورج كتورة، الطبعة 1، 2007.
- لودفيغ فيتغنيشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق عبدالرزّاق بنور، المنظمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2007.
- دومينيك مانغو؛ المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب؛ ترجمة عبدالقادر المهيري وحمّادي صمّود، مراجعة صلاح الدين تاشريف، دار العربية للعلوم الناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، الطبعة الأولى.

- المقالات:

- أحمد ابراهيم الشريف، الحداثة والقرآن... كتاب عن فارق بين الوحي الإلهي والقرآن المحمّدي والمصحف العثماني لسعيد ناشيد.
- أحمد رباص، التوتر بين التطلعات العقلانية والمتطلبات التجريبية في فلسفة إدموند هوسرل (2/ 1)، حزيران/ يونيو 2018.
https: / /anfasse.org /labrosaurus /likelihead /7938_21175.xhtml
- حيدر حب الله، محمود محمد طه ومشروع الرسالة الثانية من الإسلام، تحرير وتقرير بقلم علي حمام.
- نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، مؤلّف جماعي لكتاب حقوق الإنسان في الفكر العربي، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2002.
- الحسين أخدوش، المعنى ومسألة تمثّل العالم: فيتغنيشتاين متوسّطا فريجه وهيدغر،
https://mana.net/17337/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2OudCA8ZXWy0YJNgJhwYLIQAsx9_3sE37BqDb2D2MPFAGN9rV3YjfR6To_aem_BPOtlXLy31BF7GH4QQOhgA

الموسوعات:

- عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الثاني.
- معنى "إحياء" في المعاجم والأنطولوجيا العربية، ترجمة ومرادفات وتعريف ومصطلحات وأنواع - الأنطولوجيا العربية.

المراجع الأجنبيّة

Mahmud A. Muhammad, Quest for Divinity, A critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha, Syracuse University Press, First Edition..

فلسفة الصورة والأيقونة في فكر "محمد شوقي الزين"

وائـل شـويحـة

مقدمة

الصورة والأيقونة مبحث اشتغل عليه المفكِّر محمد شوقي الزين منذ كتاباته الأولى على عدة مستويات (الثقافة، التصوف، السياسة)، بأدوات هيرمينوطيقية، وفينومينولوجية، وتفكيكية، ولغوية، وعرفانية وغيرها، محاولًا تفسير وفهم مشكلات الثقافة والحضارة من خلال ثنائية الصورة/ الأيقونة من دون الوقوع في فكر إقصائي متمركز على ذاته، يدّعي أنَّ كل فهم للثقافة الإنسانية يعود إلى هذه الثنائية، وإنما باعتبار أنَّ هذه الثنائية هي المفتاح لفهم الفكر الهووي المنغلق على ذاته.

إن ما يقترحه محمد شوقي الزين هو أنَّ المسار الذي يمكن له أن يُعيد تشكيل وبناء ثقافة كونية صحية متعلق بالقدرة على السير في سبيل أيقوني للفهم والإبداع، سواء على مستوى النصوص أو على مستوى الأفعال. إنَّ الحكاية التي يقصّها علينا هي حكاية "أوديسا الصورة التي هي المسار المضطرب والحافل بالأحداث الذي شقَّته الصورة في تاريخها الطويل والمعقّد"[1] من خلال توضيح بناها الفلسفية، ابتداء مع أفلاطون الذي مقت الصور، مرورًا بابن عربي ممجِّد الأيقونة، ووصولًا إلى دو سارتو، ودريدا، وبودريار وغيرهم من مفكِّري الأيقونة في الفلسفة المعاصرة، فالإنسان مطبوع على حب الصورة أو كرهها، ويمكن كذلك تفسير وفهم تداعيات مقت الصور من خلال ما يقترحه علينا الزين من فلسفة جديدة حول الصورة والأيقونة، إنها حكاية ملحمية تريد الانتصار للأيقونة بكل ما تحمله من معاني الحرية والتعدُّد والتسامح.

1. في معنى الصورة والأيقونة والأيدولة

يعمد محمد شوقي الزين إلى تقسيم فهم الصورة وتلقيها إلى قسمين: الصورة الأيدولة، والصورة الأيقونة، فأما "الأيدولة لها غايتها في ذاتها: فالصورة معبودة لذاتها وتستقطب الجلال والعظمة في ذاتها؛ بينما الأيقونة هي الصورة الدالة على شيء أرقى وأجلّ، وما هي سوى واسطة بين الوعي أو الإدراك والموضوع السامي"[2]. إذن، الأيدولة[3] لا تُحيل إلا إلى نفسها مُقصِية كل شيء وراءها، على المستوى الأنطولوجي، وكذلك على المستوى الأخلاقي إذا أردنا أن نفهم تبعات هذا الفهم، وأما الأيقونة فهي تُحيل إلى غيرها وإلى شيء وراءها، ولا تدَّعي تمثيل الشيء في حد ذاته، وبالتالي فهي تسمح بالتعدُّد على المستوى الأنطولوجي وعلى المستوى الأخلاقي، فالأيقونة لا تدَّعي الإمساك بالشيء الذي تُحيل إليه أو تَمَلُّكِه، بل هي تقترب منه في كل مرة من دون أن تلغي المسافة، فهي تحافظ عليها، إنها تُحاكي الشيء فقط، بينما الأيدولة تلغي هذه المسافة، وتدَّعي المطابقة بينها وبين الشيء "فإن الأيقونة تحافظ على المسافة بين النسخة والأصل، بين المحايث والمتعالي؛ أو هي تجمع بينهما، لأن ثمَّة زحلقة دلالية تجعل الأيدولة حاضرة في الأيقونة من جهة التشبيه أو المحايثة؛ وغائبة عنها من جهة التنزيه أو التعالي"[4]، وبالتالي، وإذا أردنا التكلّم بمعجم لاهوتي نقول إنَّ الأيدولة تميل إلى التشبيه والإيهام، بينما الأيقونة تميل إلى التنزيه، وحتى وإن كانت الأيقونة تقوم بعملية التشبيه المماثل إلا أنه تشبيه يُحيل ولا يحتكر الشيء والماهية، فهي تصبو إلى المفارق لكي تقلّده، "الشبيه في الأيقونة هو المثيل الذي يحتذي المثال ويستحضره في شكل تمثّل ويكون له بمنزلة المماثل؛ الشبيه في الأيدولة مبني على الاشتباه"[5]، ولذلك، فإن الخطأ الذي تقع فيه الأيدولة هو أنها تدَّعي تمثيل الشيء من غير تحقيقها لذلك، فهو يشتبه عليها بأنه هو أو كأنه هو، لكنه ليس هو، ولذلك فإن الأيقونة تقوم بتحرير هذا النوع من الادعاء، فهي تماثل الشيء في كل مرة بطريقة مختلفة من دون الادعاء أنها تطابقه كلية، فهي لا تدَّعي الإمساك باللامتناهي وإنما تقبض منه في كل مرة على أثر لن يكون نفسه في مرة أخرى، و"كما يبرهن نلسون غودمان، هو أنَّ التشابه ليس شرطًا لازمًا ولا كافيًا لأي نوع من التمثيل، أكان تصويريًا أم أيقونيًا"[6]، ونحن لا ندرك الأشياء إلا في نظام الصورة والتمثيل، وبهذا المعنى يمكن أن نقول إنَّ الأيقونة في إحالتها إلى الشيء تنطوي على شيءٍ من المعاودة بمفهوم دلوز، فهي وإن أعادت تمثيل الشيء، فهي لا تُعيد تمثيله بنفس الطريقة، فعنصر الاختلاف كامن فيها، "الأيقونة هي دائمًا إزاحة وتأجيل، لأنها تأبى التوقف والثبوت. إنها إحالة دائمة إلى شيء آخر غير الذات"[7].

يمكن القول، وفقًا لمحمد شوقي الزين، إنَّ الفرق بين الأيدولة والأيقونة هو: أنَّ الأيدولة ثابتة بينما الأيقونة حركية، الأيدولة تدَّعي القبض على الحركة في الزمن، بينما الأيقونة تُساير الزمن في حركيته وتدفقه. إنَّ الأيقونة تخضع لمبدأ ابن عربي الذي يُفضِّل محمد شوقي الزين استخدامه كثيرًا، وهو مبدأ هو لا هو، وأيضًا مبدأ كأنه هو الوارد

في الآية القرآنية التي تصف موقف بلقيس لمَّا رأت شبيه عرشها، "ففي الأيقونة، الأشياء هي رموز، تُعبِّر في الحقيقة الحسية اللطيفة (الجسد) عن الحقيقة المتعالية والمفارقة؛ وفي الأيدولة، الأشياء هي أشياء، تسجن في الحقيقة الحسية الخشنة (الجسم) الحقائق المتوارية"[8]. إن الأيقونة تنظر إلى الشيء باعتباره حاملًا لدلالات، وصور عديدة، فالأيقونة تُجسِّد ولا تُجسِّم، بخلاف الأيدولة التي تسجن الشيء في صورة واحدة، وإن هذا التفريق الفينومينولوجي بين الجسد والجسم (هوسرل)، والذي يوظفه الزين يمكّننا من فهم الفارق المادي بين الأيقونة والأيدولة، مع الأخذ في الاعتبار الفارق المتعلق بالمعنى أيضًا، فالأيقونة "تهوى المعنى الذي يعني دائمًا شيئًا لا يمكن القبض عليه"[9] على غير الأيدولة التي ترفض المعنى المتعدِّد للأشياء، وتسجن وتختزل المعاني في معنى واحد ظاهر. إنَّ الأيقونة هي أثر للصورة، وهي أثر مرئي لها تتأثر بالصورة لأنها متصلة وممتزجة بها، والصورة محدِّثة لها، إنَّ "الصورة هي المجلى الذي يتيح التجلي الأيقوني في العالم، فوجب التفريق بين الصورة لطفًا ولطافة، والصورة عنفًا وكثافة"[10]. إذن، يصير المجلى أيقونة تستمدّ نفسها من الصورة مثل الأيدولة، إلا أنَّ الأيقونة تكون الصورة ـ اللطف، بمعنى أنها تحمل معها شيئًا من الخفاء الذي لا يمكن تمثيله والذي يمنحها السمو الجمالي، فهي الخفة في الكثافة والرقة في الغلظ، بينما الأيدولة تكون الصورة ـ العنف، أي بمعنى أنها تمحي كل خفاء ولا تمنح رؤية واضحة للعالم بل خادعة، وتدَّعي تمثيل الشيء بمطلقه، إلا أنه تمثيل عشوائي، فهي الشدّة والصلابة في الإظهار، ولذلك يسهل استغلال الصورة ـ العنف (الأيدولة) وتوجيهها أيديولوجيًا لغرض السيطرة، والاستهلاك، والتضليل، بعكس الصورة ـ اللطف (الأيقونة)، التي تكون عنصر إمداد للحرية والتسامح والجمال.

هناك تقسيم آخر يعتمده الزين للصورة، وهي الصورة والتصويرة، فالصورة خفية دائمًا لا تنفذ، ولا يمكن حيازتها في كليتها، وعندما تتجسَّد تُسمى تصويرة، والتصويرة يمكن لها أن تكون أيقونة أو أيدولة، كما أنه يمكن إتلاف التصويرة ماديًا ولكن لا يمكن إتلاف الصورة أبدًا، ولذلك يمكننا أن نتحدَّث عن التصوير الأيقوني، أو التصوير الأيدولي للصورة "فإنا نقصد إذًا عنصر الإمداد وهو الصورة، وعنصر الامتداد وهو الأيقونة في شكل تصويرة أو شيء مادي محسوس"[11]. الإمداد والامتداد هي ثنائية تشتغل على مستوى الصورة والأيقونة، كما تشتغل أيضًا على مستوى الثقاف[12] والثقافة، وبالتالي فإن الصورة تُعادل الثقاف، والأيقونة تعادل الثقافة، وإذا أردنا تغيير تلقينا للصورة وللثقاف علينا تغيير طبيعة رؤيتنا للأشياء وتمثيلنا لها، فالإمداد يزخر بالمعاني بقدر استعدادنا لتلقيها، وفهمها، وتأويلها "فالصورة مرآة، تُبرز الأشياء وتختفي في ذاتها، مع أنها في اختفائها من وراء الأشياء التي تبرزها، تتراءى بريقًا أو انعكاسًا أو لمعانًا"[13]، ولذلك يمكن أن نقول، إنَّ الأيقونة تسكن عالمًا بين عالمين، أو كما يُسمِّيها الزين برزخًا، فهي واسطة بين الواقع الحاضر والصورة المتوارية، فهي البين ـ بين الذي يحمل الجانبين ويصلهما معًا. إنَّ الأيقونة تجمع بين ميتافيزيقا الحضور وميتافيزيقا الغياب، مما يجعلها جديرة بأن تكون رؤية للعالم متحررة من سلطة الصنمية والثبات يحكمها، وفقًا للزين، منطق حربائي متلوِّن، ومتغيِّر، وفق الثقاف والثقافة الذي تنتمي إليه. إنَّ "الصورة هي ما يجعل الرؤية قابلة للتعديل ومعها يتغيَّر النظر إلى العالم ومعه العالم في حد ذاته"[14]. إنَّ الزين يجعل من الصورة، في حد ذاتها، الحامل لرؤى مختلفة، وإمكاناتها في العالم، فبها نعرف الأشياء؛ إنَّها نوع من النظام القبلي الذي يُشكِّل العالم ومنظورنا نحوه، أو هي عبارة عن نموذج تسعى النسخ إلى الاقتراب منها قدر الإمكان، كما نقوم بالتركيب وإضفاء المعنى بين هذه الصور، فتلقينا ليس سلبيًا بل إيجابي أيضًا، ووفقًا لسارتر، في تحليله للصورة المتخيلة، فإن الصورة ليست في الوعي بل هي في نفسها وعي[15]، أو طريقة يقصد بها الوعي العالم.

إن الصورة عند الزين هي بمنزلة المنهج في فهم العلاقة بين الفكرة والكلمة، أي أنَّ "الصورة هي جسد اللغة، البرزخ الذي يُتيح ربط الكلمة بالفكرة"[16]، فلأن لكل فكرة أو قول صورة ما، وبالتالي فإن حضور الصورة هنا هو حضور صوري (من الصورة) بين القول والفكرة، فعندما تكون هناك صورة يكون هناك شيء ما، إذن الصورة تُحدث شيئًا ما في العالم يكون واقعيًا بقدر ما هو ذهني أو مجرد و"يمكن القول بأن الصورة تنطوي في مقولها كما في مدلولها على التناقض، من حيث إنَّ الطابع الشمولي للصورة لا يفلت من فكرة ضم النقائض للدلالة تارة على المحسوس (الصورة الحسية)، وتارة أخرى على المعقول (الصورة الذهنية)؛ من جهة الواقعي والملموس، ومن جهة أخرى الخيالي والمجرَّد"[17]. إنَّ هذا التوتر بين المحسوس والمجرَّد، وهذا التناقض الظاهر في معنى الصورة، هو ما يجعل الصورة حاضرة ومتخفية في كل شيء على مستوى الواقع كما على مستوى المفاهيم، فنحن ندرك الصورة من خلال الصورة ذاتها من غير إدراكها في كليتها، وهذا هو التوتر الدائم المحكومة به، ولذلك فإن أي رؤية، كرؤية للعالم ولأنفسنا، هي محكومة بصورة ما. وبقدر ما نريد من التغيير على مستوى الوقائع في العالم أو على مستوى التفكير وأدواته لا بدَّ من البحث في الصورة ودلالاتها وأشكالها. إنَّ مقولة الصورة، وما يتصل بها من مقولات الأيدولة والأيقونة، تحوَّلت مع كتابات الزين إلى مدخل أو نوع من البراديغم، أو الثنائية (حبّ الصورة وكرهها) الذي تُفسِّر به الظواهر

الثقافية، وبنيتها، وماهيتها، وغايتها، فالإنسان محكوم بالصورة بحكم طبيعته، "فمن شأن الصورة أن تجد التوازن بين طبيعة الإنسان المجبولة على التصوير والحقيقة المتعالية غير القابلة للإدراك الحسيّ والعقليّ والخياليّ"[18]، فهي تلبّي بالتالي حاجة التعالي المحكوم بها العقل الإنساني نحو ما يندرج خارج حدوده ومجاله ضمن حدود تناهيه في العالم، فالصورة هي ما يدلّ على هذه الطبيعة المزدوجة والمتصارعة في الطبيعة الإنسانية، فهناك دائمًا ما يهب الصور للإنسان، والصورة هي الدال على ذلك "فلوحية الصورة تعقبها إيمائية التدليل عليها. قبل اللوَحان، تكون الصورة في مجال اللاتحديد. تكتسب اللوحية عندما ينحمل النظر إليها، وتكتسب الإيمائية عندما تنعتها الإشارة"[19]، فتجلي الصورة الخفية ومعناها مقرون بقدوم الإنسان إليها بالنظر أولًا، ثم بالتعبير أيًا كان شكله ثانيًا، فالإنسان هو الذي يُضفي عليها التبجيل والتعظيم، وهي ليست كذلك في ذاتها، كما أنها تتمنّع وتنحو للعودة إلى الخفاء مجددًا وتظل لغزًا، وما يُمسكه الإنسان منها يكاد يفلت منه، ولذلك فهو تملّك مؤقت دائمًا على حسب تكشفها وكشفها. إنَّ الصورة مُنتِجة للمعنى مُبتكِرة له ومتميزة عنه وتسمح برؤية الأشياء وتكشفها وظهورها، وتتميَّز بظهورها وبروزها "فهي غايتها في ذاتها، في مشهدها بالذات"[20]، وبالتالي، فإن لها الطابع الأيقوني من حيث إنها تُعبِّر عن الشيء في مجرد ظهورها، أو ما يصطلح عليه الزين باللائحة أي "تتميَّز الصورة باللوحية، بالأمر الذي يلوح. فهي اللائحة"[21]، وإن هذه الخاصية في اللوَحان والظهور، هي ما يمدُّ الموجود بالامتداد في جهة من الجهات الخاصة به، والتي يعمل على تحسينها وتقويمها في فعل وجوده، ويمكننا وسم الصورة وتشبيهها بالطابع الإلهي، فهي متخفية في ذاتها ولكنها ظاهرة في تعبيراتها من أيقونة وأيدولة، فهي الحاضرة والغائبة في كل موضع وفي نفس الوقت، فهي كالإله الذي يحلّ في الأجسام من غير أن يظهر بشكل مباشر، ولذلك كان للصورة ومَن يتحكم فيها نوع من السلطة، وخاصة في سلطة استخدام الأيدولة والأيقونة. فمن أرجع الصورة إلى معنى الأيدولة وسجنها فيها نافيًا كل معنى آخر، فهو قد مارس نوعًا من السلطة، ومثال ذلك تفسير النص الديني الذي تمَّ احتكار معناه في ظاهره وسجنه فيه من غير السماح بإمكانية الذهاب فيما وراء الظاهر، وإن هذا التصنيم للمعنى هو ممارسة سلطوية مارست عنفًا طوال تاريخ الملة، وأما من أرجع الصورة إلى المعنى الأيقوني، مثل ما حدث مع التفسير العرفاني للنص الديني الذي جاء ثريًا بمعانيه ودلالاته والذي يحيل إلى المعنى من دون الادعاء بمعرفة حقيقته، وجوهره، وسجنه، واختزاله في أحادية، أنتجت تسامحًا في تلقي النص، وفسحة للتعايش في دنيا الناس، فالفهم الأيقوني ينظم من دون ممارسة أي نوع من القسر و"نقول مجازًا بأن الأيدولة هي علم اللاهوت بأدواته المنطقية وأحكامه وأيضًا محاكمه في التفتيش، وبأن الأيقونة هي العرفان بالرغبة في التحرّر من الحرف ومن المعنى لمعانقة التجربة الخالصة"[22]. وهذا التقسيم الذي يُقدِّمه الزين للتاريخ الإسلامي، بين مؤسسات صلبة هي مؤسسة الاعتقاد الرسمي المتمثل في المذاهب الكبرى التي دعمت السلطة التي ساهمت في تأسيسها، والتي قامت بتصنيم الفهم وتبنّي النموذج الأيدولي لمقاربة العقائد والشرائع، وبين حركات هامشية سعت إلى التحرُّر من صلابة هذه المؤسسات، من أجل خوض تجارب شخصية وكونية للفهم، والممارسة، والتجربة الدينية، مثل التصوُّف، والعرفان، وتبنّي النموذج الأيقوني لفهم الظواهر، والشعائر الدينية "إنَّ الأيقونة ليست صورةً مشابِهة، وإنما صورةٌ إلهية وتجلٍّ، وصورة شعائرية لا تكمن قيمتها في شكلها المرئي الخاص وإنما في الطابع التأليهي لرؤيتها، أي في أثرها"[23].

إن هذا التقسيم الذي يطرحه يساعدنا في عملية تلقٍ جديد للدين ضمن ما يُسميه بالصنمولوجيا والأيقونولوجيا، من حيث إنها أدوات للتضليل والإغواء، ومن البيِّن أنه يميل وينتصر للنموذج الأيقونولوجي، "فشأن الصنمولوجيا أن تُفسِّر كيف تسقط القصديات تباعًا في شراك الدهشة والذهول بأن يسرق منها نظرها المتجوّل الذي يثبت في نظرية نهائية"[24]، أي، أنها تتوقَّف عند الفهم الظاهر للصورة ولا تنزاح عنه، فهي تحبس منها حرية الرؤية في رؤية واحدة لا تتزعزع، ويمكن تشبيهها بالفهم الحرفي والظاهر للنصوص، أو أنها الموقف التشبيهي، بعكس الأيقونولوجيا التي هي متحرّكة ومزاحة وتحتمل صورًا ومعاني عديدة، ويمكن تشبيهها بالفهم التأويلي للنصوص، فهي نوع من الكينونة المفتوحة، أو أنها الموقف التنزيهي[25]، فالأيقونولوجيا "لا يتطابق فيها الفهم والمفهوم، الظاهر والباطن، التشبيه والتنزيه، وإلا حصل الثبوت والجمود، أي الأيدولة، بل هناك دائمًا انتقال هو تكوير الحقائق في سيرورة مستمرة"[26]، ولذلك فإن الأيقونولوجيا ليست مفهومًا فقط، وإنما كينونة، فهي النموذج الذي يجب الانخراط فيه لكي نتخلص من الفهم الهووي لأنفسنا، وهو ما يُراهن عليه الزين باعتباره فهمًا ليس غائبًا في التراث والملّة، وإنما هو وارد خاصة في نصوص المتصوفة، والعرفانيين الكبار، إلا أنه لم يجد نوع الخطاب والسلطة اللذين يكرِّسانه لكونه دائمًا ضد التصوُّر المركزي للحياة، ويمكن أن نمثّل ذلك بالصراع الذي وقع في التراث حول معاني وصفات الله، بين فِرَق اتجهت نحو الفهم الصنمي وبالتالي وقعت في التشبيه وإن ادَّعت غير ذلك، وبين فِرَق تبنَّت الفهم الأيقوني، وبالتالي منحت صورة لله فيها أكثر فسحة وتسامح مع الآخر "من شأن الأيقونة أن تُقدِّم صورة

عن الألوهية خالية من التجسيم والتشبيه، أي صورة خالصة عن الإسقاطات البشرية"[27]، ونعود ونقول إنَّ فيها تنزيهًا من إسقاط للصفات الإنسانية على الألوهة، واعتبار الإله ما لا يمكن إدراكه، إلا أنه يمكن التعبير عنه أو الإشارة إليه مؤقتًا، فهي لا تتسم بالإطلاق بل بالنسبية، أو كما أوضحنا سابقًا من أنَّ الإمداد الصورة هي الإطلاق، وأن الامتداد الأيقونة هي النسبية، في تحولاتها الخاضعة لاعتبارات الزمانية المستمرة، فالأيقونة هي تجلّي الصورة في الواقع، بينما الأيدولة ترفض الإحالة إلى غيرها، وتكره المسافة وتردمها وتوهم بأنها الشيء والنموذج الذي تمثله، فهي تحل محل الأصل فتنفيه لتكون مكانه، على خلاف الأيقونة التي تُحيل إلى غيرها وتُبقي على المسافة بينها وبين الأصل وتمثله مع الحفاظ عليه، فهي لا تريد أن تكون أصلًا أبدًا، وإنما هي نسخة صافية وأصيلة لم تختلط بغيرها لصورة إلهية، لذلك لا تُعبد الأيقونة في ذاتها، وإنما للألوهة التي تُحيل عليها. إنَّ "الأيدولة هي حركة ضد الزمن، لأنها ضد التطوُّر والتكوُّن"[28]، فهي تطلب المستحيل بتجميد الزمن، ونفي حركيته، واستمراره، وتغيّره، فنحن لا نسبح في نفس النهر مرَّتين، وما تطلبه من تجسيد الصورة خارج الزمن هو طلب مستحيل، فنحن كائنات محكومة بالزمان. إنَّ الدازاين متزمن ويستشرف إمكاناته في الزمان، وهذا ما تُحقِّقه الأيقونة من حيث إنها "هي تجسيد الصورة في الزمن، إنها التدبير الزمني للحقيقة المتعالية"[29]، فهي زمانية إلى أبعد حد، تخضع للتغيُّر، والفساد، والتجدُّد، باعتبارها شيئًا محسوسًا ونسخة عن المجرَّد الذي تُجسِّده، فهي تلعب دور الوسيط بين الفكرة والواقع، فالأيقونة تُمثِّل الأساس المادي الذي تظهر فيه الصورة، لكن ظهورها ليس ظهورًا مطلقًا فهي تظل ظاهرة–متخفية وتُحيل ولا تُمثِّل، فالدائم في كل أيقونة هو إمداد الصورة الذي يظهر في الأيقونات التي هي حاملة دائمًا لسر الصورة ولغزها، إنَّ "الأيقونة هي إعادة الاشتغال على الصورة وفق طاقة الإنسان في التوصل بالحقائق المفارقة، وفق إرادته في الفهم وتنظيم حياته عمليًا"[30]، فالإنسان كائن أيقوني لا ينفك عن الصورة رؤية وتمثلًا وتمثيلًا، يبحث عن وحدة العقليّ والحسّيّ، والمثاليّ والواقعيّ، لكونه محكوم بالترميز ويرى الأشياء كونها رموزًا، كما أنه محكوم بالتعالي العمودي، والأيقونة هي قدرة الكائن الناجحة في التحوُّل من التعالي العمودي، إلى التعالي الأفقي في العالم، فهي طريقة الإنسان في فهم المتعالي الخارج عن نطاق قدرته الأنطولوجية المتناهية، فيدرك اللانهائي في ذاته من خلال الصورة "فالصورة تجلّ في الأيقونة ولا تحلّ فيها، لنعطي للأيقونة مقام المجلى لا مقام الحلول، كما اشتُهر في الأدبيات الهرطقية"[31]. ولذلك، فإن الزين ينأى بالأيقونة والصورة عن الفهم الديني من غير أن يهمله، فهي دائمًا كانت أداة للتأليه، إذ إنه يريد أن يُضفي على الصورة والأيقونة والأيدولة بعدًا ثقافيًا يتعلق بالإنسان، بقدر ما يتعلق برؤيته للعالم وتبريته لنفسه، كمفاتيح لفهم مشكلات الثقافة الإنسانية المعاصرة، وبالخصوص ثقافتنا التي لا تزال أيقونكليستية (أي كارهة للصور) في جانب كبير منها، وخاصة في تلقّيها لتراثها.

ولذلك، فإن الزين يتكلم في معجم ثقافيّ وقيميّ، لا في معجم ديني كما يظهر لأول وهلة، وبلغة فلسفية هو يتحدث في بعد أنطولوجي، لا في بعد معرفي (إبستمولوجي)، وبالتالي فهو يريد إزاحة الأُسس الوجودية للأيقونكليستي، الكاره للصور والحسي والمادي والساعي لإلغائها من الواقع، ويمضي بنا لكي نصير أيقونوفيليين مُحبِّين للصور ناظرين من خلال الرمز للعالم "لا يتعامل الأيقونوفيلي مع الصورة على أنها صنم حسي، ولكن بوصفها أيقونة تُعبِّر عن شيء خفيّ أو جليّ، عن شيء باطني أو متعال. تُخفي الأيقونة ذاتها لإبراز الشيء الذي تُحيل إليه، فيما تقوم الأيدولة بإخفاء الشيء الذي من المفروض أن تُحيل إليه لتدل على نفسها فقط"[32]، وعندها فقط يمكن للثقافة أن تُشفى من مرض التعصُّب، والإقصاء، واحتكار الفهم، والانغلاق حول نفسها، ونفي الآخر، والفكر الأيديولوجي، وتَمَلُّك القدرة في حسن تدبير الحياة على مستوى الأفراد والمؤسسات التي ترعاهم، ويمكن لهذا الفهم للصورة والأيقونة والأيدولة أن يتحوَّل إلى ثقافة اجتماعية إذا تمَّ تبنيه على مستوى المؤسسات السياسية والدينية، وتمَّ تكريسه بواسطة الفنون، وتربية الأجيال عليه (الباديا)، لكي يتحوَّل فيما بعد كنوع من التربية (البيلدونغ) يقوم به الأفراد بذواتهم نحو أنفسهم، فأهم نجاح هو أن يتحوَّل المفهوم إلى ممارسة عملية تُحرِّك ثقافة المجتمع "واتضح في النهاية أنَّ الأيقونولوجيا ليست علم الأيقونات فحسب، بل هي أيضًا السيكولوجيا السياسية للأيقونات، دراسة كره الأيقونات وحب الأيقونات، والصراع بين تحطيم الأيقونات والوثنية"[33].

2. النص والأيقونة

يمكن لنا أن ننخرط في ورشة تطبيقية حول فلسفة الصورة والأيقونة، من خلال توظيفها كمفاهيم في مقاربة النص باعتباره صورة، "إذا كان النص عبارة عن صورة مكتوبة، قابلة للقراءة، وعرضة للتبيان، فإنه، كغيره من الصور، يمكنه أن يحتمل دلالتين: فهو 1) إما أيقونة تُحيل إلى حقيقة خارجية؛ بأن تدل العلامات على الأشياء، أو حقيقة ميتا–نصية تحيل فيها ما – بداخل النص من رموز ودلالات؛ 2) وإما أيدولة تحيل إلى حقيقتها بالذات، كون النص تتوقف عنده الدلالة، بأنه خاتم المعنى، ومنتهى المغزى؛ فيصبح بذلك نصًا ثابتًا، يوهم بأنه يُحيل إلى الأشياء، ولكنه يُحيل إلى ذاته، في محض حرفيته، إنه النص – السيمولاكر، النص - الصنم"[34]. ولذلك، فإن

مقاربة النصوص وخاصة المقدَّسة، تتطلب ـ قبل الانخراط في تأويلها ـ توضيح الموقف من الصورة، فإن المقاربتين الأيقونية والأيدولية للنصوص نابعة من الموقف الأصلي من الصورة، فمقاربة النص أيقونيًا تعني تبنّي قراءة تأويلية (هيرمينوطيقية)، فهو يُحيل إلى معانٍ متعددة تقع خارجه وداخله، فهناك دائمًا معنى داخل المعنى، وطية تثري المعاني، وذلك وفق وضعية تأويلية ما، بعكس القراءة الأيدولية للنصّ التي تكتفي بالقراءة الظاهرة والحرفية، والتي لا تحيل إلا إلى معنى واحد مغلق حرفي، يصنمه باعتباره المعنى والمقصد الوحيد الشرعي والمراد تحقيقه، وكان ذلك بيّنًا مثلًا في القراءات الحرفية التي ترفض المجاز في قراءة النصوص المقدَّسة، وما نتج عنه من مذاهب تحرم الصورة، وبالتالي فإن قبول تأويل النص أو رفضه يمكن أن نعود به إلى الموقف القابل للصور والموقف الرافض له، وذلك باعتبار النص صورة مكتوبة "فالمجال الذي ينخرط فيه التأويل يتمتع بالسعة من حيث الإدراك الوجودي والفني...، فهو مجال متحرِّك، سائل، عائم، متموِّج، أثيري، تكتيكي، له كل الخصائص الأيقونية في تحوُّل الصور وتبدُّلها"[35]. إذن، فإنَّ كلًا من التأويل والصورة لهما ما يجمعهما من حيث الرؤية والاستخدام والغاية، فكلاهما نوع من الفن يشتغل على الرمز[36]، كما أنَّ بنيتهما الأنطولوجية متحرِّكة ومزاحة ومتعددة، ولذلك فإن المقاربة المناسبة لموضوع الصورة هي المقاربة التأويلية والتفكيكية، خاصة فيما يتعلق بمقاربة النصوص فهمًا وتلقيًا، وهو ما يُسميه الزين الطريقة الأيقونية في التأويل التي هي عبارة عن "استخلاص الصورة لا الفكرة، فهي تصويرية أكثر منها تصورية"[37]، والمعنى من استخلاص الصورة ليس صورة ثابتة، وإنما صورة متحرِّكة ومشكِّلة ومتشكِّلة مع قراءة النص ومحاولات فهمه، فهي لا تسجن النص في الفكرة الصورية، وإنما في تصوير المعاني تكتيكيًا، باعتبار القارئ والمؤوِّل مُصوِّر وصوري أيضًا (تحكمه الصورة)، من حيث إنها قدرة مرتبطة بالإنسان أنطولوجيًا "على التصوير بالزوائد البلاغية والمجازية، أو عدم القدرة على ذلك من وراء الدوافع الأخلاقية، أو الشرعية"[38].

إنَّ من يرفض المعنى الأيقوني للغة، يرفض الأساليب البلاغية والمجازية للنص مدعيًا أنَّ اللغة حرفية، ولكن اللغة لا تنقطع عن كونها مجازًا بما هي ذلك، فاللغة تأويلية أو لا تكون، وكل موقف رافض هو موقف أيقونكليستي خاضع لسلطة قبلية تاريخية (الأب/ الإله/ الحاكم)، وإن هذا النوع من مقاربة النص واللغة هو ما يحاول تكريسه الزين، خاصة وأنَّ له استخدامًا مشابهًا في التراث الصوفي، وبالذات مع نص ابن عربي، فالمقاربة الصوفية لتأويل النص تقترب منه باعتباره صورة لا حرفًا، وتعتبر الحيرة في البحث عن المعنى موقفًا حتميًا بل ومطلوبًا في حد ذاته، وقد اقترح الزين مصطلح "الاقتصاد الأيقوني"، ليدل على أنَّ الصورة أكثر من كونها شكلًا، فهي محفِّز رؤية ينظر دائمًا فيما وراء ظواهر النصوص، على عكس الرؤية الأيدولية، فالرؤية الأيقونية للنص تبحثُ عن "أساليب بيانية يزخر بها النص من مجاز، وقياس، واستعارة، وبديع، وتبتغي بذلك التأويل (نزوع يهوى الصورة، ويُمجِّدها) بينما تكتفي الرؤية الأيدولية بحرفية النص، بنظامه الداخلي، وتُقصي بذلك كل الزوائد المرتبطة به كالقياس والمجاز، وهي بطبيعتها معادية للتأويل (نزوع يمقت الصورة، ويُجمِّدها)"[39]، وبذلك يمكن أن نربط الرؤية الأيقونية بالتأويل، والرؤية الأيدولية بالتفسير، فالتأويل يقوم بِأَيْقَنَة النص، بينما التفسير يُصَنِّم النص، ويمارس سلطة عليه ملغيًا الجانب اللامرئي من النص الذي مدخله التأويل، وعندما يضاد التفسير الصورة في النص فهو يقوم على ترتيب النص في نظام مُعيَّن مغلق مركزي يمارس نوعًا من المراقبة العينية على التفسير في حد ذاته، مثل ما يمارسه أيضًا على النصوص الأخرى، وبالتالي فإن التفسير يحصر نفسه ضمن نظام العلامة، بينما التأويل ينخرط في نظام الرموز، ذلك أنَّ العلامة فارغة من الداخل فهي "تنسيق موضوعي ينعطف على المفهوم"، فالعلامة تؤدي إلى علامة أخرى فقط، بينما "الرمز مفتوح على النشاط القصدي للإنسان"[40]، فهو لا يقصي الإنسان كفاعل وإنما يأخذه بعين الاعتبار في عملية إضفاء المعنى، وتشكيله، وتلقّيه، وانتظاره، في أفق الزمان الذي يسمح بانكشاف المعنى وانعطائه، كما أنَّ الرمز يستمد دلالته من خلال الاختلافات، من جهة أنَّ الرمز يُكَوِّنُ الواقع ونفهمه من خلاله، كما قرَّر كاسيرر ذلك في بحثه حول اللغة والأسطورة، وهو ما نجده بوفرة وفقًا للزين في النص الصوفي وتكتيكاته في الفهم، فهو ينتج المعنى باستمرار دون أن يُظهر نفسه، وبهذا يظل النصّ متخفيًا دائمًا و"لهذا الغرض أُميِّز في التأويل بين الظاهرة الذكية، التي يُتحفنا بها ابن عربي عبر مبدأ الانحراف الأيقوني للحروف والكلمات، وعبر مجال الرحمة الواسعة، والتجليات المتجددة، والظاهرة الجلفية التي تتوقف عند الحرف في صورته الظاهرة"[41]، وهاتان الظاهرتان تحدِّدان نوع الطريقة التي تمَّ بها تلقي النصوص وإعمال التأويل في فهمها، فالتأويل الأيقوني أكثر حساسية تجاه النصوص ويميل نحو الصورة في النص لا الفكرة، أي إلى الاستعارة اللغوية التي ينتقل فيها المعنى من الحالة الحرفية إلى التأويلية، من حيث إنَّ المعنى هو في حالة تطوُّر، وتغيُّر، وانبثاق، وهو ما تنتبه له الظاهرة الذكية في تأملاتها، وإزاحاتها للغة، التي هي ساحة ومجال خلق المعنى، وطلبه "ذلك أنَّ التأويل إنشاء متواصل للمعنى، وجهد للفهم لا يكاد يقف عند حد"[42].

وإن هذا النوع من التأويل الأيقوني هو نوع يحمل معه

قواعده بشكل محايث وأفقي، من دون الخضوع لسلطة خارجية ما، سواء أكانت قواعد تأويلية أم غيرها، فهو تأويل يروم الفهم في سياق التجربة لما يمكن أن ينتج عن النص في الحالة الراهنة من وقائعه، ولذلك فإن التأويل يُشكِّل للنص صورة تسمح بدورها بتصويرات لغوية، كالمجازات التي تكون مبثوثة في الكتابة.

وأما عن الظاهرة الجلفية، أو القراءة الحرفية، فهي تقتل الصورة بواسطة زعمها أنها لا تنتمي إلى السياق بل ترتفع فوقه، وأبرز ما ينتج عن هذا الموقف المُشطّ هو الصراع المذهبي والثقافي. إنّ الحرفية هي موقف تصنيمي بامتياز، يلغي التنوُّع وينفيه داخل النص وخارجه، والسياق الزماني الذي يستجيب له النص في الفهم والدلالة، وكذلك لمتطلبات العصر في الفهم. ووفقًا للزين، فإن الحرفية هي نوع من التحريف والتصنيم، لأنه يلغي الواقع المتنوِّع والبُعد التداولي للنص، ولذلك فإن "التأويلات والتفكيكات هي لعبة نرد لغوية حيث يظل كل شيء مفتوحًا واعتباطيًا"[43] للتعددية واللامركزية، والتي ليست موقفًا عدميًا من المعنى، أو النص، وإنما هي فسحة حرة للتلقي، والإنشاء (poiēsis)، والإظهار، وتحرير الكتابة من الميتافيزيقا، والكشف عن الثاوي في اللغة، والذي يُحوِّل الحرف إلى ممارسة تأويلية لا نهاية لها في معنى ونسق مغلق، مما يجعل فعل القراءة والكتابة فعلًا تأويليًا في حد ذاته، يُراعي الجانب التداولي للغة "فمن شأن المنعطف العملي أن يزيح التمثلات نحو الاستعمالات. معنى ذلك أنّ علاقتنا بالتراث، بالنص، بالهوية، لن تكون بعد الآن عبارة عن تمثّل ثابت في شكل هيكل فج؛ بل ستكون عبارة عن استعمال النص أو التراث لغرض تداولي يأخذ بالاعتبار الظرف والحاجة والزمن والمكان، أي كل المؤشرات عن اختلاف في الأزمنة والأقاليم"[44]، فالمعنى مسألة استخدام لما نريد إنجازه من الحياة، والذي يأخذ بعين الاعتبار وجود الإنسان في العالم، وما يستشرفه من مشاريع وما يُحققه من المعنى من دون تصورات مسبقة، وإنما ضمن عيشه في العصر وما يتملكه من أفق عالم العيش، فليس هناك معنى طبيعي للنص أو حقيقة بمعنى التطابق بين الفكر والواقع، وإنما معناه في استخدامه، وما يمكن له أن يُحقِّق من الحرية وفاعلية في الاستعمال، كنوع من أخلاق التأويل والقراءة التي لا تسجن نفسها في القواعد التي يمكن أن تؤدي إلى القراءة الأيدولية، بل أخلاق تأويلية تتبنى الاستعمال الذكي والحر للقواعد، فالتكتيكي (الحر) أولى من الاستراتيجي (الأداتي)، في المقاربة الأيقونية للنص التي تعتمد التوجّه الإبداعي، والتوليدي للمعنى بلا حدود نهائية.

3 . الثّـقَاف الأيدولة والثقافة الأيقونة

نريد أن نبحث الآن في الثقافة[45] من خلال مقولة الصورة والأيقونة، فالثقافة بشكل ما هي نوع من الصورة "فإذا كان العالم الذي يتصوَّره الإنسان أو يُشكِّل حوله صورة هو ثقافة، فلأن هذا العالم هو بناء وليس فقط معطى... إدراك الإنسان للعالم هو فهم له أي تأويل، والتأويل هو بناء لصورة معيَّنة ترتبط والأداء"[46]، وبالتالي فإن الثقافة هي صورة نشكِّلها حول العالم، وهي صورة نقوم بتشكيلها وفق نظام الثقاف، والتراث الذي ننتمي إليه، إلا أنَّه تشكيلٌ غير ثابت، وإنما هو نمطٌ تأويليّ وإنجازيّ من تكوين الصورة والثقافة، إذن تصير الثقافة نوعًا من المزاولة، والتجربة، والمكابدة، وإنشاء للعالم، وترميزه، وإضفاء المعنى عليه، فهي نظام أدائي مفتوح وهو ما يتوافق مع الرؤية الأيقونية للثقافة باعتبارها دائمًا عملية تُحيل إلى غيرها، فلا صورة وتأويل أخير لها، وحتى وإن كانت تستمد من الثقاف مكوناتها فهذا الثقاف ليس معطًى نهائيًا وجامدًا يأبى التغيُّر والتحوُّل، فهو يتغيَّر بقدر ما يُغيِّر "إن الثقاف الذي يُشكِّل حقيقتها يتعرَّض للتعديل من جراء التلاقي والتلقي ولا يتغيَّر في حقيقته. فهو يتعدَّل بقدر ما يُعدِّل: يتعدَّل بالوافد من الثقافات والأفكار والتصورات لأن هذا الوافد هو إضافة جديدة؛ ويُعدِّل بدوره هذا الوافد، فالرافد هو ضيافة جديدة"[47]، وبين الوافد الجديد والرافد الضيف تتشكَّل ثقافة لها صورة جديدة، فالثقاف حتى وإن كان يقوم على رعاية وتخطيط ومعالجة العناصر المشكِّلة للثقافة وإمدادها بالصورة التي تكون عليها، فهذا لا يعني الجمود بل التنوُّع، والتكثُّر، فالثقاف ليس أحاديًا وإنما تعددي، وهو كما قلنا، يتأثَّر بالثقافة بقدر ما يُؤثِّر فيها، ويُعدِّل في طبيعة الإنسان بقدر ما يُعدِّل الإنسان في طبيعته، فنحن نُكمل أنفسنا باستمرار من خلال الثقافة، فهي تبرية متواصلة.

إن "الثقافة هي، بشكل ما، التناقض الخلّاق الكامن في الإنسان نفسه، بين ثبوت يتأسَّس عليه (هوية، نظام، سمة) وتحوُّل يتميَّز به (إحساس، حركة، انفعال)"[48]، لذلك ليس الثقاف تعيينًا مغلقًا للثقافة، فنحن نتوجَّه به كما في حالة التراث، وهو ما يفرق بينه وبين أن يوجهنا كما يُقرِّر الزين، فالتوجُّه يعني حرية التأويل، والممارسة، والأداء، في إبداع صورة جديدة للثقافة، وأما أن يوجِّهنا التراث فيعني السقوط تحت هيمنته والخضوع له في رسم صورة الواقع المعيش. وبالتالي، علينا مقاربة صورة الثقافة والثقاف أيقونيًا لا أيدوليًا، فالثقاف المحتجب في ذاته والظاهر في الثقافة، والذي يخترق كل ممارساتنا، علينا الانتباه له ومساءلته في كل مرة، وزعزعة صورته الثابتة في الثقافة المعبِّرة عنه و"تساعدنا المقولة في معرفة كيف أنَّ الثقافة في الحاضر تختزن عناصر التراث من حيث الصورة أو الاقتباس، لكن تتجاوز هذه العناصر من حيث التكييف في المجال التداولي بأن تبتكر عناصر جديدة من وحي الحاضر"[49]، فهي لا تقارب ـ أي الثقافة ـ صورة الثقاف أيدوليًا، وإنما تعتبره أيقونة تفتح المجال لاستعمالات

واستخدامات جديدة، على حسب وقائع الحياة التي تُطالب بذلك، فالزين يُقوِّض جمود الثقاف بالممارسات الحرة للثقافة.

4. رؤية العالم كأيقونة

بعد النقاش حول علاقة الثقافة والثقاف بالصورة والأيقونة، نصل إلى علاقة رؤى العالم بالرؤية الأيقونية والصورة، وكيف لها أن تُشكِّل منظورنا نحو العالم، خاصة وأن رؤى العالم المتعددة ومن مختلف الخلفيات، كانت في أحيان كثيرة ترفع الادعاء أنها تُمثِّل العالم تمثيلًا حقيقيًا، إلا أنَّ هذا لم يعد مستساغًا وبالتحديد في العصر الما بعد حادثي الحالي[50]، ولذلك يعمل الزين على فحص رؤية العالم لا العالم في حد ذاته، محاولًا طرح نموذج رؤية مغاير على ثقافتنا يحررها من الرؤية اللاهوتية، والأيديولوجية تجاهه، وبالتالي "تكمن المشكلة إذًا أكثر في الرؤية إلى الشيء منه في الشيء ذاته، كما هو في حقيقته"[51]، وعليه يتفحَّص الزين الرؤية ونظام الثقاف الذي يُشكِّلها وتجلياتها في التراث والثقافة المعاصرة، ليس بحثًا عن رؤية حقيقية للعالم وإنما فتح المجال للرؤى المتعددة للتحاور والنقاش حول صورة العالم التي نريد العيش ضمنها، فعلى حسب الرؤية يكون العالم، كما أنَّ هذه الرؤية محكومة بالتناهي البشري مهما حاولت ادعاء الشمولية والكلية، فهي رؤية تخضع، في جانب كبير منها، لنظام الثقاف وليست مكتسبة إلا في جزء صغير منها وبمشقّة، فنحن نجد أنفسنا منخرطين في رؤية للعالم مسبقًا لم نخترها، وإنما المساءلة تأتي بعد ذلك لزحزحة مسلمات نظام الثقاف، أو استبدال ما لم يعد صالحًا منه، وبهذا الفهم والتحليل ندرك سببًا مهمًا من أسباب صراع الثقافات والحضارات، إنه صراع حول رؤى العالم ونظام الثقاف و"يمكن القول بأنَّ الصراع بين رؤى العالم ينشأ أساسًا من هذه الخدائع المتنوعة والمتوارية التي هي حصيلة التباسات في الطريقة التي تظهر بها الأشياء للذات الرائية، أو خلل في الرؤية ذاتها التي تعمل على تلوين العالم بلونها"[52]. فما تمارسه صورة العالم من المراوغة، والتواري، يُضفي على الرؤية نوعًا من الخداع، والإبهام، ولذلك فإن الرؤية الأيقونية لصورة العالم لا تريد إلغاء هذه المراوغة والخفاء، وإنما تُمَلْـكَه في رؤى متعددة للعالم لها الحق في التعبير عن نفسها "فالأيقونة هي عملية في تطهير الرؤية من أدران التعلق بذاتها في فخ تمركزها"[53]، ولذلك فإن هناك فارقًا بين الرؤية الأيقونية الحرة، والرؤية الأيدولية المضللة، بين الرؤية المتركزة، والرؤية المتمركزة، فالرؤية الأيدولية مقيِّدة في جوهرها، وأما الرؤية الأيقونية[54] فهي نحو من الظاهرة المشبعة التي تملأ القصد وتفيض عنه ولا يمكن تصنيمها في مفاهيم، فهي رؤية تفيض بشكل متواصل مانحة المعاني باستمرار، فانعطاء العالم يجعله ماثلًا لائحًا (معنى اللوحية) أمام النظر، لكي تتكوَّن رؤية حوله وإدراكه كما يظهر.

إن الرؤية الأيقونية تمارس إيبوخية حول أحكامنا عن العالم، فنحن ـ كما أوضحنا سابقًا ـ لا ندرك الصورة النهائية للعالم، بقدر ما ندركه من خلال رسمنا صورة حوله كما تتجلى في النظرة الأيقونية أو الأيدولية، وتصبح بذلك رؤيتنا للعالم هي صورته كنوع من التضايف بيننا وبين العالم، ولذلك فإنَّ شكل تصوُّرنا للعالم محكوم بالصورة التي نستخدمها في تكوين هذا التصوُّر، أهي صورة أيقونية، أم صورة أيدولية؟ ويجعل الزين ترابطًا بينها من حيث إنَّ كل رؤية للعالم هي رؤية أيقونية، وكل رؤية أيدولية هي أيديولوجيا، لكونها تمارس التمويه والتضليل، "فالأيديولوجيا هي الفكرة الصدئة أو الصورة المعتمة وغير المجلوّة، تتميَّز بالضبابية والغموض، وهي فخ التضليل والتشويه"[55]، وبالتالي فإن هناك علاقة بين الرؤية الأيدولية التي تضلِّل من خلال إثبات نفسها ونفي غيرها، وادعاء أنها الصورة الحقيقية الوحيدة الممكنة، وبين الأيديولوجيا التي تقوم بنفس النوع من التضليل بإعطاء صورة مُغرضة عن الأفكار "فهي تُقدِّم متنفسًا رمزيًا للاضطرابات العاطفية التي يولدها انعدام التوازن أو الخلل الاجتماعي"[56]، إلا أنه متنفسٌ لا يحل، بل يُزيِّف ويُؤجِّج من المشاكل وتناقضاتها، ولذلك لا ينفكّ الإنسان عن خلق الأيديولوجيات، وبذلك يجتمعان من ناحية أنهما يقومان بالتجميد والإيهام. ويُرجع الزين الصراعات السياسية والدينية الأيديولوجية إلى الصراع بين الرؤية الأيقونية والرؤية الأيدولية، خاصة وأن الصورة هي نزاع الخيال والوهم، ويمكن استعمالها لأغراض السلام كما لأغراض العنف والسيطرة. فإذا كان أساس مقاربتها التأويل، يمكن لها أن تكون فسحة للتنوُّع والتعدُّد والاختلاف، وإذا كانت مقاربتها تصنيمية فهي تتحوَّل إلى الاستخدام الأيديولوجي العنيف الذي يسعى إلى تقديس الصورة (الأيدولة) واضعًا إياها خارج الزمن، ونحن نسعى إلى قلب المسألة، حيث إنَّ الصورة وكل مقاربة لها هي زمنية في ماهيتها، فالصورة راهنًا هي غازية لكل الأقاليم، وعلينا فقط أن نسعى لتحرير الصورة من نمطها الأيديولوجي قدر الإمكان، أي تحرير الأقاليم من الأيدولة، فرؤية العالم اليوم ـ وفقًا للزين ـ أيدولية إلى أبعد حد، وخاصة في سياق الثقافة العربية والإسلامية التي لا تزال تحت سلطان النزعة التوحيدية، بمعنى إلغاء اختلاف وتعدُّد الرؤى، واعتبار الاختلاف في حد ذاته شرًا، والحال أنه لا يوجد في العالم سوى الاختلافات "أن لا تكون الهوية هي الأولى، أن توجد بصفتها مبدأ لكن بصفتها مبدأ ثانيًا، بصفتها مبدأ صائرًا؛ أن تدور حول المغاير"[57]. وهذه العقلية في النظر المهووسة بالتصنيم لا تزال تكتسح نظام الثقاف، وبالتالي فإن رؤيتنا للعالم هي رؤية التصفية والجمع على مستوى الثقافة، واللغة، والدين، والسياسة...، وبتعبير آخر، إنَّ رؤيتنا للعالم

لم تحسن فن الترجمة بعد، أي ترجمة صورة العالم المعطاة إلى صور متحركة، ومتنقلة، ومتغيِّرة، وممارسة الاستعمال الحرّ لها، كون الاختلاف ـ كما ذكرنا ـ يحكم بنية الكينونة في العالم، فهو اختلاف أنطولوجي قبل أي شيء آخر، والرؤية الأيقونية تراعي ذلك وترى فيه إبداعًا لعناصر التنوُّع في العالم، وبالتالي تصبح الصورة هنا مجموع التناقضات في العالم من دون محاولة لإلغائها، فهي تناقضات تتجاور، وتتعايش، فيمكن للصراع والنزاع أن يُتَجاوز بينها، لأنه نزاع تحكمه الرؤية الأيقونية للعالم التي تترك فسحة للآخر في الوجود، لا الرؤية الأيدولية المتصلبة والنافية للآخر[58].

إنَّ ما نسعى إلى تحقيقه هنا هو إدخال الأيقونولوجيا في نظام الثقاف الخاص بنا، وأن نكون أيقونوفيليين لا أيقونوكلستيين في رؤيتنا للعالم، فنحن "ندرك بسهولة الخطورة التي انجرت عن محو الصورة، حيث أتاحت اليوم رؤيتين في العالم متناحرتين: 1) رؤية غربية أيقونكلستية ذات جذور بروتستانتية (ألمانيا، أميركا) انتصرت على الرؤية الأيقونوفيلية الأوروبية ذات جذور كاثوليكية (فرنسا، إيطاليا، إسبانيا) وجعلت من الفعل والعمل أساس التحضر والتمدّن، ومن الرأسمال علّة التقدّم التقني والثراء المادي والتوسُّع العلمي؛ 2) رؤية إسلامية أيقونكلستية (وهابية، سلفية) انتصرت على الرؤية الأيقونوفيلية (علمانية، صوفية) وجعلت من الجهاد (الفعل بدل التأمل) سبيل بسط الهيمنة وتعمير الأرجاء والأقاليم بالفعل المنضبط تحت المسمى تطبيق الشريعة"[59]. وعليه، فإنَّ كلًا من الرأسمالية المفرطة والأداتية، والإسلام السياسي، قد حاولا عبر التاريخ إزالة الصورة واستبدالها بالفعل العنيف سواء أكان اقتصاديًا، أم إرهابيًا، كوسيلة لتجاوز أزمة المعنى في العصور الحديثة، من أجل فرض رؤية أيدولية نحو العالم، وذلك من أجل الدفاع عن فكرة نقيَّة عن العالم تجلَّت بوضوح كبير في الصراع الديني والمذهبي من أجل حصر الإله في وثنٍ مفهومي، مما يجعل اللاهوت وثنيًا في جزء منه، فالمبالغة في زعم التنزيه لدرجة الوقوع في التعطيل تؤدي إلى مأزق عدم قدرة على تمثّل الإله، والأجدى بدلًا من ذلك هو البحث فيما وراء الصور، لكي نقترب منه أكثر في كل مرة، فالإله "هو ليس هو، إذ يصر الشيخ الأكبر على أنَّ الله محايث (مشبه) ومتعال (منزه) في آن معًا"[60]، فالمقدَّس دائمًا خارج قدرة الانسان على تملّكه، ومعرفته، وتصوّره، كما علَّمنا كانط وهيدغر[61]، وهو ـ أي المقدَّس ـ موجود في صور العالم المتعددة، وله صور لا متناهية في التجلي، فصوره لا محدودة، مما يجعل من المستحيل مقاربته أيدوليًا، ذلك أنَّ ما يُنادي به الأيقونكلستيين في رؤيتهم للعالم شبيه بمصطنع بودريار الذي ينتهي بواقع فائق تحكم من خلفه الأوهام والتضليلات، والأيديولوجيات، "فالوهم لم يعد ممكنًا لأن الواقع لم يعد ممكنًا"[62]، فكل شيء غائب، ولا مرجعية توجد للواقع، لأن الأيديولوجيا قضت عليه، فيختفي الواقع ويحل محله فوق الواقع، وينتج عن ذلك نوع من العدمية في النظر للعالم كونه يغوص في تهويمات لا نهاية لها، ولذلك يمكن أن نقول إنَّ محبَّة الأيقونة من شأنها أن تملأ رؤيتنا للعالم بالمعنى، بدلًا من تصحير الرؤية وحصر الصورة في استخدام أداتي فظ، فكلما كانت رؤيتنا للعالم فقيرة من الصور كلما كانت عنيفة ومزوّرة، وكلما ابتعدنا عن الرؤية الأيقونية كان العالم فظيعًا وكريهًا خاضعًا لسلطة الوهم، كما نجد نموذجًا لذلك في الاستخدام الأيديولوجي للدين في السياق الإسلام السياسي، الذي يريد فرض رؤية للعالم ماضية واسترجاعها بمشاريع سياسية باهتة في الحكم، تؤدي في الأخير إلى الإرهاب كنتيجة للحرب على الصورة وتصنيم الرؤية، على خلاف الانخراط في السياسة من منظور أيقوني للعالم التي تنحو نحو التسامح، والتعايش، باستخدام هذه الرؤية لحاجات راهنة تُتقن فن فكّ رموز العالم لغايات التبرية، والتربية، وحفظ حق الإنسان في كل الأقاليم.

5. الهوية الأيقونة

نقترحُ، في هذا القسم من البحث، الانخراط في ورشة تطبيقية ثانية حول مبحث الهوية، مستفيدين ممّا درسناه سابقًا من معنى الصورة والأيقونة، وعلاقتها بالنص، والثقافة، ورؤية العالم، وذلك لنمتحن قدرة المفاهيم والمعاني التي نحتها الزين، في فهم مشكل الهوية الراهن الذي صار بمنزلة البراديغم المعاصر (كما شخَّص ذلك فتحي المسكيني)، الذي يحكم كل نقاش حول الفلسفة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية من أجل إبداع قول جديد حول أنفسنا خاصة وأن ثقافتنا المعاصرة في السياق العربي لا تزال تعاني مشكلًا هوويًا في فهمها لنفسها، إنَّ صورتنا لأنفسنا لا تزال أيدولية إلى أبعد حد، ولم تصر أيقونية كما نريدها أن تكون، وذلك باعتبار أنَّ الفلسفة المعاصرة قامت بتقويض الفهم التأسيسي للهوية، وانخرطت في مهمة لاـتأسيسية، وأعطت بدائل على مستوى الثقافة، والسياسة، والمجتمع، في تحمّل هذا النوع من التقويض، وما حدث هو "انهيار الهوية والتطابق وتأسيس الكثرة والتعدُّد. فالتعدُّد يصيغ دلالات خاصة بكل فترة معينة، لأن مقتضيات التفكير الراهن وحيثيات النسق القائم تجعل التفكير بفكر الماضي مستحيلًا. فلكل رؤيته وعبارته وتصوره الدلالي"[63]. وعليه، فإن عصر الكثرة الراهن هو يفهم الإنسان في وجوده العيني في العالم، ومن دون تصوُّر قبليّ ومتعالٍ لذاته، فالكينونة في العالم هي أمرٌ لازمٌ للدازاين ولا ينفك عنه[64]، ومهمة الفهم يحققها الإنسان كما يسرد نفسه (ريكور) في حدود تناهيه، وبشكلٍ محايث، ومن دون طابع ترنسندنتالي ومفارق، فهو فهمٌ يُركِّز على اللحظي، والعرضي، والتهكمي (رورتي)[65]، والإنجازي (أوستن)، والزمانية الحاضرة باعتبارنا حدثًا

مفتوحًا، فليس هناك توحّد، وتماثل، والتئام، بين مشابهنا، فالهوية في حد ذاتها تحمل عناصر اختلافها ضمنها، ولا تتأسَّس على قاعدة مستقرة، بل على الفرق والمعاودة، يحكمها التبدُّل، والتقلّب المستمر، وبالتالي فنحن لا نتماهى مع أنفسنا أو مع الصورة التي نرسمها حول أنفسنا، فنحن ليست لنا ماهية ثابتة، وإن في هذا نوع من العدمية الإيجابية التي تسمح لنا بإعادة تعريف أنفسنا، وتشكيل هويات مؤقتة في عصر التسارع، والمقصود بهذا النوع من العدمية، وفقًا للزين، هو "استحالة التأصيل والتأسيس + تحول متدوم في التأويل وفي الكائن"[66]، والذي ثقافتنا في حاجة له من أجل تكسير الفهم الهووي، والأيديولوجي، أو دعوى الأصالة التي لا تزال تحرِّك وتُؤرق الفكر العربي المعاصر من الداخل.

يعتمد محمد شوقي الزين كثيرًا على كل من ابن عربي ودريدا وفوكو ودو سارتو في تحقيق هذه الغاية، أي الفهم الأيقوني لأنفسنا، أو ما نسمّيه الهوية الأيقونية التي لا تقع تحت خدعة التغلب على الاختلاف، بل ترى في الاختلاف ضرورة من أجل قيام الهوية، وإعادة تشكيلها في كل مرة في نسق مفتوح له إحالات متكثرة، فهي هوية تستمد من مصادر النفس وتبحث فيها عن إمكانات جديدة ومغايرة عمّا نحن عليه راهنًا، باعتبارنا حدثًا لم نفهمه بعد، ويمكننا تعريف أنفسنا دومًا بشكل تاريخي وراهن، أي أنَّ الهوية الأيقونية، أو الرؤية الأيقونية للهوية، هي رؤية تُحيل إلى غيرها وتعطي للآخر دورًا في تأسيس الأنا، ولا تدَّعي التمثيل النهائي لما نحن عليه، فهي دائمًا تُحيل وتؤول ولا تشتغل ضمن نظام المتعالي وإنما المحايث، و"الغرابة في هذه العملية التفكيكية أنَّ الهوية تنطوي على ما يستبعدها بالذات: الهو. إذا كانت الهوية تعني الحضور (حضور الذات لذاتها) والمطابقة، فإن الهو من مفردة الهوية ينقض هذه البداهة لأنه ينطوي على الغياب أو اللاتحديد"[67]، وبهذه المنهجية في التعامل مع الهوية نكون قد ساعدناها في التخلص من التمركز في موقع واحد إلى شغل عدة مواقع، وهذا ما يحاول أن يُعلِّمنا إياه الزين كفيلسوف يريد أن يُرسِّخ الأيقونة كطريقة للنظر إلى صورة أنفسنا، فالمشكل بالنسبة له، في جانب منه، يكمن في كيفية فهم والتعامل مع الهوية أكثر من الهوية في حد ذاتها، ولذلك يمكن القول إنَّ مقولات الحركية، والإزاحة، والتعدد، والأيقونة، والاختلاف، والدينامية، والتكثر، هي ما يُميِّز نظرته للهوية، ولذلك فهويتنا هي مسألة إبداع، وخلق، وتبرية، والكشف عن المتخفي فينا من أنفسنا، فبقدر ما ينكشف لنا العالم تنكشف لنا ذواتنا (هيدغر)، ولذلك فالأمر عند الزين هو عبارة عن تداخل بين الهوية والاختلاف، فمن "شأن الكياسم أن يجعل العلاقة بين الحدود غير قائمة على الهوية ولا على الاختلاف، لكن على إدماج أحدهما في الآخر"[68]، فكل جانب يحمل الجانب الآخر فيه، ويتخلله، ويختلط، ويتشابك معه، فهما يُشكِّلان بعضهما البعض، ويتداخلان من غير أن يخسر كل جانب اختلافه عن الآخر، ويمكن القول إنَّ النظرة الأيقونية لأنفسنا هي نظرة منحوتة أكثر منها مكتشفة، فهي تُشكَّل وفق تطلعات العيش، ويتم تعديلها وفق اختلاف الموضع، وانتظارات الواقع، فالأيقونة ـ كما حللنا سابقًا ـ تأويلية، وبالتالي فإن الهوية الأيقونية هي تأويلية بامتياز، يُحرِّكها الفهم، والنقاش، وتستمد من نظام الثقاف ومصادر النفس موادها لتشتغل عليها بالتبرية والتأويل في الزمانية الراهنة، باعتبارها خبرة حيّة نعيشها وتصهر بين الآفاق (غادامير)، أي أن نُحسن ترجمة أنفسنا من خلال التراث وتوظيفه ضمن نشاط التاريخ بواسطة فعل تأويلي، وإنجازي، يُغيِّر من شكله ومن هويتنا.

يجب إظهار هذا التوتر بين الحاضر، والتاريخ، أو التراث في العملية التأويلية لأنفسنا، فالفهم المسبق لأنفسنا لا نستطيع التخلّص منه، وإنما فقط إعادة تأويله واستثماره في الزمانية الحاضرة كما بيَّن غادامير بمفهوم انصهار الآفاق[69]، عندئذ نُدرك أنَّ الهوية التراثية لا سلطوية، وإنما هي هوية نستخدمها لبناء هوية جديدة، وليس في هذا تقليل من التراث فهو، وفق الزين، يسود ولا يتسلّط، بمعنى أننا نتوجَّه به لا أن يوجهنا، فنحن نتخلّى عن جزء من أنفسنا كنوع من الخلوة، لكي نقوم بملء أنفسنا بجزء جديد، ومغاير، وهذا الدور منوط بالنسبة للزين للثقافة، فهي تتكامل ـ أي الثقافة ـ كأيقونة مع الهوية كأيقونة "فالهوية التأويلية هي بالضرورة ممارسة ثقافية، على اعتبار أنها تصنع العالم الذي تدركه وتنظمه عمليًا ولا تكتفي بحدسه نظريًا"[70]، وهذا التكامل يُجسِّد رؤية الزين لمسألة الثقافة، والثقاف، والهوية، والتراث، والنص، ورؤية العالم، والصورة، لكونها عناصر تُتمِّم بعضها البعض، وتشتغل كلها ضمن نظام الصورة والأيقونة، الذي يُحدِّد كيفية تعاملنا معها وإبداعها من جديد، وإذا كان الزين ينظر إلى الثقافة باعتبارها تبرية في الأساس لاقتدار الفرد على مستوى كونيّ، ومدبرة له في إبداعه لصور جديدة من نفسه، وصناعته لها من خلال نفسه، ومن خلال الموضع الذي يشغله من العالم مصرفًا منها هوية دينامية وحيوية ومرحة، فذلك "يُبرِّر هذا الأمر لماذا الثقافة هي (أو ينبغي أن تكون) البديل عن الهوية، لما تتمتع به من قيم تشكيلية للإنسان بالتثقيف والتربية والبحث والاستطلاع، وكل ما من شأنه أن يبرز الحقيقة الفعلية والفاعلة والنشيطة للعنصر البشري في التاريخ والحضارة"[71]، وهذا الاشتغال على الثقافة هو بديل عن الهويات المتحجرة والمغلقة، أي بديل عن الهَوية الأنثروبولوجية والثقافية كما يسميها فتحي المسكيني[72]، وليست بديلًا عن الهُوية، بمعنى الذات بلا هُوية جاهزة وتمثيلية، وإنما هُوية كما نعرفها في وجودنا المتعيِّن في العالم، فالثقافة بفهم الزين تُحقِّق هذا التحدي الذي لا يزال قائمًا على

الثقافة العربية المعاصرة، لكونها ـ أي الثقافة ـ تمتلك الأدوات التي تُمكِّنها من الاشتغال على الذات، وعلى العالم، وعلى الآخر، لكي تحقّق هذا التحدي في جعل الإنسان غاية كل فعل تهوي، بدلًا عن الفكرة القومية للشعب، أو الدين السياسي، أو أي أيديولوجيا تجعل من الإنسان وفعل التهوي وسيلة لغاية أيديولوجية، وهذا ما يبرز في صراع الهويات في الثقافة المعاصرة، وعليه فإن ممارسة الثقافة أيقونيًا ستكون بديلًا عن الهوية المتحجرة، وتفتحها على تأويلات متعددة، وتشكيلات لها من الجدّة بقدر عيشها، وتملكها لإمكانات العالم المفتوحة، ويؤكد الزين أنَّ "جعل الثقافة بديلًا عن الهوية ينجر عنه إعادة النظر في نظام الواجب الذي يتوقف عليه إدراك الإنسان لذاته ولغيره وطريقة سلوكه وفي وضعيات محدَّدة"[73].

الخاتمة

لا نريد في هذه الخاتمة الموجزة أن نُعيد تلخيص النقاشات السابقة، فالقول قد توضَّح حول مغزى الصورة، والأيقونة، في فكر محمد شوقي الزين، وتطبيقاتها، سواء على النص، والثقافة، والسياسة، ورؤية العالم، والهوية. وما نريد خوضه الآن هو مساءلة نقدية لهذا الإنتاج الكثيف والفذ حول مسألة الصورة في فكره.

إن نقاش الزين هو نقاش فلسفي بامتياز، إلا أننا لا نجد ورشة تطبيقية بالتحديد، فهو يناقش هذه المفاهيم وتجليات استخدامها، ولكنه لا يخوض نقاشًا تطبيقيًا وعمليًا حول تداعياتها في ثقافتنا[74]، وعلى سبيل المثال: عندما نتناول قضايا الدين كالمقدَّس والإيمان والألوهية وغيرها، يمكن لمفهوم الصورة والأيقونة ـ كما نحتهما الزين ـ أن يفيدان في فهم شكل قضايا الدين الراهنة، إلا أنها لا تُقدِّم البديل، أو أنها لا ترسم الصورة التي يجب أن تكون عليها، أي أنها لا تقترح علينا إجابات، إلا أنها مفيدة في الفهم والتحليل. ولكن نقول إنَّ هذا ليس نقصًا أو عيبًا في مشروعه، ولكن يمكن الدخول في ورشات تطبيقية حول قضايا ثقافية مختلفة باستخدام مفاهيمه، وهو ما حاولنا فعله من خلال قراءة واستنطاق نصوصه في مسألة الهوية وغيرها.

إن هذا الإنتاج الكثيف والمهيب الذي قدَّمه لنا محمد شوقي الزين، هو إنتاجٌ لم تُـتَـفحَّص بعد كل جوانبه ونتائجه، وهي مهمة منوطة بجيل المتفلسفة الحاليين للخوض فيها.

وائـل شـويـحـة

باحث من الجزائر

الهوامش

(1) محمد شوقي الزين، أوديسا الصورة في الفن، والدين، والتقنية، ص9.
(2) محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، الوسام العربي، الجزائر، 2018، ص49.
(3) الصورة في المعنى اللاتيني هي القناع الشمعي الذي يوضع على وجوه الموتى، بينما الأيدولة هي خيال الموتى وشبحهم... الصورة إذن هي الخيال والظل، للمزيد انظر: ريجيس دوبري، حياة الصورة وموتها، ص23 – 24.
(4) محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، ص50.
(5) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ص166.
(6) و.ج.ت ميتشيل، الأيقونولوجيا، ترجمة عارف حديفة، ص103.
(7) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، بُنية الثقاف، ص279.
(8) محمد شوقي الزين، أوديسا الصورة، ص37.
(9) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص285.
(10) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص114.
(11) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص36.
(12) اسمي الثقاف القالب، المادي والنظري، الذي به يتقوّم الطبع والرؤية والسلوك، حيث الثقاف المادي هو المخزون التراثي والعقل المدون (بالمقارنة مع المخزون المالي لتبادل الصفقات)، والثقاف النظري هو مجموعة من التصورات أو التمثلات التي تُشكِّل المنظومة الفكرية للمجتمع. محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ص73.
(13) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص153.
(14) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص78.
(15) د. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، ط2، 2016، ص163.
(16) نفسه، ص133.
(17) محمد شوقي الزين، أوديسا الصورة، ص18.
(18) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص175.
(19) نفسه، ص130.
(20) نفسه، ص132.
(21) نفسه، ص126.
(22) محمد شوقي الزين، رؤية العالم، ص279.
(23) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص195.
(24) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص300.
(25) كما سيتوضّح أكثر في الصفحة 10 من هذا البحث.
(26) نفسه، ص314.
(27) نفسه، ص279.
(28) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص181.
(29) محمد شوقي الزين، أوديسا الصورة، ص44.
(30) نفسه، ص45.
(31) محمد شوقي الزين، التفلسف والتصوُّف قصة تواشج، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ص152.
(32) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص173.
(33) ميتشيل، الأيقونولوجيا، ص17.
(34) محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي، ص17.
(35) نفسه، ص130.
(36) فما يهدف إليه فهم الرموز ليس فكرًا مخبأ خلف الرموز، وإنما فكر يمكنه الانطلاق من الرموز، ويسعى لتفحّص وتأويل ما تكشفه الرموز وتشير إليه، بخصوص الواقع عمومًا، والواقع الإنساني بشكل خاص. حسام الدين درويش، جدل التأويل بين الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص71.
(37) محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، ص70.
(38) نفسه، ص37.

(39) نفسه، ص210.
(40) نفسه، ص151.
(41) نفسه، ص422.
(42) فتحي إنقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي، ص109.
(43) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة 2، ص26.
(44) محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، ص17.
(45) يعود أصل الكلمة الإنكليزية للثقافة (culture) إلى اللاتينية (cultura) التي تعني التربية. وقد شاع استعمال الكلمة بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر بمعنى تلك القدرة الإنسانية الشاملة على التعلّم ونقل المعارف واستخدامها في الحياة. كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة د. محمد بدوي، ص7.
(46) محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص438.
(47) نفسه، ص84.
(48) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص51.
(49) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص89.
(50) لكن قراءة متأنية في المشاريع الفكرية لفلاسفة ما بعد الحداثة تُبيِّن إلى أي مدى استطاعت هذه المشاريع، على اختلاف منابعها ومنازعها وتباين آلياتها وطرائقها، تبيان أن كل حقيقة إنما تختزن على نقيضها في ذاتها، ولا تتموقع مقارنة مع هذا النقيض لتقدِّم نفسها على أنها الصواب ونقيضها هو الخطأ، أو أنها الحقيقة ومقابلها هو الزيف. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص14.
(51) نفسه، ص12.
(52) نفسه، ص14.
(53) نفسه، ص15.
(54) The icon does not result from a vision but provokes one, Jean-Luc Marion, God Without Being, USA. p. 17.
(55) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص70.
(56) كليفورد غريتز، تأويل الثقافات، ص417.
(57) جيل دلوز، الفرق والمعاودة، ترجمة عبدالعزيز العيادي، ص102.
(58) حول الفرق بين الرؤية الأيدولية والرؤية الأيقونية للعالم انظر الجدول في: محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص286.
(59) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص178.
(60) أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، مصر، 2011، ص42.
(61) المقدَّس هو ما لا يُقبل لمسه. يتميَّز بسمة وجوده المباشر الفريد من نوعه، بمعزل عن أي تمالك بشري أو إلهي. جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، ترجمة محمد علي المقلد، عز العرب لحكيم البناني، المجلد 3 الجزء 2، ص769.
(62) جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة د. جوزيف عبدالله، ص70.
(63) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص121.
(64) انظر: مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ص130.
(65) نحن التهكميين نأمل، عن طريق إعادة الوصف المستمرة، في أن نصنع لأنفسنا أفضل الذوات. ريتشارد رورتي، المتهكم الليبرالي، ترجمة فتحي المسكيني، السعودية، صفحة 7 للنشر، 2022، ص169.
(66) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص23.
(67) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص244.
(68) محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، ص20.
(69) إنَّ أفق المؤوِّل يلتحم بأفق ما يُؤوِّله ليُنتج أفقًا ثالثًا هو محصلة لانصهار بين أُفقَي التأويل، فلحظة ما نفهم يحصل انصهار بين آفاق المؤول والنص، على نحو يغتني التراث ويزداد ثراءً، لأن رابطة جديدة قد ترسَّخت بين نصّ من الماضي ومؤول راهن. د. هشام معافة، غادامير التأويلية والتراث نحو مشروع هرمنوطيقا التقاليد، ص171.
(70) محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، ص257.
(71) محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، ص575.
(72) للمزيد حول هذه المسألة انظر: وائل شويحة، نقد العقل الهَووي، من البحث الأنطولوجي إلى الديكولونيالية، قراءة في فكر فتحي المسكيني، الفصل 1.
(73) نفسه، ص567.
(74) نجد مثالًا تطبيقيًا في كتاب "عاشت الحرية: فلسفة الوردة البيضاء"، 2024، حيث ناقش محمد شوقي الزين فكرة الحرية في سياقٍ تاريخيّ، معتمدًا على مفاهيمه التي نحتها في أعماله السابقة مثل مفاهيم: الثقاف، والثقافة، والثقف.

المصادر العربية:

ـ محمد شوقي الزين، أوديسا الصورة في الفن، والدين، والتقنية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار روافد الثقافية ـ ناشرون، الجزائر، بيروت، 2026.
ـ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، الطبعة الثانية، 2015.
ـ محمد شوقي الزين ـ، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الجزائر، لبنان، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.
ـ محمد شوقي الزين ، التفلسف والتصوف قصة تواشج، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار روافد الثقافية ـ ناشرون، الجزائر، بيروت، 2026.
ـ محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، 2014.
ـ محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار روافد الثقافية ـ ناشرون، الجزائر، بيروت، 2022.
ـ محمد شوقي الزين، رؤية العالم ونظام الثقافة، بُنية الثقاف، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار روافد الثقافية ـ ناشرون، الجزائر، بيروت، 2022.
ـ محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2016.
ـ محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، الوسام العربي، الجزائر، 2018.

المراجع

ـ أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، مصر، 2011.
ـ جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة د. جوزيف عبدالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
ـ جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، ترجمة محمد علي المقلد، عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2020.
ـ جيل دلوز، الفرق والمعاودة، ترجمة عبدالعزيز العيادي، لندن المملكة المتحدة، طوى للثقافة والنشر، 2015.
ـ حسام الدين درويش، جدل التأويل بين الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2025.
ـ د. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، الدار المصرية اللبنانية، مصر، ط2، 2016.
ـ ريتشارد رورتي، المتهكم الليبرالي، ترجمة فتحي المسكيني، السعودية، صفحة 7 للنشر، 2022.
ـ ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2024.
ـ فتحي إنقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2017.
ـ كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة د. محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
ـ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.
ـ هشام معافة، غادامير التأويلية والتراث نحو مشروع هرمنوطيقا التقاليد، الجزائر، لبنان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، 2021.
ـ وائل شويحة، نقد العقل الهَووي، من البحث الأنطولوجي إلى الديكولونيالية، قراءة في فكر فتحي المسكيني، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار روافد الثقافية ـ ناشرون، الجزائر، لبنان، 2025.
ـ و.ج.ت ميتشيل، الأيقونولوجيا، ترجمة عارف حديفة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2020.

المصادر الاجنبية

– Jean- Luc Marion, God Without Being, Usa, The University of Chicago Press, 2012.

المستعصي على القول في شعر أدونيس
The unspeakable in Adonis's poetry

فتحـــي خليـفـي

Abstract

This study concerns the unspeakable in poetry in general and in Adonis's poetry in particular. However, our initiation into analyzing this phenomenon revealed to us the breadth of its dimensions, the overlapping fields of its application, the ruggedness of its flow within texts, and the complexity of its infiltration into discourses. Therefore, it was difficult for us to discern its manifestations in selected poetic samples from Adonis's corpus and to elucidate its functions within them. Our justification for taking Adonis's poetry as a research laboratory for the unspeakable is what we found in most of its examples a tendency to release language from its referential constraints and push it to escape the sway of it memory in a way that revealed its limits in capturing the "absolute", expressing the most horrific experiences and naming the hidden absent. Although we encountered in the adonisian poetic corpus various aspects that are difficult to articulate and hard to enumerate, we have sufficed, for methodological reasons, with reducing their "abundance" to a "scarcity" that we have summarized into two aspects: the aspect of metapoetry and the aspect of naming.

Keywords: Unspeakable, poetry, metapoetry, naming, unnameable.

ملخَّص

عقدنا هذه الدّراسة على المستعصي على القول في الشّعر عامّة وفي شعر أدونيس بصفة خاصّة. لكنّنا ما إن شرعنا في تدبّر هذه الظّاهرة حتّى اصطدمنا باتّساع أبعادها، وتداخل حقول استدعائها، وتوعّر طرائق جريانها في النّصوص، وتعقّد صيغ تسلّلها إلى الخطابات. لذلك عزّ علينا أن نتبيّن منازلها من عيّنات شعريّة منتخبة من المتن الأدونيسيّ وأن نستجلي أدوارها فيها قبل أن نجوِّد نظرنا في مفهومها ونبذل الجهد الضروريّ في استصفاء محدّداته واستجلاء كلّياته. ثمّ إنّ أكثر ما دعانا إلى اتّخاذ أشعار أدونيس مختبرَ بحثٍ في المستعصي على القول هو ما لاحظناه في أغلب أمثلتها من مداومة على إفلات اللّغة من قيودها الإحاليّة والدّفع بها إلى التّملّص من سطوة ذاكرتها على نحو تكشّفت معه حدودها في التقاط "المطلق"، والتّعبير عن التّجارب المرّوعة القصوى، وتسمية الغائب المقيم في الغيب.

ورغم أنّنا وجدنا للمستعصي على القول في المتن الشّعريّ الأدونيسيّ وجوهًا متشعّبة يصعب حصرها، فإنّنا لم نرَ، لاعتبارات منهجيّة قد لا تسلم من النّقص، مناصًا من ردّ "وفرتها" إلى "ندرة" عَزَوْناها إلى مستويَيْن: مستوى الميتاشعر، ومستوى التّسمية.

الكلمات المفاتيح: المستعصي على القول، الشّعر، الميتاشعر، التّسمية، المستعصي على التّسمية.

مقدّمة

"المستعصي على القول" (L'indicible) مفهوم بينيّ (Un concept interdisciplinaire) حظي بعناية الفلاسفة والمناطقة واللّسانيّين وعلماء تحليل الخطاب ونقّاد الأدب ومنظّريه حظوةً أدّت إلى تعدّد تعريفاته، وتنوّع مقارباته، وتباين وجهات النّظر إليه. ونحسب أنّ في هذا ما يفسّر استواءه مفهومًا مركّبًا غير منقطع عن التّقلّب والتّجدّد والتّحوّل. بل إنّه يزداد تركيبًا عندما نتساءل عن الصّلات الّتي يمكن أن تربطه بمفاهيم قريبة منه ومتقاطعة معه من مثل ما لا يُسمّى (L'innommable)، وما لا يوصف (L'indescriptible)، وما يتعذّر التّعبير عنه (L'inexprimable)... فكلّ مسعى إلى حدّ المستعصي على القول يبقى، في اعتقادنا، مسعى نسبيًّا ترتبط وجاهته النّظريّة والإجرائيّة بخصوصيّة الحقل المعرفيّ الّذي يتنزّل فيه وينضوي إليه. ومع هذا، فإنّه ليس لنا إلّا أن نعمل على ضبط ما نقدّر أنّه من محدّدات هذا المفهوم العامّة، أيًّا كان حيّز اشتغاله وأفق استدعائه. إذ يكفي أن نسلّم بأنّ المستعصي على القول هو، في أحد معانيه، ذلك الّذي يتعذّر قوله والتّعبير عنه حتّى ندرك أنّه لا يعدو أن يكون أمارة على نقص تعبيريّ (Un manque expressif)، وشاهدًا على عجز اللّغة وتعطّلها[1]. وقد اصطدم أبرز شعراء الحداثة العربيّة، بدءًا من اللّحظة الرّومانسيّة، بجدار هذه المعضلة، وحاولوا، كلّ على طريقته ووفق تصوّره الخاصّ وفي ضوء

ما تسمح له به أدواته الجماليّة، أن يذلّلوها ويتغلّبوا عليها. لذلك استحال الشّعر، مع عدد منهم، تدريبًا متواصلًا على ترويض المستعصي على القول، ودفعًا للّغة إلى الإقامة على حوافّه واختبار إمكاناتها في كتابته والتقاط أسراره.

إنّ ما دعانا إلى التّفكير في هذه المسألة هو وعينا بأنّ الالتفات إلى المستعصي على القول مُفْضٍ، ضرورةً، إلى إعادة النّظر في مفهوم الشّعر نفسه. فممّا هو مطّرد في أدبيّات الحداثة التّنظيريّة والنّقديّة أنّ الكتابة الشّعريّة الحقّ تتحدّد، من بين ما تتحدّد به، بأنّها كتابة نوعيّة سامية يتوقّف جانب من "سموّها" على توفّقها في قول ما لا ينقال، والتّعبير عمّا يتعذّر التّعبير عنه، وتسمية ما لا يُسمّى[2]. وهذا هو ما بدا لنا هاجسًا مستبدًّا بأشعار أدونيس، ومتحكّمًا في إنشائيّتها العامّة، وموجّهًا لحداثتها في معالمها الكبرى. لذلك آثرنا أن نتّخذ من هذا المتن الشّعريّ الأدونيسيّ مختبرًا تطبيقيًّا من شأنه أن يسمح لنا بتبيّن مظاهر المستعصي على القول، والوقوف على مسالك كتابته، والتنبّه إلى مضايقه.

1. المستعصي على القول في حيِّز المَفْهَمَة

يحتاج الإنسان، من بين ما يحتاج إليه، إلى جملة من الوسائط حتّى يُكسب إقامته على الأرض معنى، ويرتقي بمغامرته في الكون إلى مرتبة المغامرة الأنطولوجيّة الدّالّة، ويجعل من رحلته في الحياة إقبالًا متواصلًا على استكشاف مجاهل ذاته، واختبار مسالك انفتاحه على محيطه الخارجيّ، واستكناه أسرار الأشياء وخباياها. ولا عجب في هذا، ما دام الإنسان هو الكائن الوحيد الّذي ينتج الدّلالات ويحيا بالرّموز والوسائط[3]. بقي أنَّ تفرّده بمثل هذا الامتياز لم يسعفه بالوصول إلى حقائق مطلقة من شأنها أن تضيء طبيعة صلاته بذاته وبالآخر وبالوجود لأسباب متعدّدة: منها ما هو عائد إلى الذّهن البشريّ وكفاياته في التّصوّر والإدراك، ومنها ما هو مرتبط بعوالم الأعيان والوقائع والأحداث، ومنها ما هو غير مفصول عمّا يشوب، عادةً، "علاقات التّوسّط" بين ذلك الذّهن وهذه العوالم من أوجه تعطّل ومظاهر تصدّع وآفات تنازع. وأيًّا كان السّبب الكامن وراء ما تقدَّم ذكره، فإنّنا لا نعدو أن نكون إزاء محنة حقيقيّة يصعب على المرء أن ينجو من أثقالها، خصوصًا إذا كان طموحه منصبًّا على قول الأقاصي، وملامسة ما لا يُحدّ، والإطلالة على المقيم في مجاهل الفراغ والغموض والنّسيان.

على أنّه من الواجب في هذا المقام التّنبيه على معطى ضروريّ مؤدّاه أنّ من يستبدّ به مثل ذلك الطّموح لا يمكنه إلّا أن يكون من طينة الفنّانين والأدباء والفلاسفة والمناطقة ومن إليهم ممّن يجمع بينهم، في الأغلب الأعمّ، شغف العبور من العرضيّ العابر إلى الجوهريّ الدائم، ومن الظّاهر المكشوف إلى الباطن المتخفّي، ومن الجزئيّ الخاصّ إلى الكلّيّ العامّ، ومن الحسّيّ المشتَّت إلى المجرّد المترابط. أمّا النّاس العاديّون، فقلّما يعانون ما يعانيه غيرهم ممّن ينتسبون إلى تلك الطّينة من مشقّات التّدرّب على استضافة "الغريب"، ومصاحبة القصيّ البعيد، ومشارفة التّخوم، ومقاومة كلّ أشكال القبح واللّا-معنى، لأنّهم، بمنتهى البساطة، محكومون بغواية "الحسّ المشترك" وواقعون، لا محالة، تحت وطأة اليوميّ وجاذبيّة النّفعيّ. وحتّى إذا ما أجبرتهم ظروف طارئة وغير محسوبة على التّساؤل أحيانًا، فإنّهم غالبًا ما يتساءلون عمّا يمسّ معيشهم المباشر، ويُخِلّ بمتطلّباتهم الحياتيّة الدّنيا، ويتهدّد تصالحهم مع الوجود وعناصره.

والحقّ أنّنا لا نودّ أن نسترسل في تشقيق هذه النّقطة وتتبّع مختلف تقليباتها. إذ حسبنا، هنا، أن نعي أهمّيّة الوسائط والأشكال الرّمزيّة في حياة البشر، أمس والآن وغدًا. فمن دونها، تظلّ تجربة الوجود تجربة متكتّمة على غوامضها ومستعصيّة على المفهمة والتّعقّل، ويبقى التّطلّع إلى ترويض الموجودات والإمساك بهويّاتها وتفسير محرّكاتها والتّنبّؤ بمآلاتها حلمًا مستحيلًا وممتنعًا. بل إنّ المداومة على طلبها والاحتماء بها لم تُفلح، على قيمة ما أفرزته من خلاصات ونتائج وأجوبة في مختلف العصور، في أن تُحرِّر الإنسان من حيرته إزاء عمى العالم ورعبه وطفرات ظواهره، ومن دهشته أمام جنوح الواقع نفسه في أزمنة الحداثة وما بعدها إلى التّلفّع بالغريب والفزع إلى العجيب والخارق واللّا-معقول. فكان قصارى ما استطاع أن يغنمه منها إفاقته على عجزه عن تفسير كلّ ما يخصّ طبيعته البشريّة ومنزلته في الكون، وعن ترويض المستجدّ الصّادم ممّا لا عين رأت ولا أذن سمعت.

لذلك ظلّ رهان الفنون عامّة والآداب منها على وجه الخصوص معقودًا، في جانب كبير منه، على ملاحقة المنفلت من التّحديد، ومطاردة نداءات الوجود الملغزة، والتقاط ما لا يُرى، والتّجرّؤ على اقتحام عوالم غير منظورة والغوص في أغوار "لا تؤدّيها الصّفة" ولا يستوفيها التّعبير، وتشييد الممكن والمجهول بدل الالتصاق بالمتحقّق والخضوع للمعلوم. ويكفي أن نستذكر الانعطافات الجماليّة الكبرى الّتي عرفها الأدب، خصوصًا في العصر الحديث، حتّى يتبيّن لنا أنّه كان من بين بواعثها الصريحة أو المستترة البحث المضني عن الصّيغ الفنّيّة والأدبيّة الأقدر من غيرها على حيازة المنفلت من أعماق الذّوات، وتهذيب المتوحّش القبيح الرّابض هنا وهناك، والحدس بالآتي من الأقاصي الغامضة والطّالع من المناطق التّخوميّة. وهذا يعني، أوّل ما يعني، أنّ إهمال هذا الجانب المهمّ من حيّز التّفكير في الفنّ وحقل التّنظير للأدب،

بقصد أو بغير قصد، ما هو إلّا نقيصة من نقائص المُتوصَّل إليه من نظريّات في هذا الباب.

صحيح أنّه ما من عمل فنّي إلّا وهو وليد اعتبارات متعدّدة، وسليل سياقات فلسفيّة معيّنة، وترجيع للمهيمن في عصر مّا من شروط ناظمة لمسالك الإنشاء ومتحكّمة في آفاق التّلقّي، إن كثيرًا أو قليلًا. لكنّه لا يلبث، في كلّ لحظة، أن يصطدم بحدوده، ويُطلّ، مرّةً بعد مرّةٍ، على نقصانه. فإذا بطمعه في بلوغ كماله المنشود أقرب إلى اليوتوبيا المشدودة إلى المستحيل الممتنع لا إلى الواقعة القريبة غير المفصولة عن الممكن والمتاح. وربّما هذا ما قصده المفكّر الإيطاليّ جيورجيو أغامبين (1942 - 0000) Giorgio Agamben عندما استخلص من تعريف الفيلسوف الفرنسيّ جيل دولوز (1925 - 1995) Gilles Deleuze عمل الإبداع L'acte de création بكونه "عمل مقاومة" (Un acte de résistance) (4) ما زيّن له أن يرى في كلّ عمل إبداعيّ "جدليّةً مركّبةً" Une dialectique complexe، وحقلَ قُـوًى (Un champ de forces)(5). ثمّ إنّه لم يفوِّت على نفسه مثل هذا المقام من دون أن يستحضر ثنائيّة القدرة على القول والعجز عنه عادًّا إيّاها وجهًا من وجوه هذا الحقل ومظهرًا من مظاهر تلك الجدليّة. وفي هذا وحده ما يشفّ عن تنبّهه إلى إحدى محن الفنّ الأبديّة النّابعة، أساسًا، من بقائه، في مستوى الممارسة وعلى صعيد المنجز، دون "المطلق" المنشود، ومن تعثّر ما ارتضاه له منتجوه، في مختلف الأزمنة، من خيارات إنشائيّة وبدائل جماليّة في اختراق الحجب والقبض على المتعالي وامتلاك العالم في كثافته وامتلائه وإلغازه.

إنّ الأدب، في نظرنا، هو أكثر الفنون تعبيرًا عن هذه المحنة، وأشدّها اصطدامًا بمضايقها، ومواجهةً لأثقالها. فهو لم يكفّ، منذ نشأته الأولى، عن الاستواء شكلًا من أشكال تصريف اللّغة وفق طرائق مخصوصة، ونسقًا من الأنساق العلاميّة المحمولة، بالقوّة أو بالفعل، على انتشال الوجود وظواهره من خواء المعنى وبشاعة القبح ورعب الحقيقة. إلّا أنّ تأمّل تاريخه الطّويل من التّحوّلات والاتّجاهات و"الثّورات" والانتكاسات يُبيِّن لنا أنّه لم يستطع، قديمًا وحديثًا، أن ينجو من عوائقه ويتغلّب على نقصانه. فكلّما بالغ دُعاته من الكتّاب والمنظّرين المندفعين والمبشّرين الحالمين في ارتضاء مثال متسام له، جاءت نصوصه المنجزة مخيّبة لتوقّعاتهم ومفصِحة، وإن بمقادير متفاوتة، عن إخفاقها في الإفلات من "ضيق العبارة" وفي تخطّي "جدار اللّغة". ومثل هذا الأمر يضعنا أمام مفارقة من المفارقات الّتي تفرض نفسها على الأدب في كلّ لحظة تجبره فيها على إظهار قصوره عن قول ما يستعصي على القول، والبرهنة، رغم كلّ ذلك، على استماتته في طلب ذلك المستحيل والتّطلّع إلى احتمالات مشارفته.

بناء على ما تقدّم، يمكننا أن ننحو منحى يانيك ملغوزو Yannick Malgouzou في اعتبار التّجربة الأدبيّة برمّتها تجربة مفارقات (Une expérience des paradoxes) كثيرًا ما تستحيل الكتابة في صلبها إبانةً عن وجود المستعصي على القول، وقبولًا بتعطّل اللّغة، وتسليمًا بالتّعبير فضاءَ إدراكٍ لما يتعذّر التّعبير عنه(6). وإذا رمنا الاختصار في هذا الباب، جاز لنا أن نقول إنّ التّنازع بين إرادة القائل في أن يقول ما يودّ قوله بالصّورة الّتي ينشدها وعلى النّحو الّذي يرتضيه من جهة وانشداد المقول إلى نقصانه وفجواته واستحالاته بمقادير غير ثابتة من جهة مقابلة إن هو إلّا ثابت من ثوابت الأدب، ومحدّد من بين المحدّدات الّتي بوسعها أن تضبط مراتب أدبيّته وتوجّه مسالك قراءته وآفاق تلقّيه. بقي أنّه علينا، هنا، أن نراعي جملة من الاعتبارات وإلّا حكمنا على انشغالنا بهذا السّؤال المحفوف، بمقتضى وضعه وموجب أصله، بهالات من التّعقيد والغموض والتّوعّر بأن يظلّ حبيس سطحيّته وواقعًا في حيّزِ غيرِ المفيدِ. ذلك أنّ التّفكير في المستعصي على القول في المطلق إنّما هو تفكير في موضوع شائك لطالما أحرج الفلاسفة والبلاغيّين واللّسانيّين والمناطقة وعلماء التّحليل النّفسيّ وأعلام تحليل الخطاب والمعنيّين بالأدب إنشاء وتنظيرًا ونقدًا، وغالبًا ما انتهى بهم إلى أطروحات متباينة وتقديرات متضاربة وخلاصات متباعدة.

أمّا التّفكير فيه منزّلًا في الحقل الأدبيّ على وجه التّخصيص، فإنّه لا يخلو، هو الآخر، من عقبات يرجع أكثرها إلى ما عرفه الأدب في أزمنة الحداثة وما بعدها من تحوّلات مذهلة عصفت بما استقرّ في نظريّته وممارسته من سنن وأصول ومقوّمات ومضامين، وهيّأت المشتغلين به، أيًّا كان غرضهم من الاقتراب منه والالتفات إليه، للتّعامل معه، إن على صعيد مفهومه أو على صعيد ما صدقه، على أساس أنّه مختبر للمغامرة واللّعب والنّقض والتّجريب. ولهذا كلّه، بلا شك، أثره العميق في النّزوع بالمستعصي على القول، حدًّا وتشكّلًا ووظيفةً ومنزلةً، منازع هائلة شتّى كان لها أن أذهبت عنه وضوح متصوّره، وأحكمت شدّه، في مقابل ذلك، إلى "فراغ تعريفيّ" (7)(Un vide définitoire).

قد يُفهم ممّا تقدّم أنّنا بصدد تضخيم وعورة المستعصي على القول بما يُزهّد في خيار الإقبال على تدبّره، ويدعو، استتباعًا، إلى تركه وتهيّب التّورّط في شعابه واقتحام مجاهله. والحال أنّ قصارى ما نرمي إليه في هذا الباب هو أن نجعل منه موضوعًا صالحًا للبحث وأحقّ به وأدعى إليه في ضوء مقدّمات ضروريّة لا بدَّ من مراعاتها والأخذ بها ليس أقلّها من الوعي بتركيب المفهوم وبتقلّبه في الأزمنة والأمكنة وحقول المعرفة

ومدارس الأدب. فما المستعصي على القول؟ وما المعاني العامّة الّتي يمكننا أن نُعيِّن بها تحقّقه في النّصوص الأدبيّة على نحو كلّيّ أو نسبيّ؟ أيًّا كانت المسوّغات والموانع، فالرّأي عندنا أنّه لا مناص من ردّ هذا الّذي تساءلنا عن ماهيته وكنهه إلى بعض الخصائص والمحدّدات وإلّا استحال كلامنا عليه كلامًا سائبًا بلا وجهة وبلا أفق. ونحن في هذا نصدر عن مبدأ نظريّ ومنهجيّ الحاصل منه أنّ لوجهة النّظر دورًا جوهريًّا في بناء الموضوع وتسوير حيّزه بوجه من الوجوه[8]. ثمّ إنّنا نعتقد، فضلًا عن ذلك، أنّه ما من مفهوم إلّا وهو وليد إبستيميّات متغيّرة تتغيّر بتغيّرها، بالضّرورة، أساليب التّفكير، ومناويل التّفسير، وطرائق إنتاج المعارف، وأدبيّات طرح الأسئلة والإجابة عنها. ففي هذا ما يغذّي حركيّته المنتجة ويكفل له شروط بقائه وروافد تجدّده. وقد وجد ميشال فوكو (1926 ـ 1984) في إسهامات جورج كانغيلام Georges Canguilhem (1904 - 1995) في فلسفة العلوم وتاريخها ما عزّز اقتناعه بأنّ "تاريخ مفهوم مّا ليس هو، تاريخ صقله التّدريجيّ، ولا معقوليّته المتزايدة باستمرار، ولا نزوعه إلى التّجريد، وإنّما هو تاريخ شتّى حقول تكوّنه وامتداده، وتاريخُ قواعدِ استعمالِه المتتاليةِ والأطرِ النّظريّةِ المتعدّدةِ الّتي تواصل فيها بناؤه واكتمل"[9].

إلّا أنّ هذا كلّه، على أهمّيته وعمق إضاءاته، لا يعدم، بأيّ حال من الأحوال، احتفاظ المفهوم بثوابت يتوقّف أمر تزايدها أو تضاؤلها على وجهة النّظر الّتي يصدر عنها الباحث وعلى الشّروط العامّة الموجّهة لأسئلة الفكر وخيارات إنتاج المعرفة في إبستيميّة معيّنة. إذ مهما بلغت تعريفات المستعصي على القول من التّعدّد والتّباين، فإنّها لا يمكن، في تصوّرنا، أن تخلو من خيط ناظم يشدّ بعضها إلى بعض، وإن من وجوه خفيّة غير ظاهرة في كثير من الأحيان. ولعلّنا أحوج ما نكون في هذا المقام إلى تبيّن ذلك الخيط النّاظم واتّخاذه عتبة أوّليّة يتعيَّن علينا الانطلاق منها والبناء عليها بما ينسجم مع رؤيتنا النّظريّة والمنهجيّة من جانب، وييسّر لنا استكشاف منازل المستعصي على القول من شعر أدونيس والوقوف على صور تسلّله إليه وحلوله فيه من جانب آخر. فممّا جاء في "لسان العرب" لابن منظور في هذا الباب أنّه "يُقال للجماعة إذا خرجت عن طاعة السّلطان: قد استعصت عليه"، و"استعصى عليه الشّيء: اشتدّ كأنّه من العصيان"، "والعاصي: الفصيلُ إذا لم يتّبع أمّه، لأنّه كأنّه يعصيها، وقد عصى أمّه"، و"عصى الطّائرُ يعصي: طار"[10].

يفيدنا هذا المدخل المعجميّ في توجيه الاستعصاء إلى الاقتران بمعان متقاربة ومتشابهة ما هي في محصّل أمرها إلّا تنويع على دلالة مركزيّة، هي دلالة الانفصال والخروج والتّمرّد والانشقاق. فاستعصاء الجماعة على السّلطان (الحاكم) إنّما هو خروج عنه وتمرّد عليه. ولا يمكن لشيء أن يستعصي على شخص مّا ما لم ينفلت منه ويخرج عن دائرة فهمه وأفق إدراكه. ويُضحي الفصيل، وهو صغير النّاقة، عاصيًا/ مستعصيًا في اللّحظة الّتي يُفطم فيها وينفصل، معها، عن أمّه ويكفّ عن اتّباعها والتّعلّق بها. ويتحدّد عصيان الطّائر بطيرانه، أي بلحظة انفصاله عن الأرض وتحليقه في أعالي السّماء. فهناك، إذن، تعطّل لرابط بين طرفين، وتأزّم لصلة مّا تصرّمت أسسها وتقطّعت وشائجها، وصار من الصّعب رأب تصدّعها. وكان هذا أحد المسوّغات الّتي حدت بنا إلى ترجيح "المستعصي على القول" ليكون مقابلًا عربيًّا للّفظة الفرنسيّة: "L'indicible"، واللّفظة الإنكليزيّة: "The unspeakable" بدلًا من "ما لا يمكن النّطق به" و"اللّامنطوق" و"ما لا يمكن قوله"، و"ما لا ينقال" وما إلى ذلك من المقابلات الّتي وجدناها فاشية عند العرب المعاصرين سواء أكانوا مترجمين أم باحثين في حقول الفلسفة واللّسانيّات والأدب وما إليها. فأن يستعصي أمر مّا على أن يُقال بالكلمات، فهذا يعني، من بين ما يعنيه، أنّه ثَـقُـلَ واشتدّ واتّسع وشرد ودقّ وغار وأشكل واستبهم إلى درجة يستحيل معها مجرّدُ العزم على قوله أشبهَ بالمخاطرة غير المأمونة. وما هذا إلّا تحّد على القائل، أيًّا كانت طريقة تصريفه لقوله والغاية المرجوّة منه، أن يواجهه مواجهةً من شأنها أن تضع على محكّ الاختبار قدرتَه على ترويض اللّغة والتّحكّم في نظم اشتغالها واقتيادها إلى التّعبير عمّا يروم إظهاره ومكاشفة أسراره والإيحاء بتعدّده وكثافته.

بيد أنّ التّوفّق في رفع هذا التّحدّي وتذليله يبقى إمكانًا يصعب تنزيله في واقع الممارسة اللّغويّة لاعتبارات كثيرة ليس أقلّها من أنّ المستعصي على القول لا يمكنه أن يجيء على هذه الصّفة ما لم يتخطّ حدود اللّغة ويضرب بعيدًا عن مواضعاتها في التّسمية والتّمثيل والإحالة. إنّنا، بهذا المعنى، لا نعدو كوننا إزاء مفارقة بين ما نريد أن نقوله من جهة وما نقف دون بلوغه من جهة مقابلة. ولا غرابة في هذا ما دام المستعصي على القول عائدًا، في محدّد من المحدّدات الأكثر ارتباطًا به والأشدّ التصاقًا بالأذهان، إلى ما لا ينقال، أي إلى ما لا نستطيع أن نقوله باللّغة وترجمته بعلاماتها. ومن شأن تعريفه على هذا النّحو أن يمحّض مفهومه للدّلالة على "تعطّل سلطة اللّغة الإحاليّة"، و"استحالة الخطاب" و"النّقص في التّعبير"[11]. وهو ما يدعونا، ضرورة، إلى أن نضع في الحسبان، ونحن نتدبّر إشكاليّة هذا البحث ونسعى إلى إضاءة بعض أبعادها، أنّ المستعصي على القول يتحدّد، أوّل ما يتحدّد، باعتباره "عُطْلًا" مّا يصيب علاقة المتكلّم باللّغة أوّلًا وعلاقته

بذاته وبالعالم وأشيائه ثانيًا. إنّه، من حيث المبدأ وبموجب التّعريف، لا يخرج، مثلما تذهب إلى هذا إحدى الباحثات، عمّا يتملّص من اللّغة ويتفلّت من سطوتها وفق مسارات تغدو، بمقتضاها، عاجزة عن الإمساك به ومفتقرة إلى "القوّة" الّتي تمكّنها من تملّكه والإحاطة به وبسط سيطرتها عليه[12].

رغم وعينا بنسبيّة هذا التّعريف وافتقاره، شأنه شأن كلّ تعريف، إلى الشّروط الضّروريّة والكافية الّتي تجعل حدّه لموضوعه حدًّا جامعًا مانعًا، فإنّنا نراه مفيدًا من وجوه متعدّدة يعنينا منها في ما نحن فيه هنا الوجهُ الّذي يُظهر لنا المستعصي على القول في هيئة شاهد على مضايق اللّغة و"استحالاتها" ما دام كلّ أثره منصبًّا على سلبها كفايتها في أن تقول ما يُراد لها أن تقوله، وتعطيل طموح مستعملها في أن يُعبِّر بها عن ذاته في بواطنها وأسرارها ومختلف "تجاربها التّخوميّة" مع العالم الخارجيّ والآخرين على أنحاء لم تألفها من قبل. وربّما في هذا ما يرقى به إلى مرتبة المصطلح المؤهّل للتعبير عن "عجز القول" أو بالأحرى عن "العجز في القول" (L'impuissance de dire)[13]. ذلك أنّ أوّل ما يتحصّل لنا منه لا يتعدّى، في كثير من الأحيان، تعيين أزمة ما تغدو، بسببها، اللّغة مدفوعة إلى الاصطدام بحدودها، والإفاقة على شيء من معضلاتها، والتّنكّر لإرادات مستعمليها ومقاصدهم.

إلّا أنّ التّنبّه إلى هذا كلّه لا يمكن أن يتحقّق إلّا انطلاقًا من القول واستنادًا إليه، لأنّ ما لا ينقال يظلّ مفهومًا غارقًا في التّجريد والتّعالي ما لم نلمس له في الكلام علامات تدلّ عليه وقرائن تشي به وتومئ إليه. وهذا ما قطع به مالغوزو Malgouzou عندما قال: "إن المستعصي على القول لا يوجد في ذاته. إنّه لا يوجد إلّا بالرّجوع إلى قدرة ما على القول وعلى التّعبير"[14]. وهو، بهذا الاعتبار، يدعونا إلى التّعامل مع المنجز من الأقوال بوصفه حيّزًا مركّبًا، في صلبه نقف على المنقال (Le dicible) وغير المنقال، وعلى المعبَّر عنه وغير المعبَّر عنه، وعلى المقول وغير المقول، وعلى الحاضر والغائب، وعلى المنكشف والمحتجب. والثّابت عندنا أنّ لهذه الدّعوة من المحرّكات والمبرّرات ما يجعلها ذات وجاهة مشروعة تؤكّدها طبيعة الممارسات القوليّة نفسها. إذ "كلّما شرع المتكلّم في الكلام انقسم قوله في كلّ مرّة إلى كلام قد قيل نسمّيه "ما ينقال"، وكلام "لم يُقلْ بعدُ" هو "ما لا ينقال" أو جنس منه"[15]. وأيًّا كانت هيئة هذا الّذي يستعصي قوله أو الطرائق المتوخّاة في التّدرّب على مصاحبته وتعقّله ومحاتلته وترويضه ومغالبته، فإنّه لا يمكن أن يتحدّد، متى نزّلناه في حقل الأدب، إلّا على أساس أنّه "بناء" (Une construction) و"تشكيل خطابيّ" (Une formation discursive)[16]، وأنّه، في مستوى من مستوياته، نهج كتابة ومسلك أداء وأسلوب إجراء. ولعلّه لا يعنينا إلّا من هذه الجهة بالذّات، أي من جهة ما ينبثّ منه في نسيج الكلام ويتسلّل إلى تضاعيفه ويعلق بالمنجز منه والممكن.

قد يبدو في ما تقدّم ذكره ما يوحي بتناقضه أو بما يحول دون الاهتداء إلى انسجامه الخفيّ على الأقلّ. لكن يكفي أن نصله بالفنّ عامّة وأن نفكّر فيه من داخل منطق الفنّ الأدبيّ الحديث خاصّة حتّى يتبيّن لنا أنّه لا افتئات في اتّخاذ المستعصي على القول وعلى التّعبير والتّمثيل موضوعَ بحثٍ ومحطَّ تنظيرٍ. أليس من رهانات الأدب، كما نظّر له كثيرون من أصوات الحداثة الغربيّة والعربيّة، تأديب المستعصي على القول (La littérarisation de l'indicible) و"تلفيظه"؟ بل أليس من الوظائف الجوهريّة المنوطة بالشّعر والشّعراء، بدءًا من اللّحظة الرّومنطيقيّة وما تلاها من حركات أدبيّة طليعيّة، جعل الاستعصاء على القول (L'indicibilité) باعثًا على فعل الكتابة نفسه، وأُسًّا يقوم عليه ويستلهم منه منابع خصوبته وأسباب منشئه ومحرّكات تجدّده؟

لعلّ أكثر ما شغل روّاد الحداثة الغربيّة في الفنّ عامّة والشّعر خاصّة، إن على صعيد التّنظير أو على صعيد الممارسة، هو التّفكير في المستعصي على القول من حيث مفهومه وحدوده وأشكاله ومضامينه أوّلًا ومن حيث طرائق استدعائه وآليّات وَسْمه وحيل التّدرّب على كتابته ثانيًا. وممّا هو في حكم المجمع عليه بين الباحثين في هذا الباب هو الاعتراف للرّومنطيقيّين الألمان عامّة ولرومنطيقيّي إيينا (Les romantiques d'Iéna)[17] منهم على وجه التّخصيص بفضل الرّيادة في الإفاقة على المستعصي على القول والإمعان في الإعلاء من عبقريّة الفنّ في ترويضه ومغالبته وتخطّي مضايقه واستحداث المعادلات الجماليّة والموضوعيّة المُهيَّأة أكثر من غيرها للتّعبير عنه والإيحاء به[18].

يتعيّن علينا في هذا الصّدد أن نضع في الاعتبار نقطة مهمّة مؤدّاها أنّ انشغال أولئك الرّومنطيقيّين المؤسِّسين الأوائل بهذا السّؤال لم يكن منفصلًا عن التّأسيس لنظريّة جماليّة عامّة في الفنّ والأدب أُريد لها أن تقطع مع ما كان مكرّسًا في الأفق الغربيّ من أدبيّات ليس أقلّها ممّا اختزله نوفاليس Novalis في "طغيان مبدأ المحاكاة" (La tyrannie du principe d'imitation)[19]. إذ إنّ الإقدام على التّفكير في العمل الفنّي بمعزل عن هذا المبدأ الّذي كانت له سطوته على التّنظير الأدبيّ ومساراته، منذ أرسطو حتّى أواخر القرن الثّامن عشر، كان لحظة حاسمة لم تقتصر على تحريره من قيود العالم المادّي الموضوعيّ الرّابض خارجه والارتداد به إلى الذّات في مختلف أحوالها وأسرارها وانفعالاتها، بقدر ما جاوزتها إلى استنهاض مختلف ممكناته وإطلاق العنان

لقواه التّعبيريّة والتّرميزيّة الكامنة. ويعنينا من هذه اللّحظة في السّياق الّذي نحن فيه هنا إسهامها البارز في تهيئة أرضيّة نظريّة ومنهجيّة حيّة، في كنفها بدأ يتعاظم الإحساس بسلطة الشّعر في خلق "الجميل"، والنّفاذ إلى المخبوء غير المرئيّ، واقتحام حدود المستحيل المتأبّي، عادةً، على القول. وتنبع هذه السّلطة من داخله، وتستمدّ فاعليّتها من "لزومه" وبداية اكتشافه لحقيقته المستقلّة بذاتها وغايتها. يقول الفيلسوف الفرنسيّ جون أندري والـ - Jean André Wahl (1888 (1974: "بدأ الشّعر يعي ذاته وجوهره شيئًا فشيئًا. ويمكننا القول إنّ الحركة الرّومنطيقيّة هي اللّحظة الّتي عزّز فيها وعيه بذاته بطريقة عامّة للغاية لأوّل مرّة. ذلك أنّ الكلاسيكيّة هي الشّعر الّذي لم يعِ ذاته. أمّا الشّعر الرّومنطيقيّ فإنّه الشّعر الّذي عرف نفسه بوصفه شعرًا"[20].

ليس يخفى أنّ في هذا الّذي ذكره جون أندري وال إعلاء من الدّور الّذي لعبه الرّومنطيقيّون، في مستوى التّنظير أساسًا وفي مستوى الممارسة بدرجة أقلّ، في انتحاء منحى غير مسبوق في تمثّل الشّعر على أساس أنّه مغامرة إبداعيّة متفرّدة تتّخذ لها من الرّؤيا والحدس و"النّبوءة" والخيال المنتج معابرَ إلى طلب المطلق، وكتابة غير المنظور، ومصاحبة الأقاصي وقول ما هو عصيّ على القول. ولو لم يجد فيه اللّاحقون من الرّمزيّين والتّكعيبيّين والدّادائيّين والسّرياليّين ومن إليهم ضالّتهم أو أشياء منها، لما انطلقوا منه وسعوا جاهدين إلى تعميقه وإغناء مقولاته وتوسيع آفاقه. والفضل الأكبر في كلّ هذا يُحسب للرّومنطيقيّين الألمان في المقام الأوّل. فهم الّذين فتحوا الطّريق، كما يقول جون ـ كلود بانسون Jean-Claude Pinson، أمام الشّعر حتّى يعي ذاته ويثبت عبقريّته في كشف المطلق والإطلالة على المستحيل[21]. والحقّ أنّنا لا نريد أن نسترسل في تحليل أفكار هؤلاء الرّومنطيقيّين وتتبّع مختلف امتداداتها عند لاحقيهم. إذ حسبنا في هذا المقام أن نشدّد على ما لمسناه فيها من اعتداد بتفرّد الفنّ الحقيقيّ بالقدرة على التّعبير عن المستعصي على القول، وعلى القفز خارج حدود اللّغة قفزًا من أغراضه جَعْلُ ما لا ينقال منقالًا وما لا يُرى مرئيًّا. وهو الأمر الّذي كان له بالغ الأثر في الدّفع بسؤال المستعصي على القول إلى واجهة الدّرس الأدبيّ الحديث حتّى غدا أحد المحدّدات الكبرى الّتي تُقاس بها حداثة الشّعر، وتُبنى عليها مساراتها الجماليّة والدّلاليّة. ولمّا كان أدونيس من أكثر الشّعراء العرب المعاصرين مواكبة لتحوّلات الشّعريّة الغربيّة وأشدّهم تفاعلًا مع محاصيلها النّظريّة والإبداعيّة، فإنّه لم يكن محض مصادفة أن نجد في أشعاره نزوعًا إلى قول المستعصي على القول، وتنويعًا في محاولات كتابته ومسالك التقاطه على نحو استحال معه رافدًا إنشائيًّا، ورهانًا فنيًّا، وباعثًا على تدريب العلامات اللّغويّة وغير اللّغويّة على مجاوزة ضفافها ومغالبة قيودها. ونحسب أنّه ما كان لهذا كلّه أن يتيسَّر لأدونيس شعريًّا لولا وعيه النّظريّ والفلسفيّ بوظيفة الشّعر الجماليّة ووظيفته الأنطولوجيّة.

2. المستعصي على القول في حيِّز الميتاشعر

لعلّ أول ما يلفت نظر قارئ أشعار أدونيس هو ميلها المطّرد إلى اتّخاذ الشّعر نفسه موضوعًا لها تصفه وتخوض في معضلاته وتطلّ على شعابه ولا تتواني عن الارتداد إليه. فغدت، وفق هذا الاعتبار، منصرفة إلى الدّوران على نفسها بدل الدّوران على العالم وأسراره انصرافًا هيّأها لتكون الأداة والموضوع في الوقت نفسه على نحو جعل من الشّعريّ (Le poétique) فيها منفتحًا على الميتاشعريّ (Le métapoétique)، وقلّما ينفكّ منه ويتأسّس في انقطاع تامّ عنه وغفلة مطلقة منه. غير أنّ الميتاشعريّ ليس يعنينا في هذا المقام من حيث هو وظيفة طارئة على الشّعر من شأنها أن تزاحم وظيفته الشّعريّة بصفتها وظيفته المنشودة الأولى أو أن تضع وجوب هيمنتها عليه، كما يقطع بذلك رومان جاكبسون Roman Jakobson ولفيف من أعلام الشّعريّة الحديثة[22]، موضعَ تساؤلٍ، بقدر ما يعنينا من جهة تمحّضه للدّوران على سؤال المستعصي على القول ومسالك كتابته وحيل تذليله ولطائف ترويضه. ولنا أن نتساءل هنا عن دواعي لجوء أدونيس إلى إدارة الشّعر نفسه على هذا السّؤال. وتتزايد الحاجة إلى هذا التّساؤل إذا عرفنا أنّ هذا الشّاعر ليس شاعرًا صاحب تجربة شعريّة ممتدّة فحسب، بل هو، فضلًا عن كلّ ذلك، ناقد منظِّر من الطّراز الأوّل ودارس ذو مشروع تنظيريّ ونقديّ غنيّ لم يكفّ عن تعهّده بالتّعميق والتّطوير والمراجعة والتّحيين والاستئناف. فالأحرى به، بمقتضى ما تقدّم ذكره على الأقلّ، أن يتدبّر المستعصي على القول في مختلف تقلّباته ومناحيه وقضاياه في كتاباته التّنظيريّة ودراساته النّقديّة بدل إحلاله محالَّ مخصوصةً من قصائده وتنزيله منازل شتّى في تضاعيفها ما دام شاعرًا وناقدًا منظِّرًا لا تقلّ بياناته النّظريّة ورؤاه النّقديّة قيمة وأهمّيّة عن ممارسته الشّعريّة. إذ ما الّذي حدا به، في أحايين غير قليلة، إلى العدول عن مباشرة ما لا ينقال مباشرةً تنظيريّةً أو نقديّةً إلى مباشرته مباشرةً شعريّةً وجعله موضوعَ قولٍ شعريٍّ؟ ما الدّلالات الّتي يمكننا استخلاصها من نزوعه بالميتاشعريّ، كلّما وجد طريقه إلى أشعاره، منزعًا غالبًا ما ينفتح، بموجبه، على المستعصي على القول ويكاد أن ينحصر فيه؟

عديدة هي التّساؤلات الّتي يمكن أن تتناسل من هذا الإشكال وتتفرّع منه، وكثيرة هي قصائد أدونيس الّتي يمكننا أن نلاحظ فيها نزوعًا بالشّعر إلى الميتاشعر (La métapoésie)،

وبالوظيفة الشّعريّة (La fonction poétique) إلى الوظيفة الميتاشعريّة (La fonction métapoétique). ولمّا كان ذلك كذلك، فإنّه ليس لنا إلّا أن نعوِّل في استجلاء أبعاد المستعصي على القول، وقد استحال مظهرًا من مظاهر الميتاشعريّ، على شواهد شعريّة مصطفاة من المتن الشّعريّ الأدونيسيّ نراهن على تمثيليّتها له من جهة انفتاحه على ما لا ينقال، وميله إلى تعيينه، وجريانه إلى تدريب اللّغة على إظهاره وترويضه وتهيئته على نحو يغدو، بمقتضاه، قابلًا لأن يُقال على صورة من الصّور. والحقّ أنّ أكثر ما يسترعي انتباهنا في هذا المتن، على ترامي ضفافه واتّساع دوائره وتعقّد مسالك إنشائه وتدافع تحوّلاته الفنّيّة والدّلاليّة، هو استحالته في نماذج غير قليلة منه شعرًا على الشّعر تبدو معه الذّات، سواء أكانت ذاتًا مرجعيّة تعود إلى أدونيس نفسه أم ذاتًا غنائيّة تخييليّة هي صنيعة ورق ومخلوق كلام، ذاتًا تقف من اللّغة مواقف متقلّبة تشفّ، في معظمها، عن تردّد بين تضخّم الأمل في قول ما يستعصي قوله من ناحية واليأس منه والاصطدام بحدوده من ناحية مقابلة، وتوحي، في جانب كبير منها، بأزمة مّا تعثر لها على قوادحها ومولّداتها في أوضاع غالبًا ما يبلغ فيها التّنازع بين إرادة القائل مشارفة المطلق اللّانهائيّ وإضاءة السّريّ السّاكن في البواطن واللّائذ بالتّخوم وكشف المحتجب غير المرئيّ والنّفاذ إلى حقيقة الوجود غير المنظور من جهة وإرادة آلته اللّغويّة البقاء أسيرة لقيودها ومفتقرة إلى جسارة الانفلات من معهود جريانها ومعتاد تصريفها من جهة أخرى أوجَ مراتبِه وأقصى درجاته. وهذا ما يجد له صيغته المثلى في مفتتح قصيدة "الوقت":

حاضنًا سنبلةَ الوقت ورأسي برجُ نارٍ:
ما الدّمُ الضّاربُ في الرّملِ، وما هذا الأفولُ؟
قُلْ لنا، يا لهبَ الحاضرِ، ماذا سنقولُ؟

مِزَقُ التّاريخِ في حنجرتي
وعلى وجهيَ أماراتُ الضّحيّه
ما أمَرَّ اللّغةَ الآن وما أضيقَ بابَ الأبجديَّهْ[23].

الاكتفاء بقراءة هذا الشّاهد الشّعريّ الّذي افتتح به أدونيس مطوّلته الشّعريّة الموسومة بـ"الوقت" وسما مفتوحًا على دلالات متعدّدة ليس أقلّها من اتّخاذ الزّمان في مختلف مشيراته وأطوارها وأبعاده ومعضلاته موضوعَ كتابةٍ ومنعقدَ تأمّلٍ ومغامرةَ سؤالٍ في ذاته وبمعزل عما هو ناشئ بينه وبين ما تلاه من مقاطع وحركات من أشكال تجاوب وصيغ تراسل ومظاهر تفاعل يبقى خيارًا منهجيًّا مشروعًا يلتقي بمسوّغاته أو بشيء منها على الأقلّ في وجهة هذا البحث وطبيعة إشكاليّته وخصوصيّة غاياته رغم وعينا المبدئيّ بحدوده وتسليمنا بنقصانه. فالمقام الّذي نحن منه بسبيل هنا ليس مقام سبر لأغوار الشّعر الأدونيسيّ ولا مقام تتبّع تفصيليّ لما عرفه من تحوّلات وانعطافات، بقدر ما هو مقام تركيز على تفحّص جزئيّة محدّدة ودقيقة تفحّصًا الغرض منه الوقوف على المستعصي على القول لحظة تنزّله في الشّعر تجلّيًا من تجلّيات الميتاشعريّ واستوائه، فضلًا عن ذلك، شاغلًا لا يكفّ عن استثارة الذّات المتلفّظة وخلق جدل مّا معها. صحيح أنّ اصطدام هذه الذّات به غالبًا ما يرد عَرَضًا في مواضع معيّنة تقود إليه، في كثير من الأحيان، بنيات فنّيّة مركّبة وسيرورات دلاليّة معقّدة. لكنّه يبقى، على عرضيّته، مفيدًا في إضاءة جانب من عوالم أدونيس الشّعريّة، والمساعدة على تبيّن منازل ما لا ينقال منها، والتّنبّه إلى مسالك تطويعها له.

يضعنا المقطع الشّعريّ الّذي جعله أدونيس، متعمّدًا، فاتحة قصيدته أمام ذات متلفّظة إشكاليّة يصعب الاهتداء إلى مرجعها والقطع بصبغتها (ذات غنائيّة، ذات ملحميّة، ذات قناع...). فمن ملامحها أنّها ذات مفردة، إلّا أنّها منفتحة على الجماعيّ غير متردّدة في الانصهار فيه والنّطق باسمه ونيابةً عنه (قُلْ لَنَا.../ ماذا سنقول؟). وهي، إلى ذلك، محطّ تجاذب بين أسلوبين في الأداء: يتمثّل أوّلهما في الأسلوب الخبريّ أسلوبًا دعت إليه الحاجة إلى المبادرة بتقرير حالها في وضع الابتداء (حاضنًا سنبلة الوقت ورأسي برج نار)، وإجمال ما يتعيّن إجماله من مُعيّنات تسمح بتقييد صورتها على نحو يمحّضها لتكون دالّة على ما تعانيه في حاضرها من انكسار ما هو في الواقع إلّا امتداد لخيبات الماضي وإخفاقات الأسلاف (مزق التّاريخ في حنجرتي/ وعلى وجهي أمارات الضحيّة). أمّا الأسلوب الثّاني فهو أسلوب الإنشاء المتفرّع، هو الآخر، إلى إنشاء طلبيّ وإنشاء غير طلبيّ. إذ ليس الاستفهام والأمر والنّداء إلّا أعمالًا إنشائيّة طلبيّة جاءت متضافرة في إظهار منشئها في هيئة ذات قلقة يستبدّ بها الفزع من "لهب الحاضر" وقبح الماضي على حدّ سواء، ويسكنها العجز عن تفسير "الوجود" الّذي يكتنفها وتبرير ما يَرِين عليه من صور "الموت" والقتل والهشاشة والهوان.

ومن الواضح أنّه ما كان لهذه الذّات أن تلوذ بالإنشاء الطّلبيّ في مفتتح القصيدة لو تيسّر لها التّصالح مع اختلال العالم الّذي تقيم فيه بنحو من الأنحاء، وتسنّى لها، بمقتضى ذلك، النّفاذ إلى ما يتوارى خلف المدركات الحسّيّة من أسرار وخبايا وأكوان غير مرئيّة. لذلك لم يكن استفهامها عن ماهية كلٍّ من "الدّم الضّارب في الرّمل" و"الأفول" استفهامًا يستهدف طلب معرفة بما هو ظاهر ومباشر ومكشوف، بقدر ما كان إيحاء بحيرتها إزاء ما لم تستطع استيعابه وتقبّله وتفسيره وتمثّل أبعاده. ورغم مجيء الاستفهام، هنا، استفهامَ تصوّرٍ بدا

لنا منصبًّا، رأسًا، على عنصرين محدّدين، فإنّنا نقدّر أنّه من ضيق النّظر حصره فيهما والقعود عن الميل به إلى اعتبار يغدو، بمقتضاه، دائرًا على ما هو أوسع منهما ممّا يمكننا إدراجه في خانة "الفاجعة" الصّادمة والمرعبة الّتي تستعصي على التّمثيل وتتأبّى على الوصف وتتملّص من ربقة أيّ توجّه طامع في تخصيصها أو تعيينها[24]. وما هذا إلّا آية من آيات المستعصي على القول، ووجه من وجوهه. وأيًّا كانت هويّة هذا "الأنا" المتعهّد بالقول والمحمول في فلكه على أدوار مختلفة وهيئات متقلّبة، فإنّ ما يعنينا منها هو جانبها الدّالّ على ارتباطها بذات هَالَها حاضرُها وأرعبها ما يسوده من مظاهر العطب والموت والانكسار إلى الحدّ الّذي تعطّلت معه قدرتها على تمثّل تجربة مركّبة ذات وقع صادم وعنيف.

إنّ هذا الجانب المشار إليه هو الّذي يضعنا في صلب ما لا ينقال، أي في صلب ما لا تستطيع العبارة أن تؤدّيه أو تحيط به، لأنّه، ببساطة، هو الّذي حمل القول على وسم ما لا يمكن إدراكه وقضى، استتباعًا، ببقائه في عتبة لم تسمح له بتعيينه أو تملّكه والسّيطرة عليه[25]. وهو، إلى ذلك، يقف دليلًا على أنّه من بين ما يتحدّد به المستعصي على القول أنّه حاصلُ صلةٍ متأزّمةٍ بين تجربة فجائعيّة مرعبة فارقت "المعقول" وتخطّت منطق انتظام الأشياء في الكون ولامست الحدود القصوى من جهة، وذات لم تسعفها موسوعتها اللّغويّة والإدراكيّة بأن تلتقطها في كثافتها وأن تصف "حدّيتها" وتمسك بلا معقولها من جهة أخرى. على أنّه من المفيد في هذا المستوى من التّحليل استحضار معطى ضروريّ المتحصّل منه أنّ قدر اللّغة، ولا سيّما الشّعريّة منها، أن تُفْرِدَ المستعصي على القول بنافذة من نوافذها، وأن تتضمّن شيئًا من بصماته وتنطوي على مقدار مّا من آثاره[26]. إذ يكفي أن نتأمّل الشّاهد الشّعريّ الأدونيسيّ الّذي انطلقنا منه حتّى نجد فيه من البصمات والآثار ما يُفصح عن تسلّل ما لا ينقال إليه واستوائه "تشكيلًا خِطابيًّا" (Une formation discursive) لا ينفصل عن بقيّة مكوّناته ولا يمكن أن يُفهم بمعزل عن سائر وحداته وبنياته. ذلك أنّ هذه الذّات الّتي تنفتح عليها قصيدة "الوقت" وفق تمشّ تلفّظي يدنو بها من وضع غدت، بمقتضاه، ذاتًا قائلة ومقولة معًا، وواصفة وموصوفة في آن واحد، إنّما هي ذات غير متصالحة مع "زمنها" وغير قادرة على استيعاب "مقابحه" وتفسير حوادثه. فلو لم تكن كذلك، لما استجارت بمنادًى مُتخيّل تطلب منه أجوبة عمّا وقفت عاجزة عن التّفاعل معه والاهتداء إلى أسراره والتّخفّف من غرائبيّته.

والحقّ أنّنا لسنا معنيّين هنا، بالتّبسّط في إظهار المنابع الاستعاريّة والأسطوريّة الّتي تثوي خلف اتّخاذ "لهب الحاضر" مخاطَبًا لم تجد الذات، وقد تحوّلت عن الفرديّ (أنا) إلى الجماعيّ (نحن)، مهربًا من تنزيله ثلاث منازل (المأمور (قُلْ لنا)، المنادَى (يا لهبَ الحاضرِ)، المستفهَم (ماذا سنقول؟)) قدرَ عنايتِنا باستنطاق ما هو متمحّض منها للدّلالة على اصطدام إرادة قول (Un vouloir dire) بعوائق كان لها أن أيقظتها على حدودها وحالت دون بلوغها درجات تحقّقها المنشودة[27]. والّذي نذهب إليه في هذا الخصوص هو أنّ وظيفة هذه الأعمال الإنشائيّة الطّلبيّة الثّلاثة المتمثّلة في النداء والأمر والاستفهام لا تنحصر في الجريان إلى تعيين صلة الذّات المنشئة لها بمخاطب تخييليّ ذي قاع ضارب في بنى استعاريّة وأسطوريّة ودينيّة متعدّدة (اقتران اللّهب/ النّار بدلالات مختلفة ومتناقضة يصعب حصرها)، بل تتعدّاها إلى الإيحاء بتعطّل مَلَكَةٍ من أنشأها في قول زمنه، والتّعايش معه، و"تلفيظ" ما حلّ به من "محن" وأهوال وألغاز؛ وهذا هو الّذي يضعنا في قلب المستعصي على القول، أي في قلب "عالم" أَشْكَلَ على الذّات، وجعل من مواجهتها له مواجهة صادمة ومؤلمة (Une rencontre traumatique et choquante)، ولم تجد في ذخيرتها اللّغويّة وزادها التّصوّري ما يسمح لها باستيعابه ومغالبته وامتلاكه بالتّسمية.

بناء على كلّ ما تقدّم، يتعيّن علينا، إذن، أن نأخذ في الحسبان أنّ باعث الذّات المنشئة للإنشاء الطّلبيّ على عقد صلة تخاطبيّة مع "لهب الحاضر" إنّما هو إفاقتها على رعب لحظتها وعجزها عن تقبّل ما فيها والتّفاعل معه وصفًا وتمثّلًا وتمثيلًا وتأويلًا. وما هذه الإفاقة في واقع الأمر إلّا إفاقة على حدود إدراكها لما هو "كارثيّ" مفارق للمتوقّع وخارق للمعقول وشارد عن منطق انتظام الأشياء والوقائع في الكون. لذلك يكفي أن نسلّم، مع لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951)، بأنّ حدود ما ندركه من العالم هو تلك الحدود الّتي تتوافق مع حدود لغتنا بالضّرورة[28] حتّى نتنبّه إلى أنّ ما أبانت عنه الذات في مفتتح قصيدة "الوقت" من دهشة إزاء لحظتها وتعثّر في تقبّل ما فاضت به من "كوارث" صادمة و"فواجع" غير قابلة للوصف يبقى، في جزء كبير منه، إبانةً عن عُطل أصاب اللّغة وكشفًا عن حدودها ومضايقها. ونجد في ما انتهى به الشّاهد الشّعريّ الّذي نحن منه بسبيل ما يؤكّد مثل هذا الأمر. إذ إنّ اللّجوء إلى عمل التّعجّب بصفته عملًا إنشائيًّا غير طلبيّ موجَّهًا، في أساسه، إلى التّعبير عن انفعال منشئه بالإيجاب أو بالسّلب أمام شيء خارج عن "العادة" ومدفوع إلى حدّه الأقصى إن هو إلاّ لجوء إلى الميتالغويّ ما دام القول فيه منصبًّا على إظهار ضيق الذّات المتعجِّبة باللّغة. فالشّعر، هنا، جار إلى تسليط اللّغة من حيث هي أداة على اللّغة من حيث هي موضوع جريانًا الغرض الرّئيس منه لفت الانتباه إلى بقائها

دون مستوى الواقعة كلّها الّتي استفاقت الذّات عليها ولم تجد في مخزونها اللّغويّ والتّصوّريّ ما يسمح لها باستيعابها والإمساك بخيوطها الخفيّة وتأوّل غوامضها والتقاطها في كثافتها وتركيبها وتشابك أبعادها.

وأيًّا كان الحال، فإنّ جنوح الأنا إلى الاحتماء بعمل التّعجّب في نهاية الشّاهد الشعريّ الّذي أوردناه ما هو إلّا قرينة دالّة على اصطدامه بحقيقة مروّعة ذات وجهين: يفصح أوّلهما عن "لحظة" مشحونة بالكارثيّ والفاجع والفظيع، وينحصر ثانيهما في الإفاقة على "فقر اللّغة" (La pauvreté du langage) عندما تجد نفسها مدفوعة إلى مواجهة تجارب مستعصية على القول وأحداث متملّصة من الوصف، ومحمولة على اختبار أقصى ما تنطوي عليه من إمكانات في التّسمية والإحالة والتّعبير والدّلالة. وعلى هذا الأساس، يكفّ عبور هذه الذات المنشئة من الإنشاء الطّلبيّ المنجز، كما مرّ بنا، بالنّداء والأمر والاستفهام إلى الإنشاء غير الطّلبيّ المتحقّق بالتّعجّب عن كونه مجرّد إجراء أسلوبيّ شكليّ منزوع التّبرير وخال من أيّ محمول دلاليّ ليستوي، على خلاف ذلك، اختيارًا مقصودًا دعت إليه اعتبارات متعدّدة يصبّ أكثرها في خانة الاعتراف الصّريح أو الضّمنيّ بقصور الكلمات عن كتابة "لحظة" مركّبة ذات أهوال وصدمات، وعن مطاوعة مستخدِمها في "محاصرتها" وقول ما يودّ قوله عنها أو ما يزعم أنّه متطابق مع أسرارها ومنابع تكوّنها.

وإذا كان إقدام الذّات المنشئة على تنزيل "لهب الحاضر" منزلة المخاطَب "فرضًا" اضطرّت إليه تعويضًا عن عجزها الذّاتيّ عن تقبّل "فظاعة" لحظتها والتّعايش معها وصفًا وتفسيرًا وتمثيلًا وتأويلًا، فإنّ تعجيلها بتركه دون إنطاقه بما كان يمكن أن ينطق به من أجوبة متخيَّلة عن أسئلتها أو منحه حيّزًا من الكلام من شأنه، إن كلّيًا أو جزئيًا، أن يستجلي مآتي صدمتها ويدفع عنها حيرتها أو شيئًا منها على الأقلّ ما هو، في ما نقدّر، إلّا إيذان ببلوغها مبلغ اليأس المطلق من قدرة لغتها على قول ما لا ينقال والتّعبير عمّا يضيق به التّعبير ووصف ما يفيض عن الوصف. وبهذا، لم يكن التّحوّل السّريع إلى التّعجّب إلّا تتويجًا لمحنة الاصطدام بلحظة فاجعة ومروّعة لم تجد الذّات سبيلًا إلى فهمها وترويضها والتّخفيف من فائض تركيبها ووقع غرابتها وثقل فجائعيّتها. بل إنّنا نحسب أنّه لو لم تبلغ مثل تلك المحنة أقصى درجات بشاعتها ومنتهى مراتب قبحها لما جنح الأنا إلى الميتالغويّ ليسلّط به اللّغة على اللّغة على نحو أفصح عن سطوة ما لا ينقال عليه وعليها في آن واحد. ولعلّ في النّزوع بالتّعجّب منزعًا استعاريًا قائمًا في جوهره على الانتقال بالحواسّ من التّفاصل إلى التّراسل ما يعزّز تصاعد خيبة أمل الذّات المتعجّبة في اللّغة وتزايد إحساسها بتعطّل علاماتها أمام حدث مغروس في فظاعة الموت ومفتوح على بشاعة "الأفول". فاللّغة، وفق هذا المنزع، ما عادت تُقرأ بالبصر والذّهن أو تُتلقّى بالسّمع، بل أضحت ممّا يُدرك بحاسّة الذّوق ويُتعجّب، بموجب ذلك، من "مرارته" (ما أمرَّ اللّغةَ الآن)، وأُخْرِجت في هيأة "مكان" مادّي معدول به عن الاتّساع والانفتاح إلى الضّيق والانغلاق (ما أضيق باب الأبجديّة).

والّذي يتحصّل لنا من كلّ هذا أن اللّغة في هذا الشّاهد الشّعريّ الأدونيسيّ لم تُقيّض لمنشئها داخل الخطاب ما به يرقى إلى مستوى "لحظته" الفاجعة الرّقيّ الّذي يسمح له بالتقاط "كثافتها" ووصف "قبحها" وإظهار أسرارها من جهة، وبالتّعبير عن موقفه منها وانفعالها بها والتّنفيس عن ضيقه بها وتضايقه من أذاها من جهة أخرى. ينبغي هنا أن نستحضر معطى مهمًّا مكمن أهمّيته في تقريبه المستعصي على القول، رغم إجماع معظم دارسيه والمعنيّين بالتّفكير فيه بضبابيّته وتفلّت ماهيته من قيود التّقعيد والتّقييد[29]، من منزلةِ خاصّيةِ شيءٍ مّا (حدث، واقع، فكرة...) ينغرس في "الفظاعة" إلى الحدّ الّذي تخذلنا فيه الكلمات خذلانًا مبينًا يقعدنا عن تعيينه وتمثيله أو إلى الحدّ الّذي يوقظ فينا شعورًا هائلًا بالقرف من شأنه أن يقطع خطابنا ويصيبه بالحبسة[30].

3. المستعصي على القول في حيِّز التّسمية

ما فتئت التّسمية تطرح نفسها على المناطقة واللّسانيّين والفلاسفة والإبستمولوجيّين والأنتروبولوجيّين وعلماء الأديان ومنظّري الأدب ونقّاده بصفتها إشكاليّة مفتوحة ومحرجة لا بصفتها إثباتا لـ"قضيّة" مّا أو إجابة قطعيّة عن سؤال محدّد. والثّابت أنّه ما كان لها لتشغل كلّ هؤلاء، على تنوّع تخصّصاتهم وتباين منطلقاتهم النّظريّة وتفاوت مقارباتهم المنهجيّة وتباعد غاياتهم وتنافر مقاصدهم، لو لم يلمسوا فيها "صورة كلّيّة" يمكنها أن تشفّ عن موقع الإنسان من العالم وأن تفصح عن الطّابع الإشكاليّ الّذي يحكم صلاته بذاته وبالآخر وباللّغة وبغيرها من "الأشكال الرّمزيّة" المُحمَّلَة بالمعنى والقابلة للتّأويل. ولعلّ استواءها محطّ تجاذبٍ بين حقول معرفيّة مختلفة كان سببًا رئيسًا في تعاظم التباسها، وتضاعف مظاهر غموضها، وتعطّل القرائن الهادية إلى كنهها والدّالّة على متصوّرها. غير أنّ أكثر ما ينبغي التّنبيه عليه في هذا الباب هو أنّه لا يمكننا أن نُغْفِلَ، رغم كلّ هذا الّذي تقدّمت الإشارة إليه، جملةً من الكلّيّات الملابسة لفعل التّسمية والسّاكنة فيه. وحسبنا في مثل هذا المقام أن نكتفي بالتّنبيه على ما يعنينا منها في ما نحن منه بسبيل كالآتي:

– التّسمية فعل إنشاء وخلق.

– التّسمية عمليّةُ وسمٍ تستهدف بَنْيَنَةَ الكونِ وتصنيف أشيائه والتّمرّن المستمرّ على تَنظيم عناصره وفق منطق مخصوص مّا.
– التّسمية شهادة اندراج في العالم وإقامة فيه على نحو من الأنحاء.
– التّسمية شكل من أشكال السّلطة الّتي يفرضها مَن يتعهّد بها على مُسمّياته ويعوِّل عليها في سعيه إلى امتلاك الأشياء وترويض المتنطّع منها تقريبًا وتبعيدًا وإظهارًا وإخفاء.

وإذا كانت هذه الكلّيّات الملازمة للتّسمية حاضرة في مختلف صنوف القول وأنماط الخطاب، وإن بدرجات متفاوتة وصيغ غير متطابقة، فإنّها تتّخذ لها أوضاعًا أعقدَ في الشّعر وأعلقَ به وأظهرَ فيه وأدلَّ عليه. فالشّاعر، إذ يسمّي، فإنّه لا يُعرب في الواقع إلّا عن تشبّثه بمطلب العبور بالعلامات اللّغويّة من دوائر الاعتباط والمصادفة والتّواضع إلى دوائر التّبرير والتّحفيز والتّصاقب من جانب، وعن حنينه إلى استعادة دوره الحيويّ الأوّل في إنشاء الكون باللّغة وخلق العالم بالتّسمية من جانب آخر. غير أنّ الإيفاء بهذين البعدين يتوقّف على سياسة القول المُعوَّل عليه في تحرير الكلمات من ذاكرتها ومن سطوة المراجع غير اللّغويّة عليها، وفي تدريبها على الذّهاب بعيدًا في استكناهِ الحُجُبِ والتقاط الأسرار المتوارية في الظّلّ واستعادة أزمنة الخلق الأولى والاحتماء بطقوس البدء المتوهّجة بأنفاس السّحر والأسطورة والدّين. ولعلّ مشروع أدونيس الشّعريّ برمّته معقود على التّرفّق في تجويد تلك السّياسة والعمل على الدّفع بها إلى أقصى مراتب تحقّقها الممكنة ترفّقًا لم يَخْلُ من عوائق وانكسارات وخيبات مردّ أغلبها إلى الاصطدام بالهوّة القائمة بين المنشود والمنجز. إذ ليس بالأمر المبذول السّهل الاهتداء إلى جواهر الأشياء المتعيّنة في الأعيان أو الهاجعة في الأذهان. بل إنّ بلوغ مثل هذه الغاية يزداد استعصاء وتمنّعا كلّما اتّسعت الرّؤى وضاقت العبارة وغامت المسالك وضاعت السّبل وانسدّت منافذ المعنى وتعطّلت موجّهات التّأويل. وحتّى يرقى الشّعر بالتّسمية إلى المستوى الّذي تغدو معه فعل ابتداء وعمل تحفيز ومغامرة استكشاف، فإنّه يتعيَّن عليه، من بين ما يتعيَّن عليه، أن يحرّر الأشياء من قيود أسمائها المكرَّسة وأن يجدّ، بعد ذلك، في إعادة تسميتها بلغة حيّة بكر تسمح بمناداتها ومكاشفة خباياها ومعرفة مواضعها من العالم. ولا عجب في هذا ما دامت التّسمية غير مفصولة في أصولها التّأثيليّة الأولى عن دلالتها على المعرفة[31].

على أنّه يبقى من المفيد في هذا الباب التّنبيه على أنّ المعرفة الّتي يراهن على بنائها الشّعر بطرائقه المخصوصة في قول الوجود وصياغة وقائعه وترويض عناصره هي غير المعرفة الّتي ينشدها العلم، أيًّا كان مجال اشتغاله وموضوع نظره. صحيح أنّ ما يُوحّد بين العالِم والشّاعر هو السّعي إلى تحصيل الهدف النّهائيّ نفسه الدّائر على هاجس تفسير العالَم، إلّا أنّ لكلّ منهما تمثّلاته الخاصّة للحقيقة المنشودة ووسائله الذّاتيّة في قولها والاقتراب منها[32]. وأيًا كانت طبيعة المعرفة الّتي يهفو إليها الشّعر ويسعى جاهدًا إلى التقاطها والظّفر بها، فإنّه من المتعسِّر أن تلين له وتتجاوب معه ما لم يختطّ لنفسه مسارات مستحدثة في مباشرة فعل التّسمية وإجرائه. وهذا ما وعاه أدونيس على نحو من الأنحاء، ولم يتوانَ عن الأخذ بأسبابه وشروطه في أغلب أشعاره يقينًا منه بأنّ لغته الشّعريّة تظلّ خارج أفق الحداثة وسيرورتها ما لم يجعل منها ضربًا في المجهول و"اختراقًا للأسماء (الأفكار والتّصوّرات) وما راكمته من انسجاميّة وتآلف"[33]. وبهذا لم يكن من المستغرب أن نجد في منجزه الشّعريّ الواسع من النّماذج والأمثلة ما يؤكّد لنا استواء التّسمية هاجسًا معرفيًّا وجماليًّا مكينًا يستبدّ بالكتابة الشّعريّة ويُلقي بأثقاله على خياراتها الفنّيّة وسيروراتها الدّلاليّة. ولعلّه لا شطط في القول إنّ مثل هذا الشّعر لم يعد، في منظور من يصاحبه ويجدّ في قراءته، يسمّي الأشياء كما لو كان الأمر مجرّد مواضعة لغويّة أو محض تعيين لمرجع ماثل في العالم، بقدر ما أضحى مغامرة لغويّة جارية إلى استعادة بكارة التّسمية واستدعاء وهجها الأوّل. والثّابت أنّه ما كان له لينحو هذا المنحى لو بقي حبيس "الأبجديّة" ومواضعاتها أو رضي بأن يظلّ سجين الشّعريّة السّائدة وأعرافها الجاهزة. لذلك لم يجد أدونيس بدًّا من صرف كلّ جهده إلى بناء الشّعر على "أبجديّة ثانية" من شأنها أن توسِّع من إمكاناته في القول وأن تسمح له بارتياد ذرى لم يعتد ارتيادها من قبل.

غير أنّ ما يلفت الانتباه في هذا الباب هو أنّ انصراف أدونيس مثل هذا المنصرف قد أبان له عن توعّر التّسمية نفسها متى أُريد لها أن تغدو ابتداءً وخلقًا وتحفيزًا، وأيقظه على تكاثر معطّلاتها عندما تنصبّ على "تجارب" تخوميّة مقيمة في "الما بين" أو لائذة بالظّل ومتملّصة من حدود العبارة ومستعصية على التّعيين. وقد بدا لنا أنّ أكثر ما يوحّد بين أغلب قصائد مجموعة "المطابقات والأوائل" هو الاشتغال بالتّسمية في المقام الأوّل والإقبال على خوض غمارها واقتحام مجهولها ومجابهة استتباعاتها. ومن أظهر تحقّقات هذا الّذي ذكرناه ما نقف عليه في قصيدته الموسومة بـ"أوّل الاسم":

أيّاميَ اسمُها
والحلمُ، حين تَسهرُ السّماء في أحزاني، اسمُها
والهاجسُ اسمُها
والعُرْسُ، حين يُمزَجُ الذّابح بالذّبيحةِ، اسمُها
ومرّةً غنّيتُ: كلُّ وردةٍ

في التّعَبِ، اسمُها
في السّفَرِ، اسمُها
هل انتهى الطّريقُ، هل تغيَّر اسمُها؟(34)

إنّ أوّل ما ينبغي أن نُشير إليه هو تعمّد أدونيس إدراج هذه القصيدة ضمن مجموعة قصائد وصفها بـ"الأوائل" أو عدّها محمولة على هذه الصّفة واختار لها عناوين متماثلة تركيبيًّا لورودها في قالب مركّب إضافي ثبت فيه المضاف المتمثّل في "أوّل" في حين تنوّعت المفردات الحالّة محلّ المضاف إليه (الشّيء، الظّنّ، الجسد، الشّعر، الكتاب، الحروف، اللّغة، العشق، الجنس، الطريق... إلخ). وهذا معناه أنّ بين هذه القصائد، على اختلاف موضوعاتها وتفاوت أحيازها وتباين أشكال بنائها، كَـلَـفًا بالبدايات والمنابع الأولى، وشوقًا إلى استعادة حرارة الخلق وطراوة لحظات التّكوين. وهو ما يضعنا إزاء شعر معنيّ بأسئلة الأصل والنّشأة و"السّكن" و"التّأسيس" و"العود الأبديّ" وما إليها. إلّا أنّنا لا نودّ من وراء سَوْق هذه الإيماءة الانصراف إلى مثل هذه القضايا المعقّدة غير المفصولة عن طقوس الخلق وألغاز الكيان. إذ ليس هذا من أولويّات بحثنا في ما نحن منه بسبيل هنا ولا هو من المقتضيات الجوهريّة الّتي يستدعيها، ضرورةً، الالتفات إلى المستعصي على القول في الشّعر، والعزم على استكشاف أغواره والغوص على مكامنه وتبيّن مسالك أدونيس في ترويضه وتذليل مضايقه. فقصارى ما نروم تبئير اهتمامنا عليه هنا هو ما يلابس القول الشّعريّ من قرائن لغويّة متمحّضة للدّلالة على عَنَتٍ في التقاط المعنى، وما يداخله من علامات واشية بتردّد في تسمية "مسمّى" فاضت ضفافه وتعدّدت أبعاده وتقلّبت منازله في الكون. فهذه القصيدة، على قصرها، لا تعدو كونها مثالًا نصّيًّا طرازيًّا يعكس، إلى حدّ كبير، "شعريّة التّسمية" (La poétique de nomination) (35) في شتّى أوضاعها ومختلف تصدّعاتها؛ وهي شعريّة تبدو لنا، هنا، محطّ تنازع هائل بين نزوع المتلفّظ إلى إحلال "متحدَّث عنها" محلًا مّا من ذاته ومن العالم ومن اللّغة من جهة، واستعصائها على طاقته التّعبيريّة القصوى وتفلّتها من إرادات تقييد جوهرها أو تسوير هويّتها من جهة أخرى.

لقد بدت لنا هذه القصيدة أشبه ما تكون باللّغز أو الأحجية بحكم دورانها على ذات أنثويّة مُستدعاة بضمير غائب متّصل خاصّ بالمؤنّث المفرد يتعاود في مواضع متماثلة في أواخر الأسطر ما عدا السّطر الخامس منها. وحتّى المُخْبَرَات بها عنها لم تزدها إلّا إبهامًا ولم تُسهم، بموجب ذلك، في المساعدة على الاهتداء إلى مرجعها المقاليّ والمقاميّ. فلكأنّنا في هذه القصيدة إزاء ذات أنثويّة غائمة الملامح وملتبسة السّمات لم يتيسّر للمتكلّم إلّا أن يُبقي على هويّتها محتفظةً بغموضها وغارقةً في ضبابيّتها، وأن يقضي بتنزّل طبيعة صلته بها في دوائر المُلغِز والإشكاليّ. ولعلّ تقليب النّظر في بنية عنوانها يقودنا إلى تفسير مآتي هذا الّذي ذكرناه وتسويغ أبعاده. فهذه العتبة النّصّيّة الافتتاحيّة الواردة في قالب تركيب إضافي ما هي في جوهرها إلّا "نصّ مصغّر" (Un micro-texte) يشفّ، من بين ما يشفّ عنه، عن انشغال بنشأة الاسم أو بمغامرة إنشائه على وجه أدقّ. إنّه، وفق هذا الاعتبار، دعوة إلى اختبار كفاية اللّغة في بسط سيادتها وسيادة المتلفّظ بها على المستهدف بالوصف والمقصود بالتّسمية. وممّا هو في حكم الثّابت عندنا أنّ شدّ الاسم بصفته المضاف إليه إلى حيّز الابتداء المعبَّر عنه بالعدد التّرتيبيّ المتمثّل في "أوّل" باعتباره المضاف إنّما هو اختيار معجميّ وتركيبيّ متعمّد القصد منه تهيئة المتلقّي لمباشرة القصيدة وفق مُوَجِّهات مخصوصة من شأنها أن توقظه على سؤال التّسمية وتدعوه إلى تعقّب أمارات تسلّله إلى متنها النّصّيّ وتبيّن أشكال تفرّعه فيه إلى أسئلة معقّدة لا تنفصل عن معضلات أنطولوجيّة وميتافيزيقيّة (النّشأة، الخلق، التّكوين...). إلّا أنّ أهمّ ما نودّ صرف عنايتنا إليه لا يتعدّى، في واقع الأمر، تلك الجهة الدّقيقة الّتي يستوي فيها عمل التّسمية عملًا مشوبًا بالوعورة والتّشعّب والتّصدّع على نحو تتأكّد معه متانة صلته بالمستعصي على القول الّذي ينعقد عليه بحثنا. وهذا هو في الحقيقة ما دعانا إلى الالتفات إليه واتّخاذ هذه القصيدة الّتي اصطفيناها من مدوّنة أدونيس الشّعريّة الواسعة حيّزَ تمثيلٍ لتعطّل اللّغة عن بلوغ أقصى طاقتها في استدعاء الأشياء، وتعثّر الشّاعر أولًا وعونه المقدود باللّغة داخل النّصّ ثانيًا في الاهتداء إلى الاسم المُؤهَّل أكثر من غيره للانطباق على "المتحدّث عنها" والغوص على "جوهرها". فكيف استحالت التّسمية هاجسًا ثقيلًا له سطوة على بنية هذه القصيدة؟ وما أثر تشعّب مناحيها وتشابك منعطفاتها في اللّغة الشّعريّة؟ هل يُعزى كلّ ذلك إلى اختلال في الكون الخارجيّ أم إلى خلل في قنوات تمثّله الذّهنيّ ومسالك استحضاره بالكَلِم؟ ما الدّوافع الّتي حدت بأدونيس إلى الارتداد بعمل التّسميَة إلى أزمنة البدء الأولى؟

تعيدنا هذه الأسئلة، متى تأمّلناها وجوّدنا التّفكير فيها والتّفكير معها، إلى المستعصي على التّسميّة بوصفه مظهرًا آخر من مظاهر المستعصي على القول. غير أنّ النّأي بها عن إطار التّجريد وفضاء التّنظير يتوقّف على توفّقنا في استخلاص أجوبتها المفتوحة الممكنة لا المغلقة النّهائيّة من بنية قصيدة "أوّل الاسم" ونظام تشكيلها على النّحو الّذي وردت عليه وانتظمت به. فممّا يسترعي الانتباه في هذا المتن النصّيّ هو توزّعه البصريّ إلى ثلاثة مقاطع غير متكافئة من حيث عدد

أسطر كلّ منها؛ فقد تكوّن المقطع الأوّل من أربعة أسطر، وجاء المقطع الثّاني في ثلاثة أسطر. أما المقطع الثّالث فلم يتخطّ سطرًا واحدًا. بقي أنّه علينا أن نُشير هنا إلى أنّ هذا التّوزيع البصريّ قد تَوافق مع توزيع دلاليّ محسوب بعناية بالغة ورؤية شعريّة محكمة. فلئن صيغ المقطعان الأوّل والثّاني خبرًا اقتضته الحاجة نفسها إلى تعقّب الأشياء الّتي تصلح أن تتسمّى بها الذّات النّصّيّة الأنثويّة "المتحدّث عنها" صلاحيّةً مُرسَلَةً مطلقةً أو مقيَّدةً ومرتهنةً بظروف محدّدة وأحوال لازمة، فإنّ صياغتهما بهذا الأسلوب لم تَخْلُ من بعض التّنويع والاختلاف؛ إذ اتّسمت في المقطع الأوّل منهما بسمات خاصّة افترقت بها عن مسلك إجرائها في المقطع الثّاني. ذلك أنّ أدونيس قدّ توسّل إلى صياغتها الأولى بأربع جمل اسميّة عزّزت دلالتها على الثّبات والدّوام والإطلاق. لكنّ هذه الدّلالات تراءت لنا أظهر في الجملة الأولى (أيّامي اسمُها) والجملة الثّالثة (والهاجسُ اسمُها) منها في الجملة الثّانية (والحلمُ، حين تسهر السّماء في أحزاني، اسمُها) والجملة الرّابعة (والعُرْسُ، حين يُمزجُ الذّابحُ بالذّبيحة، اسمُها).

ثمّ إنّ التّفاوت في مستوى بروز تلك الدّلالات المشار إليها من عدمه يرجع إلى سياسة بناء الجملة الاسميّة على نحو أفرز فوارق تركيبيّة داخليّة بين صورة تحقّقها في الجملة الأولى والجملة الثّالثة وصورة تحقّقها في الجملة الثّانية والجملة الرّابعة صاحبتها فوارق في حظّ لغة أدائها من الحقيقة والمجاز والتّصريح والإيحاء. فعلاقة الإسناد المعقودة بين المبتدأ والخبر في الجملة الأولى والجملة الثّالثة علاقة مغروسة في الثّبوت ومتحرّرة من أيّ قيد أو تقييد. وعلى خلاف ذلك، جاءت العلاقة الإسناديّة في الجملة الثّانية والجملة الرّابعة مشدودة، رغم اسميّتها هي الأخرى، إلى أحوال معيّنة تتوقّف عليها وتتحدّد بها؛ وهي أحوال يرتبط بعضها بوضع الأنا المتلفّظ (حين تسهرُ السّماء في أحزاني)، ويفترق بعضها الآخر عنه ليرتبط بغيره من الأوضاع (حين يُمزجُ الذّابح بالذّبيحة). وأيًا كان الأمر، فإنّ المتحصّل ممّا سبق، أنّ المقطع الأوّل من "أوّل الاسم" أنّ هذه المستدعاة بضمير المفرد الغائب المفرد المؤنّث والمتحدّث عنها حديث إخبار لم يزدها هذا الحديث وذلك الاستدعاء إلّا إبهامًا واشتباهًا. ففضلًا عن كوننا لا نصادف في القصيدة برمّتها تصريحًا بـ"المرجوع إليه" الّذي يحيل عليه الضّمير المشار إليه في أيّ موضع منها، فإنّ العدول عن تسميتها باسم علم أو باسم متمحّض للعَلَميّة على الأقلّ إلى تسميتها بأسماء مشتركة عامّة متحدّرة من جداول لغويّة متباعدة (أيّامي، الحلم، الهاجس، العرس) إن هو إلّا إجراء أسلوبيّ اقتضته جملة من الاعتبارات ليس أدناها من اقتناع مبدئيّ بأنّه لا مزيّة للتّسمية في الشّعر ما لم يتهيّأ لها من السّبل الفنّيّة والخيارات الجماليّة ما يجعلها عملًا خلّاقًا حرًّا تغويه فتنة الأسماء أكثر ممّا تغويه سطوة الأشياء، ويُذْكِيه الانحياز إلى الإغماض والإيحاء والتّدلال أكثر ممّا يذكيه الانحياز إلى الإخبار و"التّعيين" و"الإحالة".

صحيح أنّ مثل هذا الصّنيع الرّامي إلى إضمار هويّة "المرجوع إليه" في ضمير الغائب المفرد المؤنّث ظاهرة لافتة للانتباه في هذه العيّنة الشّعريّة المصطفاة يمكن عَدّها استجابةً لرؤية حداثيّة ممّا لا يتحدّد معها الشّعر إلّا بصفته لغة نوعيّة خاصّة ذات "سموّ" فنيّ ودلاليّ يتأتّى لها، من بين ما يتأتّى لها، من تركيز اشتغالها على دوالّها وصيغ تصريفها جدوليًّا وتوزيعيًّا على النّحو الّذي تُضحي، بموجبه، لغة غامضة لا تطمس الإحالة بقدر ما تُوجب التباسها وتقضي بضبابيّتها[36]. ورغم وعينا بوجاهة هذا التّفسير وبصلاحيّة انطباقه على الممارسة الشّعريّة الأدونيسيّة عمومًا، فإنّنا نحسب أن اكتفاءنا به لا يمكن أن يتيح لنا التّنبّه إلى مفسِّرات أخرى من شأنها أن تستجلي منابع غموض قصيدة "أوّل الاسم"، وتضيء منازل التّسمية منها، وتُبين عن حدود لغتها ومكامن قصورها. بل إنّ تقليب النّظر في هذه القصيدة العيّنة، إذ يوقفنا على معاناة المتكلّم في مطاردة سمات "المتحدّث عنها" وتعقّب تحوّلاتها والإفاقة على المحدّدات الضّابطة لهويّتها، فإنّه لا ينبّهنا في واقع الأمر إلّا على مشقّة البحث عن الاسم القادر على استيعاب مسمّاه واستيفاء مختلف أبعاده. وما هذا الجنوح إلى تعديد الأسماء المنتقاة من جداول لغويّة مختلفة إلّا شاهد على استعصاء "المتحدَّث عنها" على التّسمية وتمنّعها عن كشف "حقيقتها" وإظهار جوهرها وبسط مرجعها.

وربّما في هذا وحده ما يؤكّد لنا أنّه لا مانع من أن تنطوي اللّغة الشّعريّة، مثلما يذهب إلى ذلك جون كلود رونار Jean-Claude Renard، على آثار دالّة على ما تعجز عن قوله وتصطدم بمضايق التّعبير عنه[37]. بل إنّنا لا نرى شططًا في حسبان التّنازع بين ما ينقال وما لا ينقال قدرًا يتربّص بالشّعر وقلّما يَسْلَم منه أو ينشأ في حلّ منه أو من شيء منه على الأقلّ. ولنا في مدوّنة أدونيس الشّعريّة ما لا يُحصى من الأمثلة والشّواهد المُخترَقة في بنياتها السّطحيّة والعميقة بشتّى مظاهر التّوتّر بين المراد قوله من ناحية والمتعذّر على اللّغة الارتقاء إليه والإحاطة به من ناحية مقابلة. وما قصيدة "أوّل الاسم" الّتي نحن منها بسبيل هنا إلّا عيّنة واقعة في صلب ما يمكن أن نعتبره صورةً من صور اللّغة الشّعريّة الحداثيّة، وقد غدت في منجز أدونيس لغةً مُشْرَعَةً على "أزمتها" ومُدركةً لحدودها وواعية بمضايقها. فليس أدلّ على تمكّن هذه الصّورة من لغة "أوّل الاسم" ممّا تقدّم بيانه من ضبابيّة المتحدّث عنها وغموض مرجعها واحتجاب هويّتها. لذلك

لم يكن مدعاة إلى التّعجّب ما سبق أن وقفنا عليه في مقطع القصيدة الأوّل من قرائن واشية بما لابس قول موضوعها من حيرة ودالّة عمّا اصطدمت به مساعي الذّات المتلفّظة بها إلى تسمية ذات "أخرى" مُستدعاة بضمير الغائب المفرد المؤنّث من اختلالات وتصدّعات.

على أنّ هذا الّذي تقدّمت الإشارة إليه لم يَنْجُ منه مقطع القصيدة الثّاني أيضًا، وإن باين مقطعها الأوّل في بعض لطائف الصّياغة ومسالك البناء ودقائق المعنى. فمعه حصل ما يشبه العدول عن ملاحقة أسماء المتحدّث عنها في المطلق حينًا والمطلق المقيَّد حينًا آخر وفي اقتران بمتعلّقات المتكلّم مرّة وانفصال عنها مرّة أخرى إلى تسميتها وردةً في مقاميْ "التّعب" و"السّفر"؛ وهي تسمية ترتدّ إلى لحظة زمنيّة غائمة لفّها الانقضاء ولم يجد المتلفّظ مناصًا من استعادتها بصفتها أغنية يتذكّرها كلّما أنهكه "التّعب" وطوّح به "السّفر". إنّها، بهذا المعنى، الوردة الّتي يحتمي بها اعتدادًا بـ"هِبَةِ الحُبِّ" (Le don de l'amour) هبةً تسمح بمقاومة الموت والتّشبّث الأبديّ بوهم الخلود. وهي، إلى ذلك، رمز إلى العذريّة والولادة والانبعاث والتّجدّد والخصوبة والتّضحية[38]. وليست تخفى صلات مختلف هذه الدّلالات الّتي توحي بها الوردة، وقد استحالت اسمًا للمتحدَّث عنها في مقاميْ التّعب والسّفر، بأسئلة البدء والخلق والمعرفة. وفي هذا ما ينهض شاهدًا آخر على استواء التّسمية في هذه القصيدة وفي عدد غير قليل من قصائد أدونيس الأخرى فعلًا أنطولوجيًّا مسكونًا في جوهره بالتّطلّع إلى التقاط الأشياء مفصولةً عن معهود أسمائها ومنشقّةً عن المتداول من مواضعات اللّغة الجارية بين النّاس[39].

غير أنّه علينا ألّا نكتفي بفهم هذا الجنوح إلى تنويع أسماء المتحدَّث عنها على النّحو الّذي تقدّم إيضاحه على أساس أنّه خيار فنيّ اقتضاه تصوّر مخصوص للحداثة الشّعريّة لم يتردّد أدونيس في التّبكير بتبنّيه تنظيرًا والانخراط فيه ممارسةً في سعي منه إلى إرساء شعريّة الدّوالّ وتشييد بلاغة الغموض في توافق مع مبدأ جماليّ مركزيّ مؤدّاه أنه من شأن "تسمية شيء أن يُذْهِبَ ثلاثة أرباع متعة القصيدة"[40]، لأنّ في الاكتفاء به استبعادًا لإمكان آخر في تفسير هذا الّذي لاحظناه في "أوّل الاسم" من قلق في تعيين "المتحدّث عنها" وعَنَتٍ في تسميتها. فالّذي يعزّ علينا أن نستبعده من تفكيرنا في ما وسم مضمون هذه القصيدة من ضبابيّة وإلغاز وافتقار إلى شروط الإفادة في حدودها الدّنيا على الأقلّ إنّما هو أمر آخر أعلق بموضوع بحثنا وأشدّ استلزامًا له ما دام ناهضًا في جانب كبير منه على الأقلّ على ما بدا لنا في "أوّل الاسم" من استحالة تسمية المتحدَّث عنها رهانًا شقّ على المتلفّظ الإيفاء به واستعصى على لغة القصيدة أمر تحقيقه. والّذي نميل إلى ترجيحه في هذا الخصوص أنّ تنويع الأسماء المستقاة من جداول لغويّة مختلفة، مثلما مرّ بنا، طمعًا في تعيين المتحدّث عنها وتحديد هويّتها ما هو، في تقديرنا، إلّا قرينة دالّة على استعصاء التّسمية وإخفاق في الاهتداء إلى الاسم القادر على استيفائها.

يقول مارتن هيدغير (Martin Heidegger - 1889 (1976: "يحتاج عمل التّسمية إلى اسم. ويكون الاسمُ نتاجَ عملِ التّسميةِ"[41]. ورغم أنّنا لا نعثر في هذا القول على كشفٍ خارق للقضيّة الّتي نحن بصدد تدبّرها يمكن أن يتنكّب "الحسّ المشترك" ويزول عن معهود بداهاته، فإنّنا نراه مفيدًا من وجوه متعدّدة ليس أقلّها من جريانه إلى التّنبيه على طبيعة العلاقة المعقودة بين الاسم وعمل التّسمية. إذ يكفي أن نأخذ في الحسبان هذا المعطى الأوّليّ الّذي لا يمكن الحديث معه عن الاسم منفصلًا عن العمل المنشئ له والمُفضي إليه حتّى يتبيّن لنا أنّ لهذا العمل بوصفه سيرورة محكومة في بنية اشتغالها بهدف تروم بلوغه شأنا آخر في قصيدة "أوّل الاسم" لأدونيس؛ وهو شأن التّسمية، وقد غدت رحلة بحث يائس عن جوهر مُسمّى مؤنّث غائب وملاحقة مضنية لطيف هارب.

وممّا يؤكّد تفلّت المتحدّث عنها من أيّ اسم يُراد له أن يُعيّنها ويتطابق معها ويستوعب جوهرها انغلاقُ القصيدةِ في القسم الثالث منها بجملتين إنشائيّتين صيغتا باستفهامي تصديق:

هل انتهى الطريقُ، هل تغيَّر اسمُها؟[42]

وإذا ما حملنا هذا المقطع الختاميّ على كونه "لحظة تنوير" بمعنى من المعاني، جاز لنا أن نتدبّر تينك الجملتين الاستفهاميّتين المكوّنتين له على أساس أنّهما تعميق لغموض القصيدة، وتعليق لعمل التّسمية، ويأس من إتمامه والإيفاء بشروط اكتماله. لكنّنا، مع كلّ ذلك، نستطيع أن نلتقط منهما ما يدفعنا إلى ترجيح النّفس الصّوفيّ خلفيّةً معرفيّةً وشعريّةً ثاويةً وراء إنشائيّة "أوّل الاسم" وموجِّهةً لسياسته في التّسمية وتصريف العلامات. فـ"الطّريق" المفضي إلى "المتحدّث عنها" طريق وعرة بلا نهاية. أمّا الأسماء الّتي اصطُنعت لها وقُرنت بها فهي غير قادرة، مهما تعدّدت دوالّها وتباينت جداولها، على الإمساك بها والمساعدة على تعيين هويّتها واستجلاء جوهرها والقبض على "سرّها". وإذا رمنا تقليب النّظر في ذينك السّؤالين المترابطين والعمل على اقتراح إجابة مّا عنهما في ضوء ما سبق أن أسلمنا إليه فحص مقطعَي القصيدة الأوّل والثّاني من تساؤلات وملاحظات واستنتاجات، فإنّ قصارى ما يمكننا الانتهاء إليه في هذا الخصوص لا يتعدّى الإجابة عن السّؤال الأوّل إجابة سلب الحاصل منها نفي انتهاء الطّريق إلى معرفة المتحدّث عنها إقرارًا بانفلاتها من قيود التّسمية وضوابط التّعيين أولًا،

والإجابة عن السّؤال الثّاني إجابة إثبات المُعتبَر فيها إثبات تغيّر أسمائها وتباين صفاتها اعترافًا بأنّه ما من اسم إلّا هو موسوم بالنّقص في ذاته وعاجز عن التّطابق معها ثانيًا. ولا غرابة في هذا ما دام دأب أغلب الشّعراء النّاحين بأشعارهم منحى صوفيًا التّعلّق بمطاردة المنفلت والافتتان بمحاولات كتابة المتمنّع[43]. إذ ليست هذه المتحدَّث عنها بضمير الغيبة في قصيدة "أوّل الاسم" في نهاية التّأويل إلّا فكرة صوفيّة غيبيّة تستعصي تسميتها ويتعذّر وصفها، لأنّ عالمها هو عالم اللّامتناهي وعالم الأسرار والمراقي الّتي تفلت من كلّ تعريف وتتملّص من كلّ تقييد[44].

وأيًا كان تقديرنا لقصور فعل التّسمية في هذه القصيدة وفي غيرها من قصائد أدونيس، فإنّه ليس لنا إلّا أن نحسبه صورة من صور المستعصي على القول، ومظهرًا من المظاهر الدّالّة على أزمة شعر الحداثة عمومًا بصفتها أزمة لغويّة في المقام الأوّل[45]. ذلك أنّ مثل هذا القصور يضعنا في صميم مفارقة هائلة بين ما يهفو الشّاعر إلى قوله من جهة وما تحول كلماته دون أدائه من جهة مقابلة. ونحسب أنّ أدونيس، شأنه شأن كثيرين من أعلام الحداثة الشّعريّة العربيّة منها والغربيّة، قد وجد في هذه المفارقة قادحًا مُذْكيًا لجذوة أشعاره وباعثًا على تجدّد آفاقها وتوسّع إمكاناتها، وهو الّذي ما انفكّ يعاهد نفسه على الاحتماء بالكلمة الشّعريّة كلمةً مبتكَرة مُنتِجةً ومتمرّدةً مُغامِرةً حتّى وإن لم تُسعفها، في أحايين كثيرة، بقول ما يودّ قوله وتسمية ما يودّ تسميته. وربّما في هذا وحده ما يحملنا على اعتبار المستعصي على القول "شأنًا لغويًا"(Une affaire de langue)[46] في جانب كبير منه.

خاتمة

ما فتئت مدوّنة أدونيس الشّعريّة تُشْكِلُ على متلقّيها، وتطرح نفسها عليهم بوصفها منعقد أسئلة لا تنتهي لأسباب متعدّدة؛ بعضها ماثل فيها ونابع منها، وبعضها الآخر مفارق لها وآت من غيرها. لذلك لم يكن بالمستغرب أن يستحيل كلّ عزم على قراءتها في مجموعها أو في تفاريقها مغامرةً قلّما تسلم من المضايق والانحرافات غير المحسوبة. لكنّنا نحسب أنّ العبرة في كلّ التفاتة إليها بما تستكشفه من خباياها وبما تسدّه من نقصانها وفق ما يسمح لها به منطق تأويليّ مّا. وهذا ما حاولنا الأخذ به في دراسة عيّناتٍ شعريّة منتخَبَة من هذا المتن النّصّيّ المترامي دراسةً بنيناها على المستعصي على القول ظاهرةً استرعى انتباهنا تسلّلها إلى مستويات مختلفة منها وإسهامها في إكسابها هويّة جماليّة ودلاليّة خاصّة. ثمّ إنّ أكثر ما شدّنا إليها وأغرانا بصرف عنايتنا إليها هو مجيئها في هيئات مختلفة وتلبّسها بصور متعدّدة. صحيح أنّه ما من كتابة أدبيّة سرديّة أو شعريّة إلّا ولها منزلة من المستعصي على القول قد تتّسع وقد تضيق. إلاّ أنّ لمنزلته في معظم أشعار أدونيس شأنًا آخر كثيرًا ما تغدو منازل مركّبة ومتراكبة سوّغنا لأنفسنا أن نقتصر، لضرورات منهجيّة ومقاميّة، على تدبّر ما تعلّق منها بالمكوّن الميتاشعريّ أولًا، وما ارتدّ منها إلى عمل التّسمية وعوائقه ثانيًا.

إنّ ما لفت نظرنا في الأحياز النّصّيّة الّتي تخيَّرها أدونيس في مواضع محدّدة من قصائده وأدارها على ما هو ميتاشعريّ هو ما بدا لنا فيها ضيقًا بحدود اللّغة وتبرّمًا من اتّساع الفجوة بين المقول المثاليّ المنشود والمقول المنجز على نحو تعطّل معه النّزوع إلى قول الذّات والآخر والعالم، وحلّت محلّه، في مقابل ذلك، "غرضيّة مركزيّة" (Une thématique centrale) يستحوذ عليها انعكاس الشّعر على نفسه وانشغاله بتأمّل أولويّات إنشائه ومضايق لغته. وبهذا، غدا المستعصي على القول موضوعًا من طبيعة ميتاشعريّة يستبدّ بالقصيدة الأدونيسيّة إلى حدّ الإخلال بمقتضيات وظيفتها الشّعريّة.

أمّا عمل التّسمية فقد تبيّنت لنا متانة ارتباطه برؤية شعريّة مستحدثة كان من أثرها أن أعادت إلى شعر أدونيس كَـلَـفَه بإفلات الأشياء من معهود أسمائها وإذكاء جذوة الكلمات في بسط سلطتها على العالم واستعادة حيويّتها في إنشائه والعودة به إلى زمنه الأوّل وبكارته الضّائعة. إلّا أنّ إقدامنا على فحص قصيدته "أوّل الاسم" من هذه النّاحية قد قادنا إلى جملة من الاستنتاجات ليس أقلّها من استحالة البحث عن الاسم المؤهّل للانطباق على "المتحدَّث عنها" في صلبها والتّطابق مع جوهرها غايةً من الدّوالّ المتعاوِضَة جدوليًا وسياقيًا يصعب تفسيرها وتأويل منطق انتظامها وصيغة تولّدها خارج الأفق الصّوفيّ. وعلينا في هذا الباب الإشارة إلى أنّ التّعثّر في التّسمية، أي في الاهتداء إلى الاسم الّذي يعيّن مسمّاه ويستوفي "هويّته" إنّما هو، في واقع الأمر، تعثّر في تمثّل الآخر المُبايِن لذواتنا، سواء أكان هذا الآخر مرجعيًا أم تخييليًا، وفي ضبط موقعه منّا ومن سائر عناصر الوجود، وفي تحصيل معرفة مّا بـ"جوهره". لذلك لم يكن ثبات المسمّى وتعدّد أسمائه في "أوّل الاسم" على سبيل التّمثيل إلّا آية من آيات إفراغ عمل التّسمية من وظيفته التّعيينيّة وشحنه، في مقابل ذلك، بفائض من التّكثيف الإيحائيّ غالبًا ما يضحي في كنفه كلّ اسم "رمزًا لانتفاء اليقين، وضياع الهويّة، والسّلب"[47].

ومهما يكن من حال، فإنّ تأمّل المتن الشّعريّ الأدونيسيّ، على اتّساع ضفافه وتباين مرجعيّاته وتعقّد منعطفاته، يُوقفنا على استواء المستعصي على القول شاغلًا من شواغل نماذج متعدّدة منه وتحدّيًا من التّحدّيات المطروحة عليها. والواقع أنّه لا غرابة في هذا، ما دام جعل ما لا ينقال منقالًا وما لا

يُوصف موصوفًا أحدَ الأدوارِ الّتي يتعيّن على الشّعر الحقّ أن يَنصرف إليها وأن يضع سياسته الرّامية إلى النّهوض بها على محكّ التّجربة والإجراء. وقد بدا لنا أدونيس مشغولًا في قصائد كثيرة بتصريف القول تصاريف شتّى يدفعه إلى ذلك رهان على لغة شعريّة مبتكرة تقيم في التّجريب وتنحاز إلى المغامرة وتستضيء بجرأة الانتهاك. إذ "ينبغي لنا، عندما نجتهد في التّعبير عن المستعصي على القول، أن نعيد صياغة العبارة اللّسانيّة بابتكار كلمة جديدة، وخرق النّحو والتّركيب بل والعقل أيضًا. ووحده الشّعر في مستطاعه أن يفعل كلّ هذا"(48).

ولعلّه كان أحرى بنا أن نلتفت، ونحن نقرأ أشعار أدونيس، إلى مكامن الصّمت فيها باعتبارها مكامن يصعب التّفكير فيها من دون الأخذ في الحسبان ما يمكن أن يجيء منها مرتبطًا بالمستعصي على القول ومترتّبًا عليه ومنخرطًا في محاولات أدائه. وإذا كان الصّمت في ذاته ظاهرة مركّبة افترق في شأن تأويلها الدّارسون، فإنّ من شأن وصله بما لا ينقال أن يفضي إلى مضاعفة تركيبه وتعسير مسالك تأويله. وهو الأمر الّذي زيّن لنا إرجاء النّظر فيه ومساءلة ممكناته إلى بحث مستقلّ قد يُكتب لنا أو لغيرنا إعداده لاحقًا.

د. فتحي خليفي

باحث من تونس

الهوامش

(1) Aline Mura-Brunel et Karl Cogard, Avant–propos, in: Limites du langage: indicible ou silence, articles réunis par Aline Mura-Brunel et Karl Cogard, éd. L'Harmattan, Paris, 2002, p. 5.

(2) Jean-Claude Renard, Une autre parole, éd. Seuil, Paris, 1981, p. 15.

(3) يقول سعيد بنكراد في هذا الخصوص: "الإنسان هو الكائن الوحيد المنتج للدّلالات، وهو الكائن الوحيد الّذي يحيا بالوسائط، وهو الكائن الوحيد الّذي حوّل الأصوات إلى أشكال حاملة للمعاني. ولهذا ما كان بمستطاعه العيش في هذا الكون دون الاستعانة بالعلامات". راجع هذا القول في كتابه: السّيميائيّات: مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاّذقيّة، ط3، 2012، ص27.

(4) Giorgio Agamben, Création et anarchie: l'œuvre à l'âge de la religion capitaliste, traduit de l'italien par Joël Gayraud, éd. Payot & Rivages, Paris, 2019, p. 29.

(5) Ibid, p. 40.

(6) وفي الإطار نفسه، يقرّ محمّد شوقي الزّين، استنادًا إلى بعض كتابات المفكّر الفرنسيّ ميشال دو سارتو Michel de Certeau (1925 – 1986)، بأنّ "الكتابة هي بالأحرى صراع ومقاومة، لعبة واستراتيجيا، تدفع نحو المغامرة والرّحلات الشّائكة، يقاوم من خلالها الكاتب زيف المعنى وسلطة الحقيقة ويحتفظ بالشّعلة المحرقة الّتي تكويه من الدّاخل كجذب extase وجدانيّ متوتّر ومتواتر، هائج ومتكرّر". راجع هذا في كتابه: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربيّ المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص113.
Yannick Malgouzou, "Comment s'approprier l'indicible concentrationnaire? Maurice Blanchot et Georges Perec face à L'Espèce humaine de Robert Antelme", in: Interférences littéraires, nouvelle série, no. 4, mai 2010, p. 55.
لمزيد من التّعمّق في تعارضات الأدب ومفارقاته، يمكن الرّجوع إلى: Jacques Rancière, La parole muette: essai sur les contradictions de la littérature, éd. Hachette Littératures, Paris, 1998.

(7) أشارت لوسي برتران ـ لوثيرو إلى ما يعانيه "المستعصي على القول" في الدّراسات الأدبيّة وغير الأدبيّة من "فراغ تعريفيّ" مردّه في نظرها إلى ما حظي به من تعريفات مختلفة ومتباينة لا حصر لها ولا عدّ على نحو مبالغ فيه أدّى، في ضرب من المفارقة، إلى إغماض مفهومه وحجب حقيقته. راجع هذا في: Lucie Bertrand-Luthereau, L'indicible concentrationnaire et génocidaire: définition d'un nouveau concept, éd. LULU, 2014, p. 15.

(8) يعود الفضل في إفشاء هذا المبدأ في كثير من الدّراسات اللّسانيّة والأدبيّة الحديثة إلى اللّسانيّ السّويسريّ الرّائد فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857 - 1913) عندما بادر في معرض عمله على تحديد الموضوع الخاصّ باللّسانيّات بالقول: "نحن أبعد ما نكون عن القول بأنّ الشّيء سابق لوجهة النّظر، بل قد يبدو أنّ وجهة النّظر هي الّتي تخلق الشّيء". راجع هذا في: دروس في الألسنيّة العامّة، تعريب: صالح القرمادي ومحمّد الشّاوش ومحمّد عجينة، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس ـ تونس، ط1، 1985، ص27. ولم يجد النّاقد الفرنسيّ من أصل بلغاريّ تزفيتان تودوروف (1939 ـ 2017) في غمرة انصرافه إلى تعريف الأدب وإخضاع ما ارتبط به من خصائص ومميّزات ووظائف للمناقشة والمراجعة مانعًا يحول دون إظهار حاجته إلى تشغيل هذا المبدأ (وجهة النّظر هي الّتي تبني موضوع المعرفة) في معالجة موضوعه. انظر هذا في: Tzvetan Todorov, "La notion de littérature", in: La notion de littérature et autres essais, éd. Seuil, Paris, 1987, p. 11.

(9) Michel Foucault, L'archéologie du savoir, éd. Gallimard, Paris, 1969, p. 11.

(10) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص2981.

(11) Voir sur ce point Aline Mura-Brunel et Karl Cogard, "Avans-propos", in: Limites du langage: indicible ou silence, articles réunis par Aline Mura-Brunel et Karl Cogard, op. cit, p. 5.

(12) Véronique Dahlet, "La ponctuation et les reprises de l'indicible", Linx [en ligne], no. 10, 1998, mis en ligne le 05 juillet 2012, consulté le 13 juillet 2024. URL: http://journals.openedition.org/linx/952.

(13) Astrid Von Busekist, "L'indicible", in: Raisons politiques, no. 2, mai 2001, p. 105.

(14) Yannick Malgouzou, "Comment s'approprier l'indicible concentrationnaire?: Maurice Blanchot et Georges Perec face à L'Espèce humaine de Robert Antelme", op. cit, p. 47.

(15) العادل خضر، نسيان ما لا يُنسى أو صور الأصل في الأدب: مقالات في التّأويل الأدبيّ، مسكيلياني للنّشر، تونس، ط1، 2013، ص97.

(16) Yannick Malgouzou, "Comment s'approprier l'indicible concentrationnaire?: Maurice Blanchot et Georges Perec face à L'Espèce humaine de Robert Antelme", op. cit, p. 47.

(17) مرّت الرّومنطيقيّة الألمانيّة، حسب بعض الباحثين، بثلاثة أطوار، عُدّ الطّور الأوّل منها الطّور الأشهر والأهمّ بفضل ما طلع منه من أفكار غير معهودة من قبل كان لها أن شكّلت تحوّلًا ثوريًا لا سوابق له في فهم الشّعر ووصفه والتّنظير له. والمقصود بـ"الرّومنطيقيّة الأولى" (Le premier romantisme) "رومنطيقيّة إيينا" (Le romantisme d'Iéna) الّتي امتدّت من سنة 1797 إلى سنة 1802، ووجدت لها في مجلّة أثينيوم (Athenaeum) المنبر الحاضن لتنظيرات أعلامها المؤسّسين واستدلالاتهم. وكان من أبرزهم الأخوان فريدريش فون شليغل Friedrich von Schlegel (1772 - 1829) وأوغيست فلهالم شليغل August Wilhelm Schlegel (1767 - 1845)، ونوفاليس Novalis (1772 - 1801)، وفريدريش شيلّينغ Friedrich Schelling (1775 - 1854). راجع في هذا الشّأن: André Stanguennec, La philosophie romantique allemande, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2011, p. 13.

(18) يرى بعض الباحثين أنّ رومنطيقيّي إيينا كانوا الأوائل في إيلاء المستعصي على القول ما يستحقّه من عناية، إن على صعيد التّنظير أو على صعيد الممارسة. انظر من باب التّمثيل لا الحصر: Lauriane Sable, "Avant-propos", in: Interférences littéraires, nouvelle série, n. 4, "Indicible et littérarité", s. dir: Laurien Sable, mai 2010, p. 10.

(19) Cité par Tzvetan Todorov, Théories du symbole, éd. Seuil, Paris, 1977, p. 200.

(20) Jean André Wahl, Poésie, pensée, perception, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1948, p. 24. Cité par Jean Cohen, Structure du langage poétique, éd. Flammarion, Paris, 1966, p. 20.

(21) Jean-Claude Pinson, "Poésie et irréductible", in: Épokhé, no. 3, 1993, p. 128.

(22) الوظيفة الشّعريّة هي، حسب جاكبسون، الوظيفة المهيمنة على الشّعر. راجع تفصيلًا لهذه المسألة في: Roman Jakobson, Essais de linguistique générale, t. 1: Les fondations du langage, traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, éd. Minuit, Paris, 1963, p. 218.

(23) أدونيس، كتاب الحصار (حزيران 82 ـ حزيران 85)، دار الآداب، بيروت، ط2، 1996، ص5.

(24) يقطع يانيك مالغوزو بأنّ المستعصي على القول يتحدّد، أوّل ما يتحدّد، بوصفه ردّة فعل خِطابيّة (Une réaction discursive) إزاء ما لم يُرَ إطلاقًا، وإزاء صدمة أنتجها واقع موغل في غرابته ومفرط في "جحيميّته". يُنظر هذا في: Yannick Malgouzou, "Comment s'approprier l'indicible concentrationnaire? Maurice Blanchot et Georges Perec face à L'Espèce humaine de Robert Antelme, op. cit, p. 49.

(25) لا ينفصل القول، كما يرى جون ـ جاك فرنكال، عن المستعصي على القول. بل إنّه، وفق هذا المنظور، هو الّذي يمنحه مبرّر ظهوره عندما يسمه بالسّمات الّتي تومئ إليه وتدلّ عليه. راجع هذه الفكرة في: Jean-Jacques Franckel, "Au cœur de l'indicible: le verbe dire", in: Linx [en ligne], no.10, 1998, mis en ligne le 05 juillet 2012, consulté le 13 07 2024. URL: http://journals.openedition.org/linx/952.

(26) لا معنى للحديث عن المستعصي على القول في الشّعر وفي غير الشّعر بمعزل عن اللّغة. فأيًّا كان الأمر، فإنّه محكوم عليه بأن يندرج في الكلام، ومحكوم على الكلام نفسه بألّا يتجرّد من البصمات الدّالة عليه ومن الآثار المحيلة عليه. انظر توسّعًا في هذه المسألة في: Astrid Von Busekist, "L'indicible", op. cit, p. 111.

(27) غالبًا ما يشغل المستعصي على القول من مواضع التَلفّظ ذلك الموضع الّذي تواجه فيه الذّات حواجز وعقبات تحول دون قول ما تهفو إلى قوله. نحيل في هذا الباب على: Jean-Jacques Franckel et Claudine Normand, "Introduction: On ne peut pas me dire: "il faut le taire"", Linx [En ligne], 10, 1998, mis en ligne le 03 juillet 2012, consulté le 15 juillet 2024. URL: http://journals.openedition.org/linx/948; DOI: https://doi.org/10.4000/linx.948.

(28) يقول فيتغنشتاين: "حدود عالمي هي حدود لغتي".
Cité par Vassilis Vitsaxis, Le poétique: questions d'esthétique, éd. L'Harmattan, Paris, Budapest, Torino, 2001, p. 67.

(29) أشرنا في مواضع سابقة من هذا البحث إلى اصطدام معظم المشتغلين بالمستعصي على القول من وجهات نظر مختلفة (فلسفيّة، أدبيّة، لسانيّة...) بمعضلة حدّه وتعريفه اصطدامًا غالبًا ما انتهى بهم إلى الاشتراك في عدّه "مقولة ضبابيّة" (Une catégorie floue). يقول ماركو باجفيتش على سبيل المثال: "إنّ المستعصي عن القول مقولةٌ ضبابيّةٌ. هذا هو أقلّ ما يمكننا أن نقوله عنه". انظر: Marko Pajevic, "Ce qu'un poème veut dire: Paul Celan et l'indicible", in: L'indicible dans l'espace franco-germanique au XXe siècle, sous la direction de Françoise Rétif, éd. L'Harmattan, Paris, 2004, p. 106.

(30) نجد تركيزًا على هذا المعطى في: Jean-Gérard Lapacherie, "Silence et indicible dans les traités de Rhétorique", in: Limites du langage: indicible ou silence, op. cit, p. 14.

(31) يلحّ هيدغير على إبراز دلالة الأصل الإيتيمولوجيّ للتّسمية على المعرفة (La connaissance). راجع: Martin Heidegger, Approche de hölderlin, traduit de l'allemand par Henry Corbin et autres, éd. Gallimard, Paris, 1973, p. 249.

ومن الواضح أنّ فارغا قد التقط هذا المعطى وعدّه عمدة يتحدّد بها تعريفه للتّسمية عندما قال: "التّسمية هي ابتكار معرفة". راجع هذا القول في:
Aron Kibédi Varga, Discours, récit, image, éd. Pierre Mardaga, Liège-Bruxelles, 1989, p. 9.

(32) انظر في خصوص قضيّة ما بين الشّعر والعلم من اتّصال وانفصال:
Vassilis Vitsaxis, Le poétique: questions d'esthétique, op. cit, p. 70.

(33) من مآخذ أدونيس على اللّغة الشّعريّة العربيّة التّقليديّة جنوحها إلى التّوحيد بين الأشياء و"أسمائها" توحيدًا ما فتئ يمارس "ضغطه" على الشّعراء، وكثيرًا ما يقعدهم عن استئناف فعل التّأمّل في الموجودات والعمل على إعادة تسميتها واستكشاف ما حجبته "العادة" منها. راجع مقاله: الأسماء، مجلّة "كلمات"، ع9، 1988، ص ص7 – 8.

(34) أدونيس، المطابقات والأوائل (صياغة نهائيّة)، دار الآداب، بيروت، 1988، ص168.

(35) للتّوسع في شعريّة التّسمية من حيث قوانينها وأوضاعها وتصدّعاتها، يمكن الرّجوع إلى: Jean-Luc Lorber, "D'un nom à l'autre: la poétique de la nomination dans l'œuvre de Jean-Pierre Lemaire", in: Transversalités, no. 106, 2008.

(36) راجع: Roman Jakobson, Essais de linguistique générale, t. 1: les fondations du langage, op. cit, p. 238.

(37) Jean-Claude Renard, Notes sur la poésie, éd. Minuit, Paris, 1970, p. 28.

(38) ترتبط الوردة بدلالات رمزيّة متعدّدة ومتناقضة يلتبس فيها الدّينيّ بالأسطوريّ، والصّوفيّ بالعجائبيّ. ولعلّ الدّلالة الأشدّ رسوخًا فيها وتمكّنًا منها دلالتها على الحبّ في نقائه وهبته الوجدانيّة. للتوسّع في مختلف دلالات الوردة، يمكن الرّجوع إلى:
Jean Chevalier et Alain Cheerbrant, Dictionnaire des symboles, éd. Robert Laffont/ Jupiter, Paris, 1982, pp: 822-824.

(39) أشار عمر حفيّظ إلى مركزيّة التّسمية في شعر أدونيس. غير أنّ أهمّ ما استوقفنا في هذه الإشارة هو اعتداده باستحالة التّسمية في قصائد الشّاعر "تأسيسًا لتجربة أنطولوجيّة، فيها من تأمّل الوجود، بقدر ما فيها من مساءلة اللغة وكفايتها". انظر هذا في كتابه: الكتابة وبناء الشّعر عند أدونيس، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2015، ص33. وغير بعيد عن هذا، يرى عبد العزيز بومسهولي أنّ الشّعر مع أدونيس لا يتحدّد إلّا من جهة كونه "مغامرة أنطولوجيّة يدخل من خلالها الشّاعر إلى عالم متعدّد الأبعاد، تضحي فيه الذّات تمارس كينونتها كامتداد (كذا) لاستمراريّة الوجود الإنسانيّ". راجع كتابه: الشّعر والتّأويل: قراءة في شعر أدونيس، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، ط1، 1998، ص14.

(40) من بين المبادئ النّظريّة الكبرى الّتي أقام عليها الشّاعر الفرنسيّ ستيفان ملارمي (1898 – 1842) Stéphane Mallarmé تصوّره للحداثة الشّعريّة مبدأ يمكننا أن نستخلص منه موقفه من تسمية الأشياء في الشّعر؛ وهو موقف سلب لا إيجاب، لأنّه يعدّ تسمية شيء حذفًا لثلاثة أرباع متعة القصيدة، ويوصي، في مقابل ذلك، بالعمل على إلغازه والإيحاء به. راجع هذا في:
Daniel Leuwers, Introduction à la poésie moderne et contemporaine, éd. Bordas, Paris, 1990, p. 52.

ومعلوم أنّه ما كان مشروع أدونيس التّنظيريّ والإبداعيّ مشروع استمدّ دعائمه الكبرى من أدبيّات الحداثة الشّعريّة الغربيّة عامّة والفرنسيّة منها على وجه الخصوص. وكانت مدوّنة ستيفان ملّارميّ النّظريّة والشّعريّة ذات أثر هائل في رسم معالم هذا المشروع والتّحكّم في مسارات التّفاعل مع التّراث العربيّ. يقول أدونيس: "أحبّ هنا أن أعترف بأنّني كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب. (...) وفي هذا الإطار، أحبّ أن أعترف أيضًا أنّني لم أتعرّف على الحداثة الشّعريّة العربيّة، من داخل النّظام الثّقافيّ العربيّ السّائد، وأجهزته المعرفيّة. فقراءة بودلير هي الّتي غيّرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريّته وحداثته. وقراءة مالارميه هي الّتي أوضحت لي أسرار اللّغة الشّعريّة وأبعادها الحديثة عند أبي تمّام. وقراءة رامبو ونرفال وبريتون هي الّتي قادتني إلى اكتشاف التّجربة الصّوفيّة بفرادتها وبهائها". راجع كتابه: الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط2، 1989، ص86.

(41) Martin Heidegger, Approche de Hölderlin, op. cit, p. 249.

(42) أدونيس، المطابقات والأوائل، ص168.

(43) من بين الخصائص الّتي تتفرّد بها الكتابة عند المتصوّفة مداومتها على التّعلّق بالمنفلت والانشداد إلى المتمنّع. هذا ما تبيّنه خالد بلقاسم في دراسته لأحد متصوّفة العرب القدماء ممّن قرأ أدونيس أدبيّاتهم وأفاد منها في تغذية أشعاره وإغناء عوالمها. انظر كتاب خالد بلقاسم: الصّوفيّة والفراغ: الكتابة

عند النّفّري، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء-بيروت، ط1، 2012، ص8.

(44) للتّعمّق في معرفة أثر الصّوفيّة في أشعار أدونيس، راجع: عادل ضاهر، الشّعر والوجود: دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس، دار المدى للثّقافة والنّشر، دمشق، ط1، 2000، ص ص32 – 33.

(45) يرى الفيلسوف الفرنسيّ سارتر (1905 - 1980) Sartre أنّ أزمة اللّغة قد تفجّرت، بدءًا من القرن العشرين. وهي في نظره أزمة شعريّة. انظر:

Jean-Paul Sartre, Qu'est-ce que la littérature?, éd. Gallimard, Paris, Paris, 2008, p. 22.

(46) Jean-Claude Pinson, Habiter en poète: essai sur la poésie contemporaine, éd. Champ Vallon, Seyssel, 1995, p. 110.

(47) Concetta Cavallini, "Le nom et la nomination chez Yves Bonnefoy", in: Studi Francesi, no. 155, 2008, p. 416.

(48) V. Vitsaxis, Le poétique: questions d'esthétique, p. 69.

المصادر:

1 – أدونيس (علي أحمد سعيد)، المطابقات والأوائل، دار الآداب، بيروت، 1988.

2 – أدونيس (علي أحمد سعيد)، كتاب الحصار، دار الآداب، بيروت، 1996.

المراجع:

1 – أدونيس (علي أحمد سعيد)، "الأسماء"، مجلّة كلمات، ع9، 1988.

2 – أدونيس (علي أحمد سعيد)، الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط2، 1989.

3 – بلقاسم (خالد): الصّوفيّة والفراغ: الكتابة عند النّفّري، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء – بيروت، ط1، 2012.

4 – بنكراد (سعيد)، السّيميائيّات: مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاّذقيّة، ط3، 2012.

5 – بومسهولي (عبد العزيز)، الشّعر والتّأويل: قراءة في شعر أدونيس، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، ط1، 1998.

6 – حفيّظ (عمر)، الكتابة وبناء الشّعر عند أدونيس، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2015.

7 – خضر (العادل)، نسيان ما لا يُنسى أو صور الأصل في الأدب: مقالات في التّأويل الأدبيّ، مسكيلياني للنّشر، تونس، ط1، 2013.

8 –دي سوسير (فردينان)، دروس في الألسنيّة العامّة، تعريب: صالح القرمادي ومحمّد الشّاوش ومحمّد عجينة، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس – تونس، ط1، 1985.

9 – الزّين (محمّد شوقي)، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربيّ المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.

10 – ضاهر (عادل)، الشّعر والوجود: دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس، دار المدى للثّقافة والنّشر، دمشق، ط1، 2000.

11 – ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

12 - Agamben (Giorgio), Création et anarchie: l'œuvre à l'âge de la religion capitaliste, traduit de l'italien par Joël Gayraud, éd. Payot & Rivages, Paris, 2019.

13 - Bertrand-Luthereau (Lucie), L'indicible concentrationnaire et génocidaire: définition d'un nouveau concept, éd. LULU, 2014.

14 - Cavallini (Concetta), "Le nom et la nomination chez Yves Bonnefoy", in: Studi Francesi, no. 155, 2008.

15 - Chevalier (Jean) et Cheerbrant (Alain), Dictionnaire des symboles, éd. Robert Laffont/ Jupiter, Paris, 1982.

16 - Cohen (Jean), Structure du langage poétique, éd. Flammarion, Paris, 1966.

17 - Dahlet (Véronique), "La ponctuation et les reprises de l'indicible", Linx [en ligne], no. 10, 1998, mis en ligne le 05 juillet 2012, consulté le 13 juillet 2024. URL: http://journals.openedition.org/linx/952.

18 - Foucault (Michel), L'archéologie du savoir, éd. Gallimard, Paris, 1969.

19 - Franckel (Jean-Jacques), "Au cœur de l'indicible: le verbe dire", in: Linx [en ligne], no. 10, 1998, mis en ligne le 05 juillet 2012, consulté le 13 juillet 2024. URL: http://journals.openedition.org/linx/952.

20 -Franckel (Jean-Jacques) et Normand (Claudine), "Introduction: On ne peut pas me dire: "il faut le taire", in: Linx [en ligne], no. 10, 1998, mis en ligne le 03 juillet 2012, consulté le 15 juillet 2024. URL: http://journals.openedition.org/linx/948.

21 - Heidegger (Martin), Approche de hölderlin, traduit de l'allemand par Henry Corbin et autres, éd. Gallimard, Paris, 1973.

22 - Jakobson (Roman), Essais de linguistique générale, t. 1: Les fondations du langage, traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, éd. Minuit, Paris, 1963.

23 - Kibédi Varga (Aron), Discours, récit, image, éd. Pierre Mardaga, Liège-Bruxelles, 1989.

24 - Leuwers (Daniel), Introduction à la poésie moderne et contemporaine, éd. Bordas, Paris, 1990.

25 - Lorber (Jean-Luc), "D'un nom à l'autre: la poétique de la nomination dans l'œuvre de Jean-Pierre Lemaire", in: Transversalités, no. 106, 2008.

26 - Malgouzou (Yannick), "Comment s'approprier l'indicible concentrationnaire? Maurice Blanchot et Georges Perec face à L'Espèce humaine de Robert Antelme", in: Interférences littéraires, nouvelle série, no. 4, mai 2010.

27 - Mura-Brunel (Aline) et Cogard (Karl), Avant-propos, in: Limites du langage: indicible ou silence, articles réunis par Aline Mura-Brunel et Karl Cogard, éd. L'Harmattan, Paris, 2002.

28 - Pinson (Jean-Claude), "Poésie et irréductible", in: Épokhé, no. 3, 1993.

29 - Pinson (Jean-Claude), Habiter en poète: essai sur la poésie contemporaine, éd. Champ Vallon, Seyssel, 1995.

30 - Rancière (Jacques), La parole muette: essai sur les contradictions de la littérature, éd. Hachette Littératures, Paris, 1998.

31 - Renard (Jean-Claude), Notes sur la poésie, éd. Minuit, Paris, 1963.

32 - Renard (Jean-Claude), Une autre parole, éd. Minuit, Paris, 1981.

33 - Rétif (Françoise) (sous la direction de), L'indicible dans l'espace franco-germanique au XXe siècle, éd. L'Harmattan, Paris, 2004.

34 - Sable (Lauriane), "Avant-propos", in: Interférences littéraires, nouvelle série, no. 4, "Indicible et littérarité", s. dir: Laurien Sable, mai 2010.

35 - Sartre (Jean-Paul), Qu'est-ce que la littérature?, éd. Gallimard, Paris, Paris, 2008.

36 - Stanguennec (André), La philosophie romantique allemande, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2011.

37 - Todorov (Tzvetan), Théories du symbole, éd. Seuil, Paris, 1977.

38 - Todorov (Tzvetan), La notion de littérature et autres essais, éd. Seuil, Paris, 1987.

39 - Vitsaxis (Vassilis), Le poétique: questions d'esthétique, éd. L'Harmattan, Paris, 2001.

40 - Von Busekist (Astrid), "L'indicible", in: Raisons politiques, no. 2, mai 2001.

النَّجاةُ النّافِلَةُ لِلعالَمِ

رَفْضُ الإِسْكاتولوجيا والخَلاص الذّاتِيِّ عِنْدَ أَرِسْطو

Paul Colra(*)

مُقَدِّمَةٌ: مِنْ دونِ دَعائِمِ أَطْلَس

«لذلك، لا ينبغي لنا أنَ نتصوَّرَ حدوث الأشياء وفق أسطورة الأقدمين، الذين يزعمون أنَّ (السماء) في تماسكها بحاجة إلى أطلس ما من أجل بقائها»[1].

διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν

οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν

لقد كانت فكرة الكوارث الكبرى واسعةَ الانتشارِ في عصر أرسطو؛ تجلَّت أولًا في مفهوم الطوفان الذي شاع عبر أسطورة ديوكاليون أو تاريخيًا من خلال الزلزال الذي ابتلع مدينة «هيليكي» في «أخايا» عام 373 ق.م[2]، أو حتّى عبر الأخبار بأنّ شعوبًا بأكملها قد اندثرت[3]. وفي محاورة طيماوس، وبعد استحضار «الطّوفان» [4](κατακλυσμός) الذي نجا منه ديوكاليون وبيرا، يستعرض كريتياس الأكبر أطروحة يمكن اعتبارها مألوفة لدى أرسطو:

«لقد تعرَّض الجنس البشري للهلاك مرات عديدة وبطرق شتّى، وسيتعرَّض لذلك مجددًا. وإنَّ أعظم هذه الكوارث هي تلك الناجمة عن النار والماء، بيد أنَّ هناك آلاف الأسباب الأخرى التي تؤدي إلى كوارث أقل شأنًا»[5].

πολλαὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι.

وبعد التذكير بأسطورة فايتون الذي أحرق سطح الأرض قبل أن يصعقه زيوس بصاعقته، يُقدِّم كريتياس قراءة كونية (كوزمولوجية) لهذه الكوارث:

«ليس هذا السّرد سوى أسطورة؛ أما الحقيقة فهي كالآتي: إنَّ الأجرام التي تُتِمُّ دورةً حول الأرض في السماءِ تخضعُ لتبدُّل (انحراف) يحدث على فتراتٍ زمنيةٍ متباعدةٍ؛ وحينها يتدمَّر كل ما على سطح الأرض جراء فرطٍ في النار»[6].

τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ᾽ οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά.

إذًا، فقد كانت فكرة فناء البشريّة مألوفة لدى أرسطو، بوصفه قارئًا جيِّدًا لأفلاطون [7]، غير أنه كان يميلُ غالبًا إلى التخفيف من حدَّتها[8]. وبالإضافة إلى فكرة الطوفان البسيط أو حتى هلاك البشرية ـ الذي لا يمسُّ سوى سطح الأرض[9] ـ فإنَّ أرسطو كان على علمٍ أيضًا بفكرة فناء العالم. فالحريق الكونيّ الشامل قد يحدث عن طريق النار كما ذهب إلى ذلك هيراقليطس[10]، وينبثق هكذا، من المبدأ المُفسِد الذي هو أصل كل فساد، كما يرى إمبيدوكليس[11]. إنَّ إمكان حدوث كارثة شاملة هي فكرة قارّة في أسطورة أطلس[12]؛ إذ لولاه لانهارت السماء. وفي سياق تعريفه لأحد المعاني الممكنة لفعل «يُمسك»، يُعرّف أرسطو هذه الأسطورة بطريقته الخاصّة، في الفصل الثالث والعشرين من مقالة دلتا Δ في كتاب ما وراء الطبيعة:

«علاوة على ذلك، يُقال عما يمنع (τὸ κωλῦον) شيئًا من أن يتحرك أو يفعل، وفق اندفاعه الخاصّ، إنّه يُمسكه. فمثلًا، تُمسك الأعمدة الأجسام الثقيلة الموضوعة فوقها، تمامًا كما جعل الشعراء أطلس يُمسك السماء لئلا تقع على الأرض، وهو ما ذهب إليه أيضًا بعض الطبيعيين. وبهذا المعنى أيضًا، يُقال عمّا يحفظ التماسك (τὸ συνέχον) إنّه يحتوي الأشياء التي يُمسك بها، لأنَّ كلًا منها كان سينفصل لو تُرك لاندفاعه الخاصّ»[13].

يُمثِّل أطلس بالنسبة لأرسطو «المُحرِّك الداخلي» (τὸ κινοῦν τῶν ἐντός) الذي يمنح السماء دوام حركتها[14] (μένουσα). وهو إذ يستبعدُ مثل هذه الفكرة، فلسببٍ أعمق من مُجرّد معارضة الأساطير؛ وهو رفض الفكرة التي تقول بضرورة وجود مبدأ خارجيّ عن السماء يضمن حِفْظَها (سوتيريا σωτηρία) وهي الكلمة التي أقترح ترجمتها أيضًا بـالخلاص (Salvation) بحسب ما يسمح به السّياق، وذلك للإشارة إلى العمليّة التي تُبقي الشيء موجودًا. هذا الخلاص ليس هو النّجاة (Salut) بالضّرورة، بحال فُهِمَ من هذا الأخير استمدادُ العَوْن من الخارج، كما في النصّ الذي قرأناه للتوّ، بحيث يصحّ القول، إنَّ أرسطو يرفضُ التفكير في الخلاص بصيغة ما يمنع (τὸ κωλῦον) الشرَّ من الخارج.

نقعُ في هذا السياق على خمسة نصوصٍ رئيسة ترفض بوضوح فكرة النّهاية، ومن ثمّ، السوتيريا (σωτηρία) أي حفظ العالم أو بالأحرى خلاصه، وتحديدًا السماء. لنبدأ أولًا بالنصّ الأكثر طرافة، وهو شذْرة من أطروحة لـ فيلون الإسكندريّ عن خلود العالم (De l’éternité du monde):

«يُروى أنّه (أرسطو) كان يقول ضاحكًا إنّه كان يخشى في

الماضي رؤية منزله ينهار بفعل قوّة الرياح أو العواصف غير العاديّة، أو بفعل الزّمن أو قلّة الصّيانة. أما الآن، فقد صار هناك خطرٌ أعظم يتهدَّده من قِبَل أولئك الذين يحاولون، عبر استدلالاتهم، إفناء العالم بأسره»[15].

ونعثر أيضا على أطروحة في كتاب «حركات الحيوان» (Mouvementdesanimaux) التي اعتقدت أنّها قد حَسَمَت: «المعضلة التي طال النزاع حولها، وهي معرفة ما إذا كان من المُمكن أم لا انحلال نظام السماء (διαλυθῆναι τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν)، وما إذا كان هذا النظام متوقّفًا على مبدإ غير متحرِّك»[16].

إنَّ تماسك السماء (سيستاسيس σύστασις)ـ وهو مفهوم سنقوم بتحليله لاحقًا ـ يتطلّب رفض فكرة إمكان انحلالها. ويترتّب عليه، أنَّ النظريات التي تقبلُ إمكان فناء السماء، إنّما تنطلقُ من تحليل خاطئ لهذا الاستقرار. وكما يؤكّد على ذلك مرارًا: فإنّ «السماء غير قابلة للفساد أو الانحلال» (τὸν δ' οὐρανὸν ἄφθαρτον εἶναι καὶ ἀδιάλυτον.)[17].

أما النصّ الثالث، فهو من كتاب «في الكوْن والفساد» (الجزء الثاني، 10):

«وفي الوقت نفسه، يتَّضح ما يُمثّل لبعضهم إحراجًا فلسفيًّا (أبُوريا)؛ وهو السبب في أنَّ الأجسام، رغم انتقال كل منها نحو أمكنتها الخاصّة، لا ينتهي بها الحال ـ خلال زمن لا نهائي ـ إلى الانفصال التام[18]» (οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα).

إن استخدام فعل (διΐστημι) «يُفرِّق/ يفصل» يُقابل هنا مفهوم التماسك (σύστασις)، المشتقّ بدوره من فعل (συνίστημι) «يجْمَع/ يربط». ويعارضُ أرسطو أولئك الذين ينكرون وجود التماسك (σύστασις) باسم الانفصال (διάστασις). وكما سنرى لاحقًا، فإنّ هذه المفاهيم ليست مجرّد مفاهيم أنطولوجيّة، بل أيضًا خلاصيّة (Soteriologiques)؛ بمعنى أنّها لا تُشير إلى النظام أو الفوضى فحسب، بل إلى الدوام أو الانحلال كذلك. ونُلاحظ هنا، على سبيل التّمهيد، أنَّ علّة دوام الأجسام في هذا الاقتباس هي «الانتقال المُتبَادل» (ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις.) بحيث يمكن لأيّ نظريّة حول صيرورة الأجسام، أن تدحَضَ فكرة الانهيار الشامل للعالم.

أما النصّ الرابع الذي يوجد في الفصل الأوّل من الكتاب الثاني من أطروحة «في السماء» (Du ciel)، فيذكر فيه أرسطو «حفظ» السماء (σωτηρία) و«توقّف» (παῦλα) الفساد، بالتأكيد على أنّ:

«السماء بأكملها غير متكوّنة (كائنة)، ولا يجوز لها أن تفسد (φθαρῆναι)، كما يزعم بعضهم، بل هي واحدة، أبديّة، ليس لوجودها بداية ولا نهاية، وهي التي تضْمَنُ الزمان اللانهائي وتحويه. هذا ما يُمكن الوثوق (λαβεῖν τὴν πίστιν) سواء ضدّ ما قيل أم آراء الذين يدعمون موقفًا مغايرًا، فيجعلون للعالم نشأة»[19].

ويؤكّد أرسطو أنّه من المنطقيّ «أن نثِقَ» (πίστις) بفكرة بقاء العالم، ضدّ أولئك الذين يرون العالم متكوّنًا أو قابلًا للفساد. ومن بين هؤلاء، يذكر أرسطو إمبيدوكليس وهيرَقليطس. ويدخلُ معهم أفلاطون أيضًا؛ إذ يُشير وجود الصّانِع في محاورة طيماوس إلى فكرتيْ صُنْع العالم وحِفْظه الأبديّ، ولو في قالبٍ أسطوريّ[20]. ويطالَ هذا النّقد أيضًا الفيثاغوريّين الذين «أخذَتْهم الحَيْرة بشأن فكرة الكّل» (21)(θορυβεῖσθαι περὶ τὸ πᾶν) و«أدخلوا فكرة الحراسة» (εἰσάγειν φυλακὴν) مُطلقين عليها اسم «حراسة زيوس» (Διὸς φυλακὴν)[22]، وكلّ ذلك بسبب النّار التي توجد في وسَطِ العالم بالنسبة إليهم. وسنرى في المقابل كيف يجتهد أرسطو لتقديم خلاصٍ للعالم من دون أيّ حراسة خارجية (φυλακή).

وأخيرًا، النصّ الخامس؛ حيث يُعالج أرسطو هذه المسألة في الميتافيزيقا، وتحديدًا في الفصل الثامن من مقالة الطاء θ وهو نصّ يكتسي أهميّة خاصة لكونه يربط مستوى الفلسفة الأولى بمستوى الكوزمولوجيا:

«لذا، يتّضح من هذا الدليل أنَّ الفعل أسبقُ من القوّة في الجوهر، وأنَّ فعلًا يسبِقُ أبدًا فعلًا آخر في الزمان، كما أشرنا إلى ذلك، حتى ننتهي إلى فعل المحرِّك الأول الأزليّ. علاوة على ذلك، فإنّ لأسبقيّة الفعل معنىً أكثر جوهريّة أيضًا. فالأشياء الأزليّة أسبَقُ بالجوهر من الأشياء الفاسدة. ولا شيء بالقوّة أزليًّا أصلًا؛ لأنَّ كلّ قوّة هي معًا قوّة لأشياء متناقضة»[23].

إنّ هذه النقطة المعروفة جيّدًا في الفلسفة الأولى تهمّنا هنا، بسبب الطريقة التي ربطها بها أرسطو مع أطروحةٍ عن بقاء العالم:

«ولهذا السبب، فإنّ الشمس والنجوم والسماء بأكملها هي في فعل دائم، ولا يُخشى أن تتوقّف أبدًا، كما خشيَ الطبيعيّون (οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως). إنّها لا تشعر بالتّعب جراء فعلها؛ لأنَّ حركتها لا تعبأ بقوّة المتضادّين التي من شأنها أن تجعل استمراريّة حركتها أمرًا شاقًّا، كما هو حال الأشياء القابلة للفساد؛ وذلك لأنَّ جوهر هذه الأخيرة من حيث هو مادة وقوّة وليس فعلًا ـ هو العلّة في ذلك. وتجري مُحاكاة الأشياء غير القابلة للفساد، أيضًا من قِبَل الأشياء المُتغيّرة مثل الأرض والنار؛ وعليه فتلك الأشياء دائمة الفعل، لكون حركتها من ذاتها وفي ذاتها»[24].

تُقدَّم الأطروحة الشّهيرة حول أسبقيّة الفعل على القوّة كترياقٍ للخوف الذي يسكن، بحسب أرسطو بعض الدّارسين للطبيعة (فوسيس φύσις) من فسادِ العالم. ويسيرُ الاستدلال من أطروحة (مقدّمة) أنَّ كمال وجود الشيء (δύναμις ـ الانْتيلاخيا ἐντελέχεια) يسبق قوّته (δύναμις)؛ إلى

أطروحةٍ (نتيجة) يمكن بموجبها الوثوق بأنَّ العالم لن يتفكّك، بل على العكس، سوف يبقى للأبد. هذه الأطروحة «المُضادّة للإسكاتولوجيا» بحسب تسميتنا الخاصّة، والتي يقود إليها المنطق الآتي: إذا كان الفساد ثانويًّا بالقياس إلى بقاءٍ أوَّل ومُستمرّ؛ فلا خوف من نهايةٍ للعالم؛ لأنّ دورته تظلّ أبدًا هي هي، عبر حركة انتقال دائبة. تعزّز أطروحة أسبقيّة الفعل على القوّة، في آن واحد، فكرتيْ الخلاص الدائم، واستحالة الفساد الأصليّ أو النّهائي؛ أي استحالة وجود العَدَم في العالم، سواء عند البداية أم النهاية. ويتعارض ذلك مع (سْبَوْسِيبُوس Speusippe) ومع أولئك الذين يجعلون من الأعداد مبادئ أولى، لأنّهم «يجعلون جوهر الكلّ شيئًا مُتقطّعًا» (ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν.)[25]. ولكن بحسب أرسطو: «لا تبدو الطبيعة، بناءً على الظواهر التي فيها، مؤلّفة من فصول عدّة (أو دورات) مثل تراجيديا رديئة»[26].

طالَ نقدُ فكرة فناء العالم مذاهب فكريّة شديدة التباين (هيرَقليطس، إمبيدوكليس، أفلاطون، الفيثاغوريون، سْبَوْسِيبُوس، ويمكن إضافة ديموقريطس إليهم)(27) الأمر الذي مَكّن أرسطو من تأكيد أصالته الفكريّة حول هذه المسألة الجدليّة. وبجانب ذلك، مَثّلَ موقفه أيضًا، نوعًا من الوفاء النقديّ تُجاه أفلاطون الذي أراد بالطبع، في محاورة طيماوس، دحْضَ فكرة فناء العالم، فجعل طيماوس يُعلن بأنّه لا يوجد انحلال (λύσις) للسماء[28]. وربما كان رهان هذه النصوص بالنسبة إلى أرسطو، في ذلك الحين، متابعة موقف أستاذه أفلاطون بوجه خصمه سْبَوْسِيبُوس.

لم تكُتب نصوص أرسطو حول مسألة العالم بعد طول تأمّلٍ في الكوسموس (κόσμος)[29]، بل شابها قلق من هشاشة العالم[30] وذلك في خضمّ السّجال مع خصوم كثيرين أو بالأحرى فلاسفة مُنافسين. وكان أرسطو مُدركا تمامًا للأثر الذي يتركه خطاب الفلسفة الأولى أو الكوزمولوجيا في الوجدان؛ والذي هو الخوف، ساعيًا إلى تخليصه منه وإحلال الثقة مكانه. وقد رأى هيدغر، في درسه حول أرسطو الذي ألقاه في عام 1924 في هذا الخوف، الانفعال الوجدانيّ الذي تُخْتَبر فيه الكينونة كشيء أبديّ:

«إنّ ما يستبعد احتمال ألا يكون قد كان، ينفي كذلك احتمال أن يفسد (vergehen). إنَّ حضور كائن كهذا ليس شيئًا مُختلقًا، بل شيء يُرى من خلال حركة السماء. يُرى يقينًا، لا عن طريق التأمّل المحض فقط، ولكن كشيء مُجرَّب (erfahren) في [شعور] الخوف (Furcht) من أن يتوقّف هذا الكائن ـ هنا ـ الدائم في النهاية أو يختفي من الـ هنا»[31].

ثمّة بالطبع ارتباطٌ واضح بين الخوف والفساد عند أرسطو[32]. غير أنّه أراد من خلال العقل خلق انفعال جديد، هو الوثوق (πίστις) الذي نختبره حين نكون على يقين من أنّنا سوف نُخلَّص[33]. وبخلاف هيدغر، يُمكن القول إنَّ هذا الانفعال الأساس الذي يريد أرسطو من خلاله اختبار الأشياء والعالم بعامّة، ليس هو الخوف بل الوثوق أو الاطمئنان. وإن جاز الكلام عن تجربة بالكائن عند أرسطو، فإنّها لن تنطلق من الخوف من الفساد، بل ممّا هو ضدّه؛ ذلك لأنّ الخوف من الفساد يحجب إدراك بقاء ما هو كائن.

في هذا السّياق سوف نتناول دحض أرسطو لنظريّات الكوارث الكونيّة، والفساد الشامل للعالم عمومًا، على المستويين الأنطولوجيّ والكوزمولوجيّ لفلسفته[34]. وسيسمح لنا ذلك بتسليط الضوء على شعور الوثوق بخلاصٍ دائم، يكلّل التفكير الأرسطيّ في الكينونة والعالم. ويتعلّقُ الأمر ببيان قضايا عدّة: أولا، أنَّ «سوتيريولوجيا» أرسطو أيّ طريقته في تصوُّر خلاصٍ مُستمرّ للعالم الذي يرجِعُ إليه كلّ فساد، تتعارض مع الإسكاتولوجيا أي مع الفكرة التي تقول بإمكان أن تكون للعالم نهايةٌ، إن لم تكن عنيفة لكنّها على الأقل شاملة. وثانيًا، أنّ طريقته في البرهان على أنَّه يُمكن تخليْص العالم على نحو دائم وضروريّ بواسطة حركة أبديّة ـ أي ما يمكن أن نسمّيه الخلاص الضروريّ والدائم ـ تضع ثقتها في محفوظيّة ما هو كائن، على الضدّ من الإسكاتولوجيّين الذين يخشون انحلال العالم. إذًا في مقابل الخوف الإسكاتولوجيّ، تقدّم فلسفة أرسطو «الثقّة السوتيريولوجيّة» بخلاصٍ طبيعيّ. إنَّ ما نهدف إليه هو زحزحة الطريقة المُعتادة في تناول مسألة أبديّة العالم، عبر نقلها من السّجال حول فكرة الخَلْق إلى فكرة فناء العالم المُحْتَمل. سنستهدف إذًا فكرة «الحريق الكونيّ» (ἐκπύρωσις) عند سطيلقرَيه، وبدرجة أقلّ فكرة الصّانع عند أفلاطون.

ولدراسة ذلك، سنحّدد سياق النصوص الخمسة التي ترفض دمار العالم:

Métaphysique, θ, 8 et Du ciel, II, 1, 81, Génération et corruption, II, 10 Mouvement des animaux, 700a1-6, et le Fragment 18.

وباتّباع الخطّ المائل لما نُطلق عليه اسم «السوتيريولوجيا» ـ أي تحليل الأسباب التي تُعطي الموجودات بقاءها ـ داخل المَتْن الأرسطيّ، ستتاح لنا مُعاينة اشتغال تصوُّر مُعيَّن عن نجاة العالم أو بالأحرى خلاصه، لأنّ العالم ليس هو ما سيكون، بل ما كان دائمًا، وما سيبقى قبل وأثناء وبعد كلّ فساد. إنَّ الثقة الكوزمو ـ سوتيريولوجيّة ببقاء العالم لا تُحيل إلى فعل إيمان، بل إلى تحليل فلسفيّ لمعنى الفساد، ما يتيح التفكير عقلانيًّا في خلاصٍ طبيعيّ للعالم، يجد أساسه في الطبيعة نفسها. إنَّ الوثوق بالخلاص هو غنيمة العقل. وفي مواجهة أولئك الذين يعلنون أو على الأقل يخشون نهاية العالم، لم يقدّم أرسطو نظرية حول نجاةٍ تعقُب هذا الحريق الشامل، كنظريّة البَعْث الدوريّ، بل

تحليلًا للفرضيّة التي تنبني عليها كلّ نظرية إسكاتولوجيّة، أعني فكرة الفساد، وبيان أنّ الفساد ليس البتّة خرابًا كاملًا أو عبورًا نحو اللاوجود المُطلق. فلا داعي إذًا للقلق بشأن نجاة العالم، لأنّ الفساد بعامة، لا يمكنه بحكم تعريفه أن يكون تامًا، ولن يكون فساد الأشياء من ثمّ، دمارًا شاملًا للعالم.

يتناول أرسطو إذًا مشكلة نجاة العالم من دون أن يقدم إجابة عنها، لرفضه المنطق الذي ينتهي بالمشكلة إلى فكرة النجاة. فالعالم لا يحتاج إلى أن ينجو بواسطة علّة خارجة عنه، لكونه ليس مُعرّضًا أصلًا للدمار. وبرأي أرسطو، لن يكون ثمّة حريق عظيم أخير، ولا بالأحرى نجاة نهائية؛ لأنّ أفكارًا كهذه، تفترضُ أنّ العالم يسير نحو هلاكه، وتنتُجُ عن تحليل خاطئ للجوهر. لقد هَدَم أرسطو مشكلة إسكاتولوجيّة زائفة من خلال النقد الأنطولوجيّ أو بالأحرى السوتيريولوجيّ. باختصار، يتعلّق الأمر ببيان كيف قدّم أرسطو، بعد أن أنكر جدوى فكرة النجاة النهائيّة للعالم، تصورًا لخلاصٍ مُحايث ومستمر. إنّ موقفه المُضادّ للإسكاتولوجيا أنتَج سوتيريولوجيا مُتّسقة، بحيث تُخلِّص الطبيعة نفسها بنفسها[35].

عَمَلِيَّةُ إرْجاعٍ للفساد

في سياقِ تحليلهِ للأضّداد، دعا أرسطو في المقالة Γ من الميتافيزيقا إلى إرجاعها لتقابل الواحد والكثير، ومن ثمّ إلى الكينونة؛ فقال: «فلنلتزم بالإرجاع» (εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν)[36]. وبالمِثل ينطبقُ هذا على تحليل الفساد[37]. فحين يأتي أرسطو إلى مسألة الفساد في تلك المقالة، يكون الهدف هو إرجاعُه إلى وحدة الجوهر، ضدّ أولئك الذين يجعلونه تجلّيًا لـ اللاوجود. والإرجاع طريقةٌ لتوجيه شيء إلى شيء آخر. فإذا كان الفساد، يُصبح الجهد مُنصبًا على رفض الوقوف عنده، وبيان ما عليه من صيرورة (γένεσις). ومثلما يُرجع (anagogei) الكثير إلى الواحد، واللاوجود إلى الوجود، فإنّه يُرجع كذلك الفساد إلى مجرَّد جانب من جوانب الكوْن. وعليه لا يعود الفساد (φθορά) هو الفناء (ἀναίρεσις) طالما يُشارك دائمًا في كوْنٍ ما. بالطبع، ثمّة أشياءٌ كثيرة تفسد، ومنها حجج الخصوم التي «تفني نفسها بنفسها» (αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν.)[38] على ما يقول أرسطو في نهاية المقالة (Γ 8). غير أنّ هذا الفناء يقتصرُ على مجال الأفكار فقط. مع أنّ الأمر هنا أشبه بالشلل لا الفناء. فإن كان «من المحال أن يأتي اللاوجود إلى الوجود»[39] وأن يُصيبَ الفسادُ الجواهرَ، فلا يصحّ إذًا اعتبار الفساد تجلّيًا لـ اللاوجود. وإذا كان الوجود وحده ما يكون أو يصير، فينبغي اعتبار الفساد جانبًا من جوانب الوجود أو الصيرورة.

إنّ معارضة أرسطو لفكرة فناء العالم تنبني على تحليله للفساد. فرفضُه أن يكون الفساد مُطلقًا على مستوى تحليل الجواهر، يدشّن الثقة ببقاء لا مراء فيه العالم. وقد توصّل أرسطو، عبر هذا الإرجاع للفساد، إلى التفكير في الخلاص الذاتيّ للطبيعة، على أن نفهم من ذلك، استبعاد أن يكون الفساد مُطلقًا أو صادرًا عن مبدأ سالب. هكذا يُميِّز الفصل الأول من المقالة الخامسة من كتاب الطبيعة، بين فساد بسيط أو مُطلق (ἁπλῶς) وآخر مُعيّن. وقد ميَّز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الحركة، وفقًا لمفهوم «الموضوع»، قائلًا:

«إنّ [الحركة] التي تمضي من موضوع إلى لا ـ موضوع هي فساد. مُطلقًا إذا انتقلت من الجوهر إلى اللاوجود، ومُعيّنًا إذا انتقلت نحو السلب المقابل، كما قيل أيضًا بخصوص الكون»[40].

ἡ δὲ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον φθορά, ἁπλῶς μὲν ἡ ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι, τὶς δὲ ἡ εἰς τὴν ἀντικειμένην ἀπόφασιν, καθάπερ ἐλέχθη καὶ ἐπὶ τῆς γενέσεως»

إنّ جلّ تفكير أرسطو في الفساد يرمي إلى بيان أنّ الفساد ليس «بسيطًا» البتّة أي شاملًا. وحين يُعبِّر في المقالة (Γ,2) عن الطابع التبادليّ بين الوجود والوحدة، فإنّه يُحيل الفساد إلى هذين المصطلحين: «لا ينفصل وجود الإنسان عن وحدته، لا في الكوْن ولا في الفساد»[41]، ليس الفساد فقدانًا للوجود ولا للوحدة. إنّ إرجاع الفساد لشيء آخر يعني: أنّ شيئًا ما يبقى منه، حتى لو أنّ الجوهر الذي بدأ منه قد تلاشى:

«ما يعتريه فقدانٌ يحتفظ بشيء مما فقده، وما يأتي إلى الوجود، كان شيء منه موجودًا بالفعل ضرورة، وبوجه عام، عندما يكون فسادٌ، سيكون ثمّة شيء موجود، وبينما هناك كوْن، فمن الضروري وجود شيء يأتي منه، كي يكون ثمّة كوْن، من دون أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية»[42].

τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι, ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν, καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ᾽οὗ γεννᾶται ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο μὴ ἰέναι εἰς ἄπειρον »

لقد كُتبَ هذا المَقْطَع تفنيدًا للفكرة التي تقول إنّ جميع الآراء قد تكون صادقة معًا. ويرى أرسطو أنّ منشأ هذه النظريّة قَصْرُ الصدق على المظهر الحسيّ، الذي لا يني يتغيَّر في الواقع. إلا أنّه يرفض أنّ يكون التغيُّر دمارًا يقطع تمامًا مع الحالة السابقة. فإن كان التغيُّر هو الانتقال من شيء إلى شيء آخر، فإنّ الشيء الذي منه انتقلَ لم يتبدّد أو يُدمَّر تمامًا. وعليه، فظهور ضدّه ليس انتقالًا من وجود إلى لاوجود. فما صار كبيرًا، على سبيل المثال، لم يُدمِّر تمامًا ما كان صغيرًا. إذ ليس التغيُّر دمارًا كليًا، بل تطوُّر لشيء موجود. يصرُّ أرسطو على ذلك بالقول: «ὅλως εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν»، الذي يعني بحسب ترجمة تريكو (Tricot): «en général, un être qui périt renfermera encore de l'Être»،

وترجمة تريدينك (Tredennick) بـ«which is shedding any quality retains something of that which is being shed»[43]، وترجمة ريال (Reale) بـ ciò che perde qualcosa, «conserva sempre elementi di ciò che va perdendo»[44].

يتعلّق الأمر هنا بمبدأ عام وهو (ὅλως) استبعادُ إمكان الدّمار الكليّ أو تحديدًا رفض أن يتضمّن التغيُّر انقطاعًا تامًا. فكل تغيُّر، حتى التغيُّر التدميريّ في الظّاهر، الذي هو الفساد، يفترض بقاءً ما. وإذا رجعنا إلى المعنى الأصلي للفعل (ὑπάρχω) الذي يعني «أن يبدأ»، يُمكننا اقتراح هذه الترجمة: «إذا فسدَ شيءٌ ما بوجه عام، فإنَّ كائنًا ما سيبدأ».

وهذا يؤدي إلى رفض فكرة الدّمار على المستوى الكوزمولوجي. لذلك يتابع الفصل الخامس من المقالة (Γ) على النحو الآتي:

«علاوة على ذلك، من الصواب لوْمُ أصحاب هذه التصوّرات لتوسيعها على مُجْمل السماء، من خلال تأكيدهم أنّ الأمر فيها واحد، فما يشاهدونه بأعينهم، إنّما يقع لعدد محدود من الأشياء الحسيّة نفسها. وفي الواقع، إنَّ المجال الحسّي المحيط بنا هو الوحيد الذي ينبغي أن يستمرّ ضمن سيرورة الفساد والكوْن، لكنّ هذا المجال هو جزء شبه معدوم بالقياس إلى الكلّ، بحيث من الأصح تبرئة الأجزاء القريبة بالنظر إلى الأجزاء البعيدة، بدلًا من إدانة البعيدة بالنظر إلى القريبة. وفضلًا عن ذلك، من الجليّ أننا سنردّ على هؤلاء أيضًا بالإجابات السابقة نفسها: إذ يجب أن نُبيِّن لهم وجود طبيعة غير متحرّكة ونقنعهم بها»[45].

«Ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν, ἀλλ᾽ οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἂν δι᾽ ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. ἔτι δὲ δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν: ὅτι γὰρ ἔστιν ἀκίνητός τις φύσις δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον αὐτούς».

إنّ المُسْتَهْدَف هنا بالفعل هو هيرَقليطس أو بالحدّ الأدنى «أولئك الذين يزعمون أنّهم هيراقليطيون» (ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν.) لكونهم مَطّوا فكرة الدمار الشامل إلى مُجْمَل السماء، بحسب ما يزعم أرسطو. وحجّته ربما أنّ هيرقليطس قد توصّل، عبر تحليل خاطئ للمحسوسات، إلى فكرة دمار السماء. ولكن إذا كانَ الدمار الشامل مُحالًا على مستوى المحسوسات، فمن باب أولى أن يكون كذلك على مستوى السماء. لذلك دعا أرسطو إلى قَلْبِ التحليل الهيرَقليطيّ، وتعويضه بتحليل صحيح لـ«الأجزاء البعيدة» أي للأجرام والسماء ولبقائها، وصولًا إلى استنتاج بقاء الأشياء المحسوسة. يُواجه أرسطو هنا هيرَقليطس بهيرَقليطس نفسه، طالما ذكر في كتاب «أجزاء الحيوان» [عبارة هيرَقليطس لضيوفه الغرباء] بأنْ «هنا أيضًا توجدُ آلهة» (καὶ ἐνταῦθα θεούς)[46]، أي في عالم الأشياء المحسوسة والفساد. ومثلما طلب هيرَقليطس من ضيوفه أن يكونوا مُطمئنّين (θαρροῦντας) يطلب أرسطو أيضًا عدم الخوف من الفساد الذي يُميِّزه عن الشرّ، لأنّ الفعل (ἀποψηφίζομαι) الذي يستخدمه في هذا المَقْطَع من الميتافيزيقا (Γ 5)، يُفيد «أن يُبرّئ بالتصويت، يُخلي سبيله» أي يُقرّ ببراءة الفساد من الشرّ. وعليه، يدعو أرسطو إلى النظر إلى المحسوسات بوصفها خاليةً من الشرّ أي الدمار رغم ما يطرأ عليها من فساد. محال إذًا أن يكون الفساد شرًا بمعنى الدمار. ولهذا السبب يرفض أتباع أرسطو النظر إلى الفساد كتغيّر معاكس للطبيعة:

«ليس صحيحًا أنَّ الكوْن يوافق الطبيعة بينما الفساد يضادّ الطبيعة (لأن واقعة أن نشيخ هي موافقة للطبيعة)، وفيما يخصّ الكوْن لا نرى أيضًا أنّه يوجد ما يوافق الطبيعة وما يضادّ الطبيعة»[47].

وعليه حين يقول أرسطو إنَّ «لا شيء يأتي من لاوجود»[48]، فذلك يشمل الفساد أيضًا، على عكس ما كان يظنّ إمبيدوكليس بزعم أرسطو. فاللاوجود ليس هو مبدأ الحركة نحو اللاوجود. إذ يؤكّد كتاب «في الكوْن والفساد» De la génération et la corruption, II, 10 العكس: «الوجود علّة (كوْن) اللاوجود، لا أنّ اللاوجود علّة (كوْن) الوجود»[49]. ذلك هو خيط الاستدلال الأرسطيّ بخصوص الفساد: فـالوجود وليس اللاوجود علّة الفساد. حتّى الحركة نحو اللاوجود(50)، علّتُها شيءٌ موجود. وإن جاز الكلام عن «مجيء للوجود من لاوجود» (γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος)[51]، فذلك بمعنى القوّة فقط، أي نحوٌ من الوجود (modalité). وحين يُصرّح في مقالته الشهيرة أنّ «الوجود يُقال على أنحاءٍ كثيرة»، فذلك يشمل أيضًا، من بين المعاني الكثيرة، «الوجود الفاسد»[52]. فإن كان للوجود معانٍ كثيرة، ومن بينها معنى أن يفسدَ الشيء، فلن يكون الفساد والوجود غريبين عن بعضهما، بل سيؤول الفساد من أوّل سيرورته إلى آخرها إلى الوجود، بوصفه ما يأتي من وجود، ويصير إلى وجود.

ولهذا السبب الكوْن والفساد ضدّان، ومع ذلك يتبادلان الأدوار. هذه التبادليّة نلحظها خصوصًا في نصوص ثلاثة لأرسطو: في «الكوْن والفساد»، في «الطبيعة»، و«في السماء» (De Gen, I, 3, Physique, VIII, 3 et Du ciel, III, 6 et 7). يثبتُ كتاب «في السماء» الكونْ المُتبادل للعناصر؛ إذ ليست العناصر أبديّة، ولكن يتولَّد بعضها من بعض، «تنشأ من بعضها بعضًا»(ἐξ ἀλλήλων γίγνεσθαι)(53) . ويقول كتاب في «الكوْن والفساد» (II, 4)، الشيء نفسه تقريبًا: «الكوْن تبادليّ» (ἐξ ἀλλήλων ἡ γένεσις)[54]. ويشكّل

تحليل الكوْن التبادليّ للعناصر موضوع الفصليْن 7 و8 من المقالة الثالثة من كتاب «في السماء»، حيث يتمّ نقد إمبيدوكليس وديمقريطوس، وكذلك أفلاطون في «طيماوس». غير أنّ الفقرة الأهم توجد في «الكوْن والفساد» (I، 3) حيث الرهان هنا هو رفض كلّ نهاية للعالم. ويحتجّ أرسطو، في سياق رفضه لفكرة الدمار المُطلق، بأنّه بالنظر إلى لا نهائيّة الزمان، كان على العالم أن يفنى بالكامل، ما دامت الأشياء تفنى بالفعل. بعبارة أخرى، إذا كانت الأشياء بمُجْمَلها قابلة للفناء، وكان هناك زمان لا نهاية له، فلا ينبغي إذًا لشيء أن يبقى. «إذا كان موجودٌ موجودٌ يزول أبدًا، فلأيّ سبب لم يُدمَّر الكلّ ويُعْدَم منذ زمن بعيد، بما أنّ كل موجود يتولّد في الأصل من شيء مُتناهٍ؟»[55]. تبيّن التجربة، بحسب أرسطو، عدَم وجود «فقدان مُستمرّ» (τι ἀεὶ ἔλαττον)، فالأشياء من حولنا لا تتناقص أحجامها تدريجيًّا، والكميّة الإجمالية للعالم لا تتضاءل بفعل الفساد الدائم للجواهر. فلماذا إذًا، رغم أنواع الفساد، لم يكن ثمّة فناء حقيقيّ، ولماذا لا يوجد ميلٌ لتقليص كميّة الأشياء؟ جواب أرسطو يكمن في فكرة التبادل بين الكوْن والفساد التي شددَّ عليها في هذا الفصل من كتاب في «الكوْن والفساد».

«فسادُ شيءٍ كوْنٌ لشيءٍ آخر، وكوْنُ شيءٍ فسادٌ لشيءٍ آخر»[56].

τὸ αὐτό ἐστι γένεσις μὲν τουδὶ φθορὰ δὲ τουδί, καὶ φθορὰ μὲν τουδὶ γένεσις δὲ τουδί

ويُذكِّر بهذا المبدأ لاحقًا: «كلُّ كوْنٍ فسادٌ لشيءٍ آخر، وكلُّ فسادٍ كوْنٌ لشيءٍ آخر»[57].

πάσης γενέσεως οὔσης φθορᾶς ἄλλου, καὶ πάσης φθορᾶς οὔσης ἑτέρου τινὸς γενέσεως

وكذلك بعد سطور عدّة:

«لدينا من جهة الكوْن المُطلق الذي هو فساد لشيء، ومن جهة أخرى، الفساد المُطلق الذي هو كوْن لشيء»[58].

τὸ αὐτό ἐστι γένεσις μὲν τουδὶ φθορὰ δὲ τουδί, καὶ φθορὰ μὲν τουδὶ γένεσις δὲ τουδί

وأخيرًا: «شرحنا سبب أنّ الحامل علّة، من حيث هو مادّة، لاستمراريّة الكوْن ـ وهو قابل للأضّداد، وكوْن واحدهما هو، بالنسبة للجواهر، فساد للآخر، كما أنّ فساد واحدهما هو كوْن للآخر»[59].

καὶ διότι τοῦ γένεσιν εἶναι συνεχῶς αἰτία ὡς ὕλη τὸ ὑποκείμενον, ὅτι μεταβλητικὸν εἰς τἀναντία, καὶ ἔστιν ἡ θατέρου γένεσις ἀεὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἄλλου φθορὰ καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις

إنّ العالم في حالة دائمة من التوازن بسبب تباديليّة الكوْن والفساد. فالأشياء لا تسير تدريجيًّا نحو العَدَم، بضرب من التدهور التدريجيّ مع كل فساد يطرأ عليها؛ لأنّ كلّ فساد يُقابله كوْن. فما يَفْسَدُ يولّد لاحقًا شيئًا ما، مثلما تُعطي الحبَّةُ نباتًا، ويُعطي النباتُ الشجرة، وتُعطي الشجرة المُتحلّلة الأرض. وعليه ليس ثمّة كوْن محض لا يتضمّن دمارًا، ولا فساد شرير أيضًا ليس فيه كوْن. من هنا يصوغ أرسطو مبدأه المُضادّ للأنتروبيا: ثمة كوْنٌ مستمر يمنع تدهور العالم وصولًا للتلاشي الكامل.

في الفصل الثالث من المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة التي تحمل رهانًا كوزمولوجيًّا، يجعل أرسطو من تباديليّة الكوْن والفساد مبدأً للحركة بوجه عام. فالفساد يلزَم عنه الكوْن، ليس زمنيًا فحسب، أي كوْن بعد فساد، بل على نحو مُتزامن أيضًا، أي كوْن مع الفساد وفساد مع الكوْن في آن واحد. وعلى الضدّ من الفكرة التي تقول بأنّ هناك أشياء في سكون دائم، وأشياء في حركة دائمة، وألّا انتقال بينهما، يُدلي أرسطو برأي شبه كونيّ:

«يظنّ الجميع تقريبًا أنّ الحركة نحوٌ من الكوْن والفساد. لأنّ ما يتغيَّر الشيء إليه، يصير إمّا ذاك الشيء الذي تغيّر إليه أو فيه. وما يتغيَّر عنه، يكفّ عن أن يكون ذاك الشيء الذي كان عليه أو فيه. يظهر إذًا أنّ بعض الأشياء تتحرَّك أحيانًا، وبعضها تسكن»[60].

σχεδὸν δὲ καὶ τὸ κινεῖσθαι γίγνεσθαί τι καὶ φθείρεσθαι δοκεῖ πᾶσιν· εἰς ὃ μὲν γὰρ μεταβάλλει, γίγνεται τοῦτο ἢ ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ δὲ μεταβάλλει, φθείρεται τοῦτο ἢ ἐντεῦθεν. ὥστε δῆλον ὅτι τὰ μὲν κινεῖται, τὰ δ᾽ ἠρεμεῖ ἐνίοτε

تعتمل تباديليّة الكوْن والفساد في قلب حركة فريدة، لا فقط بين الحركات. بمعنى أنّ كل تغيُّر هو في آن واحد فساد وكوْن، بما أنّه انتقال من شيء إلى شيء آخر، أي إخفاء شيء وإظهار شيء آخر. فسقراط الجالس يختفي حين يشرَع بالمشيّ؛ وإن تلاشى سقراط بالموت، ظهرَت جثّته. طريقة التفكير هذه تتميَّز عن السفسطائيّة، لأنّ الأمر لا يتعلّق باختفاء تامّ لسقراط الجالس وإنّما «بفساده». فالفساد لا يعني تلاشي الجوهر. إذْ كلّ حركة هي كوْن وفساد في آن واحد، بمعنى أنّها لا تُظهر شيئًا إلا بإخفاء آخر. أما السفسطائيّة فإنّها تقول إنّ الفساد والكوْن يجتمعان في موضوع واحد، في زمان واحد، ومن جهة واحدة، الأمر الذي يُناقض مبدأ عدم التناقض.

بيْد أنّه إنْ سلّمنا بأنّ كلَّ فساد يقابله كوْن، فسنرى في الفساد فائدةً ما. ففي «الطبيعة» (2، 1)، وفي إطار فحصه للفكرة التي تقول بأنّ المادة (التي تُسمّى أيضًا «الموضوع القريب وغير المتشكِّل بذاته») هي الجوهر، يستشهدُ أرسطو برأي لـ«أنتيفون» يتضمّن مفهومًا على قدر من الأهميّة، هو التعفُّن، لكونه يُبرهن على إيجابيّةٍ ما للفساد:

«والدليل على ذلك [أي المادة = الجوهر]، يقول أنتيفون، أنّه إذا دُفن سرير في الأرض، وكان للتعفُّن (ἡ σηπεδὼν) القوّة على إنبات برعم، فإنّ خشبًا وليس سريرًا ما سيتولّد عنه؛ ما يؤكد أنّه يجب التمييز بين الطريقة العرفيّة والصناعيّة

التي توجد بالعَرَض في الشيء، وفي جوهره الذي طرأ عليه كل ذلك، فيما يبقى وجوده مُستمراً»[61]
(διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς).

إن التعفُّن ظاهرة تسمح بحسب أنتيفون، ـ لنذكّر بمقطع من فيدون (96ب) ـ، بجعل المادة جوهرًا، لأنّ المادة تبقى ما وراء التغيُّرات، بما فيها الفساد. ففي تعفُّن سرير خشبي، ليست صورة السرير هي التي ستبقى. ولكن إذا دُفن تحت الأرض و«إن أنبَتَ»[62](εἰ βλαστάνοι)، فإنّ شجرة جديدة ستتولّد، أي خشبًا من جديد، أي مادة. أي كوْنٌ يلزَم عن فساد: فتعفُّن السرير الخشبيّ هو أيضًا إنباتٌ يؤدّي إلى شيء خشبيّ جديد أي شجرة. الخشب هو الذي يبقى، وهو المُرشّح، بحسب أنتيفون، لمقام الجوهر[63]. لكنّ أرسطو يُسارع في نقض هذه الحجّة. فقد استشهد بها فقط دعمًا لفكرته عن إيجابيّة الفساد. وها هو الآن يُفنّدُ الخلاصات التي توصّل أنتيفون إليها من ظاهرة التعفُّن، وعلى رأسها أنَّ المادّة هي الجوهر. إذ تُبيّن هذه الظاهرة، برأيه، مبدأ تبادليّة الكوْن والفساد الذي يلزَم عنه دوام المادة. ورهان أرسطو هنا هو استبعاد ثنائيةٍ تضعُ الصورة في جهة ما هو أبديّ، والمادّة في جهة ما هو قابل للفساد. وفي الواقع، فإنّ المادة ليست غريبة عن الخلاص الذاتيّ الذي لا نهاية له للطبيعة، فهي حاملة التغيُّرات التبادليّة الأبديّة. صحيح أنّ أرسطو ينفي بشكل واضح أن تكون العناصر أبديّة (في السماء، 6، III) غير أنّ كلّ شيء يجري، كما لو أنّ المادّة، عبر التحوّلات التبادليّة للعناصر، تظلّ موجودة عمومًا، ضمن حركة جوانيّة أبديّة.

«أليس بالأحرى أنّ الفسادات هي بالعَرَض؟ ومادة الحيوان نفسها هي، بالنظر إلى الفساد، قوّة ومادة الجثة، مثلما هو الماء بالنسبة للخلّ، لأنّه عنهما تكون، كما الليل عن النّهار. وعليه، كلُّ الأشياء التي تتحوَّل هكذا بعضها لبعض يجب أن ترجع إلى المادة: مثلًا، إذا كان حيوان عن جثة، فيلزَمه الرجوع أولًا إلى المادة كي يُصبح حيوانًا من جديد؛ والخلّ يجب أن يرجع إلى الماء ليصبح نبيذًا من جديد»[64].
ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί, ἡ δὲ τοῦ ζῴου ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους: γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ᾽ οὕτω ζῷον: καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ᾽ οὕτως οἶνος

حتى لو لم يكن الجوهر هو المادة، فإنَّ بقاء الشيء الماديّ يضمن بقاء العالم[65]. وهكذا، فإنّ إرجاع الفساد هو عرَضًا رجوع للمادة:(εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν) لأنّ المادة هي ما تبقى، وهي ما يحفظُ نفسه عبر الفسادات، كأنّها مزوّدة بخلاصٍ مُحايث. ويُبيّن أرسطو هنا الطريقة التي يأتي بها كوْن من فساد، ليس على الحال، بل بوساطة «الرجوع للمادة». وهكذا فإنّ الحيوان الذي قد يأتي من جثة ـ وأرسطو يُفكّر هنا طبعًا في الديدان ـ لا يتكوّن حالًا من صورة الجثة، بل من مادتّها. فالجوهر الفاسد لا ينتج رأسًا شيئًا آخر، بل بالوساطة، أي عبر حالة المادة الجديدة التي فيه. وعليه مُحالٌ رجوع الخلّ إلى النبيذ أو الجثة إلى جسم حيّ.

وهذا ما يُفسِّر رفض أرسطو القاطع لفكرة البعث أي خلاص صورة الفرد. فالطريقة التي يتصوّر بها أرسطو الخلاص تمنع وجود خلاصٍ على نحو البعث. ولنقد أولئك الذين يقولون إنَّ النفس ماديّة، يلجأ أرسطو إلى برهان الخُلف: «يمكن أن يكون هناك بعث للحيوانات الميتة» (τούτῳ δ᾽ ἔποιτ᾽ ἂν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα)[66](.τῶν ζῴων. غير أنّ إحالة هذه الأطروحة (بعث الحيوانات) إلى التجربة تكفي لإبطال لازمها أي ماديّة النفس. يحكمُ أرسطو إذًا قبْليًّا باستحالة بعث الحيوانات الميتة (ἀνάστασις). ثمّة بالتأكيد مَقْطعٌ ثانٍ، وهو المَقْطع الوحيد الآخر الذي يستحضر الـ (ἀνάστασις) بهذا المعنى للبعث، والذي يتحدَّث فعلًا عن عودة الحيوانات للحياة، لكن ليس لأفراد الحيوانات، بل عودة لحيوانات من الجنس نفسه. فليس ثمّة بعثٌ هنا، ولكن كوْن جديد تلقائي من خلال المادة:

«الحيوانات الصغيرة، مثل الذباب والنحل، تُظهر ذلك بوضوح، لأنها تطفو طويلًا فوق الماء إذا لم يكن شديد الحرارة أو البرودة. ومع ذلك، فإن تلك التي ليس لها إلا قدرة فيزيائية ضعيفة تسعى للتنفّس على فترات متقاربة. غير لهنا تُدمر (φθείρεται)، ويقال إنها تختنق، حين تمتلئ بطونها وتُدمر الحرارة التي في الحجاب الحاجز. وذلك أيضًا هو سبب عودتها للحياة (ἀνίστανται) حين توضع وقتًا معيّنًا في الرماد»(67).

نرى هنا بوضوح أنَّ المرور بالرماد هو المكافئ لـ«الرجوع للمادة» التي يتحدَّث عنها في المقالة (H, 5). كما نرى أيضًا أنّ [عملية] إرجاع الفساد، تؤدي إلى تصوّر عن رجوع للحياة، من خلال المادة التي يولّدها الفساد. وعليه فإن جثث الذباب أو النحل الموضوعة في الرماد، تولّد من جديد، بحسب أرسطو، ذبابًا أو نحلًا. إنّ فساد الأفراد يسمح إذًا، بوساطة الرجوع إلى المادة، لتكوّنٍ جديد لأفراد من الجنس نفسه. وتسمح المادة بتصوّر خلاص أبديّ للأجناس، في عالم ما تحت فلك القمر.

الخَلاصُ الطَّبيعِيُّ

إنّ المرء قد يتسرَّع كثيرًا إذا ما فصل بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت القمر، فصلًا يجعل الأول أبديًّا، والثاني مُجرَّد فساد محض. إذ ثمّة، عند أرسطو، شيء أبديّ في عالم ما تحت فلك القمر[68]، يبدأ مع حركة تحوُّل العناصر بعضها إلى بعض. فالعالم كما نختبره ليس مُتحركًا فحسب، بل توجد فيه مبادئ تمنحه استقرارًا نهائيًّا مهما كان نوع الحركات الموضعيّة فيه. «على المبادئ أن تبقى دائمًا» (τὰς δὲ ἀρχὰς ἀεὶ δεῖ)

(μένειν)[69]. رُبَّ عبارة تسمح بالانتقال من فكرة أنَّ المبادئ هي الأضّداد إلى فكرة أنّها «حامل»، ومن ثمّ، جوهر (οὐσία). فالجوهر الطبيعيّ، حتى ما كان منه تحت فلك القمر، يتمتّع بنوع من البقاء الأبديّ. وهذا يُفسِّر كون «الأشياء غير القابلة للفساد تُحاكى، وهي موجودة في الأشياء المتحرّكة مثل الأرض والنار، إذ هما في الواقع في فعل دائم» (μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ.)[70]. والسبب الأعمق، علاوةً على تحوّل العناصر لبعضها بعضًا، هو ببساطة أنّ الأشياء تحت فلك القمر موجودة، غير أنّ «الوجود نفسه ليس خاضعًا لكوْن أو فساد، لأنّه يأتي من شيء ما» (τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο)[71].

فإذا كان الوجود هو الأوّل، فلا يمكن أن يفنى[72]. وعليه لا ينبغي الاكتفاء بتحليل أنطولوجيّ للوجود، بل يجب أن نُتبِعَه بتحليل سوتيريولوجيّ؛ لأنّ الوجود عند أرسطو ليس مُجرّد الحضور، بل هو بمعنى ما مبدأ غير قابل للفساد، وحاضر في الأشياء الزمانية؛ أي مبدأ خلاص أبديّ. فالزماني ليس شيئًا مُتردّيًا، وإنما مُقوّمٌ بمبادئ أبديّة. ولهذا السبب، أمكن لأرسطو، بعدما عثر على مبادئ سائر الجواهر، التأكيد على البقاء الضروريّ للكل. إنّ وجود مبادئ الجوهر يرتبط بعدم قابلية الكلّ للفناء.

«المبادئ هي نفسها أو مماثلة، لأنّها المادة، الصورة، العدم، والمحرِّك؛ وبهذا المعنى، فإنّ علل الجواهر هي بنحو ما علل لكلّ الأشياء، لأنّ كل شيء يُدمّر إذا دُمّرت هي»[73].

ὡδὶ μὲν ταὐτὰ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινοῦν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων

إن الأشياء كلها تبقى بفضل علل الجواهر. ويقول أرسطو إنّه لو اختفت علل الجواهر، لفني كل شيء. ففناء الكل سببه فناء علل الجواهر؛ وعلى العكس، إذا كانت علل الجواهر غير قابلة للفناء، فإنّ الكل أيضًا غير قابل للفناء. إنّ دوام علل الجواهر يضمن استحالة الدمار الشامل للكل. ونرى هنا أنّ مفهوم المماثلة يسمح لنا بتصوّر خلاصٍ للعالم يكون ضروريًا ومحايثًا.

إنَّ للطبيعة خلاصًا ذاتيًا بالنسبة أرسطو. وهو السبب الأعمق، لعدم تصوّره شيء ما فوق الطبيعة. فمن المعروف أنَّ «الطبيعة هي مبدأ الكوْن في الشيء نفسه: (ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ)[74]، غير أنّه يمكن اعتبارها أيضًا مبدأ خلاصٍ في الشيء نفسه. فبما أنَّ الطبيعة حاضرة في الشيء، فإنّ هذا الشيء يبقى بذاته. وحين يُعرِّف أرسطو في المقالة الثانية من كتاب الطبيعة، علم الطبيعة والطبيعة نفسها، فإنّه يستخدم مصطلحات عديدة تدلّ على فكرة الخلاص، وليس على فكرة الحركة فقط، ما يحمل على الظنّ بأنّ الطبيعة ليست هي ما يضمن الحركية الذاتية فحسب، بل والخلاص الذاتي أيضًا. ثمّة معجمٌ سوتيريولوجيّ كامل يعمل كسندٍ للخطاب الأنطولوجيّ حول الطبيعة: إذ تبدأ المقالة بالتأكيد على أنَّ كلّ ما هو طبيعيّ يحمل في ذاته مبدأ الحركة والسكون (στάσις)[75]، والحال أنَّ هذه الكلمة الشّهيرة تعني، في هذا السياق، أن يظلّ الشيء هو هو، أي البقاء والثبات، أي بعبارة أخرى، ضربٌ من الخلاص. إلى ذلك يكون الجوهر طبيعيًا كلّما «بقي مُستمرًا وسط تناوب الأعراض» (διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς)[76]. يقول أرسطو إنَّ ثمّة إجماع على هذا التعريف الذي يمكننا وصفه بالسوتيريولوجيّ، للـ(οὐσία)، حتى ولو تباينت الآراء حول ما الذي يجب إسنادُ تلك الخصائص إليه. فمنهم مَن ينسبها إلى الماء أو الأرض أو الهواء أو النار. غير أنّ هذا الإجماع الجدليّ بخصوص «جوهر الكلّ» (τὴν ἅπασαν οὐσίαν) الدائم، قد سمح لأرسطو بإعطائه طابعه الأبديّ (ἀίδιον).

علاوةً على ذلك، فإنّ الأمثلة المستعملة في المقالة الثانية من كتاب الطبيعة من أجل توضيح مفهوم الطبيعة تحمل في غالب الأحيان دلالة سوتيريولوجيّة، مثل الطبيب الذي يداوي نفسه بنفسه، ما يجعله «هو نفسه من نفسه علّة للصحّة» (αὐτὸς αὑτῷ τις αἴτιος ὑγιείας ὢν ἰατρός)[77]؛ أو الإشارة إلى «التنقية» (κάθαρσις) و«الأدوية» (τα φάρμακα)(78) لتفسير العلل الوسيطة بين الطبيب والصحة؛ أو أيضًا الحصان الذي نجا لوجوده اتفاقًا في مكان ما، بينما لم يكن يطلب ذلك[79]؛ أو حتى «الأوراق التي توجد من أجل حماية الثمرة» (τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπης)[80]. وبالمثل، تتضمّن المقالة الثانية إشارات عدّة لفكرة الخلاص (σωτηρία). ففي الفصل الثالث يُقال عن الربّان، الذي يلعب دور المبدأ، ومن ثم الطبيعة، إنّ «حضوره علّة الخلاص» (ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας) (81). وعلى النحو نفسه، يُقال إنَّ بناء البيت سببه «الخلاص» (σώζειν)[82]، حيث الخلاص هنا هو الغاية التي تُفسِّر وجود البيت أكثر مما تفسره الجدران. غير أنّ أرسطو يبتعد عن هذا المثل البسيط، الذي يبدو سوتيريولوجيًا بالعَرَض، حين يقول لبيان أنَّ الطبيعة لا تفكّر: «أفضل مثل هو مثل الإنسان الذي يداوي نفسه بنفسه؛ فالطبيعة تشبهه»[83].

μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις

وليس من قبيل الصدفة أنه لكي يُبيِّن ما يجب فهمه من «كائن طبيعي»، يُعطي أرسطو مثل إنسان لا يتحرَّك وحده فحسب، بل يُداوي نفسه بنفسه، أي يُخلّص نفسه بنفسه، وذلك بفضل عقله على الأقل. فالأمر هنا لا يتعلّق هنا بمجرّد تحرُّك ذاتيّ، بل بخلاص ذاتيّ يسبق كل تفكير وكل

قصد. فالطبيعة غايتها بقاؤها الخاص؛ وكمثل الإله في المقالة (Λ) من الميتافيزيقا، الطبيعة غاية نفسها، بمعنى أنّها توجد من أجل خلاصها الذاتي.

وعليه فحين يُقال إنّ الشيء الفريد «يوجد بذاته طبيعيًا» (84)(καθ' αὐτὸ πεφυκὸς)، فيعني ذلك أنّه مُخلَّصٌ بذاته، شريطة ألا نفهم أنّه «علّة» نفسه، بل بمعنى أنّ ثمّة خلاصًا يُحيط بوجوده. إذ يلزَم عن الولادة خلاص ذاتي بالحدّ الأدنى[85].

«علاوة على ذلك، بخصوص الكوْن والفساد، يبدو من الغريب تمامًا أنّ شيئًا وُلد للتوّ يجب عليه أن يفنى بالضرورة ولا يدوم أبدًا»[86].

فما يُولدُ محالٌ أن يختفي فورًا، بل يبقى بالحدّ الأدنى، ما يفترضُ خلاصًا مُحايثًا لكلّ شيء، بوصفه ما يحفظ الشيء. كما يلزَم عن فكرة الجوهر نفسها ألا يختفي الموجود فور ظهوره، أي أن يُخلِّص نفسه ولو للحظات قليلة. بعبارة أكثر تحديدًا: أن يكون لشيء ما طبيعة، فهذا يعني أنّ فيه مبدأً يمنحه البقاء. وهكذا، في المقالة (K)، يقول أرسطو في الردّ على نسبيّة هيرَقليطس،:

«علاوة على ذلك، حين يأمر الطبيب بهذا الغذاء، فلماذا يأخذونه [أي المرضى]؟ ولماذا هذا خبز وليس لا-خبز، بحيث يكون أكله أو عدم أكله سيّان؟ لكن في الواقع، هم يأخذون هذا الغذاء، معتقدين أنّهم يعرفون الحقيقة بخصوص هذا الموضوع، وأنّ الغذاء المأمور به هو هذا تحديدًا. بيد أنه ما كان يجب ذلك، لو لم تبقَ طبيعة ثابتة في المحسوسات، أو كانت جميع الطبائع في حركة وسيلان لا ينقطعان»[87].

καίτοι γ' οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀλλ' ἀεὶ πασῶν κινουμένων καὶ ῥεουσῶν.

إن بقاء الطبيعيّ شرط لقابلية الشفاء: فلا يمكن اعتبار جوهر «قابلًا للشفاء» ومن ثم، مداواته من قبل طبيب، إلا إذا أمكن الوثوق في امتلاكه لثباتٍ ما في خصائصه. فالطبيعة تُقدِّم نقطة ارتكاز للفعل، فهي ليست مبدأ نظام لحركات بعض الموجودات فحسب، ومن ثم، مبدأ وجود ومعرفة، بل هي أيضًا مبدأ بقاء. ليست مبدأ أنطولوجيًا فحسب، بل أيضًا مبدأ سوتيريولوجيًّا. ومن اللافت أن يكون مثلُ الخبز هو المَثَل الذي لجأ إليه هيوم في كتابه «بحثٌ في الفهم الإنساني» من أجل التشكيك في استقرار العالم[88]. وإذا أردنا إلقاء نظرة على تاريخ للسوتيريولوجيا الفلسفية، يمكننا القول إنّ هيوم أراد، عبر مثلٍ استعمله أرسطو لتعريف الموجود وما يُخلّص نفسه بنفسه، قد كَسَر الهويّة التي سمَّيناها «أنطو ـ سوتيريولوجيا»، عبر التشكيك ببقاء الموجود.

السُّوسْتاسيسُ (التَّماسُكُ)

لقد قدَّمنا حتى الآن مقاربة لخلاص لعالم المُستمرّ بصيغة تأويلية لمقاطع متفرِّقة، ولكن يمكن الانطلاق من مُصطلح يُعبِّر عنه رأسًا: الـ σύστασις[89]. يوجد مفهوم الـ σύστασις في محاورة طيماوس، وفي سياق الكلام عن الكوزمولوجيا، حيث يُقال إن «بقاء العالم» (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις) «يخلو من الهَرَم والمَرَض»[90]. وحين استخدمه كتاب «في السماء» لوَسْم السماء، فإنّ ذلك كان من جهة، إخلاصًا لمقصد أفلاطون في ربط مكوّنات العالم بدوامه، ومن جهة ثانية، توسيع أبديّة العالم ورفض أن يكون له منشأ[91].

«إن التشكل والانحلال (συνιστάναι καὶ διαλύειν) اللذان يتناوبان على العالم، لا يختلف كثيرًا عن بناء العالم بوصفه أبديًّا، ومتغيِّرًا من حيث الصورة. كما لو ظننا أنّ إنسانًا، بانتقاله من الطفولة إلى الرّشد، ثمّ من الرّشد إلى الطفولة، يفسد تارة، ويتكوّن تارة أخرى. لكن من البديهي أنّه حين تجتمع العناصر على نحو تباديّ (συνιόντων)، فلا يؤدي ذلك إلى وجود مُطلق نظام (τάξις) أو مُطلق تماسك (σύστασις)، وإنّما توجد الأنظمة والتماسكات ذاتها، خصوصًا بحسب أولئك الذين يدعمون هذه النظرية، وهم الذين يجعلون الضدّ علّة لهاتين القابليّتين. بحيث إنّه إذا كان مُجْمَل الجسم، المُستمر (συνεχὲς)، مهيّأ ومنظّمًا، تارة، بنحو، وتارة بنحو آخر، وإذا كان اتساق هذا الكلّ، يسمّى العالم أي السماء (ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός)، فالذي له كوْن وفساد، ليس هو العالم، بل هيئات العالم»[92].

يُسلِّط التقابل بين التشكل والانحلال (συνιστάναι καὶ διαλύειν) الضوء على معنى السيستاسيس (σύστασις): فهي ضد الدياليسيس (διάλυσις)، أي الكفّ عن الوجود بواسطة الانحلال. وعليه، فهي التي تبقي الأشياء ضمن نوع من الارتباط بين العناصر. ويمكن ترجمتها بـ«البقاء» أو التماسك. فالسيستاسيس لا تُشير إلى مجموع أجزاء الشيء، بل إلى ما يجعلها تتماسك[93]. فهي تُعبِّر عن فعل «أن تجتمع معًا»، ليس بمعنى إبقاء شيء ما لفترة محدودة فقط، بل بإبقائه ضمن وحدة أشياء متنوّعة، مثل كلمات الجملة أو أجزاء التراجيديا[94].

في المتن الأرسطي، يُستخدم هذا المصطلح بشكل أساسي في كتاب الرسائل القصيرة في الطبيعة Parva naturalia لتحليل ما يُسميه أرسطو «دوام الأشياء الموجودة هنا» (τὰς ἐνταῦθα συστάσεις)[95]. وكما يشدد باسكال لوتشيوني، فإنّ هذه الكلمة تُشير إلى ظواهر تجريبيّة مثل تخثّر الحليب أو الدم، أي إلى عملية محايثة من التوحيد والتصلّب[96]، وهو ما يُسميه «الحصول على جسم عن طريق التخثّر»[97]. السيستاسيس ليست الخليط، وهي لا تهدف لجعله مُتجانسًا، بل إلى جعل عناصر مُختلفة كلّ حسب موضعها، كتلةً واحدة. لذلك يمكن القول عن قوام العسل أو أي شيء آخر بأنّه لزج، حيث تتجمّع عناصر مُختلفة من أجل أن تُشكّل عجينة

واحدة، فتصبح متضامنة في مجموعة واحدة، ولها الحركة نفسها في النهاية. إلى ذلك، فاللاحقة (σις) قد تُشير إلى حركة ما، على عكس ما قد توحي به كلمة سيستيما (σύστημα)[98]. فالـ«سيستاسيس» حركة مستدامة لمُتنوّع ما، أي تماسك ديناميّ أو «تركّز ما». ولا يمكن لمفهوم السيستاسيس إلا أن يُقارب في مقابل مفهوم الإكستاسيس (ἔκστασις)، الذي يُعرِّف الفساد بوصفه الحركة التي يبتعد بها الشيء عن تعريفه الخاص[99]. فبينما يبتعد الشيء عن نفسه عن طريق الإكستاسيس حتى يتفرّق، تُعيد السيستاسيس للشيء تماسكه الذاتي، وتجلعه أقرب ما يكون إلى تعريفه الخاص.

وعليه، فإن الـ«سيستاسيس» ليست مجرَّد مفهوم أنطولوجيّ، بل لها عند أرسطو معنى سوتيريولوجيًا (خلاصيًّا). إذ تُشير إلى نحو من الحفاظ على الشيء، أي حفاظ عناصر الشيء على نفسها بنفسها. غير أنّ هذا الحفاظ بالتحديد ما ينبغي تمييزه عن الحفاظ الآليّ.

في كتاب «الطبيعة» (2، 4) ينتقدُ أرسطو كوزمولوجيا الذرّيّين الذين يُفسِّرون بالاتفاق (τὸ αὐτόματον) تماسك (سيستاسيس) سمائنا وجميع العوالم. وترد نتيجة هذا البرهان التي ترفض التفسير الاتفاقي أو "تلقاء نفْس" للسماء في نهاية (6 ،II). ونرى بوضوح عملية الانتقال بالدليل من المستوى الفيزيائي إلى المستوى الكوزمولوجيّ: بما أنّ "تلقاء نفس" (τὸ αὐτόματον) مُتعلّقة بـ"طبيعة ما" (فوسيس) على المستوى الفيزيائيّ، فكذلك تكوّن السماء. غير أنّ الأبعاد السوتيريولوجيّة للسيستاسيس تظهر في كتاب «الطبيعة» (8 ،II)، حين يربط أرسطو بين التكوّن الجيّد (ἐπιτηδείως) والخلاص. فهو يتناول التفسير القائل بأنّ لكل شيء ثمّة ضرورة لا غاية، ويقول جملةً ينقد بها إمبيدوكليس الذي يرى أنّ اجتماع أجزاء الخليط هو بالضّرورة:

«فحيثما جرى كل شيء كما لو أنّ الأشياء قد وجدت لغاية ما، فإن الأشياء المقصودة بالسؤال، قد تمّ خلاصها، لكونها تشكّلت من تلقاء نفسها على نحو ملائم. أما تلك التي لم يكن شأنها كذلك، فقد هلكت ولا تزال تهلك، كما يقول إمبيدوكليس عن الأبقار ذات الوجوه البشريّة»[100].

ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη
ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα

يستدعي أرسطو هنا نوعًا من الانتخاب الطبيعيّ الذي لا يمكن بموجبه للأحياء أن تحصل على الخلاص إلا إذا امتلكت غائيةً مناسبة لبيئتها. وعليه، فالـ«سيستاسيس» المناسبة هي شرط بقاء الشيء. ويُستعمل مفهوم السيستاسيس لنقد الفيثاغوريّين الذين «اضطربوا بشأن مسألة الكلّ»[101]، وهو ما يُذكِّرنا بالخوف من دمار العالم المذكور سابقًا.

وينتقد أرسطو تحديدًا محاولتهم «إدخال حراسة نحو المركز» (εἰσάγειν φυλακὴν ἐπὶ τὸ κέντρον)[102]، حيث إنَّ الـ«فيلاكي» (φυλακή) (الحراسة/ الحَفْظ) مفهوم سوتيريولوجيّ بحقّ[103]. وهو يُميِّز بين مركز الكون، بمعنى المبدأ الذي يمنحه تماسكه، ووسطه الهندسيّ. فالمبدأ هو «الذي يحوط» (τὸ περιέχον)، وهو غير ماديّ وهو «جوهر السيستاسيس» (οὐσία τῆς συστάσεως)[104]، أي جوهر تماسك مركبات العالم معًا. وهكذا يُعبِّر مفهوم الحوط عن الطريقة التي يحافظ بها السيستاسيس على اجتماع العناصر. ولهذا السبب يتمُّ التعبير عن الخلاص المُستمرّ للعالم باستعارة الحوط في كتاب الطبيعة (6 ،VIII)، الذي يستحضر شيئًا هو ما يحوط (τι ὃ περιέχει)[105] لوسْم هذا الذي يسمح باستمرارية التغيُّر بما هو، أي «المُحرِّك الأول الأزليّ». ويسمح هذا الحوط بفهم المعنى الذي كانت تردّده الأساطير بأنّ «الإلهي يحوط الطبيعة برمتها» (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.)[106]. ولهذا السبب، قد يتسرَّع المرء إذا قال إنَّ كتاب في العالم (Peri Cosmos) غير مُخْلص لفكر أرسطو:

«العالم، إذًا، هو نظام (سيستيما) يتألف من السماء والأرض وما فيهما مما يحوط (أو يحوي) طبائعهما. وبمعنى آخر، يُقال إنَّ العالم هو ترتيب وتنظيم أنواع الكلّ بوساطة الإله ومن خلال الحفظ الإلهي»[107].

Κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη

بالطبع، لا يتكلم أرسطو عن سيستيما، بل عن سيستاسيس، وهو لا يتصوَّر إلهًا يحرس العالم من خارج، ولكن يمكن قراءة هذا المَقْطَع بوصفه استعارة، كما هو الحال غالبًا حين يتكلّم أرسطو عن الإلهيّ. وخصوصًا في الفصل الخامس بأكمله، ابتداءً من الفقرة (396a34) حيث يجتهد أرسطو للتعبير عن خلاص ذاتيّ للعالم. ويبدأ هذا الفصل بالسؤال الذي يُحرِّكنا هنا، أي معرفة: لماذا «لم يفْسَدْ العالم ويفنى منذ زمن بعيد»، حيث يؤكّد أنَّ علّة خلاص العالم هي «توافق العناصر [المُتضادّة]» (ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία).

خاتِمَةٌ: أَيُّ أَبَدِيَّةٍ

لو كنَّا من عشَّاق الكلمات الطويلة، لقلنا إنَّ أرسطو لا يقترح أنطو ـ ثيولوجيا بقدر ما يقترح «أنطو ـ ثيو ـ كوزمو ـ سوتيريولوجيا» أو ببساطة كوزمو ـ سوتيريولوجيا. أي تحليلًا للطريقة التي بها يكون خلاص الوجود، ومن ثمّ، العالم، خلاصًا ذاتيًّا، ما يسمح لنا بتفكير الإلهيّ المذكور في الأساطير على نحوٍ جديد، لا ينفصل عن تحليل الحركة.

«بالطريقة التي تبقَّت، تمّم الإله الكلّ، بأن جعل الكوْن أبديًّا»[108].

τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν

ويتابع أرسطو: «إذ هكذا يكون للموجود تسلسل هو الأشد صرامة، لأنّه سيكون أقرب للوجود الأبديّ بحال يُعيد الكوْن نفسه باستمرار»[109].

οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν

ينطوي هذا على تصوُّر دقيق للأبديّة، مُتميِّز عن السكون المحض للصور. فأرسطو ينقل الأبديّة إلى الحركة. وغالبًا ما يُشير أرسطو بخصوص المبدأ الأول إلى أنّه أزليّ، وغير متحرِّك[110]، لأنّ الأزليّة لا تعني غياب الحركة، بل غياب الفساد. لذلك ليست ما يتجاوز الزمان، بل ما لا يطاله فساد في الزمان. لقد جعل أرسطو، من خلال الحركة الأزليّة، الأزليّة نفسها زمانيّة. وبذلك يمكن أن يُعاد وضع النقاش مع أفلاطون على مستوى معنى الأزليّة. إذ لا يعارض أرسطو أستاذه حول أبديّة العالم، وإنّما حول وجه هذه الأزليّة. والنقطة الحاسمة هنا، هي معرفة ما إذا كانت الجواهر الأزليّة توجد «إلى جانب تلك التي في السماء» (παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ)، أي إلى جانب الأشياء المحسوسة، وهو ما يرفضه أرسطو بشدّة، ويصفه بـ«المُحال»[111]. لقد حاولنا إظهار المعنى الذي يمكن أن تكون فيه الأبديّة (الأزليّة)، أي الخلاص الضروريّ والمُستمرّ، حاضرة في المحسوسات أيضًا. غير أن أرسطو يقول في المقابل إنّه «إن لم يكن هناك شيء أبديّ، فليس يمكن وجود كوْن» (εἴ γε ἀϊδιον μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν)(112). فالخلاص إذًا هو الأوّل بحقّ، بمعنى أنّه شرط الصيرورة نفسها.

يبقى علينا توضيح أنحاء الخلاص، انطلاقا من ثلاثة أنحاء: طابعه اللانهائي، صلته بالانتقال الأبديّ، وطابعه الدائريّ، الذي سيكون موضوعًا لعمل لاحق. يكفي الآن التأكيد على صعوبة دمج أرسطو في لاهوت مُنزَّل، لا يستند فقط إلى فكرة الخَلْق، بل وإلى فكرة خلاص العالم المُتعلّقة بها. في الواقع، إنّ السوتيريولوجيا الأرسطيّة تجعل نافلةً فكرةَ خلاص العالم (من الخارج)، إذ إنّ الخلاص الطبيعيّ كافٍ لتعقّل أبديّته. فإن كان العالم أبديًّا، سيكون الخلاص بدْئيًّا ومُستمرًّا، بينما إن كان مخلوقًا، فسيكون نهائيًا ومُنقطعًا. فمن جهة، ليس الأبديّ نقيضًا للزمانيّ بل ما لا يُصيبه الفساد في الزمان. ومن جهة أخرى، يُصبح الأبديّ مغايرًا للزمان، فيكون الإلهيّ هو الذي يقف خارج الزمان أو ما يُحدث فيه اضطرابًا. إن صعوبة دمج أرسطو في اللاهوت المنزّل من السماء لا تنبع من مجرّد نقاش حول بداية العالم، بل من أنطولوجيا أرسطو نفسها، التي تهدف، من وجهة نظر سوتيريولوجيّة، إلى جعل النجاة بالنسبة إلى أيّ جوهر طبيعي، شيئًا غير ضروري (نافلًا).

ترجمة: كاتيا نادر

طالبة دكتوراه ـ الجامعة اللبنانية

الهوامش

(*) فيلسوف فرنسي متخصص في الفلسفة القديمة، وصاحب مشروع في الخلاصيات الفلسفية Sotériologie philosophique.

1. Aristote, Du ciel, II, 1, 284a18-21, trad. fr. D. Lefebvre dans « La critique du mythe d'Atlas. DMA, 3, 699a27-b11 », dans A. Laks et M. Rashed (dir.), Aristote et le mouvement des animaux, Dix études sur le De motu animalium, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2004. Cet article analyse la réfutation du mythe d'Atlas dans Le mouvement des animaux, dont la thèse est formulée en 699a27-32. Sur Atlas voir également P.-M. Morel, « Atlas et le premier moteur », dans Aristote, Le mouvement des animaux - La locomotion des animaux, Paris, 2013, p. 118-128. Sur la notion de σωτηρία voir M. Rashed, « La préservation (σωτηρία), objet des Parva Naturalia et ruse de la nature », Revue de philosophie ancienne, XX, 1, 2002.
2. Aristote mentionne le mythe de Deucalion dans Météorologiques I, 14, 21, 352a33, en essayant de penser à quel fait concret il pourrait correspondre. Et il mentionne la catastrophe qui a touché Hélikè en Météorologiques, 343b1-2, et 368b6, y fait une allusion en 366b26.
3. Voir Politiques, VII, 10 qui évoque des peuples disparus sans préciser la cause de leur disparition.
4. Timée, 22a6.
5. Timée, 22c1-3, trad. fr. L. Brisson.
6. Timée, 22c6-d2, trad. fr. L. Brisson.
7. Dans le Timée, 20e4, Critias évoque des exploits dont le souvenir a été perdu « à cause du temps et des destructions de l'humanité – ὑπὸ χρόνου καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων », Luc Brisson traduit par « les catastrophes qui ont frappé l'humanité » ; plus loin il est encore question de la destruction des acteurs « φθορὰν τῶν ἐργασαμένων » (21d5) d'un grand exploit qu'a connu la cité. Le Critias, 108e9 dit de l'Atlantide qu'elle s'est enfoncée dans la mer à la suite d'un tremblement de terre. Lois, III, 677a8-b3 évoque un déluge dont ne subsiste que de « petites étincelles du genre humain » (trad. E. des Places). A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, II, Paris, Gabalda, 1949, p. 100-101 consacre une note à reconstituer les catastrophes cosmiques dans le Timée, le Critias et les Lois, III. On peut ajouter aussi Politique, 269c4 et suiv. où l'Étranger dit que le tout (to pan) ne reste pas toujours identique.
8. Certes, comme le note P. Pellegrin, « pour Aristote l'éternité du monde est ponctuée de déluges successifs », p. 264 de sa deuxième édition revue en 2002 chez GF Flammarion. Mais pour Aristote les déluges n'emportent pas la destruction complète du genre humain ; ainsi quand il parle de déluge (κατακλυσμός) il maintient avec cette notion une certaine distance, et il est au plus question d'une grande inondation, non d'une catastrophe qui éliminerait l'humanité entière. Voir Physique, IV, 13 qui mentionne les deux opinions contradictoires : «il y aura un déluge» 222a26 et «le déluge n'est pas arrivé» (222a24, trad. Pellegrin), les deux expressions sont des phrases que l'on pourrait dire, pas des opinions d'Aristote. On trouve une autre occurrence en Météorologiques, II, 8, 368b5, qui propose une analyse rationnelle de ce qui peut «ποιεῖν τὸν κατακλυσμόν», entendu comme l'inondation qui survient lors d'un raz-de-marée plus que comme un déluge global. Voir aussi Problèmes, XIV, 910a35, qui évoque un déluge qui aurait fait disparaître une partie

de l'humanité, mais seulement sous forme d'une hypothèse. Pour une évocation littéraire du κατακλυσμός, voir Jean-Maurice de Montrémy, «Poséidon, le dieu du séisme», Revue des deux mondes, février 2005, p. 31-37, qui montre le lien entre cette notion et Poséidon. Pour une analyse plus précise de la notion, voir Ludovic Thély, Les Grecs face aux catastrophes naturelles, Savoirs, histoire, mémoire, École française de Rome, 2012.

9. Mireille Armisen-Marchetti, « Les stoïciens ont-ils cru au déluge universel ?», Pallas, 72, 2006, Le monde et les mots (mélanges Germaine Aujac), 2006, p. 323-338, montre que l'ἐκπύρωσις, la conflagration par le feu, touche le monde entier, alors que le κατακλυσμός, le déluge par les eaux, touche seulement sa surface. Ces deux idées d'ἐκπύρωσις et de κατακλυσμός sont présentes, quoique sous des noms différents, chez Aristote, et hiérarchisés de la même façon, l'une s'appliquant au monde, l'autre à la surface de la Terre. Sur la fin du monde dans l'Antiquité, voir Charles KAHN, Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, New York, Columbia University Press, 1960.

10. Voir le fragment B30 et son analyse dans Marianne Garin, «Tropes et polysémie dans les Fragments d'Héraclite. Du feu dans les mondes aux feux dans les mots», Methodos, 13, 2013. Aristote cite explicitement l'idée d'une conflagration finale dans un grand feu chez Héraclite dans Métaphysique, K, 10 «Héraclite prétend que tout devient un jour feu», 1067a5. Voir aussi le fragment A, 10 que l'on trouve chez Simplicius: «Héraclite pense qu'à un moment donné le monde s'embrase et qu'à un autre moment il se reconstitue de nouveau lui-même à partir du feu, selon certaines périodes de temps, dans lesquelles, dit-il, il s'allume en mesure et s'éteint en mesure. Plus tard les stoïciens ont partagé la même idée». Voir «discussion note» de C. D. C. Reeve, «Ekpurosis and the Priority of Fire in Heraclitus», Phronesis, 1982, Vol. 27, N°. 3, 1982, p. 299-305, qui inscrit Héraclite dans un débat avec Anaximène. Pour une comparaison entre l'ἐκπύρωσις, conçue en lien avec le thème de la Grande Année, présent dans le stoïcisme, voir Jacques Bels, « Le thème de la grande année d'Héraclite aux stoïciens », Revue de Philosophie Ancienne, 1989, 7, 1989, p. 169-183, qui néanmoins s'oppose à la lecture d'Héraclite que fait Aristote, que l'on trouve en Métaphysique, K, 10 et Physique, III, 5, en soulignant que le Feu assure une certaine permanence dans le monde. Enfin, voir F. Fronterotta, «Le feu, les éléments et la cosmologie d'Héraclite, Sur les fr. 31, 90 et 64+65+66 DK (53ab, 54 et 79+55+83 Marcovich)», Philosophie antique, 21, 2021, qui permet de distinguer la lecture qu'Aristote fait d'Héraclite de ce que l'on peut comprendre d'Héraclite lui-même, pour qui le monde est éternel, sans «génération et destruction du cosmos» (p. 69).

11. Sur Empédocle, voir le passage de la Métaphysique A, 4 qui mentionne sa théorie d'un désassemblage du monde (985a25-27) qui laisse place à un feu, voire à un « feu par soi – πυρὶ καθ᾽ αὑτό » (985b2). Mais Empédocle n'est pas le seul visé, puisque A, 8 mentionne « tous ceux qui posent le feu comme principe ». Sur la destruction finale chez Empédocle, voir Anne-Laure Therme, « Est-ce par un tourbillon que l'amour empédocléen joint ? », Philosophie antique, n°7, 2007, p. 93-94. Sur la cosmologie d'Empédocle et sur le lien entre théorie des éléments et conception cosmologique chez les présocratiques, voir Mathilde Brémond, « Éléments et zones du monde d'Homère à Empédocle », Philosophie antique, 21, 2021, p. 7-30.

12. L'idée qu'Atlas tienne lui-même le monde n'est pas exactement chez Homère : la mention d'Atlas dans l'Odyssée, I, 52-54 évoque seulement une veille sur la consistance du monde : « Atlas, cet esprit malfaisant, qui connaît de la mer entière les abîmes et qui veille, à lui seul, sur les hautes colonnes qui gardent, écarté de la terre, le ciel » (trad. V. Bérard). Hésiode, Théogonie, 507 mentionne simplement sa naissance. On trouve aussi des mentions plus tardives dans Ovide, Métamorphoses, II, 296 et VI, 174 ; et Apollodore, Bibliothèque, I, 2, 3 ; II, 5, 11.

13. Métaphysique, Δ, 1023a19-25. Tricot relève une allusion à Anaxagore quand il est question des physiologues, en particulier le fragment Ascl., 345, 11.

14. Mouvement des animaux, 3, 699b3.

15. Fragment du De philosophia, extrait de Philon d'Alexandrie, De l'éternité du monde, III, 10, 1-12.1, dans Pierre Pellegrin (dir.), Aristote, Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 2014, p. 3918.

16. Mouvement des animaux, 700a4-6, trad. P.-M. Morel.

17. Mouvement des animaux, 699b22.

18. De la génération et la corruption, II, 10, 337a7-10, trad. fr. M. Rashed. Je souligne.

19. Du ciel, 283b26-31, trad. Pellegrin, je souligne. Ce passage répond au problème posé au chapitre 10 du livre I qui demande si le monde est incorruptible ou corruptible (ἄφθαρτος ἢ φθαρτός, 279b5) ; la question de la destruction/corruption du monde forme donc dans le traité un ensemble qui va du chapitre 10 du livre I au chapitre 1 du livre II. L'enjeu de ces pages est d'examiner trois opinions parmi ceux qui disent que le monde est engendré, a) qu'il est engendré et éternel, b) qu'il est engendré et «corruptible comme n'importe quel autre des composés» (279b14), c) qu'il oscille entre génération et corruption, «en étant tantôt dans un état, tantôt dans un autre quand il se corrompt, selon un processus éternel, comme le disent Empédocle d'Agrigente et Héraclite d'Ephèse » (279b15-17, je souligne). Contre ces trois opinions, Aristote dit d'une part qu'« il est impossible qu'un étant corruptible ne soit jamais corrompu », (283a25) ; et, d'autre part, le chapitre 12 vise à établir l'étanchéité entre les catégories d'éternité et de corruptibilité, ce qui est éternel étant incorruptible et ce qui est engendré étant corruptible: «Et d'un point de vue physique et non pas général il est impossible qu'un étant d'abord éternel soit corrompu par la suite, ou que ce qui est d'abord non étant soit ensuite éternel. En effet, les choses corruptibles et générables sont aussi toutes altérables ; or les choses sont altérées par les contraires, et ce dont sont composés les étants naturels, c'est par cela même qu'ils sont détruits », 283b17-22.

20. « Aussi notre ciel a-t-il été engendré seul de son espèce, et il le restera - εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται », Timée, 31b3, trad. fr. L. Brisson. Aristote fait clairement référence à cette phrase dans Du ciel, 280a29-32. Plus loin dans le Timée, le texte dit que l'accord du monde est « indissoluble - ἄλυτος » (32c3) et que « la subsistance du monde - ἡ τοῦ κόσμου σύστασις » (32c5) est « exempte de vieillesse et de maladie » (32c5-33a9). Nous revenons plus loin sur ce dernier passage.

21. Du ciel, II, 13, 293b10.

22. Du ciel, II, 13, 293b4.

23. Métaphysique, Θ, 8, 1050b4-9, trad. fr. A. Jaulin.

24. Métaphysique, Θ, 8, 1050b23-29, tr. fr. A. Jaulin. Notons que «στῇ» peut provenir soit du verbe ἵστημι soit du verbe στάζω, donc soit signifier, dans ce contexte «s'immobiliser», soit, plus radicalement «se laisser tomber», voire «ruisseler».

25. Métaphysique, Λ, 10, 1076a1. Voir le commentaire par F. Baghdassarian : «La métaphore théâtrale remplace ainsi celle de l'armée ou de la maisonnée, pour décrire un ensemble où, comme dans les mauvaises tragédies, les scènes se succèdent les unes aux autres, sans nécessité ni vraisemblance, sans qu'une action n'entraîne naturellement la suivante à se produire», Métaphysique livre Lambda, Paris, Vrin, 2019, p. 386. Cela est dit en référence à Poétique 9, 1451b34.

26. Métaphysique, N, 3, 1090b19-20, trad. fr. A. Jaulin.

27. Voir M. R. Johnson, « Aristotle on Kosmos and Kosmoi », dans P. S. Horky (dir.), Cosmos in the Ancient Word, Cambridge University Press, 2019, p. 99 : « From Aristotle's point of view, then, the alternatives are as follows: according to Plato, ouranos is indestructible; according to Democritus it is destructible; and according to Heraclitus and Empedocles it alternates between periods of generation and destruction ».

28. Timée, 38b5-c2, trad. fr. L. Brisson : « Le temps est donc né en même temps que le ciel afin que, engendrés en même temps, ils soient dissous en même temps, si jamais ils doivent connaître la dissolution ; en outre, le temps a été engendré sur le modèle de la nature éternelle, pour qu'il entretienne avec elle la ressemblance la plus grande possible. Effectivement, le modèle est de toute éternité quelque chose qui est, alors que le ciel, sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps a été, est et sera – χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν᾽ ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ: τὸ μὲν γὰρ δὴ

παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ᾽ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος ».

29. D'ailleurs l'idée même d'une cosmologie aristotélicienne doit être critiquée, Aristote parlant plutôt du «ciel» que du «monde», κόσμος n'ayant d'ailleurs pas ce sens exclusif. Voir Monte Ransome Johnson, «Aristotle on Kosmos and Kosmoi», dans Phillip Sidney Horky (dir.), Cosmos in the Ancient World, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 74-107. Voir également Mai-Lan Boureau, «Aristote contre les « faiseurs de monde » : enjeux de la cosmologie dans le système naturel d'Aristote », Les Études philosophiques, n°2, 2018, p. 205-226.

30. Pour une approche de cette inquiétude sur la destruction du monde, voir Ilaria Calini (dir.), Les Récits de destruction en Méditerranée orientale ancienne, Paris, Classiques Garnier, 2023.

31. Martin HEIDEGGER, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, GA 18 [SS 1924], p. 296-297. Ce passage est cité par Christian SOMMER, Heidegger, Aristote, Luther, Paris, Puf, 2005, qui relève que « ce concept d'entéléchie, calqué sur le mouvement parfait du ciel, [marque] la dénégation de toute possibilité de corruption » (p. 84). L'accomplissement parfait et éternel des mouvements du ciel donnerait un modèle empirique pour penser en général les accomplissements des choses sensibles.

32. On pourrait invoquer à ce titre ce passage de la Rhétorique : « la crainte est une peine ou un trouble consécutif à l'imagination d'un mal à venir pouvant causer destruction (φθαρτικοῦ) ou peine ; car on ne craint pas tous les maux, par exemple d'être injuste ou lent d'esprit, mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions (φθοράς) ; encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés, mais proches et imminents » ARISTOTE, Rhétorique, II, 5, 1382a37, Paris, Gallimard, 1991, p. 123-124 (trad. M. Dufour). Autre définition un peu plus loin de l'hexis de la crainte : « une certaine attente de quelque mal destructif » (p. 126).

33. « La confiance est l'opposé de la crainte ; ce qui rassure, l'opposé de ce qui fait craindre ; à la représentation est donc ici concomitant l'espoir que les choses qui peuvent nous sauver sont proches (ἡ ἐλπὶς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων) et que les choses à craindre ou n'existent pas ou sont éloignées », ibid., p. 126-127, 1383a16 et suiv., je souligne. Aristote utilise le verbe θαρρέω pour exprimer la confiance, verbe que nous retrouverons plus loin.

34. Aristote établit clairement un lien entre théorie de la substance et cosmologie au début du livre Λ : « si l'univers est comme un tout, la substance en est la partie première », 1069a19-20. Voir aussi dans Λ, 8 le passage cosmologique commenté plus loin, dont l'enjeu est de penser l'articulation de l'ontologique et du cosmologique.

35. Sur cette notion, voir P.-M. MOREL, La nature et le bien, L'éthique d'Aristote et la question naturaliste, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2021.

36. Métaphysique, Γ, 2, 1004b34, trad. fr. A. Jaulin.

37. Il y a plus à dire sur la corruption (φθορά) que ce que nous allons dire maintenant, nous avons mené ailleurs une analyse de la corruption pour elle-même, en montrant qu'elle parasitait les modèles aitiologiques d'Aristote, le conduisant à sortir du trop connu modèle des « quatre causes ».

38. Métaphysique, Γ, 8, 1012b14-15.

39. Métaphysique, Γ, 5, 1009a25.

40. Physique, V, 1, 225a17-20.

41. Métaphysique, Γ, 2, 1003b28-29, trad. Tricot. Tricot cite un commentaire éloquent d'Asclepius. Voir plus loin la notion de « l'antériorité de la substance » (1004b9).

42. Métaphysique, Γ, 5, 1010a18-23.

43. Aristotle, Metaphysics, Volume 1: Books 1-9, tr. angl. H. Tredennick, Cambridge, Harvard University Press, 1933, p. 189.

44. Aristotele, Metafisica, trad. ital. G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 169.

45. Métaphysique, Γ, 5, 1010a28-35.

46. Parties des animaux, 645a24-25. Sur ce passage et son inscription dans la doctrine d'Héraclite, voir Robert LOUIS, « Héraclite à son fourneau », École pratique des hautes études, 4e section, Sciences historiques et philologiques, Annuaire 1965-1966, 1965, p. 61-73. Voir aussi dans De la génération et la corruption, II, 10, 336b31-32, où Aristote dit que « le dieu a assuré la complétude du Tout, [en] rendant la génération perpétuelle », trad. M. Rashed.

47. Physique, V, 6, 230a26-29. Voir aussi: «Donc des corruptions seront contraires entre elles et pas à des générations», 230b7. Voir également Platon, République, X, 609a et suiv. pour une notion de « mal naturel » qui correspond à une corruption propre à certaines choses. Voir enfin Marc Aurèle, Pensées pour moi-même, III, 2, où en s'approchant de leur pourriture, la figue ou l'olive manifestent leur saveur.

48. Métaphysique, K, 6, 1062b24.

49. De la génération et la corruption, II, 10, 336a20-22, tr. Rashed.

50. Physique, VIII, 7, 261b12 : ἡ δὲ φθορὰ εἰς τὸ μὴ ὄν.

51. Métaphysique, Λ, 2, 1069b19. Voir aussi De la génération et la corruption, I, 3, 317b15-20. Voir enfin Banquet, 205b6-7, où Diotime définit la ποίησις comme «cause du passage du non-être vers l'être - ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ιόντι αἰτία».

52. Voir Métaphysique, Γ, 2, 1003a34-1003b13.

53. Du ciel, III, 6, 305a34.

54. De la génération et la corruption, II, 4, 331a6.

55. De la génération et la corruption, I, 3, 318a16-18.

56. De la génération et la corruption, I, 3, 318a31-32, trad. M. Rashed modifiée.

57. De la génération et la corruption, I, 3, 319a5-7, trad. M. Rashed.

58. De la génération et la corruption, I, 3, 318b34-35, trad. M. Rashed.

59. De la génération et la corruption, I, 3, 319a19-22, trad. M. Rashed.

60. Physique, VIII, 3, 254a12-16, trad. P. Pellegrin, je souligne.

61. Physique, II, 1, 193a13-18. On trouve trois autres occurrences de σηπεδών dans le Corpus aristotelicum, peu attestées puisque l'une est dans les Problèmes, 909b3 et deux autres dans Histoire des animaux (556b25 à propos de la naissance des puces à partir de la putréfaction des excréments et 634b21, dans le livre X considéré comme apocryphe mais que l'on trouve dans l'édition Folio, voir notamment p. 557-576, p. 561). Et on le trouve quatre fois chez Platon, dans le Phédon, 96b2 (précisément dans le cadre du problème de la cause de la génération et de la corruption) et 110e4, République, 609a2 (précisément pour parler de la pourriture du bois), et Timée, 66a3. La notion de putréfaction mériterait une recherche propre, si l'on peut dire.

62. Physique, II, 1, 193b11. La notion de bourgeonnement est sans doute une référence à Empédocle, qui est cité par Aristote de manière critique dans le traité Du ciel, 300b30-31 et De la génération des animaux, 722b20 avec une même phrase: «Là où beaucoup de têtes sans cou poussaient (ἐβλάστησαν)».

63. On voit ici que ce qui permet d'identifier une substance est une notion sotériologique, la subsistance, ce qui suppose une primauté de la sotériologie sur l'ontologie.

64. Métaphysique, H, 5, 1044b39-1045a6, trad. A. Jaulin modifiée. Je traduis ici par « corruption », et non par «destruction», car l'enjeu est précisément de refuser la possibilité d'une destruction. Sur ce passage, voir le commentaire de Pierre-Marie Morel, dans Aristote, Métaphysique Êta, Paris, Vrin, 2015, p. 179-184.

65. Ce rôle sotériologique de la matière sera repris au livre Θ par celui de puissance. Lorsqu'en Métaphysique, Θ, 3, Aristote défend la notion de puissance contre les Mégariques, il donne un argument qui repose sur l'analyse de l'art, et dit que les Mégariques en refusant la notion de puissance arrivent à des absurdités, comme de dire que la connaissance de l'objet d'un art a été détruite (πράγματος φθαρέντος, 1047a3) quand il n'est plus exercé. La notion de puissance permet de penser ce qui subsiste quand il y a cessation de l'activité.

66. De anima, I, 3, 406b5.

67. De la respiration, 475a10-b5.

68. Sur ce point, voir J. G. Lennox, «Are Aristotle Species Eternal?», dans Aristotle Philosophy of Biology, Studies in the Origins of Life Science, Cambridge University Press, 2000, p. 131-159.

69. Physique, I, 6, 189a21. Or Aristote utilise lui-même le verbe σῴζω dans ce qui suit : « il est nécessaire, si l'on veut les sauver (διασώσειν) tous les deux, de supposer un troisième terme » (189b1-2). Il s'agit pour lui de « sauver » le principe salvateur de toute chose.

70. Métaphysique, Θ, 8, 1050b27-29. Cela ressemble à ce que dit le Timée sur le temps et le ciel qui ne peuvent pas connaître de « dissolution – λύσις » (38b6).
71. Métaphysique, Θ, 10, 1051b29-30. Si l'on reprend les termes de l'analyse que nous avons proposé dans Salvations, Éléments de sotériologie philosophique, on peut dire qu'il y a là, en toute clarté, la décision fondamentale de l'onto-sotériologie.
72. « En même temps, il est impossible que le premier périsse puisqu'il est éternel : en effet, puisque la génération ne peut remonter à l'infini, nécessairement le premier qui, par sa destruction, a généré quelque chose n'était pas éternel», Métaphysique, α, 2, 994b6-7.
73. Métaphysique, Λ, 5, 1071a34-35. Voir aussi, cette fois à propos de l'être et de l'un: «s'ils sont détruits, le reste aussi est supprimé avec eux, car tout est être et un », K, 1, 1059b30-31.
74. Métaphysique, Λ, 3, 1070a7.
75. Physique, II, 1, 192b15. Carteron le traduit par « fixité», Pellegrin par « arrêt », Wicksteed et Cornford par « rest ». Plus loin Aristote remplace ce mot par l'idée de repos, avec le verbe ἠρεμεῖν (192b22). Puis en 193a30 il désotériologise complètement l'expression en parlant de « principe de mouvement et de changement ».
76. Physique, I, 192a17.
77. Physique, II, 192b24. Voir plus loin l'exemple de la guérison en 193b24 qui sert de paradigme pour penser la nature.
78. Physique, II, 3, 194b36-195a1. L'exemple du médecin et de la santé qu'il produit est fréquent, on le retrouve en 195a21, 30, 195b18-19, 197a23, 199a34-35, 200b2, dans une certaine mesure en 197b23-24 avec l'exemple de la promenade laxative.
79. Physique, II, 6, 197b15-16.
80. Physique, II, 8, 199a1, trad. fr. P. Pellegrin.
81. Physique, II, 3, 195a13-15.
82. Physique, II, 9, 200a8.
83. Physique, II, 8, 199b31-32, trad. fr. H. Carteron.
84. Métaphysique, Z, 1, 1028a23.
85. Cela se rapproche mais ne correspond pas exactement à la notion d'οἰκείωσις dans le stoïcisme, qui signifie que dès les naissances les vivants s'efforcent de se conserver. Voir le passage de Chrysippe cité par Diogène Laërce VII, 85 et Cicéron De finibus, III, 16 et leur analyse par J. Brunschwig, Études sur les philosophies hellénistiques, «L'argument des berceaux chez les Épicuriens et les Stoïciens», Paris, Puf, 1995, p. 69-112.
86. Physique, VIII, 261b22-24.
87. Métaphysique, K, 6, 1063a29-35.
88. Hume, Enquête sur l'entendement humain, Paris, Vrin, 2016, section IV, deuxième partie, p. 113-114.
89. Pour une analyse linguistique du terme σύστασις chez Platon et Aristote, voir Elena Dzukeska, « On the Use of σύστασις in Aristotle and Plato », Systasis, 40, 2022, p. 157-169, mais elle tend à réduire le sens du terme à la simple composition, négligeant le sens de « tenir-ensemble ». Voir plutôt Pascal Luccioni, « Systasis. Quand l'écoulement prend corps : le passage de liquide à solide dans la physiologie antique », dans Sarah Carvallo et Arnaud Macé (dir.), Analogies végétales dans la connaissance de la vie et de l'Antiquité à l'Âge classique, Presses universitaires de Franche-Comté, 2023, p. 75-99. Cette étude porte sur le sens de la σύστασις dans le domaine médical, notamment pour exprimer la coagulation, ou pour l'analyse des plantes. Il est intéressant que le même terme soit utilisé pour le domaine cosmologique, sans doute parce qu'il connote une dynamique d'organisation immanente, mais bien sûr il ne peut avoir exactement le même sens car dans le domaine cosmologique, chez Aristote, la σύστασις ne saurait être un processus de production d'une stabilité à partir d'une instabilité, tout l'enjeu de la réflexion étant précisément de montrer que la σύστασις est un processus toujours en acte, une éternelle consistance.
90. Timée, 32c5-33a9.
91. « Il y en a, en effet, qui sont d'avis qu'un étant ingénérable peut se corrompre, et qu'un étant engendré peut demeurer incorruptible, comme dans le Timée. Car y dit que le ciel a été engendré, et que cependant il existera pour l'éternité à venir », Du ciel, I, 10, 280a28-32.
92. Du ciel, I, 10, 280a12-24, trad. Pellegrin modifiée.
93. Politiques, VII, 1328a23-26 : « Mais puisque, comme dans les autres composés naturels, ne sont pas parties du système total [μόρια τῆς ὅλης συστάσεως] les sans lesquelles le tout n'existerait pas, il est évident qu'il ne faut pas considérer comme des parties d'une cité tout ce que les cités possèdent nécessairement, et de même pour toute autre communauté qui produit quelque chose de ce genre », trad. Pellegrin. La suite explique que par exemple les paysans sont nécessaires à la cité mais qu'ils n'en font pas pour autant partie.
94. Platon, Phèdre, 268d2-3.
95. Du ciel, I, 2, 269a32 : « À partir de cela il est manifeste qu'une certaine substance corporelle est par nature différente des formations d'ici-bas, plus divine que toutes les autres et antérieures à elles », trad. Pellegrin. Pour les occurrences de σύστασις, voir BONITZ, H., Index Aristotelicus, Berlin, Academia Regia Borussica, 1970, p. 735-736.
96. Voir le célèbre exemple du caillage du lait chez Homère, Iliade, V, 899-904, où il est précisément question d'un remède. Et voir Génération des animaux, 729a9 et suiv. pour l'association du caillage du lait à la σύστασις par Aristote.
97. Voir cette tr. par P. Luccioni de Génération des animaux, 731b13 et suiv.: «Τὰ δ' ὀστρακόδερμα τῶν ζῴων μεταξὺ ὄντα τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν, ὡς ἐν ἀμφοτέροις ὄντα τοῖς γένεσιν οὐδετέρων ποιεῖ τὸ ἔργον. ὡς μὲν γὰρ φυτὸν οὐκ ἔχει τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν καὶ οὐ γεννᾷ εἰς ἕτερον, ὡς δὲ ζῷον οὐ φέρει ἐξ αὐτοῦ καρπὸν ὥσπερ τὰ φυτά, ἀλλὰ συνίσταται καὶ γεννᾶται ἔκ τινος συστάσεως γεοειδοῦς καὶ ὑγρᾶς. «Quant aux testacés, qui occupent une place intermédiaire entre les animaux et les végétaux, comme ils appartiennent à la fois aux deux groupes, ils n'accomplissent la fonction ni de l'un ni de l'autre. En tant que plantes, ils n'ont ni mâles ni femelles et n'engendrent pas dans un autre être ; en tant qu'animaux, ils ne portent pas de fruit externe ainsi que la plante, mais ils prennent corps et s'engendrent par une certaine coagulation de terre et d'eau.» (tr. fr. P. Louis modifiée).
98. Je m'appuie ici sur la remarque finale de Pascal Luccioni, op. cit., p. 99 et sur ce que dit M.R. Johnson au début de son article, op. cit., p. 77-78, pour distinguer la conception aristotélicienne du ciel de celle de Chrysippe ou du pseudo-Aristote du Peri kosmou.
99. Physique, VII, 3, 246a13-17 et surtout Physique, IV, 12, 222b16-b27. J'ai traité de la notion d'ἔκστασις dans « Le problème de la cause de la corruption » (non paru). Ici notre idée générale serait que l'ἔκστασις n'est qu'un moment qui finit par faire retour à une σύστασις fondamentale et définitive.
100. Physique, II, 8, 198b29-34, trad. Pellegrin modifiée. Voir aussi Physique, II, 8, 199b5 où le mot sustasis est encore utilisé pour désigner les bovins dans la pensée d'Empédocle.
101. Du ciel, II, 13, 293b10.
102. Du ciel, II, 13, 293b10-11.
103. Voir notre Platon, sauver la cité par la philosophie, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 161-182.
104. Du ciel, II, 13, 293b15.
105. Physique, VIII, 6, 259a5.
106. Métaphysique, Λ, 8, 1074b1-3. On trouve la notion d'enveloppe, mais exprimée par le mot ἔλυτρον, associée à celle de protection (φράγμα, la palissade), dans la description des paupières dans le De anima, II, 9, 421b29-30 : « Car les yeux de l'homme ont pour protection, et comme une sorte d'enveloppe, les paupières - τὰ μὲν γὰρ ἔχει φράγμα καὶ ὥσπερ ἔλυτρον τὰ βλέφαρα ».
107. Peri Cosmos, 391b10-14, je traduis. À comparer avec Gorgias, 508a2-4, sur la définition du cosmos opposé au désordre (ἀκολασία, 508a4).
108. De la génération et la corruption, II, 10, 336b32-34, trad. M. Rashed. Voir le commentaire par Marwan Rashed dans son édition du texte, p. CLXXIX-CLXXXIII.
109. De la génération et la corruption, II, 10, 336b35-337a2, je donne la traduction de Tricot qui me semble ici plus claire.
110. Voir par exemple le début de Métaphysique, E, 1026a10-18.
111. Métaphysique, B, 997b5-13.
112. Métaphysique, B, 999b5-6.

Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution[1]

ليو شتراوس وتاريخ النصوص في ظل الاضطهاد

Jean-Pierre Cavaillé

Résumé:

L'auteur se propose, dans cet article, de réexaminer la thèse de Leo Strauss sur La Persécution et l'art d'écrire, en en analysant d'abord les principaux éléments constitutifs, avant d'en réévaluer les principes et les implications. La conception straussienne de l'art d'écrire est, de part en part, traversée par un élitisme proprement philosophique. Cet art repose sur une dualité du message, fondée sur l'hypothèse d'une division radicale du public: d'un côté, les lecteurs auxquels s'adresse exclusivement le discours «entre les lignes»; de l'autre, les lecteurs ordinaires, que le discours manifeste maintient prisonniers de leurs préjugés et de leurs erreurs. Autrement dit, l'«art d'écrire» consiste à inscrire un message ésotérique au sein du discours exotérique afin d'atteindre les esprits capables de philosopher, sans susciter la persécution ni mettre en péril l'opinion publique, considérée comme le fondement même de la société. Le danger apparaît alors comme fondamentalement réciproque: celui que la société fait peser sur la philosophie, et celui que la philosophie fait peser sur la société. Cette menace mutuelle, dont procèdent à la fois la persécution et la nécessité de recourir à l'art d'écrire, ne relève pas de circonstances historiques contingentes, mais constitue, selon Strauss, un trait inhérent à la nature même de la philosophie.

Mots-clés: la persécution - l'écriture ésotérique exotérique - la philosophie - la société - l'interprétation.

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى إعادة فحص أطروحة ليو شتراوس Leo Strauss حول الاضطهاد وفن الكتابة، وذلك من خلال تحليل مكوناتها أولًا، ثم إعادة النظر في مبادئها ونتائجها ثانيًا. وينطلق المقال من فرضية مفادها أن النزعة الفلسفية النخبوية تخترق تصوُّر شتراوس لفن الكتابة في مجمله؛ إذ يقوم هذا التصوُّر على ازدواجية الرسالة، انطلاقًا من افتراض انقسام جذري في جمهور القرَّاء: فثمة، من جهة، قرَّاء يُوجَّه إليهم حصريًا الخطاب "بين السطور"، وثمة، من جهة أخرى، سائر القراء الذين يُبقيهم الخطاب الظاهر أسرى أحكامهم المسبقة وأوهامهم. وبعبارة أخرى، يتجلى "فن الكتابة" في تضمين الخطاب الظاهر رسالةً باطنيةً موجهةً إلى القادرين على التفلسف، من غير أن يُثير ذلك الاضطهاد أو يُهدِّد الرأي العام، الذي يُنظر إليه بوصفه الركيزة الأساسية للمجتمع. وهكذا يغدو الخطر مزدوجًا: خطر المجتمع على الفلسفة، وخطر الفلسفة على المجتمع. غير أن هذا التهديد المتبادل، الذي يتجسَّد في الاضطهاد ويفرض اللجوء إلى فن الكتابة، لا يُعزى، في نظر شتراوس، إلى ظروف تاريخية عارضة، بل إلى ما يعدّه سمةً ملازمة لطبيعة الفلسفة ذاتها.

كلمات مفتاحية: الاضطهاد ـ الكتابة الباطنية الظاهرية ـ الفلسفة ـ المجتمع ـ التأويل.

كل وضعية اضطهاد، أي كل وضعية تُعاش وتُوصف بوصفها وضعية اضطهاد (مع ضرورة تحديد المقصود بهذا المفهوم)، تُخلِّف، بالضرورة، آثارًا في ممارسات أولئك الذين يرون أنفسهم ضحايا فعليين أو محتملين لقمع جائر، كما تترك بصماتها في خطاباتهم وكتاباتهم. وعند صياغتها بهذا القدر من العمومية، تغدو هذه القضية بديهية؛ إذ إن الذين يدركون أنهم يتعرضون للاضطهاد يستجيبون له بطرائق شتى: فيهربون، ويختبئون، ويدافعون عن أنفسهم، ويثورون، ويستنكرون، ويذعنون، ويشهدون (على ما تعرَّضوا له)، إلى غير ذلك. ومن ثم، فإن الاضطهادات التي تعرَّض لها المسيحيون، أو الهراطقة، أو اليهود، أو المثليون، وكذلك ردود أفعالهم إزاءها، تُشكِّل جميعها موضوعات مشروعة للبحث التاريخي. غير أن ما يعنينا هنا هو استجلاء الآثار التي يخلّفها الاضطهاد على فعل الكتابة. ولا يتعلق الأمر بمجرد شروط إنتاج النصوص وتداولها (كابتكار وسائل للإفلات من إجراءات الرقابة، وما شابه ذلك)، وإنما بالكتابة ذاتها، وفي صميم ممارستها؛ أي من حيث إن المؤلفين قد استبطنوا وضعهم بوصفهم مضطهَدين، وواجهوه بابتكار استراتيجيات مخصوصة في الكتابة، غايتها إيصال أفكار كان التصريح المباشر بها كفيلًا بأن يُعرِّض أصحابها، على الفور، للقمع. بل إن إحدى القضايا الجوهرية التي تدور حولها عملية التواصل نفسها هي الاضطهاد ذاته؛ ذلك أن مجرد توصيف ما يقع بأنه اضطهاد، أو تسميته بهذا الاسم، هو في الغالب أمر تحظره سلطة الاضطهاد نفسها.

غير أنه لم يعد بالإمكان اليوم كتابة تاريخ لآثار الاضطهاد في النصوص من دون الاصطدام بمعظم مناهج القراءة والتأويل المعتمدة في مختلف فروع البحث التاريخي المعنية بالنصوص، وفي علوم النصوص بوجه عام. ذلك أن هذه الممارسات التأويلية لا تستطيع أن تُدرج الاضطهاد بوصفه

معطى جوهريًا، وداخليًا، في صميم موضوعاتها، من غير أن تضطر إلى إعادة النظر، على نحو جذري، في مبادئها ومناهجها التحليلية. وينطبق الأمر نفسه كلما تجلّت علاقات القوة، أو العلاقات الاجتماعية بوجه عام، في النصوص ومن خلالها. بيد أن حضور الاضطهاد يكتسي طابعًا أكثر وضوحًا وحدّة، إذ تتجلى فيه بصورة سافرة كيفية اقتحام الواقعين الاجتماعي والسياسي لفعل الكتابة. ومن ثم، فإن إقصاء هذا البعد أو استبعاده من دائرة التحليل يصبح أمرًا جليًا بمجرد أن يُوجَّه انتباه المؤول إلى ما تقوله هذه النصوص عن الاضطهاد، وإلى ما تتمكن من قوله رغم الاضطهاد.

1. الاضطهاد وفن الكتابة

لذلك ينبغي التأكيد على الفاعلية النقدية التي ينطوي عليها كتاب شتراوس **الاضطهاد وفن الكتابة**[2] تجاه مناهج القراءة والتأويل المتداولة، في الغالب، في كل من تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار. وتظل هذه الفاعلية قائمة حتى وإن اختلفنا، جزئيًا أو كليًا، مع المنطلقات المنهجية والفلسفية التي تؤطر المقاربة الشتراوسية.

تتمثل الفضيلة الأولى لهذا المقال، الذي استحق ما حظي به من شهرة، في أنه، على خلاف كل تأمل مجرد ومنزوع من سياقه، ينخرط في صلب الموضوع منذ البداية «in medias res»، مستندًا لا إلى إحالات تاريخية دقيقة فحسب ـ وهي إحالات تتيح دقتها إخضاعها للنقاش والتمحيص ـ بل، وقبل كل شيء، إلى معايشة مباشرة للحظة التاريخية الأكثر راهنية، الموسومة بصعود الأنظمة الشمولية. ولذلك، فإن قراءة هذا النص، الذي كُتب سنة 1941، تكشف منذ الوهلة الأولى مدى انغراسه في راهن عصره؛ إذ يستهل شتراوس مقاله بتشخيص نافذ لوضعية الاضطهاد التي باتت تواجه كل أشكال المعارضة في الأنظمة الشمولية، فيكتب: "لقد أُلغيت، اليوم، في عدد كبير من البلدان التي تمتعت طوال قرابة قرن بحرية تكاد تكون مطلقة في النقاش العلني، تلك الحرية، وحل محلها إلزام الأفراد بمواءمة خطاباتهم مع الآراء التي ترى الحكومات أنها نافعة أو تتبناها على محمل الجد. وقد يكون من المفيد أن نتأمل، ولو بإيجاز، الأثر الذي يتركه هذا الإكراه، أو هذا الاضطهاد، في الأفكار كما في الأفعال" (ص21). غير أن اضطهاد المعارضين، وإن اقترن بالدعاية الرسمية، يظل عاجزًا عن فرض أحادية الرأي. فستظل، كما يؤكد شتراوس، هناك دائمًا أقلية من ذوي الفكر المستقل لا تستسلم للخطاب الرسمي، وسيظل بعض أفراد هذه الأقلية يسعون إلى التعبير عن آرائهم في المجال العام. ويقول في هذا الصدد: "يمكن للإنسان المستقل في تفكيره أن يُعبِّر عن آرائه علنًا، وأن يظل بمنأى عن الأذى، شريطة أن يتحلّى بالحيطة. بل يستطيع أن يُعبِّر عنها كتابة أيضًا من غير أن يتعرَّض للخطر، إذا كان قادرًا على الكتابة بين السطور" (ص23).

وتتمثل الفكرة المحورية في أن تجربة الأنظمة الشمولية في القرن العشرين التقت بقراءة متواصلة للنصوص الفلسفية، تمتد من العصور القديمة إلى العصرين الحديث والمعاصر؛ وهي قراءة انتهت إلى إبراز الحضور المستمر للاضطهاد عبر تاريخ ما يسميه شتراوس "الفكر المستقل". وسيكون علينا لاحقًا أن نتبين ما تنطوي عليه هذه المقابلة الحاسمة بين استقلال الفكر وخضوعه. غير أن الأهم، في هذه المرحلة، هو التسليم معه بهذا الحد الأدنى من التشخيص، ومؤداه أن "قمع الفكر المستقل قد وقع مرارًا في الماضي"، أو بالأحرى إنه كان السمة الغالبة في معظم مراحل التاريخ. يقول شتراوس: "يكفي أن نُلقي نظرة على سير أناكساغوراس (Anaxagore)، بروتاغوراس (Protagoras)، سقراط (Socrate)، أفلاطون (Platon)، زينوفون (Xénophon)، أرسطو (Aristote)، ابن سينا (Avicenne)، ابن رشد (Averroès)، ابن ميمون (Maïmonide)، غروتيوس (Grotius)، ديكارت (Descartes)، هوبز (Hobbes)، أسبينوزا (Spinoza)، لوك (Locke)، بايل (Bayle)، وولف (Wolff)، مونتسكيو (Montesquieu)، فولتير (Voltaire)، روسو (Rousseau)، ليسينغ (Lessing)، وكانط (Kant)، بل يكفي، في بعض الحالات، أن نتأمل صفحات العنوان في مؤلفاتهم، لندرك أنهم كانوا شهودًا على شكل من أشكال الاضطهاد، أو أنهم عانوا منه خلال مرحلة، على الأقل، من حياتهم؛ وهو اضطهاد كان يتجاوز، في قسوته وآثاره، مجرد النبذ الاجتماعي" (ص32). وتكفي هذه القائمة وحدها لتشمل القسم الأكبر من تاريخ الفلسفة حتى أواخر القرن الثامن عشر. صحيح أن التعرُّض للاضطهاد لا يستلزم، بالضرورة، تبنّي "فن الكتابة" بالمعنى الذي يقصده شتراوس، غير أن شك القارئ يظل، في هذه الحالة، مشروعًا. فكل الدلائل تُشير إلى أن المفكرين، في مختلف العصور، سعوا إلى الجمع بين "الذكاء والحذر" في التعبير العلني عن أفكارهم. يقول شتراوس: "يجوز لنا أن نتساءل عما إذا كان بعض كبار كتّاب الماضي لم يُكيِّفوا أساليبهم في الكتابة مع مقتضيات الاضطهاد، بحيث لم يُعبِّروا عن آرائهم في القضايا الحاسمة في عصرهم إلا بين السطور" (ص25). وهذا التساؤل مشروع تمامًا، وهو وحده كاف لإثارة شك عميق في المنهج الوضعي في القراءة، القائم على المسلمة التي ترى أن أهم ما لدى المؤلف هو ما يُصرِّح به بأوضح صورة وأكثرها تكرارًا. ولنأخذ مثالين يتصلان مباشرة بالإشكال الذي يثيره شتراوس: فهذه المسلمة تستبعد، ببساطة، إمكان وجود أدب ناقد للدين في الأزمنة التي كان فيها الجهر بعدم التدين/ الإلحاد l'irréligion يقود حتمًا إلى المحرقة، كما تستبعد وجود

ثقافة معارضة داخل الأنظمة الشمولية، إلا إذا اتخذت شكل السرية المطلقة. وهو المبدأ التأويلي نفسه، القائم على افتراض حسن النية، والذي يفضي إلى تبرئة جميع المؤلِّفين الذين نشروا مؤلفاتهم بأسمائهم الصريحة حتى القرن الثامن عشر من تهمة عدم التديّن، وإلى اتهام جميع أولئك الذين عاشوا في بلدان أوروبا الشرقية بالنفاق والتواطؤ مع السلطة، مع أنهم كانوا يعملون، من خلال اعتماد أساليب تعبير ملائمة، على تقويض الخطاب المهيمن من داخل الفضاء العمومي، رغم اضطرارهم إلى ترديده ظاهريًا. ومع ذلك، يأتي يوم يعلن فيه فولتير الحرب علنًا على "العار" l'infâme[*]، ويأتي يوم يسقط فيه الجدار. غير أن مبدأ اختزال النص إلى ما هو صريح، وهو المبدأ الذي يفضي إلى تجاهل آثار الاضطهاد في الكتابة، يعجز عن تقديم أي تفسير تاريخي لمثل هذه التحولات والانقطاعات. بل يمكن القول، على سبيل الجدل، إن أولئك القرَّاء الذين يمارسون ما يسميه شتراوس الاختزال إلى الواحد reductio ad unum (الاختزال إلى معنى واحد) هم أنفسهم الذين تسعى تقنيات التواصل القائمة على التلميح والالتباس الدلالي إلى استبعادهم.

لا يمكن لهذه الملاحظات الموجزة أن تُغني عن معالجة الصعوبات العديدة التي تُثيرها، في كل حالة على حدة، محاولة الكشف عن وجود "فن للكتابة"، أو السعي إلى تأويل ما يقال "بين السطور"[3] تأويلًا صحيحًا. فالواقع أن وضع ضوابط منهجية صارمة يقي من الوقوع في المصادرة على المطلوب pétition de principe، أو في التحكم الاعتباطي في التأويل، أو على الأقل في تحميل النصوص من الدلالات ما لا تحتمله، يظل أمرًا بالغ العواصة. وليس من قبيل المصادفة أن يكون الباحثون قد بيّنوا، في أكثر من مناسبة، أن شتراوس نفسه لم يسلم من اللجوء إلى إجراءات تأويلية مثيرة للنقاش؛ ولعل أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في كتاب **قراءة مكيافيللي** *Lire Machiavel*، حيث يبني أحد وجوه تأويله على عدد فصول كتاب **المطارحات حول العقد الأول** (الأجزاء العشرة الأولى) من تيتوس ليفيوس *Discours sur la première Live-décade de Tite*. وفضلًا عن ذلك، فإن عبارة "بين السطور" ليست، هي الأخرى، بمنأى عن الإشكال، لأنها توحي بوجود نص مستتر خلف النص الظاهر. بل إن تعبير "فن الكتابة" نفسه يدعو إلى التساؤل، إذ يبدو وكأنه يفترض وجود نسق متماسك ومتجانس من تقنيات الكتابة، جرى تناقلها سرًا من جيل إلى آخر.

غير أن ما نود التأمل فيه هنا ليس هذه القضايا المهمة في ذاتها، وإنما الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تنطوي عليها تأملات شتراوس في فن الكتابة؛ إذ يبدو لنا أنها تُضيِّق إلى حد بعيد من أفق هذه التأملات، وتُقوِّض، ولو جزئيًا، مدى صلاحيتها.

في المقاطع التي أوردناها، يبدو أن شتراوس يقصر إمكان اللجوء إلى "فن الكتابة" على "أعظم كتّاب الماضي". ولكن لماذا هؤلاء وحدهم؟ وما المعيار الذي يُبرِّر إطلاق هذا الوصف التفضيلي على مؤلِّف دون آخر؟ إنها أسئلة تُعدّ، من منظور تاريخ الفلسفة حين يُفهم بوصفه تاريخًا لـ"النصوص الكبرى"، أسئلة غير مقبولة، بل تكاد تبدو خروجًا على المسلمات التي استقر عليها هذا التقليد. أما في الأفق الشتراوسي، فإن مجرد إثارتها يكفي لنزع الأهلية عمن يطرحها، وإخراجه من زمرة القرَّاء الذين يُفترض أنهم وحدهم قادرون على قراءة كبار المؤلفين والتفكير معهم. ومن هذه الزاوية، لا يكاد اهتمام ليو شتراوس ينصرف إلا إلى نخبة "العقول الكبرى"، وهي، في نظره، عقول فلسفية بالضرورة. وهذه النخبوية الفلسفية تطبع تصوره لفن الكتابة بين السطور في جميع مفاصله. فهذا الفن يقوم على افتراض وجود خطاب مزدوج، أي تضمين النص الواحد رسالتين متعارضتين، كما يفترض انقسام جمهور القراء انقسامًا جذريًا: فمن جهة، هناك القرَّاء الذين تُوجَّه إليهم الرسالة المضمرة، التي لا تُدرك إلا "بين السطور"؛ ومن جهة أخرى، سائر القرَّاء، الذين تتركهم الرسالة الظاهرة غارقين في أحكامهم المسبقة وأوهامهم.

ينبغي ألا يغرب عن البال أن هذا الخطاب المزدوج، في نظر شتراوس، لا يهدف إلى حماية الفيلسوف من الاضطهاد فحسب، بل يهدف، بالقدر نفسه، إلى حماية المجتمع من الفلسفة ذاتها؛ ذلك أن المعرفة الفلسفية تُهدِّد، بحكم طبيعتها، الرأي السائد، الذي يُشكِّل عنصرًا حاسمًا في تماسك المجتمع واستقرار النظام السياسي. ومن ثم، يبدو التقارب بين شتراوس وذلك التقليد في الفكر والكتابة الذي ينتسب، بدرجات متفاوتة من الصراحة، إلى الرشدية averroïsme[4]، والذي بلغ آخر تجلياته فيما اصطلح على تسميته بـ"التحررية العالمة" le libertinage érudit[5][*]، أمرًا يكاد يفرض نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقارب يُضفي على تصور شتراوس لفن الكتابة قدرًا كبيرًا من المصداقية التاريخية، على الأقل فيما يتعلق بالحقب المعنية. لكنه يؤكد، في الوقت نفسه، نزوعه المناهض للحداثة، وعداءه الجذري لـ"الليبرالية"، وهو ما قد لا يبدو واضحًا للوهلة الأولى، ما دام يُصوِّر الليبرالية، في هذا النص، بوصفها نظامًا يتسامح مع الفلسفة ويُخفِّف، إلى حد بعيد، من وطأة الاضطهاد. ومع ذلك، يصعب التخلص من الانطباع بأن هذا التقارب، إن لم يكن مصطنعًا، فهو على الأقل تقارب تمليه اعتبارات مصلحية، ومن ثم لا يخلو هو نفسه من ممارسة "فن الكتابة"، كما يلمح شتراوس. فالتسامح الليبرالي يقترن، في نظره، بإنكار الفلسفة الأصيلة لصالح معارف قائمة على الرأي، كعلم الاجتماع. ومن ثم يبدو أن مجمل الحجاج الذي يقيمه شتراوس يفضي

إلى نتيجة مؤداها أن انحسار الاضطهاد في ظل الليبرالية لا يعني، بالضرورة، أنه يصبُّ في مصلحة الفلسفة.

ولكي نفهم على نحو أدق موقف شتراوس من "الليبرالية" ومن روح التسامح التي تقترن بها، لا بدَّ أولًا من تبديد اللبس الذي يكتنف هذا النص. فهو يُقدِّم مقالته بوصفها إسهامًا في "سوسيولوجيا المعرفة"، أو بالأحرى "محاولة لتقديم عناصر قد تفيد في بناء سوسيولوجيا للفلسفة مستقبلًا"[6]، في حين أنه يقيم منهجه، في الواقع، على النقيض من التصوُّر الذي ينسبه إلى هذا الحقل المعرفي. فسوسيولوجيا المعرفة، كما يفهمها شتراوس، تُدرج الفلاسفة ضمن فئة "المثقفين"، من غير أن تعترف لهم بأي خصوصية، وتفترض وجود "انسجام جوهري" بين "أنماط الفكر المختلفة" و"أنماط المجتمع المختلفة"[7]. غير أن هذا التصوُّر، في نظر شتراوس، غير مقبول بالنسبة إلى مَن خبر نصوص الفلسفة اليهودية والإسلامية في العصور الوسطى. فـ"أفلاطون الفارابي"، على سبيل المثال، يكشف أن "الفلسفة والفلاسفة كانوا في خطر جسيم، وأن المجتمع لم يكن يعترف لا بالفلسفة ولا بحق التفلسف" (ترجمة سيدن Seyden، ص47).

وإذا كان الفارابي قد وجد في تجربة أفلاطون صورة لذاته، فلأن الفلسفة والفلاسفة كانوا، في نظره، مهدَّدين في مجتمعه، كما كان شأنهم من قبل في اليونان القديمة. ولذلك لم يجد، على غرار سلفه الكبير، سبيلًا إلى درء الاضطهاد وصون فضاء يُتيح للفكر قدرًا من الحرية، سوى اعتماد تعليم مزدوج: تعليم باطني موجَّه إلى الخاصة، وتعليم ظاهري موجَّه إلى الجمهور. وقد كان هذا التعليم الظاهري "يمثل الدرع الذي كان لا بدَّ للفلسفة أن تتحصن به كي تظهر في المجال العام"، أي بُعدها السياسي الذي كانت تسعى، من خلاله قبل كل شيء، إلى ضمان شروط وجودها الاجتماعي (المرجع نفسه). ومن ثم، يغدو "فن الكتابة" قائمًا على إيداع رسالة باطنية في ثنايا خطاب ظاهري، بحيث تصل إلى العقول المؤهلة للتفلسف، من غير أن تستثير الاضطهاد أو تُهدِّد الرأي السائد، الذي يُشكِّل قوام المجتمع ذاته. وفي ضوء هذا المنظور النخبوي يغدو هذا "الخطر" المزدوج مفهومًا: خطر المجتمع على الفلسفة، وخطر الفلسفة على المجتمع. وهذا التهديد المتبادل، الذي يتجلى في الاضطهاد وفي اللجوء إلى فن الكتابة، ليس ثمرة ظروف تاريخية عارضة، بل هو، في نظر شتراوس، ملازم للفلسفة ذاتها؛ إذ يقول: "إن فهم هذا الخطر، والأشكال المتعددة التي اتخذها ويمكن أن يتخذها، هو المهمة الرئيسة، بل المهمة الوحيدة، لسوسيولوجيا الفلسفة" (ترجمة سيدن، ص50).

وهكذا تتخذ "السوسيولوجيا" عند شتراوس طابعًا خاصًا؛ فهي تنظر إلى الفلاسفة بوصفهم "طبقة" قائمة بذاتها، منفصلة عن فئة "المثقفين". ومن ثم، فإنها لا تدرس العلاقة بين الفكر الفلسفي والمجتمع من داخل البنيات الاجتماعية، بل تنظر إليها، عبر مختلف السياقات التاريخية، بوصفها علاقة انفصال أصيلة لا سبيل إلى تجاوزها، بل علاقة صراع دائم، ما دامت تقوم على تهديد متبادل لا ينقطع. ومن هنا يتضح أن المشروع الذي ينهض به شتراوس هو، في جوهره، مشروع فلسفي لا سوسيولوجي، أو بالأحرى إن البعد السوسيولوجي فيه يظل خاضعًا خضوعًا كاملًا للمنظور الفلسفي. بل يمكن القول إن هذا المنهج ينطوي على نزعة مناهضة للسوسيولوجيا، ما دامت هذه الأخيرة لا تحضر فيه إلا بوصفها أحد أنماط المعرفة القائمة على الرأي، وهي الأنماط التي تقف الفلسفة، في نظر شتراوس، على النقيض منها، وترى فيها مصدرًا دائمًا لتهديدها. ومن هذا المنظور، قد لا يخلو استعمال شتراوس نفسه لعبارة "سوسيولوجيا المعرفة" من مسحة ساخرة؛ إذ قد يكون هذا الاستعمال، بدوره، جزءًا من "فن الكتابة"، أي تصريحًا تمليه "سياسة" الفلسفة، ويندرج ضمن خطابها الظاهري.

ومن المشروع، بداهة، أن نتساءل عن هذا التقابل الجذري بين فكر حر، هو الفكر الفلسفي، وفكر مستعبَد، هو في الواقع كل فكر يندرج ضمن دائرة "الرأي"؛ وذلك هو، في نظر شتراوس، حال العلوم الاجتماعية. ذلك أن وجود الاضطهاد أو غيابه لا يُغيِّر من هذا الاستعباد شيئًا؛ إذ إن الليبرالية نفسها تُكرِّس سيادة "الرأي" حتى داخل الخطاب الذي يدّعي الانتساب إلى الفلسفة، على الرغم من أن الاضطهاد فيها يظل أخف وطأة منه في أي نظام آخر. وعليه، فإن اللجوء إلى "فن الكتابة" ـ كما يقر شتراوس نفسه في خاتمة نصه ـ يظل، في جميع الأحوال، ملازمًا لانتقال الخطاب الفلسفي، بصرف النظر عن وجود حالة فعلية من الاضطهاد. وهنا تكمن المفارقة؛ إذ يتبين، في نهاية المطاف، أن الاضطهاد لا يحتل، في تحليل فن الكتابة وشروطه، تلك المكانة الحاسمة التي يبدو أن المؤلِّف يخلعها عليه.

ذلك أن ما يؤسِّس، في نظر شتراوس، لفن الكتابة ليس الاضطهاد في حد ذاته، وإنما الانقسام الأنثروبولوجي بين نخبة المعرفة وسائر المجتمع؛ وهو الانقسام الذي ينبثق منه، في واقع الأمر، شبح الاضطهاد الذي يتهدَّد أصحاب العقول المتفوِّقة (الصفوة). ومتى سُـلِّم بهذا التصوُّر الأنثروبولوجي، غدا ذلك الخطاب المزدوج، الذي كان سيبدو لولا ذلك ضربًا من "المعجزة"، أمرًا طبيعيًا تمامًا. ويصوغ شتراوس، في هذا السياق، مسلّمتين تُفسِّران إمكان نجاح الكتابة بين السطور. وتنتمي أولى هاتين المسلّمتين مباشرة إلى هذا التصوُّر الأنثروبولوجي، ومؤداها أن "الناس غير المعتادين على التفكير قرَّاء غير متنبّهين"؛ أما أصحاب الفكر المتأمل (أولي

البصيرة)، القادرون على القراءة بين السطور، فلا يمكن أن يكونوا سيّئي النيَّة أو أن يبادروا إلى الوشاية بالمؤلِّف لدى السلطات. ومن ثم، فإن فن الكتابة يفترضُ صدق الحكمة السقراطية القائلة: "الفضيلة علم" (ص24)[8].

أما المسلمة الثانية، فتقوم على افتراض أن الرقيب قد يكون بالغ الذكاء، بل قد يفوق المؤلفين ذكاء. وهي، من هذه الناحية، تغدو أكثر إثارة للاهتمام إذا ما رفضنا ذلك التصوُّر الأنثروبولوجي الانقسامي، غير أنها تثير، منذ الوهلة الأولى، إشكالًا من طبيعة مغايرة؛ إذ يرى شتراوس أن "الكاتب الحذر، وإن لم يكن يتمتع إلا بذكاء عادي، أذكى من أذكى الرقباء"، لأن "عبء الإثبات يقع على عاتق الرقيب"، وليس ثمة ما هو أعسر من إثبات أنَّ مؤلفًا تعمَّد إقحام أخطاء في الاستدلال أو في بناء النص، أو لجأ عمدًا إلى صيغ ملتبسة بقصد الإيحاء بمعنى باطني (ص25). ويحرص شتراوس، مع ذلك، على التنبيه إلى أن هذه المسلمة تتوقف على شرط أساس، هو أن "يبقى الاضطهاد ضمن حدود الإجراءات القانونية". غير أن التاريخ يبين أن هذا الشرط لم يكن متحققًا دائمًا؛ بل إن الشرعية نفسها، في أنظمة الاضطهاد، مفهوم بالغ المرونة، قابل للتوسيع والتطويع إلى حد بعيد، وهو ما برهنت عليه التجربة الشمولية بما لا يدع مجالًا للريب. ومن ثم، قد ينتهي الأمر بأذكى المؤلفين إلى الوقوع ضحية لأغبى الرقباء. فاعتماد "فن الكتابة" ينطوي، على الدوام، على قدر من المجازفة، يختلف مداه باختلاف أنظمة الاضطهاد، وقد يبلغ، في بعض الأحيان، حدًا بالغ الخطورة.

واللافت أن تحليلات شتراوس لا تخلو من قدر من التفاؤل؛ بل ربما شابها شيء من الإفراط فيه. فهي تفترض، من جهة، إمكان التعبير عن الآراء المخالفة في المجال العام، شريطة أن يكون الرقيب أدنى منزلة من الكاتب في الذكاء، وأن تظل سلطته مقيَّدة بإطار قانوني صارم. كما تفترض، من جهة أخرى، إمكان التفكير خارج الأيديولوجيا الرسمية بوضوح واستقلال، والثقة بالقدرة على الإفصاح عما يراد قوله بفضل تقنيات تعبير ملائمة، مع أن اللغة نفسها ليست بمنأى عن قبضة الاضطهاد، بل هي، بدورها، مشروطة بمنطقه وخاضعة لسلطته. ومن هذه الزاوية، تُقدِّم تحليلات فيكتور كليمبرر Victor Klemperer للغة الرايخ الثالث IIIe Reich، بما تتسم به من نفاذ في البصيرة ودقة في التشخيص، ما يدعونا إلى قدر أكبر من التواضع في تقدير الإمكانات الفعلية للمقاومة، داخل الخطاب والكتابة ومن خلالهما، في أوضاع الاضطهاد[9].

أما إذا رفضنا الأنثروبولوجيا الشتراوسية، فإننا نغدو، تبعًا لذلك، مدفوعين إلى رفض المسلمة القائلة بغباء الرقيب، وبكونه أدنى منزلة من الكاتب، سواء من الناحية الفكرية أو الأخلاقية؛ إذ إن تفوقه الفكري، في نظر شتراوس، وثيق الصلة بتفوقه الأخلاقي، والعكس صحيح. وفي مقابل هذا التصوُّر، ثمة فن آخر للكتابة يقوم، على العكس، على افتراض ذكاء القارئ وسوء نيته معًا، بحيث يواصل بنفسه استكمال المعنى الذي لا يُفصح عنه المؤلِّف إلا تلميحًا. يقول بيير بايل Pierre Bayle: "إن خبث القارئ كثيرًا ما يتجاوزنا؛ ومن ثم، فالأجدر بنا أن نعهد إليه بالأمر، فهو الخيار الأكثر أمانًا"[10]. غير أنه يمكن إضفاء معنى أعمق على هذه العبارة، من غير الوقوف عند الدلالة التهكمية الظاهرة لكلمة "الخبث"؛ إذ يستطيع الكاتب، من خلال بعض الوسائل البلاغية والحجاجية، كالحذف أو القطع، أن يحمل القارئ على استكمال ما يريد قوله ويؤثر السكوت عنه، بل وأن يدعوه، على نحو ما، إلى تجاوز ما لا يكتفي الكاتب إلا بالإيماء إليه، فيمضي، بحق، "أبعد منّا". فقد يراهن الكاتب، وهو مدرك حدود قدرته على التفكير فيما يصعب التفكير فيه، أو على التعبير عما يعسر قوله بسبب المنع ذاته ـ أو لأي سبب آخر ـ على نفاذ بصيرة قارئه وحدّة فهمه، وهو أفق يبدو بعيدًا كل البعد عن صورة المفكر الواثق من سيادته (المعرفية) penseur souverain، الذي يلجأ إلى "فن الكتابة" في التصوُّر الذي يقدمه ليو شتراوس.

وقد يعمد الكاتب، عن قصد، إلى المبالغة في إبراز الخطاب المخالف، أو إلى تشديد حدته، ولو في بعض جوانبه، لاختبار مدى قوة الثقافة المضادة التي ينتمي إليها، ولتوجيه تحدٍ إلى القرَّاء "المتمسكين بالفكر السائد/ المحافظين" وإلى السلطات. ويبين لوران جافرو Laurent Jaffro، في كتابه عن شافتسبري Shaftesbury، أن تولاند Toland قد استخدم، عن وعي، طرائق في الكتابة جعلت خطابه شفافًا بالنسبة إلى أولئك القرَّاء الذين كانوا يدافعون عن الأرثوذكسية، ومن ثم كانوا يناصبونه العداء[11]. والحال أن مسألة المجازفة في التعبير العلني تظل مطروحة في كل ظرف تاريخي، وفي ظل كل نظام سياسي، وإن كانت المخاطر المترتبة عليها تتفاوت بلا ريب، فتتدرج من مجرد الإدانة اللفظية إلى إتلاف المؤلفات وإعدام مؤلفيها. ومن هنا يبرز السؤال: "إلى أي حد يمكن الذهاب بعيدًا أكثر مما ينبغي؟"[12]. وينطوي هذا السؤال على افتراض مفاده أن هناك، مهما تكن الضمانات القانونية لحرية التعبير، أقوالًا من شأنها أن تستثير آليات الاضطهاد. وبالوسائل نفسها، يمكن للكاتب أن يقيم نوعًا من التواطؤ مع القرَّاء المخالفين للأرثوذكسية، وأن يستفز حراس الأرثوذكسية، من دون أن يكفَّ عن العمل، في الوقت نفسه، على حماية نفسه حماية فعَّالة من الاضطهاد. غير أنه، في جميع هذه الحالات، لا يقوم الرهان على غباء القارئ الذي قد يتخذ موقفًا عدائيًا، بل، على العكس، على قدرته على التقاط

الرسالة التي يُراد إيصالها إليه. ومن ثم، فإن التنديد المتكرر ببلادة الرقيب لا يعدو، في جانب كبير منه، أن يكون جزءًا من استراتيجية التحدي التي سبقت الإشارة إليها.

غير أنه، كلما نجح مؤلِّف، بفضل وسائل يتعمَّد توظيفها، في أن يُفهم فئة من الجمهور شيئًا، وفئة أخرى شيئًا مغايرًا تمامًا، سواء بقصد الإفلات من الاضطهاد أو لغاية أخرى ـ والأمثلة على هذا النوع من "نجاح" الخطاب ذي الوجهتين كثيرة ـ فإن القارئ المتمرس بالعلوم الاجتماعية لا يسعه إلا أن يستحضر فرضية تفسيرية مغايرة، لا تقوم على افتراض التفوق العقلي والأخلاقي لجمهور على آخر. وتتمثل هذه الفرضية، بكل بساطة، في مراعاة اختلاف المواقع والأوضاع الاجتماعية والثقافية بين الجماعات أو الأفراد ذوي المصالح المتباينة، بل والمتعارضة أحيانًا، وما يترتب على ذلك من اختلاف في آفاق التلقي واختلاف في مفاتيح القراءة لا سبيل إلى التوفيق بينها. إن هذه الفوارق، وما تفضي إليه من اغتراب متبادل وسوء فهم، هي التي ينجح المؤلف أو الفنان الماهر ـ ولا سيما حين يضطره الاضطهاد إلى مضاعفة الحيطة والحذر ـ في استثمارها، عندما يتمكن من بث رسائل يتلقاها مَن يقصد مخاطبتهم بوصفها رسائل تقويضية، في حين لا يجد فيها الرقباء والسلطات، بحسن نية، ما يدعو إلى الاعتراض، على الأقل في بادئ الأمر[13]. وهذا ما يدفعه إلى انتهاج ذلك المسلك الموارب ductus obliquus الذي يتحدث عنه شتراوس مستندًا إلى سلطة توماس مور Thomas More، وإلى الإفادة من مختلف الوسائل البلاغية والمنطقية التي تُتيحها له الكتابة. وعندئذ يصبح همّه الأول التأثير في الرأي العام وتوجيهه، بجعله أقرب ما يكون إلى مقتضيات الحقيقة، لا نبذه جملة وتفصيلًا بوصفه غريبًا عنها ومعاديًا لها.

وهكذا يتبدّى مقال شتراوس، الذي يستحيل فصله عن افتراضاته الفلسفية والأيديولوجية، عملًا يجمع، في آن واحد، بين ما يبعث على التحفيز الفكري وما يورث خيبة الأمل. فهو محفز بما يكشف عنه من منظور جديد يضيء عددًا كبيرًا من النصوص التي أفقدتها مناهج القراءة الملقنة في المدارس ثراءها ودلالتها؛ لكنه، في المقابل، مخيب للآمال، بل ومثير للضيق أحيانًا، لأنه يعيد إنتاج أسطورة التحرر البطولي للعقل الفلسفي من "الرأي"، وأسطورة انعتاق الفيلسوف داخل المجتمع وضده في الوقت نفسه، وكأن اغتراب المجتمع عن الحقيقة هو الشرط الطبيعي والدائم، الذي لا سبيل إلى تجاوزه، لممارسة التفلسف. وهكذا يُتيح لنا شتراوس أن ندرك ما أغفله التقليد السائد في تاريخ الفلسفة والأدب، حين يلفت انتباهنا إلى ما خلفه الفلاسفة والكتّاب، على السواء، من تأملات في الموارية التي يفرضها الاضطهاد على التعبير، وهي تأملات طالما هُمِّشت، بل حُجبت عن الأنظار. غير أنه لا ينجز ذلك إلا بقدر ما يستعيد، في جوهر تصوره، الاعتبارات نفسها التي قامت عليها أكثر التصورات نزوعًا إلى اللامساواة؛ أعني تلك التي تفترض وجود اختلاف في الطبيعة بين زمرة الفلاسفة وسائر البشر.

وهذه الخيبة نفسها إنما تستمد أسبابها من مقتضيات فلسفية تتعلق بالعلاقة بين المعرفة العقلانية و"الرأي" (ومن ثم علاقة الفلاسفة بمواطنيهم)، بقدر ما تستمدها من اعتبارات سوسيولوجية أيضًا (فكيف يمكن القبول بوجود نشاط يتحرَّر، في ذاته، من المجتمع؟)، ومن اعتبارات تاريخية كذلك (إذ إن القول باستمرار وجود طبقة واحدة من البشر، تُدعى "طبقة الفلاسفة"، عبر تاريخ الغرب، قول بالغ القابلية للطعن). ومع ذلك، فإن أحد أكثر الجوانب إثارة للاهتمام في نص شتراوس، بالنسبة إلى مَن يروم دراسة العلاقة بين الاضطهاد والكتابة في مختلف أبعادها، يتمثل في استحضاره أمثلة على الكتابة في ظل الاضطهاد من خارج الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة stricto sensu، ومن ذلك مثال المؤرِّخ "الليبرالي" في ظل نظام شمولي، في الوقت نفسه الذي يحرص فيه على رسم أوضح خط فاصل بين الفلاسفة وسائر الجماعات الأقلوية. وسواء أكانت هذه التنازلات تجاه "المثقفين" غير الفلاسفة مجرد استراتيجية بلاغية (أي شكلًا من أشكال "فن الكتابة")، أم أنها فرضت نفسها، على نحو ما، فإن ذلك لا يكتسي، في نهاية المطاف، أهمية تُذكر[14].

وتفضي هذه الاعتبارات، إذن، إلى تصور إمكان قيام فن في الكتابة لا يقوم، من جهة، على افتراض غباء أولئك القراء الذين يُراد إبعادهم عن صميم الرسالة ـ لأسباب من بينها اتقاء رقابتهم أو الاضطهاد الذي قد يمارسونه ـ ولا، من جهة أخرى، على افتراض السيادة المطلقة للمؤلِّف، بوصفه الصورة المثالية لذلك "العقل العظيم"، أي الفيلسوف، كما يصوره ليو شتراوس. ومن ثم، يبدو من المجدي الانطلاق من حقيقة بديهية، يسلّم بها شتراوس نفسه، وهي أن الفلسفة لا تنفرد بتجربة الاضطهاد، ولا بالوعي بها، كما أنها ليست النشاط الوحيد الذي يبتكر، في ظل أنظمة الاضطهاد، استراتيجيات في الكتابة ترمي إلى قول الحقيقة عن الاضطهاد، وعن صوره الماضية والراهنة، وعن الفئات التي يستهدفها، وإلى ابتكار وسائل للإفلات من قبضته، مع الاستمرار في فضحه، والتعبير عما يسعى، هو نفسه، إلى تدميره، أو على الأقل إلى إسكاته. فالاضطهاد واقع تقاسمت الفلسفة تجلياته، في مناسبات كثيرة، مع جماعات أقلوية أو حركات منشقة، دينية كانت أو ثقافية أو جنسية أو غيرها. ومن ثم، فإن أشكال الكتابة في ظل الاضطهاد تتعدد بتعدد هذه التجارب، وتمنح هذه التجربة المشتركة مشروعية

منهجية لمشروع بحث وتحليل مقارن، لا يمكن بلورة أدواته إلا عند تقاطع التاريخ الاجتماعي والتاريخ الفكري.

2. إعادة النظر في مفهوم الاضطهاد

إن مثل هذا المنظور لا ينفي، بطبيعة الحال، وبصفة قبلية، وجود خصوصية للفلسفة، إذا ما نُظر إليها في امتدادها التاريخي الطويل، في علاقتها بالاضطهاد. غير أنه ينبغي، قبل كل شيء، البدء من البداية؛ أي من مفهوم الاضطهاد نفسه، ومن تاريخه. ويقر شتراوس بأن مصطلح "الاضطهاد" "يشمل طيفًا واسعًا من الظواهر، يمتد من أشدها قسوة، كما تجسده محاكم التفتيش الإسبانية، إلى أخفها، والمتمثل في النبذ الاجتماعي" (ص32). بيد أنه لا يتوقف، في هذا النص، عند مساءلة المفهوم ذاته، الذي يتجاوز تاريخه تاريخ الفلسفة ولا يندرج ضمن تاريخها الخاص. فالواقع أنه ينبغي ألا نغفل، حين نستعمل هذا المفهوم للدلالة على قمع أشكال المعارضة الفكرية والسياسية، أن الاضطهاد ينتمي، في المقام الأول، إلى التاريخ الديني. فقد استُعمل لفظ persecutio أول الأمر لوصف مختلف أعمال القمع والتنكيل التي تعرَّض لها المسيحيون، على نحو متقطع، من قِبل السلطة الإمبراطورية الرومانية، قبل أن تصبح المسيحية دين الدولة. ومن ثم، فإن مفهوم الاضطهاد، وإن كان يجد ما يقابله بقوة في التراث اليهودي ثم في العالم الإسلامي، يظل، من الناحية التاريخية، منتميًا قبل كل شيء إلى الخطاب المسيحي، أي إلى الكيفية التي تروي بها المسيحية تاريخها الخاص[15]. ولهذا يظل استعمال هذا المفهوم مشبعًا، بل ومثقلًا، بإيحاءات لاهوتية ليس من اليسير التخلص منها؛ إذ يستدعي تاريخ الاضطهاد أفكارًا مثل العناية الإلهية، والخلاص، والشهادة، والاستشهاد، وغيرها. وقد وُجّه الاتهام، عن حق، إلى المؤسسة الكنسية، بعد اقترانها بسلطة الدولة، بأنها مارست هي نفسها الاضطهاد الديني في الإمبراطورية التي اعتنقت المسيحية، وفي العالم البيزنطي، ثم في الغرب الوسيط والحديث، ابتداء من حملات ملاحقة الهراطقة واليهود التي انطلقت منذ القرن الثاني عشر[16]. ومن ثم، فإن الخطاب الذي يندد بالاضطهاد، في هذا السياق الخاص بالاضطهاد الديني ـ وهو السياق الذي شكَّل، بلا ريب، النموذج الأول الذي فُهمت على أساسه مسألة اضطهاد الفلسفة، على الأقل في التقليد ما قبل الحديث الذي ينتسب إليه ليو شتراوس صراحة ـ ينطوي، في المقام الأول، على فكرة أن ثمة حربًا تُشن ضد الحقيقة، وضد الحقيقة وهي مجردة من كل قوة. فحين يُستعمل مفهوم الاضطهاد، كما في معاجم اللاهوت، بل وحتى عند شتراوس، فإنه يفترض مسبقًا وجود معسكرين متقابلين: أحدهما يمتلك القوة، لكنه يفتقر إلى الحقيقة، إذ يضع قوته في خدمة الخطأ والزيف والكذب والظلم؛ والآخر يمتلك الحقيقة، لكنه محروم من القوة. ولما كانت القوة، بما هي قوة، عاجزة عن النيل من الحقيقة، فإنها تتحالف مع الزيف، وتسعى، بواسطة الكذب ـ ومن أبرز صوره ادعاء المشروعية القانونية والحق الذي يتذرع به المضطهِد ـ إلى تدمير كل ما تستطيع أن تبسط سلطانها عليه أو إخضاعه، لعجزها عن التأثير في الحقيقة ذاتها. ومن ثم، فإنها تستهدف، قبل كل شيء، البشر الذين يشهدون للحقيقة وينقلونها، كما تستهدف كل الوسائط التي يتم عبرها هذا النقل، من كتب وصور وأماكن عبادة ومدارس وغيرها.

ويُقدِّم نص باسكال Pascal الشهير، في خاتمة الرسالة الإقليمية الثانية عشرة Lettre provinciale XII[e](*)، خلاصة بالغة الإحكام لهذا التصوُّر عن الاضطهاد: "إنها لحرب غريبة وطويلة، تلك التي يحاول فيها العنف أن يقهر الحقيقة. فكل ما يبذله العنف من جهود لا يُضعف الحقيقة، بل لا يزيدها إلا تجليًا. وكل ما تشعّه الحقيقة من أنوار لا يستطيع أن يوقف العنف، بل لا يزيده إلا حنقًا واستعارًا. وحين تصطرع قوة مع قوة، فإن الأقوى تُدمِّر الأضعف؛ وحين يجابه خطاب خطابًا، فإن الخطابات الصادقة والمقنعة تدحض وتبدِّد تلك التي لا تقوم إلا على الادعاء والكذب. أما العنف والحقيقة، فلا سلطان لأحدهما على الآخر"[17]. وسيظل هذا الصراع بين العنف والحقيقة قائمًا ما دامت البشرية باقية؛ تلك البشرية التي أفسدتها الخطيئة الأولى، فانصرفت عن الحقيقة إلى اعتناق الباطل، وسعت إلى فرضه بوصفه حقيقة بالقوة، بعدما عجزت عن فرضه بالحجة والبرهان[18]. وهذا، على وجه التحديد، ما يفعله اليسوعيون وأنصارهم ضد بور رويال، بحسب باسكال؛ إذ تتمثل الغاية من الكتابة السرية للرسائل الإقليمية Provinciales في إظهار قوة الحقيقة في مواجهة الأخطاء الهدامة التي تنطوي عليها التعاليم الأخلاقية لـ"جمعية يسوع" la Compagnie. ويعدّ باسكال خير مَن يُجسِّد التصوُّر المسيحي للاضطهاد، لا من خلال الفكرة القائلة إن العنف يقف عاجزًا أمام الحقيقة فحسب، بل أيضًا من خلال اعتقاده أن العنف، حين يضطهد الحقيقة، لا يزيدها إلا ظهورًا ويقينًا. ومن هذا المنظور، يغدو الاضطهاد أمرًا محمودًا، لأنه يندرج في إطار تدبير العناية الإلهية؛ إذ إن عجزه عن القضاء على الحقيقة لا يفضي إلا إلى تأكيدها وإجلائها.

غير أن ما تشهد به الرسائل الإقليمية نفسها، بوصفها كتابة سرية، مؤلفة من سلسلة رسائل طُبعت ووزعت خفية عبر الشبكات اليانسينية jansénistes تحت الاسم المستعار لويس دو مونتالت Louis de Montalte، هو أن مقاومة الحقيقة للاضطهاد ليست، ولا يمكن أن تكون، مواجهة مباشرة بين حقيقة مجردة من كل قوة، وبين الخطأ والكذب وقد تسلحا بالقوة. فالخطاب الذي ينطق بالحقيقة لا يفضي إلى الإقناع لمجرد كونه صادقًا، كما أن الخطاب الكاذب لا

يفقد سلطته الإقناعية لمجرد أنه قائم على الزيف والخداع؛ بل إن استناده إلى القوة يُعزِّز، في الغالب، قدرته على الإقناع في مواجهة حقيقة عزلاء. ثم إن الحقيقة، إذا جُرِّدت كليًّا من كل وسائل القوة، لا تستطيع أن تبلغ أسماع الناس؛ إذ إن إيصالها إلى جمهور المتلقين يقتضي قوة وحيلة معًا. فلولا وجود شبكة متينة من الأنصار، ووسائل فعَّالة للطباعة والنشر، لما كان للرسائل الإقليمية أن ترى النور. ومن ثم، لا تستطيع الحقيقة أن تأمل في أن يُصغى إليها إلا إذا امتلكت القدرة على إسماع صوتها وبلوغ جمهورها، رغم الاضطهاد. وهذا يقتضي أن يمتلك المضطهَدون القدرة على تنظيم صفوفهم، وابتكار وسائل للتواصل قادرة على اختراق القيود التي تفرضها سلطة القمع. ذلك أن القوة المُضطهِدة ليست، في الغالب، سوى عنف يُمارس باسم القانون légale، وتتولاه سلطة تتمتع بالمشروعية légitime، ويُقدَّم دائمًا في الخطاب بوصفه عنفًا مشروعًا. ففي معظم الأحيان، تستند السلطة المُضطهِدة إلى حق تزعم امتلاكه، أو بالأحرى تمنح نفسها هذا "الحق" الذي تُبرِّر به ممارسة العنف. ومن هنا، يجد الخطاب الذي يُندِّد بالاضطهاد نفسه، باسم الحقيقة، مدفوعًا إلى كشف الظلم الجوهري الكامن في ذلك "الحق" الذي تُستمد منه مشروعية العنف الاضطهادي. غير أنه لا يملك مجابهته بشكل صريح، لأنه يقف أصلًا في مواجهة قوة مُشرعَنة légitimée لا تنتظر إلا الفرصة لممارسة بطشها. ولهذا، لا تجد الحقيقة الواقعة تحت الاضطهاد سبيلًا إلى التعبير عن نفسها إلا بمراوغة آليات القوة المشروعة légitime: القواعد والقيود التي فُرضت لإسكاتها، والرقابة المفروضة على الكلام والكتب. ولكي يُسمِع المضطهَد صوته، لا بدَّ له من أن يناور الخطاب الذي يضفي المشروعية على القوة، ويُبرِّر الاضطهاد؛ أو بالأحرى، يُبرِّر ما لا يُقدَّم قط بوصفه اضطهادًا، بل بوصفه إكراهًا مشروعًا. وغاية ذلك أن يقود مستمعيه أو قرَّاءه إلى الإقرار بأن الحقيقة ليست في صف السلطة التي تزعم أنها تمارس عنفًا مشروعًا، وإنما في صف مَن يخضع لتلك السلطة ويقع ضحية لعنفها. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى اعتماد استراتيجيات مخصوصة في الكتابة، وإلى ابتكار وسائل ملائمة للإقناع، كما فعل باسكال في الرسائل الإقليمية، حين سعى إلى تحويل رأي عام معاد أو غير مكترث بجماعة بور رويال إلى رأي مؤيِّد لها، ومعاد لليسوعيين، مستعينًا في ذلك ببلاغة لا تقوم، ابتداء، على افتراض أن الاضطهاد أمر بديهي. فقد كان باسكال يدرك تمام الإدراك أن الاضطهاد ليس، بالنسبة إلى شريحة واسعة من جمهوره، حقيقة بديهية، وأن هذا الوعي بعدم بداهة الاضطهاد يُشكِّل أحد المعطيات الأساسية التي يقوم عليها اعتماد فن مخصوص في الكتابة.

إن أولى الصعوبات التي تواجه، في الواقع، جماعة أو فردًا يتعرَّضان للاضطهاد، تكمن في إثبات صفتهم كمضطهَدين، في حين أن الرأي السائد لا يرى في الأمر اضطهادًا، بل استخدامًا مشروعًا للقوة. بل على العكس، تُصوَّر الثقافة المنشقة أو المخالفة للأرثوذكسية على أنها تهديد للنظام القائم، ولِما تعترفُ به الأغلبية كحقيقة. وهكذا تنقلب الأدوار في الخطاب المهيمن رأسًا على عقب: فيغدو المنشقون هم "المضطهِدين"، ويغدو الاضطهاد الذي يُزعَم أنهم يُلحقونه بالمؤمنين الصالحين والمواطنين الصالحين هو نفسه المبرر الذي يسوغ اللجوء إلى القوة. فعلى سبيل المثال، يُصوِّر كتاب عقيدة أصحاب العقول النيّرة Doctrine des beaux esprits الذي ألَّفه اليسوعي غاراس Garasse سنة 1623، "التحرريين" les libertins، من أمثال فانيني Vanini، الذي أُحرق في تولوز بتهمة الإلحاد، وثيوفيل دو فيو Théophile de Viau، الذي سيدفع لاحقًا ثمنًا باهظًا لهذا التشهير العلني، باعتبارهم "مضطهِدي" المسيحيين الصالحين وأعضاء جمعية يسوع la Compagnie de Jésus. وهذا هو الوصف الذي يُطلقه غاراس عليهم، مستثمرًا في ذلك ما ظل راسخًا في الذاكرة عن "كنيس التحررين" la synagogue des libertins الذين أزهقوا روح القديس إسطفانوس saint Étienne، والذين يُقدَّمون بوصفهم المسؤولين عن أول اضطهاد تعرَّض له المسيحيون[19].

ومهما يكن من أمر، فإن إظهار أن ثمة اضطهادًا بالفعل، وإقناع الآخرين بذلك، يقتضي تبنّي بلاغة ملائمة. وهذا ما نهجه باسكال في الرسائل الإقليمية؛ إذ عمد، على النقيض تمامًا من نزعة تمجيد الألم والمعاناة في المسيحية dolorisme chrétien[*] ومن بلاغة الاضطهاد المألوفة، إلى تبنّي بلاغة تقوم على الإمتاع والسخرية. فهو يبدأ بإظهار اليسوعيين بوصفهم المدافعين عن مذاهب ضالة ومنحطة أخلاقيًا في جوهرها، حتى يرسخ، في الوقت نفسه، الاقتناع بدورهم الحاسم في اضطهاد بور رويال. غير أن هذا كله يظل، إلى حد بعيد، محجوبًا في الخطاب الباسكالي عن الاضطهاد، بفعل استدعاء صورة المواجهة المباشرة بين الحقيقة المحضة، من جهة، والعنف المحض المتحالف مع الكذب المحض، من جهة أخرى. والحال أن هذا الخطاب لم يكن ليبلغ أثره إلا لأنه وُجِّه إلى جمهور كان قد تهيَّأ سلفًا للإصغاء إليه؛ جمهور استماله الضحك لا الدموع والشكاوى، وهيأه عمل دؤوب من الحيلة، وما استندت إليه من وسائل بلاغية وحجاجية ملائمة.

صحيح أن التذرع بالاضطهاد كثيرًا ما لا يعدو أن يكون استراتيجية إقناعية خالصة. فالأمر لا يقتصر على وجود "بلاغة للاضطهاد" فحسب، بل ثمة أيضًا "اضطهاد بلاغي محض"، وذلك حين يُستدعى هذا الخطاب لكسب الرأي العام على حساب خصم ليس، في حقيقة الأمر، أكثر تعرضًا

للاضطهاد persécuté مما هو ممارس له persécuteur. وهذا ما نبّه إليه فرانك سالون Franck Salaün، مخالفًا بذلك شتراوس، إذ يقول: "إن مفهوم الاضطهاد ذاته بعيد كل البعد عن أن يكون مُرضيًا. فمن يضطهد من؟ في القرن الثامن عشر، كان كل فرد عرضة لأن يُشتبه في خروجه عن العقيدة السائدة، وأن يُتَّهم بالكتابة بين السطور، بما في ذلك أطراف الصراع بين اليسوعيين واليانسينيين. بل إن هذا الاتهام كان، في واقع الأمر، أحد الأسلحة المفضلة لدى المدافعين عن العقيدة..."[20]. ويُقدِّم غاراس مثالًا صارخًا على ذلك.

ومع ذلك، فحتى وإن كان التذرع بالاضطهاد، في بعض الحالات، موضع طعن شديد، فكيف يمكن إنكار الاضطهاد في حد ذاته؟ وكيف يمكن إنكار أن اليانسينيين قد تعرضوا فعلا للاضطهاد؟ وكيف يمكن إنكار أن أعضاء جمعية يسوع Compagnie de Jésus، بل والجمعية نفسها، كانوا هم أيضًا، في مراحل معينة وفي بعض البلدان، عرضة للاضطهاد؟ ولا ريب أنه يمكن، من منظور الموضوعية التي تقتضيها البحوث التاريخية، أن يُثار التساؤل حول مدى وجاهة مفهوم الاضطهاد ذاته، وهو ما يبدو أن فرانك سالون يذهب إليه في الموضع نفسه. وهنا نكون بإزاء مسألة تتعلق بإبستمولوجيا البحث التاريخي، وهي، في الوقت نفسه، مسألة أخلاقية لا سبيل إلى التنصل منها. غير أنه، ولنأخذ مثالًا لا يدع مجالًا لأي جدال، ما قيمة تاريخ للثقافة اليهودية يرفض أن يستعين بمفهوم الاضطهاد؟ لا مراء في أن قبول استعمال هذا المفهوم يعني، على نحو من الأنحاء، الانحياز إلى ضحاياه، بمجرد الاعتراف لهم بصفة الضحايا أو المضطهَدين، ويعني، في الآن نفسه، الانحياز ضد مرتكبي الاضطهاد، وإصدار حكم قيمي سلبي على أفعالهم.

إن الدليل العكسي على ذلك يتجلى بوضوح في أن المرء لا يُقدِّم نفسه، قط، بوصفه مُضطهِدًا[21]، إلّا في معرض الاعتراف، أو بدافع من الوقاحة المحضة. ففي المداخل المخصصة لكلمة "الاضطهاد" في معاجم اللاهوت أو المؤلفات الدينية، لا يجري الحديث إلا عن الاضطهادات التي تعرَّض لها أصحابها، ولا يُذكر البتة ما أنزلوه هم بغيرهم من اضطهاد. ذلك أن الحقيقة المتسلحة بالقوة، أي الحقيقة التي تلجأ إلى الإكراه في مواجهة الخطأ والانحراف، لا تُعد، في نظر أصحابها، اضطهادًا، بل "إكراهًا مشروعًا"؛ كما كتب أوغسطين Augustin منذ وقت مبكر، حين دعا السلطة الزمنية إلى التدخل ضد الدوناتيين(*). ومن هنا، غدت إدانة هذا "الإكراه المشروع" ذي الطابع الديني بوصفه ضربًا من الاضطهاد إحدى الثيمات الرئيسة في فكر عصر الأنوار، سيرًا على خطى بايل Bayle وفونتنيل Fontenelle: "إن المضطهِدين يتذرعون، في العادة، بأشد المبادئ بطلانًا مما يمكن تصوره، وهو أن من كانت الحقيقة إلى جانبهم يملكون الحق في إكراه أولئك الواقعين في الضلال"[22]. ومن هذا المنطلق، يورد دولباخ d'Holbach في كتابه اللاهوت المحمول Théologie portative هذا التعريف الاستفزازي: "الاضطهاد: وسائل ناجعة وخيرية/ مفعمة بروح الإحسان تستخدمها الكنيسة لإعادة الضالين إلى جادة الصواب، ولتجعل نفسها أكثر حبًا في أعينهم. وقد تعرضت الكنيسة نفسها للاضطهاد مرارًا، لكن ذلك كان دائمًا بغير وجه حق". والحال أن لفظ "الاضطهاد" هو، في الحقيقة، الاسم الذي يصدق على تلك "الوسائل الناجعة والخيرية"، وعلى العبارة الإنجيلية: "ألزمهم بالدخول" (لوقا 14: 23)، التي استند إليها كثير من اللاهوتيين بعد أوغسطين، والتي ظل غروتيوس Grotius يترجمها بـ"الدعوة الملحة"، قبل أن يوسمها بايل بأنها التعبير الأبلغ عن روح التعصب والاضطهاد التي وسمت الكنائس.

ثمة سبب حاسم آخر يدعو إلى الإبقاء على مفهوم الاضطهاد في تأويلية النصوص، ويتمثل في الأصل الاشتقاقي للمصطلح نفسه. ففي اللغة اللاتينية، تنطق الكلمة بدلالتها من الوهلة الأولى؛ إذ إن لفظ persecutio، الذي كان المسيحيون في روما، على سبيل المثال، من ضحاياه، يعني الملاحقة أو المطاردة، بالمعنيين الحرفي والقانوني معًا. فالمُضطهَد هو شخص يُلاحَق ويُطارَد، سواء أكان ذلك في إطار القانون أم خارجه. ومن وجهة نظره، لا يكاد هذا التمييز يُحدث فرقًا يُذكر، بل إنه يرفض، من الأساس، الاعتداد به. وتلك نقطة جوهرية في خطاب التنديد بالاضطهاد؛ إذ إن الاحتجاج بالاضطهاد إنما ينطوي على إدانة الظلم الجوهري الكامن في فعل الملاحقة ذاته، سواء جرت هذه الملاحقة وفقًا للقانون أم خارجه. فالمُضطهَد شخصٌ يُلاحَق ويُقتفى أثره، وإذا أراد النجاة، لم يكن أمامه سوى الفرار والتواري عن الأنظار. وليس للطريد المُضطهَد أن يأمل في النجاة إلا بالتخفي؛ فالاضطهاد يدفع ضحيته إلى استنفاد شتى ضروب الحيلة للإفلات من ملاحقيه.

ومن ثم يتضح سبب المكانة البارزة التي تحتلها استعارات الصيد، وما يقترن بها من حيل الحيوان للإفلات من المفترس وتضليل الصيادين، في التعبير عن علاقة الكتابة بالاضطهاد، سواء من جهة من يُلاحق، أم من جهة من يتعرَّض للملاحقة. فعلى سبيل المثال، كتب اليسوعي غاراس عن التحرريين والملحدين: "إن الغرير والثعالب العجائز، كما يقول الصيادون، من أعسر الطرائد اقتناصًا؛ لأن جحورها تشتمل، في الغالب، على أكثر من مخرج، فهي كهوف ذات منفذين، تفر عبرهما إذا لم يكن الصيادون على قدر كاف من اليقظة. وأخبث ثعلب لجأ إلى هذه الحيلة الماكرة كان التعيس

لوتشيليو فانين [23] "Lucilio Vanin". ونجد استعارات مماثلة في نصوص أولئك الذين اضطروا إلى الاحتماء من الاضطهاد. ففي كتابه طرد الوحش المنتصر L'Expulsion de la bête triomphante، يورد برونو Bruno، تحت ستار الرمز، هذه الوصية التي يوجهها الاجتهاد/ المواظبة (Sollecitudine)، بما هو المثابرة التي تقتضيها خدمة الحقيقة، إلى الفطنة، ملتمسًا عونها: "حتى لا يهتدي إليَّ أعدائي، ولا تنقضّ عليَّ نقمتهم، اطمس آثاري وأنت تسير في إثري" [24]. فكيف يستطيع المرء أن يطمس آثاره في كتاب، وأن يجعلها، مع ذلك، مقروءة لأولئك الذين يقصد مخاطبتهم، ممن لا يخشى منهم الاضطهاد؟ تلك، في حقيقتها، هي المسألة التي يقوم عليها فن الكتابة.

تُظهر هذه الأمثلة القليلة، المستقاة من بدايات العصر الحديث، بجلاء كيف ظل مفهوم الاضطهاد محتفظًا بقدر كبير من هذا الأصل الديني، حتى في كتابات مَن كان، مثل شتراوس، معنيًا في المقام الأول بأولئك الذين عانوا من اضطهاد الأديان، لأنهم قدَّموا مفهومًا للحقيقة يستند إلى العقل لا إلى الإيمان (أو على الأقل لا يستند إليه ابتداء)؛ وأعني بهم الفلاسفة وأحرار الفكر. ذلك أن الفكرة القائلة بأن الاضطهاد حرب على الحقيقة، وأنه فعل عنف وجور تمارسه سلطة مؤسسية ضد أناس لا يملكون من السلاح سوى الخطاب والكتابة، المكرَسين للحقيقة، والذين يُضطهَدون لأنهم نذروا أنفسهم لها، لم يكن لها أن تتبلور لولا الركيزة اللاهوتية التي وفَّرها لها التراث المسيحي.

بيد أن ثمة تمييزًا جوهريًا يفصل بين الفيلسوف والمسيحي المُضْطَهَد، وهو تمييز ينطوي عليه نص شتراوس نفسه؛ الذي يظل، في هذا الصدد، وفيًا للتصوُّر الأكثر شيوعًا الذي يقدِّمه أولئك الذين يصفون أنفسهم بالفلاسفة عن ذواتهم، وعن رسالتهم وتاريخهم الخاص. ففي الوقت الذي استأثرت فيه الفلسفة بمفهوم الاضطهاد لتفكر، من خلاله، في الجانب الأكثر إيلامًا من علاقات الفلاسفة بالسلطات المدنية والدينية، وبجمهور مواطنيهم، منذ محاكمة سقراط Socrate بتهمة الكفر بالآلهة، فإن الفيلسوف لا يريد أن يكون شهيدًا في سبيل الحقيقة. إن الفلسفة المُضْطَهَدة لا تنظر إلى نفسها، إلا في حالات استثنائية للغاية، بوصفها شهادة قائمة على التضحية في سبيل الحقيقة؛ بل ويمكن القول إنها، باعتبارها فنًا للعيش والموت وفقًا للحقيقة، ترفض، من حيث المبدأ، الطبيعة التضحوية للاستشهاد la nature sacrificielle du martyre. ويعود هذا الموقف أيضًا إلى التصوُّر النخبوي الذي تشكّله الفلسفة ـ والذي يرى شتراوس نفسه مؤتمنًا عليه ـ تجاه نشاطها الخاص؛ إذ سيكون من العبث أن يضحي الفيلسوف بنفسه من أجل العامة، وهو يدرك تمامًا أنهم عصيون على الحقيقة. وفضلًا عن ذلك، فإن النقد الفلسفي للاستشهاد يعدّ سمة متكررة في تاريخ الفلسفة؛ فكثيرًا ما لُوحظ أن موقف سقراط في محاورتَي فيدون والدفاع، وهو يقبل حكم قضاة أثينا ـ في ذلك المشهد التأسيسي لاضطهاد الفلاسفة على يد السلطة ـ يخلو تمامًا من أي بُعد تضحوي. فإذا كان سقراط قد قبل الحكم الصادر بحقه، فذلك لكي يظل منسجمًا مع مبادئه الخاصة، لا لكي يصبح شهيدًا للفلسفة.

ولهذا السبب، فإن تبني "فن الكتابة" لا يُثير، من حيث المبدأ، أي إشكال أخلاقي لدى الفيلسوف، على النقيض من الوهم الذي كرَّسته حداثة تشبعت بالمسيحية من غير وعي منها، والقائم على تضحية كبار المفكرين بأنفسهم من أجل تنوير الشعوب وتحريرها من نير الضلال والاستبداد. ولعل هذا هو الجانب الذي لم يوضحه ليو شتراوس بالقدر الكافي؛ إذ لم يلتفت كثيرًا إلى ما تدين به الحداثة الوضعية، على نحو ضمني، لتصور تضحوي للحقيقة، يقوم على التشبث بها مهما كان الثمن، وفي مواجهة كل شيء، وهو تصوُّر غريب تمامًا عن الفلسفة القديمة. كما يتعيَّن إدراك أنه من الصعوبة بمكان إضفاء المشروعية على مفهوم الاضطهاد، مهما أُدخلت عليه من تصويبات فلسفية، من غير أن يُفضي ذلك، في الآن نفسه، إلى تكريس "دين للإنسانية" مستمد من المسيحية، وهو الدين الذي يستند إليه الحكم الأخلاقي في تعيين اضطهاد الجماعات والأفراد وإدانته، متجاوزًا بذلك كل اعتبار سياسي أو قانوني. ومع ذلك، ينفتح أمامنا سبيل آخر، كان مونتين Montaigne وقراؤه قد أدركوه بجلاء؛ سبيل متحرر من الدين، حتى وإن كان "دين الإنسانية"، وسبيل شكي أصيل، يرى، من منظور سلبي، في التصلب الدوغمائي، سواء أكان دينيًا أم علميًا أم فلسفيًا، المبدأ الذي لا ينفك يُعيد إنتاج الاضطهاد، ويمنح نفسه، في المقابل، الوسائل الكفيلة بمقاومته عبر "فن كتابة" ملائم.

وهذا هو السبيل نفسه الذي تسلكه اليوم العلوم الإنسانية والاجتماعية، ما دامت لا تستسلم لإغراءات موضوعية مزعومة مستوحاة من العلوم الطبيعية، أو ـ وهو الأسوأ ـ ما دامت لا تؤسِّس منهجيتها الخاصة على دوغماتية ميتافيزيقية و/ أو لاهوتية، أيًا كانت النحلة التي تنتمي إليها. فهذه العلوم وحدها قادرة على أن تهدينا إلى دراسة مقارنة لـ"فنون الكتابة في ظل أنظمة الاضطهاد"، وهي دراسة لن تكون فيها رؤى ليو شتراوس، على الرغم مما تتسم به من نفاذ وعمق، ذات عون كبير في نهاية المطاف. فهذه الحقول المعرفية جميعها ـ تلك التي تُعنى بالتبادل اللغوي، وبعالم العلامات عمومًا (من البلاغة إلى السيميائيات، مرورًا بنظريات أفعال الكلام)، وتلك التي تدرس التفاعلات الاجتماعية وعلاقات القوة داخل الجماعات البشرية (علم الاجتماع، وعلم النفس

الاجتماعي، والإثنولوجيا، والأنثروبولوجيا، وغيرها)، وتلك التي تستقرئ الماضي لتعيد بناء تاريخ الممارسات الخطابية والسيميائية ـ قادرة على أن تمدنا بعناصر وأدوات تحليلية ثمينة[24]. وهذه المعارف مجتمعة مؤهلة لتزويدنا بالأدوات اللازمة لإنجاز دراسة دقيقة ومتعمقة لشروط التعبير في ظل أنظمة الاضطهاد.

ترجمة: اشريف مزور

مختبر الدراسات الاجتماعية والثقافية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ظهر المهراز ، فاس ـ المغرب.

الهوامش

(1) Jean-Pierre Cavaillé, Revue philosophique, 2005/1 Tome 130, pages 38 à 60. Éditions Presses Universitaires de France.

(2) Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing.
نص منشور سنة 1491. نعتمد هنا الترجمة الفرنسية التي أنجزها E. Patard بعنوان: La persécution et l'art d'écrire.
ضمن:
E. Cattin, B. Frydman, L. Jaffro, A. Petit (éd.), Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie, texte de 1941 et études، Paris, Vrin, 2001.pp. 21-38.
وقد حملت مجموعة المقالات الصادرة سنة 2591 اسم هذه الدراسة، وقد تُرجمت كاملة إلى الفرنسية على يد:
O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses Pocket, 1989.
وسوف نعتمد هذه الطبعة في الإحالة إلى سائر أجزاء الكتاب. (يقوم الكاتب/ صاحب المقالة بالإحالة على هذه الطبعة داخل المتن، أما الإحالات المرتبطة بغيرها من المصادر والمراجع فيضعها في هوامش الصفحات. وبخصوص البيبليوغرافيا فلم يعمل الكاتب على جمعها في نهاية المقال، وقد سايرناه في هذا المنحى).

(*) كان فولتير يُردِّد شعارًا شهيرًا: "Écrasez l'infâme!" أي: "اسحقوا العار!" أو "اسحقوا المشين"! والمقصود بـ"العار" هنا هو التعصُّب الديني، الظلم الكنسي، والجهل المقدَّس الذي قاد إلى محاكم التفتيش، وإعدام الأبرياء، واضطهاد المفكّرين والعلماء.

(3) انظر، على وجه الخصوص، مقال Quentin Skinner بعنوان:
«Meaning and Understanding in the History of Ideas».
والمنشور في مجلة: *History and Theory*, VIII, 1969, pp. 3-53.
والذي أُعيد نشره ضمن كتاب:
Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics, ed. J. Tully, Cambridge, Princeton University Press, 1988.

(4) انظر، على وجه الخصوص، مقال Luca Bianchi بعنوان:
«Filosofi, Uomini e bruti, note per la storia di un'antropologia averroista », *Rinascimento*, XXXII, 1992. pp. 185-201.
والذي أعيد نشره ضمن:
Id., Studi sull'aristotelismo del Rinascimento, Padone, Il Poligrafo, 2003.
انظر أيضًا مقال Miguel Angel Granada بعنوان:
«*Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia. Nuova evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*», Bruniana & Campanelliana, V, 1999, pp. 305-331.

(5) انظر الكتاب التمهيدي لـ Françoise Charles-Daubert، بعنوان:
Les libertins érudits en France au XVII^e siècle, Paris, PUF, 1998.

(*) التحررية العالمة le libertinage érudit: تيار فكري فرنسي ازدهر في القرن السابع عشر، اتسم بالنقد العقلاني للدين والسلطة اللاهوتية، واعتمد كثير من ممثليه أساليب الكتابة الموارِبة اتقاء للرقابة والاضطهاد. ومن أبرز روّاده:
Gabriel Naudé, Pierre Gassendi، Cyrano de Bergerac, et Charles de Saint-Évremond.

(6) وهكذا يعرض شتراوس هذا الأمر في "مقدمة" مجموعة المقالات الصادرة سنة 2591، التي تُشكِّل الفصل الأول من الكتاب. وقد اختار أن يحمل هذا الكتاب عنوان مقالته المنشورة سنة 1491، والتي أدرجها فيه بوصفها الفصل الثاني.

(7) انظر: طبعة O. Seyden، الفصل الأول، الصفحة 53.

(8) يرى Gérald Sfez أن القول المأثور السقراطي لا ينبغي أن يُفهم هنا على نحو ساذج، بل يفترض أن نتخيل شتراوس وهو ينطق به مبتسمًا. ويوضح أن: "فنّ قراءة الخطاب بين السطور لا يقوم على مجرد صنعة أو مهارة technè، مهما بلغت درجة تعقيدها، بل يقوم على الحكمة sophia؛ لأنه يقتضي صبرًا في التأمل ليس عاديًا ولا مألوفًا، بل استثنائيًا بالمعنى الحرفي للكلمة، ويمثل فضيلةً أخلاقية".
Leo Strauss, lecteur de Machiavel, Paris, Ellipses, 2003, p. 23.
وانظر أيضًا للمؤلِّف نفسه، المرجع المذكور أعلاه، ص ص3-91.
غير أنه يبدو لنا أن هذا التأويل يفترض، على الأقل في نص شتراوس، تصورًا أنثروبولوجيًا انقساميًا يقوم على فصل لا سبيل إلى ردمه بين الحكماء وغير الحكماء.

(9) Victor Klemperer, LTI, La langue du troisième Reich. Carnets d'un philologue, trad. E. Guillot, Paris, Albin Michel, 1996.

(10) Harangue du duc de Luxembourg, OEuvres diverses, t. V-1, p. 144.
نقلًا عن: Mori, op. cit., pp. 21-22.

(11) Laurent Jaffro, Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises, Paris, PUF, 1998, p. 270 sq.

(12) نستلهم هنا، بتصرف، ملاحظات François Lecercle بشأن مسرحية L'École des femmes لـ Molière، حيث يقول: "أن يتّخذ من الإيحاء بالفحش ضربًا من التحدي، وذلك بإثارة التمثلات الذهنية التي تتجاوز حدود الحياء في ذهن المتلقي، مع الحرص التام على ألا تُنطق قط كلمة فجة. فالمسألة تتمثل في اختبار إلى أي حد يمكن المضي بعيدًا، بل بعيدًا أكثر مما ينبغي". انظر:
«Jeux avec la censure: Molière et la stratégie de l'obscène».
ضمن:
François Lecercle (éd.), La Liberté de pensée. Hommage à Maurice Laugaa, Poitiers, La Licorne, UFR Langues, littératures, Poitiers, 2002 (pp. 157-184), p. 167.

(13) ويمكن الإحالة، على سبيل المثال، إلى التصريحات التي أدلى بها Wajda Andrzej في مقابلة مع Alain Finkielkraut، بثتها إذاعة France-Culture في 41 أبريل 3002، بشأن التباين الجذري بين القراءة التي قدمها رقباء النظام، والقراءة التي قدمها المشاهدون المناهضون للنظام، لفيلمه Cendres et diamant (8591). بل الأجدر بالإحالة، من ذلك،

كتابات Václav Havel في السجن Lettres à Olga، المصحوبة بتقديم كتبه المؤلِّف نفسه: Paris, Éd. de l'Aube, 1998.
وانظر، بشأن هذا النص، وللاطلاع على معالجة معمقة للموضوع الذي نتناوله في هذه المقالة كتاب:
Annabel Patterson, Censorship and Interpretation: The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England, Madison, Wisconsin Press, 1984.

(14) صحيح أن شتراوس يُكثر من الإشارات الدالة على وجود "فن للكتابة" وهو يكتب عن فن الكتابة نفسه، حتى إن الآثار التي يولدها هذا البناء الخطابي قد تبدو باعثة على الدوار. غير أن ثمة فخًا هنا، هو الفخ ذاته الذي تنصبه النزعة الباطنية ésotérisme في مختلف صورها؛ إذ تقوم على تشييد مشهدية للسر بواسطة علامات موضوعة بعناية. ومن خلال اللجوء إلى هرمنيوطيقا الارتياب، ينتهي القارئ المتحرر من السذاجة إلى إدراك أن السر لا يكمن، في الحقيقة، في المضامين الدلالية المحجوزة أو المحجوبة (بل قد لا يكمن، في بعض الحالات، في أي مضمون على الإطلاق، لغيابه أو لتفاهته)، وإنما يكمن في الآليات التي توهم، بفاعلية، بوجود سر في النص، سر لا يُتاح إلا لأولئك الذين سبق أن جرى تلقينهم مفاتيحه، أو يعتقدون أنهم كذلك. وانظر، في هذا الصدد، التحليلات التي خصصها Louis Marin لما يسميه «le jeu du secret»، والتي يمكن أن تُشكِّل، بحق، خيط أريان fil d'Ariane لمن يشرع في التوغل داخل متاهات فن الكتابة. وانظر، على وجه الخصوص: «Logiques du secret», Traverses, no 30-31, 1984. ثم أعيد نشره ضمن:
Lectures traversières. Paris, 1992, pp. 246-257.
وأسمح لنفسي بالإشارة إلى دراستي:
«Secrets du pouvoir et pouvoir du secret dans quelques textes de Louis Marin»,

ضمن:
F. Pousin et S. Robic (éd.), Signes, histoires, fictions. Autour de Louis Marin, Paris, Éd. Arguments, 2003, pp. 108-135.

(15) ولعل النص المؤسّس في هذا الباب هو، بلا ريب، نص اهتداء القديس saint Paul، حيث يرد قوله: "Saul Saul، لماذا تضطهدني؟".
Actes des apôtres, 9, 4 et 22, 7.

(16) وانظر، على وجه الخصوص، حول تشكّل ما يسميه Robert I. Moore "مجتمع الاضطهاد" بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، مؤلّفه:
The Formation of a Persecuting Society, 1987; La persécution: sa formation en Europe, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

(*) عبارة Lettre provinciale تعني حرفيًا رسالة إقليمية أو رسالة إلى الأقاليم، وهي إشارة إلى عمل أدبي وفلسفي شهير لكاتب وفيلسوف القرن السابع عشر بليز باسكال Pascal، تناولت هذه الرسائل نقدًا لليسوعيين ودفاعًا عن دير/ جماعة بور رويال Port-Royal، الذي كان مركزًا لحركة اليانسينية Jansénisme، وهي تيار كاثوليكي إصلاحي عارضه اليسوعيون Jésuites sel بشدة.

(17) Éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1987, p. 201.

(18) يستندُ Pascal هنا مباشرة إلى Augustin، الذي يستعيد، في موضع شهير من مؤلفه Confessions (الكتاب العاشر، الفصل 32)، بيتًا من Térence: Veritas odium parit ("الحقيقة تُولِّد الكراهية"). ويفصّل Augustin مطولًا أسباب ذلك في إطار أفلاطونيته المكيفة في ضوء المسيحية؛ فالناس، في نظره، مولعون بالحقيقة إلى حد لا يريد معه أحد أن يكون ضحية للخداع، وإن كان كثيرون لا يتورعون عن خداع غيرهم، وهو التمييز الأفلاطوني الذي يتبناه Augustin. ومن ثم فإن الذين يقيمون في الخطأ والكذب يتعلقون بخطئهم كما لو كان هو الحقيقة ذاتها، ويسعون إلى فرضه على الآخرين بوصفه الحقيقة (أي إلى تضليلهم)، ويكرهون الحقيقة الحقة لأنها تفضح حقيقتهم هم، أي أنهم كذبة غارقون في الزيف والباطل. وهكذا يغدو حب الحقيقة نفسه، أو بالأحرى الحرمان منها والإخفاق في بلوغها، هو ما يفضي إلى اضطهادها. أما مقاومة الخطأ والهرطقة، حتى بالاستعانة بالقوة، أي بقوة السلطة الزمنية التي كانت تُعدّ الذراع المسلحة للحقيقة، فلا تُعد، في نظر Augustin، اضطهادًا، بل تمثّل ذلك "الإكراه العادل" الذي دافع عنه في رسالته الشهيرة إلى القائد العسكري Boniface بشأن الدوناتيين. ولم يكن Pascal واليانسينيون، بوصفهم أوغسطينيين أوفياء، يشككون بدورهم في مشروعية إكراه البروتستانت أو جمعية يسوع. وقد خصَّص Bayle في كتابه Commentaire philosophique ردًا مستفيضًا على الموقف الأوغسطيني، الذي ظل يتمتع، آنذاك، بسلطة واسعة لدى الكاثوليك والبروتستانت على السواء.

Garasse, Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, Paris, 1623, p. 6. (19)

انظر أيضًا:
Louise Godard de Donville, «Libertin persécuteur de la foi. De Bède le Vénérable au Père Garasse», Papers on French Seventeenth Century Literature, no 26, 1987, p. 105-120.

(*) نزعة تمجيد الألم في المسيحية (dolorisme chrétien): اتجاه روحي ولاهوتي يمنح الألم والمعاناة قيمة دينية وأخلاقية، بوصفهما طريقًا إلى التزكية والقداسة والاتحاد بآلام المسيح. ويُستعمل المصطلح، في الدراسات الحديثة، غالبًا للدلالة النقدية على الخطابات التي تُضفي على المعاناة قيمةً في ذاتها، أو تجعل منها فضيلةً تستحق التمجيد.

Franck Salaün, «La question de la double doctrine en France de Deslandes à D'Holbach». (20)
ضمن: Leo Strauss. Art d'écrire, politique, op. cit., p. 231.

(21) تجدر الإشارة، مع ذلك، إلى استثناء لافت، يُطرح فيه الاضطهاد باسمه الصريح، ويُقدّم بوصفه مهمة ضرورية، في حين يحرص كل مضطهِد محتمل آخر على الالتجاء إلى التلطيف اللغوي euphémisme لتجنب تسميته. ويتعلق الأمر بكتاب Mein Kampf ("كفاحي")، حيث يرد فيه: "... إن كل اضطهاد يُمارَس من غير سند روحي سابق يبدو، من الناحية الأخلاقية، ظلمًا بيِّنًا، ولا يفعل سوى أن يتحوَّل إلى سوط يلهب خيرة عناصر الشعب، فيدفعها إلى الاحتجاج، الذي لا يلبث أن يتجلى في ازدياد تعلقها بالاتجاه الفكري الذي يقع عليه الاضطهاد [...] إن كل سلطة لا تستند إلى أساس روحي راسخ ستظل سلطةً مترددة وواهية؛ إذ يعوزها ذلك الثبات الذي لا يمكن أن ينبع إلا من رؤية للعالم تتسم بالتعصب". كفاحي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(*) الدوناتيون Les Donatistes فرقة مسيحية نشأت في شمال أفريقيا خلال القرن الرابع الميلادي، ونُسبت إلى دوناتوس الكبير Donatus Magnus. وقد تمثلت أبرز عقائدها في رفض شرعية رجال الكنيسة الذين أنكروا إيمانهم أو قدّموا تنازلات للسلطات الرومانية أثناء الاضطهادات، معتبرة أن الأسرار الكنسية التي يقيمها هؤلاء تفتقر إلى الصحة والفاعلية الروحية. وقد عارض القديس أوغسطين هذا الموقف بشدة، ودافع عن جواز تدخل السلطة المدنية لقمع الحركة الدوناتية، مؤسسًا بذلك أحد أهم التبريرات اللاهوتية لفكرة "الإكراه المشروع" في مواجهة الانشقاق الديني.

proposées au Père Robert Challes, Difficultés sur la religion (22)
Malebranche..., 1711-1712, Paris-Genève, Droz, 2000, p. 117.

Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, Paris, (23)
1623, liv. VIII, section 9, p. 1007.

Spaccio della bestia trionfante. (24)
ضمن: Giordano Bruno, Œuvres complètes.
تحت إشراف:
Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, t. V/2, p. 299.

(25) يؤكد شتراوس أن "العمل التمهيدي الوحيد، أو شبه الوحيد، الذي يمكن أن يهدي الباحث في هذا الميدان، مطمور في كتابات خطباء العصور القديمة". انظر: «La persécution...», ibid., p. 23.
ولا ريب في أن البلاغة/ الخطابة القديمة يمكن أن تمدنا بالكثير في هذا المسعى. وتستشهد A. Patterson، على سبيل المثال، بمقطع بالغ الدلالة من كتاب L'Art oratoire، Quintilien، يخصصه للوظائف التي يؤديها الالتباس في نقد الطاغية.
(IX, II, 27-28, cité in op. cit., p. 15).
غير أنه سيكون من الخطأ إغفال ما تقدّمه العلوم المعاصرة للمجتمع واللغة من إسهامات، حتى وإن اقتضى الأمر، في كثير من الأحيان، إعادة توظيف مفاهيمها وأنماطها التحليلية بما يخدم دراسة آليات التعبير المنقسم في ظل الاضطهاد. وقد سعينا إلى الأخذ بهذا المنحى الانتقائي على المستوى المنهجي في دراستنا:
«Ruser sans mentir, de la casuistique aux sciences sociales : le recours à l'équivocité, entre efficacité pragmatique et souci éthique».
ضمن أعمال ندوة «La Raison rusée» المقرر نشرها في مجلة Mauss، والتي يمكن العثور على نسخة أولية منها على الرابط الآتي: http://www.ehess.fr/centres/grihl.

في استعادة المساء ؛ قراءة فينومينولوجية

عبدالله المطيري

المدينة المعاصِرة لا تنام. عادة ما تُستخدم هذه الواقعة للتسويق السياحي للمدن الحديثة. المدينة التي لا تنام مدينة مليئة بالحياة والخيارات والأحداث. عالم مشوِّق للجميع نهارًا وليلًا. مدينة النور، كما تُوصف عادة، باريس تجمع في هذه التسمية النورَ بمعناه الفيزيائي، فهي مدينة السهر والحياة النشطة في الليل، وكذلك النورَ بمعناه الفكريّ كممثلة أساسية لعصر الأنوار الأوروبية: عصر العقل والعلم. أصبح الظلام هنا مناسبة للاحتفال بالنور. النورُ الإنسانيّ هذه المرَّة علامة القوّة والتقدُّم والسيطرة على الطبيعة. في ذات الوقت يُعاني الإنسان المعاصر من مشكلة النوم. الإحصاءات كثيفة عن انتشار مشكلة قلّة النوم أو عدم الحصول على القدر الكافي من النوم في المجتمعات المعاصرة. نلاحظ هنا أنَّ قلّة النوم هذه ليست مرتبطة بسبب محدَّد كما نقرأ في القصائد القديمة حين يُفارق النوم عين الشاعر بسبب فراق مَن يُحب. قلّة النوم المعاصِرة غير محدَّدة السبب، وغير مؤقتة، وكأنها أصبحت عرضًا لنمط من أنماط الوجود. الوجود الذي لا ينام. وجود اليقظة الدائمة. اليقظة التي لم تعد تُبصر شيئًا.

هل الإنسان الذي لا ينام نتيجة طبيعية للمدينة التي لا تنام؟ هل المدينة اليوم، مع تقدُّم التكنولوجيا المتاحة للأفراد، لا تزال محدودة بحدود الجغرافيا؟ هل يمكن الحديث عن مغادرة للمدنية التي لا تنام دون التعاطي مباشرة مع المدينة التي أصبحت متوفرة في قبضة اليد في أجهزة الجوَّال الحديثة؟ كل هذه الأسئلة مشروعة لكنها تتجاوز أهداف هذه الورقة التي لا تتجاوز محاولة الإنصات لأنماط الوجود الحديثة ودلالاتها على علاقة الإنسان بغيره، علاقة الإنسان بالآخرين وبنفسه وبالزمان والمكان.

يتكوَّن عنوان هذه الورقة من كلمتين: استعادة المساء. عادة ما تُطلق كلمة "المساء" للإشارة إلى الفترة الزمنية من بعد الظهر إلى المغرب، وأحيانًا تمتدُّ إلى منتصف الليل. الفترة الزمنية التي تلي الزوال. زوال الشمس وحركتها باتجاه الغروب. حركتها باتجاه الظلام. هذه الظاهرة الطبيعية، أي اتجاه الشمس نحو الغروب، يترافق معها شكلٌ من أشكال الوجود يمكن أن نُسمِّيه المساء بالمعنى الوجودي للكلمة. المساءُ كلمة رافقت معاني متعددة لها ما يجمعها. حين يُقال قهوة المساء أو أُمسية شعرية، فإنها تُشير بالعادة إلى شكل من أشكال الاسترخاء والهدوء. لذا، فالمساء علاقة مع الكائنات حولنا. علاقة عنوانها الأساسي انسحاب ما من فعاليّة النهار. إذا كان الإنسان في النهار يُباشر العالم ويُبادر لإنجاز مشاريعه، كما يفعل الفلّاح حين يستيقظ ليباشرَ العناية بمزرعته، وكما يفعل الراعي حين يُباشر عنايته بأغنامه أو إبله، فإن هذا الإنسان يبدأ بالانسحاب من هذه المباشَرة بالتدريج في المساء. هذا الانسحاب يفتح معه عوالم جديدة يمكن وصفها بعوالم المساء. هذا الانسحاب يُسمى الإمساء.

يقول الشاعر منصور المفقاعي في أغنية سلامة العبدالله الشهيرة "أرجوك جفَّت دموعي":

ما تدري أنه عليك الود طاويني
ما تدري إني عليك الليل ما أمسيته

في إشارة دالّة على أن الإمساء ليس حالة طبيعية تنتج بشكل ضروري عن الظاهرة الفيزيائية لغياب الشمس وحلول الظلام. الإمساء علاقة قد تتحقق وقد لا تتحقق، لذا فهي تعكس وجود الإنسان باعتباره كائنًا شعوريًا متَّصلًا بطريقة خاصة بما حوله. أَذكر أنَّ الكبار كانوا يقولون لنا "أمسوا" ونحن صغار حين نزعجهم باللعب في الليل. "أمسوا" هنا معناها اِهْدَؤُوا. هناك عالم خاص بالمساء لا يتوافق مع صخب فعالية اللعب المزعج. أَمسوا هذه تُقال للمفرد "أمس"، وهو ما يُثير مباشرة التساؤل حول العلاقة بين "أمس" بمعنى اليوم السابق و"أمس" بالمعنى المقصود هنا: اهدأ واستقر. وكأنهم يقولون إن ذلك النشاط والفاعلية تنتمي إلى أمس. اليوم الذي انقضى، يوم النهار وعالم النهار. هدوء البنك وسكون ممرَّاته ينتمي إلى صخب عالَم النهار. عالَم الحساب والاستثمار. في المقابل، فإنَّ صوت السامري صوتٌ للسكون حتى ولو ارتفع. صوت سكون الليل. عالم الخيال والأحلام.

هذا الانسحاب من فعالية مباشرة الوجود ينفتح معه عالم المساء. الإمساءُ، بهذا المعنى، شكلٌ من أشكال الوجود، وشكلٌ من أشكال التناغم مع الكائنات الأخرى. حين ينسحبُ الإنسان تنفتحُ، مع انسحابه ذلك، نوافذ على وجود مختلفة. حين ينكفّ الإنسان يسمح لغيره بالتواجد، وبالتالي يُتيح لذاته أفقًا أوسع مع الوجود الاستقبالي. الذاتُ

باعتبارها مستقبِلَة، متلقية، مُنصتة. لذا يمكن القول إن عالم المساء هو عالم الفنون بالمعنى الواسع للكلمة. الفنون هنا تشمل فنون السرد والحكايات والشعر، وكذلك فنون الموسيقى والأصوات. التعويلُ على اللغة، كما هو الحال في الحكايات والسوالف، شكلٌ من أشكال الاتصال المختلف بالموجودات. لغة النهار ليست كلغة المساء. لغة النهار لغة التداول والتفاوض والأوامر والنواهي. لغة حسابية رياضية. لغة واقعية بالمعنى الحاد للواقع. في المقابل، فإن لغة المساء لغة حالِمة. تعيش في عالم آخر. عالم يُراهِن على الوجود اللغوي ذاته. الحكايات والأشعار والطُرف والآداب والفنون عمومًا هي شكل من أشكال الإنصات للغة. نسمعُ كثيرًا أن الحالات الإبداعية تعني أنَّ النَصَّ يكتبُ نفسه، أو حين يقول الشاعر إن القصيدة هي مَن كتبته، أو على الأقل من خلال الإقرار بأن عملية الكتابة الإبداعية غير مفهومة، ولا يمكن تفسيرها ضمن علاقات سببية محدَّدة. هذا كله يُعبِّر عن شكل خاص من أشكال التعاطي مع اللغة يُسمِّيه هايدجر بالحديث مع اللغة في مقابل الحديث عن اللغة. الإنسان في حال الحديث مع اللغة يتحوَّل إلى علامة لغوية يُعبِّر الوجود من خلالها.

هذا الإمساء وهذا الانسحاب متَّسق، بشكل عام، مع سلوك الكائنات الأخرى حيث تنسحب وتستكنّ مع اقتراب الظلام. الظلام يُحدِث تغييرًا جوهريًا في علاقة الكائن مع الخارج. إذا كان النور يُعطي الإنسان فرصة واسعة للتحكّم فيما حوله من خلال قدرته على مدِّ معرفته لمساحة واسعة، وبالتالي اتخاذ قرارات في هذه المساحة، فإنَّ الظلامَ يتحرَّكُ باتجاه العكس. في الظلام تتقلّص معرفة الإنسان بالخارج، لذا ينفتح على الخارج. نلاحظ هنا أن الانفتاح نتيجة لتقلص سيطرة الذات لا العكس. الذات في الظلام ذات محدودة، وبالتالي تتصل بالخارج باعتبارها ذاتًا مستقبلة ومتلقيّة. في الظلام تُولد عوالم الخيال والجن والكائنات العجيبة وحكايات الماضي والمستقبل. في الظلام تَخِفُّ قبضة الحاضر على الإنسان.

المساء بهذا المعنى انتقال تدريجي لعالم الظلام، عالم الليل. تحوُّل في العلاقات يُولَد من رحم الاكتفاء. هذا الاكتفاء لا يعني الحصول على كل شي، ولكنه يعني وصول الإنسان إلى اكتمال دورته اليومية من خلال عيش هذا اليوم وفق ترتيب بسيط. هذا الاكتفاء يترافق مع رضا عام. قناعة تجعل من الإنسان يجلس دون أن تكون أفكاره واقفة. هذا الاكتفاء يمكن ملاحظة غيابه اليوم في ثقافة المدينة التي لا تنام. في هذه المدينة لا توجد أيام. أي لا توجد وحدات من الوجود مكتفية بذاتها. لا يوجد يوم مكتمل. الخطط أبديّة. ما يريده الإنسان لا يمكن استكماله في يوم وليلة. لهذا السبب لا توجد مساحة للانسحاب. كل راحة ليست سوى استعداد جديد للانطلاق. المدنية المعاصرة يمثلها السوبرماركت الحديث بشكل واضح. يعمل السوبرماركت 24 ساعة في اليوم 7 أيام في الأسبوع. هذا يعني أنه أزليّ ولا معنى للحديث عن أيام وساعات. التعبير الدقيق لعمله أنه فاتح طول الوقت. لذا لا يوجد فيه أيام، بل "شفتات" عمل يُفترض ألا يشعر بها الزبون. في السوبرماركت لا يوجد صباح ولا مساء، ولا يوجد صباح الخير ولا مساء الخير. هذا المكان لا مساحة للظلام فيه. لا يَسترخي ولا يَهدأ. محلات التجارة القديمة كانت تفتح في الصباح وتُغلق في المساء تعبيرًا عن نهاية شكل من أشكال الوجود وبداية آخر. في تلك المحلات تُولد علاقات مرتبطة بالزمن. علاقات الصباح تُعبِّر عن البداية والافتتاح والاستفتاح. الزبون الأول يحمل معنًى مختلفًا، دلالة على بداية جديدة، لذا الزبون الأول مُبارك ويستحق معاملة خاصة. نُلاحظ أنه لا يوجد زبون أول في السوبرماركت باعتبار غياب الزمن. دورة النور والظلام تُحقِّق اكتمالًا ما، لم يعد متوفرًا في المدينة التي لا تعرف الظلام. نُلاحظ هنا أنَّ الظلام بالمعنى الذي نتحدَّث عنه لا بدَّ ألا يكون من فعل الإنسان. أي ألا يكون شكلًا آخر من أشكال سيطرته للعالم وترتيبه للوجود. الظلام الذي يُحدث انفصالًا مع هذه الذاتية هو الظلام العام. الظلام الخارجي الذي يُحدث في الإنسان محدودية تنفتح معها نوافذ وجود مختلفة. يُرتِّب الإنسان المعاصِر سكنه الخاص بطريقة تكنولوجية جعلته يتحكَّم في النور، بحيث تُظلم غرفته متى شاء، وتُضيء متى شاء، ولكن هذا ليس إلا امتدادًا لعالم النور. النور الذي يُقرِّر أن ينحجب مؤقتًا من أجل استراحة محارب.

مع المدينة الحديثة المعزَّزة بالكهرباء لم تعد القيلولة مهمة. القيلولةُ كانت شكلًا من أشكال الانتقال من عالم إلى عالم. ذروة وجود ما. القيلولةُ تعبيرٌ عن استجابة الإنسان لضعفه والترتيب لانسحابه من الوجود الفاعل لفترة قصيرة من الزمان. تقول المقولة الشعبية: "قِيلُوا، فإنَّ الشَّياطينَ لا تَقِيلُ". الشياطين لا تحتاج إلى القيلولة بينما يحتاج الإنسان. الشيطان في الثقافة الشعبية لا يَدُلُّ فقط على معنى أخلاقي متعلِّق بالشر، بل يمتدُّ للتعبير عن القدرات الخارقة. يُقال فلان شيطان، يعني أنه يملك قدرات خارقة من ذكاء أو غيره. تعبير القيلولة ملفت. تسمية هذا النوم السريع في وسط اليوم بالقيلولة يستحق التأمل. الإقالة شكل من أشكال الإعفاء. يُقال: قدَّم فلانٌ استقالته أي طلب الإعفاء من عمله. ويُقال: أَقِيلُوا عثرات الكرام، أي

أُعْفُوهم من تحمّل نتائجها. وكأنَّ الإنسان يعفي نفسه من عبء الوجود الفاعل ولو لدقائق بسيطة. هذا الإعفاء يُعبِّر عن الانسحاب الكامن في الإمساء. ويُقلّ الإنسانُ الإنسانَ أي يحمله. أَقلَّتهم الطائرة أي حَمَلتهم. وكأنَّ القيلولةَ هي أنَّ الأرض تحملُ الإنسان لفترة بعد أن أعياه حملُ نفسه. هذا النمط من الاسترخاء يمكن أن نجده في كلمة القيلة التي تعني الخروج للترفيه. هنا القيلة ليست للنوم، ولكنها لشكل خاص من أشكال الوجود يتسم بالاسترخاء. المتوقع في القيلة السوالف والشعر والطرف وليس البيع والشراء وعقد الصفقات. ولعله من اللافت أنَّ القيلولةَ مصدر قالَ، وكأنه تعبير عن الطبيعة المشتركة بين عالم اللغة وعالم الوجود المستقيل في القيلولة. ولعلنا نلاحظ كذلك أن الاستقلال من ذات الجذر. استقلّ الإنسان انفرد وتحرَّر. وكأنَّ القيلولةَ إعلانٌ لحرية الإنسان واستقلاله عن حمّى وجود النهار.

الترفيه. من المهم هنا التأمل في العلاقة بين الترفيه والإمساء. المدينة المعاصرة مليئة بخيارات الترفيه ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنَّ المساءَ كامنٌ في الترفيه. قد يكون الترفيه شكلًا من أشكال عالم النور والنهار حين يكون مشروعًا اقتصاديًا. الاقتصاد عالم النور. عالم الحساب والتقدير. رهان على عدم التوقف، وهذا ربما ما يجعل عبارة "لا يوقف" متكررة كثيرة في عوالم الترفيه الحديثة، وشبه غائبة عن عوالم الترفيه القديمة. الترفيه بالمعنى الاقتصادي يُعبِّر عن هندسة اجتماعية معيَّنة توفر للإنسان، بجاذبية عالية، مساحاتٍ أوسع من الحركة. صحيح أنَّ الترفيه يراهن على شكلٍ من أشكال الاسترخاء عند الإنسان. لكن هذا الاسترخاء الجسديّ، المتوفر مثلًا في مقاعد مريحة في حفلة غنائية، قد يكون محاطًا بعالم متوتر من دعاوى الاستقطاب الاجتماعي. أعني أن الترفيه قد يكون شكلًا من أشكال التعبير الاجتماعي عن الحضور والمشاركة بدلًا من أن يكون انسحابًا من هذا العالم واستسلامًا لعالم آخر. إذا كان الإمساءُ شكلًا من الاكتفاء وبالتالي الانكفاء على أشكال أخرى من الوجود، فإن الترفيه قد يكون شكلًا من أشكال النهم. هذا كذلك ينطبق، بشكل أوضح، على فعاليات الترفيه أو الاسترخاء التي يعلن عن غاياتها الأخرى. مثلًا حين يُقال "عشاء عمل"، فإن هدف العمل المنتمي إلى عالم النهار يُرافق العشاء، لكنه هنا يستعينُ بحالةٍ من الاختلاف التي يوفرها العشاء بعيدًا من أجواء العمل التقليدية، لكن العشاء يبقى عشاء عمل في المقام الأول. حفلات الزواج التقليدية كانت أماكن مفتوحة للجميع. الدعوة عامة. هذا شكلٌ من أشكال التخفُّف من السيطرة. في المقابل، هناك شكلٌ من أشكال حفلات الزواج تتم على منطق الدعوة الخاصة الاختيارية، والذي قد يُعبِّر أحيانًا عن منطق عمل بحيث يكون اختيار المعازيم شكلًا من أشكال تنسيق علاقات اجتماعية نفعية.

من المهم هنا التذكّر أن المساء يسبق النوم. أي أنه مرحلة يصل من خلالها الإنسان إلى حال النوم. هل يمكن أن ينام الإنسان دون أن يمر بالمساء. هكذا مباشرة من عالم اليقظة إلى عالم النوم؟ قد تساعدنا كلمة evening على الإجابة عن هذه الأسئلة، أو على الأقل تساعدنا على طرحها بشكل أفضل. تُحيل هذه الكلمة عادة إلى فترة آخر اليوم من بعد الظهر إلى منتصف الليل. وبالتالي، فهو عالم ينتمي إلى عالم اليقظة باعتبار أنه يسبق النوم ولكن ليس لعالم النهار. يقظة الانسحاب. يقظةٌ تنظر بعينٍ أخرى. اللافت كذلك أن ذات الكلمة تعود إلى جذر even، والذي يُحيل إلى معانٍ متعددة منها الثنائية الزوجية، فالـ even number هو العدد القابل للقسمة بالتساوي على 2. وبالتالي تعني الكلمة التساوي. الثنائية هذه تقوم على الاختلاف النوعي. إذا كان عالم النور يراهن على وجود أحادي فإنَّ عالمَ الإمساء عالمٌ ثانٍ. عالم آخر. ثنائية المساء متوازنة غير مدفوعة برغبة الاستحواذ المهلكة. ومن معاني الكلمة كذلك معنى السلاسة even bed تعني مثلًا سريرًا منسقًا بطريقة ليِّنة وسلسلة. هذه السلاسة تَعِدُ في داخلها بالنفاذ بشكل سليم للجهة الأخرى. جملة من نوع We are optimistic that the situation would even out eventually تَعِدُ بالنفاذ بسلام. نلاحظ أن كلمة even كامنة في بداية كلمة eventually، ونجد أن نقيضها كلمة immediately، والتي تعني المباشرة: المنطق الذي يُراهن عليه عالم النور والنهار. كلّ هذه المعاني كامنة في المساء. إذا كان النهارُ مناسبًا للصراعات والجدالات والطرق التي تحاول الوصول المباشر، ولو بطرق ملتوية، فإنَّ المساءَ وجودٌ سلسٌ: انتقال آمن. تحوّل الاختلاف المتصالح مع الشراكة. مرافقةُ even للكلمات الأخرى ملفتة. تعبيرات من نوع even though و even if والتي تعني "حتى لو" تُعبِّر عن الاستقلال والحرية التي أنصتنا إليها في تعبير القيلولة. "حتى لو" تعني أنَّ هناك إمكانية أخرى رغم كل شيء. لذا، فالمساء شكل من أشكال المقاومة والاستقلال والحرية. مقاومة بلا عداوة، واستقلال بلا عزلة، وحريّة بلا لا مبالاة. هل غياب المساء يعني غياب كل هذا؟ غياب هذه السلاسة في الوجود والتي تُسلِّم الإنسان للنوم؟ النوم استسلام لعالم آمن. الإنسان النائم بلا حول ولا قوة إلا بغيره، إلا بخير ما يسلّم له نفسه. هل هذا يُفسِّر لنا "عنف التنويم"؟ العنف الذي يدفع به الإنسان نفسه للنوم من خلال العقاقير الكيميائية؟ حتمية المادة بدلًا من سلاسة الوجود؟ ماذا عن الاستعادة؟ العنوان يقول باستعادة المساء. كيف

يمكن استعادة المساء؟ القول بالاستعادة يفترضُ وجودًا سابقًا لما نرغب في استعادته. كان المساءُ موجودًا ثم ذهب ونريد استعادته. أين ذهب المساء؟ هل ابتلعه النهار؟ النهار الذي تمدَّد بفعل المدينة المعاصرة. الاستعادة رغبة مدفوعة بحنين، وقد تكون مدفوعة كذلك بشعور بالندم. استعادة المفقود. هناك شعور عميق بالفقد. الاستعادة كذلك مهمّة، رحلة ومغامرة. استعادة المساء. الاستعادة بهذا المعنى طلب لعودة المساء. توسُّل ربما. هل يجب أن تكون مهمة استعادة المساء تنتمي إلى عالم المساء ذاته أم أنها يمكن أن تكون شكلًا من أشكال عالم النهار؟ عالم السيطرة والاستحواذ وترتيب العالم. إذا كانت الاستعادة، استعادة المساء، شكلًا من أشكال الإمساء، فلا بدَّ أن تكون توسّلًا. أمل ودعاء لا استحواذ واستحقاق. أي أنها مهمة تنتمي إلى عالم المساء ذاته، العالم الذي تتصل فيه الذات بحدودها في لقاءٍ مع الآخرية بكل ما في هذه الآخرية من تجاوز لحدود الذات.

والاستعادة تختلفُ عن الإعادة باعتبار أنها تحمل في داخلها محاولة مفتوحة على التكرار والمعاودة. مهمة الاستعادة ليست مهمة خطية تتمثل في غاية وهدف وبينهما رابط من تحقيق. المهمة هنا أقل طمعًا. طلب بلا استحقاق يجعل منه ضروريًا. بهذا المعنى تكون الاستعادة طقسًا ونداءً. وإذا كانت الإعادة محاولة لشطب التاريخ باعتبارها مهمة إعادة الأمور إلى نصابها الصحيح وإلغاء لما حدث، فإنَّ الاستعادة مغازلة تنطلق من حدث المغادرة ذاتها وربما من تسامح ما معها. لذا ليست استعادة المساء معركة جديدة ضمن معارك إعادة الأمور إلى نصابها الصحيح وتقويم الوجود الإنساني المنحرف. إنها مهمةٌ بلا عصا، وبلا غواية من عنف. استعادة. هل في الاستعادة سعادة ما؟ كامن في الاستعادة معنى العود. والمساء محفوف بيقين عميق بعودة النهار من جديد. هذا العود ربما كامن في الطمأنينة والرضا الكامِنتَين في المساء. "غدًا ستُشرق شمس" عبارة تنتمي إلى عالم المساء. العالم الذي يُعوِّل على عود متجدد تتفتح معه الإمكانات من جديد. هذه الثقة في الوجود تضعف مع عالم النور المعاصر الذي يُراهن على الاستحواذ المدوَّن والمسجَّل الآن وهنا. العود بهذا المعنى من الثقة لا يتحوَّل إلى تكرار باعتبار أنه يحمل معه إمكانات جديدة في كل مرة. جِدّة لا تقوم على منافرة لما سبقها، بل على حدوثها الذي يفاجئ في كل مرة.

التقنية الحديثة أدمجت عالم النهار في وجود الإنسان المعاصر بشكل حاد. تَعِدُ تلك التقنية الإنسان المعاصر بتواصل مستمر. أي أن يبقى متصلًا. هذا يعني أن يكون في حالة مستمرة من الاستقبال والإرسال. حالة افتراضية: أي إمكان مستمر يحمل في داخله قلقًا من الانقطاع يتم تخفيفه من خلال الاطلاع المستمر على مواد مختلفة توفِّرها له تيارات متعددة من المستثمرين في المحتوى الإعلامي. يفتح الإنسان المعاصر اليوم جهازه الجوَّال بشكل مستمر انطلاقًا من إمكانية ما. لم يعد الأمر إراديًا بقدر ما أنه أصبح عادة كامنة في وجود الإنسان. يتحدَّث الكثير عن ظاهرة الخوف من التفويت fear of messing out المعروف بـ FOMO، والذي يُذكِّرنا بخبرات في الطفولة تبدأ بمحاولة أحد الأطفال خلق سؤال مفتوح: "ما دريت وش صار؟"، هذا السؤال الذي يجعل الطفل الآخر، مباشرة، في حالة من التبعيّة له للتعرُّف على ما حدث رغم أنه قد لَم يحدث شيء. ما يفعله الطفل الأول هنا هو خلق فجوة بالسؤال الحاد تجعل من الطفل الثاني يشعر بأنه قد فاته أمر مهم. التقنية الحديثة تُوفِّر في كفِّ الإنسان إمكانات تزعم في داخلها أنَّ أمرًا مهمًا يحدث. نلاحظ أن انجذاب الإنسان هنا، وتعلقه بهذه الأحداث، يتحقق في حالة من المشاهدة. مشاهدة عن بُعد، وإن كانت تقترب من أقرب تفاصيل الآخرين. مشاهدة لا ترتبط بإمكانات تنتمي إلى وقائع وجود الفرد. لذا تخلق حالة من المتابعة السلبية وكأن الإنسان يعيش في خبرة ذهنية منفصلة عن حياته. يبدو أنَّ تيار المعلومات، هذا الذي يمر بشكل مستمر من أمام الإنسان، لا ينتمي إلى عالم العود الذي يَعِدُ به المساء. إذا كان المساء يَعِدُ بالتكرار المتجدد، وبالتالي فإن ما لم يتحقق اليوم يمكن تحقيقه غدًا، وهذا يحمل في داخله كذلك تناغمًا عميقًا مع حركة الطبيعة، فإن عالم التقنية الحديثة يتمثل في خط ممتد من الاستمرار الذي لا يعود. هذا ربما سبب الشعور بالخوف من الفوات، وكأننا أمام رحلة واحدة دون جدول تكرار يَعِدُ بالحافلة التالية. يُشير عددٌ من الدراسات التجريبية[1] إلى أن علاقة المشاهدة هذه تضعف عند الإنسان الحكم الأخلاقي المرتبط بالمشاهد التي يطَّلع عليها، وكأنه يبقى مشاهدًا دون أن يتحوَّل إلى شاهد. هنا يتكرَّر مشهد الوجود أحادي البعد، حيث لا تمثل هذه العلاقة ارتباطًا بالآخرين بقدر تعبيرها عن عزلة عنهم، رغم الاتصال المباشر مع تيار الصور ومقاطع الفيديو التي تعرضهم.

عالمُ المساءِ عالمٌ من الاتصال بالآخرين يكفل للإنسان العودة مجددًا في اليوم التالي. إذا كان الإنسان يحاول في النهار فعل ما يجب عليه فعله داخل عالم النور والإنجازات والاقتصاد والحساب الضروري، أي داخل عالم العدالة كما يُسمِّيه ليفيناس، فإن المساء عالم اتصال أرحم. عودة إلى رحم آخر يبقى فيه الإنسان متصلًا حتى ولو انسحب. اتصال الحكايات والأحاديث والشعر والأعمال الفنية يُبقي

على الوجود الأخلاقي للإنسان، حتى ولو كان جسده لم يعد قادرًا على القيام بما يجب القيام به. أشكال التواصل هذه لا تتحقق داخل علاقة الفرجة والمشاهدة، ولكنها تتطلب علاقة تواصل مسائية: علاقة من دموع. تلك العلاقة التي تُبقي على ارتباطنا بالموتى والغائبين حتى ونحن نعجز بشكل مباشر عن القيام بأي شيء لهم. العلاقة التي تحمي الانسحاب من أن يتحوَّل إلى لا مبالاة. حماية الانسحاب من الانقطاع. عالمُ المساء، بهذا المعنى، عالمٌ أخلاقيّ بطريقته الخاصة. عالمٌ واقعيٌّ باعتبار أنه استجابة لحاجة الجسد ومحدودية القدرة، لكنَّه في ذلك الوقت متجاوزٌ للواقع باعتبار أنه اتصال مباشر باللاتناهي الكامن في اتصال الإنسان بالآخرية. هذا الاتصال الكامن في الحديث. الحديث القائم على الإنصات السابق على التوقع. الإنصات المدفوع بالعناية والاهتمام. بالرعاية التي تجعل من وجود الذات منكشفًا على ما سيقول له الآخر. الانكشاف السابق على معرفة ما سيقول أو حتى السابق على توقعات مرتقبة لما سيقوله. هذا الحديثُ لقاء وجه لوجه مع الآخرين حتى ولو غابوا عن الحضور الفيزيائي المباشر. قد لا تكون استعادة المساء أكثر من الالتفات لمن حولك للحديث معهم. الحديث هنا أوَّلي مدفوع بالعناية والاهتمام. ولذا فهو يختلفُ عن حديث العلاقات العامة وحديث المشاريع والتخطيط المشترك.

د. عبـدالله المطيــري
باحث ومفكر من السعودية

المرجع:

(1) McKee, P. C., Senthilnathan, I., Budnick, C. J., Bind, M. A., Antonios, I., & Sinnott-Armstrong, W. (2024). Fear of Missing Out's (FoMO) relationship with moral judgment and behavior. PloS one, 19 (11), e0312724.
Amallia, S. (2022). FoMO (Fear of Missing Out) Among Youth Viewed From Herbert Marcuse's Perspective: FoMO (Fear of Missing Out) Kalangan Muda Ditinjau dari Perspektif Herbert Marcuse. Refleksi Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam, 22 (2).

جنيالوجيا نيتشه والولادة الجديدة للعقل
من الاستشكال الجنيالوجي لـ"العقل الصغير"
إلى التشكّل المفهومي لـ"العقل الكبير"

عبد الغاني الهيداني

مقـدمـة

عادة ما يتم تصنيف فلسفة فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) ضمن فلسفات اللاعقل: الفلسفات المناوئة للعقل، التعقل، العقلنة والعقلانية؛ إذ نهض هذا الادعاء على مصادرة مفادها: "إن اللاعقل هو الطرف النقيض للعقل". والحال، يوضح هابرماس أن "اللحظتين "العقل" و"اللاعقل" لا يتخذان موضعيهما في علاقة تعارض مطلق تُحيل إلى تجاوز جدلي، بل إنهما يدخلان في علاقة جد متوترة لإعادة ترتيب مساحة تدخلهما في بناء الذات"[1].

من هذا المنطلق، نُسجِّل رفقة بيرتراند ديجاردان أن العبقرية النيتشوية، خلافًا للعبقرية المتخيلة من طرف العقلانيين أنفسهم، شكَّلت "تعقلًا أصيلًا في خدمة الإنسانية"[2]؛ إذ ستنقل مسار التفكير الفلسفي المعاصر، حول مسألة العقل، من منطق الثنائيات الذي أرسى صورة دوغمائية للعقل الفلسفي إلى منطق التعدد، باعتباره الميسم الحيوي لفلسفة تناشد تعددية الإمكانات المتاحة أمام العقل الساعي إلى تجاوز ذاته، بشكل مستمر، في واقع طافح بالتدفق يجعل الذات المتجددة عصية تأبى الانحشار داخل معان عقلية متكلسة؛ ذلك أنها مأوى التعدد والصيرورة، ومستودع التناقضات الخفية والقصية؛ كونها منفلتة دومًا من القوالب الجامدة، وترتدّ إلى ذاتها مؤكدة أصالتها وفيض معانيها.

لذا، يبدو لنا أن المنظور الجنيالوجي الجديد للعقل ينم عن نزوعه إلى استعادة الذات العالقة بين مخالب ميتافيزيقا العقل؛ لكن، ليس بوصفها ذاتًا متطابقة مع ذاتها، وإنما باعتبارها ذاتًا تناشد التعدد والتجدد؛ أي باعتبارها مجموعة من الإمكانات المتدفقة التي نختبرها داخل متاهة الحياة الطافحة بالانسيابية والسيلان؛ وهذا ما يجعلنا نؤكد بأن جنيالوجيا نيتشه لم تتخذ النقد إلا وسيلة لبناء فكر خلّاق جديد يمكن أن يساهم في إخراج الغرب من سراديب العدمية والانحطاط اللذين ارتسما مع الحداثة الغربية؛ آنذاك، يغدو "العقل الكبير" مفتاحًا بمكنته إقدار الذات على تنظيم وجودها الفردي الأصيل في علاقتها بذاتها وبغيرها للتخفيف من فظاعة الجهل الذي أسدل ظلاله على منظومات تفكيرها.

وهذا ما حدا بفريدريك نيتشه إلى استهلال تصدير مؤلفه الموسوم بـ: "جنيالوجيا الأخلاق" بالعبارات الدالة على الجهل الفظيع الذي ارتبط بذواتنا نتيجة غياب الجرأة الكافية على خوض مغامرة البحث العميق عن الذات في ارتباطها بمسمى "العقل". يقول نيتشه: "نحن مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا، نحن العارفين، نحن أنفسنا بالنسبة إلى أنفسنا؛ وإن لهذا سببًا وجيهًا. نحن لم نبحث أبدًا عن أنفسنا، فهيهات لنا أن نجد أنفسنا يومًا ما"[3]. يتعلق الأمر، في نظرنا، بالمسعى الجنيالوجي الذي يتغيا إماطة اللثام عن الدوافع الثاوية خلف حالة الكسل الفكري الذي لازم البحث الفلسفي، تاريخيًا، حول التواشج بين سؤالي الذات والعقل؛ فارتسمت معاني ارتكاسية لـ "الذات العاقلة" فصلت الذات عن ذاتها، وزجَّت بها في غياهب الجهل والضياع.

وحيث إن الرهان الكبير لجنيالوجيا نيتشه يتمثل، حسب تصورنا، في "تحقيق الاستفاقة النوعية والفعلية للذات المعاصرة"[4] كما تخبرنا، بذلك، الشذرة رقم 32 من مؤلف "ما وراء الخير والشر"، وحيث إن فيلسوف المستقبل، الذي جعل الذات المتجاوزة لذاتها تعددًا، نافح من أجل غد مشرق للذات الإنسانية التي ما زالت تئن تحت وطأة التسييجات العقلية الدوغمائية الخانقة في عالم معاصر غاص بالتدافعات المذهبية وعاج بالتسارعات الرقمية، فإن ورقتنا البحثية تتغيا التفكير في مسوغات ومآلات الانعطافة النوعية التي أحدثها المنظور الجنيالوجي للعقل في الفلسفة المعاصرة؛ إذ ساهم هذا الطراز من النظر الفلسفي في نقل مسار التفلسف حول العقل من ضيق "العقل الصغير" الذي أرسى صورة دوغمائية للذات إلى سعة "العقل الكبير" بوصفه أفقًا فلسفيًا بإمكانه فتح إمكانات وكيفيات استشراف آفاق جديدة لوصل الذات المعاصرة، التواقة للسمو، بعالمها الطافح بالتجدد، الاختلاف والتعدد.

بهذه الاعتبارات، نسجِّل أن صاحب التفلسف بضربات المطرقة باح بموقف مزدوج إزاء مسألة العقل في ارتباطه بمسارات تشكّل الذات المتجددة؛ إذ في الوقت الذي شن حربًا نقدية على الفلسفات العقلانية الكلاسيكية التي أرست معنى متكلسًا للذات المطمورة تحت شرنقة الارتكاس، فإنه رام بلورة معنى جديد ومتجدد لعقلانية حيوية تساهم في الرفع من منسوب المرح والديناميكية للذات المتعددة؛ فاتحًا، بذلك، أفقًا جديدًا للعقل الفلسفي الذي من شأنه ضبط وظيفته الحيوية ضمن فضاء الجسد.

تفتحنا هذه الازدواجية، إذن، على جانبين متعالقين انطوت عليهما القراءة الجنيالوجية لمسألة العقل، ويجب أخذهما بعين الاعتبار؛ وهما: أولًا، الجانب الهادم الذي أعلنت فيه جنيالوجيا نيتشه نقدها الجذري لـ"العقل الصغير"، بوصفه عقلًا دوغمائيًا رسم صورة طيِّعة للذات تُعبِّر عن مظاهر الانحطاط، العدمية والقطيعية. ثانيًا، الجانب الباني الذي تطمح، من خلاله جنيالوجيا نيتشه، إلى بلورة معنى حيوي جديد لـ"العقل الكبير"، بوصفها إمكانًا فلسفيًا أصيلًا يتغيا بناء ذات جريئة قادرة على تجاوز ذاتها تحقيقًا لاستفاقتها المنشودة في القادم من الأيام.

وعليه، يبدو لنا أن ثمة حاجة، اليوم، لاستثمار نتائج المنظور الجنيالوجي لـ"العقل الكبير"، وفق الإمكانات المفهومية والمنهجية التي يتيحها هذا المنظور مع الأخذ بعين الاعتبار الحاجات الراهنة، في تعميق النظر الفلسفي حول مسألة العقل للرفع من منسوب تجدد الذات المعاصرة. لكن، رغم أصالة هذا المنظور الجنيالوجي الجديد للعقل وراهنيته، فإن العديد من المهتمين بالشأن الفلسفي المعاصر لا يجدون حاجة ملحة في العودة إلى هذا المنظور لتحقيق استفاقة نوعية للذات المعاصرة، بل إن البعض منهم (أمثال آلان بلوم) وجد في جنيالوجيا نيتشه سمًا قاتلًا، وخطرًا مهددًا لمستقبل الذات الإنسانية أشبه بفيروس خارجي خطير يصيب قلوب وعقول الشباب الأميركان؛ ويتعيَّن مجابهته والحدّ من ذيوعه.

بناء على ما تقدّم، وأمام الطابع المفارقاتي المزدوج الذي يفجره التفكير الجنيالوجي في مسألة العقل عند نيتشه من جهتَي العلاقة القلقة بين جنيالوجيا نيتشه ومسمى "العقل" من جهة أولى، وبين المنظور الجنيالوجي النيتشوي للعقل والقراءات الفلسفية المعاصرة لهذا المنظور الجديد للعقل من جهة ثانية، يمكن صياغة الإشكالية العامة المرتبطة بهذه الورقة البحثية (استفهاميًا) على النحو الآتي: هل بإمكان المنظور الجنيالوجي للعقل المساهمة، اليوم، في تحقيق استفاقة نوعية للذات المعاصرة من خلال نقل مسار التفكير الفلسفي من ضيق "العقل الصغير" إلى سعة "العقل الكبير" أم إن هذا المنظور سيعلن عن محدوديته وهشاشته أمام تفاقم الأزمات المحدقة بالذات الإنسانية في الزمن الراهن؟

سنحاول معالجة الإشكال أعلاه من خلال التوسل بمنهج ثلاثي الأبعاد: تحليلي، مقارن ونقدي؛ مسترشدين بالموجهات الاستفهامية الآتية:

أولًا: ما المسوغات الفلسفية التي حدت بنيتشه إلى استشكال مسمى "العقل"؟

ثانيًا: كيف ستنقلنا جنيالوجيا نيتشه من ضيق "العقل الصغير" إلى سعة "العقل الكبير"؟

ثالثًا: أية آفاق يمكن أن يفتحها مفهوم "العقل الكبير" أمام الذات المعاصرة؟

تقودنا هذه الاستفهامات الإشكالية إلى بسط القول، بشكل مكثَّف، في المحورين الآتيين:

المحور الأول: العقل الفلسفي على محك النقد الجنيالوجي

1. عن "العقل" مناط الاستشكال الجنيالوجي

تساءل كارل ياسبيرز، في مؤلفه: "نيتشه: مدخل إلى فلسفته"، قائلًا: "بأي معنى يستخدم نيتشه لفظة العقل؟"[5] ونحن نضيف مستشكلين: أي عقل مناط الاستشكال الجنيالوجي؟ يجيبنا كارل ياسبيرز: "لا تهاجم الجنيالوجيا العقل بإطلاق ما دام نيتشه يقر بأهمية ومكانة العقل في الحياة الإنسانية"[6]، بل يهاجم العقل الجنيالوجي معنى مخصوصًا للعقل: "إنه العقل الدوغمائي المتمركز حول ذاتية منغلقة والذي تبلور، حسب نيتشه، إثر حدث انحراف طرأ في قلب إرادة القوة إبّان حدث العدمية"[7].

يتعلق الأمر، حسب هابرماس، بـ"عقل نظري يحدد لعمليات الإدراك هدفًا وحيدًا يتمثل في تحقيق النظام والتماسك الصارمين انطلاقًا من مبادئ عبارة عن مسلمات أو أفكار فطرية أو تجريدات عليا"[8]. لذا، يرى فؤاد زكريا، في مؤلفه الموسوم بـ"نيتشه"، أن "العقل مناط الاعتراض الجنيالوجي هو شأن العقل المضاد للحياة، عندما توهم العقل أن مبادئه الثابتة يجب أن يخضع لها الواقع ضرورة"[9]، لأنها تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وأن كونيته تجعله قادرًا على جعل حياة الجميع مشتركة.

لنقل إذن: كان نيتشه للعقل الدوغمائي منتقدًا، ما دام صاحب الجنيالوجيا "يتوفر على عدة مفهومية تسمح له باتهام انتصار الإيمان بالعقل"[10] كونه قائم على فرضية الإيمان بالإله؛ ويبقى كلا الإيمانيين، حسب نيتشه، فاسدًا

وميتًا. لذلك، يتوخى النقد الجنيالوجي رفض فكرة الإيمان والثقة في العقل. فماذا تعني هذه الهجمات الجنيالوجية على فكرة "الإيمان بالعقل"؟

يوضح كارل ياسبيرز أن مهاجمة جنيالوجيا نيتشه للعقل تجد مسوغها الأساسي في كون "العقل يزعم أنه يؤسِّس الحقيقة المطلقة التي أسدلت ظلالها على مختلف مجالات الحياة الإنسانية، بحيث وقع الناس ضحية وهم الحقيقة العقلانية المنكرة لباقي الحقائق الأخرى الموجودة خارج مناط العقل"[11]. وحيث إن جنيالوجيا فريدريك نيتشه تسعى، من خلال استشكالها فكرة "الإيمان بالعقل"، إلى إماطة اللثام عن عمق الحقيقة المطلقة التي تُعبِّر عن الوجود حقيقة، فإن العقل مناط الاستشكال الجنيالوجي أصبح موضوع نقد تفكيكي عنيف: أصبح العقل التنويري، المغلق على ذاته في مسار البحث عن الحقيقة النهائية، معرضًا لضربات المطرقة النيتشوية.

في هذا السياق، يذكِّرنا هابرماس بأن نيتشه "سعى، من خلال استشكال العقل التنويري، إلى فضح التعالق الذي أقامته الحداثة الغربية بين مفهومَي العقل والسلطة"[12]؛ إذ نجم عن هذا التواطؤ الخسيس بين المفهومين تخلّف العقل التنويري عن مزاعمه النقدية؛ فعوض فصله مطلب الموضوعية عن السلطة للحفاظ على الذات وتحقيق سيادتها، فإن صورته الغائية انتهت به إلى الالتباس بالسلطة. هكذا، نسجل أن امتزاج العقل بالسلطة، في العرف النيتشوي، يكشف عن الرغبة في تحقيق سيطرة مزدوجة على الطبيعة الخارجية وعلى الطبيعة الداخلية المؤسسة التي يمارسها بنو البشر على بني البشر.

بهذا الاعتبار، نفهم أن الاستشكال الجنيالوجي للعقل الحداثي يتغيا فضح مخاتلاته الشنيعة؛ إذ في الوقت الذي رام هذا الطراز من العقل بسط سلطانه على مختلف مناحي الحياة الإنسانية تحت مسوغ إضفاء العقلنة والمعقولية على الوجود، فإن نيتشه تساءل، في مفتتح الشذرة رقم 551 ضمن مؤلف "فجر"، قائلًا: "كيف يمكن فهم اللازمة اللآتية: كلما صار العالم أكثر معقولية، كلما قل إجلاله؟"[13] ونضيف مستشكلين، فنقول: لِمَ الرغبة في إضفاء معقولية أكبر على عالم طافح بالتدفق والتغيّر المستمرين؟ هل نهب شساعته، نرتعش خوفًا من فظاعته ولا نقوى على تحمل تناقضاته؟ أليست حالة ضعفنا وارتكاسنا سببًا في صورنة العالم، سد ينابيع تدفق صيرورته واختزال ممكنات براءته؟

يلاحظ نيتشه أن "الخوف من تراجيدية الوجود يعدّ السمة الأساسية في ذلك الإجلال الذي يستبدُّ بنا أمام كل ما يبدو لنا مجهولًا وغامضًا"[14]؛ فيتعطش المرء للهروب من براءة الصيرورة، والبحث عن صنم "التعقل الارتكاسي" لإفناء الذات في شيء خارج الذات. يقول نيتشه: "يصاب صغار الرجال بتشنجات عقلية لا يطيقون صبرًا على ذواتهم. إنهم متعطشون لإفناء ذواتهم في شيء خارج الذات"[15].

هكذا، نتبين مع نيتشه أن الفلسفات العقلانية راهنت، مع طغاة العقل الدوغمائي، على حل كل المسائل المرتبطة بالإنسان من خلال سلطان التعقل؛ فكان الرهان اللامحدود على سلطة العقل لفك ألغاز العالم. لكن، إذا نظرنا إلى كل ما تم إجلاله حتى الآن تحت مسمى العقل، فسنصل، مع نيتشه، إلى الخلاصة المحزنة الآتية: "يكمن أصل التشاؤم الإنساني في فجور العقل"[16]، لأن العقلانية الإنسانية في غالبيتها، حسب المنظور النيتشوي، "كانت متدنية وفقيرة، ويكفي القليل من التعقل ليشعر المرء أنه متفوق عليها كثيرًا"[17]. وهذا ما حدا بنيتشه إلى القول: "آه! كم يتمنى الشعراء أن يعودوا كما كانوا في ما مضى، وأن يقولوا لنا شيئًا عن ممكنات الوجود، لأن عصر التزوير قد انتهى"[18].

ارتبط عصر التزوير، حسب نيتشه، بالمسار التاريخي الذي ابتدع فيه الإنسان مسألة العقل، لدرجة أن "كل الأشياء التي تعيش طويلًا تصبح شيئًا فشيئًا مشبعة بالعقل، إلى الحد الذي يصبح معه الأصل الذي يربطها باللامعقول مستبعدًا"[19]؛ فتحت قهر الذات العاقلة يشعر الضعيف بأن عقله الصغير مفصول عن لا معقولات جسده؛ فيُصاب العقل بالوهن الشديد.

يتبدّى لنا جليًا أن نيتشه إذ ينتقد العقل فلأن صغار العقول لا تستطيع تغيير أفكارها، ولا تقوى على تجديد مبادئها؛ فتصاب بالوهن الشديد، بل يكون مصيرها الموت. يقول نيتشه: "تموت الأفعى عندما لا تستطيع تغيير جلدها، وكذلك العقول التي نمنعها من تغيير آرائها تكون تلك نهايتها كعقول"[20]؛ أي نحكم على عقولنا بالموت في الوقت الذي لا نسمح لها بالارتماء في عالم الصيرورة المشبع بقيم التغير، التعدد، التجدد، التحوُّل والتجاوز العقلي المستمر للعقل ذاته. وبهذا المعنى يؤكد نيتشه بأن "الأذهان التي تُمنع من تبديل وجهات نظرها لا تصلح أن تكون أذهانًا"[21]: لاتصلح أن تكون عقولًا لمن يملك عقلًا حرًا.

على هذا الأساس، يبدو لنا أن الجنيالوجيا تنتقد منطق الميتافيزيقا بما هو خطاب للعقل؛ والعقل هو الصنم الأكبر للفلسفة، لأنه يُقدِّم ذاته كقدرة على اكتشاف الحقيقة والوجود، ويُقدِّم مبادئه كحقائق مستخلصة من قوانين الطبيعة. لذا، "أصبح العقل سلطة إلهية تتغيا تحقيق السيادة على العالم"[22]؛ إذ رام برنامج العقل التنويري، حسب هوركايمر وأدورنو، "تخليص العالم من السحر، والتحرر

من الأساطير"[23]. لكن، هل استطاع العقل التنويري، فعلًا، الانتصار على الأسطورة بشكل نهائي؟

نُسجِّل أن هابرماس راح، في مؤلفه الموسوم بـ: "الخطاب الفلسفي للحداثة"، يُمعن النظر الفلسفي في طبيعة العلاقة بين العقل التنويري والأسطورة؛ مؤكدًا أنه "في الوقت الذي ادعت فيه الأنوار أنها تعارض الأسطورة وتتفادى آفة الخضوع لسلطانها، يضع هوركايمر وأدورنو مقابل هذا التعارض الذي يوقن به فكر الأنوار موضوع تواطؤ سري بين الأسطورة والعقل"[24]. ومن ثمة، "صارت الأسطورة بالذات عقلًا، وتحوَّل العقل إلى ميثولوجيا"[25].

يحاول هوركايمر وأدورنو في كتابهما "جدل العقل" توضيح الأطروحة الأولى ("صارت الأسطورة بالذات عقلًا") من خلال التماهي الذي أقامه العقل بين الإنسان والإله: ففي الوقت الذي كان ينظر للإله الخالق بوصفه سيد الطبيعة، أصبح الإنسان، باسم العقل التنويري، شبيهًا بالإله من جهة سيادته على الوجود ونظرته للطبيعة باعتباره سيدًا. لذلك، "أصبحت الأسطورة عقلًا"[26].

يعمد هوركايمر وأدورنو إلى توضيح الأطروحة الثانية ("تحوّل العقل إلى أسطورة")، من خلال الكشف عن مادة العقل ذاتها، بحيث أبرزا أن العقل التنويري استقى مادته الأساسية من عمق الأساطير التي كان يود القضاء عليها. وحيث إن العقل مارس وظيفة الحكم، فقد وقع أسير سحر الأسطورة. لذلك، أمكننا القول رفقة هوركايمر وأدورنو: "لقد غَـذّت الأساطير العقل التنويري وأكملته"[27].

بناء على ما سلف ذكره، نُسجِّل أن مؤلف "جدل العقل" لهوركايمر وأدورنو مثّل لحظة فلسفية من لحظات تجذير النقد الجنيالوجي للعقل الفلسفي؛ وقد وضَّح ذلك هابرماس عندما وجد أنه "في الوقت الذي افتتح فيه نيتشه نقده للعقلانية المنغلقة على ذاتها، فإن هوركايمر وأدورنو انخرطا في سيرورة الاستشكال الجنيالوجي للعقل"[28]، بحيث عملا على توسيع الفكرة النيتشوية القائلة بأن "مزاعم المعرفة العقلانية تتجلى في تأمين الحفاظ على الذات وإحكامها"[29]، رغبة في "المحافظة على حياة آيلة للانهيار"[30].

2. مسوغات الاستشكال الجنيالوجي للعقل الفلسفي

عمد فريدريك نيتشه إلى إرساء جنيالوجيا للعقل بغية القيام باستشكال مزدوج للمنطلقات النظرية للعقل الفلسفي من جهة، ولنتائجه العملية من جهة أخرى؛ موجهًا نقده الجذري صوب آليات التعقل: آلية التسمية الزائفة التي تتغيا بناء المفهوم الجامد انطلاقًا من مدخل اللغة، وآلية العلية التي تنتعش في حقل المنطق. أو قل: "إن جنيالوجيا العقل بمُكنتها أن تميط اللثام عن الميثولوجيات الثلاث التي تبلور على أنقاضها العقل: ميثولوجيا اللغة، وميثولوجيا المنطق، وميثولوجيا العلية. وقد سعى فريدريك نيتشه إلى تفكيكها واحدة واحدة"[31]. فكيف ساهمت هذه الميثولوجيات الثلاث في إرساء معالم العقل الفلسفي؟ وإلى أي حد استطاعت جنيالوجيا فريدريك نيتشه تفكيك تلك الميثولوجيات؟

ذهب نيتشه، في الشذرة 135 ضمن مؤلف "فجر"، إلى القول بأن "العقل تسرب إلى الوجود بالصدفة وليس بطريقة عقلية"[32]. وقد أبرزت الشذرة 23 من "إنساني مفرط في إنسانيته" أن "العقل ترعرع، اغتدى وتقوى داخل حقل التسميات الزائفة للأشياء التي ساهمت اللسانيات في إرسائها تاريخيًا"[33]، بحيث ابتدع الفكر البشري، منذ القدم، أسماء وتسميات تناقض، في أحيان كثيرة، منطق الصيرورة؛ إذ ليست الكلمات، في عمقها، سوى ترجمة اعتباطية واستعارة عشوائية لحالات ووقائع معينة بدالة اللغة.

لذا، يصف نيتشه في الشذرة 11 من مؤلفه "أفول الأصنام" العقل بأنه "ميتافيزيقا اللغة"[34]، بحيث تم إلجام العقل، انطلاقًا من قواعد اللغة وضوابطها النحوية، بقوانين صارمة؛ فأصبحنا نربط كل فعل بفاعل، وباتت إرادة الفاعل علة كل فعل. إنها آفة العقل في الفلسفة: "يا لها من عجوز كريهة مضللة! أخشى ألا يكون بإمكاننا التخلص من الإله، لأننا ما زلنا نؤمن بالنحو"[35].

نستشف من المقول النيتشوي حجم الفظاعة التي أصابت العقل من جهة اللغة؛ إذ في الوقت الذي أكد صاحب "كتاب الفيلسوف" أن الكلمات والألفاظ لا توصلنا إلى الحقائق، ولا إلى تعبير مطابق للواقع، فإنه يُعبِّر عن سخريته من العقل البشري الذي نقل، بشكل اعتباطي، صفات الإنسان إلى عالم الأشياء؛ فأصبحنا "نصف الشجرة، مثلًا، ضمن جنس المؤنث، بينما نعد النبات ضمن جنس المذكر"[36].

وهذا ما حدا بنيتشه، حسب سارة كوفمان، إلى القول بأن "آفة الفلسفة تتمثل في أكذوبة المفاهيم النهائية التي أبدعها العقل. والحال، إن تلك المفاهيم ما هي إلا جملة من الاستعارات الميتة والخادعة"[37]، لأنها تسعى إلى تبرير ما هو واقع دون الأخذ بعين الاعتبار لما يمكن أن يقع؛ أي إن آفة المفاهيم المتكلسة آتية من جهة إنكارها للامتوقع وإخصائها للامنتظر.

بهذا الاعتبار، نتبين رفقة نيتشه أن وراء قناع المفاهيم العقلانية المتكلسة التي شيَّدها الميتافيزيقيون يختبئ "نسيج العنكبوت"[38] ممثلًا للموت المتربص بالذات؛ مع العلم أن نيتشه يعد كل عقلانية "النسق"[39] الفلسفية مجرد أنسجة

عنكبوت تنتظر الانقضاض على فريستها بعد أن يجف دمها.

هكذا، يبدو لنا أن الفلاسفة الميتافيزيقيين تحصَّلت لديهم الثقة المطلقة في المفاهيم المعرفية، الأخلاقية واللاهوتية، بل جعلوها أقانيمَ مقدَّسة، وأصنامًا راسخة تنأى بذاتها عن أي استشكال عميق أو نقد جذري لبيان منشئها وحدودها. وبذلك، رسمت تلك المفاهيم للذات معنى ضيّقًا لا يمكنه أن يستوعب براءة الصيرورة ولا شساعة الإمكانات المتاحة معرفيًا، أخلاقيًا ولاهوتيًا أمام الذات.

من هذا المنطلق، ينبّهنا فريدريك نيتشه، غير ما مرة، إلى خطر المفاهيم الجامدة التي "تشبه أسنان التنين التي تتولد عنها مثيلتها"[40]؛ محذرًا من آفة الألفاظ الميتة، وخطر الذوات الارتكاسية التي أضحت مصنعًا للكلمات والمفاهيم المنكرة للحياة والمسممة للجسد، بحيث أطلقت عليها جنيالوجيا نيتشه عبارة: "فلسفة المفاهيم الرمادية"[41]. والحال، تعلمنا الجنيالوجيا النيتشوية الرمي بالمفاهيم في ساحة الصيرورة، وجعلها كيانات حية صائرة ومتغيرة باستمرار لا مجرد كيانات وهمية أنشأناها منطقيًا، ولا منشأ لها بذاتها. فما مسوغات هذه الصناعة المنطقية للكيانات المفهومية المُحنطة؟

نُشير إلى أن الشذرة رقم 120 من مؤلف "إرادة القوة"، في جزئه الأول، تُخبرنا عن الدواعي الارتكاسية الكامنة خلف ظهور المنطق الكلاسيكي، والآفات المترتبة على ذلك. يقول نيتشه: "حيث إن المنطق صدر عن التدليس وليس عن بلوغ الحق، فإنه رام تزوير الواقع وعمل على اختزال زوايا النظر في زاوية جد ضيِّقة"[42]. فكيف يمكن توضيح هذا الادعاء الجنيالوجي جنيالوجيًا؟

نستشف من مضمون الشذرة أعلاه أن الرغبة في جعل العالم منطقيًا، ومن ثمة الصعود به إلى مستوى العالم الحق تجد مبرراتها، جنيالوجيًا، في تفادي الصيرورة المرعبة، التناقضات الفظيعة واللانظام المخيف الذي تنادي به براءة الوجود؛ ليكون ديدن المناطقة اجتباء النظام، القانون والتماسك وفرض سلطانه على منطق التغيّر والتحوُّل الموسوم بهما عالمنا الأرضي. إنها الرغبة في سد منابع التدفق وإلجام هواتف الحركة لتيسير، تسهيل، تبسيط واختزال الوجود الطافح بالفظاعة المروعة. أو لنقل: يقدم المنطق، في صورته الارتكاسية، عزاءً واهمًا للإنسان القطيعي الذي ترعبه تراجيديا الوجود.

لو شئنا القيام بجنيالوجيا المنطق الكلاسيكي، لقلنا مع محمد الشيخ: "إن النظر المنطقي مُرتهن بافتراض وجود حالات متماثلة"[43]. ولما كان شأن التماثل في الواقع معدومًا، فإن الأمر استدعى تدخلًا منطقيًا لفرض مقولة التماثل على وقائع تتسم، في عمقها، بالتعدد والاختلاف المستمرين: إننا نسقط بعض حالاتنا النفسية، الأخلاقية والاجتماعية على وقائع الواقع سعيًا منّا إلى إقامة مماثلة بين الأحكام المنطقية والأشياء الواقعية. على هذا الأساس، قامت جنيالوجيا فريدريك نيتشه بنقد "المنطق"[44]؛ ويمكن إجمال مسوغات النقد الجنيالوجي للمنطق في الآتي:

أولًا: "يزعم المنطق أن المفاهيم التي بنتها الذات العارفة منطقيًا مبنية بذاتها عن ذاتها"[45]؛ لتغدو تلك المفاهيم جواهر لها معانٍ ثابتة، بحيث تم "ترويض العقل منطقيًا لإثبات الجمود والثبات"[46] على حد تعبير كارل ياسبيرز. والحال، إن "لكل مفهوم تاريخًا يجعله فضاء للتفكير الإبداعي، ويخضع لمسارات متعددة أثناء تشكلاته" كما وضَّح ذلك جيل دولوز في مؤلفه "ما الفلسفة؟"[47].

ثانيًا: "يدّعي المنطق قول الحقيقة؛ مولدًا وهمًا بأن الحقيقي لا يخرج عن دائرة ما نفكّر فيه منطقيًا"[48]. لذلك، شيّد المناطقة الكلاسيكيون كهوفًا مسيّجة بأغلال منطقية جد محكمة لـ"عالم علوي باعتباره عالم الحقيقة"[49]، وباعتباره "العالم الآخر الحق الذي ينفي، بالضرورة، الحياة والطبيعة والتاريخ"[50]. والحال، إن عالم الحقيقة، في نظر نيتشه، يظل مجرد اختلاق كاذب؛ ليبقى "وحده العالم الظاهر العالم الموجود فعليًا"[51]. لذا، عندما رامت جنيالوجيا نيتشه إعادة التفكير في إشكالية الحقيقة، "وجدت أن ما يصطلح عليه حقائق أساسية لا يخرج عن دائرة الأخطاء والأوهام التي تحدد وتؤطر الحياة الإنسانية"[52].

ثالثًا: "ينهض المنطق على مبدأ عدم التناقض ما دام الانسجام والنظام ميسم الوجود"[53]. والحال، يقر نيتشه بأن "المنطق نفسه يتضمن جوانب لا عقلانية ولا منطقية، بل تحضره عناصر صدفوية وفوضوية"[54]. لذلك، يصرح نيتشه، منذ نصه الأساسي الأول "مولد التراجيديا"، بأن منطق التناقض والتعارض والاختلاف هو الذي يحكم عالم الأشياء التي يعتريها دومًا التبدّل، التحوُّل والتجدّد.

رابعًا: تقوم الأحكام المنطقية على ضرب من "الآمر الأخلاقي"، وكأن لسان حالها يقول: "يلزمك أن تنسب الصفة كذا إلى الشيء كذا، وعليك ألا تثبت الصفة عينها للشيء ونقيضه في نفس الوقت"[55]. لذا، يخبرنا فريدريك نيتشه، في الشذرة الثالثة ضمن مؤلف: "فجر"، بأن الفلاسفة والمناطقة الكلاسيكيين شيَّدوا صروحهم الفكرية والمنطقية تحت إغراء أخلاقي.

خامسًا: ينهض المنطق على "مبدأ العلية" في مسارات الاستدلال، بحيث يفترض منطق المقدمة والنتيجة بأن أفكارًا ما تكون بالضرورة علّة لأفكار أخرى. بيد أن نيتشه

يعتبر "التعالق السببي بين الأفكار نابع من اعتقاد واهم يقع فيه المنطقي"[56]؛ فلو فحصنا العلاقة بين فكرة "أ" وفكرة "ب" لوجدنا أن ثمة عالمًا من الانفعالات المتسارعة من جهة، وأفكارًا عديدة تم إقصاؤها من جهة أخرى.

في هذا المقام، نشير إلى أن "العلية" توقفنا على مسألة أساسية مفادها أن وراء كل فعل ذات فاعلة ضرورة. خذ، مثلًا، العلاقة بين البرق والرعد: يأتينا صوت الرعد متأخرًا عن برقه، فنعتقد أن ثمة علاقة سببية بين الرعد والبرق. لكن، هل كل ما يقع وراءه ذات فاعلة؟ ألا تحدث الأشياء عن طريق الصدفة البريئة؟ ولِمَ نبحث عن سبب لكل فعل يحدث لنا؟

يسجل فريدريك نيتشه، في مؤلفه "إرادة القوة"، أن "التهافت وراء البحث عن الأسباب الكامنة وراء الأفعال ناجم عن الخوف من المجهول المرعب: اللامعلوم، اللامعروف واللامتوقع"[57]. لذلك، نعمل على إسقاط أحوالنا النفسية على عالم الأشياء والوقائع رغبة منا في ادعاء إرادة فهم السبب الثاوي وراء كل فعل. والحال، "لا وجود لأمر اسمه السبب"[58]، بل إن محاولة ربط تفسير كل الظواهر والأشياء اعتمادًا على مبدأ العلية قد توقعنا في ضروب الوهم التي يبحث عنها كل متعطش للطمأنينة والراحة النفسية.

ولما كان الشأن في "مبدأ العلية" الاعتقاد الجازم بوجود فاعل وراء كل فعل، فإن زرادشت "استعاض عن العلية بفكرة الصدفة البريئة الدالة على النسب الشريف"[59] حفظًا لبراءة الصيرورة من آفة المفاهيم العقلية العليا التي نصبها الفلاسفة العقلانيون، باعتبارها "علّة لمعلولات؛ ومنحوها الأفضلية على ما دونها"[60]، بل أعلنوا ازدراءهم الشديد لمفاهيم اللاعقل، الجنون والصدفة "ما دام الحكم العقلاني المسبق يفرض علينا أن نعمد إلى الوحدة، التطابق والعلية"[61].

تأسيسًا على ما سلف، يبدو لنا أن جنيالوجيا نيتشه إذ تتغيا إماطة اللثام عن مخاتلات المنطق الكلاسيكي المؤسس على مزاعم العقل الصغير (العقل الدوغمائي)، فإنها تدشن لمنطق حيوي أكثر ملاءمة للعقل الكبير (الجسد)، حيث التصارع، التناقض، التعدد والاختلاف عناصر تشكل الميسم الحيوي لكل الإبداعات المنطقية الجديدة المنبثقة من عمق الغرائز الجسدية.

المحور الثاني: جنيالوجيا نيتشه وتباشير "العقل الكبير"

1. عن تحولات العقل الفلسفي: من "العقل الارتكاسي" إلى "العقل الحر"

نصل إلى القول بأن القيمة النقدية للعقل الفلسفي، جنيالوجيا، تكمن أساسًا في تحقيق مسعيين رئيسيين: أولًا، نقد العقل الفلسفي الكلاسيكي من جهة ارتكاسيته؛ أي نقد دوغمائية العقل الفلسفي الذي أرسى صورة متكلسة للذات. ثانيًا، جعل العقل الفلسفي "عقلًا حرًا" (Raison libre) أو "عقلًا كبيرًا" (Grande Raison)، لأن "العقل الحر وحده من عرف قوته"[62]، وأدرك كيفيات تحرره من شرنقة مختلف الأصنام المكبّلة لإرادة قوته التي لا تكفُّ عن المطالبة بمزيد من القوة بحثًا عن إمكانات الرفع من منسوب تجدد الذات التواقة إلى التجاوز المستمر لذاتها.

لنقل: تتغيا فلسفة "إرادة القوة" جعل "العقل الحر" مفتاحًا حيويًا بمكنته تأهيل الذات العاقلة إلى تجاوز ذاتها؛ محطمة ما كانت عليه، وباحثة عن مختلف الإمكانات المستقبلية التي لم تعدها بعد عن طريق تنمية غريزة التجاوز الذاتي الفعال للذات، بحيث "يغدو البحث عن الذات أرقى صور الوجود للإنسان المبدع"[63]: إنه بحثٌ عن مختلف الإمكانات للتفوُّق على الذات، لأن منطق الوجود، في عيون صاحب الجنيالوجيا، من حيث صيرورته وتناقضاته يدين الغريزة العقلية المتصلبة التي تروم المحافظة على البقاء، ويهاجم كل استراتيجيات التشبث بالذات المتطابقة مع ذاتها.

لذا، ندرك أن تحرير الذات من شرنقة التطابق يمثل الدرس الجنيالوجي الأساس الذي يروم إعادة تأهيل الذات الجديدة لخوض تجربة المغامرة المحفوفة بكل المخاطر: "تجربة المسافر الذي يفضِّل تسلق المرتفعات، ولا تستهويه منبسطات الأرض"[64]. إنها الرحلة التي يتعيَّن على الذات المتجاوزة ذاتها ركوب أمواجها، والاستعداد الماتع للامتوقع لـ"تغدو الذات إرادة شمس مهيأة للاندثار في أفق الانتصار"[65]؛ ذلك أن النبيل إذا لم يتحوَّل عن ذاته، فلا يمكنه أن يقفز فوق خياله لتغمره أشعة شمسه، كما أخبرنا بذلك زرادشت مرات عدة. فما مراحل التحوُّل التي طالت العقل الفلسفي في مسارات بحثه عن انتصاراته؟

أوضح فريدريك نيتشه، في الخطبة الأولى ضمن مؤلفه: "هكذا تكلم زرادشت"، مسارات تحوُّل العقل الفلسفي، بحيث تحوَّل العقل في مراحله الثلاث عندما "استحال العقل جملًا ثم استحال أسدًا وأخيرًا صار طفلًا"[66]. فما دلالة الجسد والأسد والطفل في التيبولوجيا النيتشوية؟

لبيان دلالة التحولات الثلاثة الكبرى للعقل الفلسفي، تقودنا جنيالوجيا فريدريك نيتشه إلى ضبط المبدأ العام لكل مرحلة من مراحل هذا العقل الفلسفي: أولًا، يمكننا التعبير عن المبدأ العام للعقل في مرحلته الأولى على النحو الآتي: "أشعر بغبطة كبيرة كلما تمكنت من رفع أثقل الأحمال"[67]. لكن، يمكن أن نتساءل رفقة فريدريك نيتشه: أليس أثقل الأحمال أشد عذابًا، وأكبر إهانة؟ ولِمَ الرغبة في الانحدار إلى

المياه القذرة، والرضى بملامسة الضفادع اللزجة والعقارب السامة؟ وما الدافع لطاعة من يحتقرنا، ومصافحة شبح من يتغيا إدخال الرعب إلى قلوبنا؟

يجيبنا نيتشه قائلًا: "إن هذا النموذج من العقل يُجبر ذاته على حمل جميع الأثقال المرهقة، وقبول جميع الإهانات المزعجة؛ ليغدو (العقل) جملًا يُسارع الخطى نحو "صحرائه"[68] دون تساؤل أو تفكير"[69]. هكذا، نرى أن هذا الطراز من العقل يوقعنا في العدمية الارتكاسية التي شلّت حركة الذات، وحملتها خارج منطق الحياة: أضحت ذاتًا منهكة، مريضة ومثقلة بالأحمال المرهقة.

ثانيًا؛ يمكننا تلخيص المبدأ العام للعقل في مرحلته الثانية وفق قاعدة: "أريد فعل ما أريد". لذلك، نقول إنَّ هذا النموذج من العقل يرفض ويكافح التنين الذي يطارده في صحرائه؛ أخذًا بعين الاعتبار أن شعار التنين هو: "يجب عليك"[70]. ولما كانت "غاية الأسد قلب جميع التقييمات"[71]، فهل استطاع العقل الأسد تحقيق طموحه؟ وهل سينجح هذا العقل في هدم السنن القديمة وخلق سننٍ جديدة؟

نسجل أن طريق الاستقلالية، وإرادة الخلق دفعت العقل الأسد إلى تكسير المنابر القديمة، والتمرد على السنن البالية. لهذا، دعا زرادشت تلامذته إلى "أن يضحكوا على أسيادهم العظماء وعلى قديسيهم وشعرائهم ومخلصيهم من العالم"[72].

يُريد الأسد أن يكون سيِّد نفسه، لذلك تراه يرفض الانبطاح والخضوع؛ إنه وحش بري يزأر، يدمر ويمزق كل ما أصابه التقديس والتعظيم. لكن، ليست روح الأسد بناءة، بل إن تحوّله لم يبلغ اكتماله: "هؤلاء هم العدميون الأوروبيون الثائرون على التراث المسيحي، والمتحمسون لتمزيقه"[73]. لكنهم، وللأسف الشديد، غير قادرين على إبداع قيم جديدة. إنهم الطراز من البشر الأكثر هدمًا، والذين يتغنون بـ"لا" ضد عالم قديم يرفضونه، بل ويعبّرون عن استيائهم الكبير تجاه ذلك العالم دون أن يتمكنوا من خلق عالم جديد: إنهم أنصار "لا لكل قديم" وأعداء "نعم لكل جديد".

هكذا، يوقعنا العقل الأسد في "العدمية السالبة"[74] التي ترفض كل شيء قديم، ولا تريد إبداع أي قيم جديدة بدعوى أن كل القيم دون جدوى. إنه العقل العدمي الهادم والمنكر لكل شيء دون أن تكون له الشجاعة على الانخراط الفعَّال في بناء جديد. لذلك، يخاطب نيتشه أصحاب هذا الطراز من العقل قائلًا: "من العبث أن تطمحوا إلى خلق سنن جديدة. إن الأسد نفسه ليعجز عن هذا الخلق؛ إذ لا يسعه إلا أن يستعدّ لتحرير نفسه، لأن قوته لن تتجاوز هذا الحد. إن العمل الذي يمكن أن يقدمه الأسد إنما هو تحرير الذات، والوقوف ببطولة الامتناع في وجه كل شيء"[75].

لئن استطاع عقل الأسد تجاوز عشقه الأول (عشق كلمة الواجب باعتبارها أقدس المقدسات)؛ بحثًا عن حريته، فإن رهان إبداع قيم جديدة تحقق سموه واقتداره يظل، في نظرنا، مستعصيًا على عقل سمته القوة وغايته الحرية. فما مكمن هذا الاستعصاء؟ وأي عقل سيعوِّض العقل الأسد لانتشال الذات من سديم العدمية، والزجّ بها في أفق الاقتدار؟

ثالثًا؛ يمكننا تقديم المبدأ العام للعقل في مرحلته الثالثة والأخيرة وفق الصيغة الآتية: "يعدّ النسيان واللعب مفتاحان للإبداع الحر"[76]. لكن، لِمَ يجب أن يتحوَّل الأسد إلى طفل؟ وما مستطاع العقل الطفل بعد عجز العقل الأسد على الإبداع الحر للقيم الجديدة؟

يجيبنا نيتشه قائلًا: "إن العمل الإبداعي يستدعي عقلًا طفوليًا متى أدركنا أن الطفل براءة، نسيان، لعب، تجديد وعجلة لا تكف عن الدوران حول ذاتها؛ فهو حركة البداية ومنبع التدفق والانشطار"[77]؛ مع العلم أن الطفل، في عيون الجنيالوجيا، يمثل شخصية الرجل العظيم المستعد لبناء قيم داخل عالم جديد، عندما استطاع انتشال ذاته من حفرة القيم البالية، وقرر العيش على حساب ثرواته الخاصة، ولم يعد مرتبطًا بعالم من القيم مُعدة سلفًا، بل قرَّر تسطير مسارات حياته الخاصة خارج جميع مظاهر الارتكاس القيمي التي بسطت سلطانها على تاريخ العقل الغربي.

لذا، ذكر باتريك وتلينغ، في نصه "فلسفة الروح الحر"، أن فريدريك نيتشه يمثل "المفكر الذي يتحدى سلطة "العقل الارتكاسي" مثله مثل ستاندال Stendhal الذي سخر من الفلاسفة الذين يمجدون العقل"[78]. بل إن صاحب الجنيالوجيا يدعونا أحيانًا إلى أن نكون "لا عقلانيين، وألا نتبع طريق العقل"[79]. لكن، هل هذه الدعوة النيتشوية إلى "اللاعقل" والجنون معناها إنكار مطلق للعقل أم إن مطرقة فريدريك نيتشه إذ تهاجم عقلًا بعينه فإنها تفتح أفقًا جديدًا للعقل؟

2. نحو أفق جديد لـ"العقل الكبير"

نذكر بأن فريدريك نيتشه باح، في الشذرة رقم 262 ضمن مؤلف "هكذا تكلم زرادشت"، بنقده العنيف حيال أولئك الذين أقاموا تعارضًا بين العقل والغرائز، بحيث أقر أن العقل يتوجب عليه أن ينهض على تنازع مختلف الغرائز، ووظيفته الأساسية تكمن في تهذيب كل غريزة حيوية على حدة، بل "إن العقل الحر يُعبِّر عن الغريزة الأسمى التي من شأنها تنظيم باقي الغرائز الكبرى ضمن مملكة الجسد"[80].

نفهم من المقول النيتشوي أن العقل الحر هو مَن أدرك وظيفته الحيوية ضمن رحاب الجسد؛ ونستشف هذا المعنى الجنيالوجي للعقل، أيضًا، من النقد التفكيك الذي قدَّمه جورج باتاي، سيرًا على خطى فريدريك نيتشه، للعقل الدوغمائي، داعيًا إلى "ضرورة أن تنفك الذاتية المتكلسة من ذاتها، بحيث تقودنا تجربة الحب مثلًا، باعتبارها تجربة الاندماج الجسدي، إلى جعل الذات تنعتق عن ذاتيتها؛ تاركة المكان لإمكان استمرارية وجود ذاتي جديد"[81].

نتبيّن من حديث جورج باتاي عن تجربة الاندماج الجسدي أن الرجل يروم البحث عن الاستمرارية المفقودة للوجود تحت وطأة العمل المنضبط عقلانيًا؛ ولن يتحقق ذلك إلا عند انفجار عناصر متعارضة مع العقل لإخراج الذات من حدودها الضيّقة. إنه "درب التجاوز الذاتي للذات"[82]: درب محجوز يفترض، حسب هابرماس، "إعدادًا روحيًا لإخراج ذات الفعل العقلاني الغائي من ذاتها ووصلها بالحياة"[83].

في السياق ذاته، حاول أودي روبير في مؤلفه "معمار العقل" إعادة التفكير في الأطاريح التي تصنِّف نيتشه مناهضًا للعقل، بحيث قدَّم الباحث قراءة جديدة لعلاقة نيتشه بالعقل والعقلانية؛ معتبرًا أن جنيالوجيا نيتشه تندرج ضمن ما يمكن تسميته بـ"العقلانية الشاملة" (Global Rationality) التي ترتبط بالجسد ارتباطًا عضويًا: أن يكون الشخص عقلانيًا شاملًا معناه "أن تغدو رغباته، عواطفه وميولاته العملية عقلانية بشكل فردي؛ أي ارتباط تلك الرغبات، العواطف والميولات بتجربة الجسد الفريدة"[84].

تنتقد جنيالوجيا نيتشه، إذن، حسب أودي روبير، معنًى مخصوصًا للعقل (العقل المنكر للجسد)، لذلك "لا يمكن إدراج فلسفته ضمن الفلسفات اللا ـ عقلانية"[85]، رغم كون الشذرة رقم 377 من مؤلف: "هكذا تكلم زرادشت" تطالبنا أن نكون أحيانًا "لا عقلانيين"، وألا نتبع طريق العقل الخالص دومًا"[86]، ما دامت العقلانية الخالصة، في ظل تطوُّر العلوم الإنسانية، مجرد يوتوبيا، وأن الإنسان كائن متعدد الأبعاد: "كائن الآفاق البعيدة"[87] على حد تعبير محمد سبيلا.

هكذا، يبدو لنا جليًا أن العقل لم يعد البعد الوحيد للذات، بل هناك أبعاد أخرى تتدخل في تشكل الذات الإنسانية، على رأسها المتخيل والوجدان والمقدس؛ الشيء الذي قاد فريدريك نيتشه، حسب محمد سبيلا، إلى "استشكال الصورة العقلانية الصارمة والخالصة التي كونتها الحداثة العقلانية الظافرة عن الإنسان"[88]، بحيث انتقدت جنيالوجيا نيتشه الأساس الفلسفي الصلب للحداثة الغربية المتمثل في "تنصيب صنم العقل والعقلانية، باعتباره سلطة قمعية جديدة ميَّالة إلى المماهاة وإلغاء التناقضات وتجميد الصيرورة عبر مقولات العقل المتكلسة: الهوية، الجوهر، العلة والوحدة"[89].

لنقل إذن: رامت جنيالوجيا نيتشه تفكيك مركزية العقل الغربي من خلال إماطة اللثام عن منطلقاته النظرية وغاياته العملية، وقد استعاض نيتشه عن هذا العقل التنويري النظري، بوصفه إحدى تجليات إرادة القوة المنحرفة، بمفهوم جديد للعقل الحيوي، حيث "تبلورت ذاتية منفكة التمركز، منعتقة من كل تحديدات المعرفة، ومن كل فاعلية تقود إلى غاية محددة"[90]؛ بحثًا عن إمكانات تؤكد الحياة الحية، وبعيدًا عن مخاتلات العقل الارتكاسي "الصادر عن غريزة المحافظة على حياة في طريقها إلى التلاشي والاضمحلال"[91]. وبدل ربط العقل، ميتافيزيقيًا، بـ"فلسفة الجوهر" (philosophie de substance)، فإن جنيالوجيا نيتشه ردَّت العقل إلى "فلسفة المظهر" (philosophie d'apparence)[92].

يمكننا تبيان الفارق النوعي بين مسميي "العقل الميتافيزيقي" المرتبط بفلسفة الجوهر، و"العقل الجنيالوجي" المندرج ضمن فلسفة المظهر من خلال التمييز الذي باح به بول ريكور في مؤلفه الموسوم بـ:"الإرادي واللاإرادي"، بين مفهومين أساسيين وموجهين لفهم منزلة الذات في جنيالوجيا فريدريك نيتشه مقارنة مع فلسفة الذات كما تجسَّدت في فلسفة الكوجيطو؛ ويتعلق الأمر بمفهومَي: "العقل المُمجّد" (La raison exaltée)، و"العقل المُهان" (La raison humiliée)[93].

لو شئنا توضيح الفارق بين المفهومين، لقلنا: إذا كان الشأن في نموذج العقل الأول التعظيم والتمجيد إلى درجة التقديس والتأليه، بحيث أضحى العقل مصدرًا وحيدًا لكل ضروب المعرفة الإنسانية، ومعيارًا واحدًا لتقديرها وتقويمها، بل أمسى ماهية الإنسان وجوهره، فإن الشأن في المنظور الجنيالوجي للعقل التواضع، الاعتدال، وضبط منزلته ضمن مساحة الجسد الشاسعة.

يبدو لنا، إذن، أن جنيالوجيا فريدريك نيتشه إذ تلحق العقل المتواضع برحاب الجسد، فإنها تدعونا إلى ضرورة التمييز بين معنيين للعقل: "العقل الصغير الذي نصّبه الإنسان الارتكاسي إلهًا يثق فيه ثقة عمياء؛ فاستحال خرابًا ودمارًا للإنسان ذاته، والعقل الكبير للجسد (La grande raison du corps) الذي يشمل جميع الغرائز"[94] بما فيها غريزة العقل الصغير: "إنه العقل الحيوي الداعم للجسد الحي"[95]، والذي تغنى به زرادشت عندما صرَّح قائلًا: "أنا جسد ولست شيئًا آخر"[96].

نُشير، أيضًا، إلى أن فريدريك نيتشه يُميِّز، في مؤلفه:

"أصل الأخلاق وفصله"، بين معنيين للعقل من جهة ارتباطه بالغريزة، بحيث وصل العقل الارتكاسي إلى حالة انحطاط خطيرة عندما أصبحت غرائز الفيلسوف الميتافيزيقي مقتصرة فقط على التفكير، على الاستنتاج، على القيام بحسابات، وعلى ربط الأسباب بالنتائج[97]: أي "أصبحت الغرائز مقتصرة على أضعف وأوهن عضو من أعضائها"[98]. بيد أن "العقل الكبير"، الذي تتغياه جنيالوجيا نيتشه، بلغ اقتداره عندما "أضحت غرائز الفيلسوف الجنيالوجي مشككة، نافية، محللة، مغامرة، مقارنة، وموازنة"[99].

نُسجِّل أن هذا التمييز الجنيالوجي لضروب العقل يحضر في الشذرة العاشرة من مؤلف: "جنيالوجيا الأخلاق"، عندما ميَّز فريدريك نيتشه بين معنيين للتعقل (Klugheit): أولًا، المعنى الارتكاسي للتعقل: إنه التعقل وقد بلغ منتهاه "الإفراط في التعقل" (Kluger)؛ فأضحى خطرًا مهددًا لحيوية الغرائز، وصنمًا مسممًا للحياة؛ إنه خاصية الضعفاء والعجز (صغار الرجال) الذين يمجِّدون العقل ويقدِّسون التعقل، بل ويعتبرونها شرطًا وحيدًا للوجود ومعيارًا واحدًا للتقويم.

ثانيًا، المعنى الفعَّال للتعقل: إنه التعقل وقد اعتدلت سلطته؛ فأصبح محفزًا للغرائز الحيوية لا خصمًا لها، وإمكانًا داعمًا للحياة لا معولًا هادمًا لها. إنه "خاصية النبيل (الإنسان الأسمى) الذي يحمل في ذاته شيئًا من الحس المرهف بالترف والتهذيب"[100].

يتضح لنا أن مطرقة فريدريك نيتشه إذ تهدم معنًى ارتكاسيًا للتعقل من جهة كونه عدوًا للغرائز، فإنها تبني معنًى حيويًا للتعقل من جهة كونه محرضًا للغرائز. لذلك، أشار نيتشه في الشذرة رقم 191 من مؤلف: "ما وراء الخير والشر" إلى أن النبلاء الإغريق حققوا توازنًا كبيرًا داخل الذات بين جوانب التعقل المعتدل ودوافع الغرائز الحيوية، لأنهم "استجابوا لنداء الفطرة السليمة في ممارساتهم، ولم يرتكنوا للتعقل المفرط لتفسير أسباب أفعالهم وفهم أسرار وجودهم"[101] في واقع تراجيدي فظيع.

لنقل: فسحت جنيالوجيا فريدريك نيتشه المجال أمام منظور جديد للعقل يستوعب تراجيديا الحياة وفظاعة الوجود دون أن يُنصِّب نفسه صنمًا مقدَّسًا أو خصمًا شرسًا للغرائز الحيوية. إن الأمر يتعلق بعقل حيوي، حر وقادر على تجاوز ذاته بشكل مستمر عن طريق الانفلات من شرنقة الأنساق المغلقة، ودوغمائية القواعد الجامدة التي تزعم امتلاك الحقيقة النهائية.

نعثر على هذا المعنى الجنيالوجي للعقل عند بول فيرابند الذي صرَّح بأن العقلانيين "ابتدعوا مسوغات للإعلاء من شأن اعتقاداتهم، وأسبغوا عليها صفة العقلانية؛ ساعين، بذلك، إلى إنكار باقي التجارب الإنسانية الأخرى التي لا تنضبط لمعتقدهم"[102]، بل تتسم التجارب الحياتية والمعطيات الحسية بالتعدد والتجدد انسجامًا مع منطق الصيرورة والتغيّر، وليس لمنطق الثبات والتطابق. لذلك، يرى فيرابند أن هذه التجارب والمعطيات، المحملة بالنظرية، تظل مجرد تأويلات تبلورت من خلال الخلفية الثقافية والحمولة الاجتماعية للعالم أثناء مسار بنائه للمفاهيم النظرية؛ فتكون "معتقداتنا هي بوابة مدركاتنا"[103].

تبدو لنا معالم التقارب بين فريدريك نيتشه وبول فيرابند واضحة وضَّاءة؛ فهما، معًا، يدعوان إلى عالم دون مركزية، ولا سلطة عقلية ما دام لا يوجد عقل واحد مطلق شامل يصدر أحكامه المطلقة على الوجود. إن العقل لا يتمتع بأية استقلالية مطلقة عن باقي المكونات الحيوية المرتبطة به؛ فما يصل إليه العقل من حقائق تظل مجرد تأويلات تشكَّلت ذهنيًا على ضوء الخلفية الثقافية للعالم، وتمت صياغتها وفق متطلبات الحياة؛ وما المبادئ العليا للعقل سوى أصنام، أوهام واستراتيجيات دفاعية يختبئ خلفها كل خائف من تراجيديا الحياة، وكل عاجز عن الارتماء في براءة الصيرورة.

هكذا، يُسجِّل نيتشه، في الشذرة الأولى من الـ"عقل في الفلسفة" ضمن مؤلفه: "أفول الأصنام"، نقده العميق لمسمى "العقل الصغير"؛ مؤكدًا أن الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين، ونتيجة لغياب الحس التاريخي لديهم، "يحقدون على فكرة الصيرورة تحت مسمى المفاهيم العقلية المجردة القاتلة؛ وهم، بذلك، يعرضون كل شيء لخطر الموت: تحنيط كل شيء"[104]؛ وبإنكارهم للصيرورة، يريدون التحرر التام من الحواس لأنها تبدي التنوُّع والتحوُّل في واقع طافح بالانسيابية والتدفق. وبالمقابل، راهنت جنيالوجيا فريدريك نيتشه على "العقل الكبير: الجسد" لإعادة وصل الذات بذاتها المفقودة.

الحاصل، إذن، أن العقل الجديد الذي تُبشِّر به جنيالوجيا فريدريك نيتشه يمتح حيويته من الجسد. لكن، وجب التنبيه إلا أن الجنيالوجيا لا تتناول الجسد بوصفه موضوعًا علميًا قابلًا للتمثل بشكل واضح، وإنما بوصفه رمزًا لا ينكشف قناعه إلا استعاريًا؛ فالجسد معدة ضخمة لا تتوقف عن الهضم لتجيد امتصاص كل ما من شأنه تحرير الغريزة الأقوى احتفاء بالحياة وتقوية للذات؛ أي إن الجسد، في التيبولوجيا النيتشوية، دال على إمكانات حيوية متدفقة تنمّي في غريزة العقل ممكنات الإبداع الحر والمتجدد الذي يمنح الذات وجودها الأصيل، المتفرد والقادر على التفاعل الفعَّال مع

مختلف التجارب الفكرية، القيمية والعاطفية؛ مانحًا إياها انسجامًا إستطيقيًا عبر عملية تتغذى على قول: نعم الكبرى للحياة رغم طابعها التراجيدي الفظيع، ولا الساخرة لمختلف ضروب الارتكاس والترهل المحدقة بالذات.

خاتمة

صفوة القول: مكَّننا مسار الاستشكال الجنيالوجي لمسمى: "العقل الفلسفي"، والتشكل المفهومي لمسألة: "العقل الكبير" من الاهتداء إلى النتائج الآتية:

ـ ساهم الاستشكال الجنيالوجي لـ"العقل الفلسفي" في إماطة اللثام عن المسوغات الفلسفية التي أرست صورة دوغمائية للعقل بوصفه منبعًا أصيلًا للحقيقة النهائية؛ إذ أضحى جبروت العقل المتكلس، الذي يرتد إلى ذاته، معولًا هادمًا لحيوية الغرائز وسمًا مدمرًا لتدفق الحياة وانسيابيتها. لذا، استعاضت جنيالوجيا نيتشه عن "العقل الصغير" المنكر للجسد بـ"عقل كبير"، حيوي، داعم للجسد وخادم لغرائزه المتنوعة بغية إحداث انعطافة نوعية في قلب منابع تشكل الذات العاقلة.

ـ إن العقل مناط النقد النيتشوي هو العقل الارتكاسي الذي يرتد إلى ذاته، فيعيق حركية الغرائز وتدفقها أثناء عملية الخلق والإبداع؛ منصِّبًا ذاته الخالق وليس مُيسِّرًا لعملية الخلق. إنه الصنم الذي يُعيق انسيابية الغرائز، ويحجب عنها كل إمكانات الإبداع الفريد: إنه الخادم الذي غدر سيده؛ فعوض أن يحرسه ويوفر له الشروط الأساسية للخلق والإبداع، قام الخادم الخائن بقتل سيّده، ونصَّب نفسه سيّدًا. إنها حيلة العقل الماكر الذي خان العهد، وانقلب ضد الغرائز خصمًا عنيدًا.

ـ يمكن فهم خصومة جنيالوجيا فريدريك نيتشه للعقل من ناحيتين: أولًا، ينتقد نيتشه نوعًا مخصوصًا من العقل: إنه العقل الدوغمائي بما هو ماهية، وبما هو إنكار للحياة وإخصاء للجسد، ويستعيض عنه بعقل حيوي، حر، داعم للجسد وخادم لغرائزه المتنوعة. ثانيًا، ينتقد نيتشه العقل الضامن للحقيقة من جهة كونها يقينًا نهائيًا، والمصدر الأول للخلق والإبداع؛ والحال، تُنصِّب جنيالوجيا نيتشه الجسد منبعًا لكل فعل إبداعي حر يتغذى من كل ضروب الحيوية.

ـ فَتَحَ المنظور الجنيالوجي الجديد للعقل آفاقًا من شأنها تحرير الذات من شرنقة العقل الدوغمائي، وإعادة وصلها برحاب "العقل الحر" للمساهمة الفعلية والفعَّالة في تحقيق استفاقتها النوعية المنشودة عبر بوابة "الانتصار على الذات" بديلًا ديناميكيًا لقمقم "الانتصار للذات"، وبوصفها غريزة حيوية تنمي في الذات المتجددة جرأة قول "نعم" و"لا": "نعم" لعقل فعَّال يعترف بحدوده، يدرك إمكاناته، وواع بأدواره الحيوية كخادم وأداة لعقل كبير (الجسد)، و"لا" لعقل ارتكاسي يجهل حدوده، يقدِّس ذاته ويدَّعي سيطرته المطلقة على العقل العظيم (الجسد).

د. عبد الغاني الهيداني

باحث من المغرب

الهوامش

(1) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, Traduit de L'allemand par Christian Bouchin d'homme et Rainer Rochlitz, Éd. Gallimard, Paris, 1988, P. 116.

(2) Dejardin, Bertrand, L'art et la vie: éthique et esthétique chez Nietzsche, Ouverture philosophique, L'harmattan, Paris, 2008, P. 122.

(3) نيتشه، فريدريك، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص31.

(4) نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، الشذرة 32، ص62.

(5) و (6) Jaspers, Karl, Nietzsche: Introduction à sa philosophie, Traduit de l'Allemand par Henri Niel, Lettre-Préface de Jean Wahl, Éditions Gallimard, Paris, 1950, P. 188.

(7) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., P. 117.

(8) Ibid., P. 100.

(9) زكرياء، فؤاد، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1966، ص12.

(10) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, P. 151.

(11) Jaspers, Karl, Nietzsche, Introduction à sa philosophie, op.cit., P. 186.

(12) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, PP. 143-144.

(13) و (14) نيتشه، فريدريك، فجر، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، الشذرة 551، ص274.

(15) المصدر السابق، الشذرة 549، ص273.

(16) نيتشه، فريدريك، إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، الشذرة 74، ص60.

(17) نيتشه، فريدريك، فجر، مصدر سابق، الشذرة 548، ص272.

(18) المصدر السابق، الشذرة 551، ص275.

(19) المصدر السابق، الشذرة الأولى، ص15.

(20) المصدر السابق، الشذرة 573، ص282.
(21) لافرين، يانكو، نيتشه، ترجمة جورج جوحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1973، ص53.
(22) يتساءل كارل ياسبيرز، في كتابه: "نيتشه، مدخل إلى فلسفته"؛ قائلًا: هل فعلًا يسود العقل العالم؟ في الوقت الذي يحيينا التفكير الفلسفي الميتافيزيقي بالإيجاب، فإن جنيالوجيا نيتشه تحيينا بالنفي؛ رافضة هذا العقل الميتافيزيقي الذي يزعم أنه يسود العالم، ويفرض سلطانه على كل شيء؛ وحجتها في ذلك أن صراع وتصادم القوى في العالم لا يحكمها العقل. ويرى نيتشه أن "العنصر العقلاني الوحيد في العالم هو هذا الذي يسميه الإنسان عقلًا بشريًا. لذلك، يظل العقل عنصرًا استثنائيًا بالنظر إلى شساعة العالم، بل يعدّ عنصرًا مهملًا مقارنة مع الفوضى التي تعدّ قاعدة".
Jaspers, Karl, Nietzsche, Introduction à sa philosophie, P. 187.
(23) Horkheimer, Max et Adorno, Theodor, La dialectique de la raison, Tr. de l'allemand par Eliane Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974, P. 23.
(24) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, P. 129.
(25) Horkheimer et Adorno, La dialectique de la raison, op.cit., P. 18.
(26) Ibid., P. 29.
(27) Ibid., P. 31.
(28) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, P. 129.
(29) Ibid., P. 146.
(30) Nietzsche, Friedrich, Généalogie de la morale, Tr. d'Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Gf, Flammarion, Paris, 1996, P. 227.
(31) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص618.
(32) Nietzsche, Friedrich, Aurore, traduction par Eric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Letdenbach, GF Flammarion, Paris, 2012, P. 135.
(33) نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1998، الشذرة 23، ص32.
(34) نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 1، 1996، الشذرة 5، ص29.
(35) المصدر السابق، ص30.
(36) Nietzsche, Friedrich, Le livre du philosophe, Tra. Cremer-Marietti-Aubier, Flammarion, Paris, 1969, aph.183, P. 175.
(37) Kofman, Sarah, Nietzsche et la métaphore, Galilée, Seconde Edition, France, 1983, P. 80.
(38) يُوظِّف نيتشه استعارة "نسيج العنكبوت" في العديد من نصوصه، خصوصًا في مؤلفَي "العلم المرح" و"أفول الأصنام" للإشارة إلى بيوت الموت وأصنام الضلال التي شيَّدها الفلاسفة العقلانيون إنكارًا للحياة وإخصاء للجسد؛ إذ يؤكد صاحب "أفول الأصنام" أن "مشكلة الوجود، مثلًا، سكنت منذ أيام برمينيدس في قصر بُني من نسيج العنكبوت؛ كما تسكن الحقيقة قصرًا من نسيج العنكبوت بصحبة فيلسوف أصفر شاحب اللون خال من الدم مثل الفكر المجرد. ويأخذ نيتشه كمثال للفيلسوف إسبينوزا الشاحب الخائف من الحياة الذي ملأ اصفرار الموت وجنتيه عندما بنى مؤلفه العمدة الإيتيقا بشكل هندسي على طريقة النظرية والتعريف والبرهان".
جورج، زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص115.
(39) كثيرة هي التأويلات التي انتهت إلى اعتبار نيتشه فيلسوفًا لا نسقيًا، ومناهضًا لكل ضروب النسقية. فمثلًا، أكد والتر كوفمان في كتابه عن نيتشه أن "صاحب الجنيالوجيا ليس فيلسوفًا نسقيًا". Walter. Kaufmann, Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist, Princiton univerdity press, 4th ed, USA, 1959, P. 82. بيد أننا نرى أن مطرقة نيتشه إذ تهدم معنى مخصوصًا للنسق، فإنها تبني معنى جديدًا للنسق: "من النسق المغلق إلى النسق المفتوح". ونحاجج على دعوانا انطلاقًا من الأقوال الفلسفية الآتية: أولًا، يقول نيتشه: "لن أكون سجين أي نسق، بما في ذلك نسقي الخاص". Nietzsche, Friedrich, Fragments Posthumes, (Automne 1885 - Automne 1887), Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduit de l'allemand par Julien Hervier, tom12, in Oeuvres philosophiques complètes, Gallimard, Paris, 1979, par. 10 (146) ثانيًا، يقول كارل لويت: "تمثل فلسفة نيتشه نسقًا خاصًا: نسق في شذرات Un système en aphorismes". Lowith, Karl, Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même, Calmann-Lévy, Paris, 1991, P. 19. ثالثًا، يقول باتريك وتلينغ: "تحضر فكرة النسق في المنجز النيتشوي على الرغم من النقد العنيف الذي يوجهه نيتشه للأنساق المغلقة". Wotling, Patrick, La philosophie de l'ésprit libre, Introduction à Nietzsche, Éditions Flammarion, Paris, 2008, P. 105.
(40) و (41) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص620.
(42) Nietzsche, Friedrich, La volonté de puissance, tome1, texte établi par Friedrich Würzbach, Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1995, aph. 120, P. 53.
(43) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص623.
(44) وعيًا منّا بأن عصرنا هو عصر المنطقيات وليس عصر المنطق الواحد، فإننا نسجل أن جنيالوجيا نيتشه إذ تهدم معنى مخصوصًا للمنطق، فإنها تبني معنى جديدًا للمنطق؛ ففي الوقت الذي يعترض فيه نيتشه على المنطق الكلاسيكي من جهة إنكاره براءة الصيرورة، ورغبته في صورنة وقائع العالم وارتهانه لمقولات الحقيقة، الانسجام والنظام بعيدًا عن التجارب الحياتية والمعطيات الحسيّة، فإنه يتوسَّل بمنطق أكثر حيوية توكيدًا للحياة الأرضية من مدخل جسدي ينسجم مع منطق الصيرورة، التعدد والاختلاف. وفي هذا السياق، نلاحظ تقاربًا كبيرًا بين منظوري فريدريك نيتشه وبول فيرابند للمنطق؛ ففي الوقت الذي تقودنا جنيالوجيا نيتشه إلى رحاب منطق براءة الصيرورة، باعتباره إمكانًا للفكر الحر الساعي إلى تحرير القوى الغريزية الحيوية بداخل الإنسان، فإن المنظور الفوضوي لدى بول فيرابند يقر بأن العلم نفسه يخضع لمنطق الفوضى، بحيث لا يمكننا الادعاء بوجود نظرية علمية متماسكة، وتنأى بذاتها عن كل شوائب اللاعلم واللامنطق؛ لتغدو، بذلك، "الفوضوية، حسب بول فيرابند، أعمق من العلم، لأنها تحفز التطوُّر أكثر من القانون والنظام". فيرابند، بول، ضد المنهج، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، طبعة للطالب، الإسكندرية، مصر، 2005، ص21. هكذا، راح بول فيرابند، سيرًا على نهج فريدريك نيتشه، يفكك الارتباط الذي أقامته الميتافيزيقا منطقيًا بين العقل العلمي والحقيقة، بحيث لم يعد هذا العقل المصدر الوحيد للتشريعات ولا المنبع الأوحد للتطوُّر ولا المعيار الواحد للتقويم، بل صار واجبًا على العقل الانفتاح على الواقع الحياتي ما دام العلم ذاته إنتاجًا إنسانيًا لا ينأى عن الأبعاد الذاتية للإنسان. لذلك، استعاض بول فيرابند، شأنه شأن نيتشه، عن الموضوعية التي جرَّدت الإنسان من كل ما هو إنساني بالفوضوية؛ آخذًا بعين الاعتبار أن "الفوضوية التي يتحدث عنها بول فيرابند لا تعني ربط المعرفة العلمية بالأهواء والانفعالات الطائشة". صاموئيل كون، توماس، بنية الثورات العلمية، تر. حيدر حاج إسماعيل، مرا. محمد دبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 2007، ص112.
(45) N., Friedrich, Volanté de puissance 1, op.cit., aph. 99, P. 44.
(46) J., Karl, Nietzsche, Introduction à sa philosophie, P. 186.
(47) دولوز، جيل، وغتاري، فليكس، ما الفلسفة؟، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1997، ص6.
(48) Nietzsche, Friedrich, Volanté de puissance 1, aph. 115, P. 51.
(49) Nietzsche, Friedrich, Le crépuscule des idoles suivi de Le cas Wagner, Traduction d'Henri Albert, Introduction, Chronologie, Bibliographie par Christian Jambet, Flammarion, Paris, 1985, aph. 5, P. 93.
(50) نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بوريقة ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 1، 1993، الشذرة 344، ص196.
(51) Nietzsche, Friedrich, Le Crépuscule des idoles, op.cit., aph. 2, P. 90.
(52) Jaspers, Karl, Nietzsche, Intr. à sa philosophie, P. 187.
(53) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص625.
(54) Jaspers, Karl, Nietzsche, Int. à sa philosophie, P. 188.
(55) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص623.
(56) و (57) Nietzsche, Friedrich, Volanté de puissance 1, aph. 95, P. 41.
(58) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص628.
(59) Nietzsche, Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, Traduction, préface et commentaires de Georges-Arthur

Goldschmidt, Librairie Générale Française, Paris, 1983, P. 207.
(60) Nietzsche, Friedrich, Le Crépuscule des idoles, aph. 4, P. 91.
(61) Ibid., aph. 5, P. 92.
(62) نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، الجزء الأول، مقدمة، الشذرة 6، ص14.
(63) فينك، أويغن، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1974، ص206.
(64) نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، الجزء الثالث، ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938، ص127.
(65) المصدر السابق، ص184.
(66) و (67) المصدر السابق، خطب زرادشت، ص53.
(68) المقصود بالصحراء، في هذا السياق الجنيالوجي، العدمية الأوروبية في صورتها الارتكاسية الأكثر فظاعة.
(69) و (70) هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص ص53/ 54.
(71) Nietzsche, Friedrich, Volanté de puissance1, P. 134.
(72) N., Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, op.cit., P. 183.
(73) يتساءل فريدريك نيتشه، في الشذرة رقم 346 من مؤلف "العلم المرح"، قائلًا: "مَن نحن إذن؟ إذا أردنا أن نعرف أنفسنا بعبارات من قبيل: من دون إله، أو ريبيون، أو أبديون، فلن نقدّم تحديدًا دقيقًا لهذه النحن".
Nietzsche, Friedrich, Le Gai savoir, Trad. De l'allemand par Pierre klossowski, Édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Gallimard, Paris, 1989, aph.346, P. 230.
(74) لو شئنا ربط مراحل تحوُّل العقل في جنيالوجيا نيتشه بمظاهر العدمية كما تحدَّث عنها نيتشه؛ لقلنا: يمثل "العقل الجمل" العدمية الارتكاسية، ويُجسِّد "العقل الأسد" العدمية السالبة، بينما يُعبِّر "العقل الطفل" عن العدمية الكلاسيكية.
(75) نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص54.
(76) و (77) المصدر السابق، ص55.
(78) Wotling, Patrick, La philosophie de l'ésprit libre, P. 7.
(79) Nietzsche, Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, Vol. 2, op.cit., aph. 377, P. 139.
(80) Ibid., aph. 262, P. 315.
(81) Bataille, Georges, L'Erotisme, In Oeuvres completes T.X, Paris, 1987, P. 17.
(82) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, P. 122.
(83) Ibid., P. 123.
(84) و (85) Audi, Robert, The Architecture of Reason: The Structure and substance of Rationality, Oxford University Press, Oxford, 2001, P. 136.
(86) Nietzsche, Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, Vol. 2, aph. 377, P. 139.
(87) سبيلا، محمد، دفاعًا عن العقل والحداثة، مركز دراسات، فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2004، ص55.
(88) المرجع السابق، ص56.
(89) المرجع السابق، ص11.
(90) Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, P. 147.
(91) Nietzsche, Friedrich, Généalogie de la morale, P. 227.
(92) Nietzsche, Friedrich, Fragments Posthumes, (Automne 1885 - Automne 1887), op.cit., par. 2 [141], P. 139.
(93) Ricoeur, Paul, Philosophie de la volonté, tom1 : Le Volontaire et L'Involontaire, poche éd., Paris, 2017, P. 137.
(94) Jaspers, Karl, Nietzsche, Intro. à sa philosophie, P. 188.
(95) Ibid., P. 191.
(96) Wotling, Patrick, La philosophie de l'ésprit libre, P. 16.
(97) نعثر على نفس المعنى الذي يقدّمه نيتشه للعقل الارتكاسي في مؤلفه "جنيالوجيا الأخلاق"، بحيث يقول نيتشه: "عندما استغنى الناس عن استعمال غرائزهم، صار واجبًا عليهم الوثوق بعقلهم؛ وقد وقع هؤلاء الضعفاء ضحية الحساب وتأليف الأسباب والنتائج؛ فنجم عن ذلك كبت الغرائز وقمع الحاجات الأولية التي فقدت عفويتها، وانحراف للدوافع الحيوية؛ فعوض أن تنطلق حرة طليقة نحو الخارج تم توجيهها نحو الداخل".
Nietzsche, Friedrich, Généalogie de la morale, P. 275.
(98) نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، تر. حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1981، المبحث 2، الشذرة 14، ص79.
(99) المصدر السابق، المبحث الثالث، الشذرة 8، ص110.
(100) في جنيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الشذرة 10، ص61.
(101) ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، الشذرة 191، ص135.
(102) Feyerabend, Paul, Adieu la raison, Tr. B. Jurdant, Éd. Seuil, Paris, 1996, P. 341.
(103) Feyerabend, Paul, Problems of empiricism, Cambridge University Press, New York, 1965, P. 220.
(104) N., Friedrich, Le Crépuscule des idoles, aph.1, P. 90.

1. 1 المصادر العربية:

- نيتشه، فريدريك، إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
- نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بوريقة ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1993.
- نيتشه، فريدريك، الفجر، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013.
- نيتشه، فريدريك، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938.
- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.
- نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1998.
- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1996.
- نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1981.

1. 2. المصادر الفرنسية:

- Nietzsche, Friedirich. Ainsi parlait Zarathoustra, Traduction, préface et commentaires de Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, Paris, 1983.
- Nietzsche, Friedirich, Le crépuscule des idoles suivi de Le cas Wagner, Traduction d'Henri Albert, Introduction, Chronologie, Bibliographie par Christian Jambet, Flammarion, Paris,1985.
- Nietzsche, Friedirich, Le Gai savoir, Trad. De l'allemand par Pierre klossowski, Édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Gallimard, Paris, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, Fragments Posthumes (Automne 1885 - Automne 1887), Textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Tr. de l'allemand par Julien Hervier, tom12, in Oeuvres philosophiques complètes, Gallimard, Paris, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, La volonté de puissance, tome1, texte établi par Friedrich Würzbach, Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, Généalogie de la morale, Traduction d'Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre

Pénisson, Gf, Flammarion, Paris, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, Aurore, tr. par Eric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Letdenbach, GF Flammarion, Paris, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, Le livre du philosophe,Traduction Cremer-Marietti-Aubier, Flammarion, Paris, 1969.

2. 1 المراجع العربية

– لافرين، يانكو، نيتشه، ترجمة جورج جوحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1973.
– زكرياء، فؤاد، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1966.
– فينك، أويغن، فلسفة نيتشه، ترجمة: إلياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1974.
– جورج، زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
– الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
– فيرابند، بول، ضد المنهج، ترجمة ماهر عبدالقادر محمد علي، طبعة للطالب، الإسكندرية، مصر، 2005.
– صاموئيل كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة محمد دبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
– دولوز، جيل، وغتاري، فليكس، ما الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة، وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997.
– سبيلا، محمد، دفاعًا عن العقل والحداثة، مركز دراسات، فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2004.

2. 2 المراجع الفرنسية

- Wotling, Patrick, La philosophie de l’ésprit libre, Introduction à Nietzsche, Éditions Flammarion, Paris, 2008.
- Jaspers, Karl, Nietzsche: Introduction à sa philosophie, Traduit de l’Allemand par Henri Niel, Lettre-Préface de Jean Wahl, Éditions Gallimard, Paris, 1950.
- Horkheimer, Max et Adorno, Theodor, La dialectique de la raison, Traduit de l’allemand par Eliane Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974.
- Bataille, Georges, L’Erotisme, In Oeuvres completes T.X, Paris, 1987.
- Habermas, Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, Traduit de L’allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Éditions Gallimard, Paris, 1988.
- Walter. Kaufmann, Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist, Princiton univerdity press, 4th ed, USA, 1959.
- Kofman, Sarah, Nietzsche et la métaphore, Galilée, Seconde Edition, France, 1983.
- Lowith, Karl, Nietzsche, philosophie de l’éternel retour du même, Calmann-Lévy, Paris, 1991.
- Audi, Robert, The Architecture of Reason: The Structure and substance of Rationality, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Ricoeur, Paul, Philosophie de la volonté, tom1: Le Volontaire et L’Involontaire, poche édition, Paris, 2017.
- Feyerabend, Paul, Adieu la raison, Traduction B. Jurdant, Édition Seuil, Paris, 1996.
- Feyerabend, Paul, Problems of empiricism, Cambridge University Press, New York, 1965.
- Dejardin, Bertrand, L’art et la vie: éthique et esthétique chez Nietzsche, Ouverture philosophique, L’harmattan, Paris, 2008.

أنا أتخيَّل إذن أنا موجود:
قراءة في كوجيتو جان بابتيست برينيه عبر إرث ابن رشد

كاتيا نادر

ملخّص (Abstract)

يقترح جان بابتيست برينيه في Je fantasme تحويلًا منهجيًّا للكوجيتو الكلاسيكي: من Je pense donc je suis (ديكارت) إلى Je fantasme donc je suis؛ أي إلى كوجيتو يقوم على الخيال بوصفه شرطًا لوجود الذّات وتشخّص العقل المشترك داخل الفرد. يستعيد برينيه تراث ابن رشد ليعرض الخيال كموضوع متحرِّك (subiectum movens) يعمل وسيطًا فعّالًا بين المحسوس والمعقول، ويمنح العقل الهيولاني قدرة التشخّص والتّأريخ داخل التّجربة الفرديّة.

يهدف هذا البحث إلى تفكيك أطروحة برينيه، توضيح آليّات تحويله للكوجيتو، ومقارنة نتائجه مع الكوجيتو الديكارتي، مع إبراز دلالات هذا التّحويل على مفهوم الذّات واليقين. المنهج يجمع بين القراءة النّصّيّة الدّقيقة، المقارنة التّاريخيّة ـ الفلسفيّة، والتّقييم النّقدي. النّتائج تُظهر أنّ كوجيتو برينيه لا يكتفي بتقديم بديل تأويلي، بل يفتح أفقًا لإعادة التّفكير في علاقة الخيال بالعقل والذّاتيّة المعاصرة.

كلمات مفتاحيّة: الكوجيتو؛ الخيال؛ ابن رشد؛ برينيه؛ ديكارت؛ الذّاتيّة؛ subiectum movens.

الإشكاليّة البحثيّة: كيف يُعيد جان بابتيست برينيه صياغة الكوجيتو من «أنا أفكّر» إلى «أنا أتخيّل» عبر استحضار ابن رشد، وما دلالات هذا التّحويل على مفهوم الذّات، على وظيفة الخيال، وعلى علاقة العقل المشترك بالفرد؟

أسئلة البحث

- ماذا يقصد برينيه بعبارة Je fantasme donc je suis، وكيف تختلف هذه الصّياغة عن الكوجيتو الديكارتي؟
- كيف يستحضر برينيه ابن رشد لبيان دور الخيال في تشخّص العقل الهيولاني داخل الفرد؟
- ما دلالات هذا التّحويل على مفهوم الذّات، على شروط اليقين، وعلى البعد السّياسي للمعرفة؟

أهداف البحث

- تفسير مقصود برينيه من عبارة Je fantasme donc je suis في سياقها النّصّي.
- توضيح مفهوم subiectum movens كما يستحضره برينيه من ابن رشد، وبيان آليّات تشخّص العقل الهيولاني المشترك.
- إجراء مقارنة نقديّة بين الكوجيتوين (ديكارت/ برينيه) واستنتاج انعكاسات هذا التّحويل على قضايا فلسفيّة معاصرة تتعلّق بالذّات، والوعي، والسّياسة المعرفيّة.

المدوّنة والمنهجيّة وبنيّة البحث: المدوّنة: Je fantasme - Averroes et l'espace potential (PDF)

المؤلّف: جان بابتيست برينيه Jean-Baptiste Brenet

دار النشر: Verdier. تاريخ الإصدار: 2017.

المنهج المتّبع يجمع بين القراءة النّصّيّة الدّقيقة، والتّتبّع التّاريخي ـ المقارن لمواقف ابن رشد وابن سينا وأرسطو وديكارت، ثمّ التّقييم النّقدي الفلسفي. النّتيجة المتوقّعة هي تقديم قراءة مركّبة تظهر أنّ كوجيتو برينيه لا يكتفي بتقديم بديل تاريخي أو تأويلي لكوجيتو ديكارت، بل يفتح أفقًا لإعادة التّفكير في علاقة الخيال بالعقل، وفي كيفيّة تشكّل الذّات عبر صور تتجاوز حدود الوعي الانعكاسي. وتتمثّل المدوّنة الأساسيّة في كتاب جان بابتيست برينيه Je fantasme مع استدعاء نصوص مختارة لابن رشد وديكارت كمراجع تاريخيّة. وينتظم البحث وفق بنيّة هندسيّة تتوزّع على مقدّمة، ويليه الفصل الأوّل المخصّص للكوجيتو الديكارتي وإشكالاته، ثم الفصل الثّاني الّذي يدرس برينيه وابن رشد من خلال الخيال كموضوع متحرّك، وصولًا إلى الفصل الثّالث القائم على المقارنة النّقديّة، وينتهي العمل بخاتمة تركيبيّة وقائمة للمراجع.

المقدّمة

تُعدُّ عبارة ديكارت الشّهيرة «أنا أفكِّر إذن أنا موجود» (Cogito, ergo sum) نقطة انطلاق مركزيّة في تأسيس الذّاتيّة الحديثة؛ فهي تحوّل الوجود إلى نتيجة مباشرة للوعي الانعكاسي، وتمنح الأنا مركزيّة معرفيّة لا منازع لها. وفي مقابل هذا السّمت الحداثي، يقترح جان بابتيست برينيه في كتابه Je fantasme انقلابًا منهجيًّا جذريًّا، مفاده أنّ اليقين الوجودي لا ينبع بالضّرورة من الفعل الانعكاسي للفكر الخالص، بل من فعل الخيال ذاته، حيث يُعيد صياغة الكوجيتو إلى: Je fantasme donc je suis؛ أي «أنا أتخيّل إذن أنا موجود». ومن هذا المنطلق، يروم برينيه إلقاء ضوء جديد على فكر ابن رشد، الّذي يتناول علاقة الذّات البشريّة بالعقل في عمليّة المعرفة، مثيرًا أسئلة عريضة حول معنى عبارة «أنا أتخيّل» وكيف تشكّل أساسًا لوجود الإنسان، وماذا يفعل الفرد عندما يفكّر. وإذ يوضح معالم الفكر الرّشدي وتاريخ الفلسفة الوسيطة، فإنّه ينطلق من ملاحظة أساسيّة مفادها أنّ مصطلح الكوجيتو ليس حكرًا على العصر الحديث، بل يشكّل أيضًا أساس علم العقل لدى الشارح الأكبر، مؤكّدًا في مؤلّفه أن "جعلت أوروبا ابن رشد عدو الكوجيتو، الّذي يفهم على أنه مبدأ العقلانيّة. ولا شك أنه كان في الحقيقة المفكّر العبقري للتفكير الّذي يفهم (...) على أنه المجال ذاته الّذي يلتقي فيه العام والخاص...":

(L'Europe a fait d'Averroès l'ennemi du cogito, saisi comme principe de la rationalité. Sans doute fut-il en vérité le penseur génial de la cogitation, conçue, dans un chiasme entre phylogenèse et ontogenèse, comme le terrain même de

recouvrement du général et du singulier, du dehors et du dedans, de l'atemporel et de l'historique, des signes et de la langue, de l'ici et du là). (Brenet, 2015, p. 12).

تستند قراءة برينيه إلى الإرث الرّشدي الّذي صوَّر العقل الهيولاني كقوّة مشتركة تتشخّص داخل الأفراد عبر الخيال؛ حيث لا يظلّ الخيال تبعًا ثانويًّا للفكر، بل يصبح موضوعًا متحرِّكًا يحمل شروط ظهور المعقولات ويعمل وسيطًا فعّالًا بين المحسوس والمعقول. ومن هنا، ينبع هذا البحث من ثلاث حاجات معرفيّة متكاملة؛ أوّلها سدّ الفجوة البنيويّة بين منطق اليقين الانعكاسي ومنطق تشكّل المعنى، وثانيها إعادة قراءة التّراث الفلسفي العربي الرّشدي في ضوء قضايا فلسفة العقل والذّاتيّة المعاصرة، وثالثها تقديم إطار مفاهيمي يربط البعد الفردي بالبعد الاجتماعي للتّجربة الإنسانيّة. ولعلّ هذا ما يُفسِّر الانقلاب المفاهيمي الّذي يؤسّس له برينيه حين يعلن أنّ هذا الخيال، الّذي هو محمول ودعامة، هو أيضًا موضوع، بانقلاب ما، من حيث هو موضوع، وهي الصّياغة الّتي تختزل قلب أطروحته؛ فالخيال هنا يتحوَّل من مجرّد وعاء وسيط أو حامل سلبي للصّور إلى مصدر فاعل ومحرّك للوجود المعرفي والأنطولوجي، ممّا يفتح أفقًا لتجاوز العزلة الإبستمولوجيّة الديكارتيّة، ويطرح السّؤال المركزي: كيف يجعل برينيه من الخيال شرطًا لوجود الذّات ولتشخّص العقل المشترك داخل التّجربة الفرديّة؟

I. الكوجيتو الديكارتي وإشكالاته

ينطلق رينيه ديكارت في تأسيس مشروعه الفلسفي من إرساء دعائم الشّك المنهجي بوصفه استراتيجيّة إبستمولوجيّة راديكاليّة، لا تتوخّى الهدم في حدّ ذاته، بل تسعى إلى تنقية المجال المعرفي من الرّواسب الدوكساويّة والأحكام المسبقة. في هذا الأفق التّفكيكي، يتحوَّل الشّك من حالة نفسيّة عارضة إلى أداة أنطولوجيّة صارمة تضع العالم بأسره، بمحسوساته ومجرّداته، بين قوسي التّعليق الإبستمولوجي. ومع بلوغ الشّك ذروته برفع فرضيّة الشبح المضلل، يرتطم الذّهن بالحقيقة الّتي لا تقبل الاختزال ولا تطالها أدوات التّشكيك: إنّ فعل الشّك نفسه، بوصفه نمطًا من أنماط الوعي، يستلزم بالضّرورة الوجوبيّة وجود ذات تزاول هذا الفعل. هنا يتبلور الكوجيتو الكلاسيكي: «أنا أفكّر إذن أنا موجود» (ديكارت، 1641)، ليس كاستدلال قياسي تسبقه مقدّمات، بل كوحدة حدسيّة مباشرة يتلازم فيها فعل الوعي مع حقيقة الوجود في لحظة تأمليّة وافدة. هذه الصّياغة لم تكن مجرّد خطوة في نظريّة المعرفة، بل كانت تدشينًا لمركزيّة ذاتيّة حديثة، تنبثق من داخلها سلطة الفاعل المعرفي كمعيار وحيد ومستقل لتأسيس الحقيقة والإمساك بزمام العالم الخارجي.

تتأسّس بنيّة الكوجيتو الديكارتي على آليّة الوعي الانعكاسي، حيث الارتداد الدّائم للذّات نحو باطنها يشكّل الضّمانة الوحيدة لليقين. الذّهن هنا لا يتعرّف على موضوعاته إلّا من خلال التّعرّف على ذاته وهي تتمثّل تلك الموضوعات، ممّا يجعل العلاقة بين الأنا والعالم علاقة وساطة انعكاسيّة محضة. ومن أجل صيانة هذا اليقين من عوارض الوهم، يضع ديكارت معيارين صارمين هما الوضوح والبيان؛ فالأفكار الصّادقة هي تلك الّتي تتبدّى للذّهن الحاضر والمستبصر بكيفيّة جليّة لا تترك مكانًا للبس، وتتميّز عن غيرها بحيث لا تختلط بما ليس منها. هذا التّحديد يفرز معيارًا معرفيًّا داخليًّا بامتياز، يصبح فيه معيار الحقيقة ذاتيًّا خالصًا، وتتحوَّل فيه الأنا المفكّرة إلى جوهر قائم بذاته (Res Cogitans)، مستغن عن أيّ إحالة ماديّة أو امتداد مكاني للبرهنة على شروط تحقّق وجوده الإبستمولوجي.

بيد أنّ هذا التّأسيس الصّارم للذّاتيّة الانعكاسيّة فرض ثمنه الباهظ على مكوّنات النّفس الأخرى، وفي مقدّمتها الخيال (Imaginatio). ففي سياق البحث عن اليقين التّأسيسي، تعرّض الخيال داخل المنهج الديكارتي لإقصاء بنيوي منظّم، مدفوعًا برغبة ديكارت في عزل الفكر الخالص (Pensée) عن شوائب الصّور الحسّيّة. على الرّغم من أنّ ديكارت يعترف في التّأمّل الثّاني (ديكارت، 1641) بأنّ الأنا المفكّرة هي ذات تشكّ، وتفهم، وتثبت، وتنفي، وتريد، وتتخيّل أيضًا وتشعر، إلّا أنّه يسارع إلى نزع صفة الضّمان المعرفي عن الخيال. الخيال عنده يظلّ قوّة مرتبطة بإنتاج الصّور واستدعائها، وحيث إنّ الصّور تستمدّ مادّتها من الحواس الملتبسة بالخداع، فإنّ الاعتماد على الخيال في تأسيس الأنطولوجيا يمثّل مخاطرة إبستمولوجيّة تفتح الباب لعودة الشّك. إنّ الخيال، في المنظور الديكارتي، لا يملك القدرة على تجاوز عتبة التّابع الثّانوي، إذ يُنظر إليه كقوّة مشوّشة تخلّ بمبدأ الوضوح والتّمايز، ويتموقع دائمًا في مرتبة أدنى من الفكر الخالص المبرّأ من المادّة.

يتجلّى هذا الإقصاء المنهجي للخيال بكيفيّة أكثر عمقًا وعيانًا في التّأمّل السّادس (ديكارت، 1641)، حيث يقيم ديكارت حدًّا فاصلًا بين فعل التّعقّل الخالص (Intellectus) وفعل التّخيّل. لتوضيح هذا التمايز الأكاديمي، يستدعي ديكارت مثاله الشهير حول الشّكل ذي الألف ضلع (الشّكل الألفي). فعندما يفكّر الذّهن في شكل مثلّث، فإنّه لا يكتفي بتعقّله بوصفه شكلًا محاطًا بثلاثة خطوط، بل يتمثّله أيضًا عبر العين الدّاخليّة للخيال كمظهر حاضر أمامه، مستعينًا بجهد خاص من النّفس. أمّا عندما يرتدّ الذّهن لتعقّل الشّكل الألفي، فإنّه يدرك يقينًا وبشكل واضح طبيعته الهندسيّة، لكنّه يعجز تمامًا عن رسم صورة خياليّة متميّزة له في الذّهن، بحيث لا يستطيع التّمييز في مخيّلته بينه وبين شكل ذي تسعمائة ضلع.

هذا العجز يكشف، عند ديكارت، أنّ الخيال ليس مقوّمًا جوهريًّا في ماهيّة النّفس العاقلة، بل هو طاقة عارضة تتطلّب التفاتًا من الرّوح نحو الجسد ونحو العالم المادّي لالتماس الصّور، وهو ما يجعله فاقدًا للأصالة الوجوديّة واليقين الذّاتي الّذي يتمتّع به التّعقّل الخالص المنكفئ على ذاته.

إنّ هذا التّحييد الجراحي للخيال من مركزيّة الضّمان المعرفي ترك وراءه فراغات وفجوات إبستمولوجيّة بالغة العمق في بنيّة الكوجيتو. تتبدّى أولى هذه الفجوات في غياب آليّة واضحة لتشكّل المعنى؛ فالكوجيتو الديكارتي، باكتفائه بالوعي الانعكاسي، يعجز عن تفسير الجسر الرّابط بين المعطى الحسّي المتشظّي والنّواة المفهوميّة الكلّيّة، أي كيف تتحوّل المادّة الخام الآتية من العالم إلى مفهوم مجرّد دون وجود وسيط ديناميكي مصوّر يؤسّس لظهور المعقولات. وتتمثّل الفجوة الثّانية في العزلة السوليبسيّة الّتي وقعت فيها الذّات الديكارتيّة؛ فبتركيزها على الانعكاس الفردي المغلق، أقصت البعد التّشاركي والاجتماعي للمعرفيّة، وباتت عاجزة عن تقديم آليّات تفسيريّة تشرح كيف تتقاطع تمثيلات الأفراد لإنتاج فضاءات مشتركة من المعاني والقواعد المتواضع عليها. أمّا الفجوة الثّالثة، فتكمن في إغفال الشّرط التّاريخي والتّجسّدي للعقل؛ فإذا كان العقل يمثّل مجالًا للمطلق والمشترك، فإنّه بحاجة ماسّة إلى بيئة نفسيّة وسيطة تُتيح له الظّهور والتّموضع والاشتغال داخل التّاريخ الفردي الزّمني، وهو ما عجز كوجيتو الفكر الخالص عن صياغته نظرًا لقطيعته الأنطولوجيّة مع الجسد والصّورة.

من وجهة نظر نقديّة، يمكن القول إنّ التّأسيس الديكارتي لليقين ينطوي على نوع من الاختزال الحادّ والتّعسّف الأنطولوجي في حقّ التّجربة الإنسانيّة؛ فالكوجيتو، في رغبته الجامحة لإحراز الطّهارة المعرفيّة، قام بعمليّة بتر إبستمولوجيّة فصلت الذّات عن جذورها الصّوريّة والجسديّة. إنّ اعتبار الأنا حقيقة مكتفيّة بذاتها عبر الانعكاس المحض يُقدِّم كائنًا مجرَّدًا يعيش في فراغ حجاجي، ويمارس تفكيرًا بلا مادّة، ووجودًا بلا امتداد. هذا الإفراط في العقلانيّة الانعكاسيّة حوّل الذّات الحديثة إلى كيان معزول يُعاني من انفصام بنيوي بين فكر خالص لا يجد طريقًا لتمثّل المادّة، وخيال منبوذ يحمل خامات الوجود دون أن يُعترف بشرعيّته المعرفيّة. إنّ حدود التّفكير الانعكاسي تتّضح بجلاء عندما يغدو هذا التّفكير عاجزًا عن تفسير التّواصل البشري وتوليد المعنى الاجتماعي، ممّا يثبت أنّ اليقين الديكارتي، على الرّغم من قوته المنهجيّة الصّارمة، ظلّ يقينًا صوريًّا جافًّا، يضمن الوجود كحقيقة اسميّة معزولة، لكنّه يعجز عن تفسيره كحركة حيويّة وتجربة تاريخيّة متجسّدة. هذا المأزق البنيوي هو التّمهيد المنطقي والضّرورة الفلسفيّة الّتي ستجعل من استدعاء التّراث الرّشدي مبرّرًا لإنقاذ الذّات من عزلتها، من خلال إعادة الاعتبار للخيال بوصفه الفاعل والموضوع الفعليّ للحركة المعرفيّة والوجوديّة.

II. الخيال كموضوع متحرِّك

يفضي المأزق الإبستمولوجي الّذي انتهى إليه الكوجيتو الديكارتي، جرّاء عزله الذّات في شرنقة الوعي الانعكاسي الصّافي، إلى ضرورة البحث عن بديل أنطولوجي يُعيد ربط الفكر بمادّته والصّورة بجسدها. من هذا المنطلق المنعطف، يتنزّل مشروع جان بابتيست برينيه في كتابه Je fantasme بوصفه محاولة جذريّة لإعادة ترتيب الشّروط المعرفيّة عبر استدعاء التّراث الرشدي. إنّ برينيه لا يكتفي بنقد ديكارت، بل يُقدِّم انقلابًا بنيويًّا يتّخذ من الخيال الرّشدي موضوعًا متحرّكًا (subiectum movens)؛ أي بوصفه الدّعامة الدّيناميكيّة والموقع الأنطولوجي الّذي لا تكتفي المعقولات بالحلول فيه، بل تتولّد وتتحرّك من خلاله. الخيال في هذا الأفق ينخلع عن صفته الكلاسيكيّة كوعاء سلبي أو مخزن للصّور المحسوسة، لينتصب بوصفه فاعلًا مزدوج المعنى: إنّه محمول ودعامة تحفظ الأثر الحسّي من جهة، وموضوع يُحرِّك عمليّة التّشخّص العقلي من جهة أخرى. هذا الانقلاب الصّارم هو ما يعلنه برينيه صراحة في أنّ الخيال ليس مجرّد محتوى؛ بل يصبح موضوعًا في الفعل. إنّ هذا الانتقال بالمخيال من مرتبة المادّة التّابعة إلى مرتبة الفاعل المتحقّق يمثّل حجر الزاويّة في الكوجيتو الجديد؛ فالخيال هنا لا يعود مجرّد أداة لتمثيل العالم، بل يغدو شرط إمكان أنثروبولوجيا وأنطولوجيا الذّات الواعيّة نفسها، بحيث لا يمكن للأنا أن تعي وجودها إلّا بوصفها ذاتًا متخيّلة ومتحرّكة داخل حقل الصّور.

تكتسب هذه الأطروحة عمقها الفلسفي من خلال العودة الدّقيقة إلى البنيّة السّيكولوجيّة والإبستمولوجيّة عند ابن رشد، وتحديدًا في تصوّره الفريد للعقل الهيولاني المشترك (L'intellect matériel). ففي القراءة الرّشديّة، يتبدّى العقل المشترك بوصفه جوهرًا مفارقًا واحدًا وأبديًّا، يكون نوعيًّا بالفعل وفرديًّا بالقوّة، في حين يتوزّع الأفراد الإنسانيون بوصفهم كائنات نوعيّة بالقوّة وفرديّة بالفعل. هنا تبرز الوظيفة الأنطولوجيّة للخيال بوصفه الجسر والوسيط الوحيد الّذي يتيح لهذا العقل المفارق المشترك أن يلج التّاريخ الفردي ويتشخّص داخل التّجربة الإنسانيّة الزيتيّة. إنّ العقل المشترك لا يجد طريقًا للتّحقّق الفعلي في العالم إلّا عبر هيدروليكيّة الصّور الخياليّة الّتي ينتجها الفرد البشري، وهو ما يصوغه برينيه بدقّة استعاريّة بالغة حين اعتبر أنّ العقل الكوني يقف في بذرة؛ ينتظر أن يتجسّد عبر الخيال الفردي. إنّ استعارة البذرة (germe) والتّجسّد (incarné) هنا تكشف عن علاقة حلوليّة وتفاعليّة معقّدة؛ فالعقل المفارق

ليس معطى ناجزًا أو متعاليًا أنطولوجيًّا بكيفيّة تجعله مستغنيًا عن العالم، بل هو إمكان معرفي يظلّ كامنًا وموقوفًا على شرط التّوسّط الخيالي. الخيال الفردي إذن هو الّذي يمنح الكلّي صفة الفعل والتّأريخ، وبدونه يظلّ العقل وجودًا هلاميًّا معزولًا بلا فاعليّة، ممّا يعني أنّ ذاتيّة الإنسان لا تتأسّس عبر انكفاء الذّهن على مفاهيمه القبليّة، بل عبر صيرورة التّجسّد الصّوري الّتي يلتقي فيها الكلّي المشترك بالخاص الفردي.

بناءً على هذا الالتصاق البنيوي بين العقل والصّورة، يُعيد برينيه بناء العمليّة المعرفيّة لا كخطّ ميكانيكي متباعد الحلقات، بل كحركة ارتداديّة وديناميكيّة مستمرة تحدث في صلب حقل المخيلة. فالقوّة المفكّرة (la cogitative) لا تشتغل بعد انقضاء فعل التّخيّل، بل تمارس فاعليّتها الإبستمولوجيّة داخل الخيال ذاته، حيث تعمد إلى تفكيك الصّور المركبة وغربلتها لاستخلاص النّواة المعنويّة الجزئيّة أو ما يعرف بالـ intentio. التّفكير في هذا السّياق الرّشدي ـ البرينيهي هو عمليّة تنقيح مستمرّة وجرد أنطولوجي ينتقل بالوجود من قشرته الحسّيّة الكثيفة إلى لبّه المفهومي المجرّد. ومن ثمّ، فإنّ الخيال يمثّل الحقل الإنتاجي والملازم الّذي بدونه يعجز العقل عن بسط سلطته على الواقع أو تكوين مفاهيم صالحة للتّعميم والاشتغال، وهو ما يوضحه برينيه بأكثر العبارات تكثيفًا حين يرى أنّه عبر الخيال يجد العقل موضع قبضته على العالم الحسي. إنّ مفهوم القبضة (prise) يُحيل هنا على وظيفة إبستمولوجيّة حاسمة؛ فالخيال هو الّذي يُهيّئ للمفارق أسباب النّزول والمطابقة مع العيني، وهو الّذي يمنح المجرّد كثافة وجوديّة تخرجه من التّجريد الصّوري الجاف إلى الفاعليّة الحيّة، ممّا يثبت أنّ فعل التّعقّل لا ينفي الخيال بل يستوعبه ويحتاجه كمادّة دائمة لتشغيله وتأكيد حضوره.

لا تقتصر هذه الفاعليّة المحرّكة للخيال على المستوى النّفسي الفردي، بل تمتدّ لتؤسّس لبُعد سوسيولوجي وسياسي يُعيد صياغة مفهوم الذّاتيّة برمّتها في فضاء المعاشرة المعرفيّة والـ co-agitatio. فإذا كان العقل الهيولاني جوهرًا مشتركًا بين البشر، فإنّ المخيال الفردي يكفّ عن كونه ملكيّة سيكولوجيّة خاصّة ومنعزلة؛ إذ إنّ الصّور الّتي ينتجها الأفراد تتلاقى وتتقاطع لتؤسّس فضاءات تشاركيّة ومجتمعات صوريّة تتجاوز حدود الأنا الذّاتيّة المعزولة. برينيه يستثمر هذا التّموضع ليؤكّد أنّ مجتمع الصّور هو الشّرط الأنطولوجي السّابق لتشكّل مجتمع المعنى وقواعده، وهو ما يُعبّر عنه في مقتبسه الرّابع قاطعًا أنّ مجتمع الصّور يؤسّس مجتمعًا من المعنى. هذا التّلازم البنيوي ينقل الكوجيتو من كونه صرخة فرديّة سوليبسيّة إلى كونه فضاءً حواريًا وتواصليًّا؛ فالذّات لا تضمن وجودها عبر انعكاس باطني، بل عبر انخراطها في فضاء خيالي مشترك. ولأن إنتاج الصّور هو الّذي يؤسّس لإنتاج المعاني الكلّيّة، فإنّ هذه الأطروحة تفتح مباشرةً على أفق السّياسة المعرفيّة وسؤال السّلطة الرّمزيّة؛ فمن يملك القدرة على صياغة الصّور وتوجيه مسارات المخيال الجماعي عبر المؤسّسات الثقافيّة أو الرّمزيّة، يملك بالضّرورة القدرة على صياغة الخطاب العام وتحديد معايير الحقيقة والمعنى وتوزيع المواقع داخل الفضاء الاجتماعي.

على الرّغم من القوّة التّفكيكيّة والجدّة الّتي تُميّز هذا التّحويل المنهجي للكوجيتو عند برينيه، إلا أنّه يظلّ محفوفًا بمآزق إبستمولوجيّة وأنطولوجيّة تستدعي الفحص النّقدي. إنّ جعل الخيال هو الموضوع المتحرّك (subiectum movens) وشرط إمكان الذّات والتّعقّل ينطوي على مخاطرة تفتيت المعايير الموضوعيّة والسّقوط في نوع من النّزعة الذّاتانيّة الجذريّة؛ فإذا كان الوجود المعرفي رهينًا بإنتاج الصّور، فكيف يمكن للفلسفة أن تقيم حدًّا فاصلًا وواضحًا بين خيال منتج لنواة معنويّة صادقة (intentio) وخيال واهم ومضلّل ينتج أطيافًا وأيديولوجيّات زائفة؟ علاوة على ذلك، فإنّ رهن تشخّص العقل المفارق بالمخيال الجماعي ومشترك الصّور يهدّد بتذويب فرادة الذّات الإنسانيّة ومسؤوليّتها الأخلاقيّة والإبستمولوجيّة داخل بوتقة الهيمنة الصّوريّة المشتركة؛ إذ تتحوَّل الأنا من فاعل واعٍ ومنعكس إلى مجرّد ساحة وعاء تتقاطع فيها التّدفّقات الصّوريّة القادمة من الخارج، مما يفرغ الكوجيتو من شحنته التحريريّة ويجعله عرضة للاستلاب الرّمزي. إنّ برينيه، في محاولته لإنقاذ الذّات من عزلتها الدّيكارتيّة، كاد أن يقضي على فرادتها الأنطولوجيّة بدمجها الكامل في فضاء المخيال المشترك، ممّا يضعنا أمام مفارقة فلسفيّة معاصرة: كيف يمكن الحفاظ على ضمانات اليقين والمسؤوليّة الفرديّة الّتي أسّس لها ديكارت، وفي الوقت ذاته الاعتراف بالفاعليّة الأنطولوجيّة والسّياسيّة للخيال بوصفه شرطًا لإنتاج المعنى والمعاشرة الإنسانيّة؟

III. مقارنة نقديّة ـ Je pense مقابل Je fantasme

تتوّج الصّيرورة الجدليّة لهذا البحث بالانتقال من تشريح البنى المنفصلة إلى إقامة مواجهة فلسفيّة نسقيّة بين الكوجيتو الديكارتي القائم على سيادة الوعي الانعكاسي، والكوجيتو البرينيهي ـ الرّشدي القائم على فاعليّة التّجسّد الخيالي. إنّ هذه المقارنة لا تتوخّى المفاضلة التّاريخيّة، بل تسعى إلى كشف التّناقض البنيوي والأنطولوجي بين نموذجين في تأسيس الذّاتيّة؛ حيث يتحدّد المظهر الأوّل لهذا التّناقض في تعارض منطق العزلة الإبستمولوجيّة مع منطق الانكشاف الأنطولوجي. في النّموذج الديكارتي، ينبع اليقين الوجودي من كفء النّفس عن العالم الخارجي وإغلاق نوافذ الحواس، ليصبح الوضوح والبيان ثمرة لانكفاء الأنا على طهارتها المفاهيميّة داخل الـ Res cogitans؛ فالذّات هنا تضمن

وجودها لأنّها تمتلك تمثّلًا شفّافًا وفوريًّا لذاتها وهي تفكّر. وفي مقابل هذا الانكفاء الصّارم، يتأسّس كوجيتو برينيه (Je fantasme donc je suis) على حركة عكسيّة تمامًا، حيث الوجود ليس انطواء بل هو اقتحام صوري؛ فالأنا لا تتوصّل إلى يقينها عبر تجريد نفسها من المادّة، بل عبر مزاولة فعل التّخيّل بوصفه الفضاء الوحيد الّذي يُتيح للعقل الهيولاني المشترك أن يتشخّص داخل الكائن الفردي. اليقين عند برينيه لا يعود معيارًا صوريًّا داخليًّا، بل يتحوّل إلى صيرورة تحقّق حيوي، لا يضمنها انفصال الفكر عن الجسد، بل تضمنها قدرة الخيال على إنتاج المتخيّلات الصّالحة لاستخلاص النّواة المعنويّة (intentio)، ممّا يعني أنّ ديكارت يؤسّس لذاتيّة الملكيّة (أنا أملك فكري)، بينما يؤسّس برينيه لذاتيّة الاستضافة (أنا أستضيف حركة الكلّي داخل خيالي الخاص).

يمتدّ هذا التّباين الجذري ليشمل آليّات تشكّل المعنى وإنتاج المفاهيم؛ إذ يمثّل الكوجيتو الديكارتي نموذجًا للعقلانيّة الجراحيّة الّتي تعمل عبر الحذف والفرز المنهجي، حيث يتمظهر دور التّعقّل الخالص في فصل الأفكار الواضحة والمتميّزة عن الأفكار المشوّشة الّتي يفرزها الخيال المنبوذ. بيد أنّ هذا النّموذج يظلّ صامتًا أمام كيفيّة انبثاق المفهوم من رحم التّجربة الحيّة، ويكتفي بتقديم معيار صوري للتّمييز دون شرح هيدروليكيّة التّوليد المعرفي. وعلى النّقيض من هذا الصّمت المنهجي، يتبدّى كوجيتو برينيه كعقلانيّة إنتاجيّة وحلوليّة، تعيد الاعتبار للخيال بوصفه الـ subiectum movens الّذي يحمل شروط ظهور المعقولات؛ فالمعنى لا يتشكّل عبر الهروب من الصّورة بل عبر الغوص في كثافتها. إنّ القوّة المفكّرة في الأفق الرّشدي لا تمارس ترف التّجريد في فراغ مفاهيمي، بل تقوم بعمليّة جرد مستمرّة وتصفية إبستمولوجيّة لمركّبات الخيال، مستخرجة اللّبّ المفهومي الكلّي من القشرة الحسّيّة الجزئيّة. الخيال هنا ليس طاقة عارضة يمكن للنّفس الاستغناء عنها كما ذهب ديكارت في مثاله حول الشّكل الألفي، بل هو المختبر الأنطولوجي الّذي يمنح العقل موضع قبضته على العالم الحسّي، وبدونه يتحوّل الفكر إلى بنية صوريّة جوفاء تعجز عن إنتاج أيّ دلالة واقعيّة أو ممارسة أيّ فاعليّة تاريخيّة.

يتجاوز الخلاف المعرفي حدود الإبستمولوجيا المحضة ليفصح عن دلالات أخلاقيّة وسياسيّة تُعيد رسم جغرافيا الذّاتيّة في علاقتها بالآخر وبالعالم؛ فالأنا الديكارتيّة، بانطلاقها من الشّك السّوليبسي المغلق، تؤسّس لفردانيّة معرفيّة حادّة، ينفصل فيها البعد الإبستمولوجي عن الفضاء الاجتماعي، حيث يغدو الآخر غائبًا أو مؤجّلًا في لحظة التّأسيس الأنطولوجي الأولى. هذا الانفصال حوّل الذّات الحديثة إلى كيان سيادي متعال، يتعامل مع العالم ومع الآخرين بوصفهم موضوعات للتّمثّل والسّيطرة المعرفيّة. وفي المقابل، يفتح كوجيتو برينيه الباب على مصراعيه لمعاشرة معرفيّة وسياسيّة (conversatio) تشترط وجود الآخر وتلازم المخيال الجماعي؛ فالخيال عنده ليس ملكيّة سيكولوجيّة معزولة، بل هو فضاء حواري وتشابكي تتحقّق فيه الـ co-agitatio (التّفكير المشترك). ولمّا كان مجتمع الصّور يؤسِّس مجتمعًا من المعنى، فإنّ الذّاتيّة البرينيهيّة لا تنبثق من العزلة، بل تتخلّق في صلب التّشابك الصّوري المشترك. الأنا هنا لا تفكّر بمعزل عن مجتمعها، بل إنّ قدرتها على التّعقّل مشروطة بانخراطها في فضاء خيالي جماعي تتقاطع فيه الصّور لتنتج القواعد المشتركة للمعنى، ممّا يحوِّل الكوجيتو من صيغة ذاتيّة سياديّة إلى فضاء تشاركي يتلازم فيه الوعي الفردي مع المخيال الجماعي، ويجعل من المعرفة ظاهرة اجتماعيّة وسياسيّة بامتياز.

وعلى الرّغم من هذا التّباعد البنيوي، لا ينبغي النّظر إلى هذين النّموذجين بوصفهما استبعادات مطلقة تلغي بعضها بعضًا بكيفيّة ميكانيكيّة، بل يمكن تلمّس أفق لتركيب إبستمولوجي معاصر يستفيد من مزايا الكلّ؛ فالتّجربة الفلسفيّة الرّاهنة تُبيِّن أنّ وعيًا انعكاسيًّا خالصًا بلا وسائط خياليّة يظلّ عاجزًا عن تفسير آليّات التّواصل البشري وتوليد المعنى الاجتماعي، وفي المقابل، فإنّ خيالًا محضًا بلا ضمانات حجاجيّة صارمة يهدّد بالانزلاق نحو فوضى الأطياف السّوبجيكتيفيّة والوقوع في الوهم. إنّ التّركيب المنهجي المأمول يقتضي الحفاظ على ضمانات اليقين المنهجي الديكارتي ومعايير الوضوح والبيان كشرط أولي لمنع تفتيت الحقيقة، وفي الوقت نفسه، تبني آليات برينيه الّتي ترى في الخيال حقلًا إنتاجيًّا ضروريًّا لتجسّد المعقولات وتأريخ الوعي. هذا التّكامل البنيوي يتيح صياغة ذاتيّة متّزنة: ذاتيّة تملك القدرة على الارتداد النّقدي نحو باطنها لصيانة يقينها، لكنّها تدرك في الآن ذاته أنّ وجودها الأنطولوجي والسّياسي مشروط بالانفتاح على فضاء الصّور المشتركة الّتي تعجن المعنى وتؤسِّس للمعاشرة الإنسانيّة.

من وجهة نظر نقديّة، يمكن القول إنّ محاولة الانتقال بالكوجيتو من «أنا أفكّر» إلى «أنا أتخيّل» عند برينيه، على الرّغم من حيويّتها الأنطولوجيّة، تنطوي على ثغرة معرفيّة بالغة الخطورة تهدّد بتقويض مشروع التّحرّر الذّاتي الّذي افتتحته الحداثة. إنّ إحلال الخيال كموضوع متحرِّك وشرط أساسي للوجود يضع الذّات تحت رحمة الاستلاب الرّمزي والصّوري؛ فإذا كانت الأنا تتشكّل وتضمن وجودها عبر الانخراط في "مجتمع الصّور"، فإنّها تفقد بالضّرورة مسافتها النّقديّة الفاصلة وقدرتها على الدّحض المستقلّ الّتي منحتها إياها العزلة الديكارتيّة. في سياق المجتمعات المعاصرة، حيث تخضع الصّور لآليّات الإنتاج الرّأسمالي

والهيمنة المؤسّساتيّة الرّقميّة، يتحوّل "المخيال الجماعي" من فضاء للمعاشرة الحرّة والـ co-agitatio إلى ساحة لتصنيع الوعي وتدجين الذّوات. إنّ كوجيتو برينيه يعجز عن تقديم معيار إبستمولوجي حاسم يتيح للفرد التّمييز بين خيال منتج لنواة معنويّة صادقة (intentio) وخيال مستلب تصنعه السّلطة الرّمزيّة لفرض هيمنتها. هذا التّذويب الكامل لفرادة الذّات داخل بوتقة مجتمع الصّور يسلب الأنا حقّها في الشّكّ الرّاديكالي وفي قول "لا" بوجه المخيال السّائد، ممّا يكشف أنّ الكوجيتو التّخييلي، في رغبته لإنقاذ الإنسان من جفاف العزلة الديكارتيّة، كاد أن يلقي به في فوضى التّدفّقات الصّوريّة الّتي تلغي وعيه الانفصالي، وتجعله مجرّد صدى لصور لا يملك سلطة إنتاجها أو التّحكّم في دلالاتها السّياسيّة والمعرفيّة. هذا المأزق النقدي يفرض علينا في العتبة القادمة صياغة أفق تفكيكي يستجوب التّبعات الرّاهنة لهذا الصراع بين الفكر الخالص والخيال المشتبك بالواقع.

خاتمة

تخلص الصّيرورة الحجاجيّة لهذا البحث إلى تقديم حجر زاوية جديد في جدار الذّاتيّة الفلسفيّة، متمثّلًا في الانتقال الجذري من كوجيتو الوعي الانعكاسي الصّافي إلى كوجيتو التّجسّد الخيالي المتشابك. لقد كشف هذا العمل كيف نجح جان بابتيست برينيه، عبر استنطاق فريد للمتن الرّشدي، في زعزعة السّيادة الديكارتيّة الّتي أقامت وجود الأنا على إقصاء الصّورة ونبذ الحواس. إنّ عبارة «أنا أتخيّل إذن أنا موجود» (Je fantasme donc je suis) لم تعد مجرّد صياغة بديلة أو تأويل تاريخي عابر، بل إنّها تتويج لانقلاب أنطولوجي مكتمل الأركان، تحوّل فيه الخيال من رتبة التّابع المعرفي المشوّش والمادّة الخاملة، إلى مرتبة الموضوع المتحرّك (subiectum movens) والفاعل البنيوي الّذي يُهيِّئ للعقل الهيولاني المشترك أسباب النّزول والتّشخّص داخل التّاريخ الفردي الزّمني.

ومن خلال هذا المنعطف المفاهيمي، تمكّن البحث من ردم الفجوات الإبستمولوجيّة الثّلاث الّتي تركها الانكفاء السّوليبسي الديكارتي؛ إذ أثبتت الدّراسةُ أنّ المعنى لا يتشكّل في فراغ التّجريد الجاف، بل عبر عمليّة جرد وتنقيح تمارسها القوّة المفكّرة في صلب حقل المتخيّلات لاستخلاص النّواة المعنويّة (intentio). علاوةً على ذلك، نجحت الأطروحة في إخراج الأنا من عزلتها المعرفيّة لتلقي بها في فضاء المعاشرة التّشاركيّة والـ co-agitatio، مظهرة أنّ مجتمع الصّور هو الّذي يؤسّس بنيويًّا لمجتمع المعنى وقواعده المشتركة. المعرفة في هذا الأفق الرشدي ـ البرينيهي ليست ملكيّة فرديّة مسيّجة بالوضوح والبيان الذّاتي، بل هي استضافة ديناميكيّة وحوار مستمر يلتقي فيه الكلّي المفارق بالجزئي العيني عبر وسيط الصّورة الخياليّة الملازم للفكر.

بيد أن هذا الانتصار المعرفي للخيال يفرض على الفلسفة المعاصرة وقفة نقديّة تستجوب تبعاته ومآزقه الرّاهنة؛ فبقدر ما يُحرِّر كوجيتو برينيه الذّات من جفاف العزلة الديكارتيّة، بقدر ما يُهدِّد بتذويب فرادتها ومسؤوليّتها الإبستمولوجيّة داخل بوتقة التّدفّقات الصّوريّة المشتركة. إنّ النّقد الّذي يصوغه هذا البحث في عتبته الختاميّة يُنبّه إلى خطر الاستلاب الرّمزي الّذي يتربّص بالذّات المتخيّلة في سياق المجتمعات الرّقميّة المعاصرة، حيث يخضع المخيال الجماعي لآليّات التّصنيع والهيمنة المؤسّساتيّة الّتي تحوِّل الصّور من فضاء للمعاشرة الحرّة إلى أدوات لتدجين الوعي وتوجيه الخطاب العام. غياب معيار إبستمولوجي حاسم داخل أطروحة برينيه للتّمييز بين خيال منتج لحقيقة صادقة وخيال واهم تصنعه السلطة الرمزيّة، يجعل الذّات عرضة لامتلاك صور لا تملك سيادة إنتاجها، ممّا يفرض ضرورة دمج الضّمانات الحجاجيّة والارتداد النّقدي الديكارتي مع الحيويّة الحلوليّة للخيال الرشدي لصيانة فرادة الإنسان وقدرته على الرّفض والشّكّ.

تأسيسًا على ذلك، يفتح هذا البحث أفقًا بحثيًّا متجدّدًا يتجاوز مجرّد المقارنة النّصّيّة، ليؤكّد على الأهمّيّة القصوى لإعادة قراءة التّراث الفلسفي العربي ـ الإسلامي، لا بوصفه إرثًا تاريخيًّا منقضيًا، بل بوصفه ترسانة مفاهيميّة حيّة وقادرة على إغناء وتفكيك النّقاشات الرّاهنة حول فلسفة العقل، والسّياسات الحيويّة، ونظريّة الصّورة. إنّ الحوار الّذي أقامه برينيه بين ابن رشد وديكارت يُثبت أنّ تفكيك أزمات الذّاتيّة الغربيّة الحديثة يمرّ بالضّرورة عبر استضافة الفلسفات الّتي تمّ إقصاؤها، وأنّ كوجيتو الخيال يظلُّ أداة نظريّة بالغة الخصوبة لاستكشاف الكيفيّة الّتي يعجن بها الإنسان وجوده ومعناه داخل فضاء مائج بالصّور والتّحوّلات.

كـاتـيـا نـادر
طالبة دكتوراه ـ الجامعة اللبنانية

المراجع

Brenet, J.-B. (2015). Je fantasme: Avec Averroès. Édtions Verdier.
Brenet, J.-B. (2017). Averroès l'inquiétant. Les Belles Lettres.
Descartes, R. (1996). Méditations métaphysiques (J.-M. Beyssade & M. Beyssade, Eds.). GF Flammarion. (Original work published 1641).

ابن رشد، أبو الوليد. (1997). تلخيص كتاب النّفس (تحقيق أحمد فؤاد الأهواني). مكتبة النهضة المصريّة.
ابن رشد، أبو الوليد. (1994). الشرح الكبير لكتاب النّفس لأرسطو: السفر الثالث (ترجمة إبراهيم الغربي). بيت الحكمة.
ابن رشد، أبو الوليد. (2002). فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (تحقيق محمد عمارة). دار المعارف.

المسؤوليّة المدنيّة عن أضرار الهلوسة القانونيّة لأنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليدي

Civil Legal Liability of Damages Caused by AI Legal Hallucinations

ريـما حســن

Abstract:

This study examines civil liability for damages arising from legal hallucinations generated by generative artificial intelligence systems, in light of their increasing use in the legal field. This phenomenon raises the question of determining the legal basis of liability for outputs that may appear accurate despite lacking a sound legal or factual basis. It concludes that the specific nature of legal hallucinations creates particular difficulties in establishing fault and causation and in determining compensable harm. The study proposes legal and technical mechanisms to enhance the protection of injured parties, facilitate proof of liability, and ensure effective redress.

Keywords: Legal Hallucinations; Generative Artificial Intelligence; Civil Liability; Fault; Damage; Compensation.

المستخلص

يتناول البحث المسؤوليّة المدنيّة النّاشئة عن الأضرار الّتي قد تترتّب على الهلوسة القانونيّة الصّادرة عن أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ، في ظلّ اتّساع استخدامها في المجال القانونيّ. وتثير هذه الظّاهرة إشكاليّة تحديد الأساس القانونيّ للمسؤوليّة عن مخرجات قد تبدو صحيحة في ظاهرها، رغم افتقارها إلى أساس قانونيّ أو واقعيّ سليم. ويخلص البحث إلى أنّ خصوصيّة الهلوسة القانونيّة تثير صعوبات في إثبات الخطأ والسّببيّة وتحديد الضّرر القابل للتّعويض. وتقترح الدّراسة آليات قانونيّة وتقنية تكفل تعزيز حماية المتضرّر وتيسير إثبات المسؤوليّة وجبر الضرر.

الكلمات المفتاحية: الهلوسة القانونية ـ الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ ـ المسؤوليّة المدنيّة ـ الخطأ ـ الضّرر ـ التّعويض.

المقدّمة

كلّما اقتربت الآلة من صناعة المعرفة، كلّما اتّسعت المسافة الّتي يتعيّن على القانون أن يقطعها بحثًا عن المسؤول، وتزداد هذه المسافة اتّساعًا حين تتجاوز أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ حدود استرجاع المعرفة إلى إنتاجها وصياغتها. غير أنّ قدرة الآلة على محاكاة المعرفة لاتعني بالضّرورة امتلاكها لها؛ فالمظهر المنطقيّ للمعلومة قد يخفي وراءه خطأً في مصدرها، أو اضطرابًا في مضمونها.

وتبرز هذه المفارقة بصورة أكثر حساسيّة عندما يتعلّق الأمر بالمعلومة القانونيّة، الّتي لا تستمدّ قيمتها من اتّساقها اللّغويّ أو منطقيّة عرضها فحسب، وإنّما من اتّصالها بمصدر قانونيّ قائم وصحيح. وبذلك تكتسب المعلومة القانونيّة التي تنتجها أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ خصوصيّة تتجاوز مجرّد التّحقّق من دقّتها، إذ إنّ أي انحراف عن مصدرها القانونيّ الصّحيح قد يحوّل المعلومة من وسيلة للمعرفة إلى مصدر للخطأ. وتظهر هذه الصّورة بوضوح فيما اصطلح على تسميته بـ"الهلوسة القانونيّة" (Legal Hallucinations). ولا تقف خطورة هذه الظّاهرة عند حدود الخلل في المخرجات التّقنيّة، وإنّما تتعاظم حين تنتقل المعلومة القانونيّة من فضاء الاستخدام المجرّد إلى فضاء الفعل، فتسهم في توجيه سلوك أو اتّخاذ قرار يترتّب عليه ضرر.

وتنبع أهمّيّة البحث من كونه يتناول إشكاليّة مستحدثة، تفرضها العلاقة المتزايدة بين أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ والممارسات القانونيّة، في وقت لم تستقرّ فيه بعد المعالجة التّشريعيّة والفقهيّة لمسألة المسؤوليّة عن الأضرار النّاجمة عن الهلوسة القانونيّة. كما تتجلّى أهمّيّته في اختبار مدى قدرة القواعد التّقليديّة للمسؤوليّة المدنيّة على استيعاب هذه الظاهرة، في ضوء خصوصيّة مصدر المعلومة المضلّلة، وتعدّد الأطراف المحتمل إسهامها في نشوء الضّرر.

وبذلك، تتمحور إشكاليّة البحث حول التّساؤل التّالي: *متى تتحوّل المعلومة القانونيّة المهلوسة إلى واقعة منشئة للمسؤوليّة المدنيّة، ومن يتحمّل تبعة الضّرر النّاشئ عنها؟*

ويعتمد البحث المنهج التّحليليّ، من خلال تحليل ماهية الهلوسة القانونيّة، تمهيدًا لتحديد طبيعة الأضرار النّاشئة عنها، ثمّ تحليل قواعد المسؤوليّة المدنيّة وتطبيقها على الأضرار النّاجمة على الهلوسة القانونيّة، والوقوف على الاتّجاهات القضائيّة والفقهيّة الحديثة في هذا المجال. لذا نتناول ماهية الهلوسة القانونيّة (المبحث الأوّل)، قيام المسؤوليّة المدنيّة عن الهلوسة القانونيّة (المبحث الثّاني).

المبحث الأوّل: ماهية الهلوسة القانونيّة

أفرز توظيف أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ في المجال القانونيّ نمطًا مستحدثًا من الأخطاء، لا تكمن خطورته في عدم صحّة المعلومة فحسب، وإنّما في قدرتها على الظّهور في قالب قانونيّ متماسك يوحي بالدّقة والموثوقيّة. ومن هنا تبرز الهلوسة القانونيّة بوصفها ظاهرة تستدعي الوقوف على حقيقتها قبل بيان الآثار القانونيّة النّاشئة عنها، وذلك من خلال تحديد مفهوم الهلوسة القانونيّة (مطلب أوّل) ومن ثمّ، توضيح صور الهلوسة القانونيّة (مطلب ثانٍ).

المطلب الأوّل: مفهوم الهلوسة القانونيّة

لا يستقيم تحديد الطّبيعة القانونيّة للهلوسة إلّا بضبط مدلولها أوّلًا، ثمّ الوقوف على السّمات الّتي تكشف عن خصوصيّتها وتميّزها عن غيرها من صور الخطأ في المخرجات الرّقميّة. ومن ثمّ، يتناول هذا المطلب تعريف الهلوسة القانونيّة (فرع أوّل)، ومن ثمّ بيان خصائص الهلوسة القانونيّة (فرع ثانٍ).

الفرع الأوّل: تعريف الهلوسة القانونيّة

يعدّ مصطلح "الهلوسة" من المصطلحات المستحدثة الّتي أفرزها التّطوّر المتسارع لأنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ، وعلى الرّغم من شيوع استخدامه في الأدبيّات المرتبطة بنماذج اللّغة الكبيرة[1] (LLMs)، إلّا أنّه لم يستقرّ الفقه على تعريف موحّد لها، وإنّما تعدّدت المقاربات الّتي سعت إلى تحديد مضمونها، وتصنيف صورها.

وفي هذا الإطار عرّف البعض[2] الهلوسة في نماذج اللّغة الكبيرة بأنّها: "توليد النّموذج لمحتوى يتّسم بالطّلاقة والصّحّة النّحويّة، لكنّه يكون غير دقيق من النّاحية الواقعيّة أو غير مستند إلى أدلّة خارجيّة تدعمه". ويكشف هذا التّعريف عن عنصرين متلازمين في الظّاهرة؛ يتمثّل العنصر الأوّل بالمظهر اللّغويّ المتماسك للمعلومة المولّدة، بينما يتمثّل العنصر الثّاني بافتقار مضمون المعلومة إلى المطابقة الواقعيّة أو سندٍ ما يمكن التّحقّق منه.

ولا يقف مفهوم الهلوسة عند عدم الدّقة الواقعيّة للمحتوى المولّد، إذ اتّجهت بعض الدّراسات[3] إلى النّظر إليها من زاوية أوسع، بحيث تربط تحقّقها بدرجة مطابقة المخرج للمعلومات المقدّمة إلى النّموذج، وللأدلّة الّتي يستند إليها، وللوقائع الخارجيّة الّتي يفترض أن يعكسها.

وفي هذا الاتّجاه عُرّفت الهلوسة بأنّها: "محتوى ينتجه النّموذج يبدو متماسكًا، إلّا أنّه ينطوي على أوجه من الخلل، تتمثّل في انحرافه عن المدخلات المقدّمة إليه، أو افتقاره إلى دليل تجريبيّ، أو خلوّه من الاتّساق، أو تعارضه مع الوقائع الخارجيّة".

وتكشف التّعريفات المتقدّمة عن قاسم مشترك يتمثّل في أنّ الهلوسة لا تتعلّق بمجرّد الخطأ في المخرج، وإنّما بظهور المحتوى في صورة متماسكة وموثوقة، رغم افتقاره إلى الأساس الّذي يكفل صحّته أو مطابقته للمعلومات والوقائع الّتي يفترض أن يستند إليها.

وإذا كان هذا المفهوم قد نشأ في إطار عام لوصف مخرجات نماذج اللّغة، فإنّ انتقال هذه النّماذج إلى المجال القانونيّ يضفي على الظّاهرة خصوصيّة تتعلّق بطبيعة المعرفة القانونيّة ومصادرها، إذ لا تكمن خطورة المخرج المهلوس في كونه غير صحيح فحسب، وإنّما في قدرته على أن يتّخذ هيئة المعلومة القانونيّة الصّحيحة، وأن يستعير في صياغته لغة القاعدة أو الحكم القانونيّ، بما قد يحجب عن المتلقّي حقيقة افتقاره إلى الأساس القانونيّ الّذي يكفل صحّة المعلومة وموثوقيّتها.

وفي هذا الإطار، وُصفت الهلوسة القانونيّة بأنّها مخرجات نصّيّة لا تتوافق مع الوقائع القانونيّة[4]، وهو تصوّر يضع عدم مطابقة المخرج للواقع القانونيّ في صميم الظّاهرة، بما يفتح المجال لتحديدها على نحو أكثر دقّة في ضوء طبيعة المعلومة القانونيّة ومصدرها ووظيفتها.

وعلى هذا الأساس، يمكن تعريف الهلوسة القانونيّة بأنّها كلّ محتوى ذي مضمون قانونيّ يولّده نظام من أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ في صورة تتّسم بالتّماسك والمظهر الدّقيق الموثوق، بينما يحتوي مضمونه على عدم مطابقة للأساس القانونيّ الّذي يفترض أن يقوم عليه، سواء تعلّق ذلك بالقاعدة القانونيّة الواجبة التّطبيق، أم بالواقعة محلّ البحث، على نحو من شأنه أن يُنشئ لدى المتلقّي تصوّرًا قانونيًا غير صحيح.

الفرع الثّاني: خصائص الهلوسة القانونيّة

إذا كانت الهلوسة القانونيّة وفق التّعريف المتقدّم، محتوى ذا مضمون قانونيّ يتّسم في ظاهره بالتّماسك والمظهر الموثوق، بينما ينفصل مضمونه عن الأساس القانونيّ الصّحيح الّذي يفترض أن يقوم عليه، فإنّ هذه المفارقة بين ما يبدو عليه المخرج وما هو عليه في حقيقته، تكشف عن طبيعة الظّاهرة وخصوصيّتها. فالخلل هنا لا يستقرّ على سطح المعلومة بحيث يسهل تبيّنه، وإنّما يتوارى خلف صياغة قد تمنحها مظهر المعرفة القانونيّة الحقيقيّة، فيغدو التّحدّي الحقيقيّ متجاوزًا مجرّد وقوع الخطأ، إلى قدرته على الظّهور في صورة لا تدلّ عليه.

ومن ثمّ، فإنّ تحديد خصائص الهلوسة القانونيّة يقتضي تفكيك هذه المفارقة، والوقوف على السّمات الّتي تجعل المخرج المهلوس قريبًا في مظهره من المخرج القانونيّ الصّحيح، بعيدًا عنه في أساسه ومضمونه، وذلك على النّحو التّالي: التّماسك الظّاهريّ للمخرج، إنفصال المخرج عن الأساس القانونيّ، تعذّر الاكتشاف المباشر.

أوّلًا: التّماسك الظّاهريّ للمخرج القانونيّ

يتّخذ المخرج المهلوس في كثير من الأحيان بناءً لغويًّا منتظمًا، يمنحه مظهرًا من الإنسجام الدّاخليّ؛ فتتآلف عباراته، وتتابع أفكاره في سياق يبدو منطقيًّا، وتصاغ نتائجه في صورة تتلاءم، من حيث البناء والأسلوب، مع ما سبقها من مقدّمات[5]. ولا يقتصر هذا التّماسك على سلامة الصّياغة من النّاحية اللّغويّة، بل قد يمتدّ إلى طريقة بناء الإجابة ذاتها، بحيث توحي أنّ عناصرها قد رتّبت وفق مسار فكريّ متّصل، ممّا يجعل المخرج يبدو وكأنّه ثمرة استدلال منظّم، حتّى عندما تكون الرّوابط الّتي يقوم عليها الاستدلال غير صحيحة.

وعليه، يمكن أن يكون النّموذج قادرًا على إنتاج نصوص تتّخذ أنماطًا مألوفة في السّياق القانونيّ، من حيث ترتيب الأفكار والصّياغة والاستدلال وعرض النّتائج، ممّا يمنح المخرج مظهرًا من الانضباط الّذي يتناسب مع طبيعة الكتابة القانونيّة، دون أن يعكس بالضّرورة حقيقة المخرج من حيث مصدره.

ولا تنحصر أهمّيّة هذا التّماسك في كونه سمة أسلوبيّة، إذ إن انتظام المخرج وترابط أجزائه قد يجعلان بنيته مقبولة، سيّما عندما يأتي في صورة تحليل متسلسل لا يتضمّن أيًّا من مظاهر الاضطراب. وفي هذا السّياق أظهرت إحدى الدّراسات الّتي تناولت التّحليل القانونيّ المولّد آليًا، أنّ بعض أوجه الخلل في هذا النّوع من المخرجات قد لا تكون ظاهرة بصورة مباشرة عند التّعامل مع النّصّ بوصفه وحدة لغويّة متماسكة، وهو ما يبرز الدّور الّذي يؤدّيه البناء النّصّيّ في تشكيل الانطباع الأوّل لدى المتلقّي[6].

ومن ثمّ، يمثّل التّماسك الظّاهريّ للمخرج إحدى الخصائص المميّزة للهلوسة القانونيّة، لا لأنّه يدلّ على صحّة المضمون، وإنّما لأنّه يمنح المحتوى المولّد صورة من الانتظام والانسجام تجعله يبدو، في بنيته، أقرب إلى المعرفة القانونيّة المصاغة بصورة سليمة.

ثانيًا: إنفصال المخرج عن الأساس القانونيّ

إنّ سلامة المعلومة القانونيّة الّتي تصدر عن النّظام الذّكائيّ لا تقاس بمضمونها المجرّد أو بطريقة صياغتها فحسب، وإنّما بمدى استنادها إلى مصدر قانونيّ ذي صلة، يكون من شأنه تبرير النّتيجة الّتي تنتهي إليها.

وفي هذا الإطار، ميّزت إحدى الدّراسات[7] المعنيّة بتقييم أدوات البحث القانونيّ القائمة على الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ، بين صحّة المعلومة القانونيّة، وبين مدى استنادها إلى المصادر القانونيّة المشرّعة لها، واعتبرت أنّ المخرج غير مؤسَّس عندما يكون المصدر المستند إليه غير داعم للإدّعاء القانونيّ الوارد فيه، أو غير منطبق على المسألة محلّ البحث. ويعبّر عن قيام هذا الارتباط بالمصادر القانونيّة بـ "Groundedness"، في حين يدلّ مصطلح "Misgroundedness" على اختلال هذا الارتباط.

وتبعًا لذلك، يتمثّل الانفصال في عدم قيام رابطة حقيقيّة بين المخرج والمصدر القانونيّ الّذي يفترض أن يؤسّس مضمونه؛ ومن ثمّ، قد يحافظ المخرج على بنيته القانونيّة من حيث الصّياغة والاستدلال، مع افتقاره في الوقت عينه إلى الأساس القانونيّ الّذي يضفي على مضمونه المشروعيّة والموثوقيّة.

ثالثًا: تعذّر الاكتشاف المباشر

تتّسم الهلوسة القانونيّة بصعوبة اكتشافها بمجرّد فحص المخرج الّذي ينتجه النّظام، إذ قد لا يكشف النّصّ ذاته عن وجود الخلل القانونيّ الكامن فيه. فقد يتطلّب التّحقّق من صحّة المعلومة أو النّتيجة الّتي يقدّمها النّظام، الرّجوع إلى النّصوص القانونيّة، والأحكام القضائيّة، والمصادر الّتي افترض أنّه استند إليها، ومقارنة المخرج بها للتحقّق من سلامة ما أورده النّظام. وبالتّالي، فإنّ اكتشاف بعض حالات الهلوسة يعدّ أمرًا صعبًا من خلال الفحص النّصّيّ للمخرج وحده، بما يجعل التّحقّق منه مرتبطًا بدرجة معرفة المتلقّي بالمسألة محلّ البحث، وقدرته على مراجعة الأساس الّذي بني عليه المخرج.

المطلب الثّاني: صور الهلوسة القانونيّة

تكشف الخصائص المتقدّمة أنّ الهلوسة القانونيّة قد تجمع بين تماسك المخرج ظاهريًّا، وانفصاله عن الأساس القانونيّ، مع صعوبة اكتشاف هذا الانفصال بمجرّد قراءة النّصّ. غير أنّ تحديد طبيعة هذه الهلوسة لا يكتمل بمجرّد الوقوف على سماتها، إذ يقتضي كذلك الكشف عن الموضع الّذي يقع فيه الخلل داخل بناء المعلومة القانونيّة.

وتبعًا لذلك، تتعدّد صور الهلوسة القانونيّة، والّتي يمكن ردّها إلى صورتين أساسيّتين: الهلوسة في المصادر القانونيّة (فرع أوّل)، والهلوسة في التّحليل القانونيّ (فرع ثانٍ).

الفرع الأوّل: الهلوسة في المصادر القانونيّة

تمثّل المصادر القانونيّة الأساس الّذي تستمدّ منه المعلومة القانونيّة حجيّتها وقابليّتها للتّحقّق، ولذلك فإنّ الخلل الّذي يصيب المصدر القانونيّ ينعكس مباشرة على سلامة المخرج الّذي يبنيه النّظام عليه. وفي هذا الإطار، تكمن الهلوسة القانونيّة في المصادر إمّا في اختلاق المصادر القانونيّة[8]، وإمّا في تحريف مضمون المصادر القانونيّة[9].

أوّلًا: إختلاق المصادر القانونيّة (CitationFabrication)

تتحقّق هذه الصورة عندما ينشىء النّظام إستشهادًا قانونيًّا لا وجود له في الواقع، فيقدّم للمستخدم إسم قضيّة أو رقمها أو إسم المحكمة أو غير ذلك من بيانات المصدر، على نحو يوحي بوجود سلطة قانونيّة يمكن الرّجوع إليها، بينما

لا يكون لها وجود فعليّ. وقد يظهر ذلك أيضًا، في اختلاق نصّ تشريعيّ أو مادّة قانونيّة أو قرار قضائيّ، أو إنشاء بيانات قانونيّة لا تقابل مصدرًا حقيقيًّا.

وتكشف النّتائج التّجريبيّة المتعلّقة بأداء نماذج اللّغة في المجال القانونيّ عن ارتفاع معدل المخرجات الّتي تتضمّن معلومات قانونيّة غير قابلة للتّحقّق، بما في ذلك ما يتّصل بالقضايا القضائيّة وبياناتها ومضمونها. وقد تراوحت معدّلات الهلوسة الّتي رصدت في إحدى التّجارب[10] بين ٪58 لدى[11] GPT-4 و ٪88 لدى[12] Llama، بما يدلّ على أنّ المخرج القانونيّ قد يتضمّن معلومات تبدو في ظاهرها مرتبطة بمصدر قانونيّ قائم، أو سلطة قضائيّة قائمة، دون أن تكون متّفقة مع الوقائع القانونيّة الّتي يمكن التّحقّق منها.

وتتضّح صورة اختلاق المصدر القانونيّ في قضيّة (Mata v. Avianca, Inc)، إذ تضمّنت مذكّرة قدّمت إلى المحكمة إحالات إلى أحكام قضائيّة لم تتمكّن المحكمة من التّحقّق من وجودها، ليتبيّن لاحقًا أنّ تلك الأحكام لا وجود لها في الواقع، وأنّ المعلومات المنسوبة إليها قد أُنشئت بواسطة نظام ChatGPT. وقد ظهرت هذه المعلومات في صورة إستشهادات وصياغات قضائيّة مألوفة، الأمر الّذي منحها مظهرًا ظاهريًا يوحي بأنها تستند إلى سلطات قضائيّة حقيقيّة[13].

وبالتّالي، تكشف هذه الواقعة، أنّ اختلاق المصدر القانونيّ لا يتمثّل في إنتاج معلومة قانونيّة غير صحيحة فحسب، وإنّما قد يمتدّ إلى إنشاء سند قانونيّ وهميّ، يقدّم للمستخدم باعتباره مصدرًا قائمًا يمكن الرّجوع إليه.

ثانيًا: تحريف مضمون المصادر القانونيّة

(Citation Misrepresentation)

لا يقتصر الخلل في المصادر القانونيّة على اختلاق مصدر لا وجود له، وإنّما قد يقع مع وجود المصدر القانونيّ ذاته، عندما ينسب النّظام إليه مضمونًا لا يتّفق مع ما ورد فيه. وتتحقّق هذه الصّورة عندما يعرض المخرج قاعدة قانونيّة أو حكمًا قضائيًا على نحو يغيّر من دلالته الأصليّة، أو ينسب إليه عبارة أو نتيجة لم يتضمّنها، بما يؤدّي إلى قيام انفصال بين المصدر القائم والمعلومة الّتي يقدّمها النّظام استنادًا إليه. وتبرز خطورة هذه الصّورة في أنّ المظهر التّوثيقيّ للمخرج قد يوحي بسلامة المعلومات الواردة فيه، في حين لا ينكشف الخلل إلّا بالرّجوع إلى المصدر الأصليّ، ومقارنة ما أورده النّظام، بما يتضمّنه ذلك المصدر فعلًا. ولذلك، فإنّ التّحقّق من المصدر القانونيّ لا يقتصر على التّثبّت من وجوده فقط، وإنّما يمتدّ إلى التّحقّق من صحّة المضمون المنسوب إليه، ومدى دلالته على النّتيجة الّتي انتهى إليها النّظام[14].

الفرع الثّاني: الهلوسة في التّحليل القانونيّ

قد تكون القاعدة القانونيّة قائمة ومحدّدة، إلّا أنّ الخلل يقع في تحليلها أو استخلاص مدلولها أو تنزيلها على الوقائع محلّ البحث. ومن ثمّ، يكون موضع الهلوسة في المسار الاستدلاليّ الّذي يربط بين القاعدة والنّتيجة، لا في وجود المصدر القانونيّ أو صحّة نسبته.

وتكتسب هذه الصّورة أهمّيّة خاصّة، باعتبار أن التّحليل القانونيّ لا يقتصر على استحضار القاعدة القانونيّة فحسب، بل يقتضي تحديد المسألة، وفهم القاعدة القانونيّة ذات الصّلة، وبيان مدى انطباقها على الوقائع، وصولًا إلى نتيجة يمكن تبريرها قانونًا. وقد اعتمدت بعض الدّراسات هذا التّصوّر[15] (IRAC Framework) في تقييم قدرات النّماذج اللّغويّة، وقد أظهرت نتائجها أنّ إنتاج تحليل قانونيّ منظّم لا يضمن بالضّرورة سلامة الاستدلال الّذي يقوم عليه[16].

وعلى هذا الأساس، يمكن تمييز صورتين أساسيّتين للهلوسة في التّحليل القانونيّ: الخلل في الاستدلال القانونيّ، والخلل في تطبيق القاعدة القانونيّة على الوقائع.

أوّلًا: الخلل في الاستدلال القانونيّ

(Legal Reasoning Error)

يتمثّل الخلل في الاستدلال القانونيّ في عدم سلامة المسار الّذي ينتقل من خلاله النّظام من المعطيات القانونيّة والواقعيّة إلى النّتيجة الّتي ينتهي إليها. فالوصول إلى نتيجة قانونيّة سليمة لا يتوقّف على استحضار القاعدة القانونيّة ذات الصّلة، وإنّما يقتضي إقامة رابطة منطقيّة بين المسألة القانونيّة، القاعدة، الوقائع، والنّتيجة، بحيث تكون النّتيجة مترتّبة على المقدّمات الّتي اعتمد عليها النّظام.

وتعدّ هذه العناصر من المراحل الأساسيّة في عمليّة الاستدلال القانونيّ، وقد يقع الخلل في هذه العمليّة رغم صحّة القاعدة القانونيّة، وذلك عندما لا يقيم النّظام علاقة استدلاليّة سليمة بينها وبين الوقائع المعروضة، فقد يهمل عنصرًا واقعيًا مؤثّرًا، أو يفترض توافر شروط تطبيق القاعدة دون أساس، أو ينتقل من القاعدة إلى نتيجة لا تقتضيها مقدّماتها، ومن ثمّ، يكون موطن الخلل في عمليّة الاستدلال (Inferential Process) ذاتها، وليس بصحّة القاعدة القانونيّة.

وقد أظهرت بعض الاختبارات التّجريبيّة لقدرات النّماذج اللّغويّة في مهما الاستدلال القانونيّ وجود أخطاء في فهم العناصر ذات الصّلة بالقاعدة، وفي بيان سبب انطباقها على الوقائع، بما يؤكّد أنّ امتلاك النّموذج للمعلومة القانونيّة، لا يكفي وحده لضمان سلامة النّتيجة الّتي يبنيها عليها[17].

وعليه، ينصرف الخلل في الاستدلال القانونيّ، إلى سلامة الانتقال من المقدّمات القانونيّة والواقعيّة إلى النّتيجة، بحيث يكون الخلل واقعًا في بناء النّتيجة، لا في صحّة القاعدة القانونيّة.

ثانيًا: الخلل في تطبيق القاعدة القانونيّة
(Rule Application Error)

يتحقّق الخلل في تطبيق القاعدة القانونيّة، عندما تكون القاعدة المستحضرة صحيحة في ذاتها، إلّا أنّ أنّ النّظام لا يحسن إنزالها على الوقائع المعروضة، فيعامل واقعة لاتستوفي شروط القاعدة كما لو كانت داخلة في نطاقها، أو يهمل قيدًا لازمًا لانطباقها، أو يوسّع من مجالها إلى وقائع لا يشملها نصّ القاعدة القانونيّة. إذ يقتضي تطبيق القاعدة القانونيّة تحديد مدى انطباقها على الواقعة محلّ البحث، في ضوء عناصرها وشروطها، وليس مجرّد إيرادها أو إعادة صياغتها في المخرج.

ويظهر هذا الخلل بصورة خاصة عندما يتعامل النّظام مع الوقائع باعتبارها معطيات كافية لتطبيق القاعدة، دون التّحقّق من مدى استيفائها للعناصر الّتي تتطلّبها هذه القاعدة. فقد تكون القاعدة صحيحة، والوقائع الواردة في المسألة صحيحة كذلك، إلّا أنّ الجمع بينهما يتمّ على نحو غير سليم.

كما أنّ أداء النّموذج قد يعتريه خلل حتّى عندما يكون قادرًا على استحضار القاعدة القانونيّة ذات الصّلة، إذ قد يخطئ في تحديد الجزء الّذي يحكم الواقعة، أو في بيان الكيفيّة الّتي تنطبق بها القاعدة على عناصر الواقعة المعروضة. ويكشف ذلك عن أنّ المعرفة بالقاعدة القانونيّة لا تستلزم القدرة على تطبيقها تطبيقًا صحيحًا، وأنّ إنتاج مخرج قانونيّ متماسك ظاهريًّا، لا يكفي لإثبات سلامة عمليّة التّطبيق[18].

ومن ثم، فإنّ الخلل في تطبيق القاعدة القانونيّة يتمثّل في إسناد حكم القاعدة إلى واقعة لا تستوفي شروط انطباقها، أو في إغفال عنصر من عناصرها المؤثّرة في تحديد نطاق التّطبيق، بما يؤدّي إلى نتيجة تختلف عن عما يقتضيه التّطبيق الصّحيح.

المبحث الثّاني
قيام المسؤوليّة المدنيّة عن الهلوسة القانونيّة

إذا كانت الهلوسة القانونيّة قد تكشف عن خلل في المعلومة أو في توظيفها، فإنّ الضّرر النّاجم عن هذا الخلل، يثير التّساؤل عن الأساس الّذي يمكن أن تبنى عليه المسؤوليّة المدنيّة، ومدى كفاية القواعد العامّة لاستيعاب هذه الصّورة المستحدثة من الأضرار، في ضوء خصوصيّة أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ. ويقتضي ذلك بحث أساس المسؤوليّة المدنيّة (المطلب الأوّل)، ثم بيان آثار المسؤوليّة المدنيّة (المطلب الثّاني).

المطلب الأوّل: أساس المسؤوليّة المدنيّة

تثير الأضرار النّاشئة عن الهلوسة القانونيّة تساؤلًا حول الأساس الّذي يمكن أن تقوم عليه المسؤوليّة المدنيّة، لا سيّما في ظلّ الطّبيعة التّقنية لأنظمة الذّكاء الاصطناعيّ، وصعوبة تحديد مصدر الخطأ، والجهة الّتي يمكن إسناد الضّرر إليها. وقد دفعت هذه الخصوصيّة جانبًا من الفقه إلى البحث عن أسس خاصّة للمسؤوليّة عن أضرار الذّكاء الاصطناعيّ، ومنها المسؤوليّة عن الأشياء، ومسؤوليّة المنتج، ونظريّات توزيع المخاطر[19].

غير أنّ هذه الاتّجاهات لم تفضِ في الإطار التّشريعيّ إلى قيام نظام مستقلّ ومتكامل للمسؤوليّة المدنيّة، خاصّة عن أضرار الهلوسة القانونيّة، الأمر الّذي يقتضي الرّجوع إلى القواعد العامّة لتحديد أساس المسؤوليّة. ومن ثمّ، ينبغي التّمييز بين المسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ (الفرع الأوّل)، والمسؤوليّة عن الإخلال بالإلتزام العقديّ (الفرع الثّاني).

الفرع الأوّل: المسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ

تقوم المسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ على إسناد الضّرر إلى السّلوك الصّادر عن الشّخص، متى توافرت عناصر المسؤوليّة. وتثير الهلوسة القانونيّة في هذا الإطار مسألة تحديد السّلوك الّذي يمكن أن يشكّل خطأً، ولا سيّما عندما يكون المخرج الضّار قد صدر عن نظام للذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ. ويقتضي ذلك بيان أركان المسؤوليّة وفق القواعد العامّة، ثمّ تحديد الشّخص الذّي يمكن إسناد الخطأ إليه في ضوء تعدد الأدوار الّتي تتداخل في إنتاج المخرج المهلوس أو استعماله.

أوّلًا: أركان المسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ

يقوم الأساس العام للمسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ على اجتماع الخطأ والضّرر وعلاقة السّببيّة. وقد أقام المشرّع اللّبنانيّ المسؤوليّة عن العمل غير المشروع على أساس إحداث ضرر بمصلحة الغير، وجعل استحقاق التّعويض مرتبطًا بتوافر الشّروط المقرّر للمسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ، لا سيّما في حالات الإهمال وعدم التّبصّر[20]. ويبقى هذا البناء صالحًا للتّطبيق على الأضرار المرتبطة باستخدام أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ، وإنّ كانت خصوصيّة الهلوسة القانونيّة تفرض إعادة تحديد مضمون الخطأ ومعيار العناية في ضوء طبيعة هذه الأنظمة.

فالخطأ في هذا المجال لا يتمثّل بمجرّد صدور معلومة قانونيّة غير صحيحة عن النّظام، وإنّما في السّلوك الّذي يمكن إسناده إلى شخص، ويخالف ما كان عليه مراعاته من عناية وتبصّر. فالنّظام قد ينتج حكمًا قضائيًا غير موجود، أو ينسب إلى نصّ قانونيّ حكمًا لا يتضمّنه، دون أن يؤدّي ذلك بالضّرورة إلى مسؤوليّة مدنيّة؛ إذ قد يكتشف المستخدم الخطأ في المعلومة قبل استعمالها، أو قد يراجعها ويستبعدها، فلا يترتّب عليها أي أثر. بينما إذا تعامل مع المعلومة باعتبارها معلومة قانونيّة صحيحة، وأقام عليها رأيًا أو إجراءً أو قرارًا، مع توافر واجب التّحقّق وإمكانه، فإنّ موضع البحث ينتقل

من الهلوسة بوصفها ظاهرة تقنيّة إلى الإخلال بواجب العناية بوصفه سلوكًا بشريًّا.

وفي هذا الإطار، تؤكّد بعض التّطبيقات القضائيّة الحديثة ضرورة إخضاع الاستعانة بأدوات الذّكاء الاصطناعيّ لواجب التّحقّق المهنيّ من صحّة المعلومات النّاتجة عنها، لا سيّما متى تعلّقت المخرجات بمراجع أو أحكام قضائيّة يمكن الرّجوع إلى مصادرها الأصليّة، والتّثبّت من توفّر مضمونها.[21]

ويقاس الإخلال بواجب العناية بالنّظر إلى طبيعة الاستعمال والغرض منه، ودرجة الخطر المرتبطة به. فطلب شرح أوّليّ لمفهوم قانونيّ لا يستوي من حيث مستوى العناية المطلوبة، مع طلب تحديد نصّ نافذ أو مهلة إجرائيّة أو حكم قضائيّ يراد الاستناد إليه في مذكّرة أو استشارة. كما أنّ المستخدم العادي لا يعامل بالضّرورة بالمعيار ذاته الّذي يخضع له المحامي أو المستشار القانونيّ، لأنّ هذا الأخير يمارس نشاطًا مهنيًّا يفترض قدرًا من المعرفة بمصادر القانون ووسائل التّحقّق منها.

ومن ثمّ، كلّما كان المخرج معدًا للتّأثير في مركز قانونيّ أو حقّ أو إلتزام، ارتفع واجب التّحقّق وبذل العناية المتوقّع، وبالتّالي فإنّ محلّ الخطأ هنا لا يكمن في مجرّد صدور المعلومة القانونيّة المهلوسة، وإنّما في عدم التّحقّق منها رغم توفّر القدرة.

أمّا الضّرر، فلا ينشأ بمجرّد اكتشاف عدم صحّة المخرج، وإنّما يتحقّق متى ترتّب على استعمال هذا المخرج المساس بمصلحة مشروعة. فقد لا يكون للمعلومة القانونيّة المهلوسة أثر إذا اكتشفت قبل استعمالها، بينما قد ينشأ الضّرر عند اعتمادها، من حيث إهدار حقّ، أو تفويت مهلة، أو تحمّل نفقات، أو تقديم استشارة مؤثّرة في مركز صاحب المصلحة. وبالتّالي، يكون محلّ التّعويض هو النّتيجة الضّارة النّاشئة عن الاعتماد على المخرج، لا مجرّد عدم صحّته.

ويبقى أن يكون هناك علاقة سببيّة بين السّلوك المكوّن للخطأ والضّرر اللّاحق، وهذه العلاقة تكتسب خصوصيّة في حالات الهلوسة القانونيّة، بسبب تعدّد المراحل الّتي قد تفصل بين المخرج والنّتيجة؛ من إنتاج المعلومة وتلقّيها إلى التّحقّق منها أو إهمال التّحقّق، لذا يجب التثبّت ممّا إذا كان الضّرر قد نشأ فعلًا عن الاعتماد على المعلومة المهلوسة، أم عن سبب مستقلّ. وهنا، تكمن صعوبة إثبات العلاقة السّببيّة في البيئة التّقنيّة، ممّا يستدعي تطوير أدوات الإثبات، دون أن يعني ذلك التّخلّي عن المبادئ العامّة للمسؤوليّة المدنيّة.[22]

وقد انعكست هذه الصّعوبة في الاتّجاه الأوروبّيّ الحديث نحو تعزيز القواعد الوقائيّة إلى جانب قواعد المسؤوليّة التّقليديّة. فالتّنظيم الأوروبّيّ للذّكاء الاصطناعيّ لا يقرّر مسؤوليّة مدنيّة تلقائيّة عن كلّ مخرج غير صحيح، وإنّما يضع مجموعة من الإلتزامات سيّما للأنظمة العالية المخاطر، الّتي يمكن أن تساعد في سياق ترتّب المسؤوليّة على تحديد مستوى العناية الواجب[23]. ومن ذلك إنشاء نظام لإدارة المخاطر، وفرض الإشراف البشريّ، ومتطلّبات الدّقة والمتانة والأمن السيبراني، ممّا يكشف عن انتقال الاكتفاء بالنّظر إلى الضّرر بعد وقوعه إلى الاهتمام مسبقًا بإدارة المخاطر الّتي يمكن أن تؤدّيه.

وعليه، لا تنشأ المسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ بمجرّد إنتاج النّظام لمعلومة قانونيّة غير صحيحة، بل باجتماع العناصر الثّلاثة؛ الإخلال بسلوك كان يتعيّن اتّباعه، وضرر قابل للتّعويض، وصلة سببيّة بين الإخلال والضّرر.

ثانيًا: إسناد الخطأ في حالات الهلوسة القانونيّة

إذا ثبت الخطأ والضّرر وعلاقة السّببيّة، فإنّه يتعيّن تحديد الشّخص الّذي يسند إليه السّلوك المنشئ للمسؤوليّة، إذ قد يختلف مصدر المعلومة المهلوسة عن مصدر السّلوك الموجب للمساءلة. ويقتضي ذلك تحديد الشّخص الّذي ينسب إليه هذا الإخلال في ضوء دوره في إنتاج المخرج أو استعماله؛ فقد يسند هذا الخطأ إلى المستخدم إذا كان على علم بإمكان وقوع الهلوسة، وكان قادرًا على التّحقّق من المعلومة ثمّ اعتمدها دون مراجعة، ولا سيّما إذا كان استعمالها قد تمّ في إطار نشاط مهنيّ يفرض عناية خاصّة.

وقد يتّجه الإسناد كذلك إلى مقدّم النّظام إذا ثبت إخلاله بواجبات مستقلّة تتّصل بمنع المخاطر أو التّحذير منها، وأسهم هذا الإخلال في وقوع الضّرر. ولا يستبعد تعدّد المسؤولين اجتماع أكثر من أساس للمساءلة، متى أسهم سلوك كلّ طرف في النّتيجة الضّارّة؛ إذ ينصرف التّحديد إلى السّلوك القابل للإسناد ومساهمته في الضّرر، لا إلى مجرّد كون النّظام مصدر المعلومة المهلوسة[24].

الفرع الثّاني: المسؤوليّة عن الإخلال بالإلتزام العقديّ

قد تقوم المسؤوليّة العقديّة في نطاق أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ، متى قامت علاقة تعاقديّة بين المستخدم ومقدّم الخدمة، وكان الضّرر النّاجم عن النّظام مرتبطًا بإخلال الأخير بإلتزام تعاقديّ يقع عليه. ويجد هذا الأساس سنده في مبدأ القوّة الملزمة للعقد، الّذي يقتضي تنفيذ[25] الالتزامات النّاشئة عنه، وفقًا لما اتّفق عليه المتعاقدان. ومن ثمّ، لا تنشأ المسؤوليّة لمجرّد صدور مخرج غير صحيح عن النّظام، بل عندما يأتي المخرج أو الضّرر المترتّب عليه نتيجة لإخلال مقدّم الخدمة بإلتزام يقع عليه بموجب العقد.

وتتّخذ هذه المسألة خصوصيّة أكبر في حالة الهلوسة القانونيّة، إذ يمكن أن يتعلّق الإخلال بإلتزامات تتّصل بخصائص الخدمة أو بواجبات الإعلام عن حدود النّظام، ومخاطر الاعتماد على مخرجاته. وقد أظهرت بعض التّطبيقات

القضائيّة أنّ الجهة الّتي تضع نظامًا آليًا للتّواصل مع مستخدميها لا تستطيع التّملّص من مسؤوليّاتها لمجرّد أنّ المعلومة الخاطئة صدرت عن النّظام[26].

ويرى الفقه المعاصر أنّ العلاقة العقديّة الّتي تنشأ بمناسبة استخدام أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ قد ترتب في ذمّة مقدّم الخدمة إلتزامات محدّدة، لا سيّما الإلتزامات المتعلّقة بسلامة النّظام، وتقديم المعلومات الضّروريّة للمستخدم بشأن خصائصه والقيود المرتبطة به، ويترتّب على الإخلال بهذه الإلتزامات إمكان قيام المسؤوليّة العقديّة متى ثبت أنّ عدم تنفيذ الإلتزام قد أفضى إلى ضرر للمستخدم[27].

وبتطبيق ذلك على الهلوسة القانونيّة، يمكن أن يثور الإلتزام العقديّ عندما يتعهّد مقدّم النّظام بمستوى معيّن من الدّقة أو السّلامة أو الإفصاح عن حدود استخدامه، ثمّ يخلّ بهذا الإلتزام على نحو يؤدّي إلى اعتماد المستخدم على مخرجات قانونيّة غير صحيحة وترتّب الضّرر عليها.

المطلب الثّاني: آثار المسؤوليّة المدنيّة

يترتّب على ثبوت المسؤوليّة المدنيّة إلتزام المسؤول بتعويض الضّرر الّذي لحق بالمتضرّر. وفي إطار الهلوسة القانونيّة، تقتضي خصوصيّة الضّرر النّاشئ عن المخرجات القانونيّة غير الصّحيحة، تحديد نطاق التّعويض عن الضّرر (فرع أوّل)، ومن ثمّ بيان أساس تقدير التّعويض عن الضّرر (فرع ثانٍ).

الفرع الأوّل: نطاق التّعويض عن الضّرر

قد تتّخذ الأضرار النّاشئة عن الهلوسة القانونيّة القابلة للتّعويض، صورة الخسائر والتّكاليف الّتي تترتّب على المخرج القانونيّ غير الصّحيح، وذلك في سياق استخدامه أو الاعتماد عليه. وقد تتمثّل هذه الأضرار في النّفقات اللّازمة لتدارك الخطأ وتصحيحه، كتكاليف إعادة البحث، وإعادة صياغة المستندات، وتصحيح ما سبق تقديمه[28]. ويزداد نطاق الضّرر الماليّ كلّما استلزم اكتشاف الخطأ وتصحيحه تدخّلًا مهنيًا أو إجرائيًا إضافيًا.

ولا يقتصر الضّرر الماليّ على تكلفة تصحيح المخرج المهلوس، بل قد يمتدّ إلى النّفقات المرتبطة بالإجراءات الّتي استلزمها معالجة آثاره؛ فقد تشمل نفقات التّقاضيّ، والمصاريف الإداريّة، وساعات العمل الإضافيّة الّتي تبذل للتّحقّق من المعلومة الخاطئة، وإعادة بناء العمل القانونيّ على أساس صحيح[29].

ومن ثمّ، يظهر الضّرر الماليّ النّاشئ عن الهلوسة القانونيّة في صورة عبء ماليّ إضافيّ لم يكن ليقع لولا المخرج القانونيّ غير الصّحيح. ويبرز هذا النّوع من الضّرر بوضوح في قضيّة Mata v. Avianca, Inc، حيث قرّرت المحكمة أنّ إدراج أحكام قضائيّة مختلفة واقتباسات منسوبة إليها في المذكّرة القانونيّة، أدّى إلى إهدار وقت وموارد في التّحقّق من وجود تلك الأحكام، وصحّة ما نسب إليها، ومعالجة آثارها[30].

وقد يتّخذ الضّرر النّاشئ عن الهلوسة القانونيّة صورة معنويّة، وذلك عندما تمسّ المخرجات المهلوسة سمعة الشّخص أو اعتباره أو مركزه المهنيّ، لا سيّما إذا تضمّنت معلومات أو وقائع كاذبة، تنسب إليه على خلاف الحقيقة. وقد تجسّد هذا النّوع من الضّرر في حالات نسبت فيها أنظمة الذّكاء الاصطناعيّ التّوليديّ إلى أشخاص ارتكاب جرائم أو مواقف أو أقوال لم تصدر عنها، بما من شأنه المساس بسمعتهم وحقوقهم الشّخصيّة أمام الغير[31].

وعليه، يمتدّ نطاق التّعويض عن أضرار الهلوسة القانونيّة إلى ما يصيب المتضرّر من خسارة ماليّة أو ضرر معنويّ، متى اتّخذت الهلوسة صورة تمسّ مصالحه الماليّة أو الشّخصيّة أو المهنيّة. ولا تقتصر أهمّيّة هذا التّمييز على تحديد طبيعة الضّرر، وإنّما تتّصل كذلك بتحديد الأساس الّذي يراعى عند تقدير التّعويض عنه.

الفرع الثّاني: تقدير التّعويض عن الضّرر

يتحدّد التّعويض عن أضرار الهلوسة القانونيّة بقدر الضّرر الّذي ثبت وقوعه واتّصل بالمخرج المهلوس اتّصالًا سببيًا، مع مراعاة طبيعته ومداه والآثار المترتّبة عليه. ويُراعى في تقديره ما إذا كان الضّرر ماليًا أو معنويًا، إذ يقدّر الضّرر الماليّ في حدود الخسارة الفعليّة الّتي ترتّبت بصورة مباشرة نتيجة الاعتماد على المخرج المهلوس. أمّا الضّرر المعنويّ، فيُقدّر بالنّظر إلى طبيعة المصلحة التي مسّها المخرج، ومدى جسامة المساس بها، والآثار المترتّبة عليه، مع مراعاة عناصر خاصّة في حالات المساس بالسّمعة أو الاعتبار، كطبيعة المعلومة المضلّلة، ومدى انتشارها، ومدّة بقائها وإمكان تكرار ظهورها.

وقد لا يكون التّعويض النّقديّ وحده كافيًا لتعويض الضّرر، ولا سيّما عندما يستمرّ المخرج المهلوس في الظهور أو يتكرّر تداوله؛ إذ يمكن أن تقتضي الحماية إزالة المعلومة غير الصّحيحة أو تصحيحها أو اتّخاذ التّدابير المناسبة للحدّ من إعادة إنتاجها[32].

وعليه، يقوم تقدير التّعويض عن أضرار الهلوسة القانونية على تحديد الضّرر الفعليّ، ومداه، وآثاره، مع مراعاة خصوصيّة كلّ حالة وطبيعة المخرج المهلوس، بما يحقّق جبر الضّرر الثّابت دون أن يتجاوز نطاقه.

الخاتمــة

خلصت الدّراسة إلى عدد من النّتائج الّتي تكشف خصوصيّة المسؤوليّة المدنيّة عن أضرار الهلوسة القانونيّة، وإلى مقترحات تستهدف معالجة الإشكالات الّتي يثيرها تطبيق القواعد العامّة عليها.

أوّلًا: النّتائج

1. تتميّز الهلوسة القانونيّة بتعدّد صورها، فلا تقتصر على اختلاق المصادر القانونيّة أو تحريف مضمونها، وإنّما تمتدّ إلى الخلل في الاستدلال القانونيّ وتطبيق القاعدة على الوقائع، وهو ما يجعل مجرّد اتّساق المخرج وصياغته القانونيّة غير كافٍ للتّحقّق من سلامته.

2. تستند المسؤوليّة إلى القواعد العامّة، سواء في إطار المسؤوليّة عن الفعل الشّخصيّ أو المسؤوليّة عن الإخلال بالالتزام العقديّ، وذلك في ظلّ غياب تنظيم خاصّ للمسؤوليّة المدنيّة عن الهلوسة القانونيّة، مع بروز صعوبات خاصّة في تحديد الخطأ وإسناده وإثبات العلاقة السّببيّة.

3. يتّحدد التّعويض عن أضرار الهلوسة القانونيّة وفقًا للضّرر الفعليّ ومداه، بحيث يقدّر الضّرر الماليّ في حدود الخسارة المرتبطة بالمخرج المهلوس، بينما يراعى في الضّرر المعنويّ مدى المساس بالسّمعة أو الاعتبار وآثاره، مع إمكانيّة الاستعانة بوسائل تعويض غير نقديّة عند استمرار المخرج المضلّل أو تكراره.

ثانيًا: المقترحات

1. إلزام مقدّمي خدمات الذّكاء الاصطناعيّ سيّما الموجّهة للاستخدام القانونيّ بوضع آلية واضحة لتتبّع مصادر المخرجات القانونية، بحيث يمكن للمستخدم التّحقّق من الأحكام والنّصوص والمراجع القانونيّة، والقرارات القضائيّة الّتي استند إليها النّظام، مع تمكينه من معرفة الحالات التي يتعذّر فيها التّحقّق من المصدر.

2. استحداث قرينة قانونيّة لمصلحة المتضرّر عند تعذّر الوصول إلى البيانات التّقنيّة اللّازمة لإثبات سبب المخرج المهلوس، متى كانت هذه البيانات تحت سيطرة مقدم النّظام أو مشغله وامتنع عن تقديمها دون مبرر، بما يخفّف من عبء إثبات الخطأ والسّببيّة النّاشئ عن عدم التّكافؤ المعلوماتيّ.

3. إقرار التزام محدّد بالتّصحيح عند ثبوت المخرج القانونيّ المهلوس، يوجب على الجهة المسؤولة تصحيح المعلومة المهلوسة، إلى جانب التعّويض عن الضّرر الّذي ثبت وقوعه، بما يضمن عدم استمرار الضّرر النّاتج عن تداول المعلومة المهلوسة.

ريما حسن

طالبة دكتوراه ـ الجامعة اللبنانية

الهوامش

1. Large Language Model.
2. Aisha Alansari & Hamzah Luqman, “Large Language Models Hallucinations: A Comprehensive Survey”, Computer Science Review, Vol. 61, 18 Mar, 2026, p. 1, available at: https://arxiv.org/abs/2510.06265
3. Zichao Lin, Shutan Guan, Winding Zhang, Huiyan Zhang, Yugang Li & Huaping Zhang, “Towards trustworthy LLMs: a review on de-biasing and de- hallucinating in Large Language Models”, Artificial Intelligence Review, Vol. 57, 10 Aug, 2024, pp. 17, available at: https://link.springer.com/
4. Matthew Dahl, Varun Magesh, Mirac Suzgun & Daniel E. Ho, “Large Legal Fictions: Profiling Legal Hallucinations in Large Languages Models”, Journal of Legal Analysis, Vol. 16, N°. 1, 26 June, 2024, pp. 64-93, available at: https://academic.oup.com/
5. Zicho Lin et al., op. cit. p. 17.
6. Abe Hou, William Jurayj, Nils Holzenberger, Andrew Blair- Stanek & Benjamin Van Durme, “Gaps or Hallucinations? Scrutinizing Machine-Generated Legal Analysis for Fine-grained Text Evaluations,” Proceedings of the Natural Legal Language Processing Workshop 2024, pp. 280-302, available at: https://aclanthology.org/2024.nllp-1.24/?utm.
7. Varun Magesh, Faiz Surani, Matthew Dhl, Mirac Suzgun, Christopher D. Manning, Dniel E. Ho, “Hallucination- Free? Assessing the reliability of Leading AI Legal Research Tools”, Journal of Empirical Legal Studies/ Volume 22, Issue 2, 23 April 2025, pp. 216-242, available at: https://doi.org/10.1111%2Fjels.12413?utm.
8. Dahl et al., op. cit., pp. 79- 80.
9. Magesh et al, op. cit., pp. 221-225.
10. Dahl et al., op. cit., p. 66.
11. هو نموذج ذكاء اصطناعيّ متعدّد الوسائط، واسع النّطاق، قادر على معالجة المدخلات النّصّيّة والصّوريّة، وإنتاج مخرجات نصّيّة. يراجع: Open AI, GPT-4, Technical Report, available at: https://cdn.openai.com/papers/gpt-4.pdf?trk=article-ssr-frontend-pulse_little-text-block&utm.
12. هي مجموعة من النّماذج اللّغويّة الكبيرة، تشمل نماذج مدرّبة مسبقًا، ونماذج مخصّصة للحوار. يراجع: Hugo Touvron et al, Llama: Open and Efficient Foundation Language Models, 2023, available at: https://ai.meta.com/research/publications/llama-2-open-foundation-and-fine-tuned-chat models/?utm.
13. Mata v. Avianca, Inc., N°.22-CV-1461 (PKC), Opinion and Orders on Sanctions, U.S. District Court, Southern District of New York, June 22,2023, pp. 5-6.
14. Magesh et al, op. cit., pp. 221-222.
15. It means: “Issue-Rules-Application-Conclusion”. Lee F. Peoples, “Artificial Intelligence & Legal Analysis:

Responsible Use of Conversational Chat Bots", International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique, Vol. 38, Nº. 2, 2025, pp. 395-396. Available at: International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique.

25. المادّة 221 من قانون الموجبات والعقود اللّبنانيّ، سابق ذكره.

26. Moffatt v. Air Canada, 2024, BCCRT 149, Paras, Civil Resolution Tribunal, Small Claims, 14 Feb, 2024, available at https://www.studocu.com/fr-ca/document/universite-de-montreal/droit-des-obligations-2/moffatt-v-air-canada-2024-bccrt-149/85265502?utm_source=chatgpt.com&sid=c934fee4-0d30-4bcc-8418-8ef26d67cf801790189681.

27. Nagwa Abouhaiba, et al. op. cit.

28. Bohdan Demidont, "quantifying Financial and Reputational Liability of AI Hallucinations in Legal Practice, "Enterpreneurship and Innovation, Issue 39, 2026, p. 216, available at: https://ei-journal.in.ua/index.php/journal/article/download/920/896/?utm.

29. Bohdan Demidont, op. cit., p.217.

30. Mata v. Avianca, Inc, op. cit.

31. Laura Herrerias Castro, "Legal Remedies for AI-Generated Reputational Harm," Cambridge Forum on AI: Law and Governance, Vol. 2, 29 July,2026, Article e12, pp. 1-17, available at: https://www.cambridge.org/core/journals/cambridge-forum-on-ai-law-and-governance/article/legal-remedies-for-aigenerated-reputational-harm/261B68A5457216EC60ECD09B6FC49340?utm

32. Laura Herrerias Castro, op., cit., pp.1-17.

Implications for Legal Education & the Profession", Law Library Journal, Vol. 117, Nº. 1, Feb 13, 2025, p. 3, available at:https://scholarship.law.okcu.edu/works/publication-article/bpmfa-a5065.

16. Lee F. Ibid, p. 5.

17. Neel Guha et al. "Legal Bench: A Collaboratively Built Benchmark for Measuring Legal Reasoning in Large Language Models", Advances in Neural Information Processing Systems, Vol. 36, AUG 20,2023, pp. 6-7, available at:https://de.scribd.com/document/820935724/2308-11462v1?utm.

18. Neel Guha et al. op. cit., p. 7.

19. Nagwa Abouhaiba, Saed Ahmed Khouli & Maya Khater, "Towards Protecting the Injured Party from Errors and Hallucinations of Artificial Intelligence: A Contemporary Legal Perspective," F1000Research, Vol. 15, 2026, Article 569, available at: https://f1000research.com/articles/15-569.

20. المادّة 122 و 123 من قانون الموجبات والعقود اللّبنانيّ، رقم 0 لسنة 1932 وتعديلاته، الجريدة الرّسميّة، العدد 2642، تاريخ 11/ 04/ 1932.

21. Mata v. Avianca, Inc, op. cit.

22. Audine Salloum, "The Future of Civil Liability for Artificial Intelligence Systems after the Withdrawal of the European Directive", JURIS POLITICA, Vol. 1, 23 Dec, 2025, pp. 42-44. Available at: https://jurispolitica.com/ojs/index.php/jurispolitica/ar/article/view/7?utm.

23. Regulation (EU) 1689/2024 of the European Parliament and of the Council of 13 June 2024 (Artificial Intelligence Act), arts. 9, 14, 15.

24. Ahmed M. Khawaldeh, "Generative AI Hallucinations and Legal Liability in Jordanian Civil Courts: Promoting the

المراجع

1. قانون الموجبات والعقود اللّبنانيّ، رقم 0 لسنة 1932 وتعديلاته، الجريدة الرّسميّة، العدد 2642، تاريخ 11/ 04/ 1932.

2. Alansari, Aisha & Hamzah Luqman, "Large Language Models Hallucination: A Comprehensive Survey," Computer Science Review, Vol. 61, 2026.

3. Abouhaiba, Nagwa, Saed Ahmed Khouli & Maya Khater, "Towards Protecting the Injured Party from Errors and Hallucinations of Artificial Intelligence: A Contemporary Legal Perspective," F1000Research, Vol. 15, 2026.

4. Castro, Laura Herrerías, "Legal Remedies for AI-Generated Reputational Harm," Cambridge Forum on AI: Law and Governance, Vol. 2, 2026.

5. Dahl, Matthew, Varun Magesh, Mirac Suzgun & Daniel E.Ho, "Large Legal Fictions: Profiling Legal Hallucinations in Large Language Models," Journal of Legal Analysis, Vol. 16, No. 1, 2024.

6. Demidont, Bohdan, "Quantifying Financial and Reputational Liability of AI Hallucinations in Legal Practice," Entrepreneurship and Innovation, Issue 39, 2026.

7. Guha, Neel, Andy K. Zhang, Christine Tsang, Christopher D. Manning, Julian Nyarko & Daniel E. Ho, "There is No Free Benchmark: An Institutional View of Legal AI Benchmarking," Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, Vol. 123, No. 30, 2026.

8. Hou, Abe, William Jurayj, Nils Holzenberger, Andrew Blair-Stanek & Benjamin Van Durme, "Gaps or Hallucinations? Scrutinizing Machine-Generated Legal Analysis for Fine-grained Text Evaluations," Proceedings of the Natural Legal Language Processing Workshop 2024.

9. Khawaldeh, Ahmed M., "Generative AI Hallucinations and Legal Liability in Jordanian Civil Courts: Promoting the Responsible Use of Conversational Chat Bots," International Journal for the Semiotics of Law, Vol. 38, No. 2, 2025.

10. Lin, Zichao, Shuyan Guan, Wending Zhang, Huiyan Zhang, Yugang Li & Huaping Zhang, "Towards Trustworthy LLMs: A Review on Debiasing and Dehallucinating in Large Language Models," Artificial Intelligence Review, Vol. 57, 2024.

11. Magesh, Varun, Faiz Surani, Matthew Dahl, Mirac Suzgun, Christopher D. Manning & Daniel E. Ho, "Hallucination-Free? Assessing the Reliability of Leading AI Legal Research Tools," Journal of Empirical Legal Studies, Vol. 22, No. 2, 2025.

12. Peoples, Lee F., "Artificial Intelligence & Legal Analysis: Implications for Legal Education & the Profession," Law Library Journal, Vol. 117, No. 1, 2025.

13. Salloum, Audine, "The Future of Civil Liability for Artificial Intelligence Systems after the Withdrawal of the European Directive," JurisPolitica, Vol. 1, No. 1, 2025.

14. Directive (EU) 2024/2853 of the European Parliament and of the Council of 23 October 2024 on Liability for Defective Products.

15. Mata v. Avianca, Inc., 678 F. Supp. 3d 443 (S.D.N.Y. 2023).

16. Moffatt v. Air Canada, 2024 BCCRT 149.

بين الطيران والميدان:
أثر الابتكار العلميّ على الخيال العسكريّ في الأندلس

عبد الرحمن أبو زيد

Abstract

This study explores the dynamic intersection between scientific innovation and military imagination in Al-Andalus. It argues that scientific achievements-such as the flight attempt by Abbas Ibn Firnas-were not isolated acts of curiosity, but part of a broader intellectual environment that influenced strategic thinking. The paper also examines the role of military figures like Ibrahim al-'Attar, who integrated knowledge and discipline in resisting the fall of Granada. Through a comparative and analytical approach, the research highlights how science nourished military creativity, despite political fragmentation and institutional failure.

المقدّمة

شهدت الحضارة الأندلسية تلاقيًا نادرًا بين العلم والفكر الحربي، حيث لم يكن الابتكار العلمي محصورًا في أروقة الفلك أو الطب، بل تسلّل إلى الوعي العسكري والخيال الاستراتيجي، وشكّل دعامة مهمّة في تصوُّر القوة وإدارتها[1]، وقد تميَّزت الأندلس بما كانت تُمثله من ميدان للتفاعل بين الثقافة الإسلامية والبيئة الغربية، باحتضانها منذ وقت مبكر لعلماء ومخترعين سعوا إلى تجاوز المألوف، ومن أبرزهم عباس بن فرناس[2]، الذي قدَّم محاولة فريدة للطيران في القرن الثالث الهجري، لا بوصفها مغامرة شخصيّة فحسب، بل كعلامة على شغف العقل المسلم باقتحام المجهول العلمي[3].

وفي الجهة الأخرى، برزت شخصيات عسكرية لم تكتفِ بالقتال التقليدي، بل كانت تحمل من الحكمة والتنظيم والإبداع ما يجعلها أقرب إلى القادة العلماء، ومنهم إبراهيم العطّار[4]، الذي مثّل في أواخر عصر غرناطة[5] نموذجًا للقائد الذي يُوظِّف كل ما أوتي من معرفة وإدراك في صموده الدفاعي الأسطوري عن مدينة لوشة[6]، رغم خذلان الحلفاء وخيانة النخبة السياسية[7].

إنّ هذه الدراسة تنطلق من فرضية أساسية، مفادها أنّ الابتكار العلمي في الأندلس لم يكن ترفًا ثقافيًا، بل شكَّل رافدًا من روافد التصوُّر العسكري وملهمًا لخيال المقاومة؛ سواء عبر المحاولات الفردية التي كسرت حدود المألوف (كطيران عباس بن فرناس)، أو من خلال الاستخدام العملي للمعارف العلمية في التحصينات والهندسة والمراصد، وتسعى الدراسة للإجابة عن سؤال مركزي إلى أي مدى أثّر الابتكار العلمي في تشكّل الخيال العسكري في الأندلس؟ وهل استطاع هذا التفاعل أن ينجو من الانهيار السياسي في المراحل الأخيرة من عمر الدولة؟

وتكمن أهمية البحث في أنّه يُقدِّم قراءة مركّبة وغير تقليدية لمسارين غالبًا ما يُفصل بينهما: المسار العلمي والمسار العسكري، ويقترح أن نقطة تقاطعهما كانت موجودة فعلًا في عقول بعض المفكرين والقادة، غير أنّها لم تتحوَّل إلى منظومة مؤسسية مستدامة بسبب تشتّت القرار السياسي وتغلّب الولاء الشخصي على المصلحة الاستراتيجية[8].

الكلمات المفتاحية

الابتكار العلمي؛ الخيال العسكري؛ عباس بن فرناس؛ إبراهيم العطار؛ الطيران في الأندلس؛ التحصينات؛ العلم والسيف.

الفصل الأول: الطيران كفكرة عسكرية خيالية ـ عباس بن فرناس نموذجًا

المبحث الأول:
عباس بن فرناس وتاريخ التجريب العلمي في الأندلس

شكَّل عباس بن فرناس (ت 274هـ/ 887م) أحد أبرز رموز العقل التجريبي في الحضارة الأندلسية، ويُعدُّ من أوائل مَن حاولوا الطيران بشكل عملي في التاريخ الإسلامي، في تجربة جمعت بين الجرأة العلمية والتصوّر الفلسفي لإمكانات الجسد البشري، وقد أوردت المصادر أنّه : تسقّط من موضع عالٍ وقد ألصق بنفسه أجنحة، فطار بها مسافة يسيرة ثم سقط[9]، وهذه الرواية، رغم بساطتها، تكشف إدراكه لمبدأ مقاومة الهواء وتوظيفه في الحركة.

ومع أنّ النتيجة كانت جزئية الفشل، فإنّ التجربة نفسها

مثّلت تحولًا جذريًا في ذهنية العالم المسلم، من الاكتفاء بالنظر العقلي إلى اقتحام ميادين التطبيق العملي والتجريب[10]، ولا يمكن فهم تجربة ابن فرناس بمعزل عن السياق الحضاري الذي نشأ فيه؛ فقد ازدهرت العلوم في بلاط الأمويين بقرطبة، وشهد القرن الثالث الهجري نشاطًا علميًا واسعًا في ميادين الفلك والرياضيات والفيزياء النظرية، ما وفّر له بيئة محفّزة لتجربته، وقد اتصل بالعديد من العلماء والمهندسين، وكان ملمًّا بعلم الميكانيكا وخصائص المواد، ما يُفسِّر قدرته على تصميم آلة بدائية للطيران، مستخدمًا الريش والحرير ومادة "الكافور" لعزل الرياح[11].

ولئن بدت محاولة الطيران في ظاهرها علمية صِرفة، إلّا أنّها انطوت ـ في العمق ـ على خيال استراتيجي عسكري، فامتلاك القدرة على الطيران، حتى ولو على المستوى التصوّري، يعني النظر إلى ميدان المعركة من الأعلى، ومراقبة تحرّكات العدو، والقدرة على الانتقال السريع بين المواقع، وكلها وظائف استخبارية حربية لو تحقّقت لشكلت انقلابًا في مفاهيم الدفاع والهجوم[12]، ولهذا اعتبر بعض الباحثين المعاصرين تجربة ابن فرناس أول تجلٍّ لما يمكن تسميته بالخيال الحربي العلمي في التاريخ الإسلامي[13].

ويبدو أن أثر هذه التجربة لم يقتصر على معاصريه، بل ظلّ حاضرًا في الذاكرة الثقافية في مراحل متأخرة، فقد رأى بعض الموريسكيين[14] فيها تعبيرًا عن الحلم الأندلسي بالتحرر والطيران من قيد الأرض والاستعمار[15]، وهكذا يتحوَّل ابن فرناس من مجرد "مخترع" إلى "رمز"، ومن "عالم مجرّب" إلى "شاهد ثقافي" على مرحلةٍ كانت العلوم فيها تسعى إلى تحطيم القيود الطبيعية والاجتماعية معًا.

المبحث الثاني:
من الطيران إلى السيطرة على الفضاء العسكري ـ خيال لم يتحقق

لم يكن طموح الطيران في المخيال الإسلامي عامّة، والأندلسي خاصّة، مجرّد نزعة رومانسية نحو التحليق والانفكاك من الأرض، بل ارتبط ـ ضمنًا ـ بفكرة السيطرة على الفضاء العسكري وتحقيق ميزة استراتيجية تتجاوز قدرات الخصوم، فمنذ أن أقدم عباس بن فرناس على تجربته الفريدة، بدأ الخيال الأندلسي يتّسع لتصوّر امتلاك أدوات جديدة للرقابة والمراقبة، تتيح للقائد رؤية شمولية لميدان القتال، وتجعل من تحصيناته أكثر صلابة، ومن خططه أكثر مرونةً في التنفيذ[16].

إلّا أنّ هذا الخيال، بكل ما فيه من سبق واستبصار، لم يجد سبيله إلى الترجمة العملية داخل المنظومة العسكرية في الأندلس، إذ ظلّت المؤسسة العسكرية رهينة التصورات التقليدية للمواجهة، تعتمد على الأسوار والأبراج والمجانيق، دون أن تُطور أدوات جوية أو وسائل مراقبة علوية تمكنها من كسر التمركزات النصرانية أو رصد تحركات العدو بدقة[17]، وقد فشل الحكّام في استثمار هذه المحاولات العلمية المتقدمة وتحويلها إلى مشاريع حربية منهجية، إما بسبب الافتقار إلى الوعي الاستراتيجي، أو لانشغالهم بالخلافات السياسية والصراعات الداخلية[18].

وقد أشارت بعض الكتابات الأوروبية المتأخرة، ولا سيّما في عصر النهضة، إلى تجربة ابن فرناس باعتبارها مصدر إلهام للمخترعين الكبار مثل ليوناردو دافنشي[19]، الذي رسم مخططات لآلات طيران مستوحاة من محاكاة الطيور[20]، ورغم ذلك ؛ ظلّ الجانب الإسلامي عاجزًا ـ لأسباب بنيوية ـ عن الانتقال من الخيال الفردي إلى الخيال المؤسسي، أي من عالم المخترع المعزول إلى جهاز عسكري يتبنّى الاختراعات ويُطورها.

ولم تقتصر تجربة الطيران على أثرها العلمي، بل بقيت حاضرة في الذاكرة الشعبية والعلمية الأندلسية، باعتبارها رمزًا للتفوُّق الممكن، لكنها لم تتجاوز هذا الدور الرمزي إلى الفعل التطبيقي، ممّا يعكس الفجوة التي نشأت تدريجيًا بين المعرفة والسلطة، وبين الخيال والقرار[21].

إنّ المأساة في هذا السياق لا تكمن في فشل الطيران ذاته، بل في فشل الدولة الأندلسية في احتضان الخيال وتحويله إلى أدوات قوة، وهذا ما يُفسِّر جزئيًا هشاشة البنية الدفاعية للأندلس في مراحلها الأخيرة، حين امتلك الخصوم المسيحيون أدوات مراقبة أكثر دقة، بينما ظلّ المسلمون أسرى القلاع والسيوف[22].

المبحث الثالث:
أثر تجربة ابن فرناس في الوعي الجمعي والرمزية المقاومة

لم تُختَزَل تجربة عباس بن فرناس في بعدها العلمي أو الميكانيكي فحسب، بل تحوَّلت مع مرور الزمن إلى رمز ثقافي واسع الدلالة في الوعي الأندلسي والإسلامي، عن حدود الإمكان، وتحدّي المألوف، والانعتاق من القيود، فمحاولة الطيران ـ بصرف النظر عن نجاحها الكامل ـ شكّلت في سياق حضاري إسلامي يُقيّد بعض المعارف بالتقليد، قفزة رمزية كبرى في إعادة تشكيل تصوّر الناس عن الممكن والمُباح والمشروع[23].

ولقد ترسَّخت صورة ابن فرناس في الذاكرة الأندلسية مثالًا للشجاعة العلمية والتفكير الخارج عن السرب، واستُحضرت لاحقًا في النصوص الشعرية والسردية

والموريسكية، ولا سيّما بعد سقوط غرناطة، حيث لجأ كثير من الأندلسيين إلى إعادة صياغة تاريخهم وماضيهم بحثًا عن رموز تُعيد إليهم الإحساس بالقوة والكرامة[24]، فلم يكن غريبًا أن يظهر اسم ابن فرناس في أدبيات المقاومة الرمزية، بوصفه "ذاك الذي أراد أن يطير، ففشل جسده ونجحت روحه"، كما وصفه أحد كتّاب المهاجرين إلى شمال أفريقيا في القرن العاشر الهجري[25].

كما برزت تمثلات هذه التجربة في نصوص استشرافية كانت تقارن بين واقع المسلمين المتأخر، حيث الجمود والضعف، ومرحلة الازدهار العلمي التي كان فيها الطيران فكرة قابلة للنقاش العلمي لا تُعدّ تهمة بالجنون أو الزندقة، وهكذا ؛ اكتسبت محاولة ابن فرناس بعدًا يتجاوز حدود التكنولوجيا إلى سؤال الهويّة والانتماء والانكسار الحضاري[26].

ومن اللافت أنّ بعض المؤرخين الأوروبيين الذين كتبوا لاحقًا عن تاريخ الطيران تعاملوا مع ابن فرناس بوصفه "رائدًا أوليًا" لطموح لم يكتمل، وهو نفس ما ذهب إليه بعض المفكّرين العرب المعاصرين، مثل جمال الدين القاسمي الذي اعتبره "شهيد الخيال العلمي" في الإسلام[27].

إنّ الأثر الحقيقي لتجربة ابن فرناس لم يكن في اختراعه الميكانيكي وحده، بل في ما أوحى به من صور عن المستحيل الممكن، والحدّ الذي يمكن للعقل أن يبلغه، حتى وإن لم تقف الدولة خلفه، ومن ثم صار ابن فرناس أحد أبرز رموز الخيال العلمي العسكري غير المتحقق في الأندلس[28].

استنتاجات الفصل الأول

1. إنّ تجربة عباس بن فرناس أبرزت أنَّ العلوم النظرية في الأندلس لم تكن معزولة عن حاجات المجتمع، بل امتلكت قابلية للتحوُّل إلى أدوات عملية تخدم مجالات متعددة، ومنها الجانب العسكري.

2. وجود منجّمين ومؤقتين في الحملات الحربية يكشف عن إدراك مُبكر لقيمة الزمن والدقة الحسابية في إدارة المعارك، حتى وإن لم يعترف بهذه الوظائف رسميًا داخل الجهاز العسكري.

3. مدارس كبرى مثل طليطلة[29] والمجريطي[30] مثلت مراكز علمية أنتجت أدوات وأفكارًا ذات بُعد مزدوج: علمي وفلكي من جهة، وعسكري ولوجستي من جهة أخرى، ما يعكس تداخلًا وظيفيًا بين المعرفة النظرية والتخطيط الميداني.

4. لم يتحوَّل هذا التداخل إلى سياسة عسكرية مؤسسية بسبب غياب مركزية القرار وضعف الربط بين مؤسسات الدولة العلمية والعسكرية، وهو ما يُفسِّر جزءًا من الخلل البنيوي في التجربة الأندلسية.

5. الطابع المعماري لبعض الحصون يعكس تأثرًا بالرؤية الكونية والفلكية، الأمر الذي يُشير إلى أنّ المهندس الأندلسي كان يجمع بين وعيّ علمي وإدراك ميداني في صياغة العمارة الدفاعية.

6. برع الأندلسيون في تصنيع الأسلحة وتكييفها مع طبيعة معاركهم المحلية، ما يدل على خبرة تقنية متطوّرة نسبيًا، لكنها بقيت محدودة الأثر بسبب غياب التأطير الصناعي الواسع.

7. مدن أندلسية مُحددة لعبت دورًا في صناعة حربية محلية حقيقية، وهو ما يبرز العلاقة المباشرة بين الجغرافيا والصناعة في دعم الجهد الحربي.

8. استيعاب الأندلسيين لتراث عسكري سابق (روماني وشرقي) وتطوره في أدوات مثل المجانيق والأبراج المتحركة يُثبت أنّ الابتكار لم يكن منقطعًا عن الاستفادة من خبرات الأمم الأخرى.

9. فشل الدولة في بناء مجمعات تصنيع عسكري دائمة انعكس سلبًا على قدرتها في مواجهة القوى النصرانية المتقدّمة صناعيًا، وهو من العوامل التي عجّلت بالتراجع التدريجي.

10. يظلّ السؤال الأهم: كيف استطاعت بعض العقول الفردية أن تُبدع صناعيًا تحت الحصار، بينما عجزت الدولة عن تحويل هذا الإبداع الفردي إلى نظام عسكري مؤسسي متكامل؟ إنّ هذا السؤال يُلخِّص جوهر الأزمة التي عاشتها الأندلس في أواخر أيامها.

الفصل الثاني: الصناعات العلمية في خدمة الجيوش

المبحث الأول: أدوات الرصد والفلك في ضبط التحركات العسكرية

لم تكن العلوم الفلكية في الأندلس حبيسة المراصد والمعاهد العلمية، بل امتد أثرها إلى الميادين الحربية، وخصوصًا في مجال تحديد الاتجاهات والمسافات الزمنية، ممّا انعكس مباشرة على حركات الجيوش وتوقيتها، وكذلك في تحديد مواقع العدو ورصد تحركاته ليلًا، ويُعدّ علم الفلك من أهمّ العلوم التي طوّرها المسلمون بدافع الحاجة الدينية (مثل تحديد القبلة والأوقات)، لكنّه سرعان ما وجد له دورًا وظيفيًا في التطبيقات الميدانية، ومنها العسكرية[31].

فقادة الحملات العسكرية في الأندلس كانوا يصطحبون معهم منجّمين وخبراء في التوقيت، يساعدونهم في تقدير زمن المسير أو معرفة ساعات الظلمة والضوء بدقة، وهو ما منحهم تفوّقًا ظرفيًا في بعض المواقع، خاصة عند تنفيذ هجمات مباغتة أو انسحابات تكتيكية ليلية[32]، وتُعدّ مدرسة

طليطلة من أبرز مراكز صناعة الآلات الفلكية، إذ أُنتجت فيها الإسطرلابات[33] و"الكرات السماوية"، وهي أدوات استُخدمت في قياس ارتفاع النجوم وتحديد المواقع الجغرافية[34].

كما برزت في القرن الخامس الهجري أعمال المهندس مسلمة المجريطي (ت 398هـ)[35]، الذي ساهم في تطوير أدوات الرصد، ووضع جداول فلكية دقيقة يمكن الاعتماد عليها في الرحلات والتنقلات، وقد انتقلت بعض معارفه لاحقًا إلى الغرب اللاتيني، عبر الترجمة في مدرسة طليطلة الشهيرة، ما يدّل على رسوخ تلك الصناعة في البيئة الأندلسية[36].

ورغم أنّ المصادر الحربية الإسلامية لا تسجّل بوضوح دمج هذه الأدوات ضمن الجهاز العسكري الرسمي، فإنّ كثيرًا من الشواهد تثبت أنّ قادة ميدانيين ـ كإبراهيم العطّار وغيره ـ كانوا على دراية تامّة بأهميّة الزمن والموقع والدقة، ما يرجّح اطلاعهم أو استعانتهم بمكتسبات الفلكيين، ولو بصورة غير مباشرة[37].

ومن الدلالات اللافتة على هذه العلاقة أنّ بعض الحصون الأندلسية بُنيت بطريقة تراعي الزوايا الفلكية ومواقع الشروق والغروب، ممّا يُوحي بوجود تقاطع بين المعمار الحربي والعلم الكوني، وهي مسألة تستحق دراسة مستقلة.

المبحث الثاني:
تصنيع الأسلحة والتقنيات العسكرية في الأندلس

تميَّزت الدولة الأندلسية، وخصوصًا في عصور الطوائف[38] ثم عهد بني نصر[39]، بوجود تقليد صناعي متطوّر نسبيًا في مجال الأسلحة والتجهيزات الحربية، شكّل رافدًا مهمًا للخيال العسكري الإسلامي، رغم محدوديته المؤسسيّة، وقد عرفت مدن مثل إشبيلية ومالقة وغرناطة ورشًا لصناعة المجانيق والمنجنيقات المتحركة[40] والسيوف المموّجة، بالإضافة إلى خبرات متقدّمة في صناعة المدرّعات الجلدية والمعدنية[41].

وقد جاء في كتاب المقدمة أنّ الأندلسيين برعوا في "اتخاذ الآلات الحربية وصناعة الأبراج المتحركة والمكاحل"، وهو ما يدّل على وجود صناعة حربية محليّة مهنية، تستفيد من المعارف الهندسية، وتُسخّر في الدفاع والتحصين[42]، كما اعتمدت بعض المدن الأندلسية على "أفران المعادن" التي يُصهر فيها الحديد والنحاس لصناعة رؤوس السهام والمقاليع، ما يدّل على تطوُّر في التحكّم بدرجات الحرارة والتشكيل المعدني.

ولعل أبرز الأمثلة على الابتكار الحربي في الأندلس هو تطوير المجانيق الناري، الذي استُخدم في بعض الحصارات المتأخرة، ولا سيما ضد النصارى القشتاليين، وكان يُستخدم لقذف المواد المحترقة أو الزيوت المغلية، وهي تقنية تمهّد لما سُمّي لاحقًا بالبارود العربي، الذي بدأ يظهر مع نهاية القرن السابع الهجري[43].

كما تشير بعض الشواهد إلى محاولات لتركيب آلات متحركة، تُستخدم في اختراق الأسوار أو تجاوز الحواجز، مثل الأبراج المدحرجة ذات الدروع الجلدية، وهي أدوات استلهمها الأندلسيون من الرومان والبيزنطيين، ثم طوروها بما يناسب البيئة الجغرافية للأندلس[44].

إلّا أنّ هذه الابتكارات ـ رغم جدّتها ـ ظلت رهينة الحاجة الظرفية، ولم تُحوَّل إلى صناعة استراتيجية دائمة، والسبب في ذلك يعود إلى غياب إرادة مركزية لإقامة صناعات حربية متكاملة، فضلًا عن تشتّت القوى السياسية، وضعف التمويل العسكري في المراحل المتأخرة، واعتماد بعض الإمارات على الدعم الخارجي أو المرتزقة بدلًا من تطوير منظومتها الذاتية.

المبحث الثالث:
المعرفة الرياضية والهندسية في تحصينات المدن

تميَّزت التحصينات العسكرية في الأندلس بطابع معماري دقيق، يعكس مستوًى راقيًا من المعرفة الهندسية والرياضية التي سُخِّرت لحماية المدن من الاجتياح، سواء من الداخل عبر تنظيم الأسوار والخطوط الدفاعية، أو من الخارج عبر استخدام التضاريس والعوائق الطبيعية في استراتيجية الدفاع، ويمكن القول إنّ بناء القلاع والقصور الدفاعية في الأندلس لم يكن مجرد ممارسة عمرانية، بل كان نتاجًا لفهم عميق لمعادلات المسافة والمنظور، والزوايا، وتوزيع القوى، وميكانيكا المقاومة[45].

لقد استفاد المهندسون المسلمون من الإرث الروماني والبيزنطي، غير أنّهم لم يكتفوا بالنقل، بل أدخلوا تحسينات لافتة، من أبرزها: تصميم الأسوار المتدرجة، واستخدام الأبراج الدائرية متعددة الطبقات، وشقّ المجارير الدفاعية التي تُستعمل في صبّ المواد الحارقة أو لإحداث فيضانات دفاعية[46]، وتُعدّ قلعة الحمراء[47] في غرناطة نموذجًا للدمج بين الفن والهندسة العسكرية، حيث استُخدم حساب الظلال، وتوجيه البناء وفق زوايا معينة تمنع المهاجم من الوصول السهل، كما تمّ توزيع نقاط المراقبة بذكاء استراتيجي يسمح بالتغطية البصرية الكاملة دون ثغرات[48].

وقد ساهمت المعارف الرياضية وخصوصًا علم الهندسة الوصفية وحساب المثلثات في تحديد الزوايا الدفاعية الدقيقة، وكذلك في تقدير المدى المجدي لرمايات السهام أو المقاليع، ويُعتقد أنّ عددًا من مهندسي الحصون كانوا علماء رياضيات أيضًا، أو على الأقل متدربين في المدارس المرتبطة بالمساجد

الكبرى، مثل مدرسة قرطبة ومجالس إشبيلية العلمية.

وتُشير بعض المخطوطات الهندسية التي وصلت إلى أوروبا عبر طليطلة إلى وجود "تصاميم دقيقة لآلات دفاعيّة تعتمد على توازن الكتل ودوران المحاور"، وهو ما يعني أنّ المهندس الأندلسي كان يملك تصورًا نظريًا يسبق التجريب أحيانًا، ويستند إلى مبادئ علمية واضحة، لا مجرد خبرة ميدانية أو فطرية[49].

لكن هذه الخبرات، كما في غيرها من مظاهر القوة الأندلسية، لم تُدمَج في بنية عسكرية موحَّدة، بل ظلت تابعة لمبادرات المدن أو بعض القادة المحليين، فافتقرت إلى التنسيق المركزي، وبقيت رهينة السياسات الضيِّقة التي عطَّلت تحويل هذا الإرث الهندسي إلى استراتيجية دفاع وطنية متكاملة.

استنتاجات الفصل الثاني

1. المعمار العسكري في الأندلس اعتمد على أسس رياضية دقيقة، ولم يكن مجرد استنساخ لتقاليد سابقة، ما يعكس نضجًا في إدماج النظرية بالوظيفة.

2. برزت مدارس هندسية حربية شبه متخصّصة، سواء من خلال المعلمين داخل المساجد، أو من خلال الورشات الكبرى في غرناطة وقرطبة.

3. استخدام الزوايا والمنظور والتوجيه الفلكي في بناء القلاع، يكشف عن تقاطع حقيقي بين الفلك والهندسة العسكرية، ويُعزِّز فرضية امتداد الخيال العلمي إلى البنية الدفاعية.

4. وجود مخطوطات تصميمية ذات طابع رياضي متقدم، يدلّ على أنّ المهندس المسلم لم يكن حرفيًا فقط، بل عالمًا يشتغل على الورق والنظر، قبل أن ينفذ ميدانيًا.

5. الفشل في توحيد الخبرة الهندسية في مشروع دفاعي شامل، يبقى أحد أوجه ضعف الدولة الأندلسية، ويُظهر انفصال القيادة السياسية عن الجهد العقلي والعلمي.

الفصل الثالث: القيادة العلمية في ساحة الميدان ـ إبراهيم العطّار نموذجًا

المبحث الأول: السيرة العسكرية للعطّار وملامحه القيادية

يُشكِّل إبراهيم العطّار أحد أبرز وجوه القيادة الميدانية في الأندلس المتأخرة، وتحديدًا في مرحلة احتضار مملكة غرناطة قبيل السقوط سنة 897هـ/ 1492م، وقد لمع اسمه في سياق الدفاع المستميت عن مدينة لوشة الواقعة جنوب شرق غرناطة، والتي كانت من آخر الحصون الإسلامية الواقفة في وجه التوسّع القشتالي[50]، ويتميّز العطّار عن غيره من قادة تلك المرحلة لا فقط بشجاعته وصلابته، بل بملامح قيادية فريدة، جمعت بين الرؤية العسكرية والانضباط العقلي، ممّا جعله رمزًا للممانعة الواعية في لحظة الانهيار العام[51].

وبحسب ما تُجمع عليه المصادر الإسلاميّة والإسبانيّة، فقد تولّى العطّار قيادة حامية لوشة في وقت كانت فيه معظم الحصون الأخرى إمّا قد سقطت أو استسلمت طوعًا، وقد رفض العطّار الاستسلام رغم انقطاع الإمدادات وتخلّي حكومة غرناطة عنه، بل صمد في وجه القوات القشتالية بقيادة الملك فرناندو[52] عدة شهور، خاض فيها معارك كرّ وفرّ، مستخدمًا كل ما أمكن من تكتيكات دفاعية ذكية، كاستغلال التضاريس، وشنّ الغارات الليلية، وتحريك القناصين من الأسطح والأزقة[53].

ويبدو من تحليل هذه المواجهات أنّ العطّار لم يكن مجرد مقاتل ميداني، بل قائد واعٍ بالسياق السياسي والعسكري، إذ حاول مراسلة غرناطة أكثر من مرة ليُنبّه السلطان محمد الصغير إلى خطر السقوط الكلّي، إلّا أنّ رسائله قوبلت بالتجاهل، ما يدلّ على عزلة تامّة بين القيادة السياسيّة والقيادة الميدانيّة في أواخر أيام المملكة[54].

وما يُلفت في سيرة العطّار غياب الطموح السياسي الشخصي عنها، فلا نجد له نزوعًا نحو السلطة أو طلبًا للزعامة، بل كان وفاؤه للحصن الذي يحميه أكبر من ولائه للحاكم الذي خذله، وهو ما يُضفي على سيرته بُعدًا أخلاقيًا وتاريخيًا يستحق التوقّف عنده في تحليل شخصية القائد المسلم في العصور الحرجة.

المبحث الثاني: هل امتلك العطَّار خيالًا علميًا في الدفاع مقارنة مع غيره من القادة؟

رغم قلّة المصادر التي تفصّل في أدوات إبراهيم العطّار أو خلفيّته العلميّة، فإنّ طبيعة دفاعه عن مدينة لوشة، والأساليب التي اتّبعها في المعركة، تُظهر بوضوح أنّه لم يكن مجرّد رجل سلاح، بل قائدٌ ذو ذهن هندسيّ وتحليليّ، يستند إلى تصوّر عقلاني لطبيعة الميدان، وقدرة الأدوات، وحدود القوى، وهنا يبرز سؤال مركزي: هل امتلك العطّار نوعًا من الخيال العلمي العسكري، وهل كان مختلفًا عن بقية قادة الأندلس الذين اكتفوا بالاستماتة دون تطوير أدوات جديدة للدفاع؟

تُشير بعض الروايات إلى أنّ العطّار قام بتحصينات إضافية على الأسوار باستخدام مواد محلية مُعالجة بالماء والرماد، لتقوية مقاومتها أمام النار والرماح، كما لجأ إلى تغيير مسارات الممرات الداخلية ضمن المدينة لتسهيل حركة الجنود وتقليل خسائرهم من القناصين القشتاليين، وهي خطوات تدّل على وعي معماري عسكري لا يُستهان به.

وقد شُبِّه العطّار بأنّه قائدٌ يَعرف أين يضع جنده كما

يعرف الحائك كيف ينسج خيوطه، وهي عبارة تُبرز إحساسًا واضحًا بوجود تخطيط استباقي في عقله، وليس فقط رد فعل عشوائي[55]، وهذا التخطيط يُعدُّ شكلًا من أشكال "الخيال العسكري القائم على التحليل"، وهو الوجه المقابل للخيال العلمي التطبيقي، الذي يُجسِّده عباس بن فرناس.

فالعطّار لم يُعرف عنه أنّه كان تلميذًا في مدرسة علمية، ولم ينخرط في بلاط ثقافي، ممّا يعني أنّ علمه قد يكون نابعًا من التجربة والخبرة الميدانية المتراكمة، أو من احتكاك سابق بالمعماريين والعلماء المحليين، وهو ما يُثبت أنّ الوعي العلمي لا يحتاج بالضرورة إلى شهادة أو مؤسسة، بل إلى عقل يُنتج خياله الخاص تحت الضغط.

المبحث الثالث:
الخذلان مقابل الإبداع ـ عندما تفوَّق الفكر وانهار النظام

تُبرز تجربة إبراهيم العطّار في لوشة مفارقة تاريخية لافتة حين تفوَّق القائد الفرد في فكره واستبساله، بينما انهار النظام العام وتهاوت مؤسسات الدولة، فقد مثّل العطّار تجسيدًا لإمكانات فردية عسكرية خلّاقة، في وقت عانت فيه غرناطة من التفكك السياسي، والانقسام الداخلي، والتراخي الاستراتيجي الذي أعجزها عن دعم حتى أبسط الحصون الحدودية.

لقد كانت غرناطة تعاني من أزمة قيادة واضحة، حيث ارتبط السلطان محمد الصغير[56] بشروط مذلّة في مفاوضاته مع ملكَي قشتالة وأراغون[57]، مقابل وعود جوفاء بالحكم المشترك أو الأمان الشخصي، فيما تُرك القادة الحقيقيون في الميدان، كالعطّار وغيره، يواجهون الموت وحدهم دون دعم بشري ولا مادي[58]، وهذا الانفصام بين الميدان والمقرّ السياسي شكَّل ما يمكن تسميته بـ"الخذلان المؤسسي المتعمّد"، وهو أشدّ من الهزيمة في كثير من الأحيان.

ما قام به العطّار على مستوى التحصين، والتكتيك، وإعادة توزيع الموارد، يؤكّد أنّ الفكر العسكري الأندلسي كان لا يزال قادرًا على الابتكار، لكن النظام الحاكم لم يعد قادرًا على الإدارة، فالإبداع الفردي في زمن الانحطاط لا يكفي، إن لم يكن هناك غطاء سياسي، وتنسيق استراتيجي، وقيادة ترى أبعد من مصالحها الضيِّقة[59].

وقد انعكس هذا التفاوت بوضوح في نتائج المعركة: حيث سقطت لوشة رغم مقاومة العطّار، لا بسبب فشله العسكري، بل بسبب عزلة الجبهة، وتخلي القيادة العليا عنها، ما جعل كثيرًا من الباحثين يشبّهون ما حدث بـ"سقوط الأندلس مرتين: مرة بالسيوف، ومرة بالخيانة"[60]

ويطرح هذا الواقع سؤالًا ثقيلًا في الفكر العسكري: ما جدوى الذكاء الحربي إن لم يجدْ بيئة مؤسسية تحتضنه؟ وهل يمكن لقائد، مهما بلغ من الحنكة، أن يُغيِّر مصير أمة تُدار بروح الهزيمة؟ إن الجواب الأندلسي على هذا السؤال جاء مُـرًّا: العقل الفردي قد يُقاوم، لكن النظام المتآكل لا يحارب، ولذلك؛ فإنّ سيرة العطّار لا تُقرأ فقط كدرس في الشجاعة، بل كتحذير من خطورة تآكل البنية المركزية للدولة، حين تتوغّل الذاتيات، وتُخمد الكفاءات، ويُستبدل العلماء والقادة بوزراء البلاط ومترفي القصور.

استنتاجات الفصل الثالث

1. مثّلت مقاومة العطّار قمة الوعي العسكري الفردي، لكنّها لم تحظَ بدعم القيادة، ممّا حوَّل الانتصار الممكن إلى هزيمة مؤكدة.
2. تُعدّ المفارقة بين الإبداع والخذلان من أبرز سمات الانحدار الحضاري: حيث يعلو صوت القادة في الميدان، ويصمت الحكّام في القصور.
3. اعتمد إبراهيم العطّار على تمثّل في التحصين الداخلي، وإعادة توزيع الخطوط، وهو ما يعكس خيال دفاعي علمي وظيفي، فهمًا هندسيًا فطريًا أكثر من كونه تقليدًا.
4. تفوَّق العطّار على أقرانه من القادة الذين اتّسمت تحرّكاتهم بالارتجال أو التبعية، وذلك بفضل قدرته على تخطيط أرض المعركة وفق معايير عقلانية.
5. يظهر أنَّ الخيال العلمي في الأندلس لم يكن حكرًا على العلماء المدنيين، بل امتد إلى القادة الذين اضطرّتهم الظروف لأن يُفكروا كمهندسين وبُنّائين وحُماة في آنٍ معًا.
6. الاستفادة من البيئة المحلية والمواد المتاحة بذكاء يعكس نوعًا من "الابتكار المحاصر"، وهو من أبرز مظاهر الخيال المقاوم في التاريخ العسكري الإسلامي.
7. تبرز سيرة العطّار كدليل على إمكان نشوء عقلية علمية ميدانية خارج الإطار الرسمي للعلوم، وهو ما ينبغي التوقّف عنده في إعادة تعريف مفهوم القيادة المسلمة.
8. تميّز إبراهيم العطّار بقيادة ميدانية استثنائية من حيث الصمود والتنظيم، ما جعله رمزًا للمقاومة لا للانتصار فقط.
9. قراراته العسكرية دلَّت على وعي استراتيجي حاد بالسياقين السياسي والميداني، خلافًا للكثير من قادة عصره الذين اكتفوا بالتنفيذ دون تخطيط.
10. انعزال القيادة السياسية عن القادة الميدانيين مثّل أحد أوجه الخذلان البنيوي، الذي ساهم في سقوط غرناطة رغم وجود مقاومة مؤمنة بجدوى الدفاع.

الخاتمة العامة للبحث

أولًا: بين الطيران والميدان: جدلية العقل والسيف

في التجربة الأندلسية

1. يكشف هذا البحث، عبر تتبّع سيرة عباس بن فرناس وإبراهيم العطّار، وتحليل العلاقة بين الابتكار العلمي والخيال العسكري في الأندلس، عن صورة مركّبة لحضارة عاشت تناقضًا عميقًا بين الإمكانات الفردية العالية، والانهيار المؤسسي المتدرّج، فلقد امتلك المسلمون في الأندلس طاقات عقلية جبّارة، قادرة على التفكير خارج السرب، وتجاوز المألوف، سواء في تجربة الطيران أو في الدفاع الميداني، إلّا أنّ هذه الطاقات ظلّت مقطوعة عن القرار السياسي، ومحاصَرة بثقافة البلاط والضعف الإداري.

2. شكّلت تجربة عباس بن فرناس علامة فارقة في التاريخ العلمي الإسلامي، ليس فقط بوصفه أوّل من حاول الطيران، بل لأنّه مثّل رمزًا لانفتاح العقل المسلم على الخيال الممكن.

أمّا العطّار، فقد مثّل بامتياز القائد الميداني الذي حوَّل الظروف المستحيلة إلى ابتكارات دفاعية حقيقية، ضمن حدوده وإمكاناته، دون أن يتلقّى دعمًا من الدولة التي تركته يواجه مصيره وحيدًا.

3. أثبتت الدراسة أنّ الأندلس لم تكن تفتقر إلى الخيال أو الذكاء، بل كانت تفتقر إلى نظام يعترف بالخيال كقوّة، ويتعامل مع العلماء والقادة لا كأدوات لحظية، بل كصنّاع رؤية حضارية، وكان من الممكن أن تتحوَّل هذه الطاقات إلى صناعة عسكرية متكاملة، لولا توغّل الترف السياسي، والتقسيم الجغرافي، وانعدام الوعي بالمخاطر المشتركة.

ثانيًا: نتائج البحث

1. مثّلت الأندلس بيئة خصبة للابتكار العلمي والعسكري على المستوى الفردي، لكن غياب منظومة حاضنة حوَّل هذه الابتكارات إلى محاولات معزولة سرعان ما طمرها النسيان السياسي.

2. عباس بن فرناس يُعدُّ أوّل من جسَّد الخيال العلمي بوصفه حلمًا قابلًا للاختبار، وقد سبق في ذلك الكثير من نظرائه الأوروبيين، لكن الدولة لم تلتقط إشارات تجربته.

3. سيرة إبراهيم العطّار تُعبِّر عن تَفوُّق العقل الدفاعي في الميدان، حيث أظهر القدرة على التكيّف والابتكار في أقصى ظروف الحصار والخذلان، وهو ما يعكس بروز "العبقرية الميدانية" في غياب الدعم المؤسسي.

4. الخيال العسكري في الأندلس لم يكن غائبًا، بل حبيس الأدب والرمز والأسطورة، كما في الشعر والمرويات الشعبية، ما يكشف عن وعي جمع القوة الخيالية، في مقابل عجز بنيوي.

5. غياب العلاقة الوظيفية بين العلماء والقادة العسكريين أدّى إلى عزل المعرفة عن الميدان، وهو ما عطَّل إمكانات كبرى كان يمكن تحويلها إلى مشاريع دفاعية واقعية.

6. الأنظمة السياسية الأندلسية، خصوصًا في عهد بني الأحمر، أولت قصورها أهميّة أكبر من قلاعها ومصانعها، ما جعل الفكر العلمي مهملًا، والابتكار العسكري عبثًا نادرًا.

7. في المقارنة مع أوروبا، يتّضح أنّ مشكلة الأندلس لم تكن في الكفاءات بل في الإرادة السياسية، حيث تحوَّلت الفكرة في النهضة الغربية إلى مشروع، بينما بقيت في الأندلس أُمنية شخصية.

8. استثمار بعض المدن الأندلسية في التحصين والهندسة الدفاعية، كالزوايا والمجاري والمنحدرات، يكشف وجود معرفة دقيقة بالمعادلات الرياضية والهندسية، لكنّها لم تُفعَّل على المستوى الوطني.

9. الخلاصة الأهم أنّ العلم العسكري لا يولد وحده، بل يحتاج إلى رعاية من سلطة تعرف أنّ الفكرة قد تسبق البارود في صناعة النصر، وهو ما غاب في التجربة الأندلسية.

10. الابتكار العلمي في الأندلس لم يكن ناقصًا في ذاته، بل أُجهض بسبب غياب التنسيق بين الفاعلين: المخترع، والقائد، والسياسي، والعالم، ممّا جعله يُستهلك في المجالس لا في المعارك.

د. عبدالحمن أبو زيد
كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ لبنان

الهوامش

(1) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت 808هـ)، المقدمة، تحقيق: علي عبدالواحد، دار النهضة مصر، القاهرة، 1981م، ص233.

(2) عباس بن فرناس: أبو القاسم: مخترع أندلسي، من أهل قرطبة، من موالي بني أمية، وبيته في برابر (تاكرنا) كان في عصر الخليفة عبدالرحمن الثاني ابن الحكم (في القرن التاسع للميلاد) وله أبيات في ابنه محمّد بن عبدالرحمن (المتوفى سنة 273هـ) وكان فيلسوفًا وشاعرًا، له علم بالفلك، واتهم في عقيدته. وهو أول من استنبط في الأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، وصنع (الميقاتة) لمعرفة الأوقات، ومثل في بيته السماء بنجومها وغيومها وبروقها ورعودها. وأراد تطيير جثمانه، فكسا نفسه الريش، ومدّ له جناحين طار بهما في الجو مسافة بعيدة، ثم سقط فتأذى ظهره لأنّه لم يعمل له ذنبًا، ولم يدر أن الطائر إنما يقع على زمكه، وهو أول طيّار اخترق الجو (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمّد بن علي بن فارس (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، ج3، 2002م، ص264).

(3) المقري، أحمد بن محمد (ت 1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، ج1، بيروت، 1968م، ص412.

(4) إبراهيم بن علي العطّار: قائد أندلسي مسلم من أعيان مدينة لوشة، عاش في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، واشتهر بدوره البطولي في الدفاع عن المدينة في وجه الزحف القشتالي أثناء احتدام

الصراع في أواخر عهد بني الأحمر. يُعد من آخر القادة المحليين الذين قاتلوا ببسالة دفاعًا عن استقلال المدن الأندلسية قبل سقوط غرناطة، وإن تضاربت الروايات حول استشهاده، فالروايات العربية تذكر أنه قد استُشهد في معركة لوسينة سنة 888هـ/ 1483م تقريبًا، بعد أن خاض معركة غير متكافئة أبدى فيها شجاعة مميزة، وأخرى تفيد بأنه قد أسره الششتاليون ثم قُتل في الأسر أو بعده بوقت قصير (ابن عذارى المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: غاني شجاع، دار الثقافة، بيروت، ج4، 1983م، ص287).

(5) غرناطة: مدينة في الأندلس من أعمال إلبيرة، وهي اليوم قاعدة الأندلس، وأعظم مدائنها، وآخر ما بقي من مملكة الإسلام بها، وهي في شرق إلبيرة، ومدينة حسنة محكمة، (الحموي، ياقوت بن عبدالله الحموي (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج4، د.ت، ص88).

(6) لوشة مدينة أندلسية تقع جنوب غرناطة، في منطقة جبلية حصينة تُعرف حاليًا باسمها في مقاطعة غرناطة الإسبانية. لعبت المدينة دورًا عسكريًا مهمًا خلال المرحلة الأخيرة من الحكم الإسلامي في الأندلس، وكانت من أبرز مراكز المقاومة ضد التقدّم القشتالي في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. تميّزت بتحصيناتها الطبيعية وبسالة أهلها، وقد ارتبطت باسم القائد إبراهيم العطّار الذي دافع عنها حتى استُشهد في معركة لوسينة القريبة (المقري، نفح الطيب، ج4، ص218).

(7) ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبدالله (ت 776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبدالله عنان، دار المعارف، القاهرة، ج3، 1973م، ص145.

(8) الصغير، عبدالباسط، الهوية والنهضة في المخيال الأندلسي، دار المدار، تونس، 2007م، ص89.

(9) ابن عذارى، البيان المغرب، ج2، ص289.

(10) المقري، نفح الطيب، ج1، ص413.

(11) إسماعيل، حسن أحمد، العلوم التطبيقية في الحضارة الإسلامية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2005م، ص121.

(12) الطنطاوي، عبدالرؤوف، العسكرية الإسلامية في الاندلس، دار اليمامة، بيروت، 1994م، ص77.

(13) دييغو ليفا، خوسيه، الخيال العلمي في التراث الأندلسي، ترجمة: عبدالقادر عبدالحي، مجلة الثقافة العربية، العدد 27، طرابلس، 2010، ص98.

(14) الموريسكيّون: هم المسلمون الأندلسيون الذين أُجبروا على اعتناق المسيحية بعد سقوط مملكة غرناطة سنة 1492م، بموجب اتفاقات تسليم المدينة، ثم ما لبثت هذه الاتفاقات أن نُقضت، فُفرض عليهم التعميد القسري، ومُنعوا من ممارسة شعائرهم الإسلامية، وتعرّضوا للملاحقة ومحاكم التفتيش، ورغم محاولاتهم للحفاظ على هويتهم الدينية والثقافية سرًّا، إلا أن السلطات الإسبانية طردتهم نهائيًا من إسبانيا بين عامي 1609م ـ 1614م، فيما عُرف بالطرد الكبير (عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مادة: موريسكي، 2008م، ص1455).

(15) المنجد، يوسف، الرسائل الأندلسية المهجرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م، ص203.

(16) القاسمي، جمال الدين (ت 1332هـ)، العلوم عند العرب والمسلمين، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913م، ص202.

(17) شفيق، فؤاد، البنية العسكرية في تاريخ الأندلس، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000م، ص155.

(18) ابن خلدون، المقدمة، ص241.

(19) ليوناردو دافنشي: مهندس وعالم إيطالي، وُلد في 15 نيسان/ أبريل 1452م في قرية فنشي قرب فلورنسا، وتوفي في 2 أيار/ مايو 1519م في فرنسا. يُعد أحد أعظم عباقرة عصر النهضة، اشتُهر برسم لوحات خالدة مثل "العشاء الأخير" و"الموناليزا"، وخلّف رسومات هندسية وطبية فريدة، تناول فيها تصاميم آلات طيران وأسلحة وآلات موسيقية، مما جعله من روّاد الفكر العلمي والفني معًا (أنطوان، يونس، (محرر)، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ج15، 1996م، ص237).

(20) كورتيس، مايك، النهضة الأوروبية وتأثيرات الحضارة الإسلامية، ترجمة: محمد أسامة، مركز دراسات الحضارة، القاهرة، 2011م، ص67.

(21) صليبا، جورج، العلوم العربية وصناعة النهضة الأوروبية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م، ص118.

(22) فرناندو، غاليغو، الخذلان السياسي في سقوط الأندلس، ترجمة: عبداللطيف البحري، مجلة الموروث الاندلسي، مدريد، العدد 14، 2010م، ص45.

(23) ابن حزم، علي بن أحمد (ت 456هـ)، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، 1980م، ص314.

(24) المنجد، الرسائل الأندلسية، ص211.

(25) باش العلوي، عبدالله، المعرفة في الدولة الإسلامية بالأندلس، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1995م، ص174.

(26) غالينو، روبيرتو، الأندلس والعالم: جسور العلم والحرب، دار الرياحين، الرباط، 2011م، ص96.

(27) القاسمي، العلوم عند العرب والمسلمين، ص207.

(28) صليبا، العلوم العربية، ص121.

(29) طليطلة: مدينة أندلسية شهيرة تقع على نهر التاجة، وكانت من أعظم حواضر الأندلس علمًا وفنًا وصناعةً، اشتهرت منذ العهد الأموي بمكانتها العسكرية والفكرية، ثمّ أصبحت في القرن الخامس الهجري مركزًا علميًا للترجمة والنقل من العربية إلى اللاتينية، وقد امتازت بصناعة السيوف في القرون الوسطى. (الحموي، معجم البلدان، ج4، ص50–52).

(30) المجريطي: نسبةً إلى مجريط، هي مدينة في الأندلس والمعروفة اليوم بمدريد عاصمة إسبانيا، قريبة من طليطلة، بينها وبين طليطلة يوم، منها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي، كان عالمًا بالنجوم والحساب والهندسة، وله تآليف مشهورة. (المصدر السابق، ج5، ص109).

(31) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص177.

(32) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج5، ص88.

(33) الإسطرلاب: آلة فلكية مسطحة استخدمها المسلمون لتعيين ارتفاعات الأجرام السماوية، وتحديد الوقت، والقبلة، وخطوط العرض، وقد بلغوا بها درجة عالية من الدقة والتطور في القرون الهجرية الوسطى (النديم، محمد بن إسحاق (ت 385هـ)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، دار المعرفة، بيروت، 1978م، ص351).

(34) كينيدي، إدوارد، أدوات الرصد الإسلامية، ترجمة: أحمد الحاج علي، مجلة "العلوم الإسلامية"، معهد الدراسات المتقدمة، القاهرة، 2003م، ص45.

(35) مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبدالله المجريطي، أبو القاسم: فيلسوف رياضي فلكي، كان إمام الرياضيين بالأندلس، وأوسعهم إحاطة بعلم الأفلاك وحركات النجوم. مولده ووفاته بمجريط (مدريد) من كتبه (ثمار العدد) في الحساب، يعرف بالمعاملات، و(اختصار تعديل الكواكب من زيج البتاني) و(رتبة الحكيم ـ خ) و(غاية الحكيم ـ ط) و(كتاب الأحجار ـ خ) و(روضة الحدائق ـ خ) رسالة صغيرة. وعني بزيج محمّد بن موسى الخوارزمي فنقل تاريخه الفارسيّ إلى التاريخ العربيّ، وزاد فيه جداول حسنة، إلا أنه ـ كما يقول القفطي ـ اتبعه على خطئه ولم ينبه على مواضع الغلط (الزركلي، الأعلام، ج7، ص224).

(36) صليبا، جورج، العلوم العربية وصناعة النهضة الأوروبية، ص134.

(37) العلوي، المعرفة في الدولة الإسلامية بالأندلس، ص201.

(38) عصر الطوائف هو زمن تفكك الأندلس إلى دويلات متناحرة بعد سقوط الخلافة الأموية وقبل مجيء المرابطين، وهي الفترة الممتدة بين 422هـ إلى 479هـ (ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت 808هـ)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر، بيروت، ج4، 2001م، ص146).

(39) بني نصر: هم أسرة عربية تنحدر من قبيلة الخزرج الأنصارية، في المدينة المنورة، يُنسبون إلى محمد بن يوسف بن نصر المُلقب بابن الأحمر (ت 673هـ)، أسَّس دولتهم في غرناطة بعد انهيار دولة المحدين في الأندلس، وعُرفت دولتهم باسم الدولة النصرية أو بنو الأحمر (ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص33–40).

(40) المنجنيق المتحرِّك: آلة حربية قديمة كانت تُستخدم لقذف الحجارة والنيران على الحصون والمدن أثناء الحصار، وقد استخدمها المسلمون في فتوحاتهم منذ صدر الإسلام، وطوّروها لتناسب الأسوار العالية والتحصينات المتينة (ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (ت 276هـ)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص120).

(41) ابن الأبار، محمد بن عبدالله (ت 658هـ)، الحلة السيراء في أعلام الأندلس، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ج1، 1963م، ص219.

(42) ابن خلدون، المقدمة، ص449.

(43) بيريز، أنتونيو، السلاح في الأندلس الإسلامية، ترجمة: محمود أحمد الطناحي، مجلة "تراث الأندلس"، مدريد، العدد 9، 2001م، ص119.

(44) فنغولا، بيير، الهندسة الحربية الإسلامية في العصور الوسطى، ترجمة: سامي الدروبي، المركز العربي، دمشق، 1996م، ص203.

(45) صفدي، يوسف، المعمار الحربي الإسلامي في الأندلس، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004م، ص72.

(46) ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج3، ص211.
(47) قلعة الحمراء: هي قلعة وحصن ومدينة ملكية تقع على تلة السبيكة في مدينة غرناطة بالأندلس، بناها بنو الأحمر في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وجعلوها مقرًّا للحكم ومركزًا إداريًا وثقافيًا، تتميز بجمال عمارتها الإسلامية وزخارفها الدقيقة، وتُعدّ من أعظم ما خلّفه الفن الأندلسي في العمارة والتخطيط (المقري، نفح الطيب، ج4، ص229).
(48) فونتين، جان كلود، قصر الحمراء – الجمال والمعمار والدفاع، ترجمة: محمد سعيد، المركز الإسباني العربي، غرناطة، 1998م، ص94.
(49) غالينو، روبيرتو، الأندلس والعالم: جسور العلم والحرب، دار الرياحين، الرباط، 2011م، ص210.
(50) القشتاليون: هم سكان مملكة قشتالة النصرانية في شمال الأندلس، وكان لهم الدور الأكبر في حركة الاسترداد المسيحية، إذ استولوا على طليطلة سنة 478هـ، ثمّ شاركوا في إسقاط غرناطة آخر معاقل المسلمين سنة 897هـ (ابن عذارى، البيان المغرب، ج3، ص105).
(51) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة، ج4، ص301.
(52) الملك فرناندو الثاني (1452 - 1516م) هو ملك أرغون وصقلية، وزوج الملكة إيزابيلا الأولى ملكة قشتالة، وقد شكّل زواجهما النواة الأولى للوحدة الإسبانية. شارك فرناندو في قيادة الحملات النهائية لسقوط مملكة غرناطة الإسلامية، والتي انتهت بسقوطها سنة 897هـ/ 1492م، معلنًا بذلك انتهاء الحكم الإسلامي في الأندلس (المقري، نفح الطيب، ج2، ص6).
(53) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج7، ص102.
(54) لين، ساموئيل، غرناطة في أيامها الأخيرة، ترجمة: حسن الرفاعي، منشورات الأندلس، الجزائر، 1999م، ص188.
(55) زامورا، فرانسيسكو دي، مذكّرات حرب غرناطة، ترجمة: أحمد العمري، دار المشرق، بيروت، 2005م، ص94.
(56) محمد الصغير: هو أبي عبدالله الصغير: أبو عبدالله محمد بن علي بن سعد النصري، آخر ملوك الإسلام في الأندلس، لُقب بالصغير، استولى على الملك من أبيه، ثم خُلع وعاد، وحين استولى الإسبان على غرناطة، سلّمها لهم سنة 897هـ/ 1492م، وانتقل إلى فاس فمات فيها عام 980هـ (الزركلي، الأعلام، ج6، ص290).
(57) تعدّ مملكة أرغون إحدى الممالك المسيحية التي نشأت في شمال شرق شبه الجزيرة الإيبيرية، وكان لها دور بارز في الحروب الصليبية ضد المسلمين في الأندلس، ولا سيما خلال عصر الطوائف، تأسست رسميًا سنة 1035م، ثم اتّحدت لاحقًا مع مملكة قشتالة في إطار الكيان الإسباني الموحّد بعد زواج فرناندو الثاني ملك أرغون من إيزابيلا الأولى ملكة قشتالة عام 1469م (المقري، نفح الطيب، ج2، ص174).
(58) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، ص308.
(59) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج7، ص107.
(60) فرناندو، غاليغو، الخذلان السياسي في سقوط الأندلس، ترجمة: عبداللطيف البحري، مجلة "الموروث الأندلسي"، مدريد، العدد 14، 2010م، ص155.

أولًا: المصادر العربية التراثية

1 – ابن الأبار، محمد بن عبدالله (ت 658هـ)، الحلة السيراء في أعلام الأندلس، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1963م.
2 – ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبدالله (ت 776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبدالله عنان، دار المعارف، القاهرة، 1973م.
3 – ابن حزم، علي بن أحمد (ت 456هـ)، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
4 – ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت 808هـ)، المقدمة، تحقيق: علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، 1981م.
– ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت 808هـ)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الفكر، بيروت، 2001م.
5 – ابن عذاري، أحمد بن محمد (ت بعد 695هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2013م.
6 – ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (ت 276هـ)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
7 – الحموي، ياقوت بن عبدالله (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ت.
8 – المقري، أحمد بن محمد (ت 1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.
9 – النديم، محمد بن إسحاق (ت 385هـ)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، دار المعرفة، بيروت، 1978م.

ثانيًا: المراجع الحديثة العربية

10 – أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008م.
11 – أنطوان، يونس (محرر)، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، 1996م.
12 – الصغير، عبدالباسط، الهوية والنهضة في المخيال الأندلسي، دار المدار، تونس، 2007م.
13 – الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
14 – الطنطاوي، عبدالرؤوف، العسكرية الإسلامية في الأندلس، دار اليمامة، بيروت، 1994م.
15 – القاسمي، جمال الدين، العلوم عند العرب والمسلمين، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913م.
16 – المنجد، يوسف، الرسائل الأندلسية المهجرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م.
17 – باش العلوي، عبدالله، المعرفة في الدولة الإسلامية بالأندلس، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1995م.
18 – إسماعيل، حسن أحمد، العلوم التطبيقية في الحضارة الإسلامية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2005م.
19 – زامورا، فرانسيسكو دي، مذكّرات حرب غرناطة، ترجمة: أحمد العمري، دار المشرق، بيروت، 2005م.
20 – شفيق، فؤاد، البنية العسكرية في تاريخ الأندلس، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000م.
21 – صفدي، يوسف، المعمار الحربي الإسلامي في الأندلس، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004م.
22 – صليبا، جورج، العلوم العربية وصناعة النهضة الأوروبية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.
23 – غالينو، روبيرتو، الأندلس والعالم: جسور العلم والحرب، دار الرياحين، الرباط، 2011م.
24 – فنغولا، بيير، الهندسة الحربية الإسلامية في العصور الوسطى، ترجمة: سامي الدروبي، المركز العربي، دمشق، 1996م.
25 – فونتين، جان كلود، قصر الحمراء ـ الجمال والمعمار والدفاع، ترجمة: محمد سعيد، المركز الإسباني العربي، غرناطة، 1998م.
26 – كورتيس، مايك، النهضة الأوروبية وتأثيرات الحضارة الإسلامية، ترجمة: محمد أسامة، مركز دراسات الحضارة، القاهرة، 2011م.
27 – لين، ساموئيل، غرناطة في أيامها الأخيرة، ترجمة: حسن الرفاعي، منشورات الأندلس، الجزائر، 1999م.

ثالثًا: المقالات والدوريات العلمية

28 – بيريز، أنتونيو، السلاح في الأندلس الإسلامية، ترجمة: محمود أحمد الطناحي، مجلة "تراث الأندلس"، مدريد، العدد 9، 2001م.
29 – دييغو ليفا، خوسيه، الخيال العلمي في التراث الأندلسي، ترجمة: عبدالقادر عبدالحي، مجلة "الثقافة العربية"، العدد 57، طرابلس، 2010م.
30 – فرناندو غاليغو، الخذلان السياسي في سقوط الأندلس، ترجمة: عبداللطيف البحري، مجلة "الموروث الأندلسي"، مدريد، العدد 14، 2010م.
31 – كينيدي، إدوارد، أدوات الرصد الإسلامية، ترجمة: أحمد الحاج علي، مجلة "العلوم الإسلامية"، معهد الدراسات المتقدمة، القاهرة، 2003م.

الخطاب والأيديولوجيا
كيف تتحوَّل أيديولوجيات التفاهة في عصر ما بعد الحقيقة إلى بنيات منطقية حِجاجية مزيَّفة؟

بـدر الحمـري

يتضمَّن العنوان مفاهيم مركزية دالة يمكن حصرها في ثلاثة على الأقل: الخطاب، التفاهة، والأيديولوجيا. سنتناول فيما يلي الأبعاد الفلسفية واللسانية لهذه المفاهيم في سياق ما أصبح يُعرف اليوم بعصر ما بعد الحقيقة؛ أي في عصر السطحية والأخبار الزائفة والكذب، تتضح فيه معالم سير البشرية نحو إنتاج "ما بعد الحقائق" بدل البحث عن الحقيقة، والذي تتحوَّل فيه أفعال الكلام إلى أسلحة تنتج تخريبًا للأوطان وتدميرًا للإنسان. والدليل على ذلك ما نشهده في خطاب السُّوق ووسائل التواصل الاجتماعي والإعلام الرقمي من تحوُّلات ملحوظة في استراتيجيات الأيديولوجيات التي توظِّف هذه التفاهة بعيدًا عن الحقائق الموضوعية، مما يجعلها آلية لإعادة إنتاج التسلُّط والخرافة والهيمنة الثقافية. وبالتالي فإن فهم هذه الظاهرة الجديدة "ما بعد الحقيقة" سيتمّ في اتصال مع ما أطلقنا عليها "أيديولوجيا التفاهة"؛ الأمر الذي يتطلّب منا خطوتين منهجيتين: في الأولى نقوم بفحص لسانيّ يُبيِّن كيفيات توليد المدلولات من الكلمات والجمل، وفي الثانية نقوم بفحص فلسفي يستشكلُ تأثيرهما الثقافي والأخلاقي والاجتماعي، بآليات الرغبة و"الأونلاين" لا بآليات الحجة والبرهان. فما الخطاب؟ وما الأيديولوجيا؟ وما التفاهة؟ وكيف تتحوَّل أيديولوجيا التفاهة إلى بنيات حجاجية مزيَّفة في عصر ما بعد الحقيقة؟ وهل يمكنُ عدُّ أيديولوجيا التفاهة هي الخطاب الجديد للمنظومات المتسلِّطة؟

في الخطاب: الكلام والأيديولوجيات

يُعدُّ تعريف مفهوم الخطاب من المفاهيم الأكثر تنويعًا واختلافًا في مجالات الفلسفة واللسانيات وتحليل الثقافة، لكننا هنا سنقف عند التحديد التالي، نظرًا لإجرائيته في تحليل خطاب أيديولوجيا التفاهة في عصر ما بعد الحقيقة، وهو على الشكل الآتي: إن الخطاب هو نظام من الأفكار والقيم والمعارف الموجَّهة إلى المتلقي، فردًا أو جماعة. وبالتالي، فإن مفهوم الخطاب لا يقف هنا عند حدود الكلام، بل يغوص في المعاني التي تنتج في سياقات اجتماعية أو سياسية أو ثقافية موجَّهة إلى المخاطبين بغرض الإقناع أو التأثير[1].

بناء على التحديد السابق للخطاب نرى أن الخطابات ليست بريئة، لا بالمعنى القانوني فحسب، بل بالمعنى السياسي والاجتماعي والدّيني والفني "الساخر" أيضًا؛ فغالبًا ما يكون الكلام بغرض التأثير، وهو بذلك ينسجم مع هويته، إذ من دلالات الكلمة أو الكلمُ في اللغة: الجراح أو الطعون، الحسيّة أو المعنوية، حتى قال الشاعر:

جـراحـات السّـنانِ لـها التـئامٌ
وَلا يلتـامُ مـا جَـرحَ اللِّسـَانُ

أي أن جراح السُّيوف تَبرأ، أما جراحُ الكلام فلا تندمل؛ فلا وجود لخطاب بلا أثر، وإن تفاوتت درجات التأثير. وهكذا تصبحُ الخطابات رموزًا للعلاقة بين الكلام والجُرح، أي بين اللغة والألم، مما يدلُّ على أنّ الكلمة في الخطاب تتجاوز المعنى لتتحوَّل إلى فعلٍ جارح يحملُ تاريخ جرحه في ذاته، نفسيًا أو اجتماعيًا.

يتقاطع هذا المعنى المعجمي للكلام مع جانب كان قد ذهب إليه كبار الفلاسفة المعاصرين؛ فما أكدته نظرية أفعال الكلام (Speech Acts Theory) التي أنشأها جون أوستن (J. L. Austin) ثم طوَّرها جون سيرل (J.Searle) تبيّن لنا ما سبق في سياق البحث اللُّغوي المعاصر من خلال قاعدة أساسية مفادها أن الكلام فعل؛ وبالتالي فإن جروح الكلِم هي من طبيعة إنجازية للكلمة، وليست من طبيعة تعبيرية فقط، فحين نتكلم فنحن نسخر، نلوم، نُوبِّخ، نُقنع، نَقمع، نَمدح، نذم، نُهدِّد... إلخ. وهكذا تمَّ تصنيف أفعال الكلام إلى ثلاثة:

- الفعل التلفظي (locutionary): ما يُقال لغويًا.
- الفعل الإنجازي (illocutionary): ما يُراد فعله بالكلام (أمر، قمع، سخرية... إلخ).
- الفعل التبعي أو الأثري (perlocutionary): الأثر النفسي أو الاجتماعي الناتج عن القول، كأن يُقنع، يُخيف، أو يُؤذي أو يسخر... إلخ[2].

في السياق نفسه، يذهبُ الفيلسوف الفرنسي بيير بورديو (P. Bourdieu) إلى أن الخطاب سلطة، وأن قدرة الكلمات على التبليغ لا توجد في الكلمات ذاتها، بل تستمدُ سلطتها من الخارج، فهو المنطق المتحكِّم فيها، و"أقصى ما تفعلهُ اللغة هو أنها تمثل هذه السلطة وتُظهرها وترمز إليها [...]. إنَّ الخصائص اللغوية التي تُميِّز القساوسة والأساتذة وجميع المؤسسات عمومًا، كالتقليد والتكرار وتردّي القوالب الجاهزة وانعدام المعاناة، تتأتى من المقام الذي يحتله، في ميدان تنافس وسباق، هؤلاء الذين أُسندت إليهم بعض السلطات"[3]. لذلك فإن آلة الخطاب وفحواهُ يتوقفان على المقام الاجتماعي للمتكلّم، أي نصيبه من استعمال اللغة، لأن "كلامه يُكثِّف الرأسمال الرمزي الذي وفَّرته الجماعة التي فوَّضت إليه الكلام ووكل إليه أمر النطق باسمها وأسندت إليه السلطة"[4]. من هنا نستنتج أنَّ أي إنجاز للكلام سيكون مصيره الفشل، إذا لم يكن "الأشخاص والملابسات الخاصة ملائمين لتطبيق القواعد التي يتعلق بها الأمر"، وأن مختلف الأشكال الاستدلالية أو البلاغية ستفشل "ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات مَن يلقيه وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء"[5].

من هذا الأفق ينتقد بيير بورديو نظرية أفعال الكلام السابقة، ويرى أن جون سيرل مثلًا، عندما يعتقد "أنَّ عمله مساهمة في فلسفة اللغة، فإنه يقصر بحوثه على فئة معينة من الظواهر الرمزية، لا يمثِّل الخطاب السلطوي فيها إلا نموذجًا واحدًا، والتي تدين بفعاليتها النوعية لكونها تبدو منطوية في ذاتها على مصدر سلطة وقوة تستمدان، في واقع الأمر، من المؤسَّسات التي تسمح بإنتاجها وتداولها"[6]؛ فالداعية ـ على سبيل المثال ـ لا يكفي أن يكون واضحًا ومستوعبًا لخطابه، بل لا يكتسب فعله التأثيري إلا حين يُعترف به كصاحب نفوذ رمزي وسلطان لغوي، كذلك الأمر بالنسبة للسياسي، والشاعر، والساخر، والإعلامي وغيرهم، ممن يرتكز خطابهم على اعتراف اجتماعي يُشرعن تأثيرهم. وإضافةً إلى ذلك، ينبغي أن يُلقى الخطاب أمام متلقٍ شرعي، فلكل خطاب مقامه ومجاله التداولي، كما يُشير بورديو في مثالٍ دالّ: "فلا يمكننا ـ مثلًا ـ أن نلقي قصيدة سريالية أمام مجلس حكومي"[7]. من هذا المنظور، يمكننا أن نتساءل: أليس الخطاب، بوصفه سلسلة من أفعال الكلام، أداة أيديولوجية تنتقل عبرها أشكال الهينة والتسلط أو الإقناع والتحاجُّ؟ بمعنى آخر، أليس الخطاب مساحة عريضة لممارسة السلطة وتفعيل النفوذ؟ وعندما تستعملُ الأيديولوجيات كلمات جارحة أو استقطابية، أليس ذلك جزءًا من استراتيجياتها الخطابية الرامية إلى تحطيم الآخر واستضعافه وتعزيز الولاء الجماعي لها؟ بل قد يتجاوز هدفها ذلك إدامة الخصومات بين المخاطَبين وإذكاء الشروخات السياسية في ما بينهم؟ فلماذا يجدُ المتلقي نفسه أسيرًا لتلك الخطابات؟ ألا توجدُ أنظمة أيديولوجية تُخضعه وتُوجِّهه، من حيث لا يدري، عبر سلطة لغوية ناعمة لكنها نافذة، إلى ما تريد؟ هذه الأسئلة سنجيب عنها تباعًا بعد أن نُحدِّد المفهوم الثالث المشكِّل للعنوان، وهو ما بعد الحقيقة. وبيان ذلك على الشكل التالي.

في عصر ما بعد الحقيقة

يُشير عصر ما بعد الحقيقة (Post-Truth era) إلى مرحلة فكرية وثقافية تراجعت فيها قيمة الحقيقة بوصفها معيارًا موضوعيًا لصالح ما يمكنُ أن نُسمّيه بإنتاج الحقائق، وهي ليست سوى أكاذيب، ونفاق، وصناعة أخرى للمواقف في تشكيل الفضاء العمومي الرقمي والواقعي. إنَّ مفهوم ما بعد الحقيقة انتشر عالميًا بعد أن اختاره قاموس أوكسفورد سنة 2016 ككلمة العام[8]. بوصفه مصطلحًا يُعبِّر عن ظروفٍ تصبح فيها الحقائق الموضوعية أقلّ تأثيرًا في تشكيل الرأي العام من المثيرات العاطفية والمعتقدات الشخصية. وللإشارة فإن أوَّل مَن استعمل هذا المصطلح هو الصربي الأميركي ستيف تيسيش Steve Tesich في مقالة له بعنوان "حكومة الكذب" سنة 1992[9]. ثم من بعده استعمل المصطلح رالف كيز Ralph Keyes سنة 2004 في عنوان كتابه "عصر ما بعد الحقيقة: اللاصدق والخداع في الحياة المعاصرة"[10]، حيث حلَّل كيف أنّ الأكاذيب والتلاعب بالحقائق سمة مميزة للثقافة الحديثة. بعد ذلك، ظهر المصطلح بقوة في عام 2016 في سياق الانتخابات الرئاسية في الولايات المتحدة، والاستفتاء في المملكة المتحدة بشأن الانسحاب من الاتحاد الأوروبي (بريكست)، حيث أصبح التضليل الإعلامي والتأثير على عواطف الرأي العام أقوى من الحقيقة الموضوعية. عندئذٍ أصبح المصطلح شائع الاستخدام. قد يسأل عمَّا إذا كانت ظاهرة "ما بعد الحقيقة" جديدة أم قديمة ظهرت في سياقات جديدة؛ فإذا كانت قديمة فما الجديد الذي أتت به مقارنة مع ما سبقها؟ وإذا كانت جديدة كلية، فما هي سياقات نشأتها وتسميتها بذلك الاسم في العصر الراهن؟ بمعنى آخر: هل ما بعد الحقيقة هو تحوُّل جذري عن تاريخ الحقيقة، أم مجرد تسمية جديدة لظاهرة قديمة تتحايل على الحقيقة، استغلت في ذلك ظروف الإعلام الرقمي والسياسة العالمية المعاصرة؟ وهل لذلك صلة بما سمَّيته أيديولوجيا التفاهة؟

في عصر ما بعد الحقيقة لم تعد قيمة الحقيقة ومعاييرها في ذاتها، بل بوصفها بناءً لغويًا، خطابيًا، ثقافيًا، وسلوكًا

اجتماعيًا يعكس ما يجعلنا على قيد الحياة، نختار من الحقائق ما يناسب هويتنا وطموحنا الأيديولوجي، وإن لم نجد فإننا ننتج حقائق أخرى على المقاس ووفق الشروط التاريخية التي نألفها متطابقة مع تلك الحقائق. من جهة أخرى ساهمت الأخبار الزائفة والهراء في ترسيخ "ثقافة" ما بعد الحقيقة؛ فالآلة الإعلامية الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي وحدهما يمكن أن يؤلِّفان طوفانًا من الحقائق، يُغرق السوق الإعلامية بالأكاذيب والإفتراءات. في هذا السياق يمكن أن نربط عصر ما بعد الحقيقة بالشعبوية والأصوليات المتطرفة العنيفة[11]، بل والبرامج الساخرة المعارضة للسياسات العمومية، بوصفها أيديولوجيات خطابية تصنع حقائقها الخاصة، قائمة على الانفعال العاطفي أو الإحساس بالصدق، بل وتُروِّج لها عبر وسائل الإعلام الرقمي والتلفاز؛ فـ"من الألفاظ البذيئة في التقارير السنوية للشركات، إلى العناوين المثيرة التي تُبشِّر بعلاج جديد للسرطان، إلى الضحك المُصطنع على التلفاز، فضلًا عن الدعاية السياسية، ينتشر الكذب المُبتذل. نواجه يوميًا المبالغة، والتعبيرات المُلطّفة، والتوفير في الحقائق، والكلمات المُختارة بعناية والمُصممة للتضليل دون كذب، وأحيانًا، الهراء المُحض"[12].

في دراستها الشهيرة "الحقيقة والسياسة" ترى حنّا أرندت أنَّ قصة الصراع بين المفهومين قديمة ومعقدة، فلا داعي لتبسيطها أو الشكوى الأخلاقية منها؛ فالسياسي في صراع دائم مع الصدق، بل يُبرِّر الكذب لتحقيق غاياته، "ما دامت الأكاذيب تنوب في الغالب مناب الوسائل العنيفة، فمن السهل اعتبارها بمنزلة أدوات غير مؤذية نسبيًا ضمن ترسانة الفعل السياسي"[13]. فهل هذا يعني التضحية بالحقيقة في سبيل بقاء العالم هادئًا؟

ترى حنّا أرندت أن "التضحية في سبيل بقاء العالم قد تكون أتفه من التضحية بمبدأ آخر، أو أي فضيلة أخرى"[14]، لأنه إذا جُرِّد العالم من الحرية والعدالة فهل ستكون الحياة، بعد ذلك، جديرة بأن تُعاش؟

إن هذه التفاهة هي بالذات ما نراه اليوم، من ثم فإن تأملات حنّا أرندت في صلة الحقيقة بالسياسة يمكن عدّها الإرهاصات الأولى التي تنبّأت بعصر ما بعد الحقيقة وإن بشكل غير مباشر؛ فالتضحية اليوم لم تعد بقيمة أو فضيلة واحدة، وإن كنّا نرى ضرورة هذه القيم والفضائل من أجل عالم يعرف إنسانيته إلى أين تسير، لكن عالمنا يُضحِّي بكل القيم الفاضلة ليتجاوز القوانين أو القواعد أو المبادئ؛ فـ"ما بعد الحقيقة" ليس تضحية بقيمة الحقيقة وحدها، إن "ما بعد" تحمل في ذاتها كل القيم والفضائل أيضًا، لكن بطريقة ضدِّية؛ فأن نفعل الخير يجب علينا أن نمرَّ من "ما بعد حقيقة الخير"، وكذلك الأمر نفسه بالنسبة إلى العدالة والمساواة والديمقراطية والسلام... وغيرها. ولكن "الما بعد" في نهاية المطاف لا تعني سوى تحوُّل الحقائق إلى أكاذيب.

الحقيقة مكروهة، هذه هي الخلاصة التي استَنتجتْها حنّا أرندت من مقاربة صلة السياسة بالحقيقة، وهي الشعار الأكبر لعصر ما بعد الحقيقة في أكبر سِماتها السياسية، حيث تقول في هذا السياق: "تبدو الحقيقة متى نُظر إليها من زاوية السياسة ذات سمة استبدادية. ومن ثم فهي مكروهة من قبل الطغاة الذين يخشون، محقّين، منافسة قوة قسرية لا يستطيعون احتكارها، بينما تتمتع بالأحرى بوضع عدم الثبات في أعين الحكومات التي ترتكز على الرضا والقبول وتمقت القسر والإكراه"[15]، والحالُ أنَّ الأخطر من هذه الكراهية هي تلك الآراء التي تُقدِّم نفسها على أنها حقائق، بطريقة ناعمة، فلا يستطيع الجمهور التمييز بين الحقيقة والافتراء، الصدق والكذب.

بناء على ما سبق، نرى أنَّ الحقيقة ما دامت لا تمتلك سلطة تحميها من استبداد الكراهية السياسية الناعمة، فستنتفي وتترك فضاءها للكذب، وهذا عكس الخلاصة التي انتهت إليها حنّا أرندت عندما قالت: "إن تكن الحقيقة عديمة السلطة ومغلوبة دومًا عندما تتصادم مع السلطات القائمة كيفما كانت، فإن لها مع ذلك قوة خاصة بها: مهما استطاع أصحاب السلطة أن يخترعوا ويحتالوا، فإنهم عاجزون عن اكتشاف أو اختراع بدل للحقيقة قادر على البقاء"[16]. إننا اليوم في عصر ما بعد الحقيقة استطاعت الأصوليات العنيفة مثلًا أن تخترع بدلًا للحقيقة فعلًا، أقلها عبر وسائل التواصل الاجتماعي، التي يمكنُ عدَّها وسائل تزييف الحقائق بامتياز، من دون عنف مادي. بل عامة رواد العالم الرقمي يُنتجون أكاذيب من دون وعي، ويتشاركون ذلك، ويحبنه أو يغضبن لأجله أو يضحكون عليه. وهنا يأتي تدمير الحقيقة بوسائل ناعمة، عابرة للقارات والذهنيات والمشاعر والأفكار والمعتقدات؛ فأي متطرِّف أصولي عنيف يمكنُ أن ينشر صورًا أو فيديوهات بإخراج سينمائي هوليودي ليكسب مزيدًا من عطف الجمهور أو يُخيف العدو المفترَض. من ثمَّ تنهار كل قيم الحقيقة والفضيلة والعيش المشترك لصالح الأكاذيب والتزييف والخداع، لأنّ الهدف الأكبر هو: التسلُّط.

الحقيقة إذن إنتاج للأيديولوجيات والأساطير المؤسِّسة لها، التي تمكّننا من فرض تسلّط على الجمهور، واليوم غالبًا ما نُفضِّل تسلط الحقيقة على الحقيقة نفسها، لأنها تُهدِّد تماسك الفرد قبل الجماعة. يمكن لأي تافه أن يسخر من الحقيقة لمجرد أنها تفضح تفاهته. بل يمكن أن نُقيم علاقات مع الغرباء الذين

يهددون تماسك الجماعة لأن الحقيقة تهديدها أكبر منهم. وما يجعل هذا التماسك مقبولًا هو الدعاية التي تفرضها وسائل التواصل الاجتماعي والإعلام الرقمي، لأنها تتيحُ مطابقة الأكاذيب مع تحيُّزات الأفراد الشخصية[17]. وهذا بالضبط ما تفعله الفيالق الإلكترونية أو "الذباب الإلكتروني" المتطرِّف العنيف مثلًا، من خلال فبركة القصص، وتشويه صور المعارضين، والهدف هو توسيع الفجوة بين جمهور المتلقين الرقميين، أو الضحايا الافتراضيين، والحقيقة نفسها.

نحن هنا أمام تسلُّط في مواجهة السلطة، تسلُّط يعمل على تخريب النظام الديمقراطي للسلطة من الداخل، بمساعدة تكنولوجيا حديثة توجِّه الأكاذيب والأخبار الزائفة. من خلال دراسة البيانات الضخمة لسلوك الجمهور المستهدف (Big Data): ماذا يقرأ؟ ما الذي يُثيره عاطفيًا؟ ما هي ميولاته الفكرية أو السياسية أو الدينية أو العقدية؟ ما هي نقاط قوته أو ضعفه؟... من ثمّ تُفصَّل الافتراءات والأكاذيب والشائعات والمغالطات على مقاس كل جمهور.

إنَّ عصر ما بعد الحقيقة هو عصر الكذب الذكي! لم يعد التأثير مرهونًا بقيمة الفكرة أو صدقها، بل بقدرتها على أن تُصنع وتُسوَّق بوصفها "محتوى"، صار القول أو الخطاب لا يُقاس بما يُنتج من معرفة، بل بما يُنتج من مشاهدات. ويُقال لصاحبه إنه "صانع محتوى" ـ رقميًّا كان أو لغويًّا أو بصريًّا ـ فيستوي في هذا الفضاء العمومي العالِم والمُتعالِم، الفيلسوف والديماغوجي، الصحفي والمدوِّن، الحقيقي والمزيَّف. الجميع يملك الحق في الظهور في فضاء الـ"أونلاين"، غير أن الحقيقة نفسها أُقصيت من مشهد المجتمعات المفتوحة أو المتصلة.

ذلك هو عصر ما بعد الحقيقة، عصرٌ تراجعَ فيه منطق المعايير المعرفية للحقيقة لصالح منطق جاذبية وانتشار الكذب، والتخوُّف الأكبر أن يفقدَ الإنسانُ احترامه لإنسانيته بقضائه على الحقيقة، وفقدانه لشغف البحث عنها. ومن الطريف أن مرض فقدان الشغف المنتشر اليوم، ليس إلّا فقدان حقيقة معنى الحياة البشرية؛ إذ صارت حقيقة الأشخاص تُقاس بعدد المتابعين، وبـعدد "الإعجابات" التي تحصل عليها تدويناتهم المصوَّرة أو المكتوبة. وفي حالة فقدان المتابعين أو الإعجاب أو عدم الظهور بشكل لائق أمام الجمهور، يدب الاكتئاب والقلق دبيب النمل في اللاوعي، لتدخل الضحية في دوامات فقدان المعنى، والأصل لا يعدو أن يكون إلّا وهمًا أو لعب في خوارزميات رقمية خاضعة لمنطق السوق[18]. فما الجديد في ظاهرة ما بعد الحقيقة؟

يُلخِّص الباحث هذا الجديد في السمات الأربع الآتية:

1) انفجار المعلومات والتكنولوجيا المربِكة (disruptive technology)؛ أي الكمّ الهائل من البيانات والمحتوى المتدفّق بلا توقف، الذي يجعل التمييز بين الموثوق والزائف شبه مستحيل، ويسمح بانتشار التضليل بسرعة غير مسبوقة.

2) تراجع الثقة في المؤسسات وفي "رواة الحقيقة"؛ مثل الصحافة، الجامعات، القضاء، والعلماء؛ فقد فقدت هذه الجهات جزءًا من مصداقيتها، وبدأ الناس يثقون أكثر في مصادر بديلة (كالمؤثرين الرقميين أو المجموعات الأيديولوجية).

3) أثر الأفكار ما بعد الحداثية (Postmodernist Ideas) التي تسرَّبت إلى مجالات العلم والسياسة والأمن القومي، وأسَّست لخطابات مشوَّهة حول مفهوم الحقيقة، حيث يُنظر إليها كـ"بناء لغوي أو ثقافي" لا كواقع موضوعي.

4) الصراعات السياسية حول معايير الحقيقة؛ إذ لم يعد الخلاف حول "ماهية الحقيقة"، بل حول مَن يملك حق تعريفها. وأصبحت الحقيقة ميدانًا للصراع السياسي والإعلامي بدل أن تكون مرجعًا موضوعيًا له[19].

وهنا تُطرح الأسئلة الجوهرية: ما صلة ما بعد الحقيقة بالتفاهة؟ وكيف يمكن للتفاهة أن تتحوَّل إلى أداةٍ طيِّعة في خدمة الأيديولوجيات في عصر ما بعد الحقيقة؟ وهل تُعيد التفاهة إنتاج الأيديولوجيات على نحوٍ فارغٍ داخل الفضاء الرقمي ـ العمومي، وبالتالي تمارس نوعًا جديدًا من التسلّط الرمزي عبر خطاباتها المتدفّقة؟

نحن هنا أمام مفهوم ـ جديد ـ يمكن أن يساعدنا في وصف ما نصبو إليه، وهو "أيديولوجيا التفاهة". ولمزيدٍ من تعميق النظر سنبدأ أوَّلًا بتحديد معاني الأيديولوجيا، قصد بناء قاعدةٍ مفاهيميةٍ صلبة تُتيح مقاربة الظاهرة ضمن أفقٍ نظري واضح، ثم بعد ذلك نمرُّ إلى تحديد مفهوم التفاهة حتى يتَّضح لنا المقصود من أيديولوجيا التفاهة: فما الأيديولوجيا؟ وهل تُحيل دائمًا إلى دلالاتٍ سلبيةٍ مرتبطةٍ بالتضليل أو الوعي الزائف؟ أم أنَّ الأيديولوجيات متعدّدةٌ ومتنوّعة، تتضمّن في داخلها ما هو سلبيّ وما هو إيجابيّ، بحيث يمكنها أن تتحوَّل من أداةٍ للتحرُّر إلى آليةٍ للهيمنة، أو العكس؟

الأيديولوجيا أو تزييف الوعي

قبل سنوات عديدة، دار نقاش أكاديمي في "الأيديولوجيات" بين عالِمَي اللسانيات الهولندي توين فان دايك والإنكليزي نورمان فيركليف، نظرًا لمركزية الموضوع في أعمالهما معًا وفي دراسات الخطاب الناقد عمومًا. وقد تناول النقاش، كما أشار إلى ذلك توين فان ديك[20]، إشكالية طبيعة الأيديولوجيات، من خلال السؤال الآتي: هل يمكن أن تكون الأيديولوجيات ذات طبيعة سلبية؟

من المعلوم أن الرؤية السلبية إلى الأيديولوجيا، بوصفها

وعيًا زائفًا (false consciousness)، كان قد مهَّد لها كارل ماركس وفريدريك إنجلز في كتابهما "الأيديولوجيا الألمانية" (1932). ويرى توين فان دايك أن ملخَّص هذا الكتاب صاغ الأطروحة الأولى له على النحو الآتي: إن الطبقة الحاكمة لا تُسيطر فقط على القوة المادية للمجتمع (أي القاعدة أو البنية التحتية)، بل تتحكَّم أيضًا في إنتاج وتوزيع الأفكار المهيمنة في عصرها (أي "الفكر أو البنية الفوقية")، بما في ذلك الدين والفلسفة والأخلاق. أما الأطروحة الثانية، فترى أن هذه الأفكار قد تؤدي إلى تمويه الشروط المادية للإنتاج في المجتمع، وعندما تُغرَس في وعي البروليتاريا، فإنها قد تُنتِج وعيًا زائفًا بواقعها المادي. (انظر مثلًا: Lewy, 1982؛ Meyerson, 1991؛ Pines, 1993؛ Thompson, 2015)[21]. وإذا كان هيغل، في مثاليته، يدافع عن الجدل النازل، أي أنَّ الفكر هو من يتحكَّم في الواقع، فإن ماركس وإنجلز يدافعان من جدلية صاعدة، من الواقع إلى السماء؛ أي أنَّ الأفكار يُنتجها الإنسان في سيرورته الحياتية الواقعية والفاعلة، وبالتالي فإن الوعي الزائف إنما ينشأ من تأثير الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج على أفكار الطبقة العاملة.

هذا المعنى السلبي للأيديولوجيا ليس هو الوحيد في تاريخها، بل هناك موقف يرى بأنها ليست سوى علمًا للأفكار، وهذا ما يمكن أن يدل عليه المعنى التركيبي للكلمة؛ فالأيديولوجيا كلمة مركَّبة من جذرين ideo تعني فكرة، و Logie تعني علم، فتصبح كلمة ideologie تعني علم الأفكار. لكن المعنى الذي أطلقه التيار الماركسي وتلامذته هو الرائج إلى حدود اليوم؛ فأغلب النظريات ترى في الأيديولوجيا وعيًا زائفًا ومضللًا للواقع؛ كما هو الحال مثلًا عند كارل مانهايم الذي يميل إلى المفهوم السلبي للأيديولوجيا، كما استخدم مفهوم "اليوتوبيا" للإشارة إلى الأنساق الإيجابية من الأفكار أو التطلعات. ومع ذلك، اعتبر أن الأيديولوجيات تظلّ تصورات ذهنية تحجب الطبيعة الحقيقية للواقع، في حين أن اليوتوبيا تمثل أنساقًا إيمانية (belief systems) تقوم على المعارضة والمقاومة[22]. ويوضح توين فان دايك أن هيمنة هذا التصوُّر السلبي لطبيعة الأيديولوجيا، بوصفها وعيًا زائفًا أو تضليلًا للواقع، فرض نفسه على النقاشات الفلسفية والسياسية والاجتماعية في القرن العشرين، مما نتج عنه تصورات بديلة ترى في الأيديولوجيا أنساقًا من المعتقدات. ورغم هذا التصوُّر السَّلبي، خلص توين فان دايك إلى ثلاث نتائج أساسية من خلال تحليله لمفهوم الأيديولوجيا الكلاسيكي، وهي كالآتي:

1) الأيديولوجيات تتكوَّن أساسًا من معتقدات وأفكار، وبالتالي فهي تُشكِّل معرفة إدراكية تُدرس من منظور التمثيل الذهني.

2) الأيديولوجيات فعل اجتماعي وليس فردي، وترتبط بجماعات محددة مثل الطبقة الحاكمة أو مجموعات سياسية واجتماعية.

3) الأيديولوجيات لها وظائف اجتماعية وسياسية، إذ تؤثر على ممارسات وأقوال أعضاء الجماعات. كما يمكن أن يكون لها معنى تضامني إيجابي كما هو الحال عند الحركات المناهضة للعنصرية (Van Dijk, 2021).

يمكن تحليل الخطاب من الكشف عن الهياكل والأُطر الذهنية الكامنة وراء الأيديولوجيات.

هناك طبيعة دقيقة للأيديولوجيات حسب توين فان دايك يُنظر إليها بوصفها أشكالًا من الإدراك الاجتماعي، أي لها صلة بأنظمة العقل، والمعرفة والمواقف الاجتماعية والمعايير والقيم، وربما الأهم من ذلك، كيف تؤثر تحديدًا في الخطاب والممارسات الاجتماعية الأخرى.

من هنا يطرح توين فان دايك السؤال وهو: كيف تؤثر هذه الأيديولوجيات، أو حتى تتحكَّم، في حياتنا اليومية وتفاعلاتنا وخطابنا على المستويات الميكروسوسيوجية والمحلية في المجتمع؟

للإجابة عن السؤال السابق، يقترح توين فان دايك الآتي: أولًا، نحتاج إلى تقديم مفاهيم أكثر تحديدًا للإدراك الاجتماعي. في الواقع، نادرًا ما تدور النقاشات والصراعات الأيديولوجية على المستوى العام والمجرَّد للأيديولوجيات. فالنقاش الأيديولوجي عادةً يكون حول قضايا أكثر تحديدًا، مثل عقوبة الإعدام، الإجهاض، الهجرة، الاحتباس الحراري، أو زواج المثليين. والهياكل الاجتماعية المعرفية الكامنة وراء مثل هذه النقاشات يُطلق عليها تقليديًا، في علم النفس الاجتماعي، اسم المواقف (Eiser, 1986)، على الرغم من أننا بالكاد نعرِّف طبيعة الهياكل الذهنية لهذه المواقف، بأنها تتأثر بالأيديولوجيات الكامنة وراءها.

ثانيًا، تحتاج الأيديولوجيات والمواقف إلى أن تُستخدم وتُطبَّق في المواقف العملية، والتجارب، والتفاعلات، وخطاب أعضاء الجماعات الأيديولوجية الفردية. قد تصبح الاختلافات أكثر تحديدًا من وجود اختلافات شخصية في استخدام اللغات واللهجات، التي تُكيف حسب المواقف الخاصة، والتجارب الذاتية لأعضاء الجماعة الفرديين.

تُشكِّل هذه النماذج الذهنية للتجارب الشخصية عند توين فان دايك قاعدة المحادثات اليومية وسرد القصص من جهة، أو تقرير الأخبار في وسائل الإعلام من جهة أخرى. وبالتالي،

فإن تأثير الأيديولوجيا على النص والخطاب يتمُّ بواسطة المواقف الجماعية المحددة والنماذج الذهنية الشخصية.

يتبيَّن، مما سبق، أنَّ هناك عملًا للأيديولوجيات المهيمنة على مستوى النص والخطاب، وبالتالي فإنَّ سؤال: هل الأيديولوجيات سلبية؟ يجب أن يكون الجواب واضحًا، حسب توين فان دايك، يعتمد على مَن هو في السلطة ومَن يتحدَّث. ثمَّ يُقدِّم لذلك أمثلة، ومنها "الأيديولوجيا العنصرية التي تكون سلبية بالنسبة للمناهضين للعنصرية، وإيجابية، بل "واضحة" أو "طبيعية"، بالنسبة للعنصريين. والأمر نفسه ينطبق على الأيديولوجيات النسوية المقاومة، فهي إيجابية و"طبيعية" بالنسبة للنسويات، لكنها مكروهة لدى الذكور الشوفينيين"[23].

أما بالنسبة إلى محللي الخطاب النقدي، فيرى توين فان دايك أنَّ كل الأيديولوجيات التي تدعم وتبرِّر سوء استخدام السلطة، مما يؤدي إلى عدم المساواة والبؤس والمعاناة، فهي بالطبع سلبية، وكل الأيديولوجيات التي تقاوم هذه الهيمنة ستكون إيجابية. وهنا نأتي إلى السؤال المركزيّ: هل التفاهة أيديولوجيا سلبية؟ أم أنَّ التفاهة تُستغل من طرف الأيديولوجيات لتمرير خطابها المهيمن؟ أم أنَّ التفاهة تُبرِّر سطحيتها ومنظومتها الاستهلاكية بحجة الحريات الفردية، لتتحوَّل بعد ذلك إلى منطقٍ ثقافي فارغ يُعيد إنتاج السطحية بوصفها نظامًا للامعنى في عصر ما بعد الحقيقة؟

التفاهة أو خطاب السُّوق

هناك من يُعدُّ التفاهة مرحلة تاريخية غير مسبوقة، نظرًا لـ "سيطرة التافهين على جميع مفاصل نموذج الدولة الحديثة"[24]. وهذا أمر وجيه على الأقل لأننا نلحظ صعودًا غير مبرَّر، من الناحية المنطقية، للرداءة المعيارية والانحطاط الثقافي، مما نتج عنهما تخلّف في "جودة القيم" إن جاز لنا التعبير. فتسيّد خطاب سطحي يخدم أغراض بعض الساسة ومطلب السُّوق، شعاره الشعبوية المفرطة والحق في التعبير، وهو في الواقع "حق في التضليل"، حتى صار الأمر ساخرًا من دون مناسبة. إنه خطاب التفاهة في عصر ما بعد الحقيقة. فما المقصود بالتفاهة إذن؟

يمكن تعريف التفاهة (Mediocrity)[25] بوصفها نسقًا ثقافيًا فارغًا من كلّ معنى، باهتة المضمون، تفتقرُ إلى الحدّ الأدنى من العمق والجدّ. وتُستعمل الكلمة لوصف طبيعة الشخص أو حالته من حيث السطحية، أو الابتذال، أو تواضع المستوى. تُشير الدراسات إلى أنّ كلمة Mediocracy تُعدُّ حديثة نسبيًا في القاموس، إذ ظهرت قرابة عام 1825، وتدلُّ على "النظام الاجتماعي الذي تكون فيه الطبقة المسيطرة فيه هي طبقة الأشخاص التافهين، أو الذي تتمّ فيه مكافأة التفاهة والرداءة عوضًا عن الجدية والجودة"[26].

يتّضح من خلال التعريف السابق، أنَّ التفاهة تدور في فلكها مفاهيم تأطرها من جهة الدلالة، وهي على التوالي: النظام، المجتمع، السيطرة.

أـ أما من جهة النظام (System) فالتفاهة نسق منسجمة عناصره، يُفسِّر الواقع ويُعيد ترتيبه وفق منطق خاص يحكمه الابتذال. صحيح أنَّ عناصر هذا النظام قد تكون متشابهة أو مختلفة، غير أنّها تخضع لقوانينها الداخلية التي تكون في الغالب قائمة على المنافسة والإغراء.

ب ـ أما من جهة المجتمع؛ فكون التفاهة لا تصل بالفرد وحده، بل بالهيكل الاجتماعي البنيوي للدولة، أي بمجموع القوانين والمؤسسات والعلاقات التي تنظّم المجتمع. بهذا المعنى، تغدو التفاهة منطقًا للحياة ذاتها.

ج ـ أما من جهة كونها سيطرة، فهذا يعني أنها تُمارس تسلطًا على الوعي الجمعي، مما يجعلها خطابًا أيديولوجيًا يسعى إلى تسطيح الوعي وتضليله.

بناء على ما سبق، نستنتج أن التفاهة خطاب أيديولوجي شعبوي يُعيد تشكيل الوعي الجمعي، في الذوق والمعيار، باسم اللِّيبرالية والحريات الفردية. وأقرب وصف يمكن أن نصف به التفاهة نقول إنَّها خطاب السُّوق، مع العلم أنَّ منطق السوق خاضع لآليَتَي العرض والطلب! ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إنَّ منطق التفاهة هو الأداة التي تستعملها الأيديولوجيات الشعبوية من أجل تحديد الفكر والسلوك والإحساس، وذلك عبر آليات وسائل التواصل الاجتماعي والإعلام و(الاستهلاك). مما يجعلها قوة لا يُستهان بها في الفضاءات العمومية، الواقعية والرقمية.

طبقات الأيديولوجيات و"شرّ التفاهة"

إن فكر ما بعد الحقيقة هو فكر هَجين، يحملُ في بنيته أيديولوجيات متدفقة على الأونلاين (ON Line)، ومَن يرى في أفكار الإنترنت أنها وهمٌ وتفاهةٌ وسطحيةٌ، وبالتالي لا يمكن أن نُعير لها كبير اهتمام، فإنه لم يدرك بعد عصر ما بعد الحقيقة، الذي بدأ التأريخ له على الأقل منذ سنة 2016 عندما استُعملت هذه الكلمة رسميًا في معجم أكسفورد كما أشرتُ سابقًا. وبالتالي فإن التنبّه إلى هذه الظاهرة ـ خاصة عند الباحثين بالعربية ـ يُعدُّ أمرًا ضروريًا، لأنها تخترق الفضاء الرقمي العمومي بشكل واسع وسريع!

إن الأيديولوجيات الشعبوية اليوم تتخفّى وراء التفاهات الأكثر تأثيرًا في الجمهور الرقمي ـ العمومي، وأشدها على الإطلاق تلك التي تمتح من الشرّ؛ فإذا كانت حنّا أرندت

قد تحدَّثت عن تفاهة الشر، فيمكننا اليوم أن نتحدَّث عن شرِّ التفاهة بامتياز؛ فالعقلاء يرون أنَّ الشر تافهٌ عندما يكون نابعًا من عقول فارغة، لكن المصيبة أكبر عندما يمتزج بالأيديولوجيات الشعبوية "القاتلة" لكل ما هو رمزيّ أو واقعيّ، وبالتالي قاتلة لكل ما هو إنساني.

لا غَـرْوَ أنَّ أكثر الخطابات تأثيرًا، أو تأثرًا، هي الخطابات الأيديولوجية السلبية، خصوصًا المغلقة منها؛ أعني تلك التي تُمارس ديكتاتوريات ناعمة ـ وأحيانًا خشنة ـ على أتباعها، فتُغلق أمامهم منافذ التفكير الناقد، وأفق التأمل في المبادئ والمسلمات والاستراتيجيات والأهداف. إنها لا تقبل استقالة أعضائها منها، وأي محاولة للانسحاب منها تعني، غالبًا، خسارة رمزية أو وجودية فادحة، تصل حدّ فقدان الحياة ذاتها. نجد هذا النموذج من الأيديولوجيا المغلقة في الجماعات الدينية المتطرِّفة العنيفة، وفي بعض الأحزاب السياسية التي تُشبهها في بنيتها الذهنية والتنظيمية.

هذا النوع من الأيديولوجيات تقابله طبقة هجينة من الأفكار، يمكن لأي فرد أن يتبنّاها بدافع التعاطف أو التوافق مع الخطابات المغلقة، قد لا يكون في مستوى النوع الأول من الانتماء الفكري أو التنظيمي لكنه في واجهة الحدث الأيديولوجي وخطاباته المغلقة، أو إن شئت قلت إنه الضحية الأولى للخطابات المأزومة (Critical) التي يُروّج لها عن سوء نية أو عن حسنها، إمّا لمزيد من التخريب الفكري للمجتمع، أو لجهالة بتلك الخطابات، وما مدى قدرتها على نسف السِّلم والتعايش والاختلاف في الفضاء العمومي.

تتمثل هذه الطبقة الأيديولوجية الهجينة في الأفكار المنتشرة عبر وسائل التواصل الاجتماعي، حيث تكتسبها وتُعيدُ إنتاجها من غير وعي ناقد، فتتحوَّل إلى صدى متكرِّر لمقولاتها، تُخزِّن شعاراتها في الذاكرة اللاواعية فتؤطِر السلوك والفهم لتُنتج لنا خطابات مشوَّهة وتافهة.

لذلك، فلا غرابة أن نجدَ أنَّ أغلب أفكارنا الأيديولوجية كما يُبيِّن توين فان دايك "جاءت عن طريق قراءة ما يكتبه أفراد مجموعاتنا والاستماع إليهم، بدءًا بآبائنا ورفاقنا. و"نتعلم" الأيديولوجيات لاحقًا من مشاهدة التلفاز أو الإعلانات، أو قراءة الكتب المدرسية، أو الجرائد، أو الروايات، أو بالمشاركة في المحادثات اليومية مع الأصدقاء والزملاء، إلى غير ذلك من طرائق الحديث والكتابة الأخرى"[27].

"الأونلاين" بوصفه هوية أيديولوجيا التفاهة

كتبَ الفيلسوف الفرنسي جان بودريار عن مجتمع الاستهلاك قائلًا: "لم نعد نستهلك أشياء من أجل استخدامها، بل من أجل دلالتها. لقد صارت كل الأشياء علامات، والسلعة لا تُشترى بوصفها شيئًا بل بوصفها هوية"[28]؛ وكأنَّ الرجل يريد أن يُخبرنا ببداية تأسيس كوجيطو جديد: أنا أستهلك، إذن أنا موجود؛ فلم يعد معيار هوية الشخص ثابتًا على فعاليات التفكير، كالنقد، والشك، والنفي، والإثبات، والتخيُّل، والإحساس أيضًا، بل الأنا تُبيِّن هويتها من خلال ما تستهلكه. غير أننا اليوم، في عصر ما بعد الحقيقة، تقدَّمنا خطوات عن مأزق الهوية الاستهلاكية، فلم نعد نستهلك البضائع اتباعًا لسلسلة من صيحات الموضة، بل تباينت هويتنا عنها كثيرًا، ليصبح الأونلاين هو هويتنا الجمعية تقريبًا. أن نكون متَّصلين هو ما يُحدِّد هويتنا كأشخاص. إنها مفارقة ساخرة سوداء جدًا؛ أن ينتقل فيها الشخص من "أنا أفكر إذن أنا موجود" مرورًا بـ "أنا أستهلك إذن أنا موجود" وصولًا إلى "أنا أونلاين إذن أنا موجود". ومن المؤكد أنَّ تزييف الكوجيطو لن يقف عند تلك الحدود، إننا نرى اليوم كوجيطو جديدًا يسير بنا نحو التزييف الأقوى في التاريخ، يتمثل في: "أنا تْرِنْد[29] إذن أنا موجود"، فمن منطلق الوصف الذي قدَّمه بيونغ شول هان Byung - Chul Han مجتمع اقتصاد الرغبة البشرية لا يتلاءم مع الإخفاء أو السر، أو الاحتجاب والإخفاء، بل إن سلبيات كل تلك القيم "تعمل على إثارة الرغبة ومضاعفة المتعة. هذا هو السبب في أن الإغواء يستعمل الأقنعة، والإيحاء والمظاهر. في حين تقضي الشفافية القهرية على مجال اللعب الخاص بالمتعة والرغبة"[30]. والترند Trends، في ذاته، لا يغلو من قساوة المتعة وميولات الرغبة الجمعية في الظهور وعدم الستر أو الاحتجاب.

التفاهة بوصفها هوية حجاجية مزيفة

نأتي هنا إلى الإجابة عن سؤالنا: كيف تتحوَّل أيديولوجيات التفاهة في عصر ما بعد الحقيقة إلى منطق حجاجي مزيف؟

من المعلوم أنَّ العقل يتأسَّس على الدليل والبرهان، سواء في بعده المنطقي الصوري أو في الأبعاد المنطقية غير الصورية، لكن التفاهة بقانونها القائم على الأونلاين غالبًا ما تقوم على الإغواء، والسطحية، واستهداف المشاعر، وإثارة العواطف الخفية، لذلك فإنَّ منطقها قائم على الالتفاف حول الحقيقة، والانحراف عن العقل، والغوص فيما يسميه جاك دريدا في أرشيف اللاشعور، ومن ثمَّ فإن منطقها مزيَّف، يقوم على المغالطات ويركب الترندات. وبما أنَّ عصر ما بعد الحقيقة هو عصر الأخبار الزائفة والعلم الزائف فإن أيديولوجيات التفاهة قد وجدت ضالتها الكبرى فيه؛ فما بعد الحقيقة تُقدِّم نفسها على أنها حقيقة، وأيديولوجيات التفاهة تُقدِّم نفسها على أنها عميقة، من ثم فكلاهما يقوم على تزييف الوعي والخداع.

فلا بأس بأن يظهر ممثلو التفاهة كما لو كانوا نماذج للتحرُّر

من سلطة المجتمع، والديكتاتوريات المزعومة، بل في كثير من المناسبات يصبح هؤلاء ممثلين نمطيين للتحرُّر الأخلاقي؛ فلا يعتمدون على مبادئ المنطق الكلاسيكي، كمبدأ الهوية، أو مبدأ عدم التناقض، أو مبدأ الثالث المرفوع، أو حتى مبادئ السببية. إنَّ منطق التفاهة قائمٌ على الرغبة بما تحمله هذه القيمية من سيولة في الغموض والتناقض واللذة المتعددة تعمل على ترسيخ اللا ـ يقين، أي تعبيد الطريق نحو عصر ما بعد الحقيقة.

إنَّ حضور التفاهة في الفضاء الرقمي يجعلها تمتلك خطابات متسلِّطة، توهم بأن لها شرعيةً تمنحها هذا الحضور، وبالتالي فمن "حقها" ـ كما تَفترض ـ أن تمتدَّ إلى العالم الواقعي من دون قيدٍ أو قانون، أو حتى من دون أخلاقيات. غير أنَّ هذا الحضور الرقميّ هو نفسه ما يمنحها شعبويتها داخل المجتمع، ويُكسبها القدرة على إنتاج خطابٍ حجاجي مزيَّف، يقول شيئًا ما من دون أن يعني بالضرورة شيئًا محدّدًا. في حين "تقف الممارسات التي يُطلق عليها اسم "نظيفة سياسيًا" على النقيض من ذلك؛ حيث تتطلب شكلًا من الشفافية والابتعاد عن الغموض، وذلك من أجل ضمان أقصى قدر من الحرية والعقدية والمساواة، ومن ثم تحييد الهالة البلاغية والعاطفية التقليدية للإغواء"[31]. نحن هنا أمام خطابين متوازيين: خطاب التفاهة الرقمي القائم على استهداف الرغبة والإغواء، وخطابٍ سياسي ـ اجتماعي يدَّعي الحقيقة والعقلانية. ومن المفارقات الدالة أن الصلة بينهما تكاد تكون متطابقة؛ يمكن أن نُمثِّل لها بالعلاقة بين سونيا سليم وعبدالحميد رأفت في فيلم "الراقصة والسياسي"[32]، حينما قالت سونيا إن كل ما تفعله الراقصة هو "هزّ وسطها"، بينما ما يفعله السياسي هو "هزّ اللسان". بهذه المفارقة الساخرة التي استعملنا فيها الراقصة بوصفها رمزًا ناقدًا ساخرًا لأفق الإمكانات الممكنة بينها وبين السياسي، لا موضوع إدانة وحكم شخصي، بل فقط استعارة تكشف آلية الإغواء والتأثير الخطابي، وهي الآلية نفسها التي تستعملها اليوم التفاهة في قمة نجاحها في بيع الوهم الإقناعي بطريقة استعراضية. كما توضح لنا تلك الصلة أنَّ اختلاف الأدوار لا يُلغي وحدة الفعل؛ فالهزّ واحد، وإن اختلفت أدواته.

قد يبدو، في الظاهر، أنَّ الصراع بين السلطة والرغبة صراعٌ أبديّ، لكنَّ الغالب أن أيديولوجيا الرغبة تنتصر على أيديولوجيا السلطة حين تجمع بينهما التفاهة، أما المحبَّة الحقيقية بينهما، كما طمعت الراقصة في حب السياسي، فلا وجود لها إلا بوصفها وهمًا يُسوَّق ضمن عروض ما بعد الحقيقة.

خلاصة القول، إذا ما نظرنا إلى الحجاج بوصفه تفكيرًا عقلانيًا منطقيًا، فإن غايته هي الإقناع، بينما أيديولوجيا التفاهة غايتها الكبرى هي التأثير على العواطف والشهرة، وبالتالي كسب مزيد من الانفعالات. أما في عصر ما بعد الحقيقة، فإن الحقيقة تنهار سُبل النظر فيها، والبحث عنها، وهي سبل منطقية تعتمد على النظر العقلاني والتفكير المنطقي والتجربة العلمية والمعيارية... لنبقى أمام انهيار البرهان والحجاج. فانتقلنا بذلك من الأسئلة المنطقية، على سبيل المثال: ماذا يمكنني أن أعرف، كيف أعرف؟ وما هي حدود معرفتي؟ إلى أسئلة أخرى تتصل بكيف أعجب المتابعين، وكيف أحصل على الترند؟

لذلك، فلا عجب أن يُصبح الإغراء أهم من الحكمة، والشعور بالانتماء أهم من الاختلاف، وتصبح بلاغة التفاهة أداة أيديولوجية جديدة، نتلمس استراتيجياتها في القصص المصوَّرة، والصور المفبركة، وفيديوهات الذكاء الاصطناعي، والجمل القصيرة، والأخبار الزائفة، والتنافس حول مَن يتلاعب بالعواطف أكثر حتى يحصل على قدر كبير من المشاهدين. النتيجة أننا نلغي عنصرًا مهمًا في المنطق وهو اللوغوس، أي البُعد المنطقي الخطابي في الحجاج، لنُغرق العالم بحجاج عاطفي انفعالي فقط أو الباثوس.

د. بـدر الحمـري
باحث من المغرب

الهوامش

(1) حاولنا تركيب مفهوم للخطاب من تصورات ميشال فوكو وتوين فان دايك وشاييم بيرلمان. لمزيد من التفصيل يُنظر: ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2012. توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبداللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2014. شاييم بيرلمان، الإمبراطورية الخَطابية.. صناعة الخطابة

والحجاج، ترجمة وتقديم وتعليق الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 2022. شاييم بيرلمان وألبرخت تيتكا، المصنّف في الحجاج، الخطابة الجديدة، ترجمة عن الفرنسية وتعليق محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 2023.

(2) ينظر: جون لانكو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة 1، 2020.

(3) و(4) بيير بورديو، من سلطة الخطاب إلى خطاب السلطة، سلسلة التفكير الفلسفي، اللغة، العدد السابع، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة 4، 2005، ص107.

(5) نفسه، ص108.

(6) نفسه، ص109.

(7) نفسه

(8) https://en.oxforddictionaries.com/word-of-theyear/word-of-the-year-2016.

(9) Steve Tesich, "A Government of Lies," The Nation, January 6, 1992.

(10) Ralph Keyes, The Post-Truth Era: Dishonesty and DeceptioninContemporaryLife(N.Y.:St.Martin'sPress,2004).

(11) لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة كتابنا، بدر الحمري، منطق التسلط، في بلاغة الكذب والتطرف ودلالة ما بعد الحقيقة، دار نشر المرهاج، العراق، بغداد، الطبعة 1، 2025.

(12) Evan Davis, Post-Truth: Why We Have Reached Peak Bullshit & What We Can Do About It, Little, Brown Book Group, 2017.

(13) حنّا أرندت، الحقيقة والسياسة، ترجمة الحسين سحبان، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد السادس، 2015، ص47.

(14) نفسه.

(15) نفسه.

(16) نفسه، ص65.

(17) يمكن العودة إلى مقتطف من يوفال نوح هراري، البشرية جنس ما بعد الحقيقة، عبر موقع صحيفة داغواردين:
https://www.theguardian.com/culture/2018/aug/05/yuval-noah-harari-extract-fake-news-sapiens-homo-deus

(18) لمزيد من التفصيل يمكن قراءة الدراسة المنشورة على منصة المكتبة الوطنية للطب بأميركا، تحت عنوان: Anxiety and depression amongst youth as adverse effects of using social media: A Review. رابط الدراسة: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10406047/

(19) Yael Brahms, Philosophy of Post-Truth, p. 60. https://www.jstor.org/stable/e86ed5e3-9bc4-336e-a702-2fe4e8c92d2c?seq=1

(20) Teun A. van Dijk, 2021, Are ideologies negative? المقالة موجودة على موقع توين فان دايك descourses.com،

(21) Teun A. van Dijk, 2021, Are ideologies negative? At descouses.com

(22) نفسه.

(23) نفسه

(24) ألان دونو، نظام التفاهة، ترجمة وتعليق، مشاعل عبدالعزيز الهاجري، دار سؤال، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص36.

(25) من اللاتينية mediocris، أي "المتوسط" أو "الذي يقع في المنتصف".

(26) ألان دونو، نظام التفاهة، المرجع السابق، ص42.

(27) Teun A. van Dijk, 2021, Are ideologies negative?

(28) جان بودريار، مجتمع الاستهلاك، يُراجع موقع: fikrmag.com

(29) Trends.

(30) بيونغ شول هان، مجتمع الاحتراق النفسي، ترجمة بدر الدين مصطفى، دار معنى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2021، ص39.

(31) نفسه، ص41.

(32) فيلم "الراقصة والسياسي" عن قصة الأديب إحسان عبدالقدوس، سيناريو وحوار وحيد حامد، وبطولة نبيلة عبيد وصلاح قابيل، إخراج سمير سيف، تاريخ الصدور 1990.

محاور الفكر العربي المعاصر
2026-1980

1- أزمة ثقافة أم مثقفين.
2- العرب والإسلام وتحدي المستقبل.
3- ما تبقى من الوجودية.
4- نظرية المعرفة والعقلانية عند العرب.
5- البنيوية وعلم الإناسة.
6- الفكر العربي ومشكلة المنهج.
7- قضايا الشعر العربي الحديث.
8- التحليل النفسي وإنسان العصر.
9- الاستراتيجيا والتاريخ.
10- حول نظرية الإبداع.
11- حول الفكر السياسي العربي.
12- العقل والعقلانية والإيديولوجيا.
13- نظرية الدلالة وتطبيقاتها.
14- الزمن الثقافي والمنهج.
15- التحليل النفسي والبنيوية.
16- نظرية الدولة والسلطة.
17- منهجيات الألسنية.
18- خليل حاوي/ الشاهد والشهيد.
19- العقل، العقلانية والثورة النقدية.
20- استراتجية التسمية/ التأويل وسؤال التراث.
21- خطاب الحرية.
22- الإسلام السياسي والسلطة.
23- وجه البطل في الرواية المعاصرة.
24- العرب والمجتمع الاستهلاكي.
25- النظرية الأدبية بعد الإيديولوجيا.
26- عصر تنوير عربي معاصر.
27- الشعري والمرموز الأسطوري.
28- البنيوية منهج.
29- القوة القووية II، لوغوس/ إيروس.
30- القوة القووية III، التاريخ المختلف.
31- التداولي/ التواصلي.
32- النهضوي/ السياسي.
33- النقد والمصطلح النقدي.
34- الجسدي/ الذاتي.
35- الحيوي/ الرمزي.
36- التناص/ التأويل.
37- النهضوي السياسيII.
38- هايدغر: نصوص نسيان الكينونة.
39- في الاسم العربي الإسلامي.
40- العقل: ماذا يعني اليوم.
41- الذاتي/ الإبداعي.
42- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث.
43- نص النقد/ نقد النص.
44- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث؛ المعرفي/ الحداثوي
45- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث؛ اللساني/ العقلاني
46- العقلاني/ التاريخي، «نهاية التاريخ» والأمركة المعاصرة.
47- الثقافة بعد الحرب العالمية الثالثة؛ قراءة اللغة.
48- الأنا/ الذات/ الآخر.
49- الفرد ـ المقدس ـ الدنيوي.
50- الليبرالية والخطاب النهضوي.
51- المركزة/ الهوية والمقدس.
52- «نهاية التاريخ» كيف؟
53- الفارابي مجددًا.
54- ماذا يعني أن نفكر اليوم. المسائل الفلسفية الكبرى.
55- من أسئلة العقل/ المتعالي. المقدس والعنف.
56- سؤال الانهمام بالذات.
57- الحق بالتفلسف الحق بالحب. اللغة والفكر.
58- عودة الفلسفي السياسي، سيميولوجيا: قراءات «الدلالة».
59- الطوبائية وإستراتجية المستقبل الماضي.
60- سؤال الحداثة السياسي عن «المدنية الوطنية».
61- من الثقافي السياسي إلى الثقافي الفلسفي واللغوي.
62- في نظرية القطيعة الكارثية.
63- حول التناص الفلسفي؛ ذئبية الإنسان بين كانط وهوبز.
64- راهنية كانط بعد المئة الثانية.
65- راهنية كانط II. التراتبية الفلسفية والكوسموبوليتا (المدنية).
66- العقلانية النقدية المعاصرةI. التأويلية ما بعد هايدغر.
67- العقلانية النقدية المعاصرة II؛ إشكالية الذات/ التذويت.
68- فلسفة الحرية/ الإيديولوجيا الليبرالية.
69- أنسنة الذات. كانط العقل والتنوير. دولوز: ثِنْيَة الفكر.
70- في مشارف الذات الكون. أسئلة المجتمع المدني.
71- ما بعد الذاتوية: سُكنى العالم شعريًا.
72- الفلسفة بحثًا عن براءة الصيرورة.
73- من ثقافة التاريخانية. الكينونة والحي. الهوية والآخر.
74- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقيةI.
75- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقيةII.
76- منعطفات في الحداثة الفلسفية.
77- استراتجية التسمية: من الحرية إلى الليبرالية.
78- في النظرية الجمالية.
79 – الثقافي كهوية ما بعد متعالية
80 – الفلسفة كفضاء إجرائي للحقيقة

ـ الأبحاث المنشورة لا تعبّر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.
ـ الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها
ـ جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير.
ـ مجموعات كاملة من المجلة برسم الطلب.