جمعية الفلسفة
ASSOCIATION PHILOSOPHY

مجلة مقابسات

شكوكية عصر النهضة

الحدث والكايروس: سؤال اللامتوقع

فلسفة العلم عند ابن الهيثم

نظرية السعادة والاتصال عند فلاسفة الغرب العربي

في إبستمولوجيا الجهل: نحو إدماج الجهل ضمن العلم

جيل دولوز خيميائي المفاهيم

مقدمة كتاب نيتشه: الفيلسوف في أعماله

العدد ٢

ردمد: 1658-9793

مقابسات

ISSN 1658-9793

جمعية الفلسفة
ASSOCIATION PHILOSOPHY

مقاربات

مجلة فلسفية تصدر عن جمعية الفلسفة السعودية

كلمة العدد	رئيس التحرير
دراسات	
شكوكية عصر النهضة	خالد الغنّامي
الحَدَث والكَايْرُوس: سُؤَال اللَّامُتَوَقَّع	محمد شوقي الزين
فلسفة العلم عند ابن الهيثم	زادن المرزوق
نظرية السعادة والاتصال عند فلاسفة المغرب العربي	علي صافي
في إبستمولوجيا الجهل: نحو إدماج الجهل ضمن العلم	عبدالله البريدي
من القصدية اللغوية إلى القصدية التواصلية دراسة في فلسفة هابرماس	عماد الدين إبراهيم عبد الرازق
تقنيات الإعلام والاتصال وسؤال الحرية والديمقراطية	عبد الصمد زهور
جيل دولوز خيميائي المفاهيم	محمد صلاح بوشتلّة
ترجمات... ترجمات... ترجمات	
مقدمة كتاب نيتشه: الفيلسوف في أعماله	ترجمة: هناء خليف غني
إصدارات فلسفية حديثة	
الجنون في التجربة والتاريخ: فينومينولوجيا ميرلوبونتي وأركيولوجيا ميشيل فوكو	فريق التحرير
هابرماس والأدب: الفضاء العمومي والمتخيل الاجتماعي	فريق التحرير
تقديم نظام الطبيعة: بارون دي هولباخ	فريق التحرير

العدد 2، ديسمبر 2022

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 الثاني

هيئة التحرير:

شايع الوقيان (رئيس التحرير)

هادي الصمداني (مدير التحرير)

جعفر الأنصاري، طريف السليطي، يزيد بدر (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		
شكوكية عصر النهضة	خالد الغنّامي	7
الحَدَث والكَايْرُوس: سُؤَال اللَّامُتَوَقَّع	محمد شوقي الزين	17
فلسفة العلم عند ابن الهيثم	زادن المرزوق	27
نظرية السعادة والاتصال عند فلاسفة المغرب العربي	علي صافي	50
في إبستمولوجيا الجهل: نحو إدماج الجهل ضمن العلم	عبدالله البريدي	60
من القصدية اللغوية إلى القصدية التواصلية دراسة في فلسفة هابرماس	عماد الدين إبراهيم عبد الرازق	68
تقنيات الإعلام والاتصال وسؤال الحرية والديمقراطية	عبد الصمد زهور	75
جيل دولوز خيميائي المفاهيم	محمد صلاح بوشتلّة	86
ترجمات... ترجمات... ترجمات		
مقدمة كتاب نيتشه: الفيلسوف في أعماله	ترجمة: هناء خليف غني	98
إصدارات فلسفية حديثة		
الجنون في التجربة والتاريخ: فينومينولوجيا ميرلوبونتي وأركيولوجيا ميشيل فوكو	فريق التحرير	127
هابرماس والأدب: الفضاء العمومي والمتخيل الاجتماعي	فريق التحرير	129
تقديم نظام الطبيعة: بارون دي هولباخ	فريق التحرير	130

كلمة العدد

في لحظة تهيئة العدد الثاني من مجلة مقابسات، كانت مدينة الرياض تحتضن محفلاً عالمياً هو مؤتمر الفلسفة الدولي. وهذا المؤتمر يطل علينا في نسخته الثاني تحت إشراف وزارة الثقافة ممثلةً بهيئة الأدب والنشر والترجمة، وبتعاون من جهات فلسفية مثل جمعية الفلسفة في السعودية والمركز السعودي للفلسفة والأخلاقيات. هذا الحضور الفلسفي المكثف في بلادنا منذ سنوات ليس وليد اللحظة، بل كان ثمرة من ثمرات اتجاه بوصلة الاهتمام لدى القراء والقارئات بالفكر الفلسفي والمنطقي. فمنذ بزوغ القرن الحادي والعشرين والمشهد الثقافي السعودي ينحو باتجاه حقول فكرية لم يكن لها وجود بارز في السابق. وكان للملابسات التاريخية دورٌ في هذا التوجه. فلقد مرت بلادنا بمرحلة من التوتر "الحضاري" إذا جاز التعبير، استدعى معه ظهورَ نموذجٌ إرشادي (برادايم) جديد. هذا النموذج أعاد صياغة الخطاب الثقافي السعودي لكي يستطيع أن يتناول الأسئلة الجديدة التي رافقت ذلك التوتر الحضاري ويستثمرها في إنشاء عقلية جديدة. التوتر الحضاري المراد هو ظهور تيارات العنف المؤسَّس المعروفة للجميع. ولم يكن ظهورها عرَضيّاً بل كان نتيجة لأزمةٍ في الخطاب الثقافي السائد آنذاك. كان هذا الخطاب يتكئ على نموذج أو برادايم لم يكن يحمل في طياته بذورَ النقد الذاتي الجذري. من هنا، كانت الحاجة ملحّة للبحث عن نموذج إرشادي بديل. وقد وجد الكتّابُ هذا النموذجَ في الفلسفة. فلقد أدركوا أن النقد الذاتي لا يبلغ مداه إلا في ضوء خطابٍ جذري، أي ينهض على النقد الذاتي المستمر وعلى فحص المسلمات الرائجة والتي يغفل عنها الكثيرون ممن لم يمهروا في الفكر الفلسفي والمنطقي.

مجلة مقابسات تحاول أن تكون الأفقَ الذي ينفتح بشكلٍ محايد وموضوعي لكل رأي جاد ولكل نقد مثمر. لم يكن التحزب ولا التمذهب أو أي شكل من أشكال التحيز شعاراً للجمعية ولا لمجلتها الوليدة. فالمجلة ملكٌ مشاع لكل المهتمين بالفلسفة بصرف النظر عن التوجهات الفكرية لكل شخص. ومن يتصفح هذا العددَ سوف يجد تنوعاً في الآراء، وتوزّعاً في الاهتمامات الفلسفية. فالمجلة ليست خاصة فقط بالدراسات المطولة، بل تشمل أبواباً في الترجمة وفي عرض الكتب الفلسفية المنشورة حديثاً. وسوف يجد القارئ/القارئة في هذا العدد زاداً معرفياً ثرياً حرص فريق التحرير كل الحرص على أن يظهر في أحسن صورة، وألا ينشر في العدد إلا ما يليق بعقل القراء.

تتنوع مواد هذا العدد ما بين الدراسة التاريخية للمذاهب الفلسفية كالشكوكية، وبين الاجتهادات الفلسفية التي يقدم فيها الكاتبَ موقفَه الفلسفي الخاص به؛ لأن "ممارسة التفلسف" من أهم أهداف الأنشطة الفلسفية التي تشرف عليها الجمعية الفلسفية. وينطوي العدد أيضاً على دراسات في الوضع الراهن للمشهد الفلسفي العربي المعاصر. ويتنقل العدد بقرائه كذلك إلى آفاق فلسفية عالمية تتعلق بموضوعات العصر كالتواصل والحوار والفضاء العام.

في كل نشاطٍ تقوم به جمعية الفلسفة، ومن بينها إصدار مجلة مقابسات، نشرع دائماً في الإعلان المسبق في منصاتنا الإلكترونية، لكي يقبِل المهتمون علينا ويشاركوا معنا في الوصول بالخطاب الفلسفي إلى غايات النضج والحكمة. وفي مقدمة هذا العدد، نكرر الدعوة لكل شخصٍ مهتم بالفلسفة إلى المشاركة والإسهام في نشر الحكمة وتداولها.

رئيس التحرير

شكوكية عصر النهضة

خالد الغنّامي

يشير مصطلح "شكوكية عصر النهضة" إلى مجموعة متنوعة من المقاربات لمشكلة المعرفة، مستوحاة من إعادة إحياء الشكوك اليونانية القديمة في أوروبا القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ومع أنه يشير إلى أقواس قزح من المواقف المعرفية، وليس مذهباً واحداً أو مدرسة فكرية موحدة، لكن، يمكن توحيد هذه المواقف المختلفة إلى الحد الذي تشترك فيه في التركيز على وضع القيود المعرفية للبشر وتعليق الحكم كردة فعل على تلك الحدود.

السمة المميزة للشك في عصر النهضة هي أن هناك من نشروا استراتيجيات متشككة رداً على الأسئلة الدينية، وخاصة المعضلات المتعلقة بمعيار الحقيقة الدينية. في حين أن بعض مفكري عصر النهضة نظروا إلى الشك على أنه تهديد للأرثوذكسية الدينية، رأى آخرون أن الشك استراتيجية قوية يجب تبنيها للدفاع عن الكاثوليكية لمواجهة البروتستانتية الشابة. الفلاسفة المرتبطون عادة بالشك في عصر النهضة يشملون جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا وميشيل دي مونتين وبيير شارون وفرانشيسكو سانشيز.

من مكر التاريخ أن بقيت آراء الشكوكيين القدامى في عصور الظلام الوسطى، من خلال كتابات أوغسطين الذي كتب كتابه "ضد الأكاديميين"، لتفنيدهم. مع أنه ليس وحده من حفظ الشكوك من الضياع، بل شارك في ذلك شيشرون وديوجين اللايرتي وجالينوس وبلوتارخ. كتابات سيكتوس أمبريكوس دورها محوري، لكنها لم تكن متاحة على نطاق واسع حتى عام 1562 عندما تم نشرها باللاتينية بواسطة "هنري إستيان". فقط في النصف الأخير من القرن السادس عشر بدأت مناقشات عصر النهضة حول المدرسة البيرونية. لذلك يتعين أن نفرّق بين فترتين منفصلتين: ما قبل 1562 وما بعد 1562.

طوال عصر النهضة، لم يكن التمييز بين الشك الأكاديمي والشك البيروني واضحاً، حتى نشرت أعمال سيكتوس. كثيرة هي الأسماء التي لم تعرف الشك البيروني، وغالباً ما تعاملوا مع "الشك" و"الشك الأكاديمي" كمترادفين. الشك الأكاديمي يقصد به ما حدث لأكاديمية أفلاطون عندما استولى عليها السفسطائيون وتتابعوا على رئاستها فأصبح اسم الأكاديمية يرمز للشك لا لأفلاطون. بعد نشر نصوص سيكتوس، بدأ العديد من المفكرين في استخدام مصطلحي "البيرونية" و"الشك" بالتبادل. عندها أصبح ثمة قبول واضح لوجهة نظر سيكتوس القائلة بأن المتشككين الأكاديميين الذين ينفون المعرفة بالمطلق هم دوغمائيون سلبيون وليسوا متشككين حقيقيين.

ثمة جدل علمي لا يزال دائراً حول أثر الشكوكية اليونانية القديمة على عصر النهضة، أثار هذا الجدل كتاب البروفسور ريتشارد بوبكن "تاريخ الشكوكية"، الذي نُشر لأول مرة في عام 1960، فالفرضية المركزية لهذا الكتاب هي أن تنشيط الشكوك البيرونية في عصر النهضة في أوروبا أثار أزمة من الشك فيما يتعلق بقدرة الإنسان على المعرفة، وأن هذه الأزمة الشكوكية كان لها تأثير كبير على تطور الفلسفة الحديثة المبكرة. وفقاً لرواية بوبكن، فإن المعارك على السلطة اللاهوتية في أعقاب الإصلاح البروتستانتي هيأت المشهد الأولي لأزمة الشك هذه، فدخلت أزمة عدم اليقين هذه حيز التنفيذ بالكامل بعد تعميم فلسفة الشكوك البيرونية على أيدي فلاسفة من مثل ميشيل دي مونتين وغيره.

شكوكية القرون الوسطى

هناك جماعة من الفلاسفة، اعتنوا بدراسة الشكوكية في العصور الوسطى، منهم: جون سالزبوري وهنري الغينتي الأستاذ في جامعة باريس وجون دونس سكوت ونيكولاس الأوتركوري من فرنسا وجون بوريدان، من بين آخرين. على الرغم من أن هؤلاء المفكرين لم ينخرطوا بشكل مباشر في الشكوك اليونانية القديمة، إلا أنهم استجابوا للتحديات المعرفية التي يمكن تسميتها بالشكوكية، بمعنى أوسع.

جون السالزبوري

عاش الأنكلو/ساكسوني جون السالزبوري في إنكلترا ما بين (1115 – 1180) وتعد كتاباته نموذجية في التعبير عن روح العصر الأدبية والعلمية. ويعتمد مذهبه على كتابات شيشرون الذي أعجبه وأسس أسلوبه على أسلوبه. ومع مرور الأيام أصبحت وجهة نظره القائلة بأن نهاية التعليم أخلاقية وليست مجرد فكرية من أبرز المذاهب التربوية الأساسية للحضارة الغربية. جون هو أحد الفلاسفة الأوائل الذين ناقشوا الشك الأكاديمي، وتبنى علانية بعض وجهات النظر المرتبطة بالأكاديمية الجديدة. من ذلك أنه ربط منهجيته الخاصة بنظرية الاحتمال الأكاديمية، وجاء عنه قوله: "أنا راضٍ بيقين محتمل". وفي مقدمة كتابه "بوليكراتيكوس" كتب جون: "في الفلسفة، أنا مناصر للنزعة الأكاديمية (الشكوكية) التي تقيس بالعقل ما يقدم نفسه على أنه أكثر احتمالاً. لا أخجل من تصريحات الأكاديميين ولا أتراجع عن آثارهم في الأمور التي يشك بها الحكماء".

