جمعية الفلسفة
ASSOCIATION PHILOSOPHY

مجلة مقابسات

الأنا والآخر في فلسفة العزلة
مقدمة جديدة لنظرية المعرفة
ديكارت ومبادئ الفلسفة
وداعاً ليفيناس
رحلة مع أفكار ليو يولد زيا أغيلار

العدد ١

ردمد: 1658-9793

مقابسات

ISSN 1658-9793

مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات

مقاربات

مجلة فلسفية تصدر عن جمعية الفلسفة السعودية

كلمة العدد	رئيس التحرير
دراسات	
رؤى فلاسفة اليونان للصلاح الإنساني	مصطفى النشار
الأنا والآخر في فلسفة العزلة	سليمان السلطان
مقدمة جديدة في نظرية المعرفة	خالد الحسن
حوارات	
حوار مع حسام نايل	شايع الوقيان
حوار مع ليوبولدو زيا أغيلا	يونسكو كورير - ترجمة حمد الدريهم
ترجمات	
رينيه ديكارت - مقدمة مبادئ الفلسفة	يوسف بن عثمان
جاك دريدا- وداعاً ليفيناس	عبد الله المطيري وشيخة اليلك
قراءة في كتاب	
الثابت والمتحول: الصورة والسينما- قراءة في كتاب عبد العلي معزوز	زكاري محمد
إصدارات فلسفية حديثة	
فلسفة الحب -أندي غراهل وآخرون	فريق التحرير
نظرية العالم الاجتماعي: فلسفة بورديو- حسن احجيج	فريق التحرير
هيجل، ماركس، وفيجوتسكي: مقالات في الفلسفة الاجتماعية- آندي بلوندن	فريق التحرير

العدد 1 أغسطس 2022

مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات مقاربات

مجلة مقابسات مجلة فلسفية نصف سنوية
صادرة عن جمعية الفلسفة السعودية

الهيئة الاستشارية

د. أنور مغيث
د. حسن الشريف
د. حسن ناظم
أ. حمد الراشد
د. عبد الله المطيري
أ. سليمان السلطان
أ. فهد الشقيران
د. معجب الزهراني

د. سعد البازعي
د. سعد الصويان
د. مليكة بن دودة
أ. خالدة حامد
د. رانية العرضاوي
د. علي حاكم صالح
د. يمنى طريف الخولي
د. محمد شوقي الزين

مقابسات – العدد الأول

هيئة التحرير:

شايع الوقيان (رئيس التحرير)

هادي الصمداني (مدير التحرير)

جعفر الأنصاري، طريف السليطي (فريق التحرير)

جميع الحقوق محفوظة

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو الجمعية

شروط النشر في المجلة:

- أن يكون النص فلسفياً
- استيفاء الشروط اللغوية كصحة الإملاء والنحو والاستعمال اللغوي
- الحرص على دقة التعبير ووضوح الفكرة
- الالتزام بالأمانة العلمية فيما يتعلق بالنقل أو الاقتباس
- ألا يكون النص منشوراً من قبل في أي موقع إعلامي أو صحفي
- إرفاق النص المترجَم إذا كان البحث مترجماً إلى العربية

ترسل النصوص (سواء أكانت دراسات أو ترجمات أو قراءات في كتب) إلى بريد المجلة الإلكتروني:

muqabasat@saudiphilosophy.org

فهرس المحتويات

كلمة العدد	رئيس التحرير	6
دراسات		7
رؤى فلاسفة اليونان للصلاح الإنساني	مصطفى النشار	7
الأنا والآخر في فلسفة العزلة	سليمان السلطان	18
مقدمة جديدة في نظرية المعرفة	خالد الحسن	29
حوارات		41
حوار مع حسام نايل	شايع الوقيان	41
حوار مع ليوبولدو زيا أغيلا	يونسكو كورير – ترجمة حمد الدريهم	51
ترجمات		56
رينيه ديكارت – مقدمة مبادئ الفلسفة	يوسف بن عثمان	56
جاك دريدا– وداعاً ليفيناس	عبد الله المطيري وشيخة اليلك	64
قراءة في كتاب		73
الثابت والمتحول: الصورة والسينما– قراءة في كتاب عبد العلي معزوز	زكاري محمد	73
إصدارات فلسفية حديثة		78
فلسفة الحب –أندي غراهل وآخرون	فريق التحرير	78
نظرية العالم الاجتماعي: فلسفة بورديو– حسن احجيج	فريق التحرير	80
هيجل، ماركس، وفيجوتسكي: مقالات في الفلسفة الاجتماعية– آندي بلوندن	فريق التحرير	82

كلمة العدد

ها هو ذا العدد الأول من مجلة مقابسات التي تصدر عن جمعية الفلسفة بالسعودية. وكما أن الجمعية تمثل جميع الاهتمامات الفلسفية المتنوعة، ولا تعبر عن توجه فكري معين، كذلك هي المجلة؛ فهي فضاء مفتوح لجميع المشاركات الفلسفية المتنوعة. ولا ينغلق هذا الفضاء أمام أحدٍ متى ما تحققت لديه شروط النشر العلمي المقررة.

اختير اسم "مقابسات" اسماً لهذه المجلة الوليدة لما يحمله من دلالات عميقة؛ فلسفية واجتماعية. فـ"مقابسات" هي جمع لكلمة "مقابسة". ومن البين أن الكلمة مشتقة من مصدر "قبس" وهو شعلة النار. وعند العرب يقال: اقتبسَ منه ناراً، أو أيضاً، اقتبسَ منه علماً. وفي القرآن الكريم وردت كلمتا "قبس" و"نقتبس" مرتبطتين إما بالنار (أو آتيكم بشهابٍ قبسٍ) أو بالنور (انظرونا نقتبس من نوركم). والنور ههنا ذو دلالة مجازية تتعدّى النار الحسية، كما أن العلمَ يتعدّاها أيضاً. أما كلمة "مقابسة" فهي على وزن مفاعَلة، وفي الصرف العربي المفاعلَة تدل على المشاركة، كما نقول في كلمة "مناقشة" و"محاورة" و"معاونة". وإذن فمقابسة تشير إلى تبادل الأقباس أي الأنوار. وتعني في استعمالها الأدبي والفكري تبادلَ الآراء ومشاركةَ المعارف. وتلك هي الدلالة التي ذهب إليها أبو حيان التوحيدي في كتابه "المقابسات"، والتي نذهب إليها نحن في هذه المجلة.

طابع المشاركة يجسّد الدلالة الاجتماعية لمصطلح "مقابسات". فالمقابسات كالمحاورات والمناقشات تفترض تجاوز الكاتِب لذاته وانطلاقه نحو "الآخر". والآخر يحضر هنا ليس كملحقٍ للذات وإلا لما أصبح اللقاءُ مشاركةً، بل ينبغي أن يظهر الآخرُ في كلّيته وفي تمام آخريته. وفي ضوء هذا الظهور أو التجلي التام للآخر يتم الانتقال من الحوار الذاتي (مونولوج) إلى الحوار الأصيل (ديالوج). وتنفتح المشاركةُ بطبيعتها على الجمهور أيضاً؛ ففي محاورات أفلاطون كان هناك جمهورٌ من المهتمين يشهد اللقاءَ ويؤسس لاجتماعيته. وقل مثل ذلك في مقابسات أبي حيان. إضافة إلى اللقاءات الفكرية والأدبية والسياسية اليوم والتي أسهمت أدواتُ التواصل التقني في تطويرها. فالجمهورُ يشكّل هيئةَ التلقي؛ أي المستمع أو القارئ الذي يستجيب لمضمون اللقاء ويكون الأفقَ الذي يصبح فيه ذلك اللقاء أكثر موضوعيةً. فالجمهور، في هذا السياق، يكون بمثابة الناقد الذي يحكم على مسار اللقاء بين الذات والآخر، ويحرِص على ألا يتحول اللقاء إلى سجالٍ ينطوي على إرادة الغلبة لا المعرفة. وعبر تآزر وترابط عناصر اللقاء/المقابسة (الأنا والآخر والجمهور) يصبح قيام "المجتمع المعرفي" أمراً ممكناً. لكن ما يميز مجلة مقابسات أن الفضاء التواصلي/التشاركي لا ينجزه الأنا أو الآخر بل هما معاً. ولعل هذا ما يجعلنا نميل لتفضيل "مقابسات" التوحيدي على "محاورات" أفلاطون. ففي المحاورات، مؤلف الكتاب هو "الأنا" (أفلاطون نفسه، معبراً عن أستاذه سقراط أو عن فكره الخاص)، وهو ينخرط كخصْمٍ مع محاوريه، ومن ثم فعرْض المحاورات قد يكون متحيزاً. لكن ما يميز مقابسات أبي حيان أنه ينقل، في الغالب، المناقشاتِ التي يشهدها بحياديّة، ولا يقلل من حياديته أن يعبر عن ميله أحياناً لرأي دون آخر.

الطابع الفلسفي الملازم لكلمة "مقابسات" يمكن استشفافه من أهمية تضافر العقول في مهمة اكتشاف الحقيقة أو الحقائق أو إنجازِ اتفاقٍ عام حول موضوع من الموضوعات في إطار ما يسمى اليوم بفلسفة "العقلانية التواصلية". إن حضورَ الآخر إزاء الأنا، أو العكس، في أتمّ وأكمل أشكال الحضور، تجعل بلوغ حقائق الأشياء أقرب وأكثر موضوعية. فعندما يفكّر عقلٌ واحد في موضوع ما فإنه، لنقص طبيعي في كل إنسان، يهمل أو ينسى أو يغفل جوانبَ في ذلك الموضوع، ربما تكون حاضرةً في عقلِ شخصٍ آخر. من هنا، فالحوار يضمر في ثناياه حضوريْنِ يبددان غيابيْن على أقل تقدير: فما يغيب لدى الأول يُحضِره الثاني للضوء، وما يغيب عن عقل الثاني يجلبه الأول. فما بالك حينما يكون الفضاء مفتوحاً لكثيرين؟!

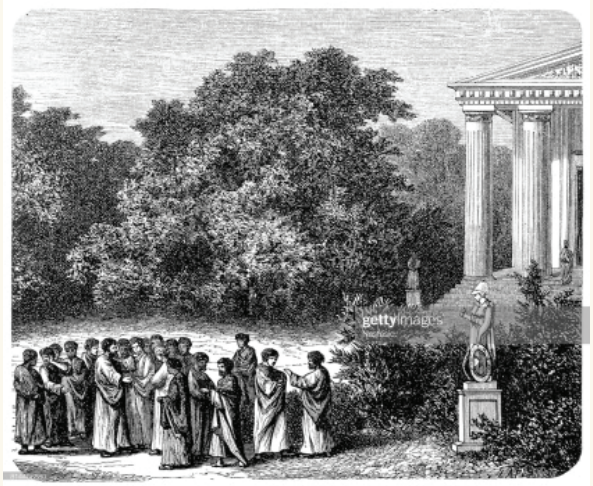
يحمل اسم "مقابسات" في ذاته الغايةَ الأساسية لإصدار المجلة؛ أن تكون مساحة حرة ومحايدة لتبادل المعارف ومناقشة الأفكار بصورة تضمن الموضوعية في المحتوى، والعدالة في الطرح، والنزاهة في التعبير، والأمانة في النقل، والأهم الاحترام لكل رأي مغاير. ومتى ما اختلّ شرط الاحترام المتبادل تحول اللقاء إلى صراع، وهنا ينسحب الحوارُ بهدوءٍ حاملاً معه العلمَ ونور الحقيقة، وتاركاً وراءه سجالاتٍ عنيفة وتحيزاتٍ شخصية تبعدنا عن النور.

د. شايع الوقيان

رئيس التحرير

رؤى فلاسفة اليونان للصلاح الإنساني

د. مصطفى النشار[1]



من المسلم به لدى الكثيرين من مؤرخي الفلسفة اليونانية أن الاهتمام بالإنسان ومشكلاته لم يبدأ إلا مع السفسطائيين وسقراط، وعادة ما يؤرخون للمرحلة الأولى منها – المرحلة الهللينية – بالتمييز بين ما قبل سقراط، وما بعد سقراط على اعتبار أن سقراط في نظرهم هو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأول من رفع شعارًا لفلسفته هو " اعرف نفسك "، ومن ثم فهو الذي حول مسار البحث الفلسفي عند الإغريق من البحث في الطبيعة وأصل العالم الطبيعي إلى البحث في الإنسان.

والحقيقة أن الفكر الإغريقي عمومًا والفلسفي خصوصًا يشهد من بدايته اهتمامًا بالإنسان وماهية الحياة الأصلح للإنسان. كل ما هنالك أن فجر الفكر الإغريقي الذي يمكن أن نطلق عليه المرحلة الأسطورية التي سادتها أشعار هوميروس وهزيود قد ربطت بين الإنسان والألوهية، بل مزجت بينهما مزجًا أسطوريًا حيث اتسمت تلك الأشعار بأنسنة الآلهة وتأليه البشر. وكان لهذا المزج دلالاته بالنسبة لفهم حقيقة الإنسان وطبيعته الأصلية، فهو الساعي دومًا نحو الكمال وإن كانت ماهية هذا الكمال وطبيعته غير واضحة بعد عند هؤلاء الشعراء الأسطوريين؛ حيث تصوروا أن الكمال يكمن في كمال القوة والانتصار على كل الصعوبات وتحقيق المستحيلات بدوام محاولة الاتصال بين الآلهة والبشر.

ولكن لما كان عالم الآلهة الأسطوري عالمًا غير مرئي، ولما كان عالم البشر يسوده الصراع والنقص، فقد فضل فلاسفة الإغريق الأوائل منذ القرن السادس قبل الميلاد البُعد عن هذا الطابع الأسطوري لعالمي الآلهة والبشر، واكتفوا بطرح تساؤلات يمكنهم الإجابة عليها من قبيل: ما أصل هذا العالم الطبيعي الذي نحيا فيه؟ وما هي حقيقة وجوده؟ وما جوهر هذا الوجود؟ وبعيدًا عن الطابع الأسطوري المغلف بالعقائد الدينية الذي كان سائدًا قبلهم، حاولوا الإجابة على هذه التساؤلات بدءًا من النظر في الموجودات المادية الماثلة أمام أعينهم فجاءت إجاباتهم تحمل الطابع المادي، فقالوا بأن العناصر المادية الأربعة (الماء – الهواء – النار – التراب) هي أصل هذا العالم الطبيعي ومن ثم فهي أصل الوجود، وكان اختلافهم فقط حول: أي هذه العناصر هو الأهم؟! وهل هذه العناصر يمكن أن ترتد إلى ما هو أبسط منها؟! وتنوعت تفضيلاتهم للعناصر؛ فمنهم من قال بالماء كأصل للعالم (طاليس)، ومنهم من قال بالهواء (انكسيمانس)، ومنهم من قال بالنار (هيراقليطس)، ومنهم من قال بالعناصر الأربعة مجتمعةً معبرًا عنها بمصطلحه الخاص (الأبيرون) وكان هذا هو انكسيمندر، وشذ عن ذلك فعليًا فلاسفة الطبيعة في القرن الخامس قبل الميلاد حيث رد الذريون (لوقيبوس وديموقريطس) هذه العناصر الأربعة ومعها أصل الوجود المادي إلى الذرات (أي إلى ذلك الجزء الذي لا يتجزأ) أما امبادوقليس فقد أضاف إلى تلك العناصر الأربعة عنصرين معنويين هما المحبة والكراهية (أو الائتلاف والاختلاف)، أما انكساجوراس فقد أضاف إليهم ما أطلق عليه النوس *Nous* أي العقل.

ولكن السؤال الذي تعنينا هنا الاجابة عليه هو: هل غاب عن كل هؤلاء الفلاسفة من الطبيعيين الأوائل والمتأخرين الحديث عن الإنسان؟! الحقيقة لا؛ فهم بداية لم يكونوا يفسرون الطبيعة ويحاولون فهمها إلا لمصلحة الإنسان؛ فقد كان التفسير المادي للطبيعة وظواهرها يعني أنه يمكن للإنسان أن يتكيف مع هذه الظواهر عبر فهمها وتفسيرها والاستفادة منها إذا كانت ظواهر نافعة والابتعاد عنها إذا عجز عن فهمها محاولاً تجنب شرها!

[1] كاتب مصري ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد حاولوا من خلال هذه التفسيرات المادية للظواهر الطبيعية إقناع البشر بأن عليهم أن يمعنوا التفكير فيما حولهم من ظواهر طبيعية مادية باعتبارها ظواهر يمكن فهمها والسيطرة عليها بعيدًا عن التصورات الأسطورية المؤلهة لهذه العناصر. وبالطبع فقد نجحوا في ذلك بشكل جزئي حينما نجحوا في الفصل بين عالم الآلهة، وبين عالم الظواهر الطبيعية؛ فلم يعد الماء لديهم هو الإله بوزايدون، ولا النار هي الإله هيفايستوس، وهكذا؛ بل أصبحت هذه مجرد عناصر مادية تمثل الأصل المادي للوجود.

أولاً: الرؤى الاصلاحية لفلاسفة القرن السادس قبل الميلاد

وبالطبع لم تتوقف تأملات هؤلاء الفلاسفة الأوائل عند تفسير الطبيعة، بل إن بعضهم أضاف إلى ذلك اهتمامًا ملحوظًا بالإنسان وبفهم طبيعته أيضًا سواء من الفلاسفة الطبيعيين الماديين أو من الفلاسفة المثاليين.

ولنأخذ مثلاً على ذلك من فلاسفة الطبيعة هيراقليطس وهو أحد الطبيعيين الأوائل (ق6)، فقد كان هذا الفيلسوف الفذ أول من حاول الارتقاء بالإنسان وبأخلاقه؛ إذ وضح من الشذرات التي بقت لنا مما كتب، أنه ميز بين نفس الإنسان وجسده؛ ورغم أن طبيعة النفس عنده ليست مما يسهل معرفة حدوده [1]، إلا أنها في رأيه تمثل جوهرًا وقوة ذات أهمية قصوى [2]. ومن ثم اهتم بتوضيح طبيعة هذا الجوهر مميزًا بين النفوس الرطبة والنفوس الجافة قاصدًا التمييز بين أناس غارقين في الإفراط في الشراب " فسعادة هذه الأنفس أن تصبح رطبة بمائها "[3]، وأناس زاهدين في هذه المطالب الجسدية، "فالنفس الجافة أحكم وأفضل "[4]، وقد قدم هيراقليطس حججًا على صحة وجهة نظره في تفضيل النفوس الجافة الزاهدة؛ مثل قوله "فحين يشرب الرجل الخمر يقوده صبي أمرد ولا يعرف أن يضع قدميه "[5]، ومع أن "كبح جماح الشهوة شيء عسير" [6]، إلا أن "إرضاء الشهوة وإشباعها إنما يتم على حساب نقاء الروح وصفاء النفس ولذلك" فإن من الخير إخفاء الطيش ولو كان ذلك عسيرًا عند الاسترخاء والسكر"[7].

لقد كان لهيراقليطس الفضل الأول في نقد سلوكيات الإغريق الشهوانية المشبعة بالأسطورة والخرافة؛ انظر إليه وهو ينتقد قومه قائلاً: "يطهرون أنفسهم بالدم كما لو لطخ المرء نفسه بالطين ليغتسل من الطين ولو شوهد يفعل ذلك لقيل عنه مجنون"،[8] إنه ينتقد هنا طريقتهم الأسطورية في التطهير، كما ينعى عليهم وخاصة عبدة الإله ديونيسيوس أنهم كانوا حينما يحتفلون بعيده يترنمون بالنشيد الفالليي *Phalic hymn* المخجل الذي كانوا ينشدونه لعضو التناسل الذكري[9].

ولعل ذلك وغيره يشير إلى أن هذا الفيلسوف كان أول من أطلق شرارة البحث الأخلاقي حيث طالب بإصلاح سلوكيات قومه نحو الحكمة والزهد والفضيلة. وكم كان شديد الوضوح والسخرية من قومه حينما قال: إن شخصًا واحدًا عندي أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم"،[10] إذ أن مصير الإنسان عنده رهن بأخلاقه.

أما الفلاسفة المثاليون في هذه الفترة الأولى من مراحل الفلسفة الإغريقية، فقد كان أبرزهم فيثاغورس حيث نسبت إليه المدرسة التي أسسها وكانت في مجملها أشبه بأخوة دينية وأخلاقية[11]، فقد كان فيثاغورس زعيمًا

[1] انظر:
Copleston (F.): A History of Philosophy, vol. I-Part I, Image Books, New York 1962, p. 36
[2] هيراقليطس: شذرات هيراقليطس (شذرة 118)، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني بكتابه: فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1954م، ص111.
[3] نفس المصدر (شذره 98، 99)، الترجمة العربية، ص110.
[4] نفسه (شذرة 27)، الترجمة العربية، ص108.
[5] نقلًا عن: فيليب ويلرايت، هيراقليطس، ترجمة عبده الراجحي، الذي نشر بكتاب: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، تأليف د. علي سامي النشار، د. محمد علي أبو ريان، د. عبده الراجحي، دار المعارف بالقاهرة 1969م، ص81.
[6] هيراقليطس: شذرات هيراقليطس (شذره 73)، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص109.
[7] نفس المصدر (شذرة 104)، الترجمة العربية، ص110.
[8] نفسه (شذرة 105)، الترجمة العربية، ص111.
[9] نفسه (شذرة 129-130)، الترجمة العربية، ص112.
[10] نفسه (شذرة 125)، الترجمة العربية، ص112.
[11] انظر:
Copleston (F.) Ibid., p. 45
وأيضًا: إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1982م، ص67.

دينيًا تنسب إليه الديانة كما تنسب إليه المدرسة الفلسفية والعلمية، ومن ثم فقد اقترنت العقيدة الدينية الفيثاغورية بتعاليم أخلاقية راقية، حيث اعتبر الفيثاغوريون أن الفضيلة بشقيها النظري والعملي هي الطريق الأمثل لطهارة النفس وتوجهها نحو الإله، فقد قال يامبليخوس *Imblichus* أحد أتباعهم في القرن الرابع الميلادي "أنهم قد كفوا عن الفعل الذي لا يرضي الآلهة وكان هدفهم من ذلك الاقتراب من الإله والتحدث إليه، وقد سخروا حياتهم في الطاعة لتتوافق مع إرادة الإله. إن ذلك هو أساس فلسفتهم، فهم قد آمنوا بأن من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمقًا "[1].

إن طريق الإصلاح الأخلاقي للإنسان عند الفيثاغوريين يقوم على أساسين: الأول هو الإيمان بالوجود الإلهي الأسمى، والثاني الاعتقاد بأن حياة الفضيلة هي التي تتسق وتتوافق مع الإرادة الإلهية. وهذا ما جعلهم يؤمنون في ذات الوقت بالأصل الإلهي للنفس الإنسانية، وجعلهم يشعرون بأنهم غرباء عن هذا العالم المادي، وبأن الجسم هو مقبرة للنفس[2]. ومن ثم كان على النفس أن تشتاق دومًا إلى أصلها وأن تتطهر لتحاول العودة إلى هذا الأصل.

أما الطهارة عندهم فقد اختلفت عن مثيلاتها لدى أصحاب العقائد الدينية الأخرى، فبعد أن كان التطهير لدى الأورفية – على سبيل المثال – مجرد اتباع قواعد معينة في الطعام والملبس وعبادات منظمة تجرى على أيدي الكهنة أصبح عند فيثاغورس يتم بالاشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى، لقد اعتبر الفيثاغوريون النظر العقلي والعلم هما أعظم تصفية وأعظم تطهير للنفس[3].

وقد عبد الفيثاغوريون كذلك الإله أبوللون وهو إله العقل والحكمة، بدلاً من الإله ديونيسيوس إله الخمر والنشوة الذي عبده أتباع أورفيوس[4]. وكل ذلك يؤكد أن الديانة الفيثاغورية وما تحلى به أتباعها من أخلاق فاضلة وحكمة عقلية تقوم على المعرفة الرياضية والتأملات الفلسفية، تعد نقلة نوعية في ذلك الزمان الذي كان الإغريق فيه منخرطون في عبادة الآلهة الأوليمبية القاطنة فوق قمة جبل الأوليمب يتعاركون ويتصارعون فيما بينهم وفيما بينهم وبين البشر.

إن الرؤية الفيثاغورية لطبيعة النفس الإنسانية وأصلها الإلهي، تتوافق مع رؤيتهم الحكيمة للتطهير التي ابتعدت عن كل المظاهر والسلوكيات الأسطورية، واستبدلته بالنظر العقلي والعلم الرياضي، وتتسق مع عبادتهم للإله أبوللون إله العقل والحكمة. ومن ثم نستطيع القول إن الفيثاغوريين قد قطعوا شوطًا طويلاً في الارتقاء بالمبادئ الأخلاقية والسمو بالعقائد الدينية. وبذلك مهدوا الطريق أمام الرؤى الإصلاحية الكبرى في الفكر الإغريقي رؤى سقراط وأفلاطون وأرسطو.

ثانيًا: رؤية سقراط الإصلاحية

لقد كان أهم تطور شهدته الفلسفة الإغريقية في القرن الخامس قبل الميلاد هو ظهور السفسطائيين وسقراط الذين جعلوا من الإنسان وقضاياه محور تأملاتهم وشغلهم الشاغل حيث تحول مسار البحث الفلسفي على أيديهم تحولاً تامًا نحو دراسة "الإنسان" وأصبحت قضايا " الطبيعة " منذ ظهورهم تأتي في المرتبة الثانية من الاهتمام، وأصبح ذلك هو الأمر السائد في الفلسفات التالية منذ أفلاطون حتى فلسفات العصر الهلينستي وإن تفاوتت مراتب الاهتمام بالطبيعة والغاية التي ينشدها الفلاسفة من هذا الاهتمام[5].

وإذا كان فلاسفة الحركة السفسطائية قد ركزوا في رؤاهم الإصلاحية على الإنسان كفرد وعلى دوره في قضايا المعرفة والأخلاق والسياسة؛ فإن سقراط ركز على الإنسان ككل؛ فعلى حين قال السفسطائيون وعلى رأسهم زعيمهم

[1] نقلًا عن:

Cheney (S.): Men who have walked with God, New York, First Delta Printing 1974, p. 93.

[2] انظر: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود، الكتاب الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1978م، ص65.

[3] انظر:

Copleston (F.): Op. Cit., p. 47

وأيضًا: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص79–80.

[4] انظر:

Cornford (F.M.): From Religion to Philosophy, Harper tourch Books, New York 1957, p.199-200.

[5] د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول والثاني، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الثانية، 2007م، ص322.

بروتاجوراس أن الإنسان كفرد هو معيار وجود الأشياء بحواسه، وهو معيار الخير والشر بالقياس إلى النفع والضرر الذي يقع عليه كفرد[1]، فإن سقراط قد أكد على ضرورة أن يعرف الانسان ككل أن ماهيته هي العقل وأنه لا يمكن أن يصل إلى اليقين بصدد أي شيء إلا عن طريق العقل ولا يمكن أن يسلك طريق الفضيلة الحقيقي إلا بإعمال العقل والتفكير.

وقد كان ظهور سقراط وتواجده القوي على الساحة الفكرية الإغريقية رد فعل لهذه الأفكار التنويرية السفسطائية التي أثارت جدلاً واسعًا في أثينا وبلاد اليونان الأخرى، من حيث انتصارهم للفرد وللحرية الفردية المطلقة في اختيار الفعل والمسئولية عنه سواء في عالم الأخلاق أو في عالم السياسة، وبالطبع فقد كانت هذه الأفكار التنويرية التي تركز على الفرد وحريته في الاعتقاد والفعل سندًا كبيرًا للديموقراطية الأثينية الناشئة، لكنها في الوقت نفسه من المنظور السقراطي كانت تمثل زعزعة عنيفة للتقاليد والأعراف الأثينية التقليدية سواء في الحياة الأخلاقية أو النظم السياسية. ولذلك أوقف سقراط حياته على مواجهة هذه الأفكار التي اعتبرها متطرفة وتقود المجتمع إلى الفردانية الأخلاقية النفعية البغيضة وإلى الحياة السياسية الفوضوية غير السوية.

ورغم أن سقراط لم يكتب شيئًا إلا أن تلميذه أفلاطون قد تولى ذلك عنه، فكتب مجموعة من المحاورات التي تخلد ذكرى أستاذه حياة وفكرًا، وفي هذه المحاورات نتلمس معالم تلك الرؤية الإصلاحية التي اضطلع بها سقراط الذي رفع ما يعد شعارًا عامًا لهذه الرؤية وهو " اعرف نفسك "؛ حيث كانت هذه العبارة بمثابة الشرارة الأولى الدالة على تركيز سقراط على الإنسان وقضاياه؛ حيث أكد سقراط من خلالها على أن نفس الإنسان هي " ذلك الجزء الإلهي في الإنسان، وأن كل من تأمله وتوصل إلى معرفته عرف ما هو إلهي وفاز بخير معرفته لنفسه "[2]، إن هذا التمييز السقراطي لطبيعة النفس وتميزها عن الجسد باعتبارها هي الجزء الإلهي من الإنسان يعد ابتكارًا سقراطيًا خالصًا، فهو - على حد تعبير بيرنت وتيلور - الذي ابتكر مفهوم " الروح " (النفس) الذي ظل منذ ذلك الحين يسيطر على الفكر الأوربي؛ إذ على مدى ألفين من السنين ظل هو الفرض القائم في اعتقاد الرجل الأوربي المتدين أن له "روحًا" هي الجوهر الذي يستند عليه عقله الواعي والجانب الخلقي، وأنه ما دامت هذه "الروح" هي الكيان الإنساني نفسه فإن مهمة الإنسان في الحياة هي أن يسعى إلى تحقيق أسمى معانيها وأن يزودها بكل طاقة ممكنة[3]. وقد كان سقراط نفسه لا يمل من التأكيد على أن النفس من طبيعة متميزة عن الجسد رغم أنها تسكنه وأنها ستبقى بعد فنائه، وقد كان واثقًا من ذلك لدرجة أنه قال لتلميذه أقريطون في ختام محاوره " فيدون " وهو يستعد لتنفيذ حكم الإعدام الذي صدر بحقه من المحكمة الأثينية: "إنني - بعد أن أكون قد شربت السُم - لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلاً إلى نعيم السعداء.. فيجب إذن أن تتشجع وأن تقول أن الذي تدفنه إنما هو جسدي ولتدفنه على النحو الذي تحبه أو على ما تعتقد أنه الأكثر مطابقة للمعتاد"[4].

على كل حال فإن هذه الحقيقة التي أدركها سقراط في التمييز بين النفس والجسم، وأنها هي الجوهر الروحاني للإنسان كانت وراء اقتناعه بالحقيقة الثانية ألا وهي أن جوهر هذه النفس الإنسانية هو العقل، ومن ثم على الإنسان دائمًا أن يتصرف وفقًا لطبيعته العاقلة وبعيدًا عن أي أهواء أو انفعالات نفسية هنا أو هناك. وقد قرن سقراط في كل حواراته بين الفضيلة والعلم. لقد كان دائم البحث مع محاوريه عن حقيقة ما يدعون العلم به في مجال السلوك والفضيلة، لقد كان يبحث معهم عن الحقيقة والتعريف الجوهري لكل واحدة من الفضائل واعتبر أن هذا التعريف الذي يصل إلى جوهر هذه الفضيلة أو تلك هو المعيار الذي يمكن أن نقيس عليه أي سلوك ينتمي لهذه الفضيلة بعد ذلك. انظر إليه وهو يناقش أوطيفرون الذي كان يعتبر أتقى الأثينيين وأعلمهم بمعنى التقوى ويقول له: أنبئني

[1] انظر: نفس المرجع السابق، ص ص352-358.

[2] انظر:

Plato, Alcibiades: (1-138c)

نقلاً عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1987م، ص71.

[3] انظر: إدوارد تيلور: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل ومراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1962م، ص109-110.

[4] أفلاطون: فيدون (115 د. 116ا.)، الترجمة العربية للدكتور عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، القاهرة 1979م، ص376-277.

ما حقيقة هذه الفكرة (يقصد فكرة التقوى) حتى يكون لدى معيار أنظر إليه، أقيس به هذه الأفعال سواء في ذلك أفعالك أم أفعال سواك. وحينئذ أستطيع أن أقول أن هذا العمل تقي أو ذلك فاجر"[1].

ولعلنا من هذا النموذج الحواري بين سقراط ومحاوريه ندرك طبيعة الإصلاح الذي اضطلع به سقراط في عصره، فهو يرى بداية أن النفس تعد جوهرًا متميزًا عن الجسم رغم وجودها فيه. وثانيًا: أنها تمثل جوهر الإنسان. وثالثًا: أنها هي النفس العاقلة، ورابعًا: أنه لا بد للإنسان ألا يسلك أي سلوك أخلاقي إلا إذا تأمل فيه وتمعن فيه بعقله الواعي حيث يصل أولاً إلى تعريف هذه الفضيلة أو تلك، ثم يسلك وفقًا لهذه المعرفة التي قلنا أنها تركز على معرفة جوهر الفضيلة وطبيعتها التي تميزها من غيرها من الفضائل من جانب، وتكشف عن المعيار الثابت الذي تقاس به كل النماذج السلوكية لهذه الفضيلة بعد ذلك لدى كل الناس وليس لدى هذا الفرد أو ذاك.

وقد قاد ذلك سقراط إلى القول بأن الفضيلة واحدة رغم تعدد مسمياتها، إذ كان يعتقد أنه رغم تعدد مسميات الفضيلة لدينا حيث نعتبر أن التقوى فضيلة والصدق فضيلة، والأمانة فضيلة، والشجاعة فضيلة.. إلخ.، إلا أن كل هذه الفضائل إنما ترتد في حقيقتها إلى تعريف واحد محدد للفضيلة وهو أنها "إدراك الخير"؛ فمن أجهد عقله الواعي في إدراك حقيقة الفضيلة في أي عمل يقوم به سواء تعلق بالصدق أو بالكذب، أو تعلق برد الأمانة إلى أهلها أو الحيدة عن ذلك، أو تعلق بالسلوك الشجاع والإقدام في المعركة أو الهروب أمام الأعداء... إلخ. إن من يجهد عقلي الواعي في تلك المواقف متسائلاً: ما الخير الذي ينبغي أن أسلك طريقه هنا أو هناك، فإن الإجابة ستكون في كل هذه الحالات وما شابهها من مواقف سلوكية، هي في إدراك الخير فيها جميعًا، وإن أدركت الخير في كل هذه المواقف ستكون في حالة الحيرة بين الصدق والكذب صادقًا على الدوام، وفي حالة الاختيار بين رد الأمانة أو خيانتها ستختار بعقلك الواعي أن تكون أمينًا، وهكذا.. فالفضيلة واحدة بهذا المعنى الكلي المطلق، إنها دائمًا في عُرف سقراط وفي رؤيته الأخلاقية الثاقبة في "إدراك الخير"، ومن يدرك الخير بهذا العقل الواعي والضمير الأخلاقي اليقظ عند سقراط سيسلك طريقه بلا شك. ولذلك وحد سقراط كما قلنا بين الفضيلة والعلم؛ فمن أدرك الخير، بلغ منتهى الفضيلة على الصعيد النظري وسلك طريقها على الصعيد العملي. ومن هنا أيضًا كان قول سقراط الذي لم يفهمه الكثيرون "أن الفضيلة علم والرذيلة جهل"؛ حيث قصد من ذلك ضرورة الارتباط الذي لا ينفصم بين العلم النظري بمعنى وحقيقة الفضيلة وبين السلوك الفعلي للمرء؛ فمن علم معنى الفضيلة بذاته وبدون معلم علمه إياها على هواه سيسلك طريقها. ومن جهل بمعنى الفضيلة الحقيقية سيسلك طريق الرذيلة حتى لو حمل في عقله كل الكتب والأفكار الداعية إلى الفضيلة؛ فالفضيلة الحق لابد أن يرتبط فيها العلم بالسلوك وإلا كان الجهل هو عنوان السلوك حتى لو حفظ الإنسان كل كتب الأخلاق والفضيلة !!

والأمر عند سقراط ليس فيه أي تناقض حيث كان مقتنعًا - كما قلنا - تمام الاقتناع بأن الطبيعة الإنسانية بما يميزها من نفس عاقلة تمتلك بذاتها هذه المعرفة السامية بالفضيلة وبماهيتها الثابتة، وأن كل ما تحتاجه هو إعمال الحدس العقلي *Rational Insight* الذي يمكنها من إدراك هذه المبادئ العامة للسلوك. وقد كان سقراط يرى ببساطة أن كل فرد منا يمكنه باستخدام هذا الحدس العقلي أن يعرف " الحق " و"الخير" وأن يميزهما عن " الباطل " و" الشر " سواء لنفسه أو للآخرين،[2] وأن يسلك وفقًا لهذه المعرفة لأن المعرفة في رأيه لم تكن أبدًا لتنفصل عن السلوك لدى من وصل إليها بنفسه وبعقله الواعي.

إن تلك الرؤية السقراطية للتوحيد بين الفضيلة والعلم لم تكن مجرد رؤية نظرية لفيلسوف يريد اقناعنا بها، بل كانت هي حياته الفعلية، فقد كان هو ذلك الرجل الذي عاش أفكاره ومات فداء لها وتأكيدًا عليها؛ وإذا راجعنا حياة سقراط كلها لوجدناها تطبيق لتلك الرؤية،[3] ويكفي أن نضرب على ذلك مثالاً واحدًا هو احترامه الشديد للقانون

[1] أفلاطون" أوطيفرون، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود في " محاورات أفلاطون "، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1966م، ص19.

[2] انظر:

Luce (J.v) An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, U.S.A., New York 1992, p. 91.

[3] انظر عرضنا لحياة سقراط في كتابنا السابق الإشارة إليه، ص ص415-420؛ وفي كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم في طبعاته المختلفة، الفصل الرابع.

الذي جعله يخضع للمحاكم وينفذ حكم المحكمة الأثينية بإعدامه رغم أنه والجميع من غير من حكموا عليه يعلمون أنه كان بريئًا من تلك التهم التي ألصقت به. ومن يراجع تلك المناجاة الرائعة التي لا تنسى بين سقراط والقانون في محاوره "أقريطون" يجد مدى الاحترام البطولي الذي أبداه قبيل موته للنظام القانوني للمدينة[1].

لقد كان سقراط يؤمن بما يفعل ويفعل ما يؤمن به، لقد اتسق لديه الاعتقاد مع السلوك، والقول مع الفعل فكان بحق أشبه بأصحاب الرسالات الإصلاحية الكبرى في تاريخ الإنسانية.

ثالثًا: رؤية أفلاطون المثالية للإصلاح الإنساني

تلقى أفلاطون جوهر رسالته الإصلاحية من أستاذه سقراط حيث كان مصاحبا له كظله في السنوات الأخيرة من حياته، وقد أوقف جزءًا من حياته بعد وفاة سقراط لتخليد ذكراه وتسجيل أشهر مجادلاته الفلسفية فأصبح - كما هو معلوم - مصدرنا الأساسي لمعرفة حياة سقراط وفكره، ثم طور فكره الخاص حينما اكتشف رؤيته المثالية للحقيقة والوجود فيما عرف بـ "نظرية المثل" *Theory of Ideals* التي اعتبر فيها أن حقائق الأشياء وجوهر الوجود إنما يوجد في عالم مفارق موازٍ لهذا العالم المادي المحسوس، وأن هذا العالم المعقول هو "عالم المثل" وهو عالم الوجود الحقيقي حيث أن أصل كل ما في هذا الوجود المحسوس، موجود كفكرة (مثال) في ذلك العالم المفارق "عالم المثل" ومن ثم كان تمييزه الشهير بين عالمنا المادي هذا وبين عالم الأفكار (العالم المعقول)، عالم المثل الذي يمثل الأصل والحقيقة لكل ما هو موجود على هذه الأرض من أشياء وموجودات مادية كانت أو حتى معقولة كالأفكار الرياضية والفضائل الأخلاقية، فكل هذه وتلك لها أصل واحد مفارق هو الوجود الجوهري لها، وأن كل حقائق الموجودات إنما تحيا ثابتة خالدة في هذا العالم المفارق، وما نحن وما هذا العالم الذي نعيش فيه إلا مجرد ظلال متغيره لهذه الموجودات الحقيقية[2]. ومن ثم فقد دعا أفلاطون إلى نظرية جديدة في المعرفة أساسها أن إدراك الحقيقة لا يكون إلا حدسًا عقليًا *Nous Intuition* لهذه المثل بعد رحلة طويلة نبدأ فيها من مغادرة العالم المحسوس المليء بالظنون والأوهام، إلى عالم الحقيقة الثابتة في ذلك العالم المعقول بارتقاء ديالكتيكي اشتهر به عبر مراحل أربعة هي الوهم - الظن - الاعتقاد الرياضي - الحدوس العقلية؛ الأوليان يختصان بإدراك الأشياء المادية في العالم المحسوس، والثالثة تختص بمعرفة الأفكار الرياضية التي تتوسط بين عالم المحسوسات والعالم المعقول الذي لا يدرك إلا عبر الحدوس العقلية المباشرة[3].

تلك هي رؤية أفلاطون المثالية التي تميزت بها نظريته في المعرفة ونظريته في الوجود، وكانت هذه الرؤية المثالية للوجود هي أساس رؤيته الإصلاحية بدءً من تحليل طبيعة الإنسان وإدراك جوهره، وانتهاء برؤاه المثالية في الإصلاح الأخلاقي والسياسي.

وبالطبع فقد بدأت هذه الرؤية الإصلاحية بتأكيد أفلاطون على ما سبق لسقراط تأكيده وهو أن الإنسان نفس وجسد، وأن جوهره هو النفس العاقلة؛ ولقد قدم أفلاطون نظرية متكاملة في النفس الإنسانية أكد فيها على الأصل الإلهي للنفس وأنها نزلت من عالمها الإلهي (عالم المثل) إلى عالمنا الأرضي لتدخل في ذلك الجسد الفاني - جسد الإنسان، وتعيش في هذا العالم الأرضي حياة يملؤها الصراع حيث ميز أفلاطون بين قوى ثلاثة للنفس الإنسانية هي؛ القوة العاقلة، القوة الغضبية، القوة الشهوانية، وتتصارع هذه القوى داخل جسم الإنسان حيث توجد الأولى في الرأس والثانية في الصدر والثالثة فيما دون الحجاب الحاجز. وقد شبه أفلاطون هذا الصراع بأن النفس الإنسانية أشبه بعربة يجرها جوادين ويقودها حوذي وأن هذا الحوذي هو رمز العقل، وإن نجح الحوذي في السيطرة على الجوادين (رمزا الشهوة والغضب) سارت العربة في الطريق السليم المستقيم، وهكذا فإن عقل كل منا لو نجح في السيطرة على قوتي الغضب والشهوة سننجح

[1] انظر: جان جال شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت 1985م، ص 34-35.

[2] انظر عرضنا لنظرية المثل عند أفلاطون في: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص 519 وما بعدها.

وكذلك في كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الأخيرة دار روابط للنشر وتقنية المعلومات بالقاهرة، 2017م، ص 109 وما بعدها.

[3] انظر عرضنا لنظرية المعرفة عند أفلاطون في المرجعين السابقين، في الأول: ص 503 وما بعدها، وفي الثاني، ص 181 وما بعدها.

في أن نحيا حياة متوازنة. ولا يمكن أن تتوازن هذه الحياة ولا أن ينتفي الصراع داخل الإنسان إلا إذا تحلى الإنسان بثلاث فضائل هي الحكمة والشجاعة والعفة، والحكمة هي فضيلة القوة العاقلة من النفس، والشجاعة هي فضيلة القوة الغضبية، والعفة هي فضيلة القوة الشهوانية. وبالطبع فكل واحدة من هذه الفضائل تنتج عن تحقق إحدى وظائف النفس الضرورية داخل جسم الإنسان؛ إذ أن حياة الإنسان المادية فيها الشهوة والغضب وكلاً منها لا يتحقق بنجاح إلا مرتبطًا بالفضيلة التي ينبغي أن تتحلى بها هذه القوة أو تلك من قوى النفس، فإذا حدث وتحكم العقل -حينما يكون متحليًا بفضيلته الخاصة فضيلة الحكمة - في الغضب يتحلى الإنسان بالشجاعة، وإذا تحكم في الشهوة يتحلى الإنسان بفضيلة العفة. وإذا تحلت النفس الإنسانية بهذه الفضائل الثلاث حققت الاعتدال المطلوب لحياة الإنسان العاقل، وأصبح الإنسان في رأي أفلاطون "عادلاً مع نفسه" حيث حققت النفس داخله وظائفها الثلاث (التفكير- الغضب - الشهوة) متحلية بفضائلها الثلاث (الحكمة - الشجاعة - العفة)، وإذا ما تحلت بهذه الفضائل الثلاث حققت ما أطلق عليه أفلاطون فضيلة (العدالة) داخل النفس.

ذلك هو مجمل الرؤية الإصلاحية للأخلاق الإنسانية عند أفلاطون، فالإنسان العادل مع نفسه هو القادر على ممارسة هذه الفضائل باعتدال، ويبقى بعد ذلك أن ثمة فضيلة يختص بها نفر معين من البشر هم الفلاسفة، أولئك الذين يحققون مع هذه الفضائل الثلاث فضيلة التأمل النظري. تلك الفضيلة الفلسفية التي تعد رأس الفضائل وأهمها عنده على اعتبار أنها متممة للرؤية الجدلية للفيلسوف الساعي إلى إدراك الحقيقة ومن أدرك الحقيقة فقد حقق "المثال" في الحياة الأخلاقية والوجودية الإنسانية على حد سواء؛ إذ لم يخلق الفيلسوف إلا ليصل بنا إلى إدراك الحقيقة القصوى للوجود وهي إدراك الخير الأقصى للوجود الذي هو ببساطة الوجود الإلهي.

إن حياة الإنسان عمومًا عند أفلاطون، وحياة الفيلسوف على وجه الخصوص لا تكتمل إلا بالإيمان بالوجود الإلهي، فالإله الكائن على قمة العالم المعقول هو "مثال المثل" في "الجمهورية " وهو "الإله الصانع" للعالم الطبيعي في "طيماوس".

وعمومًا فقد أوجز أفلاطون رؤيته بنفسه ولخصها بعبارة بليغة وردت في محاورة "الجمهورية" يقول فيها: " إن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئين الأخيرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة؛ فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كل متوافق منسجم بحيث يحصل من كثرتها وحدة، بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه..."[1]. إن هذا النظام وذلك التوافق إنما يعنيان محاولة الإنسان أن يقترب بنفسه أكثر وأكثر من أصلها الإلهي، فالتوافق إنما يعود بالنفس إلى وحدتها الأصيلة ومن ثم يقربها من مثالها الخالد البسيط ذو الطبيعة الواحدة،[2] بعد أن كان صراعها مع الجسد يكاد يمزق هذه الوحدة ويبدد مصيرها الحسن والخالد.

وإذا كانت هذه الرؤية المثالية لأفلاطون لحقيقة النفس العاقلة عند الإنسان الفرد المدرك لحقائق الوجود والقادر على ضبط سلوكه وتوجيهه نحو الاعتدال والتحلي بفضيلة " العدل " داخل نفسه بتحليها بالفضائل الثلاث السابقة عليها، إذا كانت هذه الرؤية تمثل الأساس للرؤية الاصلاحية المثالية للأخلاق الإنسانية الفردية عند أفلاطون، فإنها كذلك تعتبر الأساس لرؤيته المثالية لحياة الإنسان في المجتمع السياسي.

إن الدولة المثالية عند أفلاطون في تكوين طبقاتها وفضائلها تماثل قوى النفس، وتعريفه للعدالة في الدولة يكاد هو ذاته في النفس، حيث علينا فقط أن نكبر تلك الصورة المصغرة للعدالة داخل النفس لتتحقق العدالة في الدولة؛ فالدولة المثالية عنده ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها الذين يتوزعون على طبقات ثلاث أساسية هي طبقة المنتجين من زراع وصناع

[1] أفلاطون: الجمهورية (443)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، ص 328.

[2] انظر:

Plato: Timaeus (60-70), Eng. Trans. by Jowett, in " Great Books of the Western World (7), University of Chicago 1988, p. 466.

وخلافه (وهي تقابل القوة الشهوانية في النفس) وطبقة الجند (وهي تماثل القوة الغضبية في النفس) وطبقة الحكام (وهي تماثل القوة العاقلة في النفس)، وكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلية بفضيلتها وبدون أن تتدخل أي طبقة في عمل الأخرى؛ إذ "من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما أو أجورهما، أو أن يصر واحد على القيام بالحرفتين معًا"[1]. وكذلك من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاربًا أو يصبح المحارب حاكمًا.. إلخ. فالتعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث "يجر على الدولة أوخم العواقب؛ بحيث إن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة"[2] أي أمرًا مخالفا للعدالة، إنما إذا اقتصرت كل من الطبقات الثلاث الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص وتولت كل منها العمل الذي يلائمها فهذا هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة"[3].

وتلك الرؤية العامة للعدالة في الدولة لم تتغير حقًا عند أفلاطون، فهو قد وضع هذا التصور المثالي للدولة التي يحكمها الفلاسفة (وهم الجديرون بالحكم وفي ظل هذا النظام الأفضل عند أفلاطون) في محاورة "الجمهورية"، وظل في محاورتيه السياسيتين التاليتين محاوره "السياسي"، ومحاورة "القوانين" رغم اختلاف تصوراته فيهما قليلاً أو كثيرًا عما ورد في "الجمهورية"، ظل مؤمنًا بأن النظام السياسي الأمثل للحياة الإنسانية الأكمل هو نظام "الجمهورية"، وأن الحكم بمقتضى التخصص في علم السياسية كما في "السياسي"، أو بمقتضى القوانين الحاكمة كما في محاورة "القوانين" إنما هي نظم تالية في الأفضلية[4].

إن حكومة الفلاسفة ظلت هي الحكومة المثلى في الدولة القائمة على تحقيق مثال "العدالة" نظرًا لأن هؤلاء الحكام الذين تربوا منذ نعومة أظفارهم على هذا النظام الأمثل واحترامه لن يكون لهم من هدف إلا تحقيق العدالة بين المواطنين في الدولة وتكريس كل وقتهم وجهودهم في خدمة دولتهم إذ أنهم يرون على حد تعبير أفلاطون "يرون في الحكم واجبًا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا، ويزهدون فيما يسعى إليه الناس من تكريم ويعدونه تافهًا وغير خليق برجل حر ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة. إنهم يتفانون في خدمتها ويقيمون صرحها عاليًا في تنظيمهم لدولتهم"[5].

وقد ظلت رؤية أفلاطون الإصلاحية المثالية في مجال السياسة مستندة على رؤاه الأخلاقية وفلسفته الميتافيزيقية الإيمانية، فلقد كان أفلاطون مؤمنًا بالإله شديد الإيمان بضرورة ممارسة الشعائر الدينية لدى كل أفراد الدولة لدرجة أنه كان أول من سن القوانين في محاورة " القوانين " للهرطقة وعقاب الملحدين الذين عدد ثلاث صور لهرطقتهم وإلحادهم؛ أولها: إنكار وجود الآلهة من أي نوع. وثانيها: إنكار أن الآلهة تعني بشئون البشر، وثالثها: أن الآلهة ترضى بسهولة عمن يرتكبون الذنوب وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب الإلهي بالصلوات وتقديم القرابين[6]. وقد حدد العقوبات التي ينبغي أن تلحق بأولئك الملحدين والهراطقة وتتراوح هذه العقوبات بين السجن لمدة خمس سنوات وبين الموت. وقد عدت هذه القوانين التي أسنتها افلاطون لمحاربة الإلحاد مخالفة لما جرت عليه الثقافة اليونانية من حرية الفكر والعقيدة، فضلاً عن أنها كانت أشبه – على حد تعبير جورج سباين – بوصمة عار لكونها أول دفاع عقلي عن الاضطهاد الديني[7].

وعلى كل حال، فإن ذلك النقد وغيره مما واجهته رؤى أفلاطون الإصلاحية المثالية لم يقلل من شأن هذه الآراء الإصلاحية التي ظلت في كل مجالات الحياة الدينية والسياسية والأخلاقية بل والفنية ملهمة لكل البشر وفلاسفتهم عبر العصور المتتالية وحتى الآن.

---

[1] أفلاطون: الجمهورية (434)، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص314.

[2] نفسه، الترجمة العربية، ص315.

[3] نفسه.

[4] انظر عرضنا لفلسفة السياسة وتطور رؤى أفلاطون فيها في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، (السفسطائيون – سقراط – أفلاطون)، طبعة الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م، ص279 وما بعدها.

[5] أفلاطون: الجمهورية (540)، الترجمة العربية، ص454.

[6] انظر: أفلاطون: القوانين (ك 10)، الترجمة العربية لمحمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1986م، ص447 وما بعدها.

[7] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1971م، ص106.

رابعًا: رؤى أرسطو الإصلاحية بين الواقع والمثال

ولقد شد أرسطو بكل أطراف الرؤى الإصلاحية لأفلاطون، ليوجهها نحو مسحة واقعية ذات إطار منطقي يحرص على جذب انتباه كل البشر وليس الصفوة منهم فقط؛ فقد كانت بداية خروج أرسطو على مثالية أستاذه المفرطة حينما اكتشف أن لإدراك الحقيقة طريقين؛ طريق الحس وطريق العقل، وهنا كان اختلافه الشديد مع رؤية أفلاطون التي لا ترى في الوجود إلا الحقيقة المعقولة المدركة بالحدس العقلي، كما بدت قدرته المبدعة في اكتشاف منطق الفكر الإنساني؛ حيث وضع أسس المنطق العقلي للتفكير السليم وكشف في ذات الوقت عن الصور الزائفة للتفكير التي منها الأسطوري والخرافي والتشكيكي..الخ.، كما كشف عن العديد من المغالطات التي يقع فيها البشر سواء من خلال الاستخدام الخاطئ للغة ولألفاظها ومعانيها أو من خلال العديد من صور الاستدلال المزيفة التي إما تعتمد على تلك المغالطات أو تلك التي تبدأ من مقدمات جدلية ذائعة أو مشهورة، وبالطبع فليس كل مشهور أو ذائع صحيح.

وبعد إصلاح الفكر وضبط منهج التفكير الاستدلالي بصورتيه الاستنباطية والاستقرائية خاض أرسطو مجال البحث العلمي في كل الاتجاهات مؤسسًا في هذا الاطار لمعظم العلوم المعروفة منذ عصره وحتى الآن. فقد كان أرسطو من هذه الزاوية هو أول من فصل بصورة منطقية، ومن خلال البحث العلمي الفعلي بين الفلسفة والعلوم، حيث كتب أول المؤلفات التخصصية في هذه العلوم بدءًا من المنطق وعلم الطبيعة والفلك وعلوم الحياة وانتهاءً بعلم النفس وعلوم الأخلاق والسياسة. إذن لقد كان الجانب المشرق من رسالة أرسطو التنويرية للإصلاح الإنساني هو تأسيسه لكل هذه العلوم بعد أن ضبط التفكير الإنساني من خلال ما كتبه في " التحليلات الأولى " و"التحليلات الثانية" حيث ميز بين صور الاستدلال المختلفة وأوضح لكل المعنيين بإدراك الحقيقة الطرق العقلية الصحيحة للوصول إليها عبر الاستدلالات الاستنباطية الدقيقة في علمي المنطق والرياضيات، أو عبر الاستدلالات الاستقرائية ذات الوجه التجريبي في العلوم الطبيعية والعملية المختلفة[1].

وإذا كان كل ما سبق يتعلق بإصلاح التفكير وآليات البحث العلمي لدى الإنسان لكي ينجح في إدراك حقيقة كل ما حوله من ظواهر، فإن أرسطو قد اتجه من جانب آخر إلى فحص النفس الإنسانية لبيان مناط الأخلاق فيها مستهدفًا أيضًا ضبط السلوك الإنساني ليكون سلوكًا إيجابيًا خيرًا في المجالين الأخلاقي والاجتماعي من جهة والمجال السياسي من جهة أخرى.

وفي كل هذه المجالات نجح أرسطو ببراعة لا تزال ملهمة للبشرية حتى الآن؛ فقد كان أرسطو أول من نجح من فلاسفة الإنسانية عامة والإغريق خاصة في تعريف النفس الإنسانية بأنها تمثل "صورة" الجسم، وهي "كماله الأول" الذي يحول الحياة الكامنة فيه بالقوة إلى حياة بالفعل، فالنفس هي تلك القوة التي تجعل من هذا الجسم المكون من أعضاء قابلة للحياة، جسما حيا بالفعل قادرا على الحركة والإحساس والتفكير..إلخ. وما أن يمارس الجسم هذه الوظائف تتمايز الكائنات الحية؛ فإن اكتفت بممارسة وظائف التغذي والنمو والحفاظ على النوع في الكائن الحي فقط فنحن في دائرة "النبات" كنوع من أنواع الكائنات الحية، وإن مارست وظيفة الإحساس فنحن أمام كائن حي أرقى وهو "الحيوان" حيث إن لديه أعضاء حسية تحولها النفس من القابلية للإحساس إلى أعضاء حاسة فعلاً، وإذا مارست بالإضافة إلى ذلك وظيفة التفكير كنا أمام أرقى أنواع الكائنات الحية وهو "الإنسان" [2].

ومن خلال هذه النظرية في النفس وقواها الإدراكية، كان تأكيد أرسطو ببساطة على أن الإنسان هو الكائن الوحيد القابل لأن يوصف بالأخلاقية. حيث إن الفضيلة عنده تبدأ من تحكم القوة العاقلة في القوة غير العاقلة داخل النفس الإنسانية، فلأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك عقلاً، فهو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يتحكم في سلوكه عن طريق التفكير واتخاذ القرار الذي يختار من خلاله الفعل الذي سيقوم به، إن كان خيرًا فهو خير، وإن كان غير ذلك فهو شر! وهنا يقول أرسطو بنفسه موضحًا ذلك: "أن

[1] انظر في ذلك ما كتبناه في: نظرية العلم الأرسطية، دراسة في منطق المعرفة العلمية، في طبعاته المختلفة منذ طبعته الأولى عام 1986م بدار المعارف بالقاهرة، وخاصة في الباب الثاني " الجانب الإيجابي من نظرية العلم الأرسطية " الفصول الخاصة بنظرية التعريف والاستدلال الاستنباطي والاستدلال الاستقرائي وتطبيقاتها.

[2] راجع ما كتبناه في: تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الثالث، أرسطو طاليس (مذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية)، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، الطبعة الثانية 2012م، الفصل الخاص بنظرية النفس، ص123 وما بعدها.

الجزء غير الناطق في النفس لا يوصف بأنه فاضل أو محمود إلا من حيث صلاحيته للخضوع للجزء الناطق فيها أو من حيث خضوعه بالفعل له"[1].

إن الفضيلة إذن عند أرسطو كما كانت عند سقراط تبدأ بالمعرفة وتتوقف على حسن الاختيار، لكن سقراط كان قد اعتبر ذلك مسألة فطرية؛ إذ يمكن للإنسان إدراك الخير بفطرته السليمة دون حاجة لمعلم يكسبه المعنى الحقيقي للفضيلة، بينما أرسطو اعتبر أن الفضيلة مكتسبة يكتسبها المرء حال نضوجه من خلال ما يتعلمه من أسرته، أو من معلميه ومن مشرعي الفضيلة. وقد ميز أرسطو هنا بين الفضائل الأخلاقية التي هي نتيجة تحكم الجزء العاقل في الجزء غير العاقل داخل النفس، وبين الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل التي هي فضيلة العقل بما هو كذلك. وقد عرف الفضيلة الأخلاقية إجمالاً بأنها تكمن في إدراك الوسط العدل بين طرفين كلاهما مرذولاً حين قال أن الفضيلة "وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط"؛ [2] فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين الإسراف والبخل وهكذا. وبالطبع فإن هذا التعريف العام لا يلغي الاستثناءات؛ فهناك فضائل لا تقبل أن تكون أوساطًا لرذائل مثل الصدق الذي هو ضد الكذب والعدل الذي هو ضد الظلم، كما أن هناك رذائل لا يصح أن تكون أطرافًا لفضائل مثل الزنى والقتل.

وبالطبع فإن ممارسة هذه الفضائل تجعل من المجتمع الإنساني مجتمعًا إنسانيًا راقيًا، خاصة إذا ما انضوت كل هذه الفضائل تحت لواء فضيلة العدل التي أولاها أرسطو عناية خاصة لدرجة أنه قال عنها "أن كل فضيلة توجد في طي العدل"[3]، وكذلك فضيلة الصداقة التي قدرها أرسطو لدرجة أن قال عنها "متى أحب الناس بعضهم بعضًا لم تعد هناك حاجة إلى العدل"، ومع ذلك فإن فضيلة التأمل النظري تبقى هي الفضيلة الأهم على الإطلاق فهي التي يمكن للإنسان من خلالها إدراك حقيقة الوجود عموما وحقيقة الوجود الإلهي على وجه الخصوص، فضلاً عن أن حياة التأمل هي الحياة المحبوبة لذاتها وهي ما يحقق للإنسان أقصى قدر من الراحة والطمأنينة، وأقصى قدر من السعادة، فحياة المتأمل إذا ما قورنت بحياة السياسي أو المحارب لوجد أن حياة هؤلاء ليس فيها فراغ ومليئة بأسباب الاضطراب والقلق وهي حياة مرتبطة بوجود الناس الأخرين والمجتمع، ومن ثم فأفعال الساسة ورجال الحرب ليست مطلوبة لذاتها وإنما مطلوبة لتحقيق نتائج نافعة للناس وللمجتمع وهي في طريق ذلك تصطدم بعشرات العقبات التي تنتفي فيها الراحة والطمأنينة[4].

لقد اعتبر أرسطو إجمالاً أن حياة المتأمل هي الحياة الشريفة التي تناسب الأصل القدسي للإنسان، فحياة الإنسان المتأمل في جنبات الوجود تشبه حياة الإله الذي هو عقل وعاقل ومعقول، ففي حياة التأمل يقلد الإنسان حياة الإله فضلاً عن أن التأمل هو أداة الإنسان لإدراك حقيقة الوجود عامة والوجود الإلهي على وجه الخصوص،[5] كما قلنا من قبل.

وإذا كانت تلك هي رؤيته الإصلاحية في الأخلاق التي ربط فيها سلوك الفرد وسعادته الخاصة بالمجتمع، فإن أرسطو في فلسفته السياسية قد اعتبر أن الأسرة وليس الفرد هي أساس المجتمع السياسي، ومن ثم أولى عناية خاصة بدراسة الأسرة وأفرادها وفضائلها، وشدد على التربية الأسرية للأبناء وعلى أهمية تفرغ المرأة لرعاية أسرتها وأبنائها على العكس من أفلاطون الذي بنى دولته المثالية على الفرد ولم يعط الأهمية الواجبة لتكوين الأسرة. كما شغل أرسطو ببحث أنواع الحكومات الصالحة منها في نظر الناس والفاسدة، وخرج من ذلك بتفضيل نوع من الحكومة أطلق عليها الحكومة الدستورية *Politeia* تحكم بمقتضى نظام دستوري معتدل تتشكل فيه الدولة من طبقات ثلاث وذات أغلبية من الطبقة الوسطى، هذا النظام الدستوري المعتدل يكون من خلال وضع دستور مختلط بين النظام الأوليجارشي الذي يحكمه الأغنياء والنظام الديموقراطي الذي يحكمه الفقراء، ويحكم في هذا

[1] أرسطو طاليس: الأخلاق الكبرى (1206 – ب – 19)، نقلًا عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1996م، ص325.

[2] أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 5 – ق 1 – ط 15) الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1922م، ص60.

[3] نفس المصدر السابق، (ف4)، الترجمة العربية، ص221.

[4] انظر: نفس المصدر السابق (ك10 – ب7 – ف6)، الترجمة العربية، ص355–356؛ وانظر أيضًا: كتابنا السابق الاشارة إليه، ص187.

[5] انظر: نفس المصدر السابق، (ك10 – ب7 – ف8 – وك10 – ب9 – ف5–6)، الترجمة العربية، ص357–365.

النظام الجديد فئة من الطبقة الوسطى التي لا تطمع في ثروة ولا تعاني من فقر[1].

ولم يكن حكم الطبقة الوسطى في ظل هذا النظام الدستوري هو الجديد هنا فقط، بل لقد قرر أرسطو ولأول مرة في تاريخ الفكر السياسي أن سلطات الدولة ثلاث هي الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية والهيئة القضائية واعتبر أن الهيئة التشريعية هي " السيد الحق للدولة "[2]، كما أوضح ضرورة أن تستقل كل واحدة من هذه الهيئات عن الأخرى وحدد لكل واحدة منهم وظيفتها.

ولم يتوقف أرسطو عند هذا وذاك؛ بل وضع لأول مرة نظرية في الثورة موضحًا فيها أسباب الثورات في ظل كل صور النظم السياسية، كما كشف عن كيفية تلافي هذه الأسباب حتى ينجح أي نظام سياسي في رأب الصدع وتجنب أي تمردات أو ثورات عليه أهمها أن تحافظ الحكومة – أي حكومة – على المبدأ السياسي الذي قامت عليه وأن تربي أبناءها على احترام هذا النظام وأن يلتزم أفرادها أنفسهم بالقوانين ويحرصون على تطبيقه في كل صغيرة وكبيرة[3].

لكن اللافت للنظر في كل هذه الرؤى الإبداعية لأرسطو في مجال الإصلاح السياسي، أن يقدم في ثنايا كتابه "السياسة" رؤية مثالية لمدينة فاضلة على غرار مدينة أفلاطون الفاضلة في محاورة الجمهورية، وحدد شروطًا لهذه المدينة خاصة بالموقع وعدد السكان ونظام الحكم وهكذا[4]. كل ذلك في وقت كان قد ولي فيه تمامًا نظام "دول المدن" حيث كان تلميذه الإسكندر الأكبر قد اجتاح العالم وهدم ما كان يسمى نظام دولة المدينة، في بلاد اليونان كما ضم معظم إمبراطوريات الشرق إلى دولته العظمى التي كونها آنذاك، فكيف لدولة مدينة مهما كانت فاضلة ومثالية أن تصمد في مواجهة مثل هذه الدولة العالمية العظمى التي شكلها الإسكندر بالفعل ومات قبل أرسطو بعام واحد؟!

[1] أرسطوطاليس: كتاب السياسة، (ك6 – ب8 – ف9، 10)،(ب11 ف1)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1979م، ص340–348.

[2] نفس المصدر السابق، (ب11 – ف10)، الترجمة العربية ص 348.

[3] انظر عرضنا لنظرية الثورة عند أرسطو في كتابنا السابق الإشارة إليه، ص205–209.

[4] انظر عرضنا لمعالم هذه المدينة الفاضلة في نفس كتابنا السابق، ص213–219.

الأنا والآخر في فلسفة العزلة

سليمان السلطان[1]

"للإنسان حق مقدس بالعزلة"

(نقولاي برديائف)

تمهيد

يقول الفيلسوف الوجودي نقولاي برديائف: "أن العزلة لم تنل الآن غير حظ ضئيل جدا من النظر الفلسفي"،[2] فلا يبدو أن الفلسفة تعاطت مع العزلة بالمقدار الذي يتسق مع أهميتها، سيما أن خصائص العزلة من تأمل وتفكير تتلاقى مع الفلسفة من هذا الجانب، وعندما نلقي نظرة سريعة على تاريخ الفلسفة لا نجد حقا فيلسوفا بارزا قد أعطى العزلة اهتماما كبيرا في فكره، لكن لا يعني هذا أنها ظلت خارج الاهتمام الفلسفي بالكلية، نرى مثلا هنري ثورو يعتزل في غابة "ولدن" لمدة سنتين، ثم يدوّن تجربته في كتابه *Walden or Life in the Woods*، وكذلك الفيلسوف الأديب أو الأديب الفيلسوف جون باويز *John Powys* يكتب كتابا كاملا عن "فلسفة العزلة" ومن قبلهما كتب شيشرون أيضا كتابا عن العزلة، وكذلك برديائف نفسه كرس كتابا كاملا بعنوان (العزلة والمجتمع) وتناولها تناولا وجوديا.

مع ذلك، يبدو أنه لا يزال ثمة حاجة إلى مقاربة العزلة فلسفيا مقاربة أكثر عمقا وتنوعا وشمولية.

في السياق الإسلامي، قد يبدو عجيبا لأول وهلة أن الفقهاء هم من اهتموا بالعزلة والكتابة عنها، لا الفلاسفة. خلّف التراث لنا كتابين عنها، وهما: "العزلة والانفراد" لابن أبي الدنيا، وكتاب "العزلة" للخطابي، وأبو حامد الغزالي كرس بابا كاملا عنها في كتابه الضخم "إحياء علوم الدين"، لكن من الملاحظ عند تأمل هذه الأدبيات عن العزلة أنها طُرحت في إطار محدد بالشأن الديني الأخلاقي، وتتمركز حول أن العزلة تجنب المرء الفتن والآثام.

تعاطي القرآن والسنة مع العزلة ساهم في ترسيخ هذا المعنى عن العزلة، يذكر القرآن الكريم أن الأنبياء أحيانا اتخذوا العزلة ملجأً أو موقفا معارضا لقومهم الذين رفضوا دعوتهم. على سبيل المثال يخاطب النبي إبراهيم قومه بعد أن كذبوا دعوته: ﴿وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى ألا أكون بدعاء ربي شقيا﴾ (مريم، 48) ويتخذ النبي موسى ذات الموقف من قومه عندما لم يستجيبوا لدعوته ﴿وإني عذت بربي وربكم أن ترجمون، وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون﴾ (الدخان، 20 و21). لكن هذه المرة هو الذي يدعوهم أن يهجروه ويتركوه لما اختار لنفسه من إيمان واعتقاد. وقد ترك هذا أثرا على مفهوم العزلة في أطروحات الفقهاء، يقول الخطابي: "العزلة عند الفتنة سنة الأنبياء، وعصمة الأولياء، وسيرة الحكماء الألباء"[3].

الأمر الآخر الذي رسخ من هذا المفهوم عن العزلة وأَطّرهُ بحدود معينة هو ما حدث من اقتتال بين الصحابة في القرن الأول الهجري، وهو ما سمي لاحقا بعصر الفتنة. ذكر أهل الأحاديث الكثير من الآثار التي تحض على الاعتزال عند الفتن، وربط الفقهاء بين الفتنة والعزلة كمنجاه من الوقوع بها، إذ لا يستبان فيها الحق من الباطل، والأحرز هنا الكف. اعتزل بعض الصحابة إبان عصر الفتنة في القرن الأول، ورفضوا أن يقفوا في صف أي من الطرفين المتقاتلين وسموا بالمعتزلة، ووجد الفقهاء أن الاعتزال أيضا مطلوب ضد السلطة السياسية كي لا يقع في المحظور ومحاباة السلطان أو قد يكون تعبيرا عن معارضة سياسية مبطنة، كما فعل أحمد بن حنبل في وقت المتوكل بعد المحنة إذ لزم داره، فكأنها عصيان مدني يلوذ بالصمت.

ومن اللافت للنظر أن هذه الأدبيات لم تتحدث عن فضائل العزلة وحسب بل حتى مساوئها، وبحكم أن

[1] كاتب سعودي.

[2] العزلة والمجتمع، ص 115.

[3] العزلة، ص 63.

التعاطي معها جاء من واقع بعد أخلاقي عملي، كان من الضروري تبيان الجانب الحسن والقبيح فيها، فكما أنها تجنب الوقوع في الفتن، فإنها كذلك قد تضعف من دور دعوة الناس إلى الفضائل والأخلاق الحميدة.

لكن هنا سوف أحاول أن أقارب العزلة من منظور آخر، وهي علاقتها بالآخر كـ"حضور غياب" في تجربة الوعي، محاولا أن أفسر ظاهرة غريبة في العزلة، وهي أنها قربٌ إلى الآخر (سواء كان فردا أو مجتمعا) بقدر ما هي نأي عن هذا الآخر. وعندما نتأمل سير حياة عظماء التاريخ، أو أبطال التاريخ بتعبير توماس كارليل، نلحظ أن العزلة قاسم مشترك بينهم، حتى لدى أولئك الذين كان مجال انشغالهم هو تغيير تاريخ البشرية والشرط الاجتماعي له، وكأن العزلة هنا هي التي تجعلهم أقدر على فهم الاجتماعي أو التأثير به، وهو دال على أن العزلة لا تلغي الاهتمام بالآخر أو تلغي حضوره. وهذه مفارقة بشأن العزلة تثير الفضول!

مقامات العزلة

تجربة الوعي من حيث إنها تجربة معيشية ليست جوهرانية أو ماهية ثابتة، بل هي مقامات وأحوال تتغير بتغير الشروط والمواقف التي تخضع لها، وينطبق ذات الشيء على تجربة الوعي بالعزلة. ولهذا فإنها تجربة متواشجة، أقصد أنها قد تنطوي على مواقف متعددة، متداخل بعضها مع بعض، يصعب في الأغلب فصل كل موقف عن الآخر. للعزلة جانب أخلاقي يتعلق بالأحكام الأخلاقية والحرية، كما أن لها جانبا وجوديا يؤكد على الكينونة الإنسانية وعلاقتها بالوجود بالعالم، ولها كذلك جانب معرفي يتمثل في ممارسة التأمل، سواء كان تأمل الذات أو الآخر والعالم، وسوف أقف لماماً عند كل موقف. ومن الجدير بالتنويه أن شأن "الآخر" قارٌ في كل هذه المقامات كما سوف نؤكد عليه في الأسطر التالية.

أولا: المقام المعرفي

يمكن تحديد هذا المقام على أنه تأمل الذات من حيث إنه وعي للذات، وفي الآن معا تأمل الآخر من حيث كونه تجربة لوعي الذات، إن السكينة والهدوء والصمت الذي يصاحب حالة العزلة يهيئ الذات لتأمل أكثر عمقا وفهماً للآخر، ومعرفة للذات بحسب حكمة سقراط الخالدة "اعرف نفسك"، ومعرفة النفس أولى خطوات المعرفة.

ويفسر هذا كيف أن العزلة مطلب مهم لاكتساب المعرفة، لا بالعالم والآخر وحسب، ولكن حتى بالأنا وتنمية الشعور بها. مما هو مشهود أن الأطفال يعتزلون أحيانا، وذلك عندما يلهون بألعابهم ويناجونها، ويخلقون أطيافا يتحدثون إليها، وينمي ذلك "الأنا" لديهم، ربما بذات القدر الذي ينميه تفاعلهم الاجتماعي مع الآخرين. والسبب وراء ذلك يبدو بديهيا، لأن التفاعل مع الآخرين يمر عبر وعي الأنا. الفرد كي يصبح قادرا على التفاعل مع وسطه الاجتماعي والبيئي ينبغي له كذلك أن ينمي وعيه بفرديته، وهذا ما أكد عليه برديائف حيث إن: "الإنسان لا يدرك شخصيته وأصالته وتفرده وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء إلا عندما يكون وحيدا"[1].

لذا نجد أن العزلة مصدر إلهام وإبداع، لما يصاحبها من صفاء ذهني وتعمق في النفس، في عمق الذات، يكمن عمق رؤيتنا للعالم، ومن هنا يتاح لنا فرصة أن نكشف عن جوانب منه كانت مجهولة لدينا، وعبر جون باويز عن ذلك كعادته بلغة بلاغية جميلة عندما قال: "لنغرق في أرواحنا، ولنكن وحيدين مع العزلة التي تخلق وتبيد [العالم] من دون حاجة الى اللجوء إلى أي عنف"[2].

ولا عجب أن يُعرف عن الأنبياء والشعراء والفنانين العزلة. على سبيل المثال، نزول الوحي على أنبياء جاء في لحظة من لحظات عزلتهم، فقد نزل الوحي على النبي الكريم محمد في عزلته في غار حراء. يذكر لنا مؤرخو سيرة الرسول أنه كان يعتزل الناس في غار حراء لأوقات طويلة، وأنه في إحدى هذه الخلوات جاءه جبريل لأول مرة حاملا الوحي إليه.

وما يلفت الانتباه هنا أن هذه العزلة هيأت قدراتهم المعرفية للتواصل مع عالم متجاوز وعالم متعال، إلى الله – إلى الوجود المطلق – وإن كان ذلك متعلقا بتنمية الرياضة الروحية إلا أنه أيضا يعبر عن "استنارة معرفية" تذكرنا بلحظة النيرفانا التي قيل إن بوذا وصل لها أيضا في لحظة من لحظات تأمله وهو معتزل، وانكشف فيها له نور الوجود، الذي أخذ يدعو الناس له بعد ذلك.

[1] العزلة والمجتمع، ص 115.

[2] *Philosophy of Solitude, p 6.*

ثانيا: المقام الأخلاقي

للعزلة جانب أخلاقي ليس فقط في تحصين النفس من الوقوع بالآثام التي قد تجلبها الخلطة الاجتماعية، ولكن أيضا في محاسبة النفس، وهي الحالة التي تعبر عن صحوة الضمير التي لا تكون حقا إلا في العزلة، وحالة تأنيب الضمير عبارة عن مناجاة الذات، وهي حالة في صميمها تعبر عن العزلة، والذات التي لا تعرف العزلة يضمر الضمير بها. لذلك، العزلة تضيء مكنون النفس وأركانها المظلمة التي يصعب الوصول إليها من دون العزلة وما تنطوي عليه من استبصار داخلي، والأنا من خلال تأملها الداخلي في العزلة تتخارج إلى العالم في ذات الوقت. ولا تضيء من ثم العزلة فقط مكنون النفس بل حتى الآخر، وأول خطوة لمعاملة الآخر معاملة عادلة فهمه، والعزلة من خلال التأمل والتفكر تساعد على فهم الآخر، وهنا تعزز التعامل الأخلاقي معه، وتخفف العزلة من الوقوع بإصدار الأحكام الذاتية على الآخر.

العزلة تعلم الصرامة، فلا تجامل ليس بحكمها وحسب على نفس المعتزل، لكن على الآخر الذي تنعزل عنه، وهنا لها مصداقية أكبر بفهم الأنا وبفهم الآخر. وهنا تكون محاسبة النفس والرقابة الداخلية تنبع من الداخل، لا بفرض من الخارج. في العزلة يتحرر الإنسان من قيود كثيرة، ويبلغ الانسان قمة حريته، يقول فرنسيس بيكون إن السبب الطبيعي الأهم الذي يفسر الحياة بوحدة هو الحرية، يصف وليم هاولت هذه الحرية ويقول:

"روح العزلة هي الحرية، حرية تامة في ان تفكر أو تشعر أو تفعل كما يحلو للنفس... أريد أن أرى أفكاري الغامضة، تحلق مثل زغب الصبار مع نفحات النسيم، من دون أن تقع في شرك الاحراش البرية، وأن يكون كل شيء ملء إرادتي، وهذا أمر مستحيل حصوله إلا إذا كنتُ وحيدا"[1].

والحرية هنا ليست التخلص من القيود، ولكن أن تخضع الأنا لذاتها في قيودها، لأنها أولا وأخيرا مسؤولية – مسؤولية الذات أمام نفسها–وكذلك أمام الآخر. وهذا ما يبدو جليا في تحليل تجربة تأنيب الضمير، حيث إنه تفكر جواني عن الأنا والآخر.

[1] *Solitude: Philosophical Encounter, p 104.*

المقام الوجودي:

لنبدأ تحديد هذا المقام بالقول إن الأنا أنطولوجية في الأساس، إذ أنها "أولية" و"بدئية"، أي أن ذكر الأنا يستلزم كينونتها في الوجود، وربما نص بردياف هنا يوضح الفكرة:

"الأنا بدائية ولا يمكن أن تستمد من شيء أو ترد إلى شيء، وعندما أقول "أنا" لا أعبر ولا أضع أي مذهب فلسفي، كما أن "الأنا" لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا. والخطأ الذي وقع فيه "ديكارت" بتأكيده لهذه العبارة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" يرجع إلى محاولته اشتقاق الأنا من شيء آخر وهو الفكر. وأيا كان الأمر، فالواقع أنني لست موجودا لأنني أفكر، ولكنني أفكر لأنني موجود..."[2]

فالأنا موجودة وحسب كبديهة أولية، وما انفك باويز يعبر عن ذلك في مقولة: "أنا أكون أنا"، وهي تأكيد على وجودها أولا وأخيرا، ويسبق ذلك كونها مُفكِرة أو أي شيء آخر، والتفكير هي في الواقع سمة من سمات "الأنا" كما أنه سمة من أهم سمات العزلة، لكنه بالأحرى تحقيق لإمكانية "الأنا" أكثر من الاستدلال على وجودها. فالمعرفة التي تتحصل من التأمل والتفكير تخرج الأنا من انطوائها إلى عالم أوسع، وهنا تتحقق الأنا وجوديا وإنسانيا، بتعبير هيدجر تكون دازاين أي أنها في العالم ومع الآخر كوجود أصيل وحقيقي.

الأمر الآخر أن العزلة عودة مستمرة إلى الأنا من حيث تأملها الداخلي وتأملها بالآخر. وهذه الحالات هي مقوّمات وجودية للعزلة التي من حيث إنها تجربة للوعي لا تنفك عن كل ذلك.

ومن منطلق هذا المقام بدرجة أولى، سوف أقارب العزلة من حيث كونها تجربة للوعي وبالآخر.

ما العزلة؟

لكن قبل هذه المقاربة ربما ينبغي أن نجيب على سؤال لابد أن يتبادر إلى الذهن، وهو ما العزلة؟

ربما الأنسب لفهم ما هي العزلة، أن نبدأ بتمييزها عن بعض التجارب الأخرى المشابهة، كثيرا ما يُخلط بين العزلة والوحدة (أي بمعنى الوحشة أو الانطواء). صحيح أن العزلة

[2] العزلة والمجتمع، ص 109.

قد تنطوي على شعور بالوحدة لكنها تختلف عن الوحدة بجوانب أساسية، الالتجاء إلى العزلة قرار شخصي يجد الإنسان فيه مطلبه للتأمل وراحة البال وفهم الأنا والآخر، بينما الوحدة قسرية، مصحوبة بالحزن والألم، يفصل بين الإنسان ومحيطه الطبيعي سواء كان اجتماعيا أو غيره، رغم أن الوحدة تشترك مع العزلة في العنصر الفيزيقي إلا أنهما يختلفان من حيث التجربة النفسية، فالعزلة ليس قوامها الحزن والألم، بل التأمل والتفكر، وهو ما يؤكد عليه روبن كوتيسكي *Rubin Gotesky* في تعريفه عن العزلة باعتبار أنها "حالة من العيش بوحدة بصورة من الصور، من غير أن يكون الألم والوحشة والاعتزال عنصرا داخليا في هذه الحالة"[1].

الأمر الآخر الشائع عن العزلة أنها اعتزال عن الآخر ذهنيا وجسديا، يقدم كوتش تعريفا بحسب ما هو شائع عن العزلة:

"أن العزلة هي الوقت الذي تنفصل فيه خبرتنا عن الناس الآخرين، وكل سمات العزلة الأخرى التي تأتي عن طريق الحدس إلى العقل، والاعتزال الفيزيقي، والتفكر الذهني، والحرية، والسكون، والشعور المميز للزمان والمكان، كل هذه تنبع من السمة الأساسية التي هي غياب الآخرين عن تجربة النفس بالعالم"[2].

لكنه يفكك هذا التعريف، لأنه يرفض أن تكون العزلة تجربة ثنائية حدية بين الاعتزال/الخلطة *Solitude/ Encounter* أو "الانفصال /الاتصال" الاجتماعي *En-gagement/Disengagement*، ويقارب كوتش بين العزلة وما يطرح عادة على أنها تجارب مضادة لها بفلسفة الطاوية عن ثنائية الين واليانغ، وذلك من خلال رمزية شكل "طاي تشاي"، الذي يرفض الوجود الخالص للأشياء بالكون، فكل كيان لابد أن ينطوي على عنصر من الكيان المقابل له، وهذا يعبر عن تجربة العزلة التي تمتزج كذلك بالخلطة[3].

والعزلة كذلك لا تشترط النأي الفيزيقي الجسدي، إذ قد نعتزل ونحن وسط الناس، وبعض الأفعال والشعور عزلة بحد ذاتها، فالقراءة مثلا نوع من العزلة، لأنها تأمل بالآخر من خلال الذات، والآخر هنا هو المؤلف، وقد نقرأ في وسط اجتماعي بين الناس، وقد نكون جسديا في جمع من الناس لكننا فكرا في مكان آخر، وهذه إن لم تكن عزلة تامة، فإنها مظهر من أهم مظاهرها. لكن الأهم هو أن العزلة ليست تجربة منفصلة عن الآخرين كما يرى كوتش، وإن كان من شروطها الاعتزال الفيزيقي، إلا أن "الآخر" حاضر في العزلة بكثافة، وهو ما سنحاول أن نوضحه في السطور التالية.

الأنا والعزلة كتجربة للوعي

هنا لن نهتم بالعزلة بوصفها مفهوما مجردا بل بوصفها تجربة إنسانية، أي من حيث كونها تجربة للوعي. كيف يخلق لنا الوعي بالعزلة تجارب معيشية بالآخر؟ ذلك من موقع أن العزلة ذاتها تجربة معيشية، وأقصد بـ"معيشية": أنها ليست إدراكا ماهويا يمكن توظيف العقل الخالص لمعرفتها، وليست حقيقة إحصائية يمكن تعداد كميتها، بل هي تجربة وجودية إنسانية، وينبغي أن تفهم على هذا الأساس.

كي نفهم العزلة ينبغي لنا أن نفهم أولا خصائص "الأنا"، لأنها هي محط تجربة العزلة قبل أي شيء آخر.

الأنا" كما قلتُ سالفا هي "أولية" أي لا تحتاج إلى برهان لإثباتها سوى أنها موجودة، إذ أنها "أنطولوجية" قبل أن تكون هوية أو معرفة. وهي ليست بطبيعتها نرجسية وانطوائية، بل بعكس ذلك، هي منفتحة، وذلك من حيث كونها "أنا". ونلحظ ذلك في ثلاثة أوجه رئيسة، الأول هو من خلال تحديد هويتها التي تقوم على الاختلاف اللانهائي، وليس التطابق النهائي، وثانيا من حيث كونها اجتماعية، وثالثا من كونها "أنا" عارفة.

أولا: مقولة الاختلاف لا تنفك عن الآخر كمحدد للهوية الفردية، وهوية الأنا ليست هوية تطابق، بل هوية اختلاف، أي أن حدودها التي تشكل هويتها تتحدد بحدود الآخر، وبحسب منطق الاختلاف، "الأنا" لا تكون هي ذاتها إلا من حيث أنها ليست الآخر، وليس لأنها "هي هي"، أي أن معنى تفردها يكتسب ماهيته من خلال تميزها عن الآخر، هي لا تكون إلا من حيث نفيها للآخر (أي "اللا آخر")، والنفي علاقة حدية، أي أن الذي يحدد فرادة شيء ما هو اختلافه عن باقي الأشياء الأخرى، سيما التي من

[1] *Solitude: Philosophical Encounter, p 29.*
[2] نفسه، ص 27.
[3] *Solitude: Philosophical Encounter, p 94.*

جنسه ونوعه، هنا الآخر جزء لا يتجزأ من الأنا، وليس كما نتصور أنهما منفصلان فصلا مطلقا. هنا العزلة ليست انغلاقا عن الآخر، بل هي انكشاف عليه، "ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية، وإنما على العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفا للعالم المجرد الموضوعي"[1].

ثانيا: الإنسان كائن اجتماعي، أي لا يكون إلا في جماعة من الناس، ووسطه الاجتماعي يشكل جزءا من "أناه"، وهذه الخاصية الاجتماعية للأنا، لا تشكل فقط مظهراً من مظاهر عيش الإنسان، بل تشكل تجربته ووعيه كذلك. يلحظ هيدجر أن الموجود الإنساني (الدازاين) هو وجود مع الآخر بالضرورة، ويعبر هيدجر عن هذه الخاصية بالكينونة-معاً (أو بالكينونة-مع)، والوجود في العالم هو مسرح مشترك لحياة الأفراد معا، يقول هيدجر:

"لكن عبارة "دازين" تبين بوضح أن هذا الكائن "بادئ الأمر" غير متعلق بالآخرين، وأنه إنما على نحو لاحق أيضا يمكن أن يكون "مع" الآخرين. إنه لا يحق لنا على ذلك أن نفعل عن أننا نستعمل مصطلح الدازين-معاً من أجل تخصيص الكينونة التي على جهتها يكون الآخرون الكائنون قد سرحوا داخل العالم. إن الدازين - معاً الخاص بالآخرين ليس مفتوحا داخل العالم بالنسبة إلى دازين ما، وكذا أيضا إلى الكائنين-على-جهة-الدازين-معاً، إلا من أجله أن الدازين هو من حيث الماهية في ذات نفسه كينونة-معاً. إن المقولة الفينومينولوجية: إن الدازين هو من حيث الماهية كينونة-معاً، إنما لها معنى وجوداني-أنطولوجي. فهي لا تريد أن تثبت على نحو أنطيقي أنني لست من ناحية واقعانية كائنا قائما وحدي فقط، بل على الأرجح أن آخرين من نوعي سيعرضون. لو كان المقصود من القضية القائلة إن الكينونة-في-العالم التي من شأن الدازين هي من حيث الماهية متقومة بواسطة الكينونة-معاً، شيئا من هذا القبيل، إذا لما كان الكينونة-معاً تعينا وجوداني، يتأتى إلى الدازين من ذات نفسه انطلاقا من نمط كينونته، بل كيفية حاصلة على أساس إتيان الآخرين في كل مرة. إن الكينونة -معاً إنما تعين الدازين تعيينا وجوداني حتى ولو لم يكن أي آخر قائما على نحو واقعاني أو مدرَكاً. بل حتى كينونة الدازين المتوحد هي كينونة-معا في العالم. إنه لا يمكن أن يُفتقد الآخر إلا ضمن كينونة-معاً **وبالنسبة إليها**.

[1] العزلة والمجتمع، ص **117**.

إن كينونة المتوحد ضرب ناقص من الكينونة-معاً"[2]

وكما لحظ هيدجر أن كلمة "أنا" قد تكون مضللة، لأن لدينا مفهوما شائعا على أنها ذاتية محض ومنغلقة على نفسها، وليس أنها تحتوي على "أنات" أخرى، هم الآخرون، والاجتماعي قاسم مشترك بين كل هذه "الأنات"، يؤكد بردیائف أيضا على ذلك ويقول:

" الوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين، فهو اجتماعي في أعمق أعماق طبيعته الميتافيزيقية. وما دامت حياة الإنسان تعبيرا عن الأنا، فإنها تفترض وجود الآخرين، ووجود العالم، ووجود الله. وانعزال الذات انعزالا مطلقا ورفضها الاتصال بأي شيء خارجها أو "بالأنت" عبارة عن انتحار. ووجود الأنا يصبح مهددا كلما أنكر الوجود الكامن فيها لذات أخرى أو للأنت" (العزلة والمجتمع ص **113**)

هنا أن تكون وحيدا مع نفسك ينطوي على أنك وجود مع الآخر كذلك، وهذا ما نلحظه في العزلة من خلال طبيعتها الجدلية بالعيش منفردا والعيش مع الآخر، وذلك من حيث التجربة، وإن لم يكن من حيث الحضور الفيزيقي، أي أن يكون الآخر موجودا واقعيا.

ثالثا: للمعرفة جانب مهم، ليس من حيث إنها مجرد أداة فقط، ولكن من حيث إنها مظهر من مظاهر التواصل بين الأنا والآخر، بالمعرفة تخرج الأنا من شرنقتها إلى الآخر، لذلك اللغة تشكل المكون الأساسي للمعرفة، لحظ هوسرل أن المعرفة ليست ذاتية محض، بل هي "بينذاتية" -*in-ter-subjective*، لأنها تجربة مشتركة للوعي بين البشر، فعندما أدرك شيئا ما، فإن حقيقته من حيث إنه مدرك يدعمه أن الآخرين أيضا يدركون هذه الشيء بذات إدراك الأنا له. المعرفة إذن "تشاركية" إن صح التعبير، يشترك فيها البشر، وفعل المعرفة الذي يفضي بنا إلى هذه النتيجة لا يدل وحسب على الحس المشترك في جانبه المعرفي ولكن الوجود المشترك بين البشرية.

الآخر في العزلة

ونلحظ هنا أنه بقدر ما تدل هذه "التأملات" الآنفة على فردانية الأنا، فإنها تثبت كذلك أنها لا تفهم إلا بالآخر. لكن هذه الخصائص التي للأنا توقعنا في ربكة لفهم تجربة

[2] الكينونة والزمن ص **243**، و**156**.

"العزلة"، إذ تظهر أن العزلة هي حالة غير طبيعية ولا تمثل جوهر الأنا الحقة. وصحيح أن الإنسان كائن اجتماعي، ولكنه أيضا أنا فردية، وبقدر ما يحتاج للاختلاط بالناس، فانه يحتاج إلى الانفراد مع نفسه، والنظر إلى الإنسان على أنه فقط كائن اجتماعي يلغي ذاته وهويته، وكأنه مجرد قطرة في محيط.

مع ذلك، لا يعني هذا أن العلاقة بين الأنا والآخر (سواء اجتماعيا أو وجوديا) هي علاقة ثنائية متضادة ومتعارضة، التي تأتت لنا من طابع التفكير الميتافيزيقي الحدي الثنائية (إما... أو) بل بالعكس من ذلك، لا أنا من دون الآخر ولا آخر من دون الأنا. بحكم أنها عبارة عن "اختلاف" لا تطابق، لذلك عملها يقوم على "التكامل الجدلي"، أي أن كونها أنا-فرد، فإنها أيضا أنا- الآخر، ولا يمكن من ثم فهمها كما هي إلا أن حضر الآخر بها ومعها، وذلك من خلال إدراكها له، ومن هنا نفهم حضور الآخر في تجربة العزلة حضورا كثيفا.

إن الوعي ليس وعاءً خاويا، هو في جهة، وما يعيه من الأشياء في جهة أخرى، بل إنه لا يمكن فصله عما يكون معطى فيه، إذ أنه كما يخبرنا هوسرل وعي "بشيء"، أي وعي بهذه الأشياء كما هي معطاة له بشتى ضروب الإدراك (تذكر أو تخيل الخ)، من هنا الآخر كمعطى في تجربة وعي العزلة هو معطى لا ينفك عن الوعي، والأنا من ثم متعالقة ومتضايفة مع الآخر.

ومن نافلة القول أنني هنا لا أرفض أن حالة العزلة تنطوي على نأي فيزيقي عن الآخر، إذ هي حالة وحدة، فالمعتزل بالعادة يكون وحيدا فيزيقيا، ولكن ما نزعمه هو أنه حتى وهو وحيد من الناحية البدنية، إلا أن الآخر لا يزال جزءاً لا يتجزأ من خبرته ووعيه، بل هويته ذاتها، لأن العزلة تجربة قبل أي شيء آخر، ومن هنا هي ليست محصورة على توحدها الفيزيقي، بل نفهم العزلة على أنها تجربة ذاتية جوانية، منفتحة على الآخر إذ هو مقوّم بها.

ومن هذا المنظور، يتلاشى التعارض الذي قد يلحظ في حالة العزلة المتفردة وحالة الأنا الاجتماعية، ولا تعارض بين الانفصال عن الناس، والاتصال بهم، والاعتزال عنهم والاختلاط بهم، والمشاركة الاجتماعية والانفراد الذاتي.

يلامس بعض الباحثين هذا الجانب في العزلة، لكنهم يقصرون عن فهمها من خلال وعي الأنا-الآخر أو الأنت. من هؤلاء الباحثين جون باويز، إذ يرى أنها تفصلنا عن عقول الآخرين، ولأنه يرى بأن السبب الرئيسي للتعاسة يتأتى من أن عقولنا تنشغل طوال الوقت بارتباطها بالناس، وبحكم أنه يجد أن العزلة هي سبب من أسباب السعادة، فإنه يدعو أن ننسحب من العالم ونعانق العزلة، لكنه يؤكد كذلك على أن ذلك في نهاية المطاف يعود بنا إلى معانقة الإنسانية ونورها ووهجها الوديع والمسالم، يقول:

"إحدى أسباب التعاسة الرئيسية في هذه الدنيا هو أن عقولنا مشغولة بكل الوقت بعلاقتها بعقول الناس الآخرين، حرر نفسك من هذا، والجأ بكل ود ولطف بكل ما تقدر إلى العزلة، وبعد لحيظات معدودة سوف تسبح طبيعتك ذاتها عميقا في ينبوع الوجود البارد، الأمر الذي سوف يجعلك تشعر أنك قادر على العودة إلى شعاع الإنسانية المتأجج بكل قوته الوديعة والرقيقة "[1].

ونجده في معرض آخر، يرى ولو ضمنا بأن العزلة لا تنفك عن الآخر، وذلك عندما قال:

"في الحقيقة أن نشق على أرواحنا بالوحدة بعزيمة أكبر هو أن ننمي وعينا بقدر أكثر حيوية بكثافة <حضور> "أرواح" الآخرين، سواء التي هي من الطبيعة أو ما يفارق الطبيعة، وهي ترفرف حولنا، وتبدو هذه مفارقة لكنها مثل أي مفارقة أخرى، هي التعبير الأكثر صدقا عن الواقع الذي يمكن أن تمتد يدنا له "[2].

وهذه المفارقة منشأها هو الشعور بالبعد من الآخر والقرب منه في آن معا، فالعزلة التي تجعل الآخر يغيب عن الوعي هي ذاتها التي تجعله حاضرا بها، إنها تتوسط "الحقيقة" بين الحضور والغياب، فحضور الآخر حضورا تاما يلغي الوعي تماما كما أن الغياب التام يفرغ الوعي من قدرته على إدراك الآخر الغائب.

ونقدر أن نلحظ ذلك بوضوح في شأن الاهتمام، إذ هو مركزي في شأن الوجود الإنساني كما يؤكد ذلك هيدجر، فالاعتناء بالآخر الموجود يؤكد على أن حضور الآخر في الأنا

[1] *A Philosophy of Solitude, page 114.*
[2] *Philosophy of solitude, p 70.*

حضور أساسي، وهكذا فالخلطة مع الناس تقاس بمدى اهتمامنا بهؤلاء الناس (الآخر)، وليس بالاتصال بهم فيزيقيا، ويقلل هذا من شأن الانعزال الفيزيقي في تجربة العزلة، إذ أنها تتجاوز هذا الحد، وهنا في العزلة يكون الآخر هو موضوع تأملنا بالوعي، وإن لم يكن المعتزل بحالة تواصل معه مباشرة، وهذا لا يلغي الاهتمام بل بعكس ذلك، يؤكده، كما أن الفراق بين الأحباب يجعل حضور المحب أحيانا أقوى من غيابه من حيث الشعور والإحساس الذي يقدح الشوق والصبابة، فإن اللوذ بالآخر في العزلة قد يؤكد اهتمامنا بالآخر، أكثر من حضورنا المباشر معه، لأن العزلة أيضا تعد الوعي كي يكون أكثر قدرة على التأمل، وهذه سمة لا تفارق العزلة. وكما يؤكد كوتش "إن مدى مشاركتنا شخصيا للآخر يعدل مدى اهتمامنا به وبذاته كلها"[1].

العزلة هنا هي مثال نموذجي على إشكالية فصل الذات عن الموضوع، مشكلة ثنائية الذات/الموضوع، بل عكس ذلك، هي تكرس حقيقة أن الذات والموضوع وحدة في الوجود-في-العالم.

في العزلة الأنا تدرك الآخر على أنهم لا "أناها"، ولا تدركه على أنه موضوع خارجي، وثمة فرق كبير هنا من الناحية المعرفية والإنسانية، أدركه كموضوع هو فصل ثنائية يبتر أي علاقة بين الذات والموضوع، ومن ثم لابد أن يكون ثمة "تمثيل" بين الذات والموضوع، وهنا نقع في مغبة الفكر الثنائي ذات-موضوع. بينما في كون الأنا تدرك الآخر اللا أنا، فإنها تنفي الذات، والنفي هو نوع من العلاقة، لأن الذات تكون حاضرة، وإن "نفيت"، الانفصال صلة بوجه من الأوجه لأنه علاقة بالآخر، وإن كانت طبيعتها الانقطاع لا الوصل. مجرد أن نكون في حالة عزلة، فإننا نقر بالآخر كحضور في عزلتنا، لأن الاعتزال يستلزم أن يكون ثمة "آخر" ننعزل عنه، أي أنه إقرار واعتراف بهذا الآخر.

ويمكن أن نوضح هذه التجربة من خلال القول أن الأنا في العزلة تبلغ ذروة وعيها بنفسها من خلال التعمق بها ومن ثم تصل لمرحلة سحق الذات الذي يمهد لوعي ذات الآخر. هذا ما يفسر كيف أن العزلة بقدر ما هي بعد عن الآخر هي قرب منه. يقول برديائف: "وفي أعماق عزلته ووجوده التنسكي ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى"[2].

ونلحظ هذه الحالة في تعاليم الطاوية التي ما انفك حكيمها لاوتزو عن التأكيد على أن التخلي عن الذات معانقة للآخر والأنا في الآن معا، علاقة التنافس التي تقع بين الأنا والآخر، لا تحقق الذات كما يبدو لأول وهلة بل هي تشوهها وتجعلها تعيش دوما في حالة نقصان تصبو إلى ما قد يبدو أنه "نقيضها" وهو الآخر. الفكر الطاوي الذي يرفض مبدأ الهوية والتطابق يقدر أن الأنا ليست إلا الوجه الآخر "للآخر" وأنهما لحمة وسدى لا ينفصلان إلا ظاهريا.

حيث إن الأنا في تأملها الذاتي تكتشف نفسها وحيث أنها تكون شخصا من خلال الآخر، وهذا الاكتشاف لا يكون إلا بمحدد الآخر. ولئن كانت العزلة تأمل ذاتي، فإنها لا تكون كذلك إلا مع حضور الآخر في وعي الأنا المتأملة، لأن التأمل ليس تأملا بشيء فارغ.

من هنا يتضح أن العزلة ليست مسافة نضعها بيننا وبين الآخر، كما هو شائع، بقدر ما هي جسر يصلنا بالآخر. في العزلة نعيد ترتيب المسافة بين الأنا والآخر، فلا تكون مجرد مفهوم كمي يقاس بالأمتار والأذرع، بل أفقا يتيح لنا أن نرى الآخر والعالم من منظور أوضح، وهذا الأفق هو أفق انصهار الذات مع الآخر كما هو أفق غادامير التأويلي بين الذات والنص. وهذا ليس بعيدا عن حقيقة علمية: وهي أن الأشياء التي تكون دوما في منظورنا تكف العين عن النظر لها، فلأن الأنف دوما هو في محط نظر العين في الأوجه، لا تراه العين لأجل ذلك السبب. وقربنا إلى الأشياء بصورة مفرطة لا تجعلنا نرى الأشياء كما هي كذلك! والعزلة هنا هي تلك المسافة التي تتوسط بين وعينا وحواسنا وبين الناس والعالم كي ندركهما بوعي أكثر بصيرة. وكم من مرة لم نلتفت إلى تفاصيل شيء وهو قريب منا، وعندما ابتعدنا عنه، لحظنا تفاصيله، لأن التأمل ليس فعلا مباشرا بالضرورة بل هو تفكر يعيد حضور الأشياء في الوعي حتى وإن كانت غير ماثلة أمامنا هذه اللحظة.

العزلة والأنسنة

لحظ كوتش أن تجربة العزلة تنطوي على نوع من

[1] *Solitude: Philosophical Encounter, p 85.*

[2] العزلة والمجتمع، ص 116.

شخصنة *personification* الأشياء من الجمادات المحيطة بالمعتزل، أي أنها تعطي طابعا بشريا للأشياء لها خصائصها الشخصية، وكأن بيننا وبينها علاقة حميمية، ويتواصل المعتزل مع العالم تواصلا روحيا تدب الحياة في الأشياء حتى الصماء البكماء، تبعث به تجربة وجدانية تؤنسنها، وكأنها بشر مثلنا يتحدث إلى المعتزل ويسمع له، ويصغي لصفير الريح وكأنها تحدثه، وإلى خرير الماء وكأنه يئن من الألم ويشكو إليه، وهي تجربة تجعله يغرق في العالم، تماما كمن يغرق في حشد من الناس. وهي ليست "طابعا بديلا عن الخلطة مع الناس"[1] كما يلحظ كوتش. قد يبدو هذا التفسير صحيحا لأول وهلة لكن عند التدقيق، نلحظ عكس ذلك، فمرده كثافة حضور الآخر لدرجة تنساب إلى الأشياء من حول المعتزل، فتضيف عليها طابعا بشريا.

العزلة كما قلنا سلفا ليست حالة قسرية، بل هي اختيارية، ومن ثم ينبغي أن تجد لها تعليلا في الخارج، قد يصح هذا القول كما شهدنا ذلك في فيلم توم هانكس (المنفي) *Cast Away* لابد أنه يتذكر الكرة ويلسون التي أسبغ عليها توم روحا بشرية ويحادثها ويسامرها، لقد أصبحت كالصاحب له، لا يستغني عنها، وعندما غرقت وهو في طريقه إلى النجاة باستخدام قارب بدائي الصنع، لم يتردد في أن يقذف نفسه في خضم الموج كي ينقذها وعندما جرفها الموج بعيدا وأيقن أنها ذهبت للأبد، أصابه الحزن، وبكى كما تبكي الأم الثكلى صغارها.

لكن تجربة الأنا مع العالم تنطوي على تجربة وجودية، تنعكس في المجاز الذي يحيل الجمادات إلى كائنات حية، وهي تجربة كامنة في عمق النفس البشرية، ولا سيما علاقة الأنا بالمكان والزمان، تلك العلاقة التي أفاض في شرحها ميرلوبونتي في كتابه "فيمنولوجيا الإدراك"، الجسد وهو عنوان الأنا ليس شيئا منفصلا عن الزمان والمكان، لأن الموجود الإنسان (الدازاين) هو كينونة -في-العالم، ومن ثم نحن جزء من هذا العالم، ولسنا نوجد على ضفتين مختلفتين، أي أنا والعالم بل أنا في العالم. وهنا "الزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعي هما المصدر الحقيقي للعزلة"[2].

التصور الرومانطيقي الذي شاع بين شعراء هذه الحركة كوردزورث وكوليرج عن الطبيعة على أنها الأم الحنون للإنسان نتج عن تجاربهم بالعزلة التي نمت شعورهم وعلاقتهم بالزمان والمكان الذي عبروا عنه بالطبيعة. ولا غرو أن تكون العزلة موضوعا مفضلا لهم في أشعارهم. يعبر وردزورث عن هذه العلاقة:

ولقد أحسست بحضور يقلقني بأفكار سامقة;
معنى رفيع عن شيء متعانق بعمق سحيق
مسكنه ضوء الشموس الغاربة
والمحيط المستدير والهواء المشبع بالحياة
والسماء الزرقاء وعقل الإنسان،
حركة وروح
تدفع كل الأشياء المفكرة وكل موضوعات الفكر
إنها تسري في كل شيء

(على بعد أميال قليلة من دير تينترن)

ولعل فلسفة مارتن بوبر في "الأنا والأنت" تفسر لنا شعورنا بالأشياء في العزلة، فهناك فرق بين تجربتنا بالأشياء من حيث إنها موضوع جامد (وهو ما نشير لها بالضمير لغير عاقل) وبين تجربتنا المعيشية بالأشياء من حيث كونها تشاركنا بالوجود حيث نسند لها ضمائر الكائنات الحية التي بيننا وبينها علاقة إنسانية، يعبر بوبر عن ذلك من تحول علاقتنا بالأشياء من كونها مجرد هي إلى أن تكون "أنت" ذات الطابع الوجودي التي تنشئ رباطا بيننا وبينها وجدانيا، ووصف مارتن بوبر لذلك بأمثولة الشجرة الشهير حيث يوضح ذلك، ويقول:

"لكن، قد يحدث، إن كان لدي الحس المرهف، أن أرتبط بعلاقة بشجرة، وهنا تتوقف الشجرة عن كونها مجرد "هي" (أي شيء جامد غير عاقل)، إذ يستولي عليّ شعور حصري، يتملكني، ولوقع تأثير ذلك، فليس من الضروري أن أتخلى عن أمل الشجرة، ولا أن أشيح بناظري أو أن أغفل عنها، بل بالأحرى يتحد كل شيء سواء كان صورة أو حركة، صفة أو نوعا، قانونا أو عددا، من دون انقسام في هذا الحدث. كل شيء متعلق بالشجرة يجيء بتجربتي، شكلها وبنيتها، وألوانها وخصائصها الكيمائية، وارتباطها بالعناصر الأرضية، ومغازلتها للنجوم في السماء، كل ذلك حاضر في وجود كلي فردي، والشجرة ليست من صنع انطباعي أو خيالي، أو أنها من نوبات مزاجي، بل هي مجسّدة

[1] *olitude; Philosophical Encounter, p 64.*

[2] (العزلة والمجتمع، ص 117)

قبالي، ولها علاقة بي، كما أني لي علاقة معها- وإن بطريقة مختلفة "[1].

والشعور بالتوحد بالطبيعة (العالم) الذي ينتاب المعتزل هو شعور بوعي الآخر في هذه العزلة، والشعور بالوحدة من هنا يبدو عارضا مقارنة بحضور الآخر بالتجربة، يصف هنري ثورو في كتابه (ولدن) الذي سرد فيه تجربته عن العزلة في الغابة هذه التجربة لنا:

"لم أحس قط بالوحدة، أو بأقل شعور بالكبت من جراء العزلة، ولكن مرةً، وذلك بعد مضي أسابيع معدودة من مجيئي إلى الغابة، ساورني الشك، لبرهة من الوقت، أن القرب من الناس ليست ليس أمرا ضروريا للحياة الهادئة والصحية، وأن العيش وحيدا لدعاة إلى الضيق. بيد أني كنت في الآن نفسه مدركًا لجنون طفيف يغشى مزاجي على أمل شفائي منه. وأثناء تساقط أمطار خفيفة غشتني خلالها هذه الأفكار شعرت فجأة بمثل هذا الجمع اللطيف والخير في الطبيعة، في زخات قطرات المطر، وفي كل ما أراه وأسمعه حول منزلي، أحسست بشعور لا نهائي من الود، ينتابني دفعة واحدة، مثل جو عليل يرافدني، لقد تفّه هذا الشعور كل ميزة متخيلة لمجاورة الناس ومنذ ذلك الحين لم أفكر بهم. كنت أجد صحبتي مع شوكة صنوبر تتفتح وتتفتق بقدر من العاطفة. كنت مدركًا بكل وضوح لوجود شيء دانٍ مني، حتى في المشاهد التي اعتدنا أن نسميها برية وكئيبة، ومدرك كذلك أن الأقرب إلي ليس إنسانا ولا من أهل القرى، وقد وصلت إلى قناعة بأنه ما من مكان غريب علي بعد الآن -"[2]

الطبيعة لدى ثورو أصبحت هي الآخر (المجتمع)، وليس فقط الآخر وحسب، ولكن هو الآخر الحاني المترع بإحساس إنساني، من هنا يتجاوز الشر في الآخر كما تجاوز ثورو "التوحش" في الطبيعة، هنا نلحظ ذلك الأساس بالخير في العزلة حيث يفيض على العالم والآخر، وهنا لا مجال للشعور بالغربة حيال الآخر والعالم، وهذه التجربة هي التي يؤكد عليها مارتن بوبر حيث يكون الآخر هو أنت، يشاركني الوجود الإنساني، ويصبح من ثم جزءا لا يتجزأ من اهتمامي، حتى ولو لم أكن على صلة به معرفيا، فإني على صلة به وجوديا، هنا "أعرف" ليست هي التي تحدد علاقتي مع الآخر، بل أن "أكون" هو أن يكون الآخر.

[1] *I and Thou, p 7.*
[2] *Walden, p 99.*

العزلة والحداثة

لئن كان العزلة تجربة وجودية، فهل لها طابع خاص أيضا في ظل عصرنا الحالي؟ وما طبيعة هذه الحالة؟

الحداثة بقدر ما حررت الإنسان، وشجعته على الاستقلال، والتفكير العقلاني، وقداسة المعرفة، فإنها كذلك في الطرق الآخر انتجت لنا تحديات كبرى. من أهم مظاهر الحداثة هو سيادة "العلم"، لكنه ليس نسقا معرفيا وحسب، بل هو طابع وجود، أخضع الإنسان الحديث إلى تصور محدد عن العالم، وهو تصور يحيل العالم إلى "موضوع" للذات، لا يشعر به إلا على أنه "شيء مادي" قابل للقياس والحساب، وهذا التصور هو ما اطلق عليها ماكس فيبر "فك السحر"، فقد اصبح العالم مجرد آلة ميكانيكية صماء بكماء لا روح فيها ولا حياة. وترويض العالم (أي احالتهم إلى ارقام وحسابات) الذي جذره غاليليو العالم المعروف هو سبب رئيس كما يرى هوسرل في كتابه (الأزمة) عن ضمور تجربتنا المعيشية بالعالم، أصبح آلة ضخمة نفهمها وحسب من خلال الأرقام والحسابات.

فضلا على أن العلم أعلى من شأن قيمة الهيمنة والمنفعة ضدا لقيم الجمال والأخلاق في بعض الأحيان، لقد دعا ديكارت أن يكون الإنسان هو سيد الطبيعة، وذلك من خلال التقدم العلمي، وحدث ذلك بالثورة الصناعية في القرن الثامن عشر حيث أضحت الآلة مهيمنة على المجال الإنساني، وبقدر ما عزز ذلك من قدرة الإنسان على توظيف الطبيعة لصالحه والهيمنة والتحكم بها إلى حد غير مسبوق في التاريخ إلا أنه اخضع الإنسان ذاته إلى ما هو معرفي بطابع علمي، أي أنه اصبح موضوعا كذلك، ولا يتوافق ذلك من كينونة الإنسان التي تنحو إلى رفض التقنين والقولبة التي قد يخضع لها عالم المادة والأشياء لا عالم الإنسان والروح.

ودعوات الفلاسفة أصحاب النزعة الوضعية منذ القرن التاسع عشر إلى اخضاع العلوم الإنسانية بما في ذلك الفلسفة إلى ذات منطق العلم التجريبي المادي هو تتويج لهذا الاكتساح الهائل للعلم على الحداثة.

تعاطى مفكرون كثر مع هذه الأزمة التي جلبتها الحداثة للإنسانية، يصف آرنلد كوهلن في كتابه "الإنسان في عصر

التقانة" الحالة الجديدة التي وجد الإنسان نفسه فيها في عصر تتحكم به الآلة من منظور أناسي-اجتماعي، فالطبيعة الإنسانية ظلت كما هي لكن عالم الإنسان وبيئته تغيرت بكثافة حضور الآلة، وهو أمر خلق شقا بين الطبيعة البشرية والبيئة الحداثية، يقول كوهلن:

"وهكذا فإن التقدم الحثيث للتكنولوجيا الحديثة قد تم بالتحالف الوثيق مع التقدم في العلوم الطبيعية ونمط الإنتاج الرأسمالي، اللذين يوسعان من هيمنتهما بسرعة متوازية. كل هذه العوامل تتغذى من بعضها البعض، ولا يمكن للمرء أن يتوقع مثل هذه المسارات الفريدة والراديكالية تاريخيًا أن تبقى دون تأثير على وعي الناس الذي يساهمون بها. إن الموقف البراغماتي-الوضعي الذي يميز هذا "النظام الصناعي" قد وسع بشكل حاسم مدى انتشاره إلى ما وراء حدود النظام الذي نمى منه في الأصل، ولقد أثر هذا، على سبيل المثال، في المجال السياسي، وأكثر من ذلك، في مجال العلاقات الشخصية."[1]

أما هيدجر فإنه يضع هذه الأزمة في صلب فلسفته الوجودية، إذ يرى بأن عالم التقانة حجب الوجود، ومن هنا يصف "التكنولوجيا" بأنه ميتافيزيقا الحداثة، فالتقانة لم تكن وحسب وسيلة تحقق الرفاة للإنسان، بل هي أيضا تشكل طابعا معينا ترك أثرا على وعينا بالوجود ككل، يقول هيدجر واصفا ذلك:

"إن ما يدعى بالتكنولوجيا الحديثة ليس عبارة عن أداة ووسيلة وحسب، بإمكان الإنسان اليوم أن يكون سيدا عليها أو خادما لها، بل هي قبل هذه التصورات الممكنة تعد طريقة حاسمة ومحددة بالفعل تقوم على خلق تفسير للعالم، يحدد لا وحسب موقف الإنسان في النظر والإمكانيات وراء ذلك وإنما تحيله إلى نمط قدرات عملها هي.

وهذا ما يفسر لماذا أن اتقان التكنولوجيا يحدث عندما يؤكد في البداية وبدون أيما تحفظ عليها، ويعني هذا أن التمكن العملي لها يفرض فرضا لا مشروط على الإذعان الميتافيزيقي لها، ويرافق هذا الإذعان المستقر في أعماقنا وضع، يفهم كل شيء وفقا لخطة وحساب، ويقوم بذلك تحت مظلة رؤية طويلة الأمد بالإمكان أن تؤمن أطول وقت ممكن عن قصد ودراية."[2]

فالتقانة هي جسم غريب زرع في جسد الوجود، فتحجب الوجود ونجم عن ذلك شعور الإنسان بالغربة في الحداثة، وذلك بسبب أن تجربتنا المعيشية بالوجود أخذت تتضاءل في عالم آخذت الآلة تشكل نمط وجوده.

وحدثت فجوة في علاقتنا بالوجود فإننا نتعاطى مع الوجود من خلال "تناول-اليد" (*at-hand*)، وعندما تتوسط الآلة بين اليد والوجود، نفتقر إلى تلك اللمسة التي تجعلنا بتواصل مستمر مع الوجود الأصلي، ونلحظ ذلك في الفارق بين نتاج الحرفي والفنان وبين نتاج التقانة، فجرات الفخار التي يصنعها الحرفي أو الفنان من الطين بيديه تختلف عن الفخار الذي تصنعه الآلة، ورغم أن الأشياء المصنوعة باليد تكون أقل "كمالا" من عن ذات الأشياء التي تصنعها الآلة، إلا أنها تعبر تعبيرا أمثل عن وجودنا المتجذر بالعالم، وهذا ما يجعل قيمة العمل الفني أهم بالنسبة لنا من قيمة المنتجات الصناعية، تستطيع طابعة أن تطبع لنا بدقة أفضل لوحة الموناليزا لكن لن توازي أبدا الموناليزا أو حتى تقليدها بيد فنان بارع.

تفسير ذلك هو أن تعاطينا باليد من الموجودات الأخرى هو تأكيد لعلاقتنا ليس وحسب بها، ولكن علاقتنا بالوجود الذي يضمنا جميعا تحت سمائه، إننا كينونات في العالم، ولستنا خارجه، وعالم التقانة يحجب تلك العلاقة المباشرة بيننا وبين الوجود، وذلك من حيث توسطها بيننا وبين الوجود الذي يعطي الموجودات حقيقتها وتفردها.

ومن هنا نفهم الإشكالية الكبرى الفلسفية التي نشأت ببداية عصر الحداثة، أقصد إشكالية ثنائية الذات/ الموضوع، أي الإنسان عن العالم الخارجي، بينما الوجود يؤكد تضايف هذه العلاقة، فنحن لا نوجد في جهة والعالم في جهة أخرى، بل نحن نوجد في العالم، ولا ثنائية تفصل بين ذواتنا والعالم الخارجي.

حدث بذلك حالة من الاغتراب، اغتراب الأنا عن الآخر والعالم، وتجربة العزلة هي تأكيد على محاولة الإنسان العودة إلى الذات، ومن ثم العودة إلى تجربة العالم والآخر، حيث لا برزخ يفصل بين كل هذه الأقطاب الثلاثة: الأنا والآخر والعالم.

[1] *Men in the age of technology p 11.*

[2] *Basic Concepts, p 14.*

يسأل باويز عن سبب اهتمام الكتاب الأمريكيين القدماء العظام (مثل ادلف امريسن أو هنري ثورو) عن هروبهم من حياة المدنية ولجوئهم إلى حياة الضاحية حيث يسود السكينة والهدوء بعيدا عن ضوضاء المدن، ويجيب "لأن لديهم نوعا من التفاؤل والإيمان والسرور الذي لم تقتله فينا حياة الحداثة بل جلبت بدلا منه المرارة والألم"[1].

وهنا تجربة العزلة لها معنى آخر أيضا، فهي مع ذلك ليست انسحابا من الحياة، بل هي تعمق بها وذلك باسترجاع التجربة المعيشية بالعالم الذي يجعلنا أكثر قدرة لا على فهم ذواتنا ولكن الآخر كذلك، وهذا ما يلحظه كوتش إذ يرفض أن تكون مجرد انسحاب من العالم وحسب، بل هي خوض في عماره كذلك، وإن كانت انسحابا من الحياة إلا لكي تسترد الحياة[2].

أن يعود المعتزل إلى التجربة المعيشية للعالم هو أن يعود إلى الذات والآخر على أنهم وعي كلي لا انشقاق بينهم، تجربة تقتحم الفيصل الذي يعزل الذات عن الموضوع الذي خلقته الحداثة بوعينا من خلال مسيرتها كقدر حتمي على الإنسان الحديث. بكلمات أخرى هي عودة الإنسان إلى الذات من حيث إنها "الأنا" و"الآخر" - تحرر الإنسان من الآلة وثقافتها واكراهاتها، وعودة إلى الإنسان ذاته.

[1] (*Philosophy of Solitude, p 2*)
[2] (*Solitude: Philosophical Encounter, p 102*)

المراجع

نقولاي برديائف، العزلة والمجتمع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1960

حمد بن محمد الخطابي، العزلة، دار ابن كثير، بيروت، 1990

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2021

Koch, Philip, Solitude: A Philosophical Encounter, Open Court, Illinois, 1994

Thoreau, Herni, Walden or Life in the Woods, Online text at Electronic Text Center, University of Virginia

Powys, John, The Philosophy of Solitude, Simon and Schuster, New York 1933

Heidegger, Martin, Basic Concepts, Translated by Gary Aylesworth, Indiana University Press, USA Indiana, 1993

Heidegger, Martin, Being and Time, Harperpenrennial Modern Thought, New York, 2008

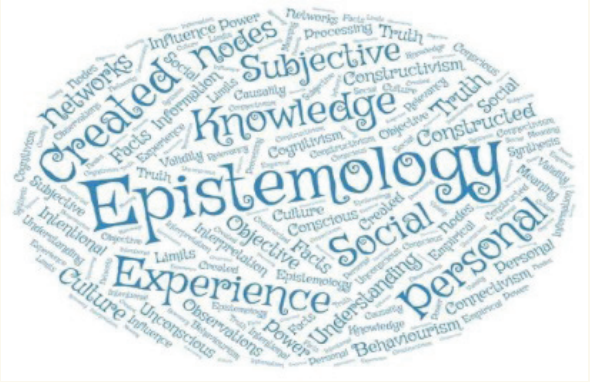
Gehlen, Arnold, Man in the Age of Technology, Columbia University Press, New York, 1980

Buber, Martin, I and Thou, Morrison and Gibb, London

مقدمة جديدة في أسس نظرية المعرفة

(إعادة النظر في الفلسفة المعاصرة)

خالد الحسن[1]



الملخص:

هذا البحث يعتمد على منهجين. الأول: المنهج النقدي. الثاني: المنهج المنطقي (S5)[2]. فكرة البحث تقوم على إعادة النظر في نظرية المعرفة، ووضع مقدمة جديدة للمعرفة. كذلك إعادة النظر في طريقة الفلسفة والتفلسف المعاصر، باستخدام أساليب نقاشية وحجاجية جديدة في النقد. البحث يحتوي على مقدمة، وتحرير للقضيتين التحليلية والتركيبية، وتجربة فكرية، ومناقشة المعرفة الرياضية والبعدية، الضرورة والإمكان، ومناقشة كواين في نقده للتحليلية والتركيبية، والجواب على مشكلة الاستقراء؛ وكذلك مناقشة كريبكي ومشكلة المعرفة الموضوعية والذاتية في الفلسفة المعاصرة، والخاتمة.

المقدمة:

ما المعرفة؟ وكيف نعرف؟ هي الأسئلة الكبرى، والبداية الأولى للمعرفة؛ ولكي نعرف يجب علينا أن نفهم الألفاظ ومعانيها -اللغة-، فنستطيع بذلك أن نحكم على أي مسألة بالصدق أو الكذب، سواءً كانت هذه المسألة من الأمور المُجردة -كالمفاهيم الرياضية- أو من الأمور التي لها تطبيق في الواقع -أي ما يقع تحت حيز الحس والتجربة-، ومعرفة الفرق بينهما. لو لدينا قضية "الذهب معدن أصفر" علينا أن نعرف معانيها، ثم بعد ذلك نتحقق من الذهب وطبيعته وخصائصه، ومن خلال هذه المعرفة والتحقق، نستطيع أن نحكم عليها إما بالصدق أو الكذب؛ بالإضافة كيف يُمكننا أن نُفرق بين القضية السابقة وبين "1+1=2"؟ كمعرفتنا لطبيعة التفريق ما بين القبلي والبعدي، وعلاقتهما بالأحكام التحليلية والتركيبية. وكيف أيضًا نعرف ما هي الضرورة والإمكان، والفرق بينهما. وكذلك ما هي الضرورة الميتافيزيقية والضرورة المعرفية والفرق بينهما. كل هذه الأمور من نقد وتحرير ومناقشة، سوف تتم في هذه الورقة، ومن خلالها سوف نقوم بتأسيس جديد لنظرية المعرفة؛ وإعادة النظر في نظرية المعرفة.

تحرير القضيتين التحليلية والتركيبية:

يتم تعريف هذه القضايا عند كانط[3]، كالتحليلية: إن المحمول جزء من مفهوم الموضوع؛ أو لنقل: "كل أ هو ب". أما التركيبية: المحمول ليس جزءًا من مفهوم الموضوع، ولكن زائدًا عليها. مثال على القضية التحليلية عند كانط: "كل الأجسام ممتدة"؛ أما التركيبية عنده: "2+2=4"[4] أو "بعض الأجسام ثقيلة". سوف نعيد تعريف هذه المفاهيم، لكي تكون بشكلٍ أدق. التحليلية سوف تكون: الموضوع يساوي محمولها. أما التركيبية: الموضوع له علاقة مع محمولها. مع الأخذ بالاعتبار أن القضية التحليلية لا تعطيك معرفة جديدة، بعكس التركيبية فهي تعطيك معرفة جديدة. أمثلة عليهما: التحليلية: "كل رجل أعزب فهو غير متزوج" أما التركيبية: "4 عدد زوجي". لكن السؤال كيف نعرف أن هذه القضية تحليلية أم تركيبية؟ بمعنى ما هو المعيار الذي يساعدنا في تحرير هذه القضايا؟

سوف أضع معيارا أو مبدأ لنسميه "التحقق اللغوي"، يتم فيه تقسيم معاني القضية إلى قسمين: معنى ذاتي ومعنى عرضي. المعنى الذاتي: معنى الموضوع هو نفس معنى المحمول. أما المعنى العرضي: معنى الموضوع له علاقة مع معنى المحمول. مثال: "كل رجل أعزب فهو غير متزوج" معنى الأعزب = معنى غير متزوج، وهذا هو المعنى الذاتي. أما "4 عدد زوجي" معنى الأربعة -1+1+1+1- ليست نفس

[1] كاتب سعودي.

[2] هو النظام الخامس من منطق الموجهات

[3] *Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics. Trans: Gary Hatfield (Cambridge: Cambridge University Press, Revised edition, 22nd printing, 2019), p. 16*

[4] الرياضيات عند كانط، هي من القضايا التركيبية

معنى الزوجية -العدد الذي يقبل القسمة على اثنين-، إذًا بينهما علاقة بين "4" و"الزوجية".

يمكننا أن نعضد المعنى الذاتي بمبدأ الهوية عند لايبنتز-تارسكي[1]:

(1) أ = ب إذا وفقط إذا أ يمتلك الخصائص كلها التي تمتلكها ب؛ وب تمتلك الخصائص كلها التي يمتلكها أ

قد نلاحظ إشكالية، في طبيعة المساواة، فيوجد فرق بين (=) التي في "الذهب عدده الذري 79" وبين "الرجل الأعزب غير متزوج"؛ والتي سوف نناقشها بالتفصيل لاحقًا.

كذلك سوف نعضد المعنى العرضي بقانون من وضعيّ، مستنبط من القانون السابق؛ وهو القانون ع:

(2) أ ع ب إذا وفقط إذا أ ترتبط بخصيصة محددة مع ب؛ وب هي إحدى خصائص أ

يوجد تفريق بين طبيعة (ع) أي العلاقة، كالتي في "4 عدد زوجي" وبين "المثلث مجموع زواياه 180 درجة" وهذه أيضًا سوف نناقشها لاحقًا. جدول يوضح التحرير السابق:

التحليلية	التركيبية
أ = ب مثال: كل رجل أعزب فهو غير متزوج	أ ع ب مثال: كل المثلثات الإقليدية مجموع زواياها 180 درجة
نعرفها عن طريق المعنى الذاتي (مبدأ التحقق اللغوي)	نعرفها عن طريق المعنى العرضي (مبدأ التحقق اللغوي)
مستندة على مبدأ الهوية كما في (1)	مستندة على مبدأ أو قانون (ع) كما في (2)
لا تعطيك معرفة جديدة (تحصيل حاصل) في المعرفة القبلية فقط.	تعطيك معرفة جديدة (استنادًا على تطور معارفنا وخبراتنا)

مناقشة المعرفة بين البشر وكائنات متطورة معرفيًا -تجربة فكرية-:

لنفرض أتت كائنات (س) من الفضاء، وهذه الكائنات متطورة جدًا، متطورة في الحالة المعرفية والحضارية؛ بل لو أمكننا أن نصف الفارق المعرفي والعلمي بيننا، كالفرق بيننا وبين القرود. السؤال: هل يمكننا أن نُدرك هذه المعرفة؟ أم أن عقلنا ليس لديه القُدرة الكافية لكي يُدرك هذه المعرفة؛ مثل القرود وعدم إدراكهم للتفاضل والتكامل أو النسبية العامة؟ بلا شك، إن الجواب الثاني: أي عدم قدرتنا على إدراك هذه المعرفة؛ هو جواب عدمي من الجهة المعرفية. بمعنى سوف تنتهي معرفتنا لحد ما، ولو وجدنا كائنات متطورة، فلن يكون باستطاعتنا إدراك معرفتهم؛ كالقرود وعدم إدراكهم لمعرفتنا، وكل هَمها العيش والحصول على الأكل. سوف نركز على السؤال الأول بما أنه الأكثر أهمية في هذه التجربة الفكرية، فإن كان الجواب بنعم، إذًا كيف ندرك هذه المعرفة؟ أو لنكن أدق، كيف نعرف؟ ونتحرى صدقية هذه المعرفة. بالطبع، إن كانت المسألة داخل حيز إمكان إدراكها، إذًا سوف تكون من الأمور المشتركة بيننا وبين هذه الكائنات. بمعنى أنه سوف يكون هنالك مسائل متفق عليها؛ أسس نشترك في فهمها سويًا. سوف نتجاوز مشكلة اللغة، ولنزعم الآن، بأننا تعلمنا لغتهم، فالكائنات (س) تفهمنا، كما أننا نفهمهم. لكي نبدأ بالأشياء البديهية: "الكل أكبر من الجزء" أو "السماء إما زرقاء أو ليست بزرقاء" هذه بلا شك، سوف نشترك في فهمها، يستحيل على الجزء أن يكون أكبر من كُلِه؛ لأنه لو كان كذلك، لَما كان جُزءًا منه. نفس الشيء مع السماء، لابد أن تكون إما زرقاء أو ليست بزرقاء. لأن الشيء يستحيل أن يكون نفسه ونقيضه معًا. ماذا عن "1+1=2" أو "4 عدد زوجي"؛ كذلك هذه سوف تكون مشتركة وصادقة بيننا، أن 2 هو ناتج جمع 1 و1؛ وكذلك أن 4 تقبل القسمة على اثنين والناتج عدد صحيح. سوف نتجاوز مسألة هل هي بدهية أم تحتاج إلى برهنة وإثبات؛ ونُركز على كيفية معرفة صدق هذه المسألة من كذبها. إن قالوا: "السماء زرقاء وليست زرقاء معًا" أو "الجزء أكبر من الكل"، ولا توجد أي إشكالية بيننا في اللغة والتفاهم -لكي نتجاوز سوء التواصل اللغوي أو سوء الفهم-؛ سوف نعرف أن دعواهم كاذبة، حتى لو كانت معرفتهم متطورة جدًا، لأن هذه المسائل ليست مبنية على معرفة جديد، لأنها تحصيل حاصل. دائمًا سوف يستحيل أن يكون الشيء ونقيضه؛ كما يستحيل الجزء الذي أصغر من كُله، ويكون هذا الكُل، ويصبح أكبر منه. نعود للقضيتين: "1+1=2" و "4 عدد زوجي". قد يقع الخلاف في هل هي بدهية أم تحتاج إلى البرهنة. ولكن لن يقع الخلاف

[1] *Alfred Tarski, Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences. Trans: Olaf Helmer (New York: Dover Publications, 1995), p. 55-63.*

حـول ضروريتهـا، فهـذه أعـداد بسـيطة وصغـيرة، فيسـهل حِسـابها بسـرعة، فتتضـح لنـا كونهـا صادقـة بالضـرورة. لنجعـل التجربـة أكـثر عُمقًـا، لـو سـألنا هـذه الكائنـات (س)، وقلنـا لهـم: أي مـن هاتـين القضيتـين التحليليـة والتركيبيـة أو هـل كلتيهمـا تحليليـة أم كلتيهمـا تركيبيـة؟ فمـا المتوقـع سـوف يكـون جوابهـم؟

المعرفة الرياضية:

هـل "1+1=2" تحليليـة أم تركيبيـة؟، عندمـا نعـود للـنزاع في الفلسـفة المعاصـرة، تحديـدًا كانـط ثـم لاحقًـا فريغـه والتقليـد التحليلي، نجد أن كانط يجعل هذه القضية من قبيل التركيبية بعكـس فريغـه الـذي يراهـا تحليليـة، رغـم الاتفـاق بـين الاثنـين في كونهـا ضروريـة، الضـرورة عنـد فريغـه مسـتندة علـى مبـدأ التناقـض[1]، ولكـن عنـد كانـط هـي ضروريـة ولكنهـا ليسـت مسـتندة علـى مبـدأ عـدم التناقـض[2] وقبليـة -أي مـا قبـل التجربـة-. كانـط يـرى هـذه القضيـة تسـتند علـى نـوع مـن الخـبرة، ولكـن عنـد فريغـه فهـي لا تعطيـك أي معرفـة جديـدة "1+1=1+1"، قـد نتفـق مـع فريغـه في هـذه النقطـة، "1+1=2" لا تعطيـك معرفـة جديـدة أو زائـدة عـن معـنى "2". لـو أخذنـا معادلـة حسـابية كبـيرة مثـل: "25597=2145+23452" صحيـح، أننـا سـوف نحتـاج وقتًـا لحسـابها يدويًـا أي بـدون آلـة حاسـبة، ولكنهـا ليسـت معرفـة جديـدة أو زائـدة علـى مـا نعرفـه حـول القضيـة "2145+23452"، لأن "2145+23452=2145+23452" "أ+ب = أ+ب". مـاذا عـن "4 عـدد زوجي"، بـلا شـك، كانـط سـوف تكـون عنـده تركيبيـة، أمـا فريغـه سـوف تكـون مـن قبيـل القضيـة السـابقة، فهـي عنـده تحليليـة، لأن أسـس علـم الحسـاب -نظريـة الأعـداد- لديـه تحليليـة، والأسـس هـذه يمكـن برهنتهـا رياضيًـا. وهنـا اختلـف مـع فريغـه وكانـط جوهريًـا، "4 عـدد زوجي" ليسـت تحليليـة بـل تركيبيـة -خلافًـا لفريغـه-، أمـا ضرورتهـا مسـتندة علـى مبـدأ عـدم التناقـض -خلافًـا لكانـط، سـوف نفصـل حـول الضـرورة لاحقًـا-. لا يمكنـك أن تقـول "4 = عـدد زوجي" إلا عندمـا نتسـاءل حـول معـنى المسـاواة هنـا؛ إن كانـت مسـاواة أي مطابقـة أو معـنى ذاتي فهـي ليسـت كذلـك، لأنهـا ليسـت مـن قبيـل "1+1=2" فتكـون "1+1=1+1"؛ الأربعـة ليسـت معناهـا: "عـدد زوجي"، أي الأربعـة ليسـت معناهـا: "يقبـل القسـمة علـى الاثنـين". يوجـد هنـا ارتبـاك، وهـذه شيء طبيعـي في المسـائل الجديـدة؛ صحيـح أن الأربعـة تنقسـم علـى اثنـين. لكـن ليـس هـذا هـو محـل النقـاش، أنـا أتحـدث عـن المعـنى أي مفهـوم "4" ومفهـوم "زوجي"؛ "الأربعـة" ليسـت معناهـا "يقبـل القسـمة علـى اثنـين". لأن لـو كانـت كذلـك، إذًا "8" و"10" معناهـا "يقبـل القسـمة علـى اثنـين" إذًا "10" و"8" و"4" سـوف تكـون لهـم نفـس المعـنى، "10=8=4"، واسـتنادًا علـى ذلـك، كل الأعـداد الزوجيـة تسـاوي الأعـداد الزوجيـة الأخـرى. وهـذا تناقـض صريـح. لأن بهـذه الطريقـة تسـتطيع أن تجعـل الأعـداد الزوجيـة الـتي تسـاوي الأعـداد الزوجيـة الأخـرى، تسـاوي الأعـداد الفرديـة، اسـتنادًا علـى مقدمـة وهـي: "2 عـدد أولي وكذلـك عـدد زوجي"، والأعـداد الأوليـة كلهـا فرديـة مـا عـدا "2"؛ إذًا "2 = الأعـداد الزوجيـة وكذلـك الأعـداد الفرديـة" ومـن خـلال هـذه المقدمـة "الأعـداد الزوجيـة = الأعـداد الفرديـة" وهـذا تناقـض صريـح آخـر. وهـذه الجدليـة المسـتندة علـى إظهـار تناقـض الدعـوى السـابقة، ومـن خـلال النقيـض نعـرف أن معـنى "الأربعـة" لا يسـاوي معـنى "الزوجيـة". لـو قلنـا الأربعـة هـي "1+1+1+1" والزوجيـة هـي "ع÷2 = ن"[3]؛ إذًا "1+1+1+1≠ ع÷2 = ن". عندمـا نعـود لمبـدأ التحقـق اللغـوي، نجدهـا لا تسـتند علـى المعـنى الـذاتي، إذًا لا بـد أنهـا تسـتند علـى المعـنى العـرضي، والمقصـود بهـا، إن الموضـوع "4"، والمحمـول "زوجي" معانيهمـا ليسـت ذاتيـة أي إنهـا تحمـل نفـس المعـنى، بـل هـي عرضيـة، أي المحمـول معناهـا زائـد وعـرضي علـى معـنى الموضـوع. إذًا هـي ليسـت مسـاواة "=" بـل علاقـة "ع". فتكـون "1+1+1+1 (ع) ع÷2 = ن" أي أن الأربعـة لهـا قابليـة الانقسـام علـى الاثنـين، والنـاتج هـو عـدد صحيـح. فنعـرف أن "4 عـدد زوجي" قضيـة صادقـة. كيـف نفهـم مـن ذلـك بأنهـا تُعطيـك معرفـة جديـدة؟ طبيعـة القضايـا التركيبيـة، إنهـا تعتمـد علـى ازديـاد معرفتـك أو خبرتـك، لذلـك قـد يقـع الوهـم عندمـا نحكـم علـى هـذا النـوع مـن القضايـا[4]، الـتي تكـون مـن قبيـل التركيبيـة؛ بمـا إنهـا تعتمـد بشـكلٍ رئيـس حـول زيـادة معرفتنـا وفهمنـا للعالـم. عكـس التحليليـة، يقـل فيهـا ذلـك، بمـا أنهـا أكـثر وضوحًـا. الخطـأ الـذي

[1] *Gottlob Frege, The Foundations of Arithmetic. Trans: J. L. Austin (Evanston: Northwestern University Press, Second Revised Edition, 1980), p. IX-X.*

[2] *Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics, p.17-18.*

[3] رمـز "ع" هـو عـدد طبيعـة، ورمـز "ن" هـو عـدد صحيـح نـاتج مـن المعادلـة؛ فالعـدد الصحيـح النـاتج يُثبـت بـأن العـدد الطبيعـي زوجي، أمـا لـو كان النـاتج عـددًا كسـريًا، فسـوف يكـون العـدد الطبيعـي فـردي.

[4] بسـبب مُشـكلة الخلـط بـين المعرفـة الذاتيـة والمعرفـة الموضوعيـة، والـتي سـوف نُفصـل فيهـا لاحقًـا، عنـد مناقشـتنا لكريبكي.

وقع فيه كانط، هو في جعل كل الرياضيات مستندة على الخبرة. وهذا ظن خاطئ، لأن ليس كل الرياضيات مستندة على الخبرة، وهو نفس الخطأ الذي أراد أن يصححه فريغه، في جعله كل علم الحساب تحليلية. وسبب الخطأ، أنه لم يُدرك بأن الرياضيات بالفعل جزء منها قد تعطيك معرفة جديدة، ويزداد فهمنا ومعرفتنا بها، بشكل أكبر، بل الرياضيات قد تتطور أيضًا؛ كالظن بأن لا يوجد إلا هندسة واحدة وهي الإقليدية، حتى ظهرت هندسة جديدة، وهي الهندسة اللا إقليدية؛ وكذلك جزء آخر من الرياضيات، لا تعطيك معرفة جديدة، ولن تتغير معرفتنا بها، مثل أن "1+1=2" منذ زمن بلاد ما بين النهرين إلى اليوم سوف تبقى كما هي، ولكن قد تتطور البرهنة وآليتها أو المنهج الرياضي عمومًا.

عندما نطبق الكلام السابق على الهندسة، سوف يكون جزء منه تحليلي والآخر تركيبي. كارناب انتقد كانط في هذه المسألة، وجعل للهندسة نوعين: الهندسة الرياضية، والهندسة الفيزيائية. الهندسة الرياضية عند كارناب هي تحليلية قبلية -ما قبل التجربة- أما الهندسة الفيزيائية فهي تركيبية بعدية -ما بعد التجربة-؛ التحليلية ضرورية عنده أما التركيبية ممكنة، سوف نناقش الضرورة والإمكان لاحقًا، سوف نركز الآن في طبيعة الهندسة، وحُكمها المعرفي. إذًا معنى الهندسة الفيزيائية هي التي لها مكان فيزيائي أو فعلي، بعكس الرياضية والتي هي مُجردة:

" واليوم يسهل علينا أن نكتشف مصدر الخطأ الذي وقع فيه كانط، إنه ببساطة الفشل في إدراك وجود نوعين أساسيين مختلفين من الهندسة: النوع الأول: هو الهندسة الرياضية، والأخر: الهندسة الفيزيائية. إن الهندسة الرياضية هي تلك الهندسة التي تنتمي إلى عالم الرياضيات البحتة، وهي بكلمات كانط تحليلية وقبلية، وليس في الإمكان أن نقول عنها: إنها أيضاً تركيبية؛ لأن النسق الاستنباطي ببساطة إنما يقوم على بديهيات معينة، هذه البديهيات لا تستمد يقينها من العالم الخارجي، وإنما هي صادقة في أي عالم ممكن، كما أنه يمكن البرهنة على هذا النسق بطرق عديدة مختلفة" [1].

التقسيم الذي وضعه كارناب، ليس تقسيما حقيقيا، هو مجرد تفريق لغوي؛ بمعنى أن الهندسة (س) إما لها تطبيق في الواقع أم لا. لو لم يكن للهندسة اللا إقليدية أي تطبيق في الواقع، لكانت داخلة في الهندسة الرياضية عند كارناب، وعندما ظهر لها تطبيق أصبحت من الهندسة الفيزيائية؛ إذًا هي في الأصل قبلية لا بعدية. نفس الأمر ينطبق مع نسبية آينشتاين وإثباتاتها الرياضية، فهي قبلية، تحققت -صدقت- في الواقع أم لا. لن يُغير من صحتها الرياضية وإثباتاتها. ولكن عندما ظهر أن الضوء ينحني بفعل الجاذبية، أي بعد تجربة إدينغتون، وكسوف الشمس، تحققت -صدقت- نظرية آينشتاين في الواقع. تقسيم كارناب، هو لمعرفة الهندسة التي ثبت لها تطبيق في الواقع فقط. وليس معيارًا حقيقًا للتفريق بين الهندسات، لأن الإثبات الرياضي أصله قبلي.

لا يمكن أن أقوم بتقسيم علم الحساب إلى علم حساب مُجرد وعلم حساب فيزيائي، وأقول بإنها معيار حقيقي، وأن علم الحساب الفيزيائي بعدي وممكن؛ على سبيل المثال: "1+1=2" هذه مستندة على علم الحساب المجرد. أما "سيارة+سيارة=سيارتان" فهذه مستندة على علم الحساب الفيزيائي وهو ممكن لأن يمكننا استبدال أو أن نزيد عدد السيارات. هذا التفريق ليس حقيقيا، فلا يجعل من وجود علم حساب بعدي وممكن -أي ليس بضروري-، بسبب إمكانية أن أُزيد في عدد الشيء، فنفس الأمر سوف ينطبق على "علم الحساب المجرد" يمكن أن أُزيد الأعداد أو أُنقصها. العبرة هنا بالأصل، هل علم الحساب قبلي أم بعدي؟ هل "1+1=2" قبلية أم بعدية؟ فلن يتغير الأمر لو وجدنا لها تطبيقات في الخارج أم لا. سوف يبقى الاستناد لأصلها، وإن إثباتاتها قبلية لا بعدية. وهذا ما ينطبق على نسبية آينشتاين، فلو لم نتحقق من إنحناء الضوء، فلن تُغير من صحة المعادلات نفسها، بل لو ظهر أن الضوء لا ينحني بفعل الجاذبية، فهذا أيضًا، لن يغير من صحة المعادلات رياضيًا، ولكن الخطأ هو بكون الواقع مُخالفا لتوقعات النظرية، فالنظرية خاطئة بمعنى أن تحققها في الواقع -تجريبًا-. وتبقى صدقها، فلو وجدنا عالما ممكنا آخر، سوف تكون النظرية صادقة فيها. ولكن لن تكون صادقة تطبيقًا -تجريبًا- في عالمنا هذا. لأن الأصل في الإثبات الرياضي والهندسي هو كونه قبلي لا بعدي. كارناب أيضًا، يرى بما أنه لا توجد هندسة تجمع بينهما، يريد الهندسة الرياضية والفيزيائية -سبق وبينا خطأ هذا الزعم-، فلا يمكن معرفة أيهما التركيبي أو القبلي؛ يقصد

[1] رودلف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد نفادي (بيروت: دار التنوير، 1993)، ص189

بذلك أن كانت تركيبية فهي لا بد أن تكون بعدية، أما إن كانت تحليلية فلا بد أن تكون قبلية:

"صحيح أن الهندسة الرياضية قبلية، وأن الهندسة الفيزيائية تركيبية، ولكن ليس ثمة هندسة أخرى تجمع بينهما، وإذا أردنا حقاً أن نقبل المذهب التجريبي، فلا مجال لمعرفة من أي نوع تجمع بين ما هو قبلي وما هو تركيبي؟"[1].

بينا سابقًا، أن الرياضيات قبلية، استنادًا على أصل الإثباتات، أي أن معرفة صدق المعادلات من كذبها، لا تحتاج إلى التحقق في الواقع الفعلي. بل لو كان الواقع بخلافها، فهذا لا يُغير من صدقية المعادلة، أي من الجهة الرياضية. لدينا نظرية الأوتار الفائقة، وهي نظرية كل بناءها تقريبًا رياضي، وليس لها أي تحقق تجريبي في الواقع، مع ذلك هذا لا يغير صحة هذه المعادلات من الجهة الرياضية. حتى لو ظهر الواقع بخلاف توقعات النظرية -أي أن النظرية خاطئة من الناحية التطبيقية أو الفيزيائية-، فلن تفقد صحة معادلاتها الرياضية، ولكن لن تكون صادقة من جهة تحققها في الواقع -تجريبياً-؛ أي لن يكون لها تطبيقات صادقة في الواقع. إذًا سوف يظهر سؤال يتفرع من النقد السابق وهو: في الهندسة كيف نعرف التحليلي والتركيبي؟

عندما نعود لمعيارنا السابق "مبدأ التحقق اللغوي"، يمكننا أن نعرف بسهولة الفرق بين التحليلي والتركيبي في الهندسة. "المثلث هو شكل له ثلاثة أضلاع وثلاثة زوايا" و"المثلث مجموع زواياه 180 درجة". ما الفرق بين القضيتين؟ الأولى نلاحظ بأنها تعريف للمثلث، وتعتمد على معنى ذاتي للمثلث فهي إذًا قضية تحليلية؛ أما "مجموع زواياه 180 درجة"، المعنى ليس ذاتيًا بل عرضيًا. نجد أن قوس نصف الدائرة طوله يساوي 180 درجة. وهو جزء من محيط الدائرة. فلو كان "مجموع زواياه 180 درجة" يساوي المثلث، لأصبح قوس نصف الدائرة يساوي المثلث. "المثلث ع مجموع زواياه 180 درجة" هي علاقة لا مساواة، فهي إذًا قضية تركيبية. كذلك يمكننا أن نطبقها على الأشكال الهندسية الأخرى وخصائصها. كما لا يمنع أن نبحث عن تعريف أدق، لكي يعطينا التصور الصحيح للموضوع. "الهرم شكل له قاعدة مُضلعة وأوجه مُثلثة برأس مشترك" أو "الدائرة له شكل مستدير يبدأ من نقطة مركزية" كلتاهما تحليلية.

"الدائرة هي ط" فهذه القضية تركيبية، لأن تعريف الدائرة = له شكل مستدير يبدأ من نقطة مركزية. أما "ط" = ثابت الدائرة، وهي نسبة محيط الدائرة إلى قطرها وتساوي "3.14" فبين "الدائرة" و"ط" علاقة لا مساواة؛ "الدائرة له شكل مستدير يبدأ من نقطة مركزية لها علاقة مع نسبة محيط الدائرة إلى قطرها والتي تساوي 3.14". أما لو قلنا أن "ط هي ثابت الدائرة" فهذه قضية تحليلية، لأن المعنى هنا ذاتي أو أن "ط = 3.14" أو "ط = π" فكلتاهما تحليلية.

المعرفة البعدية -ما بعد التجربة-:

في المعرفة الرياضية، وضحنا بأنها تقوم على ما قبل التجربة -قبلية-، كما بيّنا كيفية معرفة ما هو التحليلي والتركيبي في المعارف الرياضية. الآن في هذه الجزئية سوف نتطرق للمعارف التي تقوم على التجربة، ونناقش المسائل المتعلقة بها. عند كانط لا يوجد لمعرفة تحليلية بعدية لأنها مجرد تناقض، بعكس كريبكي، الذي دافع عن وجود هذه المعرفة[2]. ناقش كريبكي كانط معرفتنا خصائص الذهب هي بعدية لا قبلية؛ مثل: "الذهب معدن أصفر" لأننا لو وجدنا ذهب كاذب -أي مزيف- مثل معدن البيريت، لظننا بأنه ذهبًا، إذًا كيف نُفرق بين الذهب -الحقيقي- والذهب الكاذب -معدن البيريت-؟ يرى كريبكي التفريق يكون بالتجربة عن طريق معرفة جوهر -أو ماهية- الذهب، وهذا الذي يميزه عن الذهب الكاذب، بما أنها خاصية خاصة للذهب -الحقيقي- مثل: أن "الذهب عدده الذري 79"؛ فمعدن البيريت، لا يملك هذا العدد الذري، بل هو مزيج من عناصر أخرى. حتى الآن التحرير ليس به أي إشكال، فينتهي كريبكي إلى أن "الذهب معدن أصفر" و"الذهب عدده الذري 79" تحليليتان وبعديتان، ولكن الفرق أن الأول ليس جوهرًا للذهب بل خصائص عرضية، لأن من الممكن أن الذهب يتغير لونه من الأصفر إلى الأزرق فرضًا، لأي سببٍ كان. أما الثاني فهو جوهر الذهب، لأن لو كان شيء ما لا يملك العدد الذري 79، فليس ذهبًا، حتى لو كان اسمه ذهبًا، مثل: الذهب الكاذب؛ معياره في ذلك الدالة الصارمة المستندة على العوالم الممكنة. هنا لدينا عدة إشكالات.

[1] المصدر السابق، ص 191

[2] *Saul Kripke, Naming and Necessity, (Oxford: Blackwell Publishing, 1981), p. 117*

"الذهب معدن أصفر" يتفق كانط وكريبكي على إنها تحليلية، ولكن الخلاف بينهما في كونها قبلية أم بعدية. مشكلة الدالة الصارمة وغير الصارمة عند كريبكي، أنها لا تُخبرك إلا أن: هل القضية ضرورية أم لا؟ والتي تكون صارمة في كل العوالم الممكنة، فهذه تكون عنده ضرورية[1]. مثل: "الذهب عدده الذري 79" أو "الماء هو ذرتّا هيدروجين وذرة أوكسجين"؛ ولكن هذا لا يدلنا على كيفية معرفة هذه القضايا، أي في كونها قبلية أم بعدية؛ لذلك يعتمد كريبكي طريقة أخرى لمعرفتها؛ لكي نعرف أو نبحث عن ما هو الذهب؟ أو ما هو الماء؟، نحتاج للتجربة. جواب كريبكي على كانط، سليم في هذه الجُزئية، ولكن السؤال: كيف عرفنا أن "الذهب معدن أصفر" قضية تحليلية؟ وهنا يتضح الخطأ عند كانط وكريبكي. قد نتفهم محاولة كانط في جعلها قبلية، بما أنه ظن "الذهب معدن أصفر" تعريفًا للذهب، ولكن كل ما هو تحليلي فهو قبلي عنده. أما عند كريبكي فصحيح أن القضية مستمدة من التجربة، لأننا لن نعرف طبيعة الذهب أو خصائصه إلا بملاحظة الذهب في الخارج، وهذا ما جعلنا نعرف لونه وعدده الذري، وغيره من الخصائص. لكن كيف يكون تحليليًا، وهو ليس جوهرًا للذهب؟ حتى وإن كان مستندًا على الدالة غير الصارمة؟ حتى هذا لا يجعله تحليليًا. إذًا هي زائدة وعرضية على الموضوع، لا بد أن تكون تركيبية. ولكي نُفرق بين التحليلي والتركيبي القبلي وبين التحليلي والتركيبي البعدي. فليس بالتجربة فقط؛ التجربة تُخبرنا إن كانت هذه القضية بعدية أم قبلية. ولكن معياريّ "مبدأ التحقق اللغوي" يُخبرنا إن كانت هذه القضية ذاتية -أي تحليلية أو عرضية -تركيبية-، بالإضافة إن كانت بعدية -أي ما بعد التجربة-، فسوف يُخبرنا المبدأ إن كانت تحليلية عن طريق المعنى الذاتي، فهذا ما يدلنا على ماهية -جوهره- الشيء في الخارج أما في التركيبية -معنى عرضي-، فهو ما يدلنا على ظواهر -أعراض- الشيء في الخارج. يوجد فارق أساسي، وهو عندما يصبح البحث تجريبي، أي معرفة القضايا تتم بعديًا، هنا القضايا تتخفف من حُكمها، أي أن التحليلي البعدي لن يُصبح تحصيل حاصل ولكن تُصبح ثابتة أو ضرورية في عالمنا الفعلي. "الذهب عدده الذري 79" العدد الذري سوف يُصبح ثابتًا وضروريًا للذهب، لكنها ليست ضرورة مستندة على مبدأ عدم التناقض، سوف نُفصل في هذا الأمر أكثر لاحقًا. أما التركيبية البعدية، فسوف تكون غير ثابتة أي ممكنة[2]. التحليلية والتركيبية البعدية تُعطيانك معرفة جديدة. عندما أقول بأن الجدار أبيض أو السماء زرقاء، لا يمكن أن أُدرك هذه الألوان إلا بالنظر والملاحظة في الخارج فإذًا هي بعدية، وكذلك هي زائدة على معنى السماء والجدار، فإذًا هذه الألوان ظواهر وأعراض لها علاقة مع موضوعاتها -كالجدار والسماء-. ماذا عن أسماء الأعلام أو القضايا الشخصية مثل: "أرسطو تلميذ أفلاطون" أو "ابن سينا مؤلف القانون في الطب" هل هي قبلية أم بعدية؟ عند أصحاب نظرية الأوصاف المحددة هي قبلية وتحليلية كفريغه ومن وافقه. أما عند كريبكي فهي مثلها مثل الذهب، والماء، فهي تحليلية وبعدية. فتفريق كريبكي يشمل كل مقولات الهوية -أ هو ب-. أما عندي فمقولات الهوية تعتمد على التفريق المستند على معيار "التحقق اللغوي"؛ إن كانت معرفتها ما قبل التجربة ومعناها ذاتي فهي قبلية وتحليلية أما إن كانت معرفتها ما بعد التجربة ومعناها ذاتي فهي تحليلية وبعدية. أما إن كانت معانيها عرضية، فتكون مقولات الهوية ليست مستندة على المساواة؛ بل على العلاقة -أ ع ب-، مثل: "الذهب معدن أصفر" أو "السماء زرقاء" أما التي لها معنى ذاتي فهي التي فيها المساواة مثل: "الذهب عدده الذري 79". إذًا "أرسطو تلميذ أفلاطون" أو "ابن سينا مؤلف القانون في الطب" وغيرها. فهي أعراض زائدة على الموضوع، أرسطو وابن سينا، معرفتها لا تتم إلا ما بعد التجربة؛ فهي بعدية وتركيبية. أما كيف نكتسب جوهر أو ماهية أسماء الأعلام؟ أدق شيء يساعدنا في تحديد الهويات الخارجية في الأشخاص هي الجينات. فالجين الوراثي، هو الذي يُعطينا ابن سينا، فيكون الجين جوهره أو ماهيته؛ إلى أن نكتسب معرفة جديدة وتكون أدق من الجينات، لكي تُعطينا جوهر أو ذاتيات أسماء الأعلام. فلو قلنا الجين الوراثي الذي يُعطينا ابن سينا ونُرمزه (ج"ابن سينا"). إذًا "ابن سينا هو (ج"ابن سينا")" فتكون هذه القضية تحليلية بعدية مستندة على المعنى الذاتي. كذلك مع أرسطو، "أرسطو هو (ج"أرسطو")" فهي أيضًا تحليلية بعدية، ولا مانع من الاحتجاج بالروح كشيء أكثر تميزًا من الجين الوراثي، في معرفة جوهر أسماء الأعلام. لأن قد يُعترض بإمكان نسخ ابن سينا وراثيًا اليوم، فهل ابن سينا المنسوخ اليوم هو ابن سينا مؤلف كتاب القانون في الطب؟ إذًا الروح سوف

[1] ضرورية ميتافيزيقًا

[2] إلا في حالات معينة قد تصبح ضرورية كما في الاستقراء التام، سوف نُفصل أكثر حول هذا الأمر عند جوابنا على مشكلة الاستقراء

تكون أكثر تميزًا ودقة. "ابن سينا (ر"ابن سينا")". "ر" هو روح ابن سينا؛ ولا يوجد إلا روح واحدة لابن سينا، فلو نُسخ ابن سينا سوف تكون روح أُخرى مختلفة عن روح ابن سينا -غير المنسوخ- "ابن سينا المنسوخ هو (ر"ابن سينا المنسوخ")". أما مع الجين فلن يقع الخلاف بين ابن سينا -غير المنسوخ أي الأصلي- وبين ابن سينا -المنسوخ-، لأن الشفرة الوراثية واحدة. إلا في حالة تطور العلم مستقبلًا؛ وظهور علامة مميزة للنمط الجيني *Gen-otype* تُساعدنا في التفريق بين ابن سينا الأول والثاني.

الضرورة والإمكان في المعرفة والميتافيزيقا:

إحدى مشكلات الفلسفة المعاصرة، هو جعلهم الضرورة المعرفية مُستندة على مبدأ عدم التناقض؛ يتعاملون مع المعرفة بشكل ذاتي لا موضوعي. الموضوعي عندهم سوف يكون للميتافيزيقا فقط. الصحيح أن الميتافيزيقا موضوعية عندما نتعامل مع العوالم الممكنة. كما أن يوجد معرفة ذاتية وموضوعية مثل: "أنا أعرف بأن الذهب عدده الذري 79" وبين الموضوعية "الذهب عدده الذري 79". الأولى تتعامل مع اعتقادي بالشيء. أما الثانية -أي الموضوعية-، فهي مستقلة عن اعتقادي، فالمعرفة هنا اكتسبتها من الخارج -أي خارج اعتقادي-، بغض النظر خالفت اعتقادي أم لا. "الذهب عدده الذري 79" سوف يبقى كما هو بغض النظر لو اعتقد الناس أن عدده الذري 79 أم لا. صحيح أن يوجد علاقة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي في المعرفة. لكن تقديم الذاتي على الموضوعي أو جعل المعرفة فقط لما هو ذاتي. تجعل المعرفة تدور حول ما يعرفه الشخص بشكلٍ ذاتي، بغض النظر هل هو صحيح أم لا. سوف نفصل أكثر لاحقًا حول مسألة الموضوعي والذاتي. لكن سوف نركز الآن على الضرورة والإمكان المعرفيين والميتافيزيقيين.

عند كانط الضرورة التي تستند على مبدأ عدم التناقض هي التحليلية فقط. أما التركيبية عنده، فالضرورة فيها لا تستند على مبدأ عدم التناقض. أما عند كريبكي فكذلك الضرورة الميتافيزيقية لا تستند على مبدأ عدم التناقض. قضية "الماء هو ذرتّا هيدروجين وذرة أوكسجين" هي ضرورية ميتافيزيقًا، لكنها ضرورة ضعيفة. وهذا ما يتفق فيه مع بوتنام، إن القضايا التي تتطرق حول الأنواع مثل: "القطط من الحيوانات" فهي أقل ضرورة من "الأعزب غير متزوج"[1]. ما الفرق بين "كل المثلثات الإقليدية مجموعة زواياه 180 درجة" وبين "بعض المثلثات مجموع زواياه 180 درجة"؟ القضيتان تركيبيتان، ومعرفة صدقهما هو عن طريق ما قبل التجربة؛ لكن الفرق أن القضية الأولى ضرورية والثانية ممكنة. يستحيل أن يوجد مُثلث إقليدي -على سطح مستوٍ- ويكون مجموع زواياه أكبر أو أصغر من 180 درجة. أما في القضية الثانية فهي تتطرق بأن بعض المثلثات مجموع زواياه 180 درجة، فليس في موضوع القضية تحديد لهندسة معينة، فالقضية تتحدث عن بعض المثلثات، بما أن يوجد بالفعل مثلثات مجموع زواياه 180 درجة وهي الإقليدية. إذًا ليس كل المثلثات مجموع زواياه 180 درجة. عندما نُحدد موضوع القضية أهي إقليدية أم لا إقليدية؟ هنا تُصبح القضية ضرورية لأننا حصرناها في هندسة معينة. كما في: "كل المثلثات الإقليدية مجموع زواياه 180 درجة". الضرورة القبلية دائمًا مستندة على مبدأ عدم التناقض، فالقوة واحدة بين التحليلية والتركيبية القبلية؛ "كل رجل أعزب فهو غير متزوج" و "كل المثلثات الإقليدية مجموع زواياه 180 درجة" والفرق الوحيد بينهما في أن التحليلية ذاتية -مساواة- والتركيبية عرضية -علاقة-. عندما تتحقق الضرورة في التركيبية، يستحيل أن تنفك العلاقة بين الموضوع والمحمول مثل: "4 عدد زوجي" يستحيل ألا يكون الأربعة عدد زوجي؛ بمعنى مُستحيل أن الأربعة تكون عددًا فرديًا. وهذه الاستحالة منطقية أي تُحيل للتناقض أي أن تكون الأربعة عددًا فرديًا. وينطبق نفس الأمر مع "كل المثلثات الإقليدية مجموع زواياها 180 درجة"، يستحيل أن المثلث الإقليدي يكون مجموع زواياه أكبر أو أصغر من 180 درجة. لأن هذا يُناقض طبيعة أو خاصية المثلث الإقليدي وهو أن مجموع زواياه 180 درجة.

القضايا الضرورية التي ما قبل التجربة تصبح المساواة فيها قوية، كما في (1)، وكذلك العلاقة في (2) قوية. أي نقيضها يُحيل للتناقض بما أن ضرورتهما مستمدة من مبدأ عدم التناقض:

(1*) أ =ق ب إذا وفقط إذا أ يمتلك الخصائص كلها التي تمتلكها ب؛ وب تمتلك الخصائص كلها التي يمتلكها أ

(2*) أ عق ب إذا وفقط إذا أ ترتبط بخصيصة محددة مع ب؛ وب هي إحدى خصائص أ

[1] المصدر السابق، ص122

أمثلة: (1*) "كل رجل أعزب فهو غير متزوج" أو "كل المثلثات أشكال لها ثلاثة أضلاع وثلاثة زوايا" كلهما تستندان على الهوية، فهي تحليلية. أما (2*) "كل المثلثات اللا إقليدية مجموع زواياها أكبر أو أصغر من 180 درجة" أو "2 عدد أولي" فهما تستندان على العلاقة، إذًا هي تركيبية. والقضية التركيبية الممكنة علاقتها تجوز أن تنفك، مثل: "بعض المثلثات مجموع زواياه 180 درجة" فهذه علاقتها ممكنة.

أما القضايا الضرورية التي ما بعد التجربة، فتصبح المساواة فيها (1) ضعيفة، وكذلك العلاقة في (2) ضعيفة. بما أن نقيضها لا يُحيل لأي تناقض، فضرورتها مستمدة من معرفة طبيعة الجوهر –الهوية– في الخارج أما التركيبية البعدية فهي ممكنة، ولكن الضروري منها، لا يكون إلا عند حصر الظواهر –الأعراض– في الخارج، إما عن طريق العلة والمعلول أو الملاحظة:

(1**) أ =ض ب إذا وفقط إذا أ يمتلك الخصائص كلها التي تمتلكها ب؛ وب تمتلك الخصائص كلها التي يمتلكها أ

(2**) أ عض ب إذا وفقط إذا أ ترتبط بخصيصة محددة مع ب؛ وب هي إحدى خصائص أ

أمثلة: (1**) "الذهب عدده الذري 79" أو "ابن فضلان هو (ر"ابن فضلان")" فكلتيهما تستندان على معرفة طبيعة الهوية في الخارج، فهذه التحليلية الضرورية. أما (2**) "ابن فضلان نقل طقوس الفايكنج"، فهذه مستندة على الظواهر –الأعراض– التي في الخارج، فهي تركيبية ممكنة. أما التركيبية الضرورية التي تستند على الاستقراء التام. مثل: "الخلفاء الراشدون هم أربعة أشخاص" أو "ابن سينا له والدين اثنين أب وأم"، فهذه ضرورية.

كريبكي يجعل مقولات الهوية البعدية، ضرورية ميتافيزيقًا. والصحيح أنها ضرورية معرفيًا لا ميتافيزيقًا. إن كان "الذهب عدده الذري 79" في كل العوالم الممكنة، إذًا يستحيل أن نجد عالم لا يكون فيه الذهب عدده الذري 79، لأن لو كانت كذلك، سوف تكون مستندة على مبدأ عدم التناقض. إذًا هي ممكنة ميتافيزيقًا أي الذهب عدده الذري 79 في بعض العوالم الممكنة لا كلها. أما في عالمنا الحالي –الفعلي–، عرفنا بأن العدد الذري 79 من ذاتيات الذهب. إذًا هي ضرورية معرفيًا. كما أن استنادًا على تطور خبراتنا ومعارفنا قد نكتشف أن ذهب لا يحمل العدد الذري 79. لنأخذ مثال كالذي ذكره لابورت في مناقشته لكريبكي[1]، طبعًا المثال هذا عندهم ميتافزيقي أما عندي فهو معرفي. ما الفرق بين "الماء هو ذرّتا هيدروجين وذرة أوكسجين" و"الماء الثقيل هو ذرّتا ديوتيريوم وذرة أوكسجين". الديوتيريوم هو الهيدروجين ثقيل أو *(H2)*. كلاهما ماء، ويحملان نفس خصائص الماء الظاهرية، ولكن الجوهر أو الماهية مختلفة، (هيدروجين ثقيل). فلا مانع أن يكون لدينا نوعين من الماء بجوهرين مُختلفين. وهذا يُثبت أن القضية معرفية، وإن حصلت الضرورة فسوف تكون من الجهة المعرفية لا الميتافزيقية. الإشكال هذا سوف يؤثر على مفهوم الضرورة، وسوف تُصبح قضية الماء، قضية ممكنة. إذًا يجب أن نضع طريقة جديدة لنسميها "حصر القضية"، كالذي فعلناها في القضايا التركيبية القبلية، مثلما حددنا فيها موضوع قضية "المثلث الإقليدي". لو قلنا بأن "الماء هو ذرّتا هيدروجين وذرة أوكسجين"، فيجب أن أُحدد القضية إما بحصر الموضوع أو المحمول؛ فتصبح كالتي: "الماء العادي هو ذرّتا هيدروجين وذرة أوكسجين" و"الماء الثقيل هو ذرّتا ديوتيريوم وذرة أوكسجين". قد نجد في إحدى أقمار المشتري أو نبتون، ماء متجمد وهذا الماء يملك نفس خصائص الماء العادي، ولكن الفرق الجوهري أو الماهوي؛ هو أن هذا الماء الإلكترون فيه يتحرك بطريقة غريبة، مما يجعله مُشع –اعتراض ميتافيزيقي–، أو لنقل بأن الأس الهيدروجيني لهذا الماء ليس 7، بل 6؛ –اعتراض معرفي–. وأي محاولة لتحويل هذا الماء إلى المقدار الطبيعي 7، فسوف يُصبح سام وغير صالح للشرب. إذًا هنا لدينا ماء عادي وصالح للشرب، ولكنه مختلف عن ماء العادي الذي في الأرض.

وعن طريق تحديد القضية، لكي تُصبح ضرورية معرفيًا، نقول بأن "الماء العادي هو ذرّتا هيدروجين وذرة أوكسجين، وأُسه الهيدروجيني هو 7" فتصبح بذلك القضية ضرورية معرفيًا، بما عرفناه استنادًا على عالمنا الفعلي –الحالي–. والماء الذي من أقمار نبتون سوف يكون: "الماء الجديد –النبتوني– هو ذرّتا هيدروجين وذرة أوكسجين، وأُسه الهيدروجيني هو 6" وهذا كذلك ضروري

[1] *Joseph LaPorte, Natural Kinds and Conceptual Change, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 189*

معرفيًا؛ فيكون الاشتراك في كل الخصائص ما عدا جزء بسيط من الجوهر. قد يُقال أنه لا يوجد فرق، فكلاهما ماء. وهذا صحيح، ولكن لهما طبيعة مُختلفة. الذهب والحديد كلاهما معادن وعناصر في الجدول الدوري، ولكن لهم طبيعة مختلفة، حتى لو حصل اشتراك في أكثر الخصائص العرضية، يبقى النظر في الخصيصة الماهوية، والتي لا نعرفها إلا استنادًا على طبيعة عالمنا الفعلي -الحالي-. عرفنا استنادًا على تطور خبراتنا ومعارفنا عن عالمنا الحالي، من وجود الماء الثقيل، وكذلك ماء آخر، المُشبع بالأوكسجين -المؤكسجة-. مثل: "*17O*" و"*18O*". الأول كثافته ما بين الماء العادي والثقيل، أما الثاني فهو كالماء الثقيل. إذًا الماء أصبحت لها ماهيات مختلفة. ولم تعد قضية "الماء هو ذرتّا هيدروجين وذرة أوكسجين" ضرورية؛ كما أن العوامل البيئة قد تؤثر على الأوكسجين الذي في الماء، لذلك يجب من تحديد القضية. "الماء العادي هو ذرتّا هيدروجين-*1* وذرة أوكسجين-*16* والأس الهيدروجيني *7*". تكون بالرموز الكيميائية: "*1H2O16*" و "*PH7*". هذا يُثبت لنا، أن كلما تطورت معارفنا، عرفنا أكثر عن طبيعة الأشياء الخارجية؛ ونُلاحظ أيضًا، أن القضية أصبحت أطول، وزادت فيها المحمولات. وهو أمر مفهوم ومقبول، بسبب توسع المعرفة وازدياد الخبرة البشرية، ولكي نُميز هذه القضية عن غيرها من نفس نوع -كالماء-، يجب أن نحدها بهذه الطريقة، بذلك تكتسب ضروريتها المعرفية. يمكننا أن نطبق التحرير السابق عليهما، مع الاستفادة من التقسيمات اللغوية-العلمية التي في الأحياء. مثل: "الأسد من النمريات الأسدية" أو كما في النبات، لنأخذ مثال حول الرز غير المعدل وراثيًا وبين الرز المُعدل. الرز العادي والرز الذهبي وهو مُعدل وراثيًا، لكي يساعد الذين يعانون من نقص في فيتامين أ. طبعًا، لا يوجد "رز عادي" لأن يوجد أنواع كثيرة في التصنيف النباتي. لنأخذ الرز الآسيوي فيكون: "الرز الآسيوي هو -*Oryza sativa*". والرز الذهبي من أنواع الرز السابق، فكيف إذًا نُفرقه جوهريًا؟ نستخدم طريقة "تحديد القضية": "الرز الذهبي هو *Oryza sativa* معدل وراثيًا" وقد نضيف خصائص أخرى في المحمول مثل: "يحتوي على البيتا-كاروتين" فالرز العادي، لا يحتوي عليها. وهذه خاصية مميزة للرز الذهبي. نلاحظ جودة الطريقة السابقة، حتى لو تم التعديل على الرز الذهبي؛ وفعلًا هذا ما حدث لدينا الآن الرز الذهبي *1* والرز الذهبي *2* -الذي تم تعديله من الرز الذهبي *1*-.

فنبحث عن الفرق الجوهري بين الاثنين: "الرز الذهبي *1* هو *Oryza sativa* ومعدل وراثيًا، ويحتوي على *1.6* غرام من مجموع الكاروتينات لكل غرام" و "الرز الذهبي *2* هو *Oryza sativa* ومعدل وراثيًا، ويحتوي على *37* غرام من مجموع الكاروتينات لكل غرام".

نربط التحرير السابق، بمفاهيم منطق الموجهات وعلاقتها بنظام كريبكي في العوالم الممكنة، ووضع نظام معرفي جديد مرتبط بالعالم الفعلي:

إن كانت ضرورية ميتافيزيقيًا إذن فهي ضرورية معرفيًا:

$$\circ \leftarrow \Box \quad (3)$$

إن كانت ضرورية معرفيًا إذن فهي ممكنة ميتافيزيقيًا:

$$\Diamond \leftarrow \circ \quad (4)$$

إن كانت ممكنة ميتافيزيقيًا إذن فهي إما ضرورية معرفيًا أو ممكنة معرفيًا:

$$\pentagon \oplus \circ \leftarrow \Diamond \quad (5)$$

ونسند هذه المفاهيم بالعوالم الممكنة والعالم الحالي:

إن كانت ضرورية ميتافيزيقية في العوالم الممكنة كلها، فهي إذًا ضرورية معرفيًا في العالم الحالي

$$\Box_{ع\,م} \leftarrow \circ_{ع\,ح} \quad (6)$$

إن كانت ممكنة ميتافيزيقيًا في بعض العوالم الممكنة، فهي إما تكون ضرورية معرفيًا أو ممكنة معرفيًا في العالم الحالي:

$$\Diamond_{ع\,م} \leftarrow \circ_{ع\,ح} \oplus \pentagon_{ع\,ح} \quad (7)$$

إن كانت ضرورية معرفيًا في العالم الحالي؛ فهي إذًا ممكنة ميتافيزيقيًا في بعض العوالم الممكنة:

$$\circ_{ع\,ح} \leftarrow \Diamond_{ع\,م} \quad (8)$$

كما أن الضرورة الميتافيزيقية تكون في كل العوالم الممكنة، فهي إذًا مستندة على مبدأ عدم التناقض، كما في نظامي،

وكذلك تُصبح الضرورة المعرفية، أضعف من الضرورة الميتافيزيقية، وغير مستندة على مبدأ عدم التناقض:

$$(9) \Box(س) \leftrightarrow \neg(س \wedge \neg س)$$

مناقشة كواين في نقده للقِسمة التحليلية والتركيبية، والجواب على مشكلة الاستقراء:

في إشكاله على التقسيم التحليلي والتركيبية، مَثلها بقضية يرى فيها، بأن معانيها واضحة لديه، ولكن لا يعرف بأن: "كل أخضر ممتد"[1]، هل هي قضية تحليلية أم لا؟ فالمشكلة عنده في مفهوم التحليلي. سبب هذا الخلط في الفلسفة المعاصرة -ما قبل كريبكي-، هو عدم تحريرهم للمعاني بشكلٍ سليم لذلك جعلوها مستمدة على ما قبل التجربة، وكذلك رفضهم للذاتي والعرضي. وأما الخطأ عند كريبكي وما بعده، ظنهم بأن هذه القضية تحليلية؛ وعند رجوعنا لمبدأ التحقق اللغوي، نجد بأنها ليست مستندة على المساواة بل هي علاقة، فإذًا هي ليست تحليلية؛ والأخضر لون، ومعرفة خصائصه، مثل أنه ممتد أو غير ممتد مستمد بما بعد التجربة، كمعرفة الظواهر أو أعراض "الأخضر". إذًا فهي تركيبية وبعدية. ولكن السؤال: هل هي ضرورية أم ممكنة؟ هذا يُدخلنا في مسألة الاستقراء ونزاعاتها. إن كانت تعتمد على الاستقراء التام، الذي يُفيد اليقين، إذًا فتكون قضية "كل أخضر ممتد" ضرورية، أما إن كانت تعتمد على الاستقراء الناقص فهذا حوله نقاش. يتم تقسيم الاستقراء الناقص إلى مُعلل -أي الذي يُفيد العلة والمعلول-، وغير معلل. مثال على المعلل: "كل الحديد يتمدد بالحرارة". أما غير المعلل: "كل الغراب لونهم أسود". القضية الأخيرة، كاذبة، لأن من الممكن أن نجد غراب لونه أبيض. أما "الحديد"، إن جربنا عينات كبيرة، فسوف يحصل ما يُسمى بالتلازم الضروري بين العلة والمعلول؛ فتكون ضرورية عند من يقول بها، حتى لو كانت تحت الاستقراء الناقص، لأنهم يعتمدون على كثرة الاحتمالات. أنا أرى بوجود مُشكلة في المُعلل، كما أن يوجد من يرفض التلازم الضروري، بل إن كانت العينات أو الاحتمالات غير منتهية، فهذا يجعل الأمر وارد، أي في وجود حديد لا يتمدد بالحرارة. قد يُعترض على هذا الجواب بأنني أقول بالضرورة المعرفية، فما المانع أن تكون هذه أيضًا ضرورية معرفيًا؟ الجواب: أن القضية مثل "الذهب عدده الذري 79" أو غيرها. هي تعتمد على ماهية أو جوهر الذهب. صحيح بأنها من قبيل الاستقراء الناقص. فيكون لدينا ثلاثة أنواع للناقص: المُعلل، وغير المُعلل، والجوهر. الفارق أن العلاقات البعدية في الأصل ضعيفة، والتلازم الضروري هو تلازم قوي، كالعلاقة التي في القضايا التركيبية القبلية الضرورية. فلكي تكون هذه العلاقة ضرورية[2] في البعدية، لا بد أن يكون الاستقراء في المُعلل تام لا ناقص. بمعنى أن يوجد لدينا غرفة فيها 10 أشخاص، فالقضية تكون: "كل من في الغرفة يلبسون ثوب أبيض" فنستطيع أن نحكم على هذه القضية بشكلٍ تام، بما أنها محصورة في 10 أشخاص. أما في الناقص، فهي ليست محصورة بعددٍ مُحدد. أما في استقراء الجوهر، فهو من ماهيته، فيمكن أن نحصرها مثل: "الماء العادي هو ذرتّا هيدروجين-1 وذرة أوكسجين-16 والأس الهيدروجيني 7". إذًا قضية: "كل أخضر ممتد" لا تعتمد على الاستقراء التام، بل الناقص، وهي ليست من قبيل المُعلل "كالحديد يتمدد بالحرارة" ولا هي جوهرية، لأن الأخضر ليست من معاني الممتد، ولا يمنع من وجود لون غير مُمتد، فأنت عندما تَحلُم بألوان، فهي غير ممتدة، وغير موجودة على الحقيقة بل هي من اختراع ذهنك. فلم يتبق إلا غير المُعلل، وهذه الممكنة. إذًا القضية "كل أخضر ممتد" تركيبية بعدية ممكنة، ولكنها كاذبة لأنها مسورة بسور كُلي؛ والصادقة: "بعض الأخضر ممتد". قد نضيف استقراء رابع وهو النقلي أو التاريخي في معالجة القضايا المنقولة تاريخيًا. تنقسم إلى: خبر أو نقل آحاد. وخبر أو نقل متواتر. الآحاد هو النقل الذي نُقِلَ عن طريق فرد أو عدد قليل من أفراد، لا يَبلُغ حد التواتر. أما المتواتر فهو النقل الذي يتم عن طريق عدد كبير من الأفراد، لدرجة يستحيل أن يتفقوا على الكذب. مثال على خبر الآحاد مثل: "ابن فضلان نقل طقوس الفايكنج". فهذا الخبر ورد في كتابه فقط. رغم أنها صادقة ولكن القضية ممكنة. لأن قد يكون لم يُقابلهم أصلًا. أما النقل المتواتر مثل: "صلاح الدين الأيوبي شخصية حقيقية" أو "الخلفاء الراشدون هم أربعة أشخاص". هذه القضايا عندما يتحقق فيها شروط التواتر، تصبح ضرورية معرفيًا. نُقِل لنا من مصادر تاريخية كثيرة ومتنوعة، عن صلاح الدين الأيوبي أو عن الخلفاء الأربعة. ماذا عن: "ابن

[1] *Willard Quine, from a Logical Point of View, (Cambridge: Harvard University Press, Second Edition, revised, 1980), p. 32*

[2] الضرورة البعدية دائمًا ضعيفة

فضلان نقل طقوس الفايكنج"؟ هذه القضية ممكنة، ولكن لو تحقق فيها شروط التواتر، كالنقولات الكثيرة من مصادر تاريخية مختلفة. إذًا سوف تصبح قضية ضرورية معرفيًا. ولكنها ليست كذلك، بما أن لم يثبت هذا الخبر إلا عن طريق ابن فضلان نفسه. كما أن تواتر وجود فيلسوف اسمه أبو الوليد ابن رشد أو إيمانويل كانط أو وجود فقيه وأصولي شافعي، يُسمى بأبي حامد الغزالي. فهذه تعد ضرورية معرفيًا، بما أن يتحقق فيها التواتر، كمؤلفاتهم، والسيّر الذاتية، وكذلك أحداث وشواهد تاريخية كثيرة تذكرهم. فيتحقق الضرورة في الاستقراء معرفيًا، إن كان تامًا. أما في الناقص كالجوهر، والنقلي -التاريخي-؛ إن تحققت القضية في كونها ذاتية أو مِن ذاتيات الموضوع، فإذًا هي ضرورية. أما التاريخية إذ تحقق أن الحدث أو الخبر كونه متواترًا فهو ضروريًا أيضًا. أما المُعلل، فهذا حوله نقاش، ولا مانع إن ثبت مستقبلًا بتطبيق إحصائي أو احتمالي، بتحقق النسبة 100% -أو يساوي واحد- كمُعدل لتحقق الشيء في الخارج. مثل أن الحديد عندما يصل لعدد كذا وكذا، ومازال يتمدد بالحرارة، إذًا هذه الاحتمالية تُثبت أن كل الحديد سوف يتمدد بالحرارة = 100%. أما الآن فأرى هذه المسألة في حيز النقاش، والصحيح عندي إنها لا تفيد الضرورة المعرفية، بما أن العلل والمعلولات مستندة على احتمالية غير محدودة.

مناقشة كريبكي ومشكلة المعرفة الموضوعية والذاتية في الفلسفة المعاصرة:

يذكر كريبكي مثالا عند تحديد الإحالة لهسبرس كجِسم سماوي سوف تراه في الليل، فلن تكون ضرورية عنده، لكن قد تكون قبلية[1]. وضرب مثالاً آخرًا عن العالِم لوفيرييه الذي اكتشف كوكب نبتون، أنه لو حدد الإحالة لاسم الكوكب، قبل أن يرى الكوكب بالتلسكوب -بالملاحظة التجريبية-، إذًا سوف تكون المقولة قبلية ولكن لن تكون ضرورية[2]. يريد كريبكي من ذلك أن يمكن للعالِم الذي كتب المعادلات رياضيًا وتوقع وجود كوكب كذا في مدار كذا، قبل أن يُلاحظها تجريبيًا أن تكون هذه المعرفة قبلية. وهذا يُذكرنا بنفس المُشكلة التي كانت عند كارناب بتقسيمه للهندسة الرياضية والهندسة الفيزيائية. لكن المُشكلة هنا في الخلط الذاتي والموضوعي، وهذه إحدى إشكالات الفلسفة المعاصرة، وهذه نجدها بوضوح كمشكلة غيتييه في المعرفة. إما أنهم يقدمون الذاتي على الموضوعي على الدوام أو يخلطون بينهما. المعادلات نفسها سوف تكون قبلية، ولكن توقع العالِم بأن يوجد كوكب كذا أو كذا، أي استنادًا على تطبيقاتها في الواقع فهذه ليست قبلية، ولكن مجرد أن العالِم يُحدد الإحالة في وجود كوكب كذا في مدار كذا، لن يستطيع أن يكتشفه إلا بالتجربة، فلو لم يكتشفها، هل سوف تكون القضية قبلية؟ نلاحظ أن حتى كريبكي لم يلتزم في كونها ضرورية، لكيلا يلتزم بمن يقولون بأن مقولات الهوية ضرورية قبليًا مثل أصحاب نظرية الأوصاف المحددة. إذًا عنده سوف تكون تحليلية ممكنة. وهذه إشكالية أخرى. لو كتبت معادلات تتوقع وجود ثقوب سوداء، ولم أجد هذه الثقوب، فهل يجعل من ذلك أن الثقوب السوداء معرفة قبلية، لأنني حددت إحالتها عن طريق اسم الموضوع "الثقوب السوداء"؟ أو ماذا لو وجدنا ثقوب سوداء، هل يجعل من ذلك إن هذه المعادلات الرياضية أصبحت ممكنة على طريقة كارناب، بما أنها فيزيائية؟ يتضح لنا الخلط عند كريبكي. التناقض هو عندما تكون القضية عندي قبلية ولكنها ممكنة تحليليًا، ولكن عندما تخضع للتجربة تصبح بعدية ولكن ضرورية تحليليًا. هذا الخلط نجده في الفلسفة المعاصرة، بين المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية. المعرفة الموضوعية مستقلة عن مقاصدنا واعتقاداتنا، فهي ثابتة في العالم، ويمكننا أن نكتسبها، بغض النظر عن مقاصدنا. عندما يقع الإنسان في الخطأ في الحساب، فالعيب ليس من الرياضيات، ولكن بسبب الإنسان، لأنها معرفة ذاتية، فقد يقع في الوهم والخطأ والنسيان وحتى الجهل. العملية الحسابية ونتائجها هي معرفة موضوعية، لذلك عندما نقع في الخطأ الحسابي نصححه، حتى لو لم نصححه بسبب جهلنا، سوف يأتي من هو أعلم في هذه المسألة الحسابية ويُصححها، لذلك المعرفة الموضوعية ثابتة. أما أخطائي لا تطعن في موضوعية الرياضيات. الخطأ من الطبيعة الذاتية في البشر؛ 2+2=4 سوف تبقى كذلك بغض النظر عن نوازعنا الذاتية. لو اعتقد شخص أن عاصمة مصر هي الإسكندرية، فهل هذه سوف يغير من حقيقتها الموضوعية؟ رغم قضية "الإسكندرية عاصمة مصر" هي قضية كاذبة ولكنها ممكن؛ أي لا مانع أن تُصبح الإسكندرية هي العاصمة بدلًا من القاهرة. ولكن سوف تبقى القاهرة عاصمة مصر معرفة موضوعية صادقة وممكنة، ومعرفتنا الذاتية الشخصية لن

[1] *Saul Kripke, Naming and Necessity, p. 78.*

[2] المصدر السابق، ص79

تُغير الحقائق. لو شخص قام بعملية حسابية على ورقة، إذًا أصبح الناتج عنده قبليًا، ولكن لو حسبها بالحاسبة هل سوف تكون النتيجة بعدية؟ معرفتك الذاتية، لا تُغير من المعرفة الموضوعية، وأن الناتج الحسابي قبلي. أو لجاز أن يكون حِسابك المعادلة على الورقة هي معرفة بعدية. وهذا خلط واضح. لو لم تعرف الناتج أو أن الناتج كان خاطئًا؛ فلن يجعلها بعدية. الاستقراء التام يفيد اليقين، كما أن 2+2=4 تفيد اليقين. الآن لو كُنت مُشكك أو مكابر أو حتى صادق ولكن لم تفهم المعادلة جيدًا. هل يؤثر في كونها أصلًا تُفيد اليقين؟ الجواب بكلا. سوف تفيد اليقين كأصل. ولكن لم تفدك اليقين كمعرفة ذاتية لك، هذا أمر يعود للفرد نفسه، ونوازعه النفسية واعتباراته الشخصية. كالشخص الذي فعلًا وضع المفتاح على الطاولة، ولكن شك في أين وضع المفتاح. فهل هذا يطعن في وجود المفتاح على الطاولة؟ أم أن الأمر يعود لنوازعه الذاتية –معرفته الذاتية–، ولا يُغير من المعرفة الموضوعية. لكن إن شك أو نسى فعلًا؛ فهنا يكون الترجيح داخل المعرفة الذاتية نفسها، أي في تقديم اليقين على الظن، لذلك يبني على اليقين، لأن الشك لا يزول إلا باليقين.

الخاتمة:

هذا النقد والمناقشة التي جرت في الورقة، أتمنى إنها تُضيف للفكر والفلسفة شيئا جديدا وأصيلا، وأن تنعش الفلسفة ويكون لها حضور حقيقي وقوي اليوم. وألا تكون العلوم هي المُهيمنة على المعرفة فقط. كما أنني في هذه الورقة، حاولت أن أستخدم أسلوبا جديدا ومنوعا في النقاش الفلسفي وعرض الأفكار بطريقة واضحة سلسة، ولا تُقلل من عُمق الأفكار؛ كما أنني راعيت تجديدا في أسلوب التفلسف، لكي يكون له حضور أكبر في النقاشات التي تدور في المجالات العلمية والفكرية المُختلفة. وآخيرًا، نتمنى أن تكون هذه المقدمة في أسس نظرية المعرفة، بداية الطريق لتأسيس معرفة جديدة في الفلسفة والإضافة عليها.

عن الفلسفة والغرب ومآل العالم: رهانات المستقبل

شايع الوقيان[1] يحاور حسام نايل[2]

قبل نص المحاورة: تتناول هذه المحاورة ثلاث قضايا مثيرة فكريًّا وفلسفيًّا، أولها تجربة الأكاديمي والمترجم المصري حسام نايل مع التفكيك التي استغرقت حوالي عقدين من الزمان؛ ثم قضية التنوير والغرب؛ وأخيرًا الفلسفة ورهانات المستقبل في ظل ما يسميه نايل الرأسمالية العالمية في مرحلتها التكنولوجية الرقمية الراهنة وآفاقها الوشيكة، استنادًا إلى دراسته الأحدث المنشورة عام 2020.

الوقيان: مرحبًا حسام نايل...

نايل: مرحبًا شايع الوقيان... واسمح لي قبل أن نبدأ أن أعبِّر عن سعادتي بإصدار هذا العدد الأول من مجلتكم. فهذا شيء عظيم، ولكنه محفوف بالمغامرة... فمجلة في الفلسفة، ولا سيما في العصر الحالي، ستضع قارئها حتمًا ضمن رهانات عديدة وجذرية. الفلسفة، بوجه عام، بحث في الأصول وفي المصير والمآل. ولسوء حظّنا، نحن أبناء العصر الحالي، أن مصير العالم ومآله محفوف بنوع من المخاطر جديد تمامًا ومغاير تمامًا لكل ما سلف. واسمح لي، أيضًا، أن أعبّر عن امتناني لحفاوتكم بي، لا سيما أنني أنتمي أكاديميًّا إلى مجال النظرية الأدبية، وليس إلى الفلسفة.

الوقيان: وإذن، ليكن سؤالي الأول لك في هذه النقطة، عن العلاقة بين نظرية الأدب والفلسفة، فأنت حين قدمت نفسَك إلى القراء في ترجمتك لمقدمة سبيفاك الشارحة لفلسفة التفكيك عام 2002، وقد مرّ عشرون عامًا الآن، قدمت نفسَك عبر التفكيك والفلسفة، وعلى وجه التحديد من خلال الشرح الفلسفي ثم واصلت ترجماتك اللاحقة في هذا المجال، وليس من خلال نظرية الأدب.

نايل: بالفعل حدث هذا... سقطتُ في غواية فلسفة التفكيك من باب نظرية الأدب أواخر تسعينيات القرن العشرين. ولم يكن بدٌّ من قراءة الفلسفة حتى أفهم ما يقول دريدا (1930-2004) فوجدتني غارقًا في القراءة بدءًا من أفلاطون (427-347 ق.م) حتى هيدجر (1889-1976) وتلامذته المباشرين وغير المباشرين من التأويليين. وبالمناسبة، وعلى ذكر سبيفاك (1942-)، أتهيّأ هذه الأيام لإعادة ترجمة مقدمتها الشارحة للتفكيك، ونشرها في طبعة جديدة ستصدر إلكترونيًّا عن مؤسسة هنداوي قرب نهاية العام الجاري. هذه التجربة الأولى جعلتني أقف على طبيعة العلاقة الوثيقة بين نظرية الأدب والفلسفة. إذا كنتَ قارئًا جيدًا للفلسفة ستكون ممتازًا في نظرية الأدب.

الوقيان: لاحقًا، تراوحت أعمالك بين الترجمة والتأليف؛ ففي أي من هذين الحقلين تجد نفسَك، هذا إذا افترضنا أنهما مختلفان؟

نايل: يبدو أن معك حقًّا، فالحقلان من المحتمل ألا يكونا مختلفين من حيث الجوهر. فسواء في التأليف أو في الترجمة، هناك **الآخر** باستمرار. وهذا **الآخر** هو الذي ينشّط العملية بأكملها سواء كانت تأليفًا أو ترجمة. في التأليف يكون الكاتب مسكونًا بآخر راهن وآخر ماضٍ. وهذا الآخر الراهن مرتبط بتحديات عملية، أما الآخر الماضي فهو مرتبط بالمصير (الماضي والمصير، ما أعجب هذا الاقتران على ضرورته!). وفي الحالين، نحن نتكلم عن مسؤولية وجودية فادحة. أتكلم هنا عن التأليف الجادّ. في العصر الذي نعيش فيه، وقد بدأت سماته الجديدة تتضح لنا عمليًّا، ورويدًا رويدًا، على مدى العقد الماضي، نرى ركامًا هائلاً من التآليف والكتابات بالعربية، قلة قليلة منها تعي حجم المسؤولية الوجودية الراهنة، وهي مسؤولية عنيفة ولها طابع الخطر. قبل ربع قرن- وما أسرع كرّ الزمان!- كنا مشغولين بوصفنا شبابًا وقتئذٍ بموقعنا وبتحديات داخلية (وما ينسحب على المصريين ينسحب

---

[1] كاتب ومؤلف سعودي.

[2] كاتب ومترجم مصري، له من الأعمال تأليفاً وترجمة: (حسام نايل: "دروس التفكيك: الإنسان والعدمية في الأدب المعاصر"، 2014)؛ و(أيان ألموند: "التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا"، 2011)؛ و(تيموثي كلارك: "المعتمد الأدبي في التفكيك: هيدجر، بلانشو، دريدا"، 2011)؛ و(جون إليس: "ضد التفكيك"، 2012)؛ و(جاك دريدا، بول دي مان، وآخرون: "مداخل إلى التفكيك: البلاغة المعاصرة"، 2013)؛ (كارل بوبر: "المجتمع المفتوح وأعداؤه/2/هيجل وماركس"، 2015). وغيرها من الكتب والدراسات.

على العرب، فأنا لا أرى فارقًا كبيرًا)، ولعل مشكلة نصر حامد أبو زيد *(1943-2010)* كانت خير تمثيل لطبيعة التحديات والصراعات مع غسق القرن العشرين.

عذرًا على الاستطراد... لكن بتأثير تلك المشكلة، وجدتني أفضّل الانسحاب إلى الترجمة، وإلى المجال الأكثر انسحابًا وعزلة، إلى التفكيك. أغراني، وقتئذٍ، ما بدا لي في التفكيك من فتنة العزلة والانسحاب. والحقّ إنني تركت نفسي لهذه الغواية. وأثناء انجرافي فيها- وكان ذلك في النصف الثاني من تسعينيات القرن العشرين- اكتشفتُ كاتبًا مصريًّا معاصرًا يمثل الوجه العربي المعاصر للتفكيك دون أن يعرف معرفة قوية فلسفة دريدا، اكتشفتُ إدوار الخراط *(1926-2015)* الذي أكد لي، مرارًا وتكرارًا، أن صلته الأقوى كانت بكتابات جورج باتاي *(1897-1962)* وليس دريدا. وكان كتابي الأول تأليفًا عن أعماله الأدبية ولا سيما ثلاثيته ذائعة الصيت. في هذا السياق، بدا لي أنه لا فارق كبير بين الترجمة والتأليف، وإن مِلتُ إلى الترجمة أكثر. الترجمة أسهل قليلاً من التأليف. فيها قدر مناسب من التخفف من المسؤولية أكثر مما في التأليف. المسؤولية شعور فادح.

الوقيان: من خلال علاقتك بالتفكيك الذي انشغلتَ به لمدة عقدين تقريبًا، عبر القراءة والترجمة والتأليف، ما أبسط تعريف بـ"التفكيك" يمكن أن تقدمه للقارئ العادي، سواء كما مارسه جاك دريدا أو آخرون غربًا وشرقًا بمَن فيهم أنتَ؟ وكيف ترى رهانات التفكيك داخل الأدب، وداخل الفلسفة؟

نايل: ممارستي للتفكيك، ترجمةً أو تأليفًا، كانت مسألة جدّ شخصية وحميمة؛ فكما ذكرتُ، حتى نهاية العقد الأول من قرننا الحالي، الحادي والعشرين، كان التفكيك بالنسبة لي نوعًا من الهروب والتخفف من المسؤولية. وكنتُ في ذلك متوائمًا مع الانتقادات الأنجلوسكسونية الموجّهة إلى دريدا نفسه: التملص والهروب من أي قضية واقعية جادة. كانت هذه فكرتي المتواضعة عن التفكيك، ولم أكن في هذا أختلف عن منتقدي التفكيك الغربيين سوى في أن ما يرونه سلبيًّا، كنتُ أراه إيجابيًّا ومناسبًا لي؛ بحيث يمكنك القول إنني كنتُ أنظر إلى التفكيك بوصفه الحل الثالث في أي موقف ينطوي على طرفين أو نقيضين أو يفرض عليك أن تكون في طرف منهما؛ وذلك ببيان تناقض كل طرف منهما على حدة وعدم استقلاله عن نقيضه. التفكيك بكل بساطة هو التوصل إلى وضع ثالث يُجنِّبك المسؤوليات الفادحة التي من الممكن أن تتحملها لو مِلتَ إلى أحد الطرفين التقليديين. هذا ما كنتُ أفهمه وأعتقده بخصوص التفكيك. وانطلاقًا من هذا مضيتُ في طريقي مع أعمال إدوار الخراط. وكان أجمل ما في ذلك هو شعور اللعب، فأنا ألعب مع اللغة ومع النصوص، وبهما، وهما أيضًا يلعبان بي، وليس مهمًّا ما الذي يجري أو يقع خارج اللعبة، حتى لو كان موت إنسان. ولم يستمر فرحي باللعب طويلاً، فقد جاءت الإفاقة الحقة مع عام *2011*.

الوقيان: وكأنك تقرن التفكيك بالغيبوبة؟!

نايل: من الناحية التصورية السابقة التي بدت لي من التفكيك، نعم. أصبتَ الوصفَ، فهذا ما أستطيع الوعي به الآن. أما سابقًا، فقد كنتُ كالحالم، ونمتُ نومًا هنيئًا. وفجأةً استيقظتُ، فليست الحياة لعبة أو حلمًا. الحياة، كما ذكرتُ في البداية، مسؤولية فادحة. ولم يكن جانب اللعبة الذي كنتُ أعتنقه سابقًا في التفكيك يمثل حقيقة التفكيك على استقامته. اكتشفتُ أنني كنتُ أتشبث بالغلاف الخارجي. تعرف أكياس الشيبسي أو الحلوى للأطفال، كنتُ كطفل أغواه البريق الخارجي. بالمناسبة، المسألة ليست خطأً من جانبي في الفَهْم، فما فَهْمته سابقًا من التفكيك هو نفسه ما فهمه الأنجلوسكسونيون عمومًا، وماركسيو اليسار الجديد من أمثال تيري إيجلتون *(1943-)* إن أردتَ اسمًا، ولكن بينما كانوا يَرونه عيبًا كنتُ أراه مزية.

الوقيان: عذرًا للمقاطعة... أخشى أن يفلت منا التعريف التبسيطي للتفكيك، وسنعود لاحقًا إلى القضايا الشائكة الأخرى.

نايل: لكَ ما تريد.. ولْنسمِّه، إذن، تعريفًا أكاديميًّا بالمعنى الذي صار شائعًا للأكاديمية الآن. هناك تعريفان يمكن أن أضعهما استنادًا إلى تجربتي في هذا الشأن. التعريف الأول مرتبط بالمجال الأدبي. والتعريف الثاني مرتبط بالمجال الفلسفي. لكن أرجو ملاحظة أنني، هنا، سأضع هذين التعريفين من موقعي الحالي خارج التفكيك. بمعنى أن دريدا لو عاد إلى الحياة وقرأ ما سأقوله فإن لم يرفض بعض ما سأقول حرفيًّا، فعلى الأقل سيرفض الأسانيد

التصورية- ولنقل الميتافيزيقية!- التي أنطلق منها في التعريف رفضًا قاطعًا، وأقصد هنا دريدا سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته.

التفكيك في مجال الأدب هو، بكل بساطة أو تبسيط، قلب كامل لكل مرتكزات البنيوية وأسسها ومفاهيمها. فالمُفكِّك يعمل بيقظة دائبة على تنشيط عناصر التناقض في البنية، ويتوسّل من أجل ذلك بتقويض مفهوم العلامة في تراث لغويات سوسير، على اعتبار أن العلامة اللغوية في الفَهْم التفكيكي ليست وحدة بنيوية ثابتة، وإنما تنطوي على لاصق مؤقت بين طبقتي الدال والمدلول. فما إن يُنزَع هذا اللاصق- وتلك هي لعبة المُفكِّك الأساسية المفضلة- حتى ينهار كل شيء، بدءًا من وحدة العلامة إلى وحدة البنية. وذلكم هو الأصل المفاهيمي الذي يقدمه مفهوم الاختلاف المُرْجِئ *différance* (بحرف الـ*a*)، رغم اعتراض دريدا الشديد على استعمال كلمة "مفهوم" في وصف نشاط الديفرانس. تلك هي المرحلة الأولى في اللعبة التفكيكية. وتأتي المرحلة الثانية، وهي ذات رأسين، الأول أوضحته سبيفاك في مقدمتها الشارحة للتفكيك عند ترجمتها كتاب الجراماتولوجي من الفرنسية إلى الإنجليزية، حين حدّدت الممارسة التفكيكية عند دريدا بأنها تقوم على الإمساك بمجاز عارض واكتشاف كيفية تخريبه للأفكار الأساسية عند الفيلسوف محل التحليل. والثاني أوضحه بول دي مان *(1919-1983)* في كتابه "العمى والبصيرة"، عندما تحدث عن اكتشاف الفرق بين ما يعلنه النص وما يحققه فعليًا، وهذا شيء قريب من فكرتنا المعروفة عن مخالفة القول للفعل، بمعنى أن تقول شيئًا وأنت تفعل شيئًا آخر.

وكما ترى، فهذا المستوى من التفكيك في المجال الأدبي يبدو مرحًا لعوبًا، فاتنًا ومغويًا. ذلك ما وقعتُ في أحبولته على مدى خمسة عشر عامًا كاملة، أنتجتُ خلالهما- فضلاً عن الترجمة- كتابين من تأليفي، بالإضافة إلى بضع دراسات ليست بالطويلة. الكتاب الأول بعنوان "دروس التفكيك: إدوار الخراط: ما بعد الحداثة والعدمية" سيصدر قريبًا مع إتاحة إلكترونية مجانية عن مؤسسة هنداوي بهذا العنوان الجديد، وكان قد صدر من قبل مرتين بعنوانين مختلفين (لاحِظْ لعبة تغيير العناوين لكتاب واحد!)؛ والثاني كتاب جديد لم يصدر من قبل وعنوانه الثابت حتى الآن "دروس التفكيك: نجيب محفوظ: الحداثة ومشروع العدمية"، وسيصدر عن المؤسسة نفسها مع مطالع العام الجديد *2023*، إن لم يكن قبل ذلك (هذا الكتاب الثاني ظللتُ مترددًا في نشره طيلة عقد كامل؛ لأنني كنتُ بدأتُ أتساءل عن جدوى التفكيك، واستغرق هذا خمس سنين).

ولا أخفي سرًا لو قلتُ إنني طوال هذه المدة لم أكن أقرأ إلا الفلسفة الغربية بدءًا من فلاسفة اليونان حتى هيدجر، وهكذا وجدتُ نفسي دون عناء كبير في قلب نظرية الأدب. النظرية الأدبية كما نعرفها من الأوربيين والإنجليز تصبح مستغلقة أو صعبة ما لم تكن قارئًا للفلسفة الغربية، أو على الأقل بالقدر المعقول المناسب.

وأما التفكيك في مجال الفلسفة، فلا يختلف كثيرًا عنه في الأدب، فهو فلسفيًا مشغول بتقويض الأنساق الفلسفية الضخمة واكتشاف تناقضاتها وعدم اتساقها، والإستراتيجية التفكيكية الشائعة- كما مارسها دريدا نفسه- هي محاولة الكشف عما يتلبّس الحقيقةَ من استعارات ومجازات، عبر الانتباه إلى استعارة تبدو جانبية وثانوية أو حتى كلمة عارضة أو حاشية، ولكنها تعمل بطريقة عكسية، أي ضد أهداف الفيلسوف أو ما يعلن أنه يريده، رغمًا عنه. ومع أن هذا لا يختلف كثيرًا عنه في الأدب، فهو أخطر هنا منه هناك، لأننا نتحدث في الفلسفة عن الحقيقة، وعن قول الحقيقة. إذا كانت مهمة الفيلسوف التي نعرفها، واعتدنا عليها تقليديًا، هي قول الحقيقة في شيء من الأشياء أو موضوع من الموضوعات؛ أو بيان الحقيقة، بكل ما تعنيه الحقيقة من معانٍ، فسيتضح لك جانب الخطورة في تفكيك أنساق الفلسفة. لأنه إذا كانت الحقيقة متلبّسة بالاستعارة أو المجازات عمومًا، فماذا ستكون الحقيقة عندئذٍ؟ أين لي أن أجد الحقيقة **الحقيقية** في شأن من الشؤون والحال هكذا؟

وكما ترى، الرهان التفكيكي في الفلسفة جدّ عنيف، ويختلف كثيرًا عن الرهان في مجال الأدب. فكلنا يعرف- وهذا راسخ تقليديًا وإن حاول دريدا تفكيكه مرارًا وتكرارًا من خلال ثنائية الفلسفة/الأدب- أننا ما إن ندخل إلى ميدان الأدب حتى ندخل إلى ميدان الخيال، فنلهو أو نسمر أو نحلم قليلاً في الأدب؛ وأننا إذا مارسنا ألعابًا، حتى ولو كانت تفكيكية، فلن نخسر شيئًا؛ بل الأحرى نكسب متعة اللعب. وكلنا يعرف، أيضًا، أننا ما إن ندخل إلى ميدان الفلسفة حتى ندخل إلى ميدان الحقيقة، إلى قول الحق،

ونتوقع طيلة الوقت التوصل مع الفيلسوف، من خلال ما يقوله فلسفيًّا، إلى الوقوف على الحقيقة في شأن من الشؤون. أرأيتَ، إذن، مدى العنف الشديد وتكلفته الهائلة عندما نمارس التفكيك على أنساق الفلسفة. ستضيع الحقيقة!! من هذه الزاوية، أرى أن دريدا يُعد تطويرًا، أو استثمارًا، لمشروع فريدريك نيتشه *(1844-1900)* من جوانب بعينها، لأنه لا يتبنى كل رهانات نيتشه.

لكنّ هناك فارقًا يميز دريدا، وهنا تأتي إضافته "الماكرة"، أو إن شئتَ "الخبيثة" بالمعنى العاميّ الذي نستعمل به الكلمة في مصر. هذا الفارق يتعلق باحتمال وجود صراع هائل يدور في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ولا يظهر على السطح للوهلة الأولى- أثاره مشروع دريدا- بشأن الرغبة في السيطرة على العالم فلسفيًّا، أو بتعبير أدق على الأصول والأسس التي تحرك أنساق الفلسفة ونظرية الأدب، وذلك لو وضعنا في الحسبان الاتهامات الموجّهة إلى دريدا وآخرين بالرغبة في تَهْويد العالم، وهذه أطروحة سوزان هاندلمان في كتابها "قتلة موسى" *(1982)* وإشارة هابرماس *(1929-)*. ولا أريد الاستطراد في هذا الموضوع لأنني لم أوفِّه حقه سواء ترجمةً أو تأليفًا، لكن تكفي الإشارة- مؤقتًا- إلى احتمال وجود صراع داخل المسار المِلّي اليهودي المسيحي الغربي، نقله دريدا إلى الفلسفة، خُذْ مثلاً قراءة دريدا لهيجل ومحاولة سحبه إلى الأهرامات المصرية، إلى الحجر اللاهوتي الثابت الذي وجد بديلَه المنقول في الأرشيف اليهودي مع خروج اليهود من مصر بقيادة النبي موسى. ولا يعتمد ذلك الصراع على حركة الضربة القاضية بل على التوازن؛ والتوازن له دوافع تتعلق بمآل العالم والسيطرة على مآل العالم.

ها نحن أولاء قد بدأنا بتعريفات بسيطة وانتهينا كما ترى إلى تعقيدات هائلة، وإلى آراء محل خلاف في العالم الغربي نفسه بشأن دريدا والتفكيك.

الوقيان: هذا المسار الأمريكي في التفكير الذي تطرحه سوزان هاندلمان مثير، بل غريب، وبخاصة في إطار العلمانية التي يقدم بها الغرب- في حدوده الواسعة- نفسَه، أو نطالعه عليها؟

نايل: صحيح... يبدو أن كل ما جرى على مستوى الفكر الغربي الحديث، والفلسفة الغربية الحديثة، عمليات عَلْمنة للمسار المِلّي اليهودي المسيحي. تأمل، مثلاً، حركة الجدل الثلاثية في فلسفة هيجل *(1770-1831)* وكيف تكون المسيحية تحقيقًا للفكرة الشاملة في نهائيتها المطلقة فلسفيًّا؛ أو بعض الأوصاف التي تُطلق على فلسفة هيدجر، مثل "وثنية مؤمنة"؛ وما يوصف به دريدا صراحةً من أنه حاخام يهودي. وسيزداد الأمر تعقيدًا إذا انتقلنا إلى أطروحة تشارلز تايلور *(1931-)* الأحدث في كتابه "عصر علماني" *(2007)* الذي يناقش فيه (أم يفكّك؟!) القصة الشاملة للعلمانية الغربية وحدود علاقتها بالدين.

الوقيان: ربما يعيدنا ذلك إلى إشكالية راهنة في العالم العربي أريد أن أثيرها معك... فبعض الفلاسفة والنقاد العرب ممن تدرّبوا على النظرية والمنهجية الغربية الحديثة، ولا سيما التفكيكية (إذا عددناها منهجًا)، لديهم ميل إلى تجاوز فكر التنوير (سواء الغربي أو العربي) نحو فلسفة أقل "عقلانية"، كالتصوف الإسلامي القديم. وإذن، ما الذي نجده، مثلاً، لدى ابن عربي ولا نجده لدى المعتزلة وابن رشد؟ فبعد أن كنا نتلمس "الخلاص" لدى ابن رشد، تحول الاهتمام عنه إلى الشيخ الأكبر. فهل هذه ردّة عن التنوير العقلي أم إعلان فشل هذا التنوير؟

نايل: لعلك تقصد الاستشهاد بالبعض ممن تقدم بهم العمر (لاحِظْ، أيضًا، أن العمر يتقدم بي!!). لقد تأملتُ هذا الوضع عَرَضًا بين آنٍ وآخر قبل عشر سنوات أو أكثر، وبخاصة أن له سوابق لدى المفكرين "الليبراليين" المصريين حوالي منتصف القرن العشرين، خُذْ مثلاً كاشفًا ودالاً كتاب طه حسين *(1889-1973)* "مرآة الإسلام" الصادر عام *1959*. وهذا جعلني أتساءل عن أصول فكر التنوير، لكن في الوقت نفسه أخذتُ أتساءل: من نحن؟

وقبل أن نصف وضع التنوير في العالم العربي بأنه جرى الارتداد عنه أو أنه تعرّض للفشل، لا بد أن نعود إلى نشأة الفكرة لدينا حتى ندقق الوصف، ولن نعود إلى الوراء كثيرًا، يكفينا حوالي مئتي عام. ويتصادف أنه منذ مئتي عام إلا أربع سنوات، أي عام *1826* ميلاديًّا، هذا إذا كنتُ مدققًا التاريخ، سافر رفاعة رافع الطهطاوي *(1801-1873)* إلى فرنسا. والقصة الناتجة عن هذا السفر معروفة. لكنّ هناك قصة أخرى ترتبط بتاريخ آخر، ألا وهي القصة الناتجة عن أحداث فتنة عام *1860* في بلاد الشام. إذ بدأ في التوافد على مصر، إثرها، ما يُعرف بالمهاجرين

المسيحيين الشوام. ودون الخوض في تفاصيل تاريخية معروفة، وحتى أصل إلى هدفي سريعًا، هاتان القصتان نشأ عنهما مساران مختلفان لمشروع النهضة، أو إن شئتَ المدنية والحداثة الفكرية والاجتماعية: الأول مسار رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني *(1838-1897)* ومحمد عبده *(1849-1905)* الذين تبنوا فكرة الأخذ عن المدنية الغربية أو الحداثة الفكرية والاجتماعية بشرط ألا تخالف تعاليم الإسلام؛ والثاني مسار المهاجرين المسيحيين الشوام متمثلاً في شبلي شميل *(1850-1917)*، جُرْجي زيدان *(1861-1914)*، فرح أنطون *(1874-1922)*، وآخرين، ممن تبنوا فكرة استيراد المدنية الغربية على إطلاقها، دون قيد أو شرط. (وقد انفجر الصراع بين المسارين وتبلور لاحقًا داخل إحدى مدرجات كلية الآداب في خلاف بين الطالب محمود شاكر *(1909-1997)* والدكتور طه حسين *(1889-1973)*، هذا الطالب هو الذي صار فيما بعد الشيخ محمود شاكر صاحب "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" *1987*).

من المحتمل أن راديكالية المهاجرين المسيحيين الشوام التي كان لها صوت عالٍ طوال الربع الأول من القرن العشرين (لاحِظ، هنا، أنهم كانوا مسيطرين على وسائل الإعلام والفنون المستجدّة) هي التي ولّدت الراديكالية المناهضة المتمثلة في نشأة جماعة الإخوان المسلمين عام *1928*. ومنذ هذه اللحظة، بدأ ما أسميه كارثة زواج التنوير والإسلام السياسي. بمعنى أنهما صارا قرينين لا يفترقان على الأقل في السياق المصري، وكانت العلاقة بينهما – كما نقول بالعامية المصرية – علاقة "الشريك المخالف"، إذ رغم تناقضهما فلا حياة لأحدهما دون الآخر. كل منهما يقتات على الآخر ويحيا بسببه. (هذه النتيجة التي توصلتُ إليها على مدى السنوات القليلة الماضية، كانت إحدى فوائد تجربتي السابقة مع التفكيك. يجعلك التفكيك تستطيع رؤية النقيضين اللذين يعلن كل منهما على الملأ استقلاله عن نقيضه، في حين يقتات أحدهما على الآخر فلا تقوم له قائمة إلا بوجود نقيضه. يفترقان نهارًا ويتقابلان ليلاً!!).

ومرةً أخرى، أين توجد المشكلة حتى أعود إلى إجابة سؤالك؟ التنوير – وقد اتضح هذا وضوح الشمس – أعلن عن فشله على مدى السنوات العشرة الماضية، بل خَتَم وبَصَم على هذا الفشل! فأولاً، التنوير الذي جرى اعتماده يعود بأصوله الفكرية إلى فلسفة التنوير الأوروبية في القرن السابع عشر. رهانات أوروبا في ذلك الوقت مختلفة تمام الاختلاف عن رهانات العالم العربي. فطبيعة التحديات التي فرضت التنوير الأوروبي، وهي تحديات جوهرها الكهنوت المسيحي الغربي، تختلف تمام الاختلاف عن التحديات التي يفرضها أي فكر فقهي أو أصولي إسلامي. الأكثر من هذا أن الأنظمة السياسية منذ محمد علي باشا *(1769-1849)* حتى الآن لم ترتبط بأي كهنوت ديني، ولم تلتمس بشكل أصيل مسوِّغًا لها في الدين يبرّر استمرارها، على عكس المَلَكيات الأوروبية في القرون الوسطى. كذلك لم نعرف في الإسلام، مهما كانت درجة تقليدية الفكر الفقهي المتداول، ما يُسمى بصكوك الغفران التي عرفتها أوروبا المَلَكية في القرون الوسطى.

ومن ثَمّ، أخطأ التنويريون من الشوام المهاجرين إلى مصر، ومَن تبعهم في راديكاليتهم لاحقًا من المصريين والعرب – (خُذْ مثلاً قاسم أمين *(1863-1908)* في تحوله العجيب والسريع من كتابه عام *1899* إلى كتابه الثاني عام *1900*) – خطأً فادحًا حين تصوروا أن نقل مشكلات نطاق جغرافي وطريقة حلّها (الغرب)، سوف يحلّ مشكلات نطاق جغرافي آخر (الشرق). بل حدثت الكارثة المتوقعة بأن قاموا، نتيجة راديكاليتهم، بتهيئة التربة (بالمقلوب) وتحضير عفريت الإسلام السياسي كما سلفت الإشارة. وقد استمر النقيضان الراديكاليان المتصارعان جنبًا إلى جنب، وورثناهما، حتى انفجرا بدءًا من سنة *2011* حتى سنة *2013*. والحاصل كما رأينا رأي العين، لا عن سماعٍ أو قراءة، أن الشعوب والمجتمعات ومقدرات الأوطان هي الخاسر الوحيد في هذه الراديكالية المزدوجة. وبطبيعة الحال، هذا بعد من الأبعاد فيما يتعلق بسنة *2011*، ولا يرقى إلى درجة أن يكون مفسّرًا، فهناك أشياء وعوامل أخرى. والحقّ إن من حسنات عام *2011* وما تلاه، الكشف عن طبيعة هذه الراديكالية الشائهة برأسيها، وتعريتها وفضحها، وأنها لا تستند إلى أي جذور، لا في التربة المصرية ولا العربية. وأنا هنا أتحدث عن عموم الناس، فمنهم يتكون الجسم الاجتماعي والجسم السياسي. وعبارتي الأخيرة ليست فُتات تعبير من النظريات السياسية، فقد رأينا بأعيننا الجسم الاجتماعي وهو يشكّل – في لحظات حاسمة – الجسم السياسي أو يستدعيه.

وحتى أوضح فكرتي العامة السابقة إيضاحًا أكبر، قارِنْ مثلاً ما سقط فيه المفكر المصري نصر أبو زيد من

مشكلات أواخر القرن العشرين في ظل الاحتدام الراديكالي بين فريقي التنوير والإسلام السياسي المتناقضين، أدت إلى خروجه من مصر على النحو المعروف، شِبْه مطرود؛ قارِنْ هذا بما قوبل به المفكر السوري محمد شحرور (2019-1938) من حفاوة في وسائل الإعلام العربية الرسمية وشبه الرسمية على امتداد أعوامه الأخيرة قبل وفاته. وغرضي من هذه المقارنة السريعة لفتَ النظر إلى أن تخندق نصر أبو زيد ضمن فريق التنوير في مقابل الفريق النقيض، الإسلام السياسي، أدى إلى رفض أطروحاته، بل وصل الأمر إلى أن ضحّى به النظام السياسي في مصر وقتئذٍ. أما في حالة محمد شحرور فالأمر مختلف، لأن أطروحته تمثل طريقًا ثالثًا خارج التنوير على الطريقة الغربية، وفي الوقت نفسه خارج الإسلام السياسي.

ومع أن كليهما – أبو زيد وشحرور – أعلنا الاستناد إلى فكر المعتزلة، وبخاصة فلسفة التحسين والتقبيح العقليين، إلا أن نصر أبو زيد يعود بمنطلقاته وأصوله الفكرية الأعمق إلى فلسفة التنوير الغربي، والنتيجة النهائية لو مددنا هذه المنطلقات والأصول على استقامتها ستكون تجاوز مركزية "الكتاب"؛ بل دعني أقول – وهذا أصرِّح به لأول مرة – إن مشروع أبو زيد في قراءة الإسلام وكتابه المركزي ينتهي حتمًا، ورغمًا عنه، إلى إدراج المسار العربي وهضمه ضمن مسار الحضارة الغربية. لعله لم يكن يقصد ذلك، أو لم يُرِده ابتداءً، ولكن ظرفه التاريخي وتخندقه داخل ثنائية التنوير والإسلام السياسي، براديكاليتها الشائهة، أجبرت مشروعه الفكري – ربما دون قصد منه – على السير في هذا الطريق. أما فيما يتعلق بمحمد شحرور، فأظن – حتى الآن وفي حدود فَهْمي له – أن الأمر مختلف، فأنا أرجِّح (وهذا أمر لم أخضعه لدراسة متأنية بعدُ) أن شحرور ينطلق من فكر المعتزلة ثم يتجاوزه ضمن مسار يسلم بمركزية "الكتاب" في الحضارة العربية، بل يراهن على استطاعة المسار الحضاري العربي الإسهام في المسار العالمي، وليس الغربي فقط، وذلك نوع من الوعي المتطور عند شحرور، من المحتمل أن يكون راجعًا إلى تفكيره خارج إطار الراديكالية المزدوجة برأسيها في العالم العربي: التنوير في مقابل الإسلام السياسي. ولعل ذلك الوعي المتطور لدى شحرور ناتج عن إدراكه الطبيعة الحقة للجسم الاجتماعي والسياسي في العالم العربي، أو جعله ذلك الوعيُ يدركها؛ فثمة نوع من الجدلية في واقع الحال. لذا، أتوقع بدرجة كبيرة أن نشهد في السنوات القادمة انطلاق مشروعات فكرية تبدأ من إسهام محمد شحرور. لقد فتح شحرور باب الاجتهاد ولن ينغلق.

وأما بخصوص مسألة "الخلاص" التي تتحدث عنها سواء لدى المعتزلة وابن رشد أو لدى الشيخ الأكبر، فلا أرى في أحدهما مزية أعلى من الآخر، بل يُتمِّم أحدهما الآخر؛ إذ يعمل أولهما – المعتزلة وابن رشد – على تحرير العقل، ويعمل ثانيهما – التصوف الإسلامي ورمزه الفلسفي الشيخ الأكبر – على تحرير الروح، وذلك ضمن مسار واحد. هذان جانبان مهمان في سَواء المسلم أو الإنسان عمومًا، فهذا التحرير المُثنَّى يعمل على وضع الفرد أمام مسؤولياته وتحملها بكل جدية. المشكلة في التصوف الإسلامي أنه قُدِّم لنا عبر منظور استشراقي. وهذه قصة أخرى. لكن في كل الأحوال، لاحِظْ أن الاتجاهين – فلسفة العقل عند المعتزلة وابن رشد، وفلسفة التصوف عند الشيخ الأكبر – سيصبحان، أو أصبحا بالفعل، صيغًا تاريخية، يمكن الانطلاق منها لكي نُمدِّدها على أقصى اتساع بما يتجاوزها، أو نتجاوزها منذ البدء، وليس هذا خيارًا، وإنما مقتضيات راهنة ومستقبلية.

الوقيان: دعني أعود هنا إليك مرة أخرى، وعلى وجه التحديد، إلى طبيعة علاقتك عمومًا بالفكر الغربي على مستوى الترجمة. ويمكنني تقسيمها إلى مرحلتين استنادًا إلى أعمالك المنشورة: المرحلة الأولى هي الترجمة عن التفكيك، والتأليف فيه أيضًا وإن كان بصورة أقل؛ وأما المرحلة الثانية فتمثلها السنوات السبع الماضية، التي تبدأ تقريبًا بترجمتك لكارل بوبر "المجتمع المفتوح وأعداؤه" 2015؛ ومشاركتك في تحرير طبعة مزيدة ومنقحة لكتاب جان جاك روسو "العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية" بترجمة مقالات شارحة في أول الكتاب وهوامش شارحة أسفل متنِ ترجمةِ عادل زعيتر 2015؛ ثم ترجمتك لصمويل هنتنجتون "النظام السياسي في مجتمعات متغيرة" 2017؛ وإلين سكاري "جسد متألم: صُنع العالم وتفكيكه" 2018؛ وسايمون تورمي "نهاية السياسة التمثيلية" 2019؛ ومؤخرًا ترجمتك لكتابيْ "الساحة والبرج: الشبكات والسلطة من الماسونيين الأحرار إلى فيسبوك" 2019؛ و"على مقهى الوجودية: الحرية والوجود وكوكتيلات المشمش" 2019. وهي ترجمات تدور في إطار النظرية الاجتماعية والسياسية، وفي

إطار التأمل الفلسفي أيضًا.

وسؤالي يتعلق بأنني لمستُ لديك نوعًا من التأني في نقل الفكر الغربي، بل أحيانًا- ولعلي أكون مصيبًا في ذلك- نوعًا من الرسائل المشفرة الضمنية التي أردتَ إرسالها عبر تلك الترجمات الأحدث في مرحلتك الثانية، ولا سيما أن بعضها يتجه إلى عموم القراء وليس المتخصصين فقط؛ فكأنك بهذه الترجمات كنتَ تريد- مستعينًا بالفكر الغربي- دعم اتجاهات فكرية وعملية بعينها داخل الراهن المصري والعربي، في مقابل رفض اتجاهات أخرى في الغرب نفسه ويتبناها آخرون. وأنت، هنا، تضع المنفعة معيارًا لطريقة التعاطي مع الفكر الغربي، وفي الوقت نفسه تتبنى إستراتيجية الانتباه واليقظة لمردود الأفكار ونتائجها في مجتمعاتنا على المدى الطويل. وبالتزامن، هناك آخرون- لهم اعتبار- يمتحون بشكل انتقائي، أيضًا، من الفكر الإسلامي القديم فيشكلون تيارات متعددة وانتقائية، والحقَّ إن بعضها تجديدي، ودعني هنا أقول إن هذا شائع على يوتيوب الذي صار وسيلة معاصرة لا يمكن تجاهلها في تشكيل الوعي.

فسواء أنت عبر ترجماتك الأحدث، أو أولئك على يوتيوب، توجد نقطة مفقودة، ألا وهي العلاقة المباشرة بالحاضر العربي نفسه. إذ الملاحظ أن هناك علاقة نفعية بالآخر الغربي، وفي الوقت نفسه، وفي المقابل هناك علاقة حنين بالماضي الإسلامي الذي يُعد، بمعنى من المعاني، آخر الذات الراهنة أيضًا. فهل لدينا رؤية عدمية للحاضر العربي؟

ولكي أعمِّم القضية أكثر إذا أحببتَ، لاحظتُ أن تعاطي الأدباء والمفكرين العرب مع إشكالية الأصالة والمعاصرة ينهل من مصدرين للتدبر والتفكير، هما: الماضي الإسلامي والحاضر الغربي. وذلكم أفضى إلى غياب الراهن العربي عن الإبداع الفكري. فهل يمكن لنا أن نفكر انطلاقًا من الراهن: راهننا الخاص في ظل هذه الرؤية العدمية للحاضر؟

نايل: نعم.. هناك رؤية عدمية للحاضر العربي لو نظرنا إلى الموقف من جهة تخيل وجود ذات راهنة أو حاضرة منغلقة على نفسها ومنقطعة عن تاريخها، وتريد مع ذلك تدبّر راهنها. لكن هناك وجهًا آخر للعدمية أخطر (وأنا هنا أسترسل مع سؤالك ولا أجيب عنه في واقع الأمر)؛ ويتضح هذا الوجه إذا نظرنا إلى الذات بوصفها صيرورة، وعملية تتشكل وفق أقصى مستطاع لها. ها نحن أولاء- كما ترى- نقترب من الفيلسوف الألماني هيدجر، وكلما اقتربنا سترداد الأمور تعقيدًا، وسيصبح سؤالك تقريرًا وليس استفسارًا يطلب إجابة، ولا سيما إذا وضعنا في الحسبان مفهوم هيدجر عن الدازاين *Dasein*، أي الفرد الذي استطاع تحقيق إمكانه الوجودي الأصيل فيه. إن مهمة تحقيق مستطاع الكينونة الأصيل فينا، نحن العرب، مهمة صعبة لم ندخل إليها بعد بالقدر الكافي لعوامل مركبة وعديدة. من هذه الزاوية، يسترعي الانتباهَ حقًّا تعبيرُك "رؤية عدمية للحاضر العربي"، وبخاصة أنه يشخّص الحالة العربية على مستوى الفكر، وهي عدمية منتشرة، أو على الأصح بدأ يتشكل لدينا- نحن الجيل الأحدث- وعي بوجودها على مدى السنوات القليلة الماضية. ولهذا عوامل عديدة اتضح بعضها من حديثنا السابق.

ولكن، الآن، دعني أقول لك فيما يخصني على الأقل إنني أردتُ- في هذه المرحلة الثانية من مسيرة الترجمة- المشاركة في الواقع العملي من خلال العمل الذي أجيده، وهذه حدودي وقدراتي وأقصى مستطاعي فيما أتصور. وأما عن تعاملي الانتقائي أو البرَجماتي، أو النفعي على حد تعبيرك، فقد كان ذلك ضرورة فرضها الواقع الخاص نفسه حينئذٍ. فعلى مدى العقد الماضي، كنا فيما يشبه الحرب الفكرية، ولم يكن أمامي من سبيل سوى المشاركة بأدوات الغرب نفسه، النظرية والفلسفية. كنتُ أريد أن أقول ضمنًا للقارئ: انظر.. كيف يفكرون على طريقتهم في مشكلاتهم، فكيف سنفكر نحن على طريقتنا في مشكلاتنا حتى نحقق أقصى مستطاع فينا. وكانت الرسائل في حدود كل كتاب- تقريبًا- شبه واضحة؛ ولا تحتاج إلى مجهود لاستنباطها. (ومنذ عام *2020* بدأتُ مرحلة ثالثة جديدة، أحاولُ فيها- عبر الترجمة- استكشاف طبيعة البرادايم المعرفي الغربي الذي سيتحكم في العلم والفكر والفلسفة لعقود طويلة قادمة، وهي ترجمات شديدة التخصص).

لكن لاحِظْ أن نطاق عملي هذا، محدود، إذا قورن بالآخرين على يوتيوب. اليوتيوب وسيلة واسعة الانتشار. ومَن تتحدث عنهم يحصدون مشاهدات بمئات الآلاف والبعض يقترب من المليون أو يتجاوزه. وليس هذا بالعدد الهين، وبخاصة إذا وضعنا في الحسبان أنه آخِذٌ في الازدياد. فبالإضافة إلى الفيديوهات المسجلة لمحمد شحرور؛

والمفكر السوري علي منصور كيالي (1953-) مثلاً؛ هناك جيل أحدث بدأ ينطلق من عمل شحرور ويتجاوزه، ويقدم تفسيرات رائعة وجديدة ومبتكرة للكثير من آيات "الكتاب"، وإن اعترى البعضَ منهم شيءٌ من الشذوذ العقائدي أحيانًا، ولكنهم على مستوى تفسير الآيات مجدِّدون حقًّا. صحيح أن هناك مقابلهم من السلفيين والأصوليين، لكن هؤلاء آخذون- فيما أُخمن- في التناقص التدريجي.

وما أريد لفت الانتباه إليه، على كل حال، أن هناك بوادر جيدة لتجاوز الثنائية الراديكالية الشائهة، التي أرى أنها- فعليًّا- على وشك أن تصبح كلاسيكية يتجاوزها الزمن، أقصد ما تحدثنا عنه سابقًا: ثنائية التنوير والإسلام السياسي. فأنا شخصيًّا تجاوزت إطار التنوير الغربي الذي وقفنا عليه عند أساتذتنا التنويريين في جامعة القاهرة، ولم يَعد الغرب بالنسبة لي قِبلةً كما كان لديهم، بل هناك جدل في العلاقة تفرضه مقتضيات الواقع الخاص. وأعتقد أن أحداث العالم العربي التي رأيناها بأعيننا وعشناها على مدى العقد الماضي- ولا نزال نتكبد أثمانها الفادحة- كان لها دور كبير في تحطيم أصنام الفكر المقدسة، على الأقل بالنسبة لي. العلاقة، الآن، قائمة على القبول والرفض والجدل طبقًا لمقتضيات الواقع الراهن. لم تعد هناك أصنام فكرية. ولا توجد جنة على الأرض.

وأما فيما يتعلق بالجانب الآخر، فأرى أن اليوتيوبَرْس المشتغلين بتجديد الفكر الإسلامي يتجاوزون، أيضًا، إطار الإسلام السياسي الذي شاهدنا آثاره العنيفة، بل المدمرة. وبطبيعة الحال، لا أتحدث عن عملية إنهاء كامل، فالأمور تأخذ بعض الوقت. ما أريد تأكيده أن الأفق العام على وشك التخلص فعلاً من الثنائية الراديكالية السابقة.

وكما ترى، العلاقة بالحاضر العربي- في الحالين- قائمة على الجدل مع الآخر، سواء الآخر الخارجي الغربي أو الآخر الداخلي الإسلامي، أو ما أسميته أنتَ الفكر الإسلامي القديم. العلاقة بالحاضر والراهن العربي جدلية. لا توجد نقطة حاضر نقية وصافية؛ فدائمًا هناك الآخر. ومع ذلك، يستهويني تعبيرك الخاص بـ"الرؤية العدمية للحاضر العربي". لعله يمسّ أفقًا عامًّا يحتاج إلى استكشاف من زوايا أخرى غير التي تعرضنا لها.

الوقيان: قبل أن نختم، وما دمتَ قد جئتَ على ذكر هيدجر، (وربما يكون هنا مناط الزوايا الأخرى التي تشير إليها)، لاحظتُ أنك- مؤخرًا- تستند إلى هيدجر في دراساتك الأحدث، على حين يتوارى دريدا؛ وإلى جانب هيدجر ترجع أيضًا إلى ماركس، كما فعلتَ في دراستك "الأدب العربي والتكنولوجيا الرقمية: محاولة استكشافية" المنشورة عام 2020؛ ولعل كتابك عن نجيب محفوظ الذي تتهيّأ لنشره (بعد تخزينه لعقد كامل) يستند إلى هيدجر أكثر من دريدا، حيث تقرن في عنوانه الحداثة بمشروع العدمية، وهيدجر كما هو معروف هو الذي تلا نيتشه في الحديث بقوة عن ذلك الاقتران. ألا ترى أن فلسفة هيدجر أصبحت تاريخية، ولا سيما أنها تُعَدّ كذلك في دوائر الفلسفة الغربية الراهنة؟ وبتعبير آخر- أعمّ قليلاً- ما الذي يتبقى من ماركس أو هيدجر أو دريدا، في ظل التحول التكنولوجي الرقمي الجاري راهنًا؟

نايل: معك حق... من ذا الذي يكبِّد نفسه، الآن، مشقة قراءة كتاب مطلسم كـ"الكينونة والزمان" (1927) يتجاوز الـ700 صفحة، على حين يمكن قول أفكاره الأساسية مع شرحها في 100 صفحة مثلاً، وبخاصة في عصر التكنولوجيا الرقمية الذي نحياه فعليًّا الآن، حيث السرعة والإيجاز معيار كل شيء؟! كذلك "رأس المال" لكارل ماركس (1818-1883) الذي يصل إلى ضعف كتاب هيدجر في عدد الصفحات. وأما دريدا فتصل أعماله إلى خمسين مؤلفًا ما بين كتاب وكتيب، ولغته جدّ صعبة ومرهقة، بل يكاد في بعض أعماله يتفوق على هيدجر نفسه في الطلسمة، خُذْ مثلاً لدريدا كتبه "أطياف ماركس"، أو "أجراس"، أو "هدية الموت"، سواء قرأتَ بالفرنسية أو الإنجليزية، أو حتى في الترجمات العربية المتاحة حاليًّا، ناهيك عن مشكلات الترجمة التي أعاني منها شخصيًّا في ترجماتي.

وإذا شئتَ حقًّا أكثر من هذا، الثلاثة صاروا تاريخيين. فماركس يُشخّص أعراض الرأسمالية في زمنه، رأسمالية القرن التاسع عشر؛ وهيدجر ينتقد بشكل راديكالي أصل الحداثة الفلسفية التي بدأت مع ديكارت (1596-1650) في القرن السابع عشر؛ ودريدا صرّح في عام 2001 بأن مشروعه التفكيكي اقترن برهانات ومشكلات ستينيات القرن العشرين وسبعينياته في فرنسا، التي فرضت عليه ذلك الرجوع الطويل إلى أصل الفلسفة الغربية ومناقشة تناقضاتها وعدم اتساقها الداخلي، ويعترف في حواره مع

رودينيسكي *(1944-)* بأنه أسرف في التدقيق والتمحيص الزائد؛ وكأن ثمة تلميحًا خفيًّا بأن عمله كان من الممكن أن يمضي بطريقة أخرى، أو على جهة أخرى!!

ولكننا إذا وضعنا في الحسبان- رغم ذلك- التحولَ الذي تمر بها الرأسمالية العالمية في مرحلتها التكنولوجية الرقمية الراهنة، ولعلها مرحلة أشنع من التي تحدث عنها منظِّر ماركسية اليسار الجديد فريدريك جيمسون *(1934-)*، فعندئذٍ من الممكن أن نتلمس جذورًا لسبل فَهْم التحول الرأسمالي التكنولوجي الجاري حاليًّا. وعندما نفهم نستطيع، على أقل تقدير، أن نتخذ موقفًا واعيًا. وأرى أن هذه الجذور التي يمكن البناء عليها تكمن عند هؤلاء الثلاثة رغم تاريخيتهم، وبخاصة ماركس وهيدجر أكثر من دريدا.

ولنبدأ بأبسطهم- جاك دريدا- حتى ننتهي منه سريعًا. نحن نعرف المقولة الرائجة التي تصف وسائل التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت بأنها ساحة للتحرر الفردي. هذه الفكرة مخادعة وتنطوي على تناقض ذاتي، لأن هناك محرِّكين غير مرئيين لهذه الساحة، وهم أفراد قلائل، تستطيع معرفة مكانتهم ونفوذهم الرأسمالي عندما تطالع مؤشر بلومبيرج لمليارديرات العالم. وإذن، تُترجَم ساحة التحرر عمليًّا إلى مليارات الدولارات في جيوب أفراد معدودين باتوا يتحكمون في مصير العالم. وقد يستخفّ البعض بهذا التناقض، لكن الخطير في الأمر أنه بالإضافة إلى هذا الإثراء الفاحش الذي تقابله زيادةٌ في الإفقار المادي، هناك بالتزامن نوع من الإفقار المرعب الأخطر الذي يمسّ النفس البشرية.

وهذا الإفقار الثاني في الرأسمالية التكنولوجية الرقمية، لن نستطيع فَهْمه دون الرجوع إلى هيدجر في مقاله "السؤال عن التقنية"، وهو الخط الهيدجري الذي يواصله الفيلسوف الأمريكي المعاصر هوبير دريفوس *(1929-2017)*.

التكنولوجيا الرقمية حركة سلب قصوى للنفس البشرية، سلب لإمكانها الوجودي الأصيل. وإذا لجأنا إلى الأدب ستتضح الأمور أكثر، وهذا شأن كل أدب عظيم. هناك قصة قصيرة نشرها إي. إم. فورستر عام *1909* بعنوان "الآلة تتوقف" *The Machine Stops*، يتنبأ فيها بحركة السلب القصوى تلك، والقصة متاحة في لغتها الإنجليزية بصيغة *pdf* لمن يريد. وقد تعرضتُ لها في دراستي عام *2020*، وتوصلتُ إلى أننا مع التكنولوجيا الرقمية سنكون أمام احتمال توتاليتارية متحولة من عبادة القائد إلى عبادة آلة هائلة تنبأ بها فورستر وجسّدها في قصته من خلال "فاشتي" المتكيفة مع **الإله** الجديد، والدة "كونو" المتمرد على عبادة الآلة. هذا الاحتمال جدّ وشيك، وقد عشنا بروفة قصيرة له، على مدى العامين السابقين أثناء جائحة كورونا. ومن عجائب الأقدار أن يتزامن نشر دراستي تلك مع بداية الجائحة وعكوفنا- وَجِلين مرتاعين- على الشاشات الزرقاء في المنازل.

وهذا كله جرى، ويجري، بالتزامن مع أعنف أنواع السلب التي لم يكن يخطر على قلب هيدجر أن تقع. وأتحدث، هنا، عن تصريح بعض الشركات الكبرى في الصين بشأن تعميم الـ *sex robot* وإتاحته بجودة عالية، وبأسعار في المتناول، بحلول عام *2045*. ويكأنه يجري الإعداد التكنولوجي الرقمي لشكل جديد من الحب والتزاوج والأسرة. وأنا لا أتحدث هنا عن شيء خفي، أو أتكهّن، فنحن نعرف أن الـ *sex robot* متاح الآن، ولكنه ليس في متناول الجميع لارتفاع ثمن المنتج ذي الجودة العالية منه. قد يرى البعض في ذلك نادرة من النوادر أو طرفة من الطرائف، نَتفكَّه بها. لكن الأمر جدّ خطير، لأنه يمسّ مصير الإنسان كما نعرفه، ويمسّ مآل العالم. ولكي ندرك فداحة الأمر، يكفي أن نرجع قليلاً إلى ستينيات القرن العشرين حتى نعاين شدة الرَّوع الذي انتاب هيدجر حين سُئل عن احتمال ارتحال البشر إلى كواكب أخرى تاركين الأرض خلفهم، قبيل هبوط أول مركبة فضائية أمريكية مأهولة على سطح القمر، فقال: "طبقاً لتجربتنا وتاريخنا البشري، وبقدر ما أفهم، أعرف أن كل ما هو جوهري وعظيم، نشأ من حقيقة أن الإنسان لديه بيت وسكن، وأنه متجذّر في تراث".

فإذا كان هيدجر قد تحدث عن التجذر في تراث، وهو تراث أرضي، بمعنى وجودنا في كوكب الأرض، فإن ما يجري تهيئة البشر له الآن يعني نفيًا كاملاً للإنسان عن نفسه وأصل خلقته، وهذا النفي ليس بلاغيًّا وإنما هو حرفي بكل معنى الكلمة. ولا تنفصل تلك التهيئة في جذورها عن أفق العدمية في الحداثة الذي استكشفه هيدجر (وهي الأطروحة الهيدجرية التي أردتُ استثمارها في كتابي عن نجيب محفوظ وشيك الصدور)؛ فثمة استمرارية تاريخية،

على المستوى التكنولوجي، منذ القرن السابع عشر حتى الآن، وهي الاستمرارية التي اضطلع الفيلسوف الأمريكي المعاصر هوبير دريفوس بإيضاحها مستندًا إلى حديث هيدجر عن الدازاين والتقنية وخسارة الوجود الحق الأصيل.

ما يتبقى من هيدجر فعليًّا هو الدازاين والتقنية. وما سيظل باقيًا من ماركس هو مناقشة بنية الصُنْع والمسافة المتنامية بين الشيء المصنوع والصانع، وكلما تنامت هذه المسافة أشار الشيءُ المصنوع إلى نفسه بوصفه خالقًا. وتلك، على وجه التحديد، بنية الرعب والفزع التي تبشر بها التكنولوجيا الرقمية الراهنة. من هذه الزاوية، يأتي إمكان الدمج بين بوادر الفكر المنيرة والمشعّة في تراثي ماركس وهيدجر.

الوقيان: نريد أن نختم بشأن تلك التحديات والرهانات المستقبلية التي باتت جدّ وشيكة، فما الذي تودّ قوله؟

نايل: إذا كان من أمل للغرب يمكن أن يتشبث به، فلعل جذور هذا الأمل تجد أسانيدها الوجودية الأولى – والأخلاقية ربما – عند ماركس وهيدجر. وإذا كان من أمل للعرب يمكن أن يلتمسوه، فلعل جذوره الأخلاقية تكون كامنةً في كتابهم. ما يحتاج إليه العالم، الآن، سندٌ وجودي أخلاقي لعله يغيّر، أو يقلل، حجم المآلات الكارثية المتوقعة والوشيكة. وعندئذٍ، من الممكن أن نتحدث عن احتمال لقاء بين الشرق والغرب: من أجل إنقاذ اسم الإنسان والعالم الذي يحيا فيه الإنسان. قد يرى البعض في ذلك آمالاً عريضة، مثالية، ولكني أراه حتميًّا.

الوقيان: شكرًا حسام... ودمت بخير.

نايل: شكرًا شايع... آنستني حقًّا بهذا الحوار الذي امتد لأربع ليالٍ متفرقة.

الفيلسوف المكسيكي ليوبولدو زيا أغيلار:

الفلسفة ليست استعمالاً تجريدياً يتوقف عند الكلمات

ترجمة: د. حمد الدريهم[1]

مقدمة المترجم:

يُعد الفيلسوف المكسيكي ليوبولدو زيا أغيلار *Leopoldo Zea* (١٩١٢–٢٠٠٤) من أهم الأصوات الفلسفية التي أثرت فلسفيا في قارة أمريكا اللاتينية. وقد طبق منهج الوضعية الفلسفي على الحالة الظرفية الواقعية للمكسيك في كتابه " الوضعية في المكسيك" الذي صدر عام ١٩٤٣، لتمتد رؤيته الفلسفية إلى قارة أمريكا اللاتينية التي دعا فيها إلى تبني رؤية فلسفية تنسجم مع واقع ظروفها وهمومها وتتوائم مع سياق حضارتها وإرثها التاريخي للمساهمة في تحريرها من تبعات الاستعمار، وتتقاطع مع رؤيته التي يدعو فيها بأن الفلسفة نفسها يجب أن تكون مركزا للوعي معارضا بذلك "المركزية الأوروبية " للفلسفة.

كتب عدة أعمال فكرية وفلسفية منها: " قارة أمريكا اللاتينية في التاريخ " و" خطاب حول التهميش والبربرية " و" فلسفة أمريكا اللاتينية: فلسفة من دون المزيد" وغيرها من الأعمال.

قبل وفاته بأربعة أعوام عن عمر ناهز تسعين عاما، مُنح في عام ٢٠٠٠م ميدالية بيليساريو دومينجيز، أعلى الجوائز التقديرية في المكسيك، نظير أعماله الفكرية والفلسفية.

واليوم، نقدم لقراء مجلة مقابسات ترجمة لحوار أجرته معه مجلة (يونسكو كوريير) عام ١٩٩٠، في محاولة لمقاربة فلسفة ليوبولدو زي أغيلار وشرح اللحظة الظرفية العالمية التي نُشر فيها الحوار، بالإضافة إلى قضايا أمريكا اللاتينية؛ لاسيما التي تتعلق بالمكسيك وقضايا فلسفية أخرى، فإليكم الحوار:

في عالم يتغيّرُ بسرعة، أما يزال هناك مجال للتفكير الفلسفي؟

النمط التاريخي الذي تكوّن في نهاية الحرب العالمية الثانية كُسر في عام ١٩٨٩م. والتغيرات الاستثنائية التي حدثت مؤخرا في أوروبا كانت قد وسمتْ نهايةَ حقبة ما بعد الحرب. نحن الآن ندخل مرحلة إمعان في التفكير أو إعادة نظر مكثف. فها هي ذي أوروبا تعيد بناء نفسها وتسعى كذلك لإنشاء بنى جديدة، بينما في مناطق أخرى، مثل أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا، نجدها تبحث عن تصوّر مغاير لعلاقات ونماذج جديدة للتكامل مع بقية العالم.

وبأكثر من أي وقت مضى، نحن نحتاج إلى الفلسفة لتساعدنا في تشكيل تفكيرنا حول هذا العالم المتحد الذي ينبثق من عالم منقسم.

معظم الناس يرون أن الفلسفة بلا فائدة وغير ضرورية؛ بل ويمكن حذفها من المناهج التعليمية، ما رأيكم؟

الفلسفة تحاول دائما أن تكون منسجمة مع الواقع. منذ أفلاطون الذي فكّر في حل لمشكلات الدولة اليونانية، ومنذ سانت أوغسطين الذي أمعن التفكير في العلاقة بين المسيحيين والوثنيين، ومرورا بـ " كانتْ" الذي تأمّل في حالة الفرد في العالم الحديث، وهيجل الذي كتب التاريخ في ضوء الثورة الفرنسية...، منذ كل هؤلاء، والفلسفة تستجيب دائما لمشكلات مكانها وزمانها. إنها تمنحنا إجابة محتملة لأسئلة الناس التي يسألونها أنفسهم، وبدون تلك الأسئلة فلا غاية للفلسفة.

هل هناك شيء يُسمّى بـ" الفلسفة الكونية " (*universal philosophy*)؟

جوهرُ التفكير الفلسفي يستندُ على مبدأيْ "اللوغوس":

[1] كاتب سعودي.

العقل والكلمة؛ كي أفهم (أو أعقلَ) هو أن أعيَ العالم الخارجي مع فحصه لاستيعابه؛ بينما الكلمة تُمكّننا من إيصال تلك التصورات للآخرين. إنها تمنحنا القدرة على الفهم، وعلى جعل أنفسنا مفهومِين، عبر التواصل ليتسع ويمتد الحوار. هذه الممارسة هي نقطة البداية لأي حديث حول الكونيّة، فالحقائق الفلسفية ليست كونية بشكل مباشر، إنما تصبح كذلك بالقدر الذي يُمكن فيه للآخرين الوصولَ إليها (أي، إلى هذه الحقائق). إذن، كونية الفلسفة تعتمد على قدرة البعض على التواصل وعلى البعض الآخر على الفهم.

في عام ١٩٨٦م عُقد مؤتمر الفلسفة العالمي في مونتريال بكندا، ووصل إلى استنتاج مفاده أن كونية الفلسفة تعتمد على مدى قدرة البشرية على جعل العقل أداة للتواصل والحوار وتبادل الخبرات، ورأى بأنْ ليس هناك فلسفة كونية إنما فقط فلسفات محددة *specific* تصبح كونية عندما يستطيع الآخرون فهمها وعندما تمكّننا من فهم الآخرين.

إذا كان هناك حديث هذه الأيام عن فلسفة كونية عالمية حقيقية فليس لأن طبيعة الفلسفة تغيرت؛ بل لأنه لأول مرة في التاريخ تصبح مشكلات البشرية نفسها "كونية". وبما أن بعض المشكلات تؤثّرُ على البشرية بالطريقة نفسها- بحيث تتجاوز اختلافاتهم وخصوصياتهم وتجاربهم- لذا فإن استجابة الفلسفة تتطلب أن تكون متصلة بالكونية، لكن هذه الكونية تتخذ من الواقع نقطةَ انطلاق في محاولة لحل مشكلات الناس وفقا لظروفهم.

ما أولويات هذا التفكير الكوني، لكن المحدد في الوقت نفسه؟

أولا أن يُحدّد أنماط السلوك والمشاركة في عالم مُتغير. فالنطاق الكوني للمشكلات يطرح دوماً أسئلة تتعلق بسلوك الشعوب والأمم وكذلك الأفراد. ونحن لا نقبلُ بأن يتخذ الآخرون - كالتكتلات والحكومات والأيدولوجيات- قراراتنا عنا. وهذا يعني أننا نفترض أن لنا مشاركة كبرى في تحمل مسؤولية ما تم القيام به وأن نختار أشكالا جديدة للمشاركة.

بدلا من العلاقات الرأسية للهيمنة وبالتالي للتبعية، يجب أن تكون هناك روابط أفقية للتضامن. فالأفراد والأقليات والمكونات الثقافية المختلفة تزداد رغبتها في المشاركة. الكل يريد المشاركة في إعادة تعريف عالم يتشكّل الآن، عالمٍ لم يعد يكفي فيه الحديث كما هو حال اليوم عن "وطن أوروبي مشترك". نحن نعرف جميعا أننا اليوم نعيش في عالم واحد؛ فكوكبنا لأول مرة يكون عالمياً (أو كونياً) بالفعل: إنه "وطن الإنسانية المُشترك" الذي ينبغي أن نفكر فيه.

في هذا السياق " الكوني أو العالمي"، هل الفلسفة كتخصص، بدأت تأخذ اتجاهات جديدة؟

في العديد من البلدان ثمة تحول ضد فكرة أن تكون غايةُ الفلسفة مجرد تحليلات منطقية. ما هو مقبول اليوم هو أن المنطق ليس سوى وسيلة لتحصيل المعرفة ولكن مع إمكانية تطبيقه؛ فكلما أصبح المنطق الأداتي أكثر دقة صار ذلك أفضل. الشيء الجوهري هو أن تصل لمعرفة الواقع لتغييره، هذا هو الأهم في الموضوع، ولا ينبغي اعتبار المنطق نفسه هدفاً للفلسفة.

يمكن، ذلك، أن نعود إلى أصل الانشغال الفلسفي المتمثل بكيفية معرفة الواقع والتعامل معه: الفلاسفة اليونانيون لم يُشغلوا أنفسهم بمعرفة ما إذا كانت فلسفتهم كونية عالمية أو لا، مع ذلك أصبحت فلسفتهم كونية إلى المدى الذي أنتجت فيه إجابات برهنت على صلاحيتها للآخرين في ظروف متماثلة.

هذه "الواقعية" الفلسفية الجديدة- في كلامك- تستجيب بوضوح لهمومٍ أخلاقية. كيف نجمع بين الأخلاق والبرجماتية؟

العديد من الفلاسفة تخلّى عن التحليل المحايد للغة الأخلاقية ولم يكونوا راضين عن الأفكار المجردة التي حاول العديد من معاصريهم القيام بها. وكما ذكرتُ آنفا، ما يهم الآن هو المشكلات المعنية بالبشرية. يمكن للفلاسفة أن يلعبوا دورا في نقد أساطير المجتمع المعاصر، وإيضاح المشكلات الأخلاقية، وتحديد المبادئ الأساسية، وإعادة صياغة الأسئلة الجوهرية في سياق الحاضر. التفكير الأخلاقي له أثر على مشكلات الإنسان والمجتمع. الفلاسفة معنيّون بالأخلاقيات الطبيّة والردع النووي والديموقراطية والعدالة الاقتصادية.

في المجتمع الديموقراطي، التفكير الأخلاقي يجب مشاركته على نطاق واسع قدر الإمكان. وفي ظل الترابط بين العالم اليوم، فإن نوعاً من "الإجماع الأخلاقي" يجب تأسيسه بين الشعوب التي يجب أن تتشارك في مصير كوني واحد.

هل يمكن الحديث عن اهتمام أخلاقي فلسفي يُعنى بالبيئة؟

حسب المؤرخ أرنولد توينبي (١): الغرب يعد البشرَ دائما – مثل النباتات والحيوانات – أشياء قابلة للاستغلال. هذا النهج يمكن أن نراه في سلوك البلدان المتقدمة التي تريد فرض قوانينها البيئية دون مراعاة لمصالح الذين يعيشون في تلك المناطق. هناك محاولة لوقف تدمير البيئة باستخدام السلطة نفسها التي أيدت التدمير في يوم من الأيام، من دون الاهتمام بالبشر الذين يُحكمُ عليهم بالتخلف باسم "حماية البيئة".

الإجماعُ الأخلاقي وحده يمكن أن يسمح بإعادة تنظيم لقوانين البيئة بحيث لا تحكم على شعوب معينة بفقرٍ لا يمكن معالجته. الفلسفة تستطيع أن تساهم في إعادة التنظيم الشاملة هذه، وبالتالي تساعد في تمهيد الطريق لتوافق حول تقاسم الثروة المكتسبة.

هل يمكن أن يكون هناك فلسفة تطبيقية مثلما أن هناك علوماً تطبيقية؟

الفلسفة تتجه نحو العَمَليّة (الممارسة أو البراكسس). وماركس لم يكن وحده في الإشارة إلى أهمية هذا الأمر. التفكير مهم، لكن العمل مهم أيضاً وفقا لما يراه المرء. الفلسفة ليست استعمالا تجريديا يتوقف عند الكلمات، لأنه إذا كانت لديّ مشكلة وفكرتُ فيها، فأنا أفعل هذا من أجل حلّها ومن أجل اتخاذ الإجراء اللازم لذلك. إن ماهية التفكير ذاتها تفترضُ أن لدى المرء القدرة على اتخاذ الإجراء اللازم، على الفعل.

في أمريكا اللاتينية هناك تقليد فلسفي مديد يتعلق في الاهتمام بمشكلات المنطقة. في بدايات عام ١٨٤٢م، في مونتيفيديو بالأوروغواي، تصوّر الفيلسوف الأرجنتيني خوان باوتيستا ألبيردي *J. B. Alberdi* (٢) مشروعا أمريكيًا لاتينياً للتفكير الفلسفي المُتجذّر في ضروريات القارة. كان يتساءل "ما مشكلات أمريكا اللاتينية التي يجب أن تسأل القارةُ نفسها عنها، لمعالجتها في هذه اللحظة ؟" الإجابة كانت تتعلق بمشكلات الحرية والحقوق الأساسية والنظامين الاجتماعي والسياسي. هكذا الفلسفة ينبغي أن تكون "تركيبية وعضوية في طريقتها، وعملية وواقعية في إجرائها، وشعبية في روحها وغايتها".

هذه المعرفة العملية افترضت درجة معينة من المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية من قِبل الفيلسوف. يستنتج ألبيردي قائلاً "إنها مهمة كل إنسان عاقل مهما كانت قدرته وظروفه ويستطيع أن يؤثر بأي أثر، ليشارك في شؤون بلده".

هل هذا يعني أن الفلسفة يجب أن تكون أكثر عملية في البلدان النامية؟

شعوبنا لديها مشكلات هائلة لحلها تتعلق بالهوية والتبعية. الفلسفة أداة فريدة لمقاربة تلك الإشكاليات ومحاولة معالجتها، لكن لا ينبغي علينا أن نستخدم معاييرنا الخاصة لتحديدها، بل يجب أن ننفتح على بقية العالم. بهذا المعنى، يجب أن يستمر الحوار بين الشمال والجنوب لتحديد ما نسميه بـ "أخلاقيات التنمية"؛ فمعالجة الأسئلة الأخلاقية التي تثيرها التنمية أصبحت أمرًا لا غِنى عنه.

هل كان ما سبق مما كان في ذهنك عندما وضعتَ أفكاراً حول "التاريخ الكوني" في كتابك الذي صدر مؤخرا "خطاب حول التهميش والبربرية"؟

معرفتنا أكثر ببقية مناطق العالم تساعدنا لندرك حالة التبعية التي نعيشها ولفهم تشكّل أصالتنا وموقفنا في العلاقة مع الآخر. حتى لو بدأنا في محاكاة النماذج الأجنبية فذلك كان يعني استعمال الفلسفة الأوروبية لتخدم حاجاتنا. لقد فعلنا ذلك عن قصد. فمن غير المعقول إنكار أن الثقافة الغربية خلقت أدوات مفاهيمية يمكن تطبيقها على ظروفنا. لقد استوعبنا البُعد الجدليّ للماضي، متقبلين الجيد والسيء في تاريخنا، ومحافظين على ما نعتبره ذا قيمة، ومصححين ما نراه غير ذلك. أعتقد أن إحدى مسؤوليّات فلاسفة أمريكا اللاتينية هي: أن ينقلوا ويكيّفوا حالتنا مع ما يأتي إلينا من الخارج؛ لتكون مفيدة لنا.

على أية حال، أمريكا اللاتينية غفلت - بتعنت - عن واقعية ظروفها؛ حتى أنها نبذت ماضيها الأيبيري أو ماضي سكانها الأصليين، بحجة أنها دخيلة وغير ملائمة. وتجاهل المرء لتاريخه يحرمه من تجربةٍ من دونها يستحيل أن يصل إلى النّضج والمسؤولية. ومع ذلك فإن الفكر الأمريكي اللاتيني لم يُقيّد نفسه بإشكاليات منطقته، بل ساهم في خلق فلسفة مُحددة لفهم واقع مشكلات العالم من وجهة النظر الأمريكية.

كتاب "خطاب حول التهميش والبربرية" يهدف ليكون كتاباً عن فلسفة تاريخ مكتوب من وجهة نظر غير أوروبية أو ما يسمى بـ "المركزية الأوروبية". لماذا لا تكون الفلسفة نفسها مركزا للوعي بدلا من أوروبا؟ هذا ما فعلتُه: تفسير - ليس فقط تاريخ أمريكا- بل تاريخ الشعوب غير الأمريكية. اخترت الأوروبيين عمداً بأن يكونوا على هامش التاريخ، أي "البرابرة" حسب المفهوم الكلاسيكي: إسبانيا والبرتغال في الطرف الغربي لأوروبا، وروسيا على الطرف الآخر.

من المثير للاهتمام أن نرى اليوم تلك الشعوب المهمشة تاريخيا تلعب دورا هامًّا في صياغة العالم.

في هذا العالم المُوحّد والمتداخل، نرى أيضا استيقاظ للخصوصية والمطالبة بالهُويّات القومية التي قُمعت وتنامي التنافس العرقي.

من الواضح أن انتزاع الحُريّة يحمل مخاطر يجب أن تُخضع للمساءلة المنهجية. إلى أي مدى يمكن للحرية أن تذهب؟ يجب على العالم أن يتجنب " التفتيت" و" الإقليمية" التي قد تؤدي إلى التعصب القومي أو إلى مناطقية مزمنة.

إذا دعمنا نماذج السلوك وأنماط المشاركة المستندة على احترام الآخرين إلى الحد الذي يحترمنا فيه الآخرُ، فإنه يُمكن أن نتصور قدوم نوع من العالم الفيدرالي حيث تكون علاقاته أفقية ومترابطة لتكون هناك جهود مشتركة لإيجاد حلول للمشكلات التي نشترك فيها. إذا فهمتُ جاري وكيف أنه يختلف عني، وهو فعل ذلك بالمثل، فيمكن حينها أن نتناقش ونتعاون ونصل إلى اتفاق من دون فقدان الهُوية التي لا يمكن أبدًا أن أنبذها. كما يمكن أن نبني " الوطن المشترك للإنسان " في عالم يتحتم علينا أن نعيش فيه معاً.

أود أن أُضيف بأن لدينا في قارة أمريكا تجربة يمكن أن نقدمها للعالم في القدرة على الامتزاج الثقافي والعرقي. الإسبان ورثوا لنا شعورا استثنائيا بالعيش المُشترك بين الشعوب والأديان والثقافات المُختلفة، القارة الأمريكية نفسها كانت الوعاء الأكبر الذي انصهرت فيه كل تلك النماذج. هذا " العرق الكوني "، كما يقول الكاتب المكسيكي خوسيه فاسكونسيلوس *J. Vasconcelos* (٣)- أظهر رسالة فيها الترابط والامتزاج تستحق الإمعان والنظر ممن لديه كراهية الأجنبي (*xenophobes*) وكذلك أصحاب القوميات المختلفة من كل الأصول.

الفلسفة لديها مهمة واضحة ودقيقة لتؤديها، وهو أن تتجنب إنشاء تكتلات عاجزة مكتفية بذاتها ومستغنية عن غيرها، في ضوء هذه الفضاءات الجديدة من الحرية.

حتى لو سقط أحد الجدران- كجدار برلين الذي كان يمنع البعض من النفاذ- فلنتيقّن أن الجدران الجديدة لا تُبنى لأجل منع الناس من النفاذ إلى الآخر، أي تلك المنافذ الجمركية التي أنشأتها البلدان المتقدمة لحماية رفاهيتها.

كيف نوائم بين عودة بروز المشاعر الدينية مع عالم يسعى لـ" الإجماع الأخلاقي" الذي تدعو إليه؟

الدين إلى حد ما يساعدنا لفهم بعضنا الآخر، ويمنح بُعدًا روحيا هاما لمهمة الفيلسوف. ما ينبغي رفضه هنا هو ذلك الدين الذي يحبسُك في عالم مغلق من اعتقادٍ معين دونما تنازل أو تسامح مع المعتقدات الأخرى... اعتقادٍ ربما يؤدي بنا إلى صراعات دينية، وإلى "حروب مقدسة " ظن البشر أنهم تخلصوا منها.

مثلما أن الفلسفة أحياناً قد تتحول إلى أيدلوجيا وتتصرف معطّلةً للتفكير، فإنه يجب أن نتجنب العقبات التي يستغلها التعصب الديني. الكلمة المفتاحية لتجنب التعصب هي: التسامح. يجب احترام الاختلافات بين الآخرين؛ كي يمنحوننا الاحترام بالمقابل. في عالم يميل ليكون واحداً ولديه مشكلات كونية، من المهم أن نكون قادرين على تأكيد اختلافاتنا، وعلى ما يُميّز بعضنا عن بعض، وأن نحترم تلك الاختلافات، أي أن نحترم من هو "غير مساوٍ لنا".

ينبغي ألا ننسى أن التساوي *equality*، وليس المساواة *egalitarianism*، قد تصبح أيضاً وسيلة للهيمنة. الأهم في الوقت الحاضر، أن نكون قادرين على أن نكون مختلفين في "التساوي"، لأن الجميع لهم الحق بشكل متساوٍ في أن يكونوا "مختلفين".

كيف ترى الحُريّة في هذا السياق؟

الحرية قيمة لا تظهر إلا في العلاقة مع الأفراد تحديداً، غير ذلك تصبح فكرة مجردة وهي ليست كذلك.

من المستحيل أن ندافع عن حرية مطلقة، أي غير محدودة وغير مسؤولة. يجب أن نناضل من أجل حرية مسؤولة نعي حدودها. الإنسان الحُرّ يجب أن يكون مسؤولاً. وليس من حقه أن يكون حُرّا فحسب، بل "يجب" عليه ذلك، أي يجب عليه أن يكون مسؤولاً.

ممارسة الحرية تنطوي على مسؤولية تقع ضمن التزام أخلاقي. الحرية التزام. أنا حُرّ، لكن لدي التزام تجاه حريات الآخرين.

هذه العلاقة المتشابكة بين الالتزام والحرية والمسؤولية، موضوعها يتكرر في عملك الفلسفي الذي يقوم على العلاقة المتبادلة بين الإنسان والمجتمع، ألا تغريك فكرة اقتراح نماذج للحرية تُنظّم تلك العلاقات؟

من المستحيل أن نتحدث عن نماذج في هذا السياق؛ لأنه لا يوجد هناك نماذج أصلية للحرية. النماذج ستفرض تبعيات جديدة. وأن تقبلَ بنموذج للحرية فهذا يعني أن تقبل القيود.

المصدر:

The Unesco Courier- november 1990

الهوامش:

(١) أرنولد توينبي (١٨٨٩م-١٩٧٥م): مؤرخ بريطاني عرف بنظريته في التاريخ:(التحدي والاستجابة) وموسوعته التاريخية الضخمة الموسومة بـ:(دراسة للتاريخ).

(٢) خوان باوتيستا ألبيردي (١٨١٠م-١٨٨٤م): كاتب ومفكر ومنظر سياسي أرجنتيني، من أعماله: (أسس التنظير السياسي لاتحاد الأرجنتين) أثر ذلك الكتاب في الدستور الأرجنتيني لعام ١٨٥٣م.

(٣) خوسيه فاسكونسيلوس (١٨٨٢م-١٩٥٩م): فيلسوف وسياسي مكسيكي بارز، في عام ١٩٢٥ نشر كتابه (العرق الكوني) الذي دعا فيه لامتزاج المكونات الثقافية والعرقية في المكسيك، كان له الأثر في رسم الملامح الثقافية والاجتماعية للمكسيك في وقت لاحق.

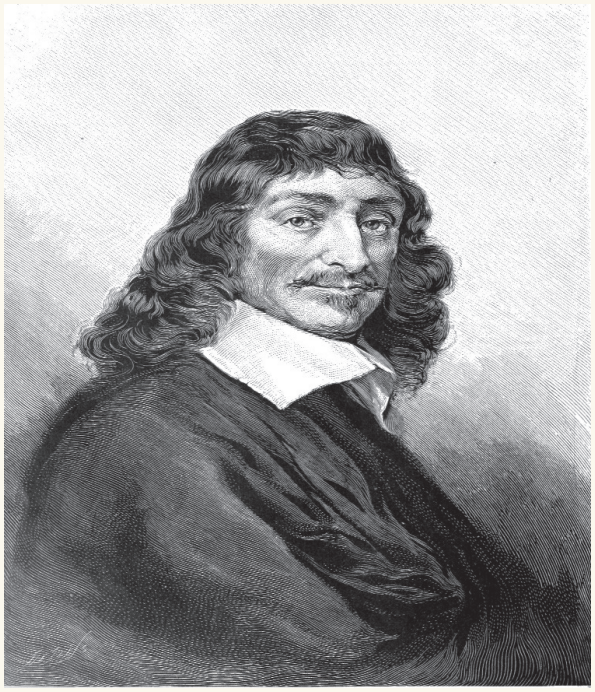
رسالة المؤلّف[1] إلى المترجم – قد تكون هنا بمثابة مدخل إلى الكتاب

رينيه ديكارت

ترجمة: د. يوسف بن عثمان[2]

سيّدي،

1– إنّ ترجمة كتاب المبادئ[3] التي تحمّلتم عناء إنجازها قد بلغت من الوضوح والإكتمال درجة تجعلني آمل أن يفوق عددُ قرّائه بالفرنسيّة عددَهم باللّاتينيّة وأن يفهموه أحسن فهما. وإنّي لا أخشى شيئا سوى أن يصرف العنوان عنه الكثير ممّن لم يَنْشَؤوا البتّة في الآداب أو ممّن ساء ظنّهم بالفلسفة لأنّ تلك التي تعلّموها لم تنل رضاهم. وذلك ما يجعلني أعتقد أنّه قد يكون من المستحسن أن أُضيف إليه مدخلًا يفصح للقرّاء عن موضوع الكتاب، وعن الغرض الذي دفعني إلى كتابته، وعن الفائدة التي يمكن أن نجنيها منه. ولئن يكن وضعُ هذا المدخل راجعًا لي، إذ من المفروض أن أكون أكثر من غيري عارفًا بهذه الأمور، فإنّي لا أملك سوى أن أعرض هاهنا بإيجاز النّقاط الرّئيسيّة التي ينبغي،



[1] هذه نسخة عربيّة جديدة لنصّ الرسالة–المقدّمة التي ألّفها رينيه ديكارت بمثابة تقديم للنسخة الفرنسيّة لكتاب "مبادئ الفلسفة" الذي صدر باللغة اللّاتينية سنة 1644 وترجمه صديقه رئيس الكنيسة بيكو *(Abbé Picot)* إلى الفرنسيّة سنة 1647. صدرت النسخة العربيّة لكتاب مبادئ الفلسفة (الرسالة-المقدمة والجزء الأول منه) سنة 1975 عن دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ضمن سلسلة النصوص الفلسفيّة (6) في ترجمة أنجزها – مع تقديم وتعليق – الدكتور عثمان أمين (1905–1978) سنة 1959، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة آنذاك وعضو مجمع اللغة العربيّة. وإذ نعتبر أنّ هذه الترجمة لا تزال تحافظ على قيمتها من وجوه عدّة، فإنّ استئنافنا هنا لترجمة الرسالة-المقدّمة يتنزّل في إطار مشروع ترجمة كتاب المبادئ برمّته (بأجزائه الأربعة) مع اعتماد النسخة الفرنسية (وليس اللاتينية مع أنّها اللغة الأصلية للكتاب) التي راجعها ديكارت وحازت على رضاه التام من جهة "الوضوح والاكتمال" إلى درجة أنّه كان الأمل يحدوه بأن يكون قرّاء الكتاب بالفرنسيّة أكثر من قرائه باللّاتينيّة ويكونون "أحسن فهم له" (سوف نعتمد ههنا طبعة فاردينانند ألكيي، ج 3، ص. 769–785، 1973 ونسخة جديدة أشرف عليها دوني مورو سنة 2010). ليس غرضنا ههنا إذن مراجعة ترجمة الأستاذ عثمان أمين ولا بيان بعض ما تضمّنته من مواطن الانزياح أو عدم الدقّة أو عدم الوفاء إلى روح معاني النص الديكارتي، وإنما اخترنا استعادة الترجمة من جديد انطلاقا من النص الفرنسي مع استفادتنا أحيانا من نص الأستاذ عثمان أمين الذي لا يخلو من جمال العبارة وسلاسة الأسلوب.

[2] أستاذ الفلسفة الحديثة وتاريخ العلوم بجامعة تونس المنار.

[3] كتاب "مبادئ الفلسفة" هو جماع فلسفة ديكارت أراد منه صاحبه أن يكون متنا مدرسيّا يُستعمل في مدارس أوروبا لتدريس الفلسفة عوضا عن المتون الفلسفية المدرسانيّة التي تستعيد، في أسلوب تعليمي، المدونة الأرسطيّة كما تأولها وشرحها فلاسفة العصور الوسطى العرب واللّاتينيّون. يتضّمن الكتاب أربعة أجزاء، أوّلها في الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى وفيه يستعيد المؤلف في أسلوب تعليمي كما ذكرنا ما وضعه في كتاب تأملات في الفلسفة الأولى الصادر سنة 1641. والأجزاء الثلاثة الأخرى تتعلّق بالفيزياء، وفيها يستعيد ديكارت كذلك ما وضعه في كتاب العالم أو رسالة في الضّوء الذي ألّفه منذ سنة 1633 ولم ينشره بسبب محاكمة الكنيسة لغاليلي وقتئذ لدفاعة عن الكوبرنيكيّة وكتاب ديكارت يتضمّن هو أيضا دفاعا عنها، ويستعيد فيه ديكارت أيضا ما أورده مسائل فيزيائيّة في الجزء الخامس من كتاب حديث الطريقة الذي صدر خفي الاسم سنة 1637. وقيمة الرسالة–المقدمة تكمن في كونها تيسّر للقارئ الإقبال على قراءة كتاب ديكارت وفهم فلسفته، وتقدّم نسقه بطريقة مبسّطة، وتكشف عن مقاربة المؤلف لتاريخ الفلسفة من العصور القديمة إلى عصر النهضة، وتُبرز في الآن نفسه روح الجدّة والطرافة في فكره القائم أساسا على المنهج العقلي مع التمييز بين الحكمة التي يتوصّل إليها المرء بواسطة النور الطبيعي والإيمان الذي يترسّخ في الإنسان عن طريق الوحي.

في اعتقادي، التطرّق إليها في هذا الكتاب. وإنّي أوكل لكم الأمر في تقدير ما يُنشر منها للجمهور الذي ترونه مناسبا.

2- كنت أودّ أن أبيّن في هذا الكتاب، أوّلا، ما حقيقة الفلسفة مبتدئًا بالأشياء الأكثر شيوعًا، كأن أوضّح مثلا أنّ لفظ الفلسفة يعني دراسة الحكمة، وأنّه لا يُقصد بالحكمة التّدبير في الأعمال فحسب، وإنّما كذلك المعرفة التامّة بجميع الأشياء التي يستطيع الإنسان معرفتها، سواء أكان ذلك لتسيير حياته، أم لحفظ صحّته، أم لابتكار الفنون جميعها. وحتّى تكون هذه المعرفة على النّحو الذي ذكرْنا، فمن الضّروري أن تكون مستنبطةً من العلل الأولى بحيث ينبغي على المرء، كي يُجِدّ في طلبها - وهو ما يُسمّى التفلسف حقيقةً - أن يبدأ بالبحث عن هذه العلل الأولى، أعني عن المبادئ. وينبغي أن تُقيّدَ هذه المبادئ بشرطيْن اثنيْن: أحدهما أن تكون على درجة من الوضوح والبداهة بحيث لا يتأتّى للذّهن البشريّ أن يرتاب في حقيقتها متى أمعن النّظر فيها بانتباه. وثانيهما أن تكون معرفة بقيّة الأشياء متوقّفة على هذه المبادئ بحيث يكون ممكنا معرفة هذه المبادئ دون معرفة تلك الأشياء، ومن غير الممكن معرفة تلك الأشياء دونها. ولا بدّ أن يسعى المرء، بعد ذلك، إلى أن يستنتج من هذه المبادئ معرفة الأشياء المتوقّفة عليها بطريقة تجعل أنّ ما من شيء يوجد في سلسلة الاستنتاجات التي يقوم بها من تلك المعرفة إلّا ويكون واضحًا غاية الوضوح. وفي الحقيقة إنّ الله وحده هو الحكيم كامل الحكمة، أي هو الذي له المعرفة التّامة بحقيقة جميع الأشياء، ويُمكننا القول إنّ نصيب النّاس من الحكمة يزيد أو ينقص بقدر ما تزيد أو تنقص معرفتهم بأهمّ الحقائق. وأعتقد أنّه ما من شيء في ذلك إلّا ويُقرّه جميع أهل العلم.

3- وكنت أودّ أن أوجّه عنايتي، بعد ذلك، إلى فائدة هذه الفلسفة، وأن أبيّن أنّها ما دامت تشمل كلّ ما يستطيع الذّهن البشريّ معرفته، فعلينا أن نعتقد أنّها هي وحدها التي تُميّزنا عن النّاس الأكثر توحّشًا وهمجيّةً، وأنّ كلّ أمّة إنّما تكون أكثر تحضّرا وتأدّبا من غيرها بقدر ما يُجيد النّاس فيها التّفلسف. وهكذا، فإنّ أوفر خيْر يمكن أن يعمّ ببلد ما، إنّما يكون بوجود فلاسفة فيه حقيقيّين. وبالإضافة إلى ذلك، كنت أودّ أن أبيّن أنّه ليس من المفيد أن يُعاشر الشّخص من يجدّون في طلب هذه الدّراسة فحسب، بل الأفضل - دون منازع - أن يجِدّ هو نفسه في طلبها. مثلما أنّه من الأفضل بكثير أن يستعين المرء بالعيْنين منه أثناء السّير، وأن يتمتّع على هذا النّحو بجمال الألوان والنّور بدل أن يغمضهما ويقفو خطى غيره. بيْد أنّ الذي يقفو خطى غيره يكون هو ذاته أفضل من الذي يظلّ مغمض العيْنيْن فلا يتّبع سوى نفسه. ومثلُ الذي يعيش دون أن يتفلسف إنّما هو حقّا كمثلِ من يبقى مغمض العيْنيْن ولا يحاول فتحهما أبدًا. وإنّ متعة النّظر إلى جميع الأشياء التي يكتشفها بصرنا لا تضاهي قطّ الرّضا الذي نناله من معرفة ما نجده بالفلسفة. وكنت أودّ أن أقول، في الأخير، إنّ هذه الدّراسة أوْكد لتقويم أخلاقنا وقيادتنا في هذه الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطانا. إنّ الدّواب الخرساء، التي ليس لها ما تحفظه سوى أجسامها، تسعى دؤوبة إلى البحث عمّا به تغذّيها، أمّا البشر الذين يمثّل العقل أهمّ جزء فيهم فعليهم أن يجعلوا أهمّ عنايتهم طلب الحكمة، لأنّ الحكمة هي الغذاء الحقيقي للعقل. وإنّي واثق أيضا من أنّ الكثيرين لا يفوتهم هذا الأمر إن كان يحدوهم الأمل في النّجاح وإن كانوا يدركون أنّهم على ذلك قادرون. وما من نفسٍ - مهما قلّ شأنها - تظلّ ملتصقة كأشدّ ما يكون الالتصاق بموضوعات الحواسّ فلا تحيد عنها ولو لحين لتبتغي خيرا آخر أعظم وإن كانت تجهل في الغالب حقيقة ذلك الخير. وأولئك الذين حباهم الحظّ أكثر من غيرهم، فتنعّموا بوفرة العافية والأمجاد والثّروات، ليسوا دون هؤلاء تعلّقا بهذه الرّغبة. بل إنّي واثق أنّهم هم الذين يتوقون بشوق أحرّ إلى خير آخر أسمى من كلّ أصناف الخير التي يملكون. والحال أنّ هذا الخير الأسمى، وقد نَظَرَ إليه العقل الطّبيعي من غير نور الإيمان، ليس سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى، أعني الحكمة التي تدرسها الفلسفة. ولمّا كانت جميع هذه الأشياء صحيحة تمام الصّحة، فلن يعسر إقناع النّاس بها إذا استُنتِجت اِستنتاجًا سليمًا.

4- لكن، ولأنّه حيل بيننا وبين تصديقها بالتّجربة التي تُبيّن أنّ الذين يفخرون بكونهم فلاسفة كثيرا ما يكونون أقلّ حكمة وأقلّ تعقّلا ممّن لم يزاولوا هذه الدّراسة أبدا، كنت أودّ أن أبيّن هاهنا بإيجاز فيم يكمن كلّ العلم الذي في حوزتنا الآن، وما هي مراتب الحكمة التي بلغناها. فالمرتبة الأولى لا تشتمل إلاّ على أفكار بالغة الوضوح بذاتها حتّى أنّ المرء يستطيع اكتسابها دون تأمّل. وتحوي الثّانية كلّ ما تُطْلِعنا عليه تجربة الحواسّ. أمّا الثّالثة فهي ما تُعلّمنا إيّاه محادثتنا مع غيرنا من النّاس. ويمكن أن نُضيف بالنّسبة

إلى المرتبة الرّابعة المطالعة، ولا نعني بذلك مطالعة جميع الكتب، وإنّما نعني بالخصوص تلك التي ألّفها أشخاص قادرون على منحنا معارف جيّدة، ذلك أنّ مطالعة الكتب إنّما هي ضرب من المحادثة التي نُجريها مع مؤلّفيها. ويبدو لي أنّ كلّ الحكمة التي ألفناها لم تُكتسب إلّا بهذه الوسائل الأربع، ذلك أنّني لا أضع هنا قطّ الوحي الإلهي من بين هذه المراتب لأنّه لا يقودنا تدريجيّا وإنّما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان راسخ.

5- غير أنّه قد وُجد في كلّ العصور رجالًا عظماء سعوا إلى العثور على مرتبة خامسة لبلوغ الحكمة تكون أسمى وأوثق من أن تُضاهيها أيّا من المراتب الأربع الأخرى، وتتمثّل في البحث عن العلل الأولى والمبادئ الحقيقيّة التي يمكن للمرء أن يستنتج منها الحجج المؤيّدة لكلّ ما يستطيع أن يعرفه. وإنّ الذين خاضوا في هذا البحث هم من أطلق عليهم النّاس بالخصوص اسم فلاسفة. غير أنّي لا أعلم البتّة أنّ أحدا منهم قد أفلح في هذا الغرض إلى حدّ الآن. فمن الأوائل والكبار الذين وصلتنا مؤلّفاتهم أفلاطون وأرسطو اللّذان لم يكن بيْنهما من اختلاف سوى أنّ الأوّل، وهو يقتفي آثار معلّمه سقراط، أقرّ صراحة أنّه لم يكن في استطاعته بعدُ إيجاد أيّ شيء يقينيّ واكتفى بتدوين الأشياء التي بدت له شبه حقيقيّة متصوّرا في هذا الشّأن بعض المبادئ التي كان يسعى بواسطتها إلى تفسير بقيّة الأشياء. في حين كان أرسطو أقلّ صراحة من أفلاطون، ومع أنّه كان تلميذه طيلة عشرين سنة ولم تكن لديْه من مبادئ غير مبادئ معلّمه، فقد غيّر طريقة عرضها تغييرا كليًّا وقدّمها على أنّها صحيحة وثابتة مع أنّه من غير الممكن أن يكون قد اعتبرها كذلك. بيْد أنّ هذيْن الرّجليْن قد حازا الكثير من الذّكاء ومن الحكمة المكتسبة بالوسائل الأربع المتقدّمة، فأصبح لهما نفوذ واسع على الذين جاؤوا بعدهما حيث توقّف هؤلاء على اتّباع آرائهما أكثر من البحث عن آراءٍ أحسن منها. وتمثّلت الخصومة الرّئيسيّة التي نشبت بين أنصار كلّ منهما في معرفة ما إن كان علينا أن نضع كلّ الأشياء موضع الشّك أم أنّ هناك بعض الأشياء اليقينيّة، وهو ما أوقع كلا الفريقيْن في أخطاء شنيعة. فبعض الذين مالوا إلى الشّكّ كلّ الميل قد حملوه إلى حدّ الأعمال اليوميّة ذاتها بحيث أهملوا الحيطة في سلوكهم. أمّا الذين هم من أنصار اليقين، فقد اطمأنّوا إلى الحواسّ كلّ الإطمئنان مفترضين أنّ اليقين يجب أن يرتبط بها حتّى أنّه يُروى عن أبيقور أنّه أقدم على القول إنّ الشّمس ليست أكبر ممّا نراها، وذلك خلافًا لجميع الاستدلالات التي قدّمها علماء الفلك.

6- إنّ في معظم الخصومات عيْبا يستطيع المرء أن يُلاحظه، وهو أنّه لمّا كانت الحقيقة توجد في منزلة وسطى بين الرّأيـيْن اللّذيْن يُدافَع عن كليْهما، فإنّ كلّ طرف يزداد اِبتعادًا عن الحقيقة قدر اِزدياد رغبته في مناقضة الطّرف الآخر. لكنّ خطأ أولئك الذين مالوا كلّ الميل إلى جانب الشّك لم يجد من يتّبعه طويلًا، أمّا خطأ الآخرين فقد تمّ تصحيحه قليلا، وذلك بالاعتراف أنّ الحواسّ تخدعنا في الكثير من الأشياء. غير أنّي لا أعتقد أنّ أحدًا قد تدارك هذا الخطأ تداركًا تامًّا ببيان أنّ اليقين لا يوجد في الحسّ بل في الذّهن وحده حين تكون فيه إدراكات بديهيّة، وأنّه عندما لا تكون لديْنا سوى معارف اكتسبناها عن طريق مراتب الحكمة الأربع الأولى فينبغي ألاّ ينتابنا الشك في الأشياء التي تبدو صائبة بشأن سلوكنا في الحياة، وألّا نعتبرها في المقابل على درجة من اليقين تجعلنا لا نملك أن نغيّر رأينا فيها عندما تضطرّنا إلى ذلك بداهة حجّة مّا.

7- وفي غياب معرفة هذه الحقيقة، أو إن وُجد من عرفها، فإنّنا نجد، في غياب استعمالها، أنّ معظم الذين أرادوا في هذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة قد اقتفوا بلا تبصّر آثار أرسطو، حيث إنّهم كثيرا ما أفسدوا معنى كتاباته ناسبين إليه آراء شتّى ما كان ليقبل هو ذاته نسبتها إليه لو عاد إلى هذا العالم. أمّا أولئك الذين لم يقتفوا آثاره (وعُدّ فيهم الكثير من ألمع العقول) فلم يتخلّفوا عن أن يكونوا قد تشبّعوا بآرائه في شبابهم (لأنها الآراء الوحيدة التي تُعلّم في المدارس) وهو أمر شغلهم كلّ مشغل فما استطاعوا التوصّل إلى معرفة المبادئ الحقيقيّة. ولئن كنت أُجلّهم جميعًا، ولا أودّ أن أعرّض نفسي للبغضاء وأنا أؤاخذهم، فإني أستطيع أن أقيم على قولي دليلًا (لا أظنّ أنّ أحدًا منهم ينكره) وهو أنّهم جميعا افترضوا مبدأً شيئًا لم يكونوا يعرفونه قطّ تمام معرفة. فأذكر أنّي لا أعرف منهم أحدا، على سبيل المثال، لم يفترض الثّقل في الأجسام الأرضيّة، ولكن رغم أنّ التّجربة تُبرز لنا بوضوح تامّ أنّ الأجسام التي تُسمّى ثقيلة تنزل نحو مركز الأرض، فنحن لا نعرف بذلك ما هي طبيعة ما نسمّيه ثقلا، أعني طبيعة العلّة أو المبدأ الذي يجعل الأجسام تنزل على هذا النّحو وينبغي علينا أن نتعلّم ذلك من مصدر آخر. ونستطيع أن نقول مثل هذا

عن الخلاء والذرّات، وعن الحرارة والبرودة، وعن اليبوسة والرّطوبة، وعن الملح والكبريت والزّئبق، وعمّا شابه ذلك من الأشياء التي اِتّخذها البعض مبادئ لهم. والحال أنّ جميع النتائج الّتي تُستنتج من مبدأ غير بديهيّ لا يمكن أن تكون هي أيضا بديهيّة حتّى وإن كانت مستنتجة استنتاجا بديهيّا. وبالتّالي، ما أمكن لجميع الاِستدلالات التي أقاموها على مثل هذه المبادئ أن تمنحهم معرفة يقينيّة بأيّ شيء من الأشياء، وما أمكن لها أن تجعلهم تبعا لذلك يتقدّمون خطوة واحدة في طلب الحكمة. وإن ظفروا بشيء حقيقيّ فما كان ذلك سوى ببعض من الوسائل الأربع التي تقدّم عرضها. بيْد أنّي لا أريد أن أنتقص شيئا من الفخر الذي قد يدّعيه كلّ واحد منهم لنفسه، وأنا مُضطرّ إلى الاِكتفاء بالقول، كي أطمئن أولئك الذين لم يتعلّموا إطلاقًا، إنّ مثلَ ذلك كمثلِ المرء وهو يُسافر، عندما يُدير ظهره إلى المكان الذي يبتغي الذّهاب إليه فهو ينأى عنه أكثر كلّما سار مدّة أطول وبسرعة أقوى بحيث أنّه حتّى إذا وُضع بعدها على الطّريق السّوي فلن يستطيع بلوغ مقصده في الحال إلاّ إذا لم يكن قد انطلق في السّير من قبل. وكذلك]شأن الفلسفة[عندما تكون للمرء مبادئ سيئة، فبقدر ما يُزاول دراستها ويجتهد كل الاجتهاد في اِستخلاص شتّى النّتائج منها معتقدا أنّ ذلك هو التفلسف الجيّد يزداد ابتعادا عن معرفة الحقيقة وعن الحكمة. ومن ثمّ، يجب أن نخلص إلى القول إنّ أقلّ النّاس تعلّما لكلّ ما سُمّي إلى حدّ الآن فلسفة هم أقدرهم على تعلّم الفلسفة الحقيقيّة.

8- وبعد أن فسّرتُ هذه الأمور تفسيرًا جيّدًا، كنت أودّ أن أورد هاهنا الحجج التي نحتاجها لإثبات أنّ المبادئ الحقيقيّة التي يمكن أن نبلغ بها أعلى مراتب الحكمة هذه - وفي ذلك يكمن الخير الأسمى للحياة الإنسانيّة - هي عين المبادئ التي وضعتها في هذا الكتاب. ونكتفي في ذلك بإيراد حجّتين اثنتين: تتمثّل أولاهما في أنّ هذه المبادئ واضحة جدّا، أما ثانيتهما فهي أنّه باستطاعتنا أن نستنتج منها معرفة جميع الأشياء الأخرى، إذ ليس يُطلب غير هذين الشّرطين في هذه المبادئ. والحال أنّي أثبت في يُسر أنّها واضحة جدّا: أوّلا، بالاِستناد إلى الطّريقة التي وُجدت بها هذه المبادئ، أعني برفض جميع الأشياء التي يُمكنني أن أجد أدنى سبب للشكّ فيها، إذ من اليقين أنّ الأشياء التي لم يكن بمقدورنا أن نرفضها على هذا النّحو عندما أمعنّا النّظر فيها هي الأكثر بداهةً ووضوحًا في كلّ ما يستطيع الذّهن الإنساني أن يعرفه. وهكذا، لمّا رأيت أنّ من يريد أن يشكّ في كلّ شيء لا يمكنه - مع ذلك - أن يشكّ في كونه موجودًا في الوقت ذاته الذي يشكّ فيه، وأنّ من يفكّر على هذا النّحو- وهو لا يستطيع أن يشكّ في وجوده ويشكّ، مع ذلك، في كلّ ما بقي من الأشياء- ليس هو ما نقول إنّه جسمُنا وإنّما هو ما نسمّيه نفسنا أو فكرنا، اِتّخذت من كينونة هذا الفكر أو من وجوده المبدأ الأوّل الذي استنتجت منه بكلّ وضوح المبادئ التّالية، أعني وجود إله هو خالق كلّ ما في الكون وهو، لمّا كان مصدر كلّ حقيقة، لم يخلق ذهننا على فطرة من شأنها أن تجعله ينخدع في حُكمه على الأشياء التي يدركها إدراكا في غاية الوضوح والتّميّز. تلك هي كلّ المبادئ التي أستعملها بخصوص الأشياء اللّامادّيّة أو الميتافيزيقيّة، ومنها أستنتج بكلّ وضوح مبادئ الأشياء الجسمانيّة أو الفيزيائيّة، وهي وجود أجسام ممتدّة طولًا وعرضًا وعمقًا وذات أشكال مختلفة وتتحرّك على أنحاء شتّى. وتلك هي، إجمالا، كلّ المبادئ التي أستنتج منها حقيقةَ بقيّة الأشياء. وتتمثّل الحجّة الثّانية التي تُثبت وضوح هذه المبادئ في أنّها كانت معلومة على مرّ الأزمنة، بل ومقبولة عند النّاس أجمعين على أنّها صحيحة لا ريْب فيها، ما عدا وجود الله الذي وضعه البعض موضع شكّ لأنّهم بالغوا في ما نسبوه إلى ما تدركه الحواسّ، ولأنّ الله لا يمكن أن يُدرك بالبصر ولا باللّمس.

9- ولكن رغم أنّ كلّ الحقائق التي أضعها بين مبادئي قد عرفها النّاس جميعا في كلّ الأزمنة، فإنّه لم يوجد أحد إلى الآن- على حدّ علمي- قد اهتدى إلى أنّ هذه الحقائق تُمثّل مبادئ الفلسفة، أعني الحقائق التي يمكن أن نستنتج منها معرفة سائر الأشياء التي توجد في الكون. ولهذا السّبب يبقى أمامي أن أُثبت هاهنا أنّ ما ذكرته آنفا هو من شأن هذه الحقائق، وإنّي لا أملك سبيلا أفضل في اعتقادي إلاّ إثبات ذلك عن طريق التّجربة، أي بدعوة القرّاء إلى قراءة هذا الكتاب. إذ وإن كنت لم أتناول فيه جميع المسائل لأنّ ذلك غير ممكن، فأنا أعتقد أنّي شرحتُ فيه كلّ ما أُتيح لي تناوله شرحًا يمنح أولئك الذين سيقرؤونه بانتباه سببا للاِقتناع بأنّهم في غنى البحث عن مبادئ أخرى غير التي قدّمتها لبلوغ أسمى المعارف التي يكون الذّهن الإنسانيّ قادرا عليها، لاسيما إن تحمّل القرّاء، بعد قراءة كتاباتي، عناء اعتبار مدى ما شرحتُ فيها من مسائل كثيرة ورأوا، وهم يتصفّحون كذلك كتابات غيري، مدى قلّة الحجج

شبه الحقيقيّة التي أمكنهم تقديمها لشرح نفس المسائل بمبادئ مختلفة عن مبادئي. وكي يشرع القرّاء في القيام بذلك بأيسر السّبل، كان بوسعي أن أقول لهم إنّ أولئك الذين تشبّعوا بآرائي كان عناؤهم في فهم كتابات غيري وفي تقديرها حقّ قدرها أقلّ بكثير من عناء أولئك الذين لم يتشبّعوا قطّ بهذه الآراء. وذلك خلافًا لما كنتُ أقول منذ حين بشأن أولئك الذين بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة من أنّهم كلّما ازدادوا تعمّقا في دراستها تعوّدا على أن يكونوا أقلّ قدرة على إجادة تعلّم الفلسفة الحقيقيّة.

10- وكنت أودّ أن أُضيف كذلك كلمةً تتعلق بطريقة قراءة هذا الكتاب، وهي أنّي أحبّذ في البداية أن يتصفّحه القارئ بأكمله مثلما يتصفّح رواية دون أن يُجهد نفسه كثيرا في الانتباه، ودون أن يتوقّف عند الصّعوبات التي قد تعترض سبيله حتّى يُلمّ إلمامًا عامًا فحسب بالمسائل التي بحثتها فيه. وإن وَجَدَ بعد ذلك هذه المسائل جديرة بأن تُفحص، ودفعه الفضول إلى معرفة عللها، فَلَهُ أن يقرأ الكتاب مرّة ثانية ليتبيّن تسلسل أفكاري. ولكن ليس على القارئ أن ينصرف عنه مجدّدا إذا لم يستطع أن يُدرك كفاية هذا التّسلسل في كلّ موضع منه، أو إذا لم يفهم هذه الأفكار كلّها. بل عليه أن يعلِّم بالقلم المواضع التي قد يجد فيها صعوبة وأن يُتابع القراءة بلا انقطاع حتّى النّهاية. ثمّ إنّي أجرؤ على الاعتقاد أنّه إذا أعاد قراءة الكتاب للمرّة الثّالثة، فسيجد فيه حلًّا لمعظم الصّعوبات التي كان عَلَّمَ عليها من قبلُ، وإن ظلّت بعض الصّعوبات قائمةً فسيجد لها الحلّ أخيرًا بإعادة القراءة.

11- لقد لاحظتُ وأنا أفحص طَبْعَ العديد من المفكّرين أنّه لا يكاد يوجد منهم من بلغوا من الفظاظة وبطء الفهم حدّا يجعلهم غير قادرين على الاهتداء إلى الآراء السّليمة، بل على تحصيل أسمى العلوم جميعها لو وُجِّهُوا كما يلزم. ويمكن أيضًا أن نُقيم الدّليل على ذلك بالعقل. إذ بما أنّ المبادئ واضحة، وبما أنّه وجب ألاّ نستنتج منها أيّ شيء إلاّ باستدلالات بديهيّة جدّا، فلكلّ امرئ دائما ما يكفي من العقل ليفهم الأشياء المتوقّفة على هذه المبادئ. إلاّ أنّه، فضلا عن الغشاوة النّاجمة عن الأحكام المسبّقة التي لا يخلو منها أحد خلوّا تامّا- وإن كانت أشدّ إضرارًا بأولئك الذين درسوا العلوم السيّئة أكثر من غيرهم -، يكاد يحصل دائما أنّ أصحاب العقول المعتدلة يُهملون التّعلّم لأنّهم لا يظنون أنفسهم قادرين عليه، وأنّ الآخرين الذين هم أكثر تحمّسا من غيرهم يُفرطون في التّسرّع ممّا يجعلهم يقبلون في الغالب مبادئ ليست بديهيّة ويستنتجون منها نتائج غير يقينيّة. ولهذا السّبب، أودّ أن أُطَمْئِنَ الذين يبالغون في عدم الثّقة بقواهم أنّه ليس ثمّة في مؤلّفاتي شيئًا لا يستطيعون فهمه فهما تامّا إذا ما تحمّلوا عناء تفحّصها، وأودّ مع ذلك أن أنبّه الآخرين إلى أنّ أصحاب العقول الفائقة سيحتاجون، هم أيضا، إلى الكثير من الوقت ومن الانتباه كي يتبيّنوا جميع الأشياء التي قصدتُ وضعها في مؤلّفاتي.

12- وكي يدرك القارئ إدراكا جيّدا الغرض من نشرها، أودّ تبعا لذلك أن أشرح هاهنا النّظام الذي، في اعتقادي، يجب الالتزام به من أجل التّعلّم. أوّلا، إنّ الإنسان الذي لا يملك بعدُ سوى المعرفة الشّائعة وغير التّامة التي يُمكن اكتسابها بالوسائل الأربع التي تقدّم عرضها، يجب عليه أن يسعى، قبل كلّ شيء، إلى أن يضع لنفسه أخلاقًا يمكن أن تكفيه لضبط أفعاله في الحياة لأنّ هذا الأمر لا يحتمل الإرجاء أبدا، لا سيّما أنّه يجب علينا أن نسعى إلى طلب حسن العيش. وينبغي عليه، بعد ذلك، أن يتعلّم المنطق أيضا، وأنا لا أعني منطق المدرسة لأنّه ليس، على وجه الدّقّة، سوى جدلٍ يُعلّم الوسائل التي بها نجعل الآخرين يفهمون الأشياء التي نعْلمها أو حتّى الوسائل التي بها نُكثِر الكلام دون حُكْمٍ على الأشياء التي لا نعلمها، وهو بذلك يُفسد الحسّ السّليم عوض أن يُنمّيه، وإنّما أعني المنطق الذي يُعلّم المرء حسن توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التي يجهلها. ولمّا كان المنطق يتوقّف كثيرًا على الاستعمال، فيحسن بالمرء أن يتدرّب طويلًا على ممارسة قواعده في المسائل السّهلة والبسيطة مثل المسائل الرّياضيّة. ثمّ إذا اكتسب سُنّة اكتشاف الحقيقة في هذه المسائل، فينبغي عليه أن يشرع جديًّا في طلب الفلسفة الحقيقيّة التي يكون جزؤها الأوّل الميتافيزيقا، وهي تتضمّن مبادئ المعرفة التي منها تفسير أهم صفات الله ولا ماديّة نفوسنا وجميع الأفكار الواضحة والبسيطة الكامنة فينا. أمّا جزؤها الثّاني فهو الفيزياء، وفيها يفحص المرء بوجه عام، بعد إدراك المبادئ الحقيقية للأشياء الماديّة، عن كيفيّة تركيب العالم بأسره، ثمّ يفحص بوجه خاص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة سائر الأجسام التي توجد عادة حولها مثل طبيعة الهواء والماء والنّار والمغناطيس وطبيعة المعادن الأخرى. وبعد ذلك، يحتاج المرء إلى أن يفحص بالخصوص عن طبيعة النّبات والحيوان، ولا سيما طبيعة الإنسان، حتّى يكون قادرا في ما بعد على اكتشاف العلوم الأخرى التي له فيها منفعة. وهكذا، فإنّ الفلسفة كلّها بمثابة

شجرة، جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء والأغصان التي تتفرع عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تُردّ إلى ثلاثة علوم رئيسيّة هي الطّبّ والميكانيكا والأخلاق، أعني أسمى الأخلاق وأكملها التي وهي تفترض معرفة تامّة بالعلوم الأخرى تُعدّ أرفع مرتبة من مراتب الحكمة.

13– والحال هذه، مثلما أنّنا لا نجني الثّمار من جذور الشّجر ولا من جذعها وإنّما من أطراف أغصانها فقط، كذلك فإنّ الفائدة الأساسيّة التي نجنيها من الفلسفة إنّما تكمن في فوائد أجزائها التي هي آخر ما نتعلّمه. ورغم أنّي أكاد أجهل هذه الأجزاء كلّها، فإنّ دأبي على خدمة الجمهور هو الذي جعلني أنشر منذ عشرة أو اثنتي عشرة سنة بعض الأبحاث في الأشياء التي كان يبدو لي أني تعلّمتها. والجزء الأوّل من هذه الأبحاث كان مقالًا في المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم وفيه وضعتُ بإيجاز أهمّ قواعد المنطق وأهمّ قواعد أخلاقٍ غير تامّة يمكن للمرء أن يتّبعها مؤقّتا طالما أنّه لم يعرف بعدُ ما هو أفضل منها. أمّا الأجزاء الأخرى فكانت رسائل ثلاث: الواحدة في إنكسار الضّوء، والثّانية في الأنواء، والثّالثة في الهندسة. وقد كان غرضي أن أبيّن في إنكسار الضّوء أنّه بوسع المرء أن يتعمّق كثيرا في الفلسفة حتّى يتوصّل بواسطتها إلى معرفة الفنون النّافعة للحياة، لأنّ اختراع المنظار المقرّب الذي شرحته فيها هو من أشقّ الإختراعات التي لم يسبق للإنسان أن بحث فيها على الإطلاق. وكنت أرغب من خلال الأنواء أن يتبيّن للنّاس الفرق بين الفلسفة التي أُزاول دراستها وتلك التي يُعلّمونها في المدارس حيث جرت العادة أن يتناول القوم نفس المسائل. وكنت أزعم، أخيرًا، أن أبرهن من خلال الهندسة على أنّني اكتشفتُ أشياء كثيرة كانت من قبلُ مجهولة وأن أُوجد بذلك سببًا للإعتقاد أنّنا مازلْنا قادرين على أن نكتشف منها أشياء أخرى، فأستحثّ بهذه الطّريقة جميع النّاس على البحث عن الحقيقة. ولمّا توقّعتُ منذ ذلك الوقت الصّعوبة التي قد تعترض العديد من القرّاء في إدراك أسس الميتافيزيقا، حرصتُ على شرح نقاطها الرّئيسيّة في كتاب التأمّلات الذي لم يكن كتابا ضخما جدّا، وإنّما عَظُمَ حجمه وازداد وضوح مادته بما أُضيف إليه من اعتراضات أرسلها إليّ في شأنه الكثير من الأشخاص الضالعين في العلم وبما أُضيف إليه من ردود قدّمتها على هذه الإعتراضات. ولمّا بدا لي، أخيرا، أنّ هذه الرّسائل السّابقة قد هيّأت بما يكفي ذهن القرّاء لتلقّي مبادئ الفلسفة، نشرت هذا الكتاب وقسّمته إلى أربعة أجزاء يتضمّن الأوّل منه مبادئ المعرفة، وهو ما يمكن أن نسمّيه الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. ويجدر بالمرء كي يفهمها فهما جيّدا أن يقرأ قبل ذلك كتاب التّأمّلات الذي تناولت فيه الموضوع نفسه. وتحتوي الأجزاء الثّلاثة الأخرى أعمّ الأشياء في الفيزياء كلّها، أعني تفسير القوانين الأولى أو مبادئ الطّبيعة، وكيفية تكوّن السّماوات والنّجوم الثّابتة والكواكب والشّهب والكون بأسره، كما تحتوي بوجه خاصّ طبيعة هذه الأرض وطبيعة الهواء والماء والنّار والمغناطيس، وهي الأجسام التي يمكن أن نجدها عادة في كلّ مكان حولها، وكذلك طبيعة جميع الكيفيّات التي نُلاحظها في هذه الأجسام مثل الضّوء والحرارة والثّقل وما شابه ذلك من الكيفيّات. وأعتقد أنّني بهذه الوسيلة بدأتُ في تفسير الفلسفة كلّها بنظام دون أن أكون قد أهملتُ أيّ شيء ممّا ينبغي أن يتقدّم الأشياء الأخيرة التي تناولتها.

15– لكن، ومن أجل مواصلة هذا المشروع حتى يستوفي غايته، ينبغي عليّ أن أُفسّر في ما يلي بنفس الطّريقة طبيعة كلّ جسم من الأجسام الأخرى الأخصّ الموجودة على الأرض، أعني طبيعة المعادن والنّبات والحيوان، وأن أفسّر بشكل رئيسيّ طبيعة الإنسان. ثمّ ينبغي عليّ، أخيرا، أن أبحث بحثًا دقيقا في الطّب والأخلاق وفنون الميكانيكا. وهذا ما ينبغي عليّ أن أنجزه حتّى أقدّم للنّاس مدوّنة تامّة في الفلسفة. ولم أشعر بعدُ أنّني بلغتُ من الكبر عُتيّا، ولا في نفسي خيفة من قواي، ولا أجد نفسي أبعد ما أكون عن معرفة بقيّة الأشياء إلى حدّ يجعلني لا أُقدم على إتمام هذا المشروع إذا ما تيسّر لي القيام بكلّ التّجارب التي سوف أحتاجها لتأييد استدلالاتي وإثباتها. غير أنّني لمّا رأيتُ أنّه لا بدّ من أن تُنفق من أجل ذلك أموال طائلة لا يقدر عليها فرد مثلي ما لم يجد لدى الجمهور عونًا له، ولمّا رأيتُ أنّه عليّ ألّا أنتظر هذا العون، فإنّي أعتقد أنّه يجب عليّ من الآن الإكتفاء بالتّعلّم من أجل تكويني الخاص وأنّ الخَلَفَ سيعذرونني إذا ما قصّرتُ في العمل من أجلهم من هنا فصاعدًا.

16– بيْد أنّه كي يتسنّى للنّاس أن يُدركوا ما أعتقد أنّي سبق وأفدت به الخلف، سأبيّن هاهنا ما هي الفوائد التي يُمكن في اعتقادي أن تُجنى من مبادئي. تتمثّل الفائدة الأولى في الرّضا الذي سيناله المرء حين يجد فيها حقائق كثيرة كانت من قبلُ مجهولة. إذ رغم أنّ الحقيقة لا تُثير في الغالب خيالنا بقدر ما تُثيره الأباطيل والتّرهات لأنّها تبدو أبسط منها وأقلّ روعة، فإنّ الرّضا الذي نناله منها هو مع ذلك

أبقى وأمتن. وتتمثّل الفائدة الثّانية في أنّ المرء، وهو يدرس هذه المبادئ، سيتعوّد شيئا فشيئا على أن يُجيد الحكم على جميع الأشياء التي تعرض سبيله، وسيتعوّد بالتّالي على أن يكون أكثر حكمة. وفي ذلك سيكون لمبادئي فعلا مضادّا لفعل الفلسفة الشّائعة. إذ يمكننا أن نلاحظ، في يُسر، أنّ هذه الفلسفة تجعل أولئك الذين يُسمّيهم النّاس متحذلقين أقلّ قدرة على التّفكير السّليم ممّا سيكونون لو لم يكونوا تعلّموها إطلاقا. أمّا الفائدة الثّالثة، فتكمن في أنّ الحقائق التي تتضمّنها هذه المبادئ، لمّا كانت واضحة ويقينيّة غاية اليقين، ستزيل كلّ أسباب الخصام، وستهيئ بالتّالي النّفوس إلى الاعتدال والوفاق. والأمر على خلاف ذلك تمامًا في مجادلات المدرسة التي، لمّا كانت تجعل الذين يتعلّمونها أكثر جدلاً وعنادًا شيئًا فشيئًا، قد تكون العلّة الأولى للبدع والفتن التي أتت على النّاس في وقتنا هذا. والفائدة الرّئيسيّة والأخيرة من هذه المبادئ تتمثّل في أنّه بوسع المرء، وهو يتعمّق في دراستها، أن يكتشف حقائق كثيرة لم أُبيّنها، وبوسعه وهو ينتقل على هذا النّحو تدريجيّا من حقيقة إلى أخرى أن يكتسب مع مرّ الزمن معرفة تامّة للفلسفة كلّها وأن يرقى إلى أعلى مرتبة من مراتب الحكمة. إذ مثلما نرى في كلّ الفنون أنّها – وإن تكن في البدء مضنيةً وناقصةً – تتحسن بالممارسة شيئًا فشيئًا لأنّها تتضمّن شيئا من الصّواب تُبرز التّجربة أثره، كذلك الأمر إذا كانت لدينا في الفلسفة مبادئ حقيقيّة فلا يمكن ونحن نتّبعها أن يفوتنا العثور أحيانًا على حقائق أخرى. ولن يكون بالإمكان البرهنة على بُطلان مبادئ أرسطو بأفضل من القول إنّ النّاس قد اقتدوا بها منذ قرون عديدة ولم يُحرزوا أيّ تقدّم عن طريقها.

17– إنّي أعلم جيّدا أنّ هناك مفكّرين يتسرّعون كثيرًا ويُقصّرون شديد التّقصير في اتّخاذ أسباب التّبصّر في ما يأتونه من أعمال إلى حدّ يجعلهم غير قادرين على إقامة أيّ شيء ثابت البنيان حتّى وإن امتلكوا أسسا صلبة جدّا. ولأنّ هؤلاء هم عادة أسرع النّاس إلى تأليف الكتب، فإنّهم قد يُفسدون في زمن قصير كلّ ما صنعتُ وقد يُدخلون الارتياب والشّكّ في طريقتي في التّفلسف، ولهذا السّبب حرصت بعناية على لفظهم إذا حصل وأُوتي النّاس كتاباتهم على أنّها كتاباتي أو على أنّها تحمل آرائي. ولقد رأيتُ منذ عهد قريب هذه التّجربة في شخصٍ كان أغلب الظّن فيه أنّه يُريد الاقتداء بي، بل هو رجلٌ قد كتبتُ في شأنه في بعض المواضع إنّني كنت مطمئنّا إلى فكره اِطمئنانا يجعلني أعتقد أنّ ما من رأي لديه إلاّ ما ارتضيتُ تبنّيه. فقد نشر في السّنة الماضية كتابا عنوانه أسس الطّبيعة. ولئن يبدو منه أنّه لم يضع فيه شيئا يتّصل بالفيزياء والطّب إلاّ وأخذه من مؤلّفاتي، سواء من تلك التي نشرتُها أو من مؤلّف آخر في طبيعة الحيوان لا يزال غير تامّ ووقع بين يديْه، لكن نظرًا إلى أنّه أساء النّسخَ وحَرّف مواضع القوْل ونفى بعض حقائق الميتافيزيقا التي ينبغي أن يُقام عليها صرح الفيزياء كلّها، فأنا مضطرّ إلى التبرّؤ منه تبرّؤا كلّيّا وإلى الالتماس هاهنا من القرّاء ألاّ ينسبوا إليّ مطلقا أيّ رأي ما لم أعبّر عنه تعبيرًا صريحًا في مؤلّفاتي، وألاّ يقبلوا أيّا من هذه الآراء على أنّه رأي حقيقيّ لا في مؤلّفاتي ولا في غيرها ما لم يروْنها مستنتجةً بكلّ وضوحٍ من المبادئ الحقيقيّة.

18– وإنّي أعلم جيّدا كذلك أنّه قد تمضي قرون عديدة قبل أن يُتاح للنّاس أن يستنتجوا على هذا النّحو من هذه المبادئ جميع الحقائق التي يمكنهم أن يستنتجوها منها نظرا إلى أنّ معظم الحقائق التي ما زالت لم تكتشف بعدُ تتوقّف على بعض التّجارب الدّقيقة التي لن تعرض لنا أبدا عن طريق المصادفة، بل ينبغي أن ينقطع إلى البحث عنها، بالعناية والمال، رجال على قدْر كبير من الذّكاء، ونظرًا إلى أنّه من العسير أن تجتمع لدى نفس الأشخاص المهارةُ في حسن استعمال هذه التّجارب والقدرةُ على إجرائها، وكذلك نظرًا إلى أنّ أغلب أصحاب العقول الفائقة قد حصل لديْهم ظنٌّ سيّئٌ جدّا بالفلسفة كلّها – لِما لاحظوه من عيُوب في الفلسفة المتداولة إلى وقتنا هذا – إلى حدّ جعلهم غير قادرين على أن يجدّوا في البحث عن فلسفة أحسن منها.

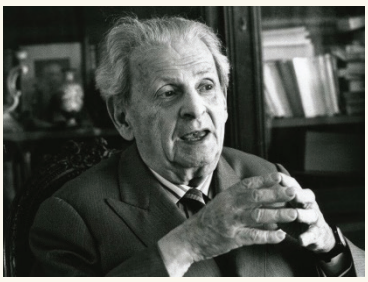
19– وأخيرا، إذا كان الفرقُ الذي سيراه القرّاء بين هذه المبادئ وبين مبادئ الآخرين جميعها، وإذا كان التّسلسل الكبير للحقائق التي يمكن أن نستخلصها من مبادئي يجعلهم يدركون مدى أهميّة مواصلة البحث عنها، ويدركون إلى أيّ مرتبة من مراتب الحكمة ومن كمال الحياة ومن الغبطة يمكن أن تقودنا هذه الحقائق، فإنّي أجرؤ على الاعتقاد أنّه لن يوجد أحدٌ لا يسعى إلى أن يُسخّر نفسه لدراسة هي على هذا القدْر من الإفادة، أو على الأقلّ لن يُوجد أحدٌ لا يؤيّد ولا يسعه أن يعين بكلّ ما أوتي من سلطة أولئك الذين يُسخّرون أنفسهم لها تسخيرًا مجديًا. إنّ أمنيتي هي أن يشهد خلفُنا نجاحَ هذه المبادئ في يوْم من الأيّام، الخ.

وداعاً ليفيناس[1]

جاك دريدا

ترجمه عن الإنجليزية

عبدالله المطيري[2] وشيخة اليلك[3]



لوقت طويل، لوقت طويل جداً، كنت أخشى أن اضطر لقول وداعاً *Adieu* لإيمانويل ليفيناس.

كنت أعلم أن صوتي سيرتجف لحظة قولها، خاصةً عند قولها بصوت مرتفع، هنا، أمامه، بالقرب الشديد منه، وأنا أنطق هذه الكلمة، وداعاً *adieu*. هذه الكلمة à-Dieu التي، وبمعنى محدد، أخذتها منه، الكلمة التي كان سيعلّمني أن افكر بها أو أن أنطقها بطريقة مختلفة[4]

من خلال تأمل ما كتب ليفيناس عن الكلمة الفرنسية *adieu*—والذي سأستحضره بعد قليل—آمل أن أجد نوعاً من التشجيع على أن أتحدث هنا. وأرغب بفعل ذلك من خلال كلمات غير مزخرفة، كلمات عارية، كلمات طفولية وعزلاء كحزني.

إلى من يوجّه المرء كلماته في مثل هذه اللحظات؟ وبإسم من يسمح المرء لنفسه أن يفعل ذلك؟ عادة أولئك الذي يحضرون للحديث، للحديث علناً، وبهذا يقاطعون الهمس الحيوي، ذلك التبادل السري أو الحميمي الذي لطالما ربط المرء وبعمق بصديق أو سيّد متوفى، أولئك الذين يجعلون أنفسهم مسموعين في مقبرة، ينتهي بهم المطاف بمخاطبة، وبطريقة مباشرة، ذلك الذي، وكما نقول، ليس بعد الآن، ليس حياً بعد الآن، غير الموجود هناك،

[1] ألقى دريدا هذا النص في السابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٩٩٥ في مقبرة بانتين في باريس كتأبين لإيمانويل ليفيناس

[2] أستاذ فلسفة التربية بجامعة الملك سعود، كاتب ومؤلف ومترجم ورئيس مجلس إدارة جمعية الفلسفة السعودية.

[3] كاتبة وباحثة أكاديمية سعودية.

[4] نقل *Vanghélis Bitsoris* هذه الملاحظات لترجمته اليونانية إلى هذا النص (أثينا: *AGRA*، *1996*)، ثم أُضيفت للنسخة الفرنسية. [أُستخدمت الترجمات الإنجليزية الموجودة لنصوص ليفيناس وآخرون متى أمكن، ولكن قد تم إجراء تعديلات بسيطة على كثير من هذه النصوص من أجل مطابقتها مع سياق مايجادل به دريدا—المترجمان للإنجليزية]

Cf. Jacques Derrida, The Gift of Death, trans. 1 David Wills (Chicago: University of Chicago :Press, 1995), 47

يبدو لي أن *adieu* قد تعني ثلاثة أشياء على الأقل:

1. التحية أو منح البركة (بعيداً عن اللغة المقيدة، "وداعاً" *adieu* يمكن أن تعني فقط "أهلاً،" "أستطيع أن أراك،" "أرى أنك هنا،" "أنا اتحدث معك قبل حتى أن أقول أي شيء آخر—وفي ظروف محددة قد يحدث أن يقول أحدهم باللغة الفرنسية *adieu* في لحظة اللقاء بدلاً عن الانفصال)؛
2. التحية أو البركة الممنوحة في لحظة الانفصال، لحظة المغادرة، وفي بعض الأحيان المغادرة للأبد (وهذا لن يكون في الحقيقة مستبعداً أبداً)، وبدون أي عودة إلى وعلى هذه الأرض، في لحظة الموت؛
3. *a-dieu*، لله أو أمام الله وقبل أي شيء آخر أو أي علاقة مع الآخر، وفي كل وداع بالتناوب (في كل وداع آخر). كل علاقة مع الآخر ستكون، قبل وبعد أي شيء آخر، وداع *adieu*.

[يلتقط ريتشارد كوهن في ترجمته لمقال "الوعي الفاسد والعنيد" (أنظر الملاحظة رقم *11* ادناه) كثيراً من الثراء الدلالي لكلمة *adieu* مع الإصطلاح التعبيري الإنجليزي "بارك الله". ولنقاش ممتاز عن هذه الكلمة، انظر مقال *Hent de Vries* للكاتب *"Adieu, à dieu, a-Dieu"* في كتاب الأخلاق كفلسفة أولى *Ethics as First Phi-losophy* تحرير *Adriaan Peperzak (New York: Routledge, 1995): 211-19*. يمتد هذا النقاش في كتاب *Hent de Vries* للكاتب *Philosophy and the Turn to Religion* عن دار نشر *Baltimore: The) (John Hopkins University Press, 1999*. وأيضا في كتابه *Horror Religiosus (Baltimore: The John Hopkins University Press, forthcoming)*. يتضمن هذا الأخير فصل نيّر حول هذا الكتاب الحالي في سياق كتابات دريدا الأخرى عن الضيافة—المترجمان للإنجليزية.]

والذي لن يجيب بعد الآن. هم يتحدثون بين تارة وأخرى بأُلفة مع الآخر الصامت والدموع في أصواتهم، ينادونه مباشرة من غير التفاف ولا وسيط، يناجونه، ويحيّونه حتى، ويأتمنونه. وهذا ليس بالضرورة نتيجة احترام للعرف، كما أنه ليس دائما ببساطة جزءاً من البلاغة في الخطابة. بل هم كذلك يتجاوزون الحديث في ذات اللحظة التي تخذلنا فيها الكلمات، حيث أن كل ما يرجع للذات في اللغة، ما يرجع لأنفسنا، سيبدو غير لائق، سيصبح خطاباً انعكاسيّاً سينتهي به المطاف للعودة للمجتمع المنكوب، لتعزيته أو نعيه، لذلك الذي يُعرف بتعبير محيّر ومريع وهو "عمل الحداد." ولكونه معنياً بنفسه فقط، فإن مثل هذا الحديث، في هذه العودة، يخاطر بالهروب مما هو قانوننا هنا ــ القانون باعتباره صراحة واستقامة: التحدث مباشرة، وأن توجه الذات مباشرة للآخر، والتحدث من اجل الآخر، الآخر الذي يحبه المرء ويعجب به قبل الحديث عنه، ليقول له وداعاً *adieu*، له هو، إيمانويل، وليس لمجرد استحضار ما علّمنا إياه في البداية عن وداع *Adieu* معيّن.

هذه الكلمة *droiture* - "الصراحة" أو "الاستقامة" — هي كلمة أخرى بدأت بسماعها وتعلمها بطريقة مختلفة عندما أتت إليّ من إيمانويل ليفيناس. من بين كل الأماكن التي يتحدث فيها عن الانصاف، فإن أول ما يتبادر الى الذهن هو إحدى القراءات التلمودية الأربع، حيث يسمي "الاستقامة" ما هو، كما يقول، "أقوى من الموت."[1]

ولكن دعونا أيضاً نتوقف عن محاولة إيجاد في كل شيء يقال عنه ملجأ أو سبب أو تعزية أخرى "شيء أقوى من الموت". لتعريف الاستقامة، يقول إيمانويل ليفيناس، في تعليقه على رسالة السبت *Tractate Sabbath*[2] أن الوعي هو "الحاجة الملحّة لوجهة تؤدي إلى الآخر وليس عودة أبدية للذات."[3]

براءة من غير سذاجة، استقامة من غير غباء، إنصاف مؤكد وهو أيضا نقد حقيقي للذات، يُقرأ في عيون ذلك الذي هو هدف إنصافي والذي تستجوبني نظرته. إنها حركة باتجاه الآخر، حركة لا تعود لنقطتها الأصلية كما يعود الإنحناء، حركة عاجزة لأنها مفارقة — حركة تتجاوز القلق وأقوى من الموت. تُسمى هذه الاستقامة *Temimut*، جوهر يعقوب.[4]

هذا التأمل نفسه — كما فعل كل تأمل، كلاً بطريقة فريدة — يهيئ كل الموضوعات العظيمة التي أيقظنا إليها فكر إيمانويل ليفيناس، وهي المتعلقة أولاً وقبل كل شيء بالمسؤولية، ولكنها مسؤولية "غير محدودة"[5] تسبق وتتجاوز حريتي، مسؤولية "نعم غير مشروطة،"[6] كما يقول هذا النص، مسؤولية "نعمٍ أقدَم من تلك العفوية الساذجة،"[7] إنها نعمٌ متوافقة مع هذا الاستقامة باعتباره "أمانة أصلية لتحالف لا ينفصم."[8] وتعود الكلمات الأخيرة من هذا الدرس، بالطبع، إلى الموت[9] ولكن بطريقة محددة لا تسمح للموت أن يملك الكلمة الأخيرة، أو الأولى. تذكرنا هذه الكلمات بموضوع متكرر حول ما كان تأملاً طويلاً ومتواتراً حول الموت، ولكنه تأمل يضعنا على طريق يسير باتجاه عكسي مع التقليد الفلسفي الممتد من أفلاطون إلى هايدجر. في مكان آخر، وقبل قول ماذا تعني à-Dieu، يتحدث نصٌّ ليفيناسي آخر عن "الاستقامة المتطرفة لوجه الجار" باعتباره "إنصاف للتعرض للموت، من غير دفاع."[10]

لا أستطيع ولن حتى أحاول أن أقيس في بضع كلمات أعمال إيمانويل ليفيناس. إنها ضخمة جداً حيث لم يعد بإمكان أحدهم أن يختلس نظرة على أطرافها. وسيتوجب

[1] إيمانويل ليفيناس، "أربع قراءات تلمودية،" في كتاب تسع قراءات تلمودية، ترجمة *Annette Aronowicz* *Bloomington: Indiana University Press, 1990),* *48*.

[2] في الثاني من "أربع قراءات تلمودية."

[3] المرجع السابق، *48*.

[4] المرجع السابق.

[5] أنظر، مثلًا، المرجع السابق صفحة *50*: "بالتأكيد، يمكن أيضاً أن تتجلى مسؤوليتي تجاه الجميع من خلال تقييدها لنفسها: يمكن تسمية الأنا باسم هذه المسؤولية غير المحدودة للإهتمام بنفسها أيضاً."

[6] "هل تسرعنا في التأكيد على أن الكلمة الأولى، الكلمة التي تجعل كل الكلمات الاخرى ممكنة، بما في ذلك الـ "لا" للسلبية والـ "بين الأثنين" والتي هي "إغراء الاغراء،" هي "نعم غير مشروطة؟" (المرجع نفسه، *49*).

[7] المرجع السابق.

[8] المرجع السابق.

[9] المرجع السابق، صفحة *50*.

[10] إيمانويل ليفيناس، "الوعي السيء وما يتعذّر تغييره،" في كتاب وجهاً لوجه مع ليفيناس، تحرير *Richard A. Cohen* *Albany: SUNY Press, 1986), 38)*. تم تضمين هذا المقال كقسم أخير في مقال *"La conscience non-intention-nelle"* في كتاب *Entre nous: Essais sur le pens-er-à-l'autre (Paris: Grasset, 1991)*.

على المرء أن يبدأ بالتعلم مرة أخرى منه ومن كتابه الشمولية واللاتناهي، كيفية التفكير بمعنى "العمل"[1] مثلًا أو معنى "الأعمال الكاملة"—بالإضافة إلى ما قد تعني غزارة الإنتاج أو الخصوبة.[2] يستطيع المرء أن يتنبأ وبثقة أن قروناً من القراءة ستحدد هذه المهمة. نحن نرى بالفعل إشارات لاتُعد، تتجاوز فرنسا وأوروبا، في اعمال كثيرة ولغات متعددة، في كل الترجمات، والدورات، والندوات، والمؤتمرات، إلخ، كلها تشير إلى أنّ أصداء هذا الفكر ستُغير مجرى التفكير الفلسفي في وقتنا الحالي، وستغيّر تفكرنا بالفلسفة، وعلاقتها بالأخلاق، و بالنسبة لفكر آخر عن الأخلاق، والمسؤولية، والعدالة، والدولة، إلخ، و بالنسبة لفكر آخر عن الآخر، فكر أكثر حداثة من العديد من المستجدات لأنها منظمة وفقاً للأسبقية المطلقة لوجه الآخر.

نعم، أخلاق سابقة ومتجاوزة للأنطولوجيا، والدولة، أو حتى السياسة، ولكنها أيضاً أخلاق تتجاوز الأخلاق. في يوماً ما، وفي شارع *Michel-Ange*، وأثناء واحدة من تلك المحادثات ذات الذكريات العزيزة جداً عليّ، قال لي في أحد تلك المحادثات المضيئة بإشراق فكره، وخيرية ابتسامته، وفكاهة إيجازه العطوفة: "كما تعلم، غالباً ما يتحدث أحدهم عن الأخلاق لوصف ما أفعله، ولكن ما يثير اهتمامي حقاً في النهاية ليس الأخلاق، و ليس الأخلاق وحدها، بل المقدس، قداسة المقدس." ثم فكرت حينها بإنفصال فريد، الإنفصال الفريد للستارة أو الحجاب الذي أعطاه الله وأمر به و رسمه، الحجاب الذي أوكله موسى إلى مخترع أو فنان بدلاً من المطرّز، الحجاب الذي سيفصل مقدس المقدسات في الملاذ الآمن[3]. وفكرت أيضاً في كيف أن الدروس التلمودية الأخرى تشحذ التمييز الضروري بين الحُرمة والقداسة، أي قداسة الآخر، قداسة الشخص التي قال عنها إيمانويل ليفيناس في مكان آخر، "أكثر قداسة من الأرض، حتى ولو كانت تلك الأرض أرضاً مقدسة. بجانب شخص مُهان، هذه الأرض ـ المقدسة والموعودة ـ ليست إلا عُري وصحراء، كومة من الخشب والحجر."[4]

هذا التأمل في الأخلاق، في المفارق المقدس بالنسبة للمحرم، أي فيما يتعلق بوثنية الجذور وعبادة المكان، لم ينفصل بالطبع عن التأمل المستمر في فكر ومصير إسرائيل: أمس واليوم وغداً. احتوى هذا التأمل على إعادة التساؤل حول الموروثات وإعادة التأكيد عليها، و ليس فقط بموروثات التقليد الإنجيلي والتلمودي منها بل أيضاً بالذكرى المرعبة لزمننا. تملي هذه الذكرى كل جملة من هذه الجمل، سواء من قريب أو من بعيد، حتى لو احتج ليفيناس أحياناً ضد بعض الانتهاكات المُشرعَنة ذاتياً، و التي قد تؤدي إلى اثارة مثل هذه الذكرى و الإشارة إلى الهولوكوست.

---

[1] انظر، مثلًا، كتاب إيمانويل ليفيناس الشمولية واللاتناهي ترجمة *Alphonso Lingis* *Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969),) 177-79.*. في مقال "أثر الآخر" (والذي نشر في الأصل في عام *1963*)، يعرف ليفيناس العمل: "العمل الذي يتم تصوره جذرياً هو حركة من الشبيه نحو الآخر لاتعود أبداً للشبيه. في أسطورة عودة يوليسيس الى ايثيكا، نرغب في معارضة قصة إبراهيم الذي يغادر أرض أجداده الى الابد وينتقل الى أرض غير معروفة حتى الآن، ويمنع خادميه حتى من اعادة ابنه الى نقطة الانطلاق. يتطلب تصور العمل بطبيعته النهائية كرماً جذرياً من الشبيه، والذي هو في العمل يتجه نحو الآخر. ثم يقتضي جحوداً من الآخر. سيكون الامتنان في الواقع هو عودة الحركة الى أصلها." ("أثر الآخر"، ترجمة *Alphonso Lingis* في *Decon- struction in Context ed. Mark C. Taylor [Chicago: (.University of Chicago Press, 1986], 348-49*
انظر أيضاً
Jacques Derrida, "At This Very Moment in This Work Here I Am," trans. Ruben Berezdivin, in Re-Reading Levinas, ed. Robert Bernasconi and Simon Critchley (Bloomington: Indiana Universi- .ty Press, 1991), 11-48

[2] انظر، على سبيل المثال، الشمولية واللاتناهي *167–69*، حيث يربط ليفيناس الإنتاجية بالعمل.

[3] سفر الخروج *26*: *31*، *33*. "ستصنع ستارة مغزولة بخيوط من اللون الأزرق والبنفسجي والأحمر، ستارة من قطن ملتف فاخر... ستفصل الستارة لك المكان المقدس والمكان الأكثر قداسة." كان مدخل الخيمة محميّ بواسطة "شاشة" (*epis-pastron* في ترجمة التوراة باليونانية)، بينما "الستارة" في داخل الخيمة (*katapētasma*) تفصل ما بين "المقدس والأكثر قداسة" (*to hagion kai hagion tōn hagiōn*).

[4] انظر تمهيد ليفيناس لكتاب *Heidegger et les parloes de l'origine* للكاتب *Marlène Zarader (Paris: Vrin, .1986), 12-13*
انظر ايضاً (المترجمان للإنجليزية):
Interview with Schlomo Malka published in Les] Nouveaux Cahiers 18 (1982-3): 71, 1-8; trans. Jonathan Romney in The Levinas Reader, ed. Seán Hand (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989), [.297

لكن بالامتناع عن التعليقات والأسئلة، أود وببساطة أن اقدم شكري للشخص الذي كان فكره وصداقته وثقته و"خيريّته" بالنسبة لي وبالنسبة لآخرين كُثر مصدر حيّ، حيّ جداً، ثابت جداً، لدرجة أنني غير قادر على التفكير فيما يحدث له الآن أو ما يحدث لي اليوم، أي هذا الانقطاع أو عدم الاستجابة في استجابة لن تنتهي بالنسبة لي أبداً طالما حييت. (وأنا انسب إلى هذه الكلمة "الخير" كل الأهمية المعطاة لها في الصفحات الأخيرة من كتاب الشمولية واللاتناهي).[1]

عدم الاستجابة: ستتذكرون وبلا شك، أن في المحاضرات الرائعة التي قدمها ليفيناس في ١٩٧٥-١٩٧٦ بعنوان "الموت والزمن" [2] *"La mort et le temps"* (قبل عشرين عاماً بالضبط)، والتي عرّف خلالها الموت على أنه صبر الزمن،[3] واشترك بذلك في مواجهة نقدية ونبيلة مع أفلاطون وبنفس القدر مع هيجل، ولكن بشكل خاص مع هايدجر. غالباً ما كان يحدد الموت—الموت الذي "نقابله في وجه الآخر"[4]—باعتباره عدم استجابة. [5] يقول ليفيناس أن الموت "ذلك الذي لا يحوي استجابة".[6] وفي مكان آخر يقول: "هنا توجد نهاية طالما حملت موارية رحيلٍ بلا عودة، موارية فناء ولكن مع فضيحة عدم الاستجابة و مع مسؤوليتي (هل من الممكن فعلاً أنه ميت؟)."[7]

الموت: ليس، أولاً وقبل كل شيء، فناء، لا كيان، أو عدم، ولكنه تجربة معينة لنجاة "عدم الاستجابة." وقد كان كتاب الشمولية واللاتناهي قد استجوب سابقاً تفسير التقليد "الفلسفي والديني" للموت باعتباره إما "عبور باتجاه العدم" أو "عبور باتجاه وجود آخر."[8] إنه القاتل الذي قد يرغب بمطابقة الموت مع العدم. يقول ليفيناس أن قابيل، على سبيل المثال، "كان بالفعل يمتلك هذه المعرفة عن الموت."[9] ولكن حتى هذه العدمية تكشف عن نفسها "كنوع من الاستحالة" أو، بشكل دقيق، كنوع من التحريم.[10] يُحرّم وجه الآخر أن أقتل؛ يقول لي، "لا تقتل،"[11] حتى ولو بقيت هذه الاحتمالية مفترضة في التحريم الذي يجعلها مستحيلة. هذا السؤال بلا استجابة، هذا السؤال المفرغ من الاستجابة، سيكون إذاً غير مشتق، و أوليّ، كالتحريم ضد القتل، أكثر أصالة من "أكون أو لا

---

[1] الشمولية واللاتناهي، *6-304*.

[2] هذه احد دورتين درّسها ليفيناس في السوربون (*Paris IV*) خلال عام *1975-76*. تم نشرها أولا في *1991* تحت عنوان "*La mort et le temps*" في كتاب *Emanuel Levinas* (*Cahiers de l'Herne, no. 60, 21-75*)، ثم في *1993* (مع الدورة الأخرى في نفس السنة: *"Die et l'on-to-théo-logie"*) *in Levinas, Dieu, la mort et le temps (Paris: Grasset, 1993)*.

[3] "في استمرارية الزمن والذي ربما لا يجب أن يشار إلى أهميته من خلال ثنائية الوجود والعدم كالمرجع الأساسي للمعنى، بين كل ماله معنى وكل ما يتم التفكير به، وفي كل ما هو انساني، الموت هو نقطة يستمد منها الزمن كل صبره. هذا الانتظار الرافض لنفسه من اجل قصدية الانتظار—وكما يقول المثل "الصبر وطول الزمن،" الصبر كتأكيد للسلبية. لهذا السبب كان هذا اتجاه هذه الدورة؛ الموت كصبر الزمن." *(Dieu, la mort et le temps, 16)*.

[4] المرجع السابق، *122*: "نلتقي بالموت في وجه الآخر."

[5] المرجع السابق، *17*: "الموت هو، في الموجودات، غياب الحركات التعبيرية التي جعلتهم يظهرون كأحياء—حركات لا طالما كانت استجابات. سوف يمس الموت قبل كل شيء هذه الذاتية أو تعبيرية الحركات التي تصل إلى حد حجب وجه أحدهم. الموت هو عدم الاستجابة."

[6] المرجع السابق، *20*: "الموت هو الفجوة العضال: هو تحركات بيولوجية تفقد كل اعتمادها على المعنى أو التعبير. الموت هو تحلل: هو عدم الاستجابة."

[7] المرجع السابق، *47*.

[8] "يُفسر الموت في كل التقاليد الفلسفية والدينية إما على أنه ممر إلى العدم أو ممر إلى وجود آخر، والاستمرار في بيئة جديدة." (الشمولية واللاتناهي، *232*).

[9] المرجع السابق، *232*: "بشكل أعمق وكما لو كان استنتاجاً، فإننا نقترب من الموت على أنه عدم في الشغف للقتل. تهدف القصدية العفوية لهذا الشغف للإبادة. عندما رأى قابيل هابيل لابد أنه كان يمتلك هذه المعرفة عن الموت. يوافق إدراك الموت من خلال العدم موت الآخر قتلاً."

[10] المرجع السابق، *33-232*: "ان تعريف الموت بالعدم يوافق موت الآخر بالقتل. ولكن في الوقت ذاته، فإن هذا العدم يقدم نفسه كنوع من الاستحالة. هذا لأن الآخر لا يستطيع أن يقدم نفسه كآخر خارج وعي و لأن وجهه يعبّر عن الاستحالة الأخلاقية للإبادة. هذا المنع هو بالتأكيد ليس مكافئاً للاستحالة الخالصة والبسيطة، بل حتى أنه يفترض مسبقاً الاحتمال الذي يمنعه على وجه التحديد—ولكن في الحقيقة يسكن هذا المنع بالفعل في هذا الاحتمال بالذات بدلاً من افتراضه مسبقاً. ولا يُضاف له بعد الحدث، بل ينظر إليّ من أعماق العيون ذاتها التي أرغب بإطفائها، ينظر إلي على أنه العين التي ستنظر إلى قابيل في القبر."

[11] انظر *Dieu, la mort et le temps*، *123*: "لإبراز السؤال الذي يثيره الموت بالقرب من الجار، والمفارقة أن هذا السؤال هو مسؤوليتي عن موته. يفتح الموت على وجه الآخر، وهو تعبير عن وصية 'لا تقتل'."

أكون،"[1] وهو بذلك لا يكون السؤال الأول ولا السؤال الأخير. "أكون أو لا أكون،" يختم ليفيناس في مقال آخر، " قد لا يكون السؤال الأساسي بامتياز"[2].

اليوم، أستنتج من كل هذا أنه يجب على حزننا اللامتناهي في الحداد أن يبتعد عن كل شيء يمكن أن يتجه للعدم، أي باتجاه ما يمكن أن يُبقي ولو بشكل محتمل اتصال الذنب بالقتل. يتحدث ليفيناس بالفعل عن ذنب الناجي، ولكنه ذنب من غير خطيئة ومن غير دين؛ إنه في الحقيقة مسؤولية مؤتمنة، مؤتمنة في لحظة شعور لامثيل له، في اللحظة التي يبقى فيها الموت الاستثناء المطلق.[3] للتعبير عن هذا الشعور غير المسبوق، الشعور الذي أشعر به الآن وأشاركه معكم، الشعور الذي يحرّم علينا إحساسنا الأدبي أن نظهره كي يصبح جليّاً من دون اعتراف أو إظهار شخصي كيفية ارتباط هذا الشعور بهذه المسؤولية المؤتمنة كميراث. اسمحوا لي مرة أخرى أن ادع إيميانويل ليفيناس يتحدث، هو الذي يمتلك صوت أود وبشدة سماعه اليوم عندما يقول أن "موت الآخر" هو "الموت الأول" وأنني "مسؤول عن الآخر ما دام فانياً"[4]. أو أن أقرأ هذا المقطع من نفس المحاضرة من عام ١٩٧٥– ٧٦:

على الرغم مما قد ظهر للوهلة الأولى، فإن موت أحدهم ليس بوقائعية تجريبية (الموت كحقيقية تجريبية بدايته لوحدها يمكن أن تقترح كونيته)؛ لا يتم استغراقه بهذا المظهر.

الشخص الذي يعبّر عن نفسه في عريّه ـ من خلال الوجه ـ هو في الحقيقة شخص بالحد الذي يناديني فيه، بالحد الذي يضع نفسه تحت مسؤوليتي: يجب علي بالفعل الاستجابة له، وأن أكون مسؤولاً عنه. كل إشارة من الآخر كانت علامة موجهة لي. وللعودة للتصنيف المحدد أعلاه: اظهار الذات، التعبير عن الذات، ارتباط الذات، أن يؤتمن عليّ. الآخر الذي يعبر عن نفسه يثق بي (ليس هناك دَيْن بالنسبة للآخر ـ لأنه لا يمكن دفع ما هو مستحق؛ لا يمكن للمرء أن يصل لحالة المساواة). [ستكون لاحقاً مسألة "واجب يتجاوز كل دَيْن" لأن الآن التي هي ما هي عليه، مفردة ومميزة، فقط من خلال استحالة استبدالها، حتى لو كانت هنا "المسؤولية تجاه الآخر،" و "مسؤولية الرهينة،" هي خبرة الاستبدال[5] والتضحية.] يحقق الآخر فرديتي في مسؤوليتي تجاهه. موت الآخر يؤثر عليّ تحديداً في هويتي كذات مسؤولة... مكوّنة من مسؤولية لايمكن وصفها. هذه هي كيفية تأثري بموت الآخر، هذه هي علاقتي بموته. إنها في علاقتي وانشغالي بمن لم يعد قادراً على الاستجابة لي، إنها ذنب الناجي بالفعل[6].

وبعد ذلك بقليل يقول

العلاقة مع الموت علاقة في استثنائيتها—وبغض النظر عن دلالتها في علاقتها بالوجود والعدم إلا أنها خاصّة— ففي حين تضفي العمق على الموت إلا أنها ليست رؤية ولا حتى توجّه باتجاه (ليست رؤية للوجود كما عند أفلاطون ولا حتى توجّه باتجاه العدم كما عند هايدجر)، علاقة عاطفية خالصة، تتحرك مع عاطفة لا تتكوّن من صدى معرفة قبلية عن حساسيتنا وفكرنا. إنها عاطفة وحركة وقلق فيما يتعلق بالـ المجهول[7].

هنا تأكيد على المجهول. "المجهول" ليس الحد السلبي لمعرفة ما. هذه اللا–معرفة هي عنصر الصداقة أو الضيافة للمفارق في الغريب، البعد اللامتناهي للآخر. "مجهول" هي الكلمة التي اختارها موريس بلانشو لعنوان مقالته "معرفة المجهول"[8] والتي كرّسها لذلك الذي كان منذ

[1] انظر المرجع السابق، *23*: "الموت هو شفاء وعجز في آن واحد. يشير هذا الالتباس ربما إلى بعد آخر لمعنى الموت غير ذلك المعنى البديل المتركز حول الموجود / غير الموجود. إنه غموض وأحجية."

[2] " الوعي الفاسد والعنيد،" *40*.

[3] يعرف ليفيناس الموت بكونه "استثناء": "العلاقة مع موت الآخر هي ليست معرفة بموت الآخر ولا تجربة هذا الموت عن طريق إبادة الموجود (لو ان حدث الموت نفسه، كما هو شائع، يمكن أن يُرّد الى مثل هذه الإبادة). لا يوجد معرفة لهذه العلاقة الاستثنائية (الاستثناء: ان تستحوذ على هذه العلاقة وتضعها خارج السلسة)" *(Dieu, la mort et le temps, 25)*.

[4] المرجع السابق، *54*: "انا مسؤول عن موت الآخر، للحد الذي اشمل فيه نفسي في هذا الموت. ربما يظهر هذا في الافتراض الأكثر ملائمة 'أنا مسؤول عن الآخر طالما هو يموت.' موت الآخر هو الموت الأول."

[5] انظر المرجع السابق، *32* و *199*: "المسؤولية تجاه الآخر مبنية على مفهوم الذات من أجل الاخر، وبالفعل حتى بكونها رهينة من قبل الآخر، رهينة في استدعاء هويتها من غير تبديل، و قبل أي عودة للذات. من اجل الآخر في هيئة الذات، وصولاً إلى الاستبدال من اجل الآخر."

[6] المرجع السابق، *21*.

[7] المرجع السابق، *25-26*.

[8] *This is the text "Knowledge of the Unknown," first published in La nouvelle revue francaise, no.*

لقائهم في ستراسبورج سنة ١٩٢٣، صديقاً، بل عين صداقة الصديق.

بالنسبة لكثيرمنا بلا شك، وبالتأكيد بالنسبة لي تحديدا، فإن الإخلاص المطلق والصداقة الفكرية النموذجية، الصداقة بين موريس بلانشو وايمانويل ليفيناس كانت نعمة وهدية ولا تزال بركة من بركات زمننا هذا وكذلك ولأسباب متعددة فإنه من الحظ الطيّب أن تلك الصداقة كانت بركة لأولئك المحظوظين بأن يكونوا أصدقاء لأحد منهما. ومن أجل أن نستمع محددا هنا لبلانشو يتحدث لليفيناس ومع ليفيناس كما سنحت لي الفرصة برفقتهما في أحد أيام ١٩٦٨، سأقوم باقتباس عدد من الأسطر. بعد أن سمّى مالذي "يخطفنا" في الآخر وبعد أن تحدث عن شكل خاص من النشوة[1] (كثيرا ما كان ليفيناس يستخدم هذه الكلمة عند الحديث عن الموت[2])،

يقول بلانشو

يجب علينا ألّا نيأس من الفلسفة. في كتاب ليفيناس [الشمولية واللاتناهي]—حيث يبدو لي أن الفلسفة في وقتنا لم يسبق لها أنها تحدث بمثل تلك الرصانة لتعيد التساؤل، كما يجب علينا أن نفعل، حول طريقتنا في التفكير وكذلك تقديسنا الطيّع للأنطولوجيا—تتم دعوتنا لكي نتحمل مسؤوليتنا تجاه حقيقة الفلسفة، من خلال الترحيب بما فيه من الإشراق والضرورة اللامتناهية والمناسبة له، بفكرة الآخر، أي بالعلاقة مع الآخر *autrui* وكأن هناك مغادرة جديدة في الفلسفة ووثبة يتم تحفيزنا لإنجازها[3].

إذا كانت العلاقة مع الآخر تفترض انفصالا لا متناهيا، مقاطعة لا متناهية حيث يظهر الوجه، ماذا يحدث وأين يحدث ذلك ولمن يحدث ذلك تحديدا، حين تأتي مقاطعة أخرى عند الموت لتجوّف أكثر وبشكل لا متناهي ذلك الانفصال الأول، مقاطعة ممزِّقة تكمن في قلب الانقطاع ذاته؟ لا أستطيع الحديث عن المقاطعة دون أن أتذكّر، كما هو الحال مع كثيرمنكم بدون شك، قلق المقاطعة الذي أستطيع الإحساس به في ايمانويل ليفيناس حين يكون على التلفون على سبيل المثال فهو يخشى على ما يبدو في كل لحظة أن ينقطع، يخشى من الصمت أو الاختفاء، يخشى "عدم استجابة" الآخر، الآخر الذي يناديه ليبقى بـ "ألو، ألو" بين كل جملتين وأحيانا في منتصف الجملة نفسها.

ماذا يحدث حين يصمت مفكّر عظيم، مفكّر عرفناه حيّا، قرأناه وأعدنا قراءته، وكذلك سمعناه، مفكّر لا زلنا ننتظر منه استجابة وكأن تلك الاستجابة ستساعدنا ليس فقط على أن نفكّر بشكل مختلف ولكن كذلك تساعدنا على أن نقرأ ما كنّا نعتقد أننا قرأناه تحت توقيعه، استجابة أبقت كل شيء بالمقلوب بشكل تجاوز ما كنّا نعتقد أننا أدركناه هناك؟

هذه خبرة كنت قد تعلمتها وستبقى بالنسبة لي مستمرة مع إيمانويل ليفيناس، كما هو الحال مع كل الأفكار التي تعتبر مصادر، لأنني لن أتوقف عن الابتداء أو البداية مجددا بالتفكير مع تلك الأفكار انطلاقا من تلك البداية الجديدة التي يمنحونها لي، وسأبدأ مجددا ومجددا لإعادة اكتشافها حول أي موضوع من الموضوعات. في كل مرّة أقرأ ليفيناس أو أعيد قراءته يغمرني شعور بالامتنان والتقدير محاط بهذه الضرورة التي ليست قيداً ولكنها قوّة مُلزمة لطيفة جدا تُلزمنا لا أن نطوي أو نحنى بشكل مختلف فضاء الفكر في احترامه للآخر ولكن أن نتيح لذلك الاخر انحناءة مغايرة[4] تربطنا مع الآخر الكامل (أي مع العدالة كما قال

108 (1961-95, then again in 1969 in Lentretien infini translated as Blanchot, The Infinite Conversation, tans, Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 51-52.

[1] See The Infinite Conversation, 50- 51:

--... سوف أضيف أننا إذا كنّا قادرين على أن نقيم علاقة تبادلية مع هذا الذي لا يمكن معرفته، فإنه تحديدا في الخوف أو القلق أو من تلك الموجات الوجدانية التي ترفضها فقط باعتبارها غير فلسفية: إنه هناك حيث يكون لدينا حدسا داخليا أوليا بالآخر—تستحوذ علينا، تسلبنا وتصيبنا بالدوار، لتحملنا بعيدا عن ذواتنا.

--ولكن تحديدا ومن أجل تغييرنا للآخر. سواء في المعرفة—حتى المعرفة الجدلية، ومن خلال أي وسيط قد يريده الإنسان—هناك استحواذ على الموضوع من قبل الذات وعلى الآخر من قبل المثيل وفي النهاية ردّ للمجهول إلى المعلوم، وهناك في نشوة الخوف ما هو أسوأ: ذلك أن الذات هي الضائعة والمثيل هو الذي يتغيّر، يتحوّل بشيء من العار إلى شيء آخر غير ذاتي.

[2] *See Dieu, la mort et le temps, 134:*

"إنها فنائي وشجبي للموت، وقتي على حافّة الموت، موتي لا باعتباره إمكان الاستحالة ولكن باعتبار نشوتي الخالصة، التي تؤسس للعبث الذي يجعل من مسؤوليتي تجاه الآخر بلا مبرر."

[3] *The Infinite Conversation, 51-52*

[4] انظر الشمولية واللاتناهي ٨٦-٨٨: "يحددني الآخر بنظرة لا يمكن مقارنتها بالنظرة التي اكتشفته من خلالها. إن بُعد التعالي الذي يقطن فيه الآخر هو كما يقال عادة المنحنى الأولي في الوجود والذي ينتج عنه امتياز الآخر، إنه ميلان المفارق. الآخر

في مكان ما في إضمار قويّ وهائل: العلاقة مع الآخر، أو بعبارة أخرى، العدالة)[1] وبناء على القانون الذي يدعونا أن نتيح للآخر أولوية لا متناهية للآخر الكامل.

ستقوم فلسفة ليفيناس، كما هو الأمر مع ذلك النداء، بإرباك بشكل خفي، ولكن لا رجعة فيه، الأفكار الأساسية والراسخة في نهاية ألفيتنا هذه ابتداءً من أفكار هوسرل وهايدجر اللذان قدمهما ليفيناس لفرنسا قبل حوالي خمس وستين سنة. بالتأكيد فإن هذه البلاد والتي أحب ليفيناس ضيافتها (وقد كشف كتاب الشمولية واللاتناهي ليس فقط أن أصل اللغة هو الخيرية ولكن أن "جوهر اللغة هو الصداقة والضيافة")[2]، فرنسا المضيافة هذه تدين له، ضمن أمور أخرى، ضمن كثير من المساهمات المميزة، على الأقل حدثين فكريين مربكين، فعلين افتتاحيين من الصعب قياسهما اليوم بسبب أنه قد تم تبنيهما في مادة ثقافتنا الفلسفية بعد أن غيّرا وجه تلك الثقافة.

أولا، من أن أجل نحكي كل ذلك بشكل مستعجل، ابتداءً من ١٩٣٠ ومع ترجمات وقراءات تأويلية كان هناك التقديم الأول للفينومينولوجيا الهوسرلية والتي ستغذّي وستخصّب عدد كبير من التيارات الفلسفية الفرنسية. ثم—والحقيقة بشكل موازي—كان هناك تقديم للأفكار الهايدجرية والتي لم تكن أقلّ أهمية في سلالة كثير من الفلاسفة والأساتذة والطلاب الفرنسيين. هوسرل وهايدجر في ذات الوقت ابتداءً من ١٩٣٠.

رغبت البارحة في إعادة قراءة عدد من الصفحات من هذا الكتاب المذهل[3] والذي كان بالنسبة لي، كما هو الحال لآخرين كثر قبلي، الكتاب الأول والدليل الأفضل. اخترت هنا عدد من الجمل التي تركت أثرها في الزمن وسمحت لنا أن نقيس المسافة التي سيساعدنا على تغطيتها. في ١٩٣٠ قال رجل في الثالثة والعشرين من عمره في هذه المقدمة التي أقرأها وأنا ابتسم، ابتسم له: "حقيقة أن الفينومينولوجيا في فرنسا ليست مذهبا معروفا للجميع كانت مشكلة مستمرّة في كتابة هذا الكتاب"[4]. أو مرة أخرى وهو يتحدّث عن "الفلسفة القويّة والأصيلة"[5] للسيّد مارتن هايدجر والذي سيتم الإحساس بأثره كثيرا في هذا الكتاب"[6]، ذات الكتاب الذي يستدعي "المشكلة التي أثيرت هنا من قِبَل الفينومينولوجيا المفارقة هي مشكلة أنطولوجية بالمعنى الدقيق الذي يعطيه هايدجر لهذا المصطلح[7]

الحدث الثاني، الارتجافة الفلسفية الثانية، كما يمكن أن أقول كذلك، الصدمة السعيدة التي ندين بها لليفيناس (دلالة الصدمة هنا بالمعنى الذي كان يحب أن يستدعيه، "صدمة الآخر"[8] الصدمة التي تأتي من الآخر)، هي أنه حين كان يقرأ ويؤوّل المفكرين الذين أشرت لهم قبل قليل، كما كان يفعل مع مفكرين آخرين كثر، سواءً كانوا فلاسفة مثل ديكارت وكانت وكيركغارد أو كُتّاب مثل دويستوفيسكي وكافكا وبروست وغيرهم—كل هذا في حين كان ينشر كلماته من خلال النشر والتدريس والمحاضرات (في المدرسة الإسرائيلية الشرقية وفي كلية الفلسفة وفي

ميتافيزيقي... إن العلاقة مع الآخر لا تتحرك (كما يفعل الإدراك الذهني) باتجاه المتعة والتملّك، باتجاه الحرّية. فالآخر يفرض ذاته وكأنه ضرورة تهيمن على تلك الحريّة، وبالتالي تأخذ مكانها فيني كأولوية سابقة على كل شيء... إن حضور الآخر ومغايرته المفضّلة لا تتصادم مع الحرية ولكنها تستثمرها.

[1] انظر المرجع السابق، ٨٩" إن مفهوم الترحيب بالآخر يعبرّ في الوقت ذاته عن بداهة الفعل والسلبيّة، والتي تضع العلاقة مع الآخر خارج الثنائيات الصالحة للأشياء. ولكننا نأمل أن نكشف كذلك كيف ابتداءً من المعرفة باعتبارها موضعة، أن حقيقة هذه المعرفة تقود مرّة أخرى إلى العلاقة مع الآخر، أي إلى العدالة.

[2] المرجع السابق.، ٣٠٥: "أن تفترض الوجود على أنه رغبة وعلى أنه خيّرية فإنه لا يعني أن تعزل أولا الأنا والتي ستميل عندها باتجاه ما يتجاوزها. بل أنه يعني أن تؤكد أنه لكي تفهم الذات من الداخل—أي أن تنتج الذات كأنا—يعني أن تدرك الذات بشكل متزامن مع الإشارة التي قد التفتت باتجاه الخارج لكي تنطلق وتعبّر—لتستجيب لما تدرك—لتعبّر؛ يعني أن تؤكد أن ما سيكون وعيا هو في الأصل لغة، ذلك أن أصل اللغة هو الخير أو مرة أخرى أن أصل اللغة هو الصداقة والضيافة".

[3] الإحالة هنا على كتاب ليفيناس نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل. وهو رسالة الدكتوراة التي اجيزت ونشرت في ١٩٣٠.

[4] كتاب ليفيناس نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل ترجمة *Andre Orianne (Evanston: Northwestern Univer-(sity Press, 2d ed.,1995*

وكما لاحظ المترجمان للإنجليزية فإن المقدمة القصيرة التي كتبها ليفيناس والتي أخذنا منها الاقتباس أعلاه كان قد تم حذفها من الترجمة وتم استبدالها بمقدمة المترجم لتقديم "ملاحظات تاريخية متوجهة أكثر للقاء المعاصر باللغة الإنجليزية"—المترجمان للإنجليزية.

[5] *The Theory of Intuition in Husserl's Phenome-nology, Ivi*

[6] المرجع السابق، *Iv*.

[7] المرجع السابق، *Ivi*.

[8] أليست *See, e.g., Dieu, La mort et le temps, 133:* صدمة الاخر تأتي من الآخر؟

جامعات بواتييه ونانتير والسوربون)—نجد أن ليفيناس ينزاح ويتحول ببطء بناء على الضرورة البسيطة والقاسية وكذلك محور ومسار ونظام الفينومينولوجيا والأنطولوجيا التي أدخلها إلى فرنسا ابتداءاً من ١٩٣٠. مرة أخرى، لقد قام بتغيير كليّ للفضاء بدون فضاء للأفكار، لقد قام بذلك بطريقة كريمة بدون معارك كلامية، مرّة واحدة ومن الداخل وبكل أمانة ومن مكان قصيّ، من خلال التصديق بمكان مختلف بشكل كامل. أعتقد أن ما حدث هناك في الإبحار الثاني وهذه المرة سيقودنا هذا أبعد إلى الخلف مقارنة بالمرة الأولى. الذي حدث هو تغيّر هادئ ولكنه حازم، واحد من تلك التحديات القوية والفردية النادرة في التاريخ على مدار الفين سنة حتى الآن والتي رسمت بشكل لا يمكن تغييره مكان وجسد ما يمكن وصفه بأنه أقل أو أكثر أو على كل حال أمر مختلف عن حوار بسيط بين الفكر اليهودي وآخريه من فلسفات اليونان أو من تقليد محدد من "هئنذا "[1] في الديانات الإبراهيمية. حدث هذا، حدث هذا التغيّر من خلاله، من خلال إيمانويل ليفيناس

[1] هناك ما يغري للقول بأن جزء كبير من نص دريدا "في هذه اللحظة في هذا العمل هأنذا" يمكن قرائتها باعتبار تعليقا مطوّلا على هذا التعبير من خلال العلاقة أولا باستعمال ليفيناس وتأويله لهذا التعبير وكذلك بالعلاقة مع منظور دريدا النقدي الخاص. بالنسبة لليفيناس فإن ملاحظة في كتابه ما سوى الوجود رقم ٢ صـ ١٩٩ تحيل بشكل مباشر على أشعياء ٦: ٨: ثم سمعت صوت الله قائلا، " من يجب أن أرسل، ومن سيذهب من أجلنا؟ ثم قلت هأنذا: أرسلني " لاحظ هنا أنه في السبجوانيت (النسخة الأغريقية من الكتاب المقدس) فإن المقابل الإغريقي للكلمة العبرية *hineni* هو *idou ego* وتترجم حرفيا "هنا أنا" حيث يكون الضمير الشخصي بالاسميّ. معنى الضمير "أنا" في حال المفعول كما هو متصل بالمسؤولية تجاه الآخر يشرحه ليفيناس في ما سوى الوجود (١٤١- ١٤٢) قائلا:

الذات في المسؤولية مغتربة في عمق هويتها مع اغتراب لا يفرغ المثيل في هويتها ولكنه يقيّدها به من خلال تكليف لا يمكن خلعه، أي أن يقيّدها به بشكل لا شبيه له مع أي شخص آخر، حيث لا يمكن لأحد أن يحل محلّ الذات. إن العقل، أي الفرادة خارج المفاهيم، هو بذرة الحماقة، ذهان بالفعل. الذات هنا ليست إيقو ولكنها أنا تحت التكليف. هناك تكليف للهوية لكي تستجيب للمسؤولية حيث لا يمكن أن يستبدل الإنسان نفسه بآخر دون أن يشعر بالذنب. بالنسبة لهذا الأمر فإنها وحدها "هأنذا" المستمرة والمباشرة هي التي تجيب، حيث يكون الضمير "أنا" مفعولاً مرفوضاً منخفضا قبل أي انحدار، مُستولى عليه من قِبَل بالآخر، مريضة ومتطابقة. أنا هنا—قول مفعم ليس بهدية الكلمات الجميلة ولا بالأغاني. هناك قيد تمدّه بملئ يديك وبالتالي فهو قيد للجسديّة.

الذي كان واعيا بهذه المسؤولية الكبرى بطريقة كانت، كما أعتقد، في آن واحد واضحة وواثقة وهادئة ومتواضعة في آنٍ واحد كما لو كانت طريقة نبيّ.

إحدى علامات موجة هذه الصدمة التاريخية هي التأثير الكبير لهذه الأفكار خارج الفلسفة وخارج الفكر اليهودي كذلك، على الثيولوجيا المسيحية على سبيل المثال. لا أستطيع إلا أن أتذكّر ذلك اليوم حيث كنّا نستمع لمحاضرة ألقاها أندريه نيير *Andre Neher* في مجلس المثقفين اليهود حين التفت ايمانويل ليفيناس عليّ وقال بدعابته المؤدبة التي ألفناها "هل رأيت، هو اليهودي البروتستانتي وأنا الكاثوليكي"—سخرية تستدعي تأملا جادا وطويلا.

في كل شيء حدث هنا من خلاله، وبفضله، فقد كنّا محظوظين ليس فقط بأننا استقبلنا كل هذا وهو على قيد الحياة، مسؤولية مؤتمنة من الحيّ للحي، ولكن كذلك للحظ الجيّد بأن نكون مدينين له بدَيْن خفيف وبريء. في يوم من الأيام ونحن نتحدث عن دراسته للموت وما تدين به لهايدجر في ذات الوقت الذي كانت تبتعد فيه عن هايدجر، كتب ليفيناس "إنها تميّز ذاتها عن فكر هايدجر وهي تفعل ذلك على الرغم من الدَيْن الذي يحمله كل مفكّر معاصر لهايدجر— الدَيْن الذي يندم عليه الواحد منّا كثيرا."[2] الحظّ الجيّد في مديونيتنا لليفيناس هو أننا، والشكر له، نستطيع أن نؤكدها دون ندم باستحسان بريء ومبتهج. إنه بأمر الـ "نعم" غير المشروطة التي تحدثت عنها هنا سابقا والتي تستجيب لها بـ "نعم". الندم، ندمي، ليس هو أني لم أقل له كل هذا بشكل كافي، ولم أظهر له كل ذلك بشكل كافي على مدار تلك الثلاثين سنة التي تخللها، وفي تواضع الصمت، خلال حوارات مختصرة وخاصّة وخلال الكتابات غير المباشرة أو المستقبلة، كنّا عادة نخاطب بعضنا البعض بما لن أسميه أسئلة ولا إجابات ولكن، ربما، سؤال-الصلاة والذي كان يقول أنه سابق لكل حوار.[3]

السؤال-الصلاة الذي أعادني إليه ربما أنه مشترك أصلا في خبرة الوداع à-Dieu التي ابتدأت بها. إن تحية

[2] *Dieu, La mort et le temps, 16.*

[3] أنظر المرجع السابق.، ١٣٤: "هذا السؤال—سؤال الموت—هو استجابته لذاته فهو مسؤوليتي تجاه موت الآخر. المرور للمستوى الأخلاقي يؤسس هذه الاستجابة لهذا السؤال. إن نسخة المثيل باتجاه اللامتناهي والتي ليست هدفا ولا رؤية هي السؤال، السؤال الذي هو في ذات الوقت استجابة، ولكنه ليس بأي حال حوار بين الذات ونفسها. السؤال، الصلاة—ألا يأتي قبل كل حوار؟

الـوداع à-Dieu لا تشـير إلى النهايـة. " الـوداع à-Dieu ليـس انتهاءاً" كما قـال وبالتـالي يتحـدى "البديـل بين الوجـود والعـدم" الـذي "ليـس حتميـا". الـوداع à-Dieu يرحّـب بالآخـر فيمـا وراء الوجـود، فيمـا هـو "مرمّـز وراء الوجـود بكلمـة 'المجد'".[1] الـوداع à-Dieu ليـس عمليـة مـن الوجـود: في النـداء تتـم احالـتي مجـدداً للإنسـان الآخـر الـذي يصبـح لهـذا النـداء دلالـة مـن خلالـه، إلى الجـار الـذي أخـاف منـه".[2]

ولكنـني قـد قلـت أنـني لا أريـد أن أسـتعيد ببسـاطة مـا عهـد إلينـا بـه مـن الـوداع à-Dieu، ولكـن قبـل ذلـك أن أقـول لـه وداعـا، أن أناديـه باسـمه، أن أنـادي اسـمه، اسـمه الأول، مـا نـودي بـه في اللحظـة، الـتي حـتى ولـو لـم يعـد يجيـب فيهـا، فلأنـه يسـتجيب في دواخلنـا، مـن أعمـاق قلوبنـا، فينـا ولكـن قبلنـا، فينـا وقبالتنـا—في مناداتنـا، ومناداتنـا مجـددا: وداعـاً.

وداعاً إيمانويل.

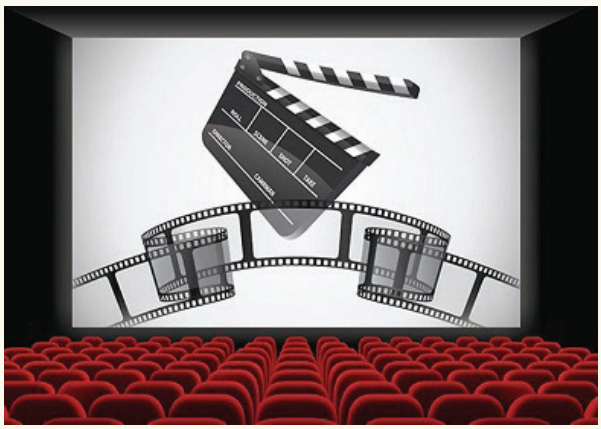
[1] *"Bad Conscience and the Inexorable," 39-40.* لن يكون للاتناهي معنى بالنسبة للفكر الذي يذهب للنهاية و *a-Dieu* ليست نهاية. يبدو أنها هذه العدم قابلية للاختزال لـ *a-Dieu* أو عدم إمكانية رد الخوف من الله إلى علم الآخرة، تلك العدم قابلية للاختزال التي تربك الوعي في الإنسان، ذلك الوعي الذي كان في طريقه للوجود في مثابرته الأنطولوجية أو في طريقه للموت الذي يعني له الفكرة النهائية، ذلك الذي يرمز له، فيما وراء الوجود، بكلمة "المجد". إن الخيار البديل بين الوجود والعدم ليس نهائيا."

[2] المرجع السابق، ٤٠.

الثابت والمتحوّل الصورة والسينما

قراءة في كتاب «فلسفة السّينما: الصّورة السينمائيّة بين الفنّ والفكر»

زكّاري محمّد[1]



توطئة

صدر كتابُ: «فلسفة السّينما: الصّورة السينمائيّة بين الفنّ والفكر»، في العام 2017، عن شركة النّشر والتّوزيع المدارس – الدار البيضاء، لصاحبه الدكتور عبد العلي معزوز، والكتابُ في تسعة فصولٍ يتناول من خلالها المُؤَلِّفُ قضايا السينما وعلاقتها بالفلسفة والاستطيقا. تسعى هذه الورقة إلى التّفكير في المكانة التي تختصُّ بها فلسفة الصّورة، ولكن من جانب ما هي حركة وتَحَوُّلٌ في فضاءات المعنى؛ فإذا كانت "الصّورةُ"، في شكلها الخام، بنيةً مغلقةً، وقابلة للتّأويل بناءً على موقع الذات. تروم هذه المداخلة، كذلك، التفكير في/مع الكتاب من خلال محورين اثنين، أعتقد أنّهما ضروريان من أجل فهم السّياق الذي يتنزّل فيه: أوّلها، يتعلّق بمكانة الكتاب ضمن مؤلّفات الأستاذ عبد العليّ معزوز، وهو سؤال عن صلة الوصل بين فلسفة السينما وفلسفة الصورة، وثانيها؛ ينصَبُّ على التفكير في جوهر الكتاب والأساسيات التي يضعها، باعتبارها مُدخلاً للتفكير الفلسفيّ في السينما.

–1–

يرتبطُ هذا الكتابُ بالمشروع الكبير الذي يشتغلُ عليه الأستاذ عبد العليّ معزوز، وهو يعكسُ اهتمامه بجماليات السّينما، أو استطيقا المرئيّ والمشاهد، إنَّ «جماليات السينما لا تنفصل عن الفن بصفة عامّة ففي السينما شيء من الفن وشيء من التكنولوجيا – وإن اختصّت بالصورة الآلية المتحرّكة مع فارق جوهريّ يتمثّل في التّعبير حيثُ يرادُ لمثل هذا الضرب من الصور أن تكون تعبيريّةً»[2]، وبالتّالي، يصيرُ التعبيرُ غاية كلّ عمل سينمائي؛ لأنّ الصورةَ تصير حاملاً للمعنى الذي يريدُ المرسل (=المخرج) تظهيرهُ للمتلقّي (=المشاهد) ضمن عمليّةٍ تواصليّة، تُستبدلُ فيها اللُّغةُ المنطوقة المتمفصلة (على حدّ تعبير كلود ليفي ستراوس) باللغة الصُّوَريَّةِ؛ حيثُ تصبحُ الذاتُ جزءاً من صيرورةٍ وقائعيّة تتأوّل من خلالها "الخطاب السّينمائي" الذي ينقلها من مجرّد "التّلقّي السّلبيّ" إلى المشاركة الفعّالة في بناء المعنى السينمائي[3].

لكن قد يتبادر إلى الذهن سؤال ملحّ، لحظة قراءة هذا المؤلَّف، مؤدّاه: هل هناك حاجة إلى تخصص فلسفي منفصل مكرس للسينما أو الفيلم؟ على الرغم من أن هذا السؤال لم يحظ دائمًا بالاهتمام الذي يستحقه من الفلاسفة، إلا أنه في الواقع سؤال ملح، لأنه يطلب من الفلاسفة تبرير اهتمامهم المكتشف حديثًا بالسينما باعتبارها أكثر من مجرّد عرض (=توثيق) للواقع.

ينخرطُ هذا المؤلّف في التّعريف بجماليات السّينما؛ ويستشكلُ من خلاله عبد العليّ معزوز قضايا الاستطيقا والحداثة الفنّ والمعنى في علاقتها بالسينما، وما به تكون، في الحقيقة، فنًّا. والسينما – عنده وسيطٌ لغويّ أكثر من كونها فنًّا. يحقّقُ الكتابُ، في جوهره، مزاوجةً بين جَانِبَين؛ نظريّ، وتطبيقيّ؛ إذ ينقل القارئ بين الأبعاد الفلسفيّة والمفاهيمية المجرّدة، ووقوعيتها الحيّة والمرئيّة، وذلك من خلال استحضار العشرات من الأفلام التي عَدَّها المُؤلّفُ سنداً في عرض النظريّات التي يزخر بها هذا المؤلَّف.

يعلنُ الدّكتور عبد العليّ معزوز، منذ بدايته، عن الهدف الذي يرمي الكتابُ إلى تحقيقه، والغاية التي يرْسُمها من أجل التفكير في الحدود الفاصلة بين السينما والفلسفة

[1] كاتب مغربي.

[2] – عبد العلي معزوز، فلسفة السّينما: الصّورة السينمائيّة بين الفنّ والفكر، الدار البيضاء: شركة مدارس للتوزيع والنشر، 2017، ص، 96.

[3] - *Iouri Lotman, Sémiotique et esthétique du cinéma, Paris: Éditions sociales, 1977, p9.*

والاستطيقا؛ إذ يعبّر «عن اهتمامه بالسينما، بالصّورة السينمائية ودلالاتها ورموزها ولغتها. ومن ثم فهو يندرج في إطار إشكالية الصّورة»[1]. وقد حاول الأستاذ عبد العليّ معزوز الوقوف من خلال هذا المؤلّف «بأهمّ النّظريات السينمائيّة، وبأشْهَرِ التّأملات الفلسفيّة، في استشكال مفهوم السينما وفي تفكيك موضوعها، من أجل معرفة الأواصر الدّقيقة، والعلاقات الرّهيفة بين الفكر والمفهوم من جهة، والصورة السينمائية من جهة أخرى»[2]. يبحثُ الدكتور عبد العليّ معزوز في الحدود الفاصلة بين الفكر والسينما، وبين الفلسفة بما هي مجال لخلق المفاهيم – على حد تعبير دولوز – والسينما بما هي خلق للصّور وإبداعٌ لها[3].

لا يحتاج الفلاسفة إلى تبرير اهتمامهم بالسينما؛ لأن الجماليات لا تهتم بالفن، بشكل عام، وإنَّما بأشكال فنيَّة محدَّدة؛ بدءًا بشِعْر (بويتيقا) أرسطو (المكرّس لتفسير التراجيديا اليونانية). لقد سعى الفلاسفة إلى شرح الخصائص المحدَّدة لأهمّ الأشكال الفنيّة المهمّة في ثقافتهم. لا يوجد، بناءً على ذلك، أيُّ سبب للتشكيك في وجود فلسفة السينما (أو الفيلم)، أكثر من وجود فلسفة الموسيقى أو فلسفة الرسم، الذين يعدّان مجالين للتأمُّل الجماليّ. وبالنَّظر إلى أنَّ السينما شكل فني مهم في عالمنا المعاصر، فإنَّ دور الفلسفة يتمثَّلُ في التَّحقيق في طبيعتها، وتظهير الجوانب المفهوميَّة فيها.

وعلى الرَّغم من الاستقلالية التي يمكنُ أن تحظى بها فلسفة السينما، نظريًا، باعتبارها حقلاً، متفرِّعاً عن الجماليات، فإن الإشكال الذي لا يزالُ قائماً يرتبطُ بالكيفية التي يعمل من خلالها الفلاسفة مهتمون على إعادة تشكيل فلسفة الفيلم كمجال للدّراسة. وبالتالي يمكن أن نتساءل: ما هو دور التَّفسير الفيلمي؟ وكيف يمكنُ دراسة أفلام معينة دراسةً نظريَّةً؟ وهل ثمَّة طريق واحدٌ للتفكير الفلسفي في الفيلم؟ وهل يُوجد نَمُوذَجٌ موحد يمكن استخدامه لوصف هذا المجال الحيوي الجديد من البحث الفلسفي؟

[1] – فلسفة السّينما: الصّورة السينمائيّة بين الفنّ والفكر، ص، 5.

[2] – المصدر نفسه. ص، 6.

[3] -*Paola Marrati, Gilles Deleuze: Cinéma et philosophie, Paris: Presses universitaires de France, 2003, p14-15.*

-2-

ما السينما؟ ليس السّؤال عن السينما سؤالاً بسيطاً، ولا الجواب عنه جوابٌ يسير، وإنّما هو نظير السؤال عن "الفلسفة" نفسها، والتي يتجدّدُ تعريفها بحسب ما تقتضيه قضايا العصر وإشكالاته. لكنّ هذه المقدّمة لا تعفينا من أن نتلمّس في هذا الكتاب بعض المحاولات في تعريفها، ف «السّينما هي فن الإخراج»[4]، وهي "فن" لما فيها من نسبيّةٍ في تناول موضوعها، و"الإخراج" – هنا – قرين بفعل الإظهار (= أو التّظهير)؛ لأن دور المخرج لا يقف عند نقل الواقع إلى المشاهد أو المتلقّي، بقدر ما هو مدفوع إلى حَفْزِه على الانخراط في حركيّة الفيلم وديمومته. تغذو الصورة السنيمائية – تبعاً لذلك – لوحةً فنيّة وعملاً فكرياً يُقرأ في ضوء علاقاتٍ تنشأ بين العمل (=النصّ، المقطوعة، اللوحة) والذات التي تتلقّاها[5].

يضيفُ المفكر عبد العلي معزوز في تعريفه بالسينما ما يلي: «هي فنُّ الاختزال البَصريِّ، والتَّكثيف الدَّلالي، ويعجُّ بالرُّموز والدَّلالات، التي يتحدَّد معناها في العلاقات الرابطة بينها»[6]. تتجاوزُ السينما، هنا، العرض المجرّد والبسيط للصور، كما تتجاوز أشكال الإظهار البسيط الذي يهدفُ إلى إشراك المشاهد في العمل السينمائي بوصفه مؤوّلاً، إلى فضاء التكثيف الدّلالي؛ حيثُ يصبح كل شيء دالاً وذا معنًى، وتصير المشاهدة بحثًا مسترسلاً عن المعنى الكامن وراء الصورة السينمائية. تتجلّى هذه الطريقة الاختزالية (=التكثيفيّة)، في أبهى صورها، في الأعمال السينمائية الأمريكيّة، التي رسّخت لدى مشاهديها قيماً تحثُّهم على التّفكير في جهات المعنى بما يسمحُ به تأويل المشاهد السينمائية، ويحفلُ هذا الكتابُ الذي بين أيدينا بكثير من الإشارات الدّالة عليه.

وإذا كان هذا هو الأمر في السينما، بشكل عام، فإن الفيلم هو الموضوع الذي يتمُ تحقُّق هذه المعطيات من خلاله، وهو الوعاء الذي يعي تلك الدّلالات والرموز والشيفرات التي يسعى المخرجُ إلى إقحام المشاهد في بعدها الجمالي والدّلالي؛ إذ «الفيلم صور والصور علامات ورموز، ويراد من هذه

[4] – فلسفة السّينما: الصّورة السينمائيّة بين الفنّ والفكر، ص 104.

[5] - *Daniel Frampton, Filmosophy, London ; New York: Wallflower, 2006, p104.*

[6] – فلسفة السّينما: الصّورة السينمائيّة بين الفنّ والفكر، ص 178.

الأخيرة أن تخلق إحساسات ومشاعر لدى المتفرج»[1]. يدعو الفيلم المشاهد إلى الحضور بكليّته، والانخراط في الأحداث التي تتوالى أمامهُ، انخراطاً وجدانياً وعاطفيًّا يسمحُ له باستحضار جميع ملكاته في سبيل استقبال الصورة السينمائيّة. إن «ما يجعل الفيلم السينمائي عملا فنيًّا لا أن يحاكي العالم وإنما يوحي به عبر كل التقنيات الممكنة التي تتيحُ، في نهاية المطاف، اجتياح وغمر المشاهد بكل أنواع المشاهد والأحاسيس»[2].

لكنّ هذه اللغة في الحقيقة "لغة من دون لسان" *Language sans langue* تلك هي خاصية السرد أو الحكي السينمائي، ولكن كان السؤال الذي سيطر على البحث الفلسفي المبكر في الفيلم هو ما إذا كانت السينما – وهو مصطلح يؤكد على البنية المؤسّسية التي يتمّ من خلالها إنتاج الأفلام وتوزيعها وعرضها – يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الفن. وعلى الرغم من أهميَّة الحوار ودوره في جعلِ المشاهد منخرطاً في العمل السينمائيّ، إلا أن السينما – في حقيقتها – «لا تتكلم لفظاً وإنْ كان الحوارُ مكوناً أساسياً فيها، بعد السينما الصامتة أو الفيلم الصامت، إنّها تتكلمُ صورةً: والصورة السينمائيةُ ضربان: حركيّة وزمنيّة»[3]. يكون، تبعاً لذلك، المشاهدُ مرغماً على استقبال الصُّور قبل الحوار، وعلى التفكير والتّمعُّن في انسيابية المعاني الصوريّة قبل الكلمات، وقد تفوق الدلالات الصورية في حجمها حجم ما تسعى الكلماتُ إلى بيانه، بل إنّ الصورة السينمائية قد تغني، في أحايين كثيرة، عن الكلام المنطوق، وسواءً أتعلّق الأمر بالصورة الحركيّة التي تستدعي الانتقال من فضاء إلى آخر، أو الصورة الزمنيّة التي تنقل المشاهد في الزمن والوقائع، فإنّنا أمام معنًى جديدٍ تشكّله الصوّرُ وهو ما يستدعي التفكير والتأمّل الفلسفيّ. وبهذا المعنى تصيرُ «السّينما لغة دالّة ولغةً تتكلّمُ تدلُّ وتعين تضمر وتعلن استعارة وكناية، توحي وتلمح. إنها تصور الواقع، وتحرك المشاعر وتمرّرُ الإيديولوجيّات»[4].

كان هناك سببان لعدم استحقاق السينما للتسمية الفخرية للفن، الأول؛ هو أن السياقات المبكرة لمعرض الأفلام تضمنت أماكن مثل كشكل ثقافي شعبيّ، حيثُ بدا الفيلم وكأنه ابتذال للمسرح والرسم والأوبرا والفنون الجميلة الأخرى. والثاني؛ هي أن الفيلم بدا وكأنه يقترض الكثير من أشكال الفن الأخرى. لم تُمثَّل الأفلام المبكرة، بالنسبة إلى كثيرين، أكثر من مجرد تسجيلات للعروض المسرحية أو الحياة اليومية. كان الأساس المنطقي للأول هو أنه يمكن نشرها على جمهور أوسع من الجمهور الذي يمكن أن يشهد أداءً حيًا. لكن يبدو أن الفيلم حينئذٍ فقط هو وسيلة للوصول إلى الفن وليس شكلاً فنياً مستقلاً بمفرده. من ناحية أخرى، بدا هذا الأخير إعادة إنتاج مباشرة للحياة بحيث لا يمكن وصفه بالفن، لأنه بدا أن هناك القليل من التأمل من قبل أي وعي إرشادي. أيُّ لغة هي لغة السينما؟ إنها لغة الصور فلها نحْوُها الخاص ودلالاتها المميَّزة.

تمتازُ الصورة السينمائية بالفاعليَّة والحركة، وهذه الحركةُ متعلّقةٌ ومتصلة بالدّيمومة والزمن، وهذه الصورة تعطي الحركة معناها وتضفي عليها طابعاً لغوياً خاصاً. «السينما أحدثت انعطافاً في تاريخ البشريّة، لأنّها أغنت الإنسان عن الكلام اللفظي باللّغة البصرية التي تعتدُّ بالصّور لا بالحروف»[5]. لم يعدْ الاعتمادُ على الكلام المنطوق بل أصبحت الصوّر أساساً لتوليد المعاني عند المشاهد وإشراكه في عملية صنع المعنى إنّه يغدو شريكاً في بناء المعاني وتحفيز الصور على النطق والتفكير، وهذه المعاني تصيرُ جزءاً من أنماط تلقي العمل السينمائي الذي تحرّر من مخرجه وأصبح في ملكية مشاهده. لا تكتفي الصّورة السينمائيّة، إذن، بتقديم صور للأشياء، وإنما هي تعملُ على إظهارها، ضمن الحركية التي ينتقل بها فعل المونتاج من مشهد إلى آخر.

لكن ما الغايةُ من التفكير في السينما؟

يقول الأستاذ عبد العلي معزوز في هذا الصدد ما نصُّه: «صار التفكيرُ في السينما ضرورياً لتلبية متطلبات جماليةٍ وفكريّةٍ ولإرضاء حاجتنا إلى تفكر وتعقُّل الخبرات الثقافية وعلى رأسها المنتجات البصريّة»[6]. وبالتالي فإنّنا أمام ضرورةٍ قصوى إذا ما تعلَّق الأمر بالتفكير في السينما فلسفيًّا، يرجعُ هذا الأمرُ – في الحقيقة – إلى أن هذا الميدان أصبحَ حاضناً لجميع الميادين والمجالات الأخرى، لا بالمعنى

[1] – المصدر نفسه، ص 178.
[2] – المصدر نفسه، 105.
[3] – المصدر نفسه، ص 13.
[4] – المصدر نفسه، ص 176.
[5] المصدر نفسه، ص 10.
[6] المصدر نفسه، ص 10.

أن السينما بدون موضوع ولكنها تصنعُ مواضيعها في علاقة بباقي القطاعات الفنيَّة الأخرى.

دأبَ الاتجاه الأنغلو- أمريكي على الاشتغال على مبحث "فلسفة الفيلم"؛ حيث أصبحت مجالًا فرعيًا راسخًا لفلسفة الفن المعاصرة. على الرغم من أن الفلاسفة كانوا من بين أوائل الأكاديميين الذين نشروا دراسات حول الشكل الفني الجديد في العقود الأولى من القرن العشرين، إلا أن المجال لم يشهد نموًا كبيرًا حتى ثمانينيات القرن العشرين عندما حدثت نهضة. هناك العديد من الأسباب وراء النمو الأخير لهذا المجال. يكفي أن نقول هنا أن التغييرات في الفلسفة الأكاديمية والدور الثقافي للأفلام بشكل عام جعلت من الضروري على الفلاسفة أن يأخذوا الفيلم على محمل الجد كشكل فني على قدم المساواة مع الأشكال الأكثر تقليدية مثل المسرح والرقص والرسم. نتيجة لهذا الارتفاع في الاهتمام بالفيلم كموضوع للتفكير الفلسفي، أصبحت فلسفة الفيلم مجالًا مهمًا للبحث في علم الجمال.

وهذا الكتاب إلى جانب تناوله لفلسفة السينما فهو كتابٌ في فلسفة الفيلم الذي «[هو] كل ديناميكيّ يتطور وينمو، وذلك عبر الديمومة، وعبر الحركة»[1]. ويضيف كذلك «يكيّف الفيلم السينمائي أشكال العالم الخارجيّ من فضاء وزمن وسببية مع أشكال العالم الدّاخلي من ذاكرة وخيال وانفعال»[2]. يعملُ الفيلم، إذن، على إشراك المشاهد وتحفيزه على الانخراط كلياً في العمل، كل شيء يحضرُ في نفس الوقت وبنفس الحدّة أمام المشاهد.

كان السؤال الذي سيطر على البحث الفلسفي المبكر في الفيلم هو ما إذا كانت السينما – وهو مصطلح يؤكد على البنية المؤسسية التي يتم من خلالها إنتاج الأفلام وتوزيعها وعرضها – يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الفن. كان هناك سببان لعدم استحقاق السينما للتسمية الفخرية للفن، الأول؛ هو أن السياقات المبكرة لمعرض الأفلام تضمنت أماكن كشكل ثقافي شعبي، بدا الفيلم وكأنه ابتذال، وجعله شبيهاً مشوهاً للمسرح والرسم والأوبرا والفنون الجميلة الأخرى. والثاني؛ هو أن الفيلم بدا وكأنه يقترض الكثير من أشكال الفن الأخرى.

لكن يظهرُ فَارقٍ بسيطٌ في طريقة تناول السينما؛ إذ يمكنها الوصول إلى جمهور واسع من الناس، بخلاف العروض الحيَّة. ولم يظهر الفيلم، حينئذٍ، إلّا كوسيلةٍ للوصول إلى الفن وليس شكلاً فنياً مستقلاً بمفرده. من ناحية أخرى، أمسى الفيلم إعادة إنتاج مباشرة للحياة بحيث لا يمكن وصفه بالفن.

السّينما والتّفكير الفلسفي

من أجل تبرير الادعاء بأن الفيلم يستحق أن يعتبر شكلاً فنياً مستقلاً، قام الفلاسفة بالتحقيق في البنية الأنطولوجية للفيلم. كان الأمل هو تطوير مفهوم للفيلم يوضح أنه يختلف في نواحٍ كبيرة عن الفنون الجميلة الأخرى. لهذا السبب، كانتْ مسألة طبيعة الفيلم مسألة حاسمة لمنظري الفيلم خلال ما يمكن أن نسميه الفترة الكلاسيكية.

سعى هوغو مونستربرغ (*Hugo Münsterberg*)، الفيلسوف الأول الذي كتب دراسة عن الشَّكل الفنّي الجديد، إلى تمييز الفيلم عن طريق الأجهزة التقنية التي استخدمها في تقديم رواياته. اللقطات الماضية، واللقطات المقربة، والتعديلات هي بعض الأمثلة على الوسائل التقنية التي يستخدمها صانعو الأفلام لتقديم رواياتهم التي يفتقر إليها المسرح. بالنسبة لمونستربرغ، فإن استخدام هذه الأجهزة ميزا الفيلم عن المسرح كشكل فني. يقول الأستاذ عبد العلي معزوز: «من داخل السينما يمكنُ تمرين التفكير الفلسفي على الصورة السينمائية من حيث حركتها وديمومتها، من حيثُ تحويلها الواقع إلى مشهد أو إلى عرض، من حيث توسُّلها بالتعبير عن طريق الإيحاء والاستعارة والمجاز. إلخ»[3]. السّينما شَكْلٌ من أشكال الفِكر، وهكذا، فإنَّ «[القول لدولوز] السينمائي يفكر بواسطة الصّور»[4].

بأيّ معنى يمكنُ أن يكون ثمّة فلسفة سينمائية أو سينما فلسفيّة؟

منذ أن طرد أفلاطون الشعراء من مدينته المثالية في الجمهورية، كان العداء للفنون مستوطنًا في الفلسفة. يرجع هذا إلى حد كبير إلى الفلسفة والأشكال الفنية المختلفة

[1] المصدر نفسه، ص12.
[2] المصدر نفسه، ص30.
[3] المصدر نفسه، ص9.
[4] المصدر نفسه، ص11.

الـتي كان يُنظـر إليهـا علـى أنهـا مصـادر منافسـة للمعرفـة والحقيقـة. الفلاسـفة المهتمـون بالحفـاظ علـى خصوصيـة ادعائهـم بالحقيقـة قـد رفضـوا الفنـون باعتبارهـا قلبـاً وتزييفـاً للحقيقـة. الآن، ومـع ذلـك، هنـاك نقـاش مسـتمر حـول الكفـاءات الفلسـفيَّة للسـينما. ولكـن جـادل عـدد مـن الفلاسـفة بـأن الأفـلام يمكـن أن يكـون لهـا وظيفـة إرشـادية أو تربويـة فيمـا يتعلـق بالفلسـفة. وأكَّـد آخـرون أن هنـاك حـدودًا واضحـة لمـا يمكـن أن تحققـه الأفـلام فَلسـفيًا. «تقتـضي النظريـة أو النظريـات الجماليـة مقاربـة السـينما بوصفهـا فنًّـا لا كبـاقي الفنـون. لمـاذا؟ لأن السـينما اختـراع تكنلـوجي حديـث النشـأة ووسـيط بصـريّ وبالتـالي فمقتضيـات الفنيّـة فيـه مختلفـة عـن الفنـون الأخـرى مـن تشـكيل وموسـيقى ومسـرح ورقـص. إنـه فـن آلي يسـتعين بالأجهـزة والآلات ويتوسـل بالصـورة المتحرّكـة»[1].

يَسْتَشْـكِلُ الأسـتاذ معـزوز طبيعـة العلاقـة بـين الفلسـفة والسـينما، و، كذلـك، مسـتويات العلاقـة بينهمـا، أي بـين مجـال مغـرقٍ في التَّجريـد والتَّنظير، ومجـال عمليٍّ تطبيقـيٍّ. ويسـتحضر مـا قالـه كافيـل الـذي اعتبـر أن السـينما «توجـدُ في وضعيـة فلسـفيّة بكيفيـة واعيـة أو غـيرواعيـة؛ لأن السـينما ذات طبيعـة تأمليّـة»[2]. ويميـل الأسـتاذ عبـد العلـي معـزوز إلى «مـا قالـه "شـاتو" في معـرض حديثـه عـن العلاقـة بـين الفلسـفة والسـينما معتبـراً أن الفيلـم يعبِّـرُ عـن رؤيـةٍ فلسـفيَّة انطلاقـاً مـن نصيَّتـه ذاتهـا. إنَّ الفيلـم عمـلٌ بينمـا السـينما مجـال»[3].

يعـرضُ الأسـتاذ عبـد العلـيّ معـزوز الصـورة السـينمائيّة علـى التحليـل الفلسـفيّ، ويقـف عنـد أهـمّ الأطروحـات الفلسـفية، بالوقـوف عنـد مفهـوم *Eidos* عنـد أفلاطـون أو مفهـوم الجميـل والجليـل عنـد كانـط؛ فلـو حـقّ لنـا أن نعتبـر السـينما فنًّـا فعلينـا أن نبحـث عـن مظاهـر الجميـل فيهـا، والجميـل حسـب كانـط «هـو مـا يمتـع... والـذات الذائقـة أو المتذوّقـة هـي الـتي تصنـعُ الجميـل».

أثَّـرت فلسـفة برغسـون، بشـكل كبـير، علـى التَّأمـلات الفلسـفيّة لقضايـا السـينما؛ ويبـدو ذلـك جليًّـا في مـا قدّمـه جيـل دولـوز؛ حيـثُ اسـتعان بكتابيـه: "التّطـوّر الخـلّاق" و "المـادّة والذاكـرة"، مسـتخلصاً أهـمّ الأدوات المفاهيميّـة الـتي أعانتـه مـن أجـل التّفكـير في الفلسـفة[4].

«إنّ السـينما حسـب دولـوز تفكـر، ولكـن عـبر المشـاعر والانفعـالات، لا عـبر الصّـور بمختلـف أنماطهـا، ولكـن تفكّـر مـن دون مفاهيـم، يبقـى علـى الفلسـفة إبـداع المفاهيـم الـتي لـم تسـتطع السـينما إبداعهـا... إنّ التمـرّن علـى فـنّ الرؤيـة»[5].

مـا يفسـره هـذا، إذن، هـو سـمة متناقضـة علـى مـا يبـدو لتجربـة السـينما لدينـا: يبـدو أننـا نسـتمتع بمشـاهدة الأشـياء علـى الشاشـة الـتي نكـره رؤيتهـا في الحيـاة الواقعيـة. السـياق الأكـثروضوحًـا لهـذا الأمـر هـو أفـلام الرعـب، لأننـا قـد نتمتـع بمشـاهدة الأحـداث والكائنـات المروعـة الـتي نرغـب بشـدة في عـدم مشـاهدتها في الحيـاة الواقعيـة. آخـر شيء أرغـب في رؤيتـه في الحيـاة الواقعيـة هـو قـرد عمـلاق هـائج، ومـع ذلـك فأنـا مفتـون بمشـاهدة معـارض شاشـته. يقـول مُنظِّـر المحاكاة إن السـبب في ذلـك هـو أنـه عندمـا نختـبر عاطفـة خـارج الإنترنـت قـد تكـون مؤلمـة في الحيـاة الواقعيـة، فقـد نسـتمتع في الواقـع بوجـود هـذه المشـاعر في أمـان الوضـع خـارج الإنترنـت.

يُطلـق علـى الحسـاب البديـل لاسـتجابتنا العاطفيـة للسـيناريوهات المتخيلـة اسـم نظريـة الفكـر. الفكـرة هنـا هـي أنـه يمكـن أن يكـون لدينـا اسـتجابات عاطفيـة لمجـرد الأفكـار. عندمـا قيـل لي إن زميـلًا صغـيرًا لي حُـرم ظلمـاً مـن إعـادة التعيـين، فـإن التفكـير في هـذا الظلـم كافٍ لتجعلـني أشـعر بالغضـب. وبالمثـل، عندمـا أتخيـل مثـل هـذا السـيناريو فيمـا يتعلـق بشـخص مـا، فـإن مجـرد التفكـير في معاملتهـم بهـذه الطريقـة يمكـن أن يثـير غضبـي، وذلـك يحصـلُ بمجـرد التّفكـير بمـا يمكـن أن يجلـب عاطفـةً حقيقيـةً.

بالقـدر نفسـه الـذي يكـون مـن العسـير علـى أيّ كان التّعامُـل مـع الاسـتيطيقا ومحاولـة تحديدهـا تحديـداً دقيقـاً، بالقـدر نفسـه يكـون مـن العسـير تحديـد ماهيـة العمـل الفـنّي، وذلـك مـا يمكـن أن نتلمّـس بعـض جوانبـه عنـد بومغارتـن وكانـط.

[1] المصدر نفسه، ص 104.
[2] –المصدر نفسه، ص 17.
[3] المصدر نفسه، ص 17.
[4] - *Gilles Deleuze, Cinéma 1. L'Image-mouvement, Paris: Minuit, 1998.*
[5] فلسـفة السّـينما: الصّـورة السـينمائيّة بـين الفـنّ والفكـر، ص 27.

آندي بلوندن، «هيجل، ماركس، وفيجوتسكي: مقالات في الفلسفة الاجتماعية

ما أكثرما كُتِبَ حول فلسفتي هيجل وماركس، وما أكثر المهتمّين بفكر الرجلين، ولكن آندي بلوندن يشقُ لنفسه طريقاً مغايراً لذلك الذي سار عليه سابقوه؛ إذ يقارنُ أعمال الفيلسوفين الكبيرين بكتابات فيجوتسكي، صدر الكتابُ ضمن منشورات بريل في العام 2022، وهو يجمعُ بين دفّتيه مجموعةً من المقالات التي تهتمّ بقراءة الفلسفة الاجتماعية. تصلُ فصول الكتاب إلى ستة وعشرين فصلاً، على امتداد 449 صفحة. يعنى الكتابُ في المقام الأوّل بتطبيق مناهج علم النفس الثقافي كما نظّرَ لها فيجوتسكي ومنظرو التجديد الاجتماعيون الذين سعوا إلى قراءة الهيجلية والماركسية بتوظيف المناهج الاجتماعية الجديدة. يعتبرُ هذا الكتابُ مقدّمة في تجديد دراسة الاتجاهات الاجتماعية المعاصرة، من خلال إعمال أدوات التحليل التاريخي في دراسة الواقع.

كُتبت مقالاتُ هذا المؤلّف على مدى ستة عشر عاماً، وهي تعكسُ تفكيرَ آندي بلوندن وطريقته في تحليل الواقع الاجتماعي المعاصر، متبنياً، في ذلك، أدوات التحليل النفسي الثقافي لدى مجموعةٍ من الكتاب السوفييت من أمثال ليف فيجوتسكي وفيدور فاسيليوك وآخرين، وهو يراهن على التعددية المنهاجية في فهم الظواهر الاجتماعية. حاولَ آندي بلوندن، في فصول من هذا الكتاب، الوقوف عند المفاهيم التي أسسها كل من هيجل وماركس، وتتبع فلسفتيهما الاجتماعية ليقف عند نقطة أساسية وهي أنّ "المفاهيم الاجتماعية تمثّل الشكل المعياري لكل ممارسة اجتماعية"؛ فالمفاهيم ليست منفصلة عن واقعها، وإنما هي الوصف المعياريُّ له، وفهم الظواهر والوعي بها متأخرٌ عن وجودها الواقعي والعيني. يمسي دورُ الفيلسوف، إذن، مقتصراً على كشف تلك العلاقات التي تربطُ بين المفاهيم، تؤسس لكل علاقة سلطة ممكنة بين الفئات الاجتماعية.

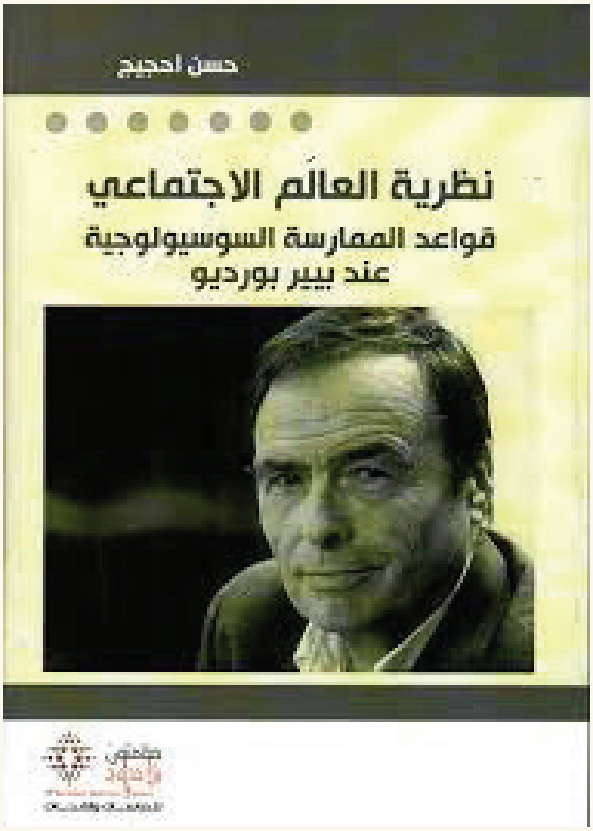
تصبحُ كل المعاني جزءا من حركة الأفكار الاجتماعية، وتتحدّدُ القواعد والمعايير الاجتماعية تبعاً لحركة الأفكار المحمولة على اللغة. وبالتالي تصبحُ اللغة حاملاً للثقافة الإنسانية، ويصيرُ منطقها التركيبي، حاملاً للقيم الاجتماعية، ولا يمكن البحثُ عن مكونات ثقافة من الثقافات خارج المنظور التعبيري الذي تفصحُ من خلاله عن أنشطتها المادية؛ لأن اللغة - أولا وقبل كلّ شيء - دليل على التطور الثقافي وهي الصورة المباشرة لأشكال النشاط المادّي. في اللّغة تتحدُ الأصواتُ بالمعاني، والنطق بالمنطق، والعواطف بالأفكار، وأشكالُ التعميم والتفاعلات الاجتماعية، والتأملات وأنماطُ التواصل، ومن خلالها تمسي كل المعاني المجرّدة أدواتٍ ملموسةً وواقعية. لا يقتصرُ الأمر على دور اللغة، وإنما يذهب بلوندن إلى التفكير في الجوانب الثقافية والاجتماعية، من جهة انعكاسها على الحياة الاجتماعية كلها، وذلك خارج الإطار الجامد الذي تفرضهُ المفاهيم، أي أنه يسعى إلى تتبع حركة الأفكار الاجتماعية في شكلها الحيوي والديناميكي.

يُستخدمُ علم النفس الاجتماعي أو الثقافي من أجل الكشف عن طبيعة العلاقة الكامنة ما بين الفرد والمجتمع، وما بين الأشخاص وميادين العمل المؤسساتي، وذلك يتحقق من خلال فهم الديناميات النفسية، في المشاعرُ الفردية تنعكسُ على المجتمع ككلّ. لا يكتفي الكتابُ بمناقشة أفكار هيجل وماركس؛ إذ يسعى إلى فك آثارها

لـدى كثـير مـن المفكريـن المعاصريـن الذيـن خصّـص لهـم فصـولاً بأكملهـا، وذلـك وفـق مقاربـة معياريـة دقيقـة تسـمحُ للقـارئ بتتبُـع هـذا المسـارات الفكريـة المتشـعبة، ونضـربُ لذلـك مثـلاً: "الفصـل عشـرون: أمارتيـا سـن عـن الصـوت النقـدي ونظريـة الاختيـار الاجتماعـي" و"الفصـل الثـاني والعشـرون: نانـسي فرايـزر عـن تبعيـة الرفاهيـة" و"الفصـل الثالـث والعشـرون: أنتـوني جيدنـز: عـن البنائيـة" و"الفصـل الرابـع والعشـرون: بورديـو الوضـع، الطبقـة والثقافـة" وينتقـل إلى الحديـث عـن العالـم في زمـن الوبـاء. يغـري هـذا المؤلّـف حقـاً بتتبُّع مسـارات الفكـر الـتي قطعهـا آنـدي بلونـدن في علاقتـه بمشـاريع فكريـة كـبرى لـم تنفـك تحـاور واقعنـا.

نظرية العالم الاجتماعي:

قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بورديو - حسن احجيج



صدر عام ٢٠١٨ عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود كتاب للباحث حسن احجيج بعنوان (نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو). يقع الكتاب في ٣٤٤ صفحة ويتشكل من سبعة فصول. ويعد الكتابُ مدخلاً شاملاً ومبسطاً في الوقت نفسه لفلسفة بورديو الاجتماعية. ومن المعروف أن بورديو هو من أهم الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين، علاوة على أثره كعالم اجتماع على الدرس السوسيولوجي. أهم المفاهيم المفتاحية التي يناقشها كتاب احجيج هي الهابيتوس والحقل ورأس المال الرمزي والعنف الرمزي والهيمنة.

سيكون من العسير جداً أن نعرض للكتاب ككل، لكن يكفي أن نلقي الضوء على مفهوم العنف الرمزي مثلاً لإيضاح الطريقة التي عالج بها احجيج مفاهيم بورديو.

من المعروف أن العنف المادي ينهض على فرض الأوامر بالقوة المادية كالشرطة والجيش والسجن في إطار المشروعية السياسية. ويمكن التمثيل للعنف المادي بشكل عام بالضرب والقتل ونحو ذلك. أما العنف الرمزي فيتضح من اسمه أنه ينتهج وسائل غير مادية أو غير جسدية لتحقيق الغايات نفسها وهي الهيمنة أو السيطرة. وبالطبع فالهيمنة ليست الغاية الوحيدة للعنف، فقد يمارس العنف على الآخرين بهدف الانتقام مثلا. لكن بورديو وتحت تأثير ماركس وماكس فيبر يدرس العنف في إطار الهيمنة الاجتماعية والسياسية. فما العنف الرمزي وما علاقته بالهيمنة؟

في الفصل الرابع من الكتاب يطرح الباحث كل التعريفات التي أوردها بورديو في كتبه المتنوعة. فمن المقرر أن بورديو يطور المفهوم باستمرار بناء على أبحاثه ودراساته النظرية والميدانية. وينتهي الباحث إلى تعريف يمكن القول إنه يجمع بين التعريفات المختلفة لبورديو. يقول "العنف الرمزي فرض مقولات إدراك وتفكير وفعل على فاعلين اجتماعيين مهيمن عليهم بهدف إلزامهم بإدراك العالَم الاجتماعي كعالم عادل، ومن ثم المساهمة في تخليد النظام الاجتماعي المنقسم إلى طبقات وشرائح وفئات متراتبة". فإذا كان العنف المادي مباشر وواضح ومرفوض من قبل أولئك الذين يقع عليهم، فإن العنف الرمزي يملك مشروعية لدى هؤلاء الناس المهيمن عليهم بحيث إنهم يقبلونه. وهكذا يجمع العنف الرمزي بين صفتين: الاعتراف بمشروعيته، والجهل بهيمنته. وهذا ما يجعله أخطر من العنف المادي.

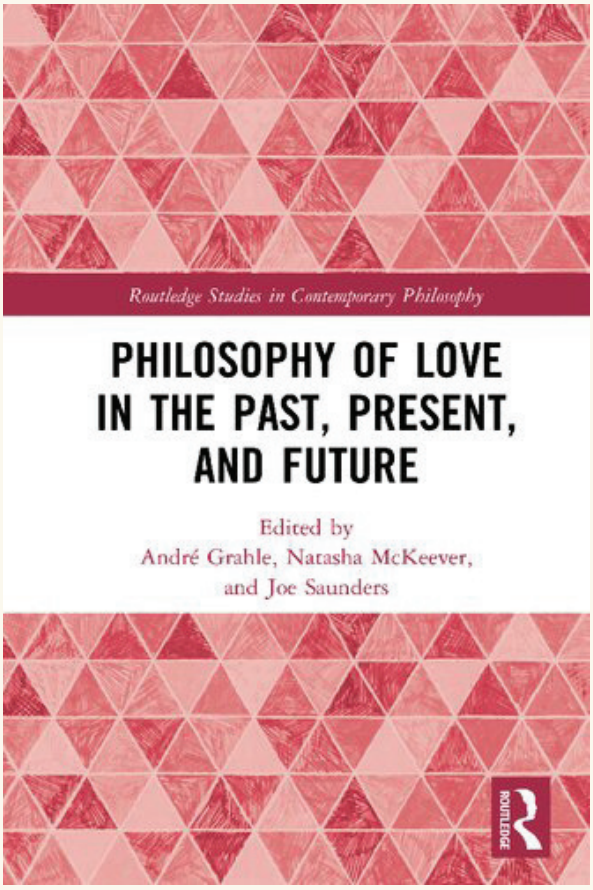
لنفترض مثلاً أن مجتمعاً ما في القرن الخامس عشر، وما تزال العبودية سارية فيه، بحيث أن هناك رقيقاً وتنظيما قانونيا للرق. يرى بورديو أن الطبقات المسيطرة، الأسياد، سوف ينشرون أفكاراً (أو مقولات إدراك) لدى أبناء الرقيق من أجل إقناعهم بأن الرق أمر طبيعي وأنه هو الحال الذي خلق الله العالم عليه. هذه الأفكار سوف تتغلغل في عقول الرقيق ثم تنتقل مع التربية والتنشئة الاجتماعية إلى ما دون الوعي (وليس اللاوعي الفرويدي). ما دون الوعي هو أن ينتقل الفكر من العقل إلى الجسد، وهذا يحدث عندما تتحول الأفكار أو المهارات إلى عادة (هابيتوس). فعندما

يتعلم المرء مثلا طريقة قيادة السيارة، فإن في المحاولات الأولى يفكر بشكل واع في كل خطوة يخطوها من أجل القيادة بشكل فعال. لكن مع المران و"التعود" يصبح قادراً على القيادة بدون تفكير. هكذا انتقلت مهارة القيادة من العقل إلى الجسد (الأيدي والأرجل). وهذا هو ما دون الوعي، وهو مكان الهابيتوس.

يرى بورديو أن العنف الرمزي يحوز على مشروعيته لدى الرقيق (أو أي طبقة مهيمن عليها) بفضل الهابيتوس. من هنا تجد أن أغلب الرقيق يقامون أية محاولة لتحريرهم لأنهم يظنون أن الله خلق الرق وأنه أمر طبيعي ولا يجوز القضاء عليه. هذا هو بالضبط العنف الرمزي الذي تمارسه القوى المسيطرة من أجل ضمان مشروعية سيطرتها واستمرارها.

مفهوم العنف الرمزي يفتح الباب واسعاً لإدراك الطريقة التي تعمل بها بقية مفاهيم بورديو. وقد أجاد الباحث حسن احجيج في عرض هذه المفاهيم وطريقة اشتغالها بشكل مفيد جداً لكل باحث وباحثة.

فلسفة الحب، ماضياً، حاضراً، ومستقبلاً



صدر هذا المؤلَّفُ عن دار النشر روتليدج *Routledge* في العام (2022)، ويقعُ في 275 صفحة. ساهم في كتابته ثلة من الباحثين، على رأسهم أندري غراهل *André Grahle* وناتاشا مكريفر *Natasha McReever*، وجوي سوندرز *Joe Saunders*. قد يُعنى المرءُ بالتفكير في فلسفة العقل لما لها من مكانة في تاريخِ الفكر الفلسفي والإنسانيّ، وقد يعنى، أيضاً، بالتفكير في فلسفة الجسد والروح، وغيرها من المفاهيم التي سيطرت لزمن طويل على تاريخِ الفكر الفلسفي، ولكن أين مكانة "الحب" من ذلك؟ هل ثمّة فلسفةٌ للحب؟ وكيف يمكن اتخاذُه موضوعاً فلسفيًّا؟ وكيف فكّر الفلاسفة في معنى الحب؟ تلك هي الأسئلة التي يُعنى هذا المؤلَّفُ ببيانها والوقوف عند مدلولاتها، ويرمي إلى تفكيك عناصرها، من خلال قراءة تاريخية تفتحصُ تاريخ الفلسفة بحثا وتنقيباً.

يتوزّعُ هذا الكتابُ على مقدِّمة وثلاثة أقسامٍ، يعالجُ كل منها مفهوم "الحبِّ" في لحظة تاريخيَّة؛ إذ عُنيَ القسمُ الأوَّل منه بماضي فلسفةِ الحبِّ، استشكلتْ محاورةُ فايدروس (*Phaedo*) قضيَّة "الحب"، التي تعني في المقام الأوّل ذلك الميل الشبقي (=الإيروتيكي) نحو موضوع يرغبُ المرء في امتلاكه، لا لسببٍ سوى لأنّه يحملُ في جوهره "جمالاً" يقودنا نحوهُ، ينطبقُ هذا الأمرُ على الأشخاص والأشياء، يقودُ سقراط في هذه المحاورةِ قضيَّة "الحب" إلى المنحى الأخلاقيّ، ويستهدفُ المثُل العليا لما ينبغي أن يكون عليه أمرُ "المحبَّة" الخالصّة، والتي لا يتغيّا المرء من ورائها منفعةً. لم يقفِ الأمرُ عند المستوى الشخصيّ في تناولِ مسألة "الحب"، بل إنّ الفلسفة اليونانيّة تجاوزت النظرَ في الحبِ بوصفه رابطة خاصةً، وانتقلت إلى التفكيرِ في آثاره العامّة؛ حيثُ فكّر أرسطو في الآثار العامّة للحبّ وعلاقته بالصّداقةِ وصورهما الاجتماعيّة، كانت المحبّة (فيليا) (*Philia*) تعيدُ إلى الأفرادِ رغبتهم في عيش واقع أفضل مبنيّ على الفضيلة؛ إذ لو "توفرت صداقة الفضيلة – المبنية على المحبّة – لما احتاج البشرُ إلى عدالة القوانين".

ليس التصوُّر الكلاسيكي، المحسوب على الماضي، خاصًّا باليونانيين لوحدهم، وإنّما هو إشارةٌ إلى تقليدٍ قديم يحْسبُ عليه بعضُ الفلاسفة المعاصرين، مثل سورين كيركجارد (*Søren Kierkegaard*) الذي اهتمّ في كتاباته بمسألة الحبِّ، وخصّص له تأملات كثيرة، فالحبّ، عندهُ، مسألة تتعدّى كل أشكال التفسير المنطقيّ أو الأخلاقيّ، والفيلسوف إريش فروم (*Erich Fromm*) الذي يعيدُ التفكيرَ في البُعد الجسدي ودوره في تقديم الحبّ في أسمى عباراته، من خلال تجاوز البعد التعبيري اللُّغويّ.

يصلُ الحبُّ مداهُ حين يتعلّقُ بكيانات أعلى وأرفع حين يتعلّق الأمر بحب الأوطان والتعلُّق بها، فتلك هي السمةُ المميزةُ لمعاني المحبة، وأرفع مظهر من مظاهرها، وهو ما عُني هذا المؤلف بالتفكير فيه في قسمه الثاني، يصيرُ معنى "الحب" في الزمن الحاضر أكثر تعقيداً، وتصيرُ دلالاته أكثر تشابكاً، فهو يتعدى الشعور الداخلي للفرد نحو أفق "الآخرية" أو "الغيرية"، ليدلّ على ما يشعرُ به الآخر، وذلك وفق تجربة ظاهراتية، تسمحُ لنا بالتفكير في إدراكات الذوات الأخرى من خلال التواصل الوجداني معها. لكن إذا كانت الفلسفة تسعى إلى بناء نظرياتٍ وأنساق فكرية، فإلى أيّ حدّ يكون مثلُ هذا الأمر متاحاً في التعريفِ بمفهوم

الحب؟ يقودنا هذا المؤلّفُ، أيضاً، إلى التفكير في أبرز الخصائص والسمات الشخصية التي يمكن أن تنسحب على الأفراد وعلاقاتهم وهي التي تسمحُ ببناء نظرية شاملة ورؤية كليَّةٍ عن معنى الحبّ.

لا يقتصرُ التفكيرُ في "الحب" على الشغفِ والشبق، وإنّما يأخذنا إلى التفكير في نوع العلاقة التي تربطنا بالأقارب كالآباء والأجداد، فنوع الصلة بين الحفيد والجد، مبنية على المحبّة الخالصة التي تكون متميّزة عن تلك التي تربطُ الأطفال بآبائهم، ولكن لم تكُن مثلُ هذه العلاقة موضوعا للتفكيرِ الفلسفي.

لم يقف هذا المؤلّف عند التفكير في حاضر "مفهوم الحب"، بل تعدّاهُ إلى التفكير في مستقبله من خلال تفهُم الآثار التي تمارسها التقنيات الحديثة في واقع الإنسان المعاصر، ونوع القيم التي اقتحمت فضاءاته الخاصّة والعامّة، وتجليّات تلك القيم والإبداعات التكنولوجية الحديثة في بلورة معاني جديدة عن الحبّ. هل الواقع الإنسانيّ مستعدّ لقبول المعاني الجديدة للحب؟