وعلى الرغم من أن جون يقرن منهجيته الخاصة بنظرية الاحتمال التي قررتها الأكاديمية الشكوكية، إلا أنه يضع حدوداً واضحة جداً لشكه. إنه يقصر شكوكه على الاستنتاجات المستمدة من التجربة العادية، مع التأكيد على أن هذه الاستنتاجات يتعين إثباتها على أنها محتملة وليست ضرورية. على الرغم من أن جون يعتقد أنه من المعقول أن نشك في الاستنتاجات المستمدة من التجربة العادية، إلا أنه يؤكد على أنه لا يزال بإمكاننا تأكيد حقيقة ما يمكن معرفته بالعقل، فيقرر أنه لا يمكننا الشك في يقينية وجود الله، أو مبدأ عدم التناقض، أو يقين الاستدلالات الرياضية والمنطقية.

هنري الغينتي

في القرن الثالث عشر، كان كل من هنري الغينتي وجون دونز سكوت مشغولين بالتأسيس لإمكانية المعرفة وصد تحديات الشكوكية. طرح هنري السؤال عما إذا كان بإمكاننا معرفة أي شيء على الإطلاق، محاولاً ضمان إمكانية المعرفة من خلال نظرية الإشراق الإلهي التي ينسبها إلى القديس أوغسطين. أما جون دونز سكوت فهو مثل هنري، من جهة أنه طور نظريته عن المعرفة رداً على التحدي الشكوكي لإمكانية المعرفة، إلا أنه يرفض نظرية هنري عن الإشراق الإلهي، ويقرر أن العقل الطبيعي قادر على تحقيق اليقين. وعلى عكس هنري، يؤكد سكوت أن العقل الطبيعي يمكن أن يحقق اليقين فيما يتعلق بأنواع معينة من المعرفة، مثل الحقائق التحليلية والاستنتاجات المستمدة منها، وبالتالي لا يتطلب الأمر انتظار إشراق إلهي.

جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا

خلال القرن الخامس عشر، حث كان المصلح المسيحي جيرولامو سافونارولا اثنين من رهبانه على ترجمة نصوص سيكتوس إلى اللاتينية كطريقة لإظهار ضلال الفلسفات الوثنية. لكن قبل أن يتمكنوا من إكمال هذه المهمة، حوكم سافونارولا وأعدم باعتباره مهرطقاً، لكن لم تمت فكرته. فقد سار أحد تلاميذه، جيان فرانشيسكو بيكو على طريقته في استخدام الشك كوسيلة لتحدي الفلسفة بأكملها. وكان أول من ناقش نصوص سيكتوس باللغة اللاتينية أمام جمهور أوروبي، وغالباً ما تدور بحوثه على إظهار الضلال في مذاهب الوثنيين والكشف عن مزايا المسيحية. على الرغم من أن نصوص سيكتوس أمبريكوس لم تكن متاحة على نطاق واسع في عصر بيكو، إلا أنه تمكن من المخطوطة الفلورنسية التي كانت عند أستاذه. ولإظهار ضلال الأمم والكشف عن صحة المسيحية، استخدم استراتيجيات شكوكية تجاه غايتين، سلبية وإيجابية. غايته السلبية هي تقويض سلطة أرسطو بين اللاهوتيين المسيحيين وتشويه سمعة أصحاب النزعة الإنسانية من مثل عمه جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا[1].

والغاية الإيجابية لبيكو هي دعم عقائد المسيحية من خلال إثبات أن الوحي هو المصدر الحقيقي الوحيد لليقين. وهكذا يُخضع بيكو المدارس الفلسفية المختلفة للتدقيق الشكوكي من أجل إظهار غياب اليقين الجوهري فيها، والكشف عن قيمة المعرفة السماوية الموحى بها.

[1] جيوفاني بيكو: عاش ما بين 1463 – 1494 مؤسس القبالة المسيحية الذي مات في ظروف غامضة وهو في الثلاثين من عمره.

من وجهة نظر بيكو، لا بأس باستخدام استراتيجيات متشككة لمهاجمة ادعاءات المعرفة التي أدلى بها الفلاسفة الوثنيون القدامى، إلا أن الحقائق التي كشف عنها الكتاب المقدس محصنة ضد كل شك. أحد أسباب ذلك هو أنه يفهم مبادئ الإيمان على أنها مستمدة من الله مباشرة، لا من خلال أي قدرة طبيعية مثل العقل أو الحواس. وبما أن الحجج البيرونية تستهدف العقل والحواس كمعايير للمعرفة، فإنها لا تنطبق على الحقائق التي يكشف عنها الكتاب المقدس. عند بيكو، الحجج البيرونية غير قادرة على تهديد يقين الوحي، بل إن هذا الهجوم البيروني على المعرفة الطبيعية يمكن أن يقوم بدور إيجابي لمساعدة الإيمان المسيحي.

هذا التوظيف للشكوكية قدم حالة لما أصبح شائعاً فيما بعد خلال الإصلاح البروتستانتي والاصلاح المضاد الكاثوليكي، أي نشر الاستراتيجيات البيرونية المتشككة لخدمة الغايات المسيحية غير المتشككة، ولم يحدث قط أن أخضع بيكو مذاهب المسيحية لهجوم متشكك، بل نشر البيرونية في سياق محدود للغاية، أي كأداة لتمييز المسيحية عن الفلسفات الوثنية القديمة والدفاع عن يقين الوحي المسيحي وترسيخه.

تحدث رتشارد بوبكن في كتابه "تاريخ الشكوكية" عن بروز المعضلات المتشككة في مناقشات عصر الإصلاح البروتستانتي، مثل مشكلة معيار الحقيقة الدينية. "مشكلة المعيار" تسأل عن كيفية تبرير معيار الحقيقة وتسوية الخلافات حول هذا المعيار دون الوقوع في التسلسل. وفقاً لبوبكن، دخلت هذه المشكلة في المناقشات الدينية عندما تحدى الإصلاحيون سلطة البابا في مسائل الحقيقة الدينية وسعوا إلى استبدال هذا المعيار بضمير الفرد والتفسير الشخصي للكتاب المقدس. واستشهد البروفسور بوبكن بالجدل بين مؤسس البروتستانتية مارتن لوثر (1483-1546) والمتكلم الهولندي ديزيديريوس إيراسموس (1466-1536) حول حرية الإرادة، كمثال لكيفية ظهور المشكلة الشكوكية المتعلقة بالمعيار، بشكل غير مباشر في المناقشات حول الحقيقة الدينية. في كتابه "عن حرية الإرادة" هاجم إيراسموس الطريقة التي تعامل معها لوثر مع الإرادة الحرة، وادعى بأنه يناقش أسئلة غامضة تتجاوز نطاق الفهم البشري. ثم تقدم بإجابة متشككة فضفاضة، يقترح على البشر فيها قبول القيود المعرفية والاعتماد على سلطة الكنيسة الكاثوليكية لتسوية أسئلة مثل تلك التي طرحها لوثر. في المقابل، رد لوثر على إيراسموس، بنص "عبودية الإرادة" يجادل فيه ضد إثبات إيراسموس المتشكك للقيود المعرفية للبشر والرضوخ للتقاليد رداً على تلك القيود. يرى لوثر أن المسيحي الحقيقي يجب أن يكون لديه يقين داخلي فيما يتعلق بالمعرفة الدينية.

بيتروس راموس وعمر تالون

أورد البروفسور تشارلز شميت في كتابه "شيشرون الشكوكي: دراسة عن تأثير الأكاديميات في عصر النهضة" ما خلاصته أن شكوك الأكاديميين كان لها تأثير كبير في منتصف القرن السادس عشر في فرنسا، تجلّى هذا من خلال الإصلاحات التربوية التي اقترحها بيتروس راموس (1515-1572) وصاحبه عُمر تالون (1510-1562). طوَّر راموس نموذجاً تعليمياً شيشرونياً مضاداً للمنهج المدرسي، وسعى إلى الجمع بين الجدل والخطابة. وعلى الرغم من أن راموس أعرب عن إعجابه الشديد بشيشرون، إلا أنه لم يطابق صراحة إصلاحاته التربوية مع شكوك الأكاديميين، بل كان ارتباطه به غير مباشر. ولعُمر تالون بدوره صلة مباشرة وصريحة بالشكوك الأكاديمية، ونشر في عام 1547 طبعة جديدة من كتاب شيشرون "الأكاديمية" ومهد له بمقالة تعريفية وتعليقات وصفها البروفسور شميت بأنها أول دراسة علمية جادة لكتاب شيشرون تظهر مطبوعة. مقالة تالون التمهيدية تناغمت مع إصلاحات راموس التربوية ومع المنهجية الفلسفية للشك الأكاديمي، بحيث أصبح المنهج الأكاديمي الجديد يقدم نفسه كبديل لمدرسية القرون الوسطى، ويدافع ويُعزز الحرية الفكرية.

تبنى تالون الأسلوب الأكاديمي المستلهم من شيشرون، "فحص جانبي القضية"، كنموذج تعليمي، وعلى أنه أفضل أسلوب لتأسيس وجهات نظر محتملة في غياب المعرفة القائمة على الأسباب الضرورية. على الرغم من أن هذه

الطريقة مرتبطة عادة بشيشرون والشكوك الأكاديمية، إلا أن تالون ينسبها إلى أرسطو أيضاً. نسبة صحيحة لكنها لم تكن معروفة الفلاسفة المدرسيين في زمن تالون.

استخدام تالون للشكوكية بنائي وليس جدلياً، فهو يفسر النموذج الأكاديمي للحجة في "فحص جانبي القضية" كأداة إيجابية تسعى للوصول إلى المعتقدات المحتملة، وليس كاستراتيجية سلبية تهدف للقضاء على المعتقدات. إنه يقدم الشكوكية كطريقة لاكتساب المعرفة المحتملة في غياب إدراك معين، من خلال الأسباب الضرورية. ويتابع تالون شيشرون على أنه حينما تكون هذه المعرفة مستحيلة، لا يزال بإمكان الباحث تحديد وجهة النظر الأكثر احتمالية وتحقيق موقف أقرب للحقيقة.

ويتوقف دفاع تالون الرئيسي عن الشك الأكاديمي على فكرة الحرية الفكرية، ويتابع شيشرون على وجهة نظره القائلة بأن المتشككين الأكاديميين أكثر حرية وأقل إعاقة فكرية من المدارس القديمة الأخرى، لأنهم يستكشفون جميع وجهات النظر دون تقديم موافقة غير مشروطة لأي أحد. ومثل شيشرون، يؤكد تالون على أن الآراء المحتملة يمكن العثور عليها في جميع المواقف الفلسفية، بما فيها الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولتحديد وجهة النظر الأكثر احتمالية، يجب على الباحث أن يفحص جميع المواقف بحرية دون استعجال للأمور.

توفيقية تالون هي سمة مميزة أخرى له تزيد من ارتباطه بشكوكية شيشرون. وفي مذهبه التوفيقي وطريقة عرضه للشك الأكاديمي يبدو متناغماً مع الفلسفة السقراطية والأفلاطونية، وفي بعض الأحيان مع الفلسفة الأرسطية. وفي مقالته الافتتاحية، يوضح تالون أن الشك الأكاديمي له سابقة قديمة مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، بل مع بعض الفلاسفة السابقين لسقراط. هذا جانب بارز في إنجاز تالون المعرفي، أنه اعتنى بتوضيح موقف الشك الأكاديمي وبراءته من التهم الشائعة كتهمة الدوغمائية السلبية والنفي المطلق، وحرص على تسليط أضواء إيجابية على الشكوكية الأكاديمية بحيث يؤكد على قاعدتها المشتركة مع المدارس الفلسفية الأخرى. ويضع تالون تركيزاً خاصاً على دعوى الجهل السقراطية والالتزام بالتحقق من الصحة كقانون مركزي.

التأثير لا يقاس فقط من خلال المريدين، بل يمكن أيضاً رؤية تأثير الشك الأكاديمي في فرنسا في منتصف القرن السادس عشر من خلال ظهور العديد من الأعمال المناهضة للشكوكية. كانت الإصلاحات التربوية التي اقترحها راموس وتالون مثيرة للجدل لأسباب عديدة، أحدها مشكلة الشك. يذكر البروفسور شميت أن بيير غالاند (1510-1559)، أحد زملاء راموس في كوليج دو فرانس، أطلق هجوماً شرساً على دور الشك في هذه الإصلاحات المقترحة، وكان شاغل غالاند الشاغل هو أن الإصلاحات التربوية التي قام بها راموس وتالون تهدد بتقويض الفلسفة والمسيحية على حد سواء. موقف يذكر بسقراط وأفلاطون وأسطو وتوما الإكويني، ويجادل بأن هجوم الشكوكية على سلطة العقل سيؤدي في النهاية إلى هجوم على كل سلطة، بما في ذلك السلطة اللاهوتية.

1562

في عام 1562، نشر الكالفيني وعالم اللغة الكلاسيكي هنري إستيان أول ترجمة لاتينية، مع التعليقات، لكتاب سيكتوس أمبريكوس "موجز للشكوكية"، باللغة اللاتينية. كان حدثاً تاريخياً كبيراً لأنه أعاد تشكيل المناقشات والتصورات حول الشكوكية في عصر النهضة. في عام 1569، طبع إستيان نسخة موسعة من أعمال سيكتوس. بالإضافة إلى ترجمته ألحق بالمطبوع ترجمة لكتاب سيكتوس "ضد الرياضيين" قام بها المصلح الكاثوليكي المضاد جينتيان هرفيت (1499-1584). وتضمنت هذه الطبعة أيضاً ترجمة لكتاب ديوجين اللايرتي "حياة بيرون"، وترجمة لكتاب جالينوس المناهض للشك، وكتاب إيراسموس "أفضل طريقة للتعليم". وعلى عكس كل الطبعات والتعليقات العديدة على كتاب "الأكاديميات" التي كانت متاحة طوال القرن السادس عشر، كانت إصدارات إستيان هي الإصدارات الوحيدة من أعمال سيكتوس التي كانت متاحة على نطاق واسع في القرن السادس عشر، في حين أن النسخة اليونانية لم تُطبع إلا في عام 1621.

تضمنت ترجمتي إستيان وهرفيت مقدمات طويلة ألحقاهما بترجمتيهما في كل مقدمة، ويعلق كل مترجم على القيمة الفلسفية لسكتوس ويوضح أهدافه من جعل "الفكر البيروني" متاحاً لجمهور أوسع. تعالج كلتا المقدمتين مسألة ما إذا كان وكيف يمكن استخدام البيرونية في الدفاع عن المسيحية، وكلاهما يستجيب للاعتراض الشائع بأن البيرونية تشكل تهديداً للمسيحية. على الرغم من أن إستيان كان كالفينياً، وكان هرفيت متحمساً للإصلاح المضاد، فإن كلاهما يقدم موقفاً مشابهاً بشأن توافق المسيحية مع البيرونية. يتفق كلاهما على أن الشكوكية البيرونية مصدر قوي لتقويض الثقة في العقل الطبيعي والتأكيد على الطابع الخاص للوحي. وعلى الرغم من أن إستيان وهرفيت لم يكونا فلاسفة، إلا أن تأطيرهما للشك ودفاعهما عن أهميته في المناقشات الدينية كان لهما تأثير على كيفية تناول الفلاسفة لهذه القضايا، من خلال إنجازهما في مجال الترجمة والطباعة.

تجمع مقدمة إستيان لموجز سيكتوس بين شكوكية إيراسموس الفضفاضة التي بثها في كتابه "مدح الحماقة" خلف أجندة إيمانية وجدول أعمال يشبه برنامج جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا. يبدأ إستيان بسلسلة من الطرف والمضحكات، حيث قدم كتاب سيكتوس "الموجز" بشكل هزلي. إنه حوار بين المترجم وصديقه الذي يُدعى أيضاً هنري، حيث يستفسر هنري عن طبيعة وقيمة الشك، ويقدم هنري الآخر ردوداً تحاكي الصيغ البيرونية التقليدية. عندما سُئل إستيان عن طبيعة وقيمة الشك، روى القصة "المأساوية" عن "تحوله القداسي المعجز" إلى شكوكي. بالاعتماد على تصورات عصر النهضة التقليدية للكآبة، يروي إستيان الوقت الذي عانى فيه من "حمى الربع"، وهو نوع من أنواع الملاريا، حتى إن الكآبة منعته من متابعة أعماله في الترجمة. في أحد الأيام، تجول إستيان في مكتبته وعيناه مغمضتان خوفاً من أن رؤية الكتب بحد ذاتها قد تصيبه بالمرض، ولحسن الحظ أنه لاحظ محاولات له لترجمة سيكتوس أمبريكوس. القراءة في "موجز سيكتوس" جعلت إستيان يضحك، أضحكه هجومه على ادعاءات العقل. ضحك إستيان هذا أحدث نوعاً من الموازنة والتعافي مما سمح له بالعودة إلى أعمال الترجمة من جديد. ناقش فيما كتب الانسجام بين مرضه وعلاجه المتشكك، ووصف فيه المقاومة حيث العلم يقابله نقيضه، أي الشك. ولدهشته، كان لهذا العلاج المتشكك نتيجة تمثلت في التوفيق بينه وبين عمله الأكاديمي، وإن كان ذلك بشروط جديدة. سمح لقاء إستيان بالشكوكية بالعودة إلى دراسة النصوص الكلاسيكية من خلال إعادة صياغة فهمه للعلاقة الصحيحة بين الفلسفة والدين.

في النصف الثاني من مقدمته، يتحول إستيان لمناقشة ما إذا كانت الشكوكية تشكل تهديداً للمسيحية. الاعتقاد الشائع هو أن الشك يؤدي إلى الإلحاد، فيجيب إستيان بأن هذه التهمة لا تنطبق على الشكوكي، بل على العقائدي، فهو الذي يشكل تهديداً حقيقياً للمسيحية، وهو أكثر عرضة لخطر الوقوع في الإلحاد. وفي حين أن المشككين يكتفون باتباع العادات والتقاليد المحلية، يسعى الدوغمائيون إلى قياس العالم وفقاً لعقولهم وملكاتهم الطبيعية.

في الفقرات الأخيرة من المقدمة، ناقش إستيان أسبابه لنشر أول ترجمة لاتينية لنصوص سيكتوس بالعودة إلى موضوع المرض الذي تحدث عنه في بداية المقدمة وأشار إلى أن هدفه علاجي، أي أن هدفه هو علاج المتعلمين من "المعصية التي تعاقبوا عليها من خلال الاتصال بالفلاسفة العقائديين القدامى" والتخفيف من تبجيل الفلسفة بشكل مفرط. هنا، يقدم إستيان الشك كعلاج لغطرسة المتعلمين، مستفيداً من الفكرة الطبية القديمة القائلة بأن الصحة هي توازن خلطي يمكن استعادته من خلال موازنة فائض مع آخر.

وأخيراً، يناقش إستيان الاعتراض الشائع بأن التشكك أسلوب مناهض للفلسفة، وأن من شأنه أن يقضي على إمكانية إثبات أي نوع من الحقيقة، ويجادل بأن هذا النقد المتشكك لا يتعلق بالحقائق الدينية التي يكشف عنها الكتاب المقدس. ويقرر بدلاً من ذلك أن الهجوم المتشكك على المعرفة الطبيعية لن يؤدي إلا إلى إعادة تأكيد امتياز الإيمان. مثل سلفه، جيان فرانشيسكو بيكو ديلا ميراندولا،

يتصور إستيان البيرونية كأداة تستخدم لتحقيق غايات دينية غير متشككة. إنه يقدم الشك البيروني كعلاج لتخليص المتعلمين من ثقتهم المفرطة في العقل الطبيعي، وكأداة لتأكيد الطابع الخاص للحقائق التي يكشف عنها الكتاب المقدس.

ميشيل دي مونتين

بعد انقضاء زمان أولئك الفلاسفة الذين استخدموا الشك القديم لخدمة الغايات الدينية، برز على الساحة الفكرية جماعة ينطلقون من استراتيجيات متشككة سعوا من خلالها للإجابة على مجموعة واسعة من الأسئلة والموضوعات الفلسفية في مجالات تتراوح من نظرية المعرفة إلى الفلسفة العملية. أشهرهم في عصر النهضة هو الفيلسوف الفرنسي ميشيل دي مونتين (1533-1592). نُشرت مقالاته لأول مرة في عام 1580، واستمر في توسيعها وتنقيحها حتى وفاته. تعتمد فلسفته بشكل كبير على كلٍ من الشكوك الأكاديمية والبيرونية، متميزة بذلك عن المصادر القديمة والعصور الوسطى. في جميع أنحاء تلك المقالات، يعالج مونتين عدداً ليس بالقليل من موضوعات الشكوكية، بما في ذلك تنوع العادات واختلاف آراء البشر، وعدم اتساق الأفعال والأحكام البشرية، ونسبية الإدراك الحسي إلى المدرِك، ومشكلة المعيار سالفة الذكر.

هناك اختلاف كبير في فهم مونتين، فالطبيعة الدقيقة لفكره ونطاق شكوكه هما موضوعان واسعان لنقاش كبير بين الأكاديميين المعاصرين، وقد رد مؤرخا الفلسفة رتشارد بوبكن وفردريك براهامي مصدر إلهام مونتين إلى الشكوكية البيرونية، فيما لاحظت الدكتورة إيلاين لمبريك كيف أن كتاب "الأكاديميات" لشيشرون يعمل كواحد من أكثر المصادر الشكوكية التي يُستشهد بها مونتين، فيما ترى البروفسورة آن هارتل أن الطابع الفلسفي لفكر مونتين لا يمكن اختزاله في الشك.

يرتبط مونتين بصورة أساسية بالشك البيروني، وقد أشار ريتشارد بوبكن للدور المركزي الذي لعبه مونتين في نقل الشكوكية البيرونية إلى بواكير الحداثة، وتنشيطه للشكوك من خلال تطبيق استراتيجيات البيرونية في سياق معرفي أوسع مما تصوره وطبقه أسلافه ومعاصروه. في حين استخدم المفكرون الأوائل في عصر النهضة تلك الحجج البيرونية لمناقشة الأسئلة المتعلقة بمعيار الحقيقة الدينية، يطبق مونتين الحجج البيرونية على جميع مجالات الفهم البشري. وأشار بيير فيلي إلى الأزمة البيرونية الشخصية التي عاشها مونتين أثناء قراءته لسيكتوس أمبريكوس. وفقاً لفيلي، تطور فكر مونتين عبر ثلاث مراحل تقابل الكتب الثلاثة التي شغف بها، تُظهر الفصول الأولى رواقية تقشفية، وتُظهر الفصول الوسطى أزمة بيرونية سببها عدم اليقين، وتُظهر الفصول الأخيرة احتضاناً للمذهب الطبيعي عند أبيقور. رفض معظم المتخصصين في مونتين تصور فيلي التطوري المرحلي هذا، لأسباب مختلفة. أول اعتراض كان على تفسير شكوك مونتين بأنها كانت نتيجة لأزمة بيرونية شخصية، فشكوكه قامت بناء على مستوى أكثر فلسفية، وليس نفسياً. وتساءل آخرون عما إذا كانت المقالات قد تم تطويرها وفقاً لثلاث مراحل محددة بوضوح، مشيرين إلى أدلة على أن علاقة مونتين بالشك وبالرواقية وبالأبيقورية تمتد إلى ما وراء حدود كل كتاب. يعتمد العلماء المتخصصون عادة على أطول مقال فلسفي كتبه مونتين، ألا وهو "اعتذار لرايمون سيبون"، كدليل على مذهبه البيروني. هنا، يقدم مونتين مناقشة صريحة للشك البيروني، معرباً عن موافقته المتعاطفة مع حرية البيرونيين الفكرية، والالتزام بالتدقيق في غياب اليقين. في وصف مفصل للشك القديم، يثني مونتين صراحة على البيرونيين في معارضة المدارس الأكاديمية وعقائديات الفلسفة القديمة. في هذا السياق، أعرب مونتين عن موافقته للبيرونيين، بحجة أن الشكوكية الأكاديمية تحافظ على وجهة النظر غير المتسقة التي تزعم أن المعرفة غير قابلة للتحقيق، وأن بعض الآراء أكثر احتمالية من غيرها. ضمن هذا الوصف، يثني مونتين على البيرونيين، لبقائهم لا أدريين بخصوص ما إذا كانت المعرفة ممكنة، ولالتزامهم بالتحقيق في غياب المعرفة.

نظراً لأن "الاعتذار" هو الأطول في مقالات مونتين وأكثرها فلسفية، فقد تعامل معه العديد من المؤرخين، من أمثال رتشارد بوبكن، باعتباره خلاصة لفكر مونتين، وتعاملوا أيضاً مع استعراضه المتعاطف للبيرونية على

أنه دليل على التعاطف الشخصي من قِبل المؤلف. لا يكاد يكون هناك خلاف بين المتخصصين على أن "الاعتذار" شديد التأثر بالبيرونية، لكنهم اختلفوا في رسم حدود هذا الدور.

أما بالنسبة لمسألة السياق، فمن المحتمل أن "الاعتذار" كتب بناءً على طلب من الأميرة الكاثوليكية مارغريت للدفاع عن اللاهوت الطبيعي لرايمون سيبون (1385–1436)، وهو عالم لاهوت كاتالوني ترجم مونتين أعماله عام 1569. يهدف دفاع مونتين عن سيبون، جزئياً على الأقل، إلى دعم مخاوف مارغريت المحددة في الدفاع عن إيمانها الكاثوليكي ضد الإصلاحيين البروتستانت. أما بالنسبة لمسألة التنسيق، فإن "الاعتذار" منظم بشكل فضفاض ليظهر كسؤال متنازع عليه وليس كتعبير مباشر عن موقف المؤلف نفسه. بطريقة السؤال المتنازع عليه، يدافع مونتين عن لاهوت سيبون الطبيعي ضد اعتراضين رئيسيين، ويقدم رداً على كل اعتراض مصمم خصيصاً لوجهة نظر كل معترض على حدة. لهذا السبب، من الصعوبة بمكان أن ننتزع العبارات التي يدلي بها مونتين في هذا المقال من سياقها وأخذها على أنها تمثل صوت المؤلف بأي معنى.

ضمن "الاعتذار"، يناقش مونتين وجهة نظر سيبون الذي قرر أن مبادئ الإيمان يمكن إظهارها من خلال العقل الطبيعي. الاعتراض الأول الذي يؤطره خصومه هو أن المسيحيين لا ينبغي أن يدعموا إيمانهم بعقل طبيعي لأن الإيمان له أصل خارق للطبيعة، كونه نعمة إلهية. واعتراضهم الثاني هو أن حجج سيبون تفشل في إثبات العقائد التي يزعم دعمها. الاعتراض الأول يعتمد على نزاع حول معنى الإيمان، والاعتراض الثاني يتوقف على نزاع يتعلق بقوة حجج سيبون. تعامل مونتين مع الاعتراضين، حيث تنازل عن أشياء ورفض أشياء أخرى من كلام الخصوم. رداً على الاعتراض الأول، يقرّ مونتين بأن الإيمان هو في الواقع نعمة إلهية، ولكنه ينفي استنتاج المعترض بأن الإيمان لا يحتاج إلى دعم عقلاني. أما الاعتراض الثاني، فتقدم مونتين نحوه بنقد بيروني يتحدى قوة العقل أن تثبت أي شيء بشكل قاطع، ليس فقط في مجال العقيدة الدينية، بل في أي مجال من مجالات الفهم البشري.

في رده على الاعتراض الثاني نجد عرض مونتين المفصل المتعاطف مع الشكوكية البيرونية. بدأ بنقد طويل للعقل، بالاعتماد على سيكتوس، وقدم مناقشة موسعة لسلوك الحيوان لتقويض الفرضية البشرية حول قوة العقل. بعد الاستعانة بسيكتوس، يقارن السلوكيات المختلفة للحيوانات ليقرر أنه ليس لدينا معيار مناسب لتفضيل انطباعاتنا الخاصة على انطباعات الحيوانات. وأشار مونتين إلى اختلاف آراء البشر، باعتباره نقداً لقوة العقل وشك في قدرته على الوصول إلى الحقيقة الكلية. والتفت باهتمام خاص إلى اختلاف الآراء في سياق الفلسفة، فعلى الرغم من آلاف السنين من البحث الفلسفي، لم تحظ أية نظرية فلسفية بالإجماع. وأخيراً، يهاجم مونتين العقل فيما يتعلق بفائدته، بحجة أن المعرفة فشلت في تحقيق السعادة وتحسين أخلاق البشر.

بعد نقده للعقل، تحول مونتين إلى مناقشة صريحة للشك البيروني، معيداً صياغة افتتاح كتاب "الموجز" لسيكتوس، محدداً ثلاث طرق ممكنة للبحث الفلسفي، سينتهي التحقيق بدعوى اكتشاف الحقيقة وهذا هو طريق الدوغمائية الإيجابية. أو إنكار إمكانية العثور عليها، وهذا طريق الدوغمائية السلبية. والثالثة دعوة لاستمرار البحث، وهذا طريق البيرونيين، كما يقرر سيكتوس.

"على النقيض من الدوغمائيتَين اللتين تؤكدان إما الوصول إلى الحقيقة، أو استحالة الوصول، يثني مونتين على البيرونيين لالتزامهم باستمرار البحث".

خصص مونتين فقرات قليلة لوصف تفصيلي للاستراتيجيات البيرونية، ظهرت فيها نظرته المتعاطفة، على النقيض من موقفه من الدوغمائية ومن شكوكية الأكاديمية النافية لمطلق المعرفة. وأثنى على البيرونية لفائدتها في السياق الديني، ووصفها بأنه لا يوجد شيء في مخترعات الإنسان ما يملك من الصدق والفائدة مثلما تملك البيرونية. وأنها تقدم الإنسان عرياناً وفارغاً، معترفاً بضعفه الطبيعي، وقادراً على تلقي بعض القوة الخارجية من فوق، مُجرداً من المعرفة البشرية في نفسه، بعد أن تعطلت قدرته على إصدار الأحكام فانفسح المجال للإيمان

من خلال تقويض ادعاءات العقل. وهكذا تُجهز البيرونية بني الإنسان لاستقبال النعمة الإلهية.

مع هذا الارتباط الذي يرسمه مونتين بين النقد البيروني للعقل، واحتضان الإيمان في غياب أي أسس منطقية للفصل بين النزاعات الدينية، مال بعض المؤرخين من مثل رتشارد بوبكن وفريدريك براهامي إلى وصفه بأنه "مؤيد للإيمانية الشكوكية"، بينما ذهبت البروفسورة آن هارتل إلى أنه لم يكن مؤيداً للإيمان، وأن أولئك الذين نسبوه إلى "الإيمانية الشكوكية" غالباً ما يأخذون عرضه للبيرونية وفائدتها في سياق مسيحي كتعبير عن وجهة نظره الشخصية حول الدور المحدود للعقل في سياق الإيمان، وأن الأمر ليس كذلك. نص مونتين جاء في سياق "الاعتذار" وتأييد مونتين للبيرونية وفائدتها في السياق الديني هو جزء من الرد على الاعتراض الثاني على سيبون، ومن الواضح أن مونتين لم يكن ينطلق من سيبون، بل كان ينطلق من فرضية أن كل البراهين العقلية المزعومة ستفشل في إظهار صحة العقيدة الدينية. وثمة أدلة تشير إلى أن تأييد مونتين لمذهب البيرونية يجب أن يُفهم في سياق خطاب إلى متلقٍ مقصود بهذا المقال. بعد عرضه المفصل للبيرونية وقدرتها على مساعدة نسخة إيمانية من الكاثوليكية، يخاطب مونتين شخصاً غير مُسمّى باعتباره المتلقي المقصود، ويُفترض عادةً أن يكون هذا المرسل إليه هو الأميرة مارغريت. في خطاب مونتين للأميرة، يصف عرضه المتعاطف للبيرونية بعبارات متناقضة، واصفا إياها بـ "خدعة المبارزة النهائية" و"السكتة الدماغية اليائسة" التي يجب استخدامها "بحذر"، وفقط كملاذ أخير. وفي مواضع أخرى، يحث مونتين الأميرة على تجنب الحجج البيرونية والاستمرار في الاعتماد على الحجج التقليدية للدفاع عن لاهوت سيبون الطبيعي ضد الإصلاحيين البروتستانت، ويحذر الأميرة من عواقب تقويض العقل دفاعاً عن إيمانها الكاثوليكي.

بعد هذا التحذير للأميرة، عاد مونتين إلى بعض النتائج الأخرى للنقد البيروني للعقل والحواس. بقي على تبنيه للموضوعات البيرونية التقليدية، مثل نسبية الإدراك الحسي إلى المدرِك، متحدياً فكرة أن الحواس يمكن أن تكون بمثابة معيار مناسب للمعرفة. متابعاً لسيكتوس من جديد، يجادل مونتين بالقول إن من يفتقر إلى بعض الحواسّ، كالبصر أو السمع، فستكون لدينه صورة مختلفة عن العالم. وأننا قد ندرك صفات إضافية لتلك التي نتصورها من خلال ملكاتنا الحالية. ويثير المزيد من التحديات للحواس باستخدام أنماط سيكتوس مشيراً إلى عدم وجود اتفاق إدراكي بين الإنسان والحيوان، وعدم وجود اتفاق إدراكي بين مختلف البشر.

بعد إعادة صياغة مونتين لأنماط الشكوكية، لجأ إلى إعادة صياغة مشكلة المعيار، مقرراً أن الحكم على المظاهر التي نتلقاها من الأشياء، يحتاج إلى أداة حاكمة، وللتحقق من هذه الأداة، كما أننا نحتاج إلى برهان، أي أداة للتحقق من الظاهرة، وبالتالي سنجد أنفسنا في دائرة مغلقة. يتساءل مونتين / إذا كانت الحواس لا تصلح معياراً للحقيقة، فهل سيكون العقل قادراً، فيخلص إلى أن الإثبات يؤدي إلى تسلسل غير متناهي. تعليق الحكم، هو الرد التقليدي الشكوكي على عدم وجود معيار مناسب للمعرفة. ويمكن القيام بذلك إما بأسلوب بعض الأكاديميين الشكوكيين من خلال الإقرار المؤقت بالمظاهر المحتملة، أو بطريقة البيرونيين بتعليق الحكم. هذا كافٍ لنخرج من دائرة الدوغمائيين الذين تقودهم المظاهر. ومع ذلك، يُعرب مونتين عن تحفظاته تجاه كلا الحلّين. رداً على الحل الأكاديمي، استخدم اعتراض القديس أوغسطين بأنه ليس لدينا معيار لاختيار مظاهر معينة على أنها أكثر احتمالاً من غيرها، وهي مشكلة تؤدي إلى تسلسل لامتناهي آخر. واعتراضاً على الحل البيروني، أعرب عن تحفظه على الإذعان للعادات المتغيرة. وخلص إلى أنه لا يمكن إثبات أي شيء مؤكد بشأن شيء عن طريق آخر، لأن الحاكم والمحكوم عليه في تغير مستمر وحركة.

هذه الدعوى بأنه لا يمكن إثبات شيء بواسطة شيء آخر هي خلاصة لرد مونتين على الاعتراض الثاني. فلنتذكر أن الاعتراض الثاني قال إن حجج سيبون فشلت في إثبات ما شرع في إثباته، أي مبادئ الإيمان. الرد البيروني على الاعتراض الثاني هو أن العقل غير قادر على إثبات أي شيء قاطع على الإطلاق، ليس فقط في مسائل الحقيقة الدينية،

بل في أي مجال من مجالات الفهم البشري. ويختتم مونتين رده على الاعتراض الثاني بفكرة أن "المعرفة الوحيدة الممكنة هي تلك التي تأتي كنعمة إلهية". عبارة أخرى تمسك بها الذين صنّفوا مونتين على أنه مؤمن شكوكي.

مرة أخرى، هل هو بيروني؟ أم مؤمن شكوكي؟ هذا يعتمد على ما إذا كنا سنوافق، أو لا نوافق على تفسير ردوده على الاعتراضات على سبون، بأنها ردود جدلية فقط ولا تُعبّر صدقاً عن رأيه. هل كانت مجرد حجج يولّدها على أساس افتراضات خصومه؟ يبدو أنه لم يلتزم بتلك الافتراضات شخصياً، وإنما كان يبحث عن تناقض يُسلّمون بأنهم وقعوا فيه. ومع ذلك، عند اعتبارها إستراتيجية جدلية، فإن استخدام مونتين للشكوكية لا ينفي مصادقته على البيرونية التي تُفهم على أنها أسلوب في الحياة. مع أن هذه المصادقة قد لا تمثل بالضرورة صوت المؤلف نفسه، إلا إن المنهجية والاستراتيجيات الجدلية التي يتبناها في "الاعتذار" تتقاطع كثيراً مع الفلسفة البيرونية.

وعلى الرغم من أن معظم المناقشات حول شكوكية مونتين تعتمد على مقاله "الاعتذار لريموند سيبون"، فإن هذا ليس المثال الوحيد لاستخدامه لاستراتيجيات البيرونية. في مقالات من مثل "آكلي لحوم البشر" و"العادات وصعوبة تغيير القانون المتبوع"، يتبنى مونتين النمط البيروني فيما يتعلق بتنوع العادات وكيف أن ذلك يُكذّب مزاعم التفوق الأخلاقي. في مقال عنوانه "لا نذوق شيئاً نقياً"، يتبنى الأنماط المتعلقة بنسبية الإدراك الحسي للمدرِك متحدياً بذلك سلطة وموضوعية الحواس. وفي مقال "من الحماقة الحكم بالصواب وبالخطأ اعتماداً على قدراتنا" ومقال "المعاقين"، يتبنى مونتين الحجج المتشككة ليقرر تعليق الحكم فيما يتعلق بأمور مثل معرفة أسباب المعجزات ومدى إمكان حدوثها، وغيرها من الأحداث الخارقة للطبيعة.

في مجال الفلسفة العملية، يظهر من جديد أثر البيرونية على مونتين، بل يوصي صراحة بسلوك منهجي يشبه طريقة حياتهم. مع غياب المعيار المناسب للمعرفة، يعيش المشككون البيرونيون وفقاً لأربع توجيهات إرشادية يزعمون أنهم يتبعونها بطريقة غير دوغمائية، اتباع الطبيعة، والإعلاء من قيمة الشعور، واحترام العادات المحلية والقانون، وتعلّم الفنون. كثيرا ما يوصي مونتين بهذا البرنامج.

في مقاله "العادات وصعوبة تغيير القانون المتبوع"، على سبيل المثال، يوصي باتباع العرف، وينتقد فرضيات من يسعون لتغييره. وفي كثير من الحالات، تمتد توصية مونتين باتباع العرف في مسائل الدين. وهذا سبب آخر للقول بأن ارتباطه بالبيرونية وبالإيمان المتشكك، يرجع إلى اختياره لطاعة الكاثوليكية وإذعانه المتشكك للعادات. تقدم معنا أن في هذه القضية اختلاف كبير في وجهات النظر بين رتشارد بوبكن وفريدريك براهامي من جهة وهما من يثبتان انتمائه لخط المؤمنين، والدكتورة آن هارتل من جهة أخرى، وهي من تنفي هذا الإيمان.

مع ثبوت علاقته بالمصادر البيرونية، أكّد مختصون آخرون تأثير الشكوكية الأكاديمية على فكر مونتين، فكتاب "الأكاديميات" لشيشرون كان مصدر اقتباس كبير. وهناك سبب آخر يتعلق بالشكل الفلسفي لمقالاته ومحتواها، وخاصة تأكيد مونتين على تشكيل الحكم، على عكس ما يطالب به البيرونيون من تعليق الحكم والقضاء على المعتقدات، وتأكيده على التحرر الفكري من السلطة كنتيجة محددة للتشكيك.

يمكننا العثور على مثال لتأثير شيشرون على شكوك مونتين في عرضه المفصل للشك في "الاعتذار لرايمون سيبون" حيث يزن هنا المزايا النسبية للمقاربات الدوغمائية والمتشككة فيما يتعلق بالحكم، مع تضمين اقتباسين مباشرين من "أكاديميات" شيشرون، ويوضح مونتين قيمة تعليق الحكم من حيث قربها من الحرية الفكرية.

على الرغم من أن هذه المقاطع في "الاعتذار" تقدم دليلاً على تأثير "أكاديميات" شيشرون على شكوكية مونتين، إلا أنها تقدم أيضاً دليلاً على وجهة نظر نقدية للشك الأكاديمي. في إطار هذا العرض للشك، أعرب مونتين عن ميله الصريح وتفضيله للبيرونيين على الأكاديميين. وعلى الرغم من أن توصيفاته للتشكيك تقتبس بشكل كبير

من شيشرون، إلا أنه يستخدم هذه الأوصاف لتقديم البيرونيين في صورة رآها أكثر ملائمة. عندما نتجاوز مقال "الاعتذار عن سيبون"، يمكننا أن نرى مزيداً من الأمثلة على ديون مونتين للشكوكية الأكاديمية. إنه يسير في طريق يختلف عن النهج البيروني الساعي للقضاء على المعتقدات، فهو يتبنى استراتيجيات متشككة بطرق يبدو أنها تستوعب حيازة بعض المعتقدات المحدودة. في هذا الصدد، فإن شكوك مونتين تشبه الشكوك "المخففة" المنسوبة إلى شيشرون، تلك التي تسمح باحتمالية اكتساب معتقدات مؤقتة على أساس مؤقت. يمكن ملاحظة أحد الأمثلة على تأثير شكوك شيشرون المخففة في مناقشة مونتين للتعليم في المقال "عن تعليم الأطفال". بالنظر إلى الدور البارز لأكاديميات شيشرون في المناقشات التربوية في فرنسا في القرن السادس عشر، فإن هذا السياق ليس مفاجئاً. في جميع أنحاء كلامه عن "تعليم الأطفال" يوضح مونتين هدف التعليم باعتباره تشكيل الفرد لأحكامه وتنمية الحرية الفكرية. ويوصي بممارسة تشبه إلى حد بعيد الأسلوب الأكاديمي للحجة "فحص جانبي القضية" كوسيلة لتحقيق الحرية الفكرية. ويوصي بأن يوازن الطالب بين المزايا النسبية لجميع مدارس الفكر، مع إعطاء الحكم المؤقت على الاستنتاجات التي تبدو أكثر احتمالاً. ويقرر أن من الواجب تقديم أكبر عدد ممكن من وجهات النظر للطالب في محاولة لفحص إيجابيات وسلبيات كل مدرسة فكرية بعناية. كما أنه يوجب على الطالب مقاومة الموافقة غير المشروطة على أي مذهب أو عقيدة قبل استكشاف شامل لكل ما هو موجود.

يقدم مونتين هذا التمرين لاستكشاف جميع الآراء المتاحة كوسيلة للوصول إلى حكم حر. هذا التركيز على حرية الحكم، يقودنا للقول إن مناقشة مونتين لطبيعة وأهداف التعليم وجدت صدىً واضحاً يتردد عند معاصره عمر تالون. مثل تالون، يقدم مونتين الاستراتيجيات المتشككة كأداة إيجابية لتنمية الحرية الفكرية، بدلاً من النظر إليها كاستراتيجية سلبية لتقويض ادعاءات المعرفة الدوغمائية. هذا التأكيد على الحرية الفكرية وحرية الحكم يتردد صداها بشكل أكثر وضوحاً في نصوص شيشرون أكثر مما نجد في البيرونية.

اعتماد مونتين للاستراتيجيات الأكاديمية المتشككة يتجاوز ما هو أبعد من مناقشات علم أصول التربية، وإلى جانب مقاله "عن تعليم الأطفال"، يؤكد مونتين على تشكيل الحكم كهدف من أهداف مشروع مقالته، وغالباً ما يشير إلى مقالاته على أنها "مقالات الأحكام". في مقالته "عن ديموقريطس وهراقليطس"، على سبيل المثال، يكتب مونتين: "الحكم هو أداة يمكن استخدامها في جميع الموضوعات وتأتي في كل مكان. لذلك في المقالات التي أضعها هنا، أستخدم كل نوع من الاحتمالات. وإذا كان موضوعاً لا أفهمه على الإطلاق، فحتى في هذا الموضوع، أقول حكمي". بدلاً من تقديم منتج نهائي، أو مجموعة من الاستنتاجات، فإن مقالات مونتين تجسد عملية الاختبار وتجريب إصدار الأحكام. في جميع أنحاء مقالاته، يفحص مونتين ويجرّب إصدار أحكامه على دائرة واسعة من الموضوعات، في محاولة منه لسبر غور هذه الموضوعات من جميع الاتجاهات الممكنة. في بعض الأحيان، يقدم الأدلة المؤيدة والمعارضة لكل رأي بطريقة تشبه الطريقة الأكاديمية في الجدل التي تسمى "فحص جانبي القضية". وفي أوقات أخرى، تشبه طريقته الممارسة البيرونية لموازنة الحجج والمظاهر والمعتقدات المتعارضة. وعلى الرغم من أن منهج المقالات تشترك فيه جوانب من كلتي المدرستين، إلا أنه يبدو أقرب إلى شكوكية شيشرون في قبوله الواضح لبعض المعتقدات الإيجابية، ومثل شيشرون، يبدو أن مونتين يحمل بعض المعتقدات التي يقبلها على أساس مؤقت متردد. يبدو أن شكوكه أقرب إلى شكوك شيشرون "المخففة" منها إلى شكوك سيكتوس أمبريكوس الأكثر راديكالية، الطامحة إلى حياة بلا معتقدات.

لا يزال النقاش الأكاديمي دائراً حول الطابع الدقيق لشكوك مونتين ومداها، ومع ذلك لا يبعُد أن يتم الاتفاق على تأثر مونتين بالشكوك القديمة ودمجه لعناصر من هذا التراث بفكره الخاص. مهما كانت الطبيعة الدقيقة لهذا التأثير، فإن مونتين استحوذ على جوانب الشك القديم بطريقة أصيلة تماماً تتجاوز ما كان تصوره فلاسفتها القدامى.

الحدث والكايروس: سؤال اللامتوقع

محمد شوقي الزين

(أستاذ التعليم العالي، جامعة تلمسان، الجزائر)

تسعى هذه الدراسة لمعالجة مصطلحين والإجابة عن سؤال. المصطلحان هما: الحدث والكايروس، أو ما يقع وردَّة الفعل في شكل تجنُّب أو انتهاز؛ تفادي الآثار السلبية للحدث إن كان يحمل مفاعيل مُضرَّة أو ثقف الأثار الإيجابية إن كان يحمل مفاعيل مفيدة أو مُجزية. في كل الأحوال، نحن إزاء ردَّة فعل تبحث عن مخرج للإفلات من حدث طارئ ذي نتائج غير مرجوَّة أو تبحث عن وسيلة للاستفادة مما يتركه من آثار ومحاصيل. نُسمِّي «الحَدَث» ما يطرأ دون سابق إنذار وما لا يمكن توقُّعه. لأننا لو جاز لنا أن نتوقَّع الحدث لانسحب عنه سرُّ حَدَثِيَّتِه وهو الجهل بوقوعه لأنه مفاجئ، يطرق الباب كالضيف الذي يحلُّ دون إعلام مسبق؛ ونُسمِّي «كَايْرُوس» نمط اللحظة التي تنعطف على الحدث وتركب موجته بتفادي الغرق فيها، بل التَّدحرج عليها والتوجُّه بوجهتها نحو أفق منشود. أما السؤال «أين نحن من اللامتوقَّع؟»، فهو يطرح مسألتين رئيستين: «الموقع» إزاء ما يحدث وإذا كان هذا الموقع يدرأ عنه مفاعيل الحدث أو يستغل فرصة حدوثه؛ و«الموقف» إزاء الحدث بوضعه في إطارٍ من «الوَصْف» الذي يدركه حدثًا أصيلًا ومنبعًا فريدًا، وفي إطارٍ من «الحُكْم» الذي يُميِّزه عن غيره، بفصله عن السِّياق قصد استجلاء طبيعته ثم إعادة ربطه بالسِّياق من أجل امتحان وطأته. سؤال «أين نحن من اللامتوقَّع؟» هو ترجمة لهذا الموقع ولهذا الموقف بالنظر في سؤال الماهية (ما الحدث؟) وفي سؤال العلاقة (أين نحن من الحدث؟ أيَّة عوائد تُجنى أو مناكد تصيب في الصَّميم لأنَّا تحت وطأة هذا الطارئ المسمَّى «الحدث»؟).

1. الحَدَث مَا يَطْرَأ قَبْل الحَدِيث

كل حدث ينتهي بأن يُقال، بأن يُعبَّر عنه، بأن يتلقَّفه الخطاب أو الحديث، حديث الساعة في وسائل الإعلام أو حديث المقهى والدَّار. كل حدث هو مادَّة الحديث، موضوع الكلام بأشكاله المتنوِّعة: خبر، تحليل، تأويل، تصنيف، إلخ.

الحدث هو ما يمكن تشكيله في الخطاب بإعطائه بنية سردية: الحَدِيث عن الحَدَث. والحديث عن الحدث هو ما يجعل هذا الأخير يكتسي دلالةً بالنسبة للمتلقِّي، يتَّخذ المعنى بالنسبة للوعي، ما يمكن تعقُّله ومن ثمَّة قنصه في تعبير: «معنى الحدث هو أن يكون حامل المعنى، أن يصنع المعنى من أجل مخاطر أو مغامرات أي أن يحمل في ذاته شروط فهمه الخاص»[1]. أيًّا كانت طبيعة الحدث من حيث المفاجأة أو الحدَّة أو الصَّدمة، ما أن يطرأ وما أن يستوعبه المتلقِّي بأن «يتحمَّل» ما «يحمله» الحدث من تداعيات أو مآثر أو آثار أو تبعات، حتى يكون قابلًا لأن يُتعقَّل وإن لم يكن قابلًا لأن يُعَقْلَن. تعقُّل الحدث ليس دائمًا عقلنته، بل إن بعض الأحداث نقضي بأنها تنافي العقل، تجافي الحس السليم، تصدم من حيث وحشيتها كحدث الإرهاب أو من حيث حدَّتها ومفعولها كانهيار سوق الأسهم، لكن ما نتعقَّله من الحدث يبقى دائمًا ممكنًا، وتعقُّله هو «تفسيره» من حيث المعطيات السببية، ثم «تأويله» من حيث المبادئ والغايات؛ من حيث الأصل والمآل؛ أصله ثم فرعه، أصله ثم فصله، أي بدايته المطلقة ثم تفريعاته الواقعية وتفاصيله الخطابية والبلاغية.

هذا ما ينبري من قول هيغل: «إن مهمَّة الفلسفة لتنحصر في تصوُّر ما هو كائن، لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه»[2]. **"ما هو كائن هو ما نتعقَّله، نظرًا لعلاقة التضايف بين العقل والوجود"**. وجودنا معقول بالقدر نفسه الذي يكون فيه المعقول موجودًا. الحدث هو «البَادِه» أو المفاجئ والطارئ الذي يتطلب بداهة البيان (التفكير والتحليل) أو صخب الحديث (الإعلام ونقل المعلومة). هذا ما ينطبق على الفلسفة بوصفها «حديث الماهية» بالبحث في جوهر الظواهر، ثم «حديث الوجود» بمحاولة فهم الأمر الذي يجعل ظاهرة ممكنة وبادية عيانًا، لأن الظاهرة هي ما يظهر للوعي، ما يُشرق أو يتلألأ مثيرًا انتباه الوعي، على غرار تلألؤ النجم في السَّماء. من هنا تمَّ

[1] *Romano, Claude (2014), Event and Time, trans. Stephen E. Lewis, Fordham University Press: New York.* p.*111.*

[2] هيغل، (2007 أ)، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، ص 88.

تأويل عبارة هيغل «إن بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله»[1]. ما يظهر في واضحة النهار يُفهم بعد وقوعه *(afterward)*. لا يتعلَّق الأمر بتأخُّر الفكر بالمقارنة مع الواقع سوى على سبيل التجوُّز، بل إن المسألة هي سرعة الحدث وبطء التفكير لاستخلاص كل الرهانات الممكنة. ومن ثمَّة فإن «حديث الساعة» وهو الإعلام متقدِّم على «حديث الفلسفة» في تناول الحدث، لأن الإعلام يعرض الحدث كما جرى ثم يُعلِّق عليه مباشرةً بلقاء الخبراء كما يُستشفُّ ذلك مع جائحة كورونا؛ والفلسفة تُفكِّر في الحدث بعديًا، بعد أن تأخذ مسافة معتبرة لا تشوبها الذاتية أو انفعالات اللحظة، من أجل رؤية خالصة ومقوِّمة للحدث المراد التَّفلسف بشأنه. لا يجاري هدوء التفكير الفلسفي صخب العرض الإعلامي، وإن كان متأخِّرًا نسبيًا. ليس هذا التأخُّر مفهوميًا بل هو تأخُّر كرونولوجي فحسب؛ لأن الفلسفة هي في الحقيقة متقدِّمة في حدس الحدث من حيث طابعه المتكرِّر *(iterative)*، في عوده الدَّوري.

مثلًا، ما تمَّ التفكير فيه فلسفيًا بشأن الصحة والمرض وجوائح الطاعون، يمكنه أن يكون خريطةً لقراءة جديدة لجائحة كورونا. **"ما يتغيَّر ليس روح التفلسف، وإنما المعطيات الجديدة. ما تمَّ التفكير فيه سابقًا هو كذلك مطيَّة لما يمكن التفكير فيه لاحقًا"**. ليس الحدث «جِدَّة» مطلقة سوى بالنسبة للمفاعيل التي تُغيِّرُ العوائد، بل هو جِدَّة متكرِّرة في عودٍ دائم. لا يتعلَّق الأمر بوهم النظر السابق *(Déjà-vu)* الممتزج بالشعور العجيب أو الرهيب، بل المسألة أنطولوجية محضة تخص نمط الوجود في العالم، الموقع والموقف، وأفق الانتظار ببداهة النظر. بين النظر والانتظار لطيفة لغوية وفلسفية يُعبِّر عنها المصطلح نفسه لكلمة «الحدث» في المنطوق الألماني *(Ereignis)*. كما يشير كلود رومانو، غالبًا ما كانت الكلمة *Ereignis* تشير إلى الظاهرة بعينها *(eigen, own)*، لكن التراكم اللغوي حجب تاريخ الكلمة التي تحيل بالأولى إلى نظام الرؤية *(äugen, to look)*، وبشكل أوسع نظام الفهم والتعقُّل: «ينبغي فهم *Ereignis* على أنه حركة تؤدي إلى الرؤية، تجعل النظر ممكنًا، تجعله ظاهرًا، وأخيرًا تجعله قائمًا برَّانيًا»[2]. ليس الحدث بالمقارنة مع ذاته، بل الحدث هو بالمقارنة مع غيره، أي بالمقارنة مع وعي يدركه، عين تتلقَّفه. النظر في الحدث هو انتظار ما يؤول إليه الحدث، هو تأويله بقراءة لحظة انبثاقه وظهوره للوعي وفهم مآله والتحوُّلات التي تطرأ عليه بمقدار التحوُّلات التي يُجريها في العالم: «الأحداث هي تحوُّلات انقلابية في العالم وفي فهم العالم في الوقت نفسه»[3].

التغيُّر مهمٌّ في الإحاطة بطبيعة الحدث من حيث مفاعيله، وليس فحسب من حيث جوهره؛ من حيث العلاقة وليس من حيث الماهية. الحدث هو «حدثٌ» بموجب ما يتركه من أثار (جرحًا يُسبِّب آلامًا أو اجتراحًا يقتضي آمالًا)، هو فاعليته وانتظار المعنى الذي يُنتجه. وإن كان الحدث لا يُختزَل فقط في التغيُّر أو التغيير، هو على الأقل عامل من عوامل التحوُّل بكل المعاني الاشتقاقية الممكنة في «الحَال» أو الوقت والصفة؛ وفي «الحَوْل» باستيفاء العام دورة كاملة؛ وفي «الاستحالة» بالمعنى السلبي لنفي الإمكان وبالمعنى الإيجابي في التحوُّل والارتقاء. «التحوُّل» الذي يجريه الحدث هو أكثر وطأةً من «التغيُّر»، من حيث إن الأول يتيح انتقالًا شاملًا وكليًا نحو حالة جديدة، يوجِدُ عالمًا، يلِدُ شرطًا أو وضعيةً، بينما التغيُّر هو تبديلُ سماتٍ في عين الوجود الذاتي. من هنا ربط كلود رومانو[4] الحدث بإجراء تحويل جذري في الظاهرة وبميلاد عالم جديد. إذا ترجمنا ذلك إلى اللغة العلمية، نقول بأن نموذجًا جديدًا (باراديم) قام بتحويلٍ في الرؤية إلى العالم *(World-view)* ينجرُّ عنها تحويل في الذات الرَّائية عينها وتحوُّل في الخطاب وأساليب التعبير. يبقى العالمُ عالمًا، لكن الرؤية التي تقع عليه تتحوَّل بمفعول انقلابات في التصوُّرات وفي السلوكيات: لم تعد الأشياء نفسها تدل على المعاني

[1] هيغل، 2007 أ، 91.

[2] *Romano Claude (2009), Event and World, trans. Shane Mackinlay, Fordham University Press: New York, p. 15.*

[3] *Seel, Ereignis. Eine kleine Phänomenologie,, in Nikolaus Müller-Schöll, ed. (2003), Ereignis. Eine Fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung, Transcript Verlag, Bielefeld, p. 39.*

[4] *Romano Claude (2003), Il y a, PUF, Paris, p. 16.*

نفسها. غير أن العالم الذي يبقى عالمًا في ذاته، يصير عالمًا جديدًا بالنسبة للرؤية. رائد فكرة «العالم الجديد» أنثروبولوجيًا وسياسيًا هو مارسيل غوشيه الذي يضع شرطًا أساسيًا للعالم الجديد الحدث الذي يُحوِّل النظرة ولا يكتفي بتغيير المعطيات[1]، وكذلك ألان توران الذي يراهن عن نموذج جديد من أجل فهم آخر للعالم[2].

ما الحدث بوصفه ظاهرة؟ يُضيف كلود رومانو في تحديده للحدث بقوله: «لا يحدث الحدث في العالم بوصفه أفق المعنى لكل فهم؛ فهو يفتح بالأحرى عالمًا بالنسبة لمن يقع له»[3]. تنبري ثلاثة عناصر أساسية من هذا التحديد وهي «الحدث» و«الفتح» و«الواقعة». إذا لم يكن الحدث مجرَّد عالمٍ يتغيَّر بالبقاء على حاله، شبيه بالتمثال الباروكي (العين المذهولة، الفم المفتوح، الذراع المرتفعة...) الذي هو ثابت في عين حركته الموهومة، فهو ما يتيح فتح عالم جديد: «يتيه العرَّافون عندما يعطوننا الانطباع بأنَّه يمكننا ضبط اللامتوقَّع. في الحقيقة، هم يقومون بحجبه بعمق، لأنَّنا لا نفك شيفرة معناه سوى في ضوء انتظارنا وأملنا، وإن الحدث لا يطرأ إلا عكس التوقُّعات»[4]. الحدث هو الباده الحامل للألغاز ونقف منه موقف الارتباك في الوهلة الأولى، قبل أن نُخضعه لبداهة التوضيع *(objectivation)* بتصييره موضوعًا للبحث. الحدث هو الخَبَر قبل الخِبْرَة، ما يطرأ قبل أن يُفكَّر فيه: «فلأن الحدث هو اللامتوقَّع واللامفكَّر فيه على التَّو، وبما أن هذه سمته، فإن عملية تزمينه *(temporalisation)* لا يمكن أن تكون سوى في البَعْد *(l'après-coup)*: لا ينكشف الحدث لي سوى بعد أن يطرأ، أي بعد فوات الأوان قبل تجنُّبه أو تفاديه»[5]. للحدث معنى بالنسبة للذي يكابده أو يغتنمه، لأنه حدث خيِّر أو سيِّئ، حدث مُبهج أو مُحزن. الذي يكابده أو يغتنمه يُعدِّل من سلوكه أو أفقه، بفهم وضعيته ودرس سياقه، لتفادي مفاعيله وإن لم يكن بإمكانه أن يتجنَّبه في ذاته.

الحدث هو ما يمكن الاشتغال على أثاره بالتفادي أو الاغتنام، أي النظر في السياق باستغلال الإمكانات المتاحة وتحويل الوضعية الشائكة إلى الوضعية القابلة للحل بدعمٍ من الفرص الممكن انتهازها (كايروس). تتطلب هذه الحكمة العملية نظامًا في المعنى وفهمًا للوضعية من أجل السلوك وفقها أو اتِّخاذ القرار بشأنها[6]. تقتضي العملية نظامًا في التعقُّل بالمعنى الأرسطي لكلمة «فْرُونِسِيسْ» *(phronèsis)*، أي استدلالًا عمليًا من تداول وخيار ثم قرار فتنفيذ. على الخلاف من ذلك، الواقعة هي نظام في السببية مستقل عن الذات المُدركة؛ هي النوائب الفظَّة أو الخام التي تقع، تتبع مسارًا عليًّا بموجب قوانين الطبيعة. للحدث «مرجعية ومهارة تجعلان منه حدثًا بالمقارنة مع الذات»[7]. بينما الواقعة هي الظاهرة في ذاتها (مثلًا: زلزال أو اعتداء إرهابي)، الحدث هو الظاهرة بالمقارنة مع وعي يُدركها (السلوك الواجب اتِّخاذه بتفادي المفاعيل المضرَّة): «للحدث علاقة وطيدة بمعنى الوجود الذي يُحوِّله أو يُعدِّله، ويستدعي إنيَّة *(ipséité)* من يحدث له»[8]. نُدرك بلا مرية بأن الحدث والذات مترابطان مثل تضايف وجه الورقة وظهرها، وإن الحدث هو دائمًا بالمقارنة مع وعي يحدس طبيعته ويُدرك مداه: «لا يوجد حدث طبيعي أو حدث محايد. في الوضعيات الطبيعية والمحايدة هناك فقط الوقائع. يُحيل الفرق بين الواقعة والحدث إلى الفرق بين الوضعيات الطبيعية أو المحايدة حيث المعيار هو شامل، والوضعيات التاريخية حيث المعيار (وجود موقع) هو محلي»[9]. الواقعة الذي معيارها عام أو شامل هي الظاهرة الطبيعية أو الواقعة المحايدة، على الخلاف من الحدث الذي هو دائمًا ظاهرة محلية، تتحدَّد في الزمان والمكان، وتتمتَّع بفرادة، لأنها تتميَّز بالتَّاريخية *(historical)*.

[1] *Gauchet Marcel (2017), L'Avènement de la démocratie IV: Le nouveau monde, Gallimard, Paris.*

[2] *Touraine Alain (2005), Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui, Fayard, Paris.*

[3] *Romano, 2014, p. 112.*

[4] *Romano, 2003, p. 24.*

[5] *Ibid, p. 28.*

[6] *Ibid, p. 34.*

[7] *Ibid, p. 39.*

[8] *Ibid, p. 39.*

[9] *Badiou Alain (2005), Being and Event, trans. Oliver Feltham, Continuum: London, p. 178.*

2. الحَدَث مَا يُتِيحُ الحَدِيث

يتبيَّن أن القسط الأكبر من العلاقة بالحدث هو التعقُّل أو الممارسة العملية *(praxis)*. ثمة حدثٌ ما، إذًا ثمة خطاب يتناوله بالدَّرس وبإرادة الفهم. تُقدِّم التأويليات نظرة حول تناهي التجربة الإنسانية، أي انخراطها في الزمن وقُدرتها على التَّزمين، بمعنى جعل الفظ من الوقائع ظاهرة معقولة ومترسِّخة في التاريخ: «على غرار التعقُّل الأرسطي *(phronèsis)*، للفهم علاقة بالفريد والمتميِّز: النص، الأثر الفني، الحدث [...] مثله مثل التعقُّل، يرتبط الفهم بالشيء المفهوم، وبوضعية المؤوِّل، وبالمؤوِّل نفسه: الفهم هو أيضًا فهم الذات عبر ما يُفهم وعبر الطريقة التي يُفهم بها»[1]. ليس الفهم إذًا مجرَّد إدراك نفسي لمحتوى المقصود، بل يُجنِّد الذات كلها، عمليًا وأنطولوجيًا؛ أي قُدرة الذات على تنظيم التجربة بوسائل الاستدلال العملي، وعلى الوعي بهذه القدرة انعكاسيًا: الاشتغال على موضوعاتها هو بشكلٍ ما الاشتغال على ذاتها. إذا كانت نظرية المعرفة قد بُنيت على الفاصل الحاسم بين الذات والموضوع، فإن نظرية التأويل تُعيد إدماج الذات في الموضوع، بجعل فهم الموضوع لا ينفصل عن فهم الذات، لأنه إجراء انعكاسي يقطع صلته بمزاعم الموضوعية المطلقة. ثم إن الإجراء الانعكاسي الذي هو إجراء تأويلي-فهمي يُجري انقطاعات أو تحوُّلات عبَّر عنها ميشال دو سارتو بالإزاحة الصامتة: «تُجري الممارسة العملية (بْرَاكْسِيس) بالمقارنة مع ما يُلقَّن، إزاحات خافتة ومفاجئة التي تجعل ممكنًا قوانين أخرى أو لاهوتيات مغايرة. إنها انزياح دائم، لكن بالمقارنة مع المؤسَّسة»[2]. تُمثِّل المؤسَّسة «الاستراتيجية الثابتة» التي تضبط وتُقنِّن وتحصر، وتُمثِّل الممارسة «التكتيكية المتحوِّلة» التي تنزاح وتزيح، والتي تُدرج فوارق وانتقالات حاسمة.

نرى بأن هناك اتِّفاقًا بين رومانو ودو سارتو في جعل التعقُّل ممارسة عملية وتأويلية مساوقة للحدث، تكشف عنه فور بروزه للوعي. الحدث بمنزلة «النقطة» والممارسة في مقام «الخط». النقطة هي إمداد للخط، والخط هو امتداد للنقطة. لا يمكن تصوُّر الممارسة العملية والتأويلية دون حدثٍ هو «الأصل» *(Ursprung)* الذي يتيح «البداية» *(Anfang)*؛ النقطة التي تتيح الخط؛ الإرهاص الذي يجعل ممكنًا الانطلاق. المُسَاوقة المعنية هي أن الحدث يُصاحب الممارسة خُفْيةً مثلما تصاحب النقطة المضمرة الخط عندما يُخْتَط. من هنا لم يكن الحدث شيئًا يطرأ ويندثر، بل يظهر ويختفي في طيَّات ما يجعله ممكنًا، يتوارى فيما يتيحه. يُصدِّق ذلك قول ابن عربي «البَدْء حالة مُسْتَصْحِبة قائمة لا تنقطع»[3]، وبالنبرة الصوفية نفسها عند المايستر إكهرت: «لا يزال الميلاد نفسه قائمًا الآن [...] إن هذا الميلاد يحدث دائمًا *(diese Geburt geschehe immer)*»[4]. الممارسة العملية هي نظام في الإزاحة، والحدث هو نظام في الإتاحة. الحدث هو ما يتيح الخطاب أو يبيح التعبير: «الحدث متضمَّن في كل مكان، لكن "يُدرَك" في اللامكان [...] إنه المفقود والإتاحة»[5]. صعوبة العبارة عند دو سارتو من صعوبة ضبط الحدث، تُحاكي مقولة باسكال: «إنَّها دَائِرَة لانِهَائِيَة، مَرْكَزُهَا في كُلِّ مَكَان ومُحِيطُهَا في غَيْر مَكَان»[6]. كيف نترجم تلك العبارة؟ ما هو سلوك الحدث عندما يطرأ؟ تذهب عبارة دو سارتو إلى القول بأن الحدث «متضمَّن» في كل مكان لأنه «يَسْتَصْحِب» (ابن عربي) أو «يَحْدُث دائمًا» (إكهرت) فيما يجعله ممكنًا؛ لكن اختفاءه أو تواريه في هذا التضمُّن يجعله مفقودًا. لا ينجلي الحدث المتضمَّن فيما يجعله ممكنًا سوى بوساطة التأويل.

لماذا التأويل؟ لأن كل حديثٍ عن الحَدَث هو ظاهرة لغوية تؤوِّل الحدث بالقُدرة على فهمه عندما تستوفي شروط الفهم واستجلاء المعنى. إذا كان الحدث يُمثِّل «قطيعة» مع السابق، فإن الحديث هو قراءة في تحوُّل الأشياء من الـ«ما قبل» إلى الـ«ما بعد» مع دوام عناصر سابقة في العناصر اللاحقة تحت مسمَّيات عديدة:

[1] *Romano, 2003, p. 39.*

[2] *De Certeau Michel (1987), La Faiblesse de croire, Seuil, Paris, p. 221.*

[3] ابن عربي (د. ت)، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، 2/ 55.

[4] *Eckhart, Meister (1903), Mystische Schriften, Berlin, p. 13.*

[5] *De Certeau, 1987, 225.*

[6] *Pascal, Blaise (1897), Pensées, I, éd. Léon Brunschwig, Hachette, p. 72.*

الاستمرارية عبر القطيعة، التضمُّن أو الإضمار، النَّسخ *(Aufhebung)* بالحذف والإضافة، إلخ. يندمج الحدث في آليات الحديث التأويلية والفهمية بوجوده في كل تأويل، ويُفتقد في الآليات ذاتها من حيث إن كل تأويل من التأويلات لا يستأثر بحقيقة الحدث. يُتيح هذا «المفقود» الممارسة التأويلية والفهمية، لكن ينزع عن كل تأويل أو فهم مزاعم احتكار حقيقته: «يتسلَّل اللانهائي فينا عبر التوتُّر الداخلي ومن خلال النشاط الذي نتحصَّل عليه من فواصل أزماننا ومن ثواني مساعينا، من مباغتة اللحظات المتميِّزة ومن المسارات الصامتة للتَّكرار الجلي»[1]، عبارات «اللانهائي»، «فواصل الزمن»، «مباغتة اللحظات»، «المسارات الصامتة للتَّكرار الجلي»، تقول كلها «الحدث» من حيث بُعده «اللانهائي» (حدث الميلاد في المسيحية، حدث الوحي في الدين...) وطبيعته في «الفصل» بين السابق واللاحق، و«المفاجأة» التي يتميَّز بها، وأخيرًا «الصمت» الذي يُميِّزه والذي يتكرَّر من تأويل إلى آخر. الحدث صامت، بينما التأويل ناطق أو يستنطق الحدث بدلالات مغايرة لا تنطبق دائمًا مع معناه الثاوي.

الإتاحة التي يجعلها الحدث ممكنة هي من جنس الحدث نفسه، لأن الإتاحة على ما تقول القواميس تقول «التَّعَرُّض»، ما يتعرَّض له الشخص من نفحات أو نوازل؛ «الوَقْع»، ما يقع للشخص وما يترك فيه من أثار وعواقب؛ «التَّهْيئَة والتَّقْدير»، ما يمكن الالتئام به ويكون يُسرًا لا عُسرًا. تقول الإتاحة إذًا الإباحة والجواز: ما يجوز قوله معناه ما يُسمَح وما يُتاح، له مدلول الاجتياز والعبور، ومن ثم القول والتعبير. للحدث الصامت قول ناطق، وكل قول ناطق هو جواز أو عبور من الطابع المبهم أو الملغز للحدث، الذي يثير الدهشة أو الصَّدمة، إلى الطابع الصَّريح والواضح من باب التفسير السببي أو التأويل الأنطولوجي: «لا تُكْشف "حقيقة" الأصل سوى بفضاء الإمكانات التي تتيحها: إنها ما تبديه الاختلافات بالمقارنة مع الحدث الأصلي، وما تخفيه بتشكيلات جديدة»؛[2] وبشكل أوسع، من الجواز إلى المجاز، ومن المجاز إلى الرمز، من الطابع الخفي للحدث إلى البُعد المكشوف، أي ما يمكن أن يرمز إليه الحدث بالنسبة للمتلقِّي: رمز «الميلاد» في المسيحية، رمز «الوحي» في الدين، إلخ. إذا كانت الإتاحة تقول الإباحة وما يمكن قوله عن الحدث مجازًا ورمزًا، بنقله من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؛ الإتاحة هي حصيلة الإزاحة التي يُجريها الحدث في نظام العالم. الإزاحة هي الوقائعي، والإتاحة هي المفهومي؛ **"الحدث هو الافتتاح الأصلي والممارسة هي الانفتاح التأويلي"**: «إنَّه الحدث الذي يَتْبَع البناء المفهومي بالمعنى الذي "نُفكِّر" فيه بسبق شكله المجرَّد، وبالمعنى الذي نُثْبته بارْتِجَاع ممارسة هي كلُّها مُفَكَّر فيها»[3]. يتَّضح من فكرة دو سارتو وباديو أن الحدث يطرأ ليُدهش الوعي ويُخرص الألسنة، ثم يصمت ليتيح للوعي بأن يُفكِّر بشكل ارتجاعي *(retroactive)* فيما حصل، وبأن تنطلق الألسنة لتُعبِّر عن الحدث بتحديده ثم تصنيفه، أي تعقُّله ووضعه في أطر عقلية من جداول ومفاهيم ومعاجم.

معنى ذلك أن الحدث ينخرط في التاريخ، تاريخ الوعي، ويتحدَّد زمانيًا ومفهوميًا: «كل حدثٍ له موقع مُتَفرِّد في وضعيَّة تاريخيَّة»[4]. لا تتوفَّر «الواقعة» على هذه الفرادة الاستثنائية لأنها فعل الطبيعة. **"تُصبح الواقعة «حدثًا» عندما ينخرط الإنسان في تقدير حجم الواقعة وأبعادها ومفاعيلها على الوعي"**، عندما ينقلها من الفظاظة إلى التعقُّل، من الشيء إلى الرمز، من العام إلى الخاص، من الشامل إلى المحلي، من المادة الخام إلى ما يمكن أن تدل عليه من معنى ومغزى بالنسبة للوعي. عندما تصير الواقعة حدثًا بموجب وعي يتكبَّد مفاعيلها، ويصيرلها تاريخ وموقع، وتتحدَّد في الزمان والمكان، فإنها تنتقل إذًا من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الشامل إلى الاستثنائي. هذا هو الحدث إذًا: ما يتخصَّص في الزمان ويكتسب تاريخيةً بالنسبة للوعي. بل إن ألان باديو يتحدَّث عن الحدث بصيغة الجمع: «هناك أحداث في العالم. هناك انقطاعات

[1] *De Certeau Michel (1991), L'Étranger ou l'union dans la différence, Desclée de Brouwer, Paris, p. 9.*

[2] *De Certeau, 1987, 213*

[3] *Badiou, 2005, p. 178.*

[4] *Badiou, 2005, p. 200.*

محليَّة »[1]. يُشدِّد باديو على أن الاستثنائي هو خاصية الحدث وكذلك العشوائي *(random)*، لأن الانقطاعات في التاريخ (تحوُّلات، ثورات...) هي دائمًا ما يُخربط العلاقات ويُعيد رسم الخريطة بمعالم جديدة، وهو ما يُسمَّى إذًا بالنموذج أو البارادايم الذي ارتضاه فيلسوف العلم توماس كون: علم سوي ثم أزمة ثم ثورة وأخيرًا نموذج جديد يُغيِّر النظرة إلى العالم وما يتبعها من تحوُّل في التصوُّرات والسلوكيات والمعاجم؛ تحوُّل في الكلمات والأشياء[2].

3. الحَدَث والكايْرُوس: الفُرْصَة، المِيزَان، اللَّامُتَوَقَّع

ينخرط الحدث في الزمن، يكتسب تاريخية تضعه في السِّياق. لكن الزمن زمانان، الأول هو «الزمن المتسلسل والكمِّي» أو «كرُونُوس» *(Chronos)*، والثاني هو «الزمن الفوري والنوعي» أو «كَايْرُوس» *(Kairos)*. الزمن الأول هو ما يمكن تقسيمه إلى فترات ومواسم والاحتفاظ به في تصنيفات؛ رمزه شيخ هَرِم وثقيل، حكيم ومتأنٍّ، يأخذ وقته في التدبُّر والتقدير؛ الزمن الثاني هو ما لا يمكن حصره أو تجزيئه؛ رمزه شاب حثيث وعاجل، مُتسرِّع بل ومتهوِّر، يُقبَض من النَّاصية. كايروس هو الزمن المناسب في اتِّخاذ القرار وإنجاز الخيار؛ هو زمن المصادفات السَّعيدة، لكن أيضًا المخاطر الواردة التي يتمُّ تفاديها مثلما كان المحاربون يتفادون الرِّماح والسِّهام بالتُّروس أو الدُّروع الواقية. كايروس هو متعدِّد الدلالات: الفرصة، اللحظة المناسبة، الميزان، المقدار، إلخ[3]. فهو يجمع بين الاستثنائي والميزان، أو بين الفجائي والحصيف؛ فهو الرابط بين ما ينبثق فجأةً ويُدرك بحصافة وامتهان. ليس غريبًا أن يكون المدلول الدقيق للكلمة «كايروس» عند الإغريق القدامى قد ارتبط بالصنائع الماهرة والتقنيات الحذقة. السلوك تُجاه الحدث المفاجئ، إن لم يكن عقلانيًا مباشرةً نظرًا للمعطيات الجديدة أو المصادفات المتواترة، فهو متعقِّل ومُتبصِّر، يمتلك ناصية الحدث ليتوجَّه به، يثقف مروره السَّريع ليقتنص الأمثل والأنفع. أن يكون الكايروس جامعًا بين المفاجئ والمتيقِّظ هو ترجمة للجمع بين الحدث والممارسة، بين ما ينبثق دون سابق إنذار وما يتمُّ تنظيمه بذكاء وبصيرة، بتفادي العواقب التعيسة واغتنام الفرص السعيدة. الكايروس قصير في المدَّة، عابر، سائل، فار، سريع، «قبله لا شيء تمَّ استهلاكه، وبعده كل شيء تمَّ فقدانه »[4].

السُّرعة هي خاصية الكايروس. يمكن القول بأن عصرنا ليس زمن الكرونوس، بل هو زمن الكايروس، لأن التَّسارع العالمي يقتضي تلقُّف المعلومة وثقف اللحظة المُربحة. ليس غريبًا أن يتكلَّم عن اللامتوقَّع كاتب ومُفكِّر آتٍ من دهاليز البورصة وعالم السُّرعة وهو نسيم طالب كما سيتمُّ معالجة فكرته حول «البجعة السوداء». يُجري الحدث وثبة أو طفرة في نظام الزمن الذي يتسلَّل منه الكايروس بشكلٍ آنٍ وعابر وزائل، يتعذَّر التوقُّع به قبليًا ويستحيل تداركه بعديًا. الكايروس هو الذروة بين القبل والبعد؛ هو الأزمة وحل الأزمة، السُّم والتِّرياق، المصادفات العشوائية والمهارات الذكيَّة. يُعلِّم الكايروس التأهُّب للعوارض الطارئة وإن لم يكن بالإمكان توقُّع حصولها في زمن معلوم، أي في زمن الكرونوس. يُعلِّم الكايروس الميزان والاعتدال في الظروف الطارئة أو المفرطة: البورصة المالية، القرارات العاجلة (السياسية، الصحيَّة)، الاستنفارات العسكرية، هي كلها الفضاءات التي يجوبها الكايروس، لأن هذه الفضاءات، بقدر ما تتعامل مع زمن الكرونوس بالتقسيم والتصنيف والعزل، فهي تترقَّب زمن الكايروس وتتحيَّن مروره العابر في أيَّة لحظة لثقف ناصيته وجعله في خدمة مخطَّطاتها. يمكن القول بأن الكايروس هو «الاستثناء» في المسار الرَّتيب لزمن الكرونوس، مثلما التكتيكية هي «الطارئ» في التخطيط الاستراتيجي المحكم. لأن الاستراتيجية تقول ما هو كائن، تُخطِّط لما ينبغي فعله بعد دراسة سابقة للمعطيات المادية، أما التكتيكية فهي «غياب الاستراتيجية» والمكمِّل لها، لأن في وقت الفعل

[1] *Badiou, Alain (2013), Philosophy and the Event, with Fabien Tarby, trans. Louise Burchill, Polity Press: Cambridge, p. 125.*

[2] *Kuhn, Thomas S. (1996), The Structure of Scientific Revolutions, 3rd edition, The University of Chicago Press: Chicago & London, p. 111.*

[3] *Trédé, Monique (1992), Kairos: l'à-propos et l'occasion, éd. Klincksieck, Paris, p. 15.*

[4] *Moutsopoulos Evanghelos (1991), Kairos, la mise et l'enjeu, Vrin, Paris, coll. « Recherches, n°8 », p. 21.*

(استعجالات، طوارئ، معارك...) هناك مصادفات وإمكانات لا تدخل في حُسبان التخطيط، وينبغي التعامُل معها بحذر وسرعة واتِّخاذ القرار على الفور. هنا يمرُّ الكايروس حاملًا رهان الربح أو الخسارة، ويكون الربح من نصيب المتبصِّر والمنتبه الذي يتلقَّف الأمور بسرعة مذهلة.

الكايروس هو إذًا زمن «الحَسْم»، ظرفٌ وجيز لا يلتئم مع التخطيط الطويل والتفكير المديد: «الكايروس نقطة حرجة وحاسمة، يضمن فعالية الكلمة والفعل معًا»[1]. بانتهاز الكايروس، تكون الكلمة هادفة بميزان دقيق، لا زيادة ولا نقصان، لا إفراط ولا تفريط، لا ثرثرة ولا تلعثم، لا تكلُّف ولا إطناب، بل «الكلمة» في المكان المناسب، في الوقت الملائم. يعرف الخطباء والبلغاء القدامى قيمة هذه الدقَّة في التعبير التي يهبها الكايروس الإتقان والجودة والقُدرة على الإقناع حجاجيًا؛ ويكون الفعل ناجعًا بلا إهدار في الطاقات أو الموارد؛ فِعْل اقتصادي بالمعنى الحصري للادِّخار وإصابة الهدف: بأدنى الوسائل نجني أعلى العوائد، بأدنى كلام نُفحم الخصم، بأقوى فعل نُغيِّر المصائر. يمكن القول بأن اللامتوقَّع يقتضي الانتباه لألغاز هذا الزمن الكايْري. إذا بحثنا عن أسباب الإخفاق في العالم المعاصر، يمكن إيجادها في الخلط بين نظامين مختلفين من الزمن، الكرونوسي والكايْري، وسوء ترجمة ذلك في التداولات والقرارات. أدرك المعاصرون أهمية الاعتداد بالزمن الكايْري الذي يناسب الفترة المعاصرة التي تقوم على قيم كايْرية: السُّرعة أو التَّسارع (السيولة المالية، المواصلات، الرقمي والالكتروني)، النباهة والانتباه (الترصُّد، التحيُّن، التأهُّب)، التجنُّب والوقاية (الأزمة، الوباء، العنف، الإرهاب).

أدرك المعاصرون هذه القيم الكايرية وبيَّنوا أهميَّتها في تغيير النموذج أو البارادايم، من الكرونوس إلى الكايروس. آخذ على سبيل المثال فرانس جوهانسن صاحب «لحظة النقرة» *(The Click Moment)* ونسيم نيقولا طالب صاحب «البجعة السَّوداء» *(The Black Swan)*[2].

يُؤمن جوهانسن في قوَّة المصادفات واللحظات العشوائية التي تنتظم على أثرها التجربة الإنسانية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع. الأطروحة التي يدافع عنها هي أن النجاح لا يُختزَل دائمًا إلى تخطيط مسبق وتنظيم عقلاني للمعطيات. هل العلاقة بين النجاح وتنظيم المعطيات هي علاقة منطقية بين المقدمة الكبرى والنتيجة؟ هل هي علاقة سببية بين علَّة ومعلول؟ يُجيب جوهانسن بالنَّفي، لأن النجاح ليس دائمًا حصيلة تهيئة مسبقة وإن كانت صارمة وصادقة، بل هناك «الحظ» *(luck)* الذي يفلت من التحكُّم[3]. ما يقترحه جوهانسون هو استمرارية لنظرية مكيافيلي في التفاوُت بين الاستعداد *(virtù)* والحظ *(fortuna)*، بين الفعل البشري والمصادفات الوجودية، ومن ثمَّة الطريقة الذكيَّة في تطويع المصادفات والمعطيات لمن يمتلك فضائل عقلية وقُدرات خارقة في الانتباه والترقُّب، بقراءة حصيفة للعلامات وتهيُّؤ فطن، من شأنها ترجيح الحظ لصالح المتبصِّر، أي أخذ الكايروس من الناصية. يُبيِّن جوهانسن أن الإقرار بالمصادفة والعشوائية في نظام العالم لا يعني بالضرورة عجزنا عن تنظيم العالم وفهمه. بل هناك «نقرة اللحظة» التي تُنتهَز من أجل التوصُّل بالنجاح. تفيد الكلمة «النَّقرة» الثغرة أو الفتحة أو الفجوة التي يتسلَّل منها الذكاء للإفلات من الوضعيات الشائكة. يمكن القول بأن النقرة هي الترجمة الوفيَّة للكايروس، الذي يُمكن عدُّه هو الآخر فجوة في الكرونوس، فجوة مفتوحة على المجهول، لكن الظَّفر بها يفتح على المعلوم.

في نظر جوهانسن، هذه النَّقرات في الحياة هي متعدِّدة، لكن لا نعيرها اهتمامًا بسبب الانهماك في الضرورات الحياتية والهموم الوجودية[4]. عندما نترفَّع عن الضرورات والهموم، نُنْصت إلى همسات ما يقع وما يحمله في طيَّاته من نفحات اللامتوقَّع. ليس اللامتوقَّع ما ينبغي التوجُّس منه، بل ما يتطلَّب الأهبة والزهد لإدراكه وفهمه، ومن ثمَّ تفادي مفاعيله السلبية أو جني نتائجه الإيجابية: «العالم

[1] *Trédé, 1992, 44.*

[2] *Taleb Nassim Nicholas (2007), The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable, Random House: New York.*

[3] *Johansson, 2012, p. 9.*

[4] *Ibid, p. 11*

هو مكان اللامتوقَّع »[1]، يقول جوهانسن، ويرى بأنَّا نختبر هذا اللامتوقَّع على الدوام في حياتنا اليومية، في الغالب بلا دراية منَّا. قد يأتي النجاح بحظوظ لم نُخطِّط لها، ممَّا يُعطي للامتوقَّع مكانة رئيسة في الحياة. بل إن اللغة اليومية تشير باستمرار إلى هذه اللحظات الاستثنائية بمفردات الحظ والفرصة والصدفة والقَدَر. تكمن المشكلة فحسب في الاستعمالات التي قد تكون نتيجة الإرادة السَّيئة مثل إرجاع الإخفاق إلى الحظ دون بذل العطاء والمجهود. لا يمكن التغاضي عن قوَّة المصادفات التي يمكنها أن تُبدِّل الحياة أو تُغيِّر المصير، التعيسة منها أو السَّعيدة: «ماذا لو كان النجاح أو الإخفاق بعد لحظة غير متوقَّعة؟» يتساءل جوهانسن[2]. يُفسِّر هذا الأمر سُلطة المصادفة أو العشوائي في توجيه المخططات البشرية بالتعديل والتنقيح. لا تُعدُّ هذه المصادفات العائق في التخطيط للمشاريع وإنجازها، بل هي ما يتيح إعادة توجيهها وإتقانها وأقلمتها مع العشوائي والعارض.

وعليه، في نظر جوهانسن، يتميَّز اللامتوقَّع بثلاث لحظات أساسية: العشوائي *(random)*، غير المألوف *(serendipity)*، والحظ *(luck)*. يطرأ الحدث، يحدث الشيء، على وقع هذه اللحظات الثلاث. أمام هذه اللحظات، هناك ثلاث تكتيكات يمكن استثمارها من أجل ثقف موفَّق للنجاح[3]: 1. «نقرة اللحظة» *(click moment)* التي هي التسمية الأخرى للكايروس باغتنام الفرص والانتباه للنفحات الوجودية؛ 2. «الرهانات الهادفة» *(purposeful bets)* وهي المبادرات التي نقوم بها وإن كنَّا لا نعرف إذا كانت ستُكلَّل بالنجاح أم لا؛ 3. «القوى المعقَّدة» *(complex forces)* التي تعترض طريق النجاح والتي ينبغي حُسن استعمالها وتوظيفها. في جميع الأحوال، ما يُنظِّم حياتنا ليس دائمًا التخطيط العقلاني من أجل نتائج يقينية، إن لم يحدث العكس، أقصد مصادفات لا تدخل في الحُسبان والتي تدفعنا لإعادة صياغة مخططاتنا وفق وضعيات جديدة. هذا لا يعني إيجاد الأعذار للتسويف أو المماطلة *(procrastination)*، ولا حتى التخلِّي عن بذل الجهد والأخذ بالأسباب. ما تريد الإسهامات المعاصرة تبيانه، وهي مسألة تجربة يومية لا نظريات مجرَّدة، أن للمصادفات دورًا حاسمًا في توجيه قصديتنا العملية، وفي حثِّنا على المُضي قُدُمًا نحو التوصُّل بالغايات بالرُّغم من الإخفاقات التي يمكن أن نُمنَى بها، «دورها أن تُحفِّزنا على الفعل والإقدام»[4]. نحن وسط شبكة معقَّدة من المعطيات تجعل كل تخطيط مسبق مجرَّد إمكان، مثل المعركة التي يتمُّ التخطيط لها بالأخذ في الحسبان الأرضية الجغرافية وأحوال الطقس وعتاد الخصم. هذا ما يُسمَّى بالاستراتيجية. لكن، أثناء المعركة تطرأ عوامل جديدة تتطلَّب الحنكة في قيادتها وهذا ما يُسمَّى بالتكتيكية.

تشتغل الحياة اليومية وفق نموذج صراعي (بُوليمُوس *polemos*) شبيه بالمعركة (محمد شوقي الزين، 2018، 283)، يتعارك فيها الأفراد مع المفاجئات الحياتية: نفقات المعيش، ضغوط العمل، نزاعات شخصية، إلخ. من ثمَّة، فإن التفاعل الاجتماعي يجعل ممكنًا هذا الصراع المحمود نظرًا لتباين الإرادات، واختلاف الآراء، وتنوُّع المقاصد. لا يكتسي الصراع بالضرورة دلالة سلبية، بل إن الفيلسوف الإغريقي السابق على سقراط «هيرقليطس» يُعطيه بُعدًا كونيًا: «الصِّراعُ هُو أبُ الأشْيَاء جميعًا». العديد من الممارسات اليومية هي ذات صبغة صراعية، لأنها نابعة من إرادات متباينة الأهداف والوسائل: المنافسة، البيع والشراء، الإغراء، الصراع من أجل الاعتراف، إلخ. هذه كلها لحظات يتخلَّلها المفاجئ واللامتوقَّع الذي يُسمِّيه جوهانسن «نقرة اللحظات»[5] التي تتميَّز بأنها: 1. ما يحدث عندما تلتقي فكرتان أو شخصان، على غرار اصطدام كرتين من لعبة البيلياردو جاعلًا ممكنًا الفوز أو الخسارة؛ 2. ما لا يمكن التنبُّؤ به من حيث إن المستقبل مفتوح على جميع الإمكانات والاحتمالات؛ 3. ما يُثير الانفعالات من فرح أو ترح، أي رد الفعل الفوري الذي لم يتم تعقُّله بعد. ما نتفاعل معه

[1] *Ibid, p. 13.*
[2] *Ibid, p. 20.*
[3] *Ibid, p. 22.*
[4] *Ibid, p. 82.*
[5] *Ibid, p. 106.*

وننفعل به، لا يعني بالضرورة أنه سلبي. للانفعالات أو المشاعر *(emotions)* دورٌ مهم وطَّد أهميتها الفيلسوف الألماني فريدريش هيغل القائل بأن لا شيء في هذا العالم يحدث دون شغف، من حيث إن الشَّغف *(passion)* هو حركة والحركة تدفع للتحرُّك والفعل.

تدفع «نقرة اللحظات» إلى تهذيب الانفعالات واستغلالها ضدَّها مثل الذي يستعمل عناصر الطبيعة (الخشب) من أجل الاحتماء ضدَّ الطبيعة (بناء البيت ضدَّ الحرارة والأمطار): «وعلى هذا النحو تُشبع انفعالات البشر، وهي تُطوِّر نفسها وغاياتها وفقًا لميولها الطبيعية، وتُشيِّد صرح المجتمع البشري. وهي بهذا الشكل إنما تُدعِّم مركز القانون والنظام ضد هذه الانفعالات نفسها»[1]. الكل يتوقَّف إذًا على المهارة في استعمال المصادفات التي تجري مع الزمن الكايري جريان الأمواج. الماهر من يُحسن التزلُّج على المصادفات والتوجُّه بها، لا السقوط والغرق فيها. هكذا هي إذًا «نقرة اللحظات» التي تأتي مفاجئة كالسَّيل العارم تتطلب العَوْم الجيِّد بالنسبة للأخطر منها، أو تقتضي الكياسة والحصافة للأهون منها كاللقاءات المفاجئة والاكتشافات المثيرة: «وَجَدْتُهَا!» *Eurêka* لأرخميدس هي أحسن مثال على المفاجأة السعيدة التي تقفز إلى الحدس دون سابق إنذار. لا ينفصل العثُور على الشيء عن التعثُّر من أجل اكتشاف ذاك الشيء، وقصَّة طاليس الذي يشرئبُّ عنقه إلى التَّسامي نحو السماء بالتَّعامي عمَّا هو موجود أمام قدميه في الأرض، والسقوط في البئر إلى غاية إثارة ضحكات الخادمة التراقية[2]، لهُوَ مثال بارع في عدم الاستسلام لليأس بمجرَّد أن المصادفات تُحبط المخططات. بل إن الشغف للتوصُّل بالأهداف يدفع لإعادة المحاولة مع حصاد التجربة في تفادي ما تمَّ التعثُّر فيه: «هذه اللحظات هي مفعمة بالحيوية لأنها تتيح لنا أن نتعثَّر/نعثُر على أفكار ليست واضحة أو منطقية، أفكار قد تُمكِّننا من التفوُّق على منافسينا»[3]. لا شك في أن عالم المصادفات والتفاعلات الذي يثير الانفعالات ليس عالم التفكير المنطقي الهادئ، بل هو عالم معقَّد ومتشابك، ومن ثمَّة فإن العثور على جواهر نادرة من بين الأفكار الفذَّة أو اللقاءات المُبهجة لا يسلم من التعثُّر وإعادة الكرَّة. الكل يتوقَّف على المهارة في التعامُل مع المعطيات وإعادة نسج علاقات جديدة تكشف عن إمكانات مغايرة: «لم يتصرَّف العالم أبدًا بطريقة يمكن التوقُّع بها، وهذا صحيح اليوم من أي وقت مضى»[4].

اليوم، بفعل تداخل المصالح والمصائر، وتشابك الإرادات والمقاصد، فإن السَّعي نحو النجاح أو التألُّق أو الاغتناء هو الشَّغف نحو استثمار كل الاحتمالات الآيلة نحو الظفر بالمطلوب. في بحر هذه الاحتمالات أو في صحراء هذه المصادفات، يمكن العثور على ما يسمِّيه نسيم طالب «البجعات السوداء». ما يقصده بالبجعة السوداء *(The Black Swan)* هو نقض للقياس المنطقي الذي تقول نتيجته أن البجعات هي كلها بيضاء. لكن، اكتشاف بجعات سوداء أبطل هذا القياس المنطقي وفتح الفكر على الاحتمال واللاتوقُّع. من بين البجعات السوداء التي يُعدِّدها نسيم طالب، يذكر الموضات والأساليب الفنية ما بعد الحداثية، والأوبئة، والأفكار الجديدة، والتيَّارات الدينية والفلسفية المتنوِّعة، إلخ. البجعة السوداء هي في الفاصل بين «التوقُّع الهشَّ والأثر الهائل»[5]. بل إن التوقُّع وإن كان على أسس علمية وموضوعية لا يختلف في بنيته عن الرَّجم بالغيب عند المُنجِّمين. في كل الأحوال، لا يمكن استخلاص أيَّة قيمة يقينية من مواجهة المصادفات نظرًا للتفاوت بينها وبين تطلُّعاتنا. هذا ما يدافع عنه نسيم طالب على مدار 300 صفحة من كتاب يجمع بين السيرة الذاتية والخبرة المعرفية والتجارب الحياتية المختلفة. الرهان هو تبيان أن الجهل سابق على المعرفة، وأن الظلام يُحيط بنا مثل الشخص الحامل للمصباح الذي يهتدي في الطريق بما يُوفِّره له مصباحه من إنارة محدودة. إذا أخذنا المثال قياسًا على قُدراتنا العقلية في اكتناه الوجود، فإنَّا أعجز ما نكون عن استنفاد أسراره أو الإحاطة بألغازه.

[1] هيغل، (2007 ب)، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، ص 97.

[2] *Blumenberg, 2000; Zine, 2021.*

[3] *Johansson, 2012, p. 127.*

[4] *Ibid, p. 196.*

[5] *Taleb, 2007, p. xviii.*

من ثمَّة حجم ما نجهله كبير جدًّا بالمقارنة مع حجم ما نعرفه، مثل الطرف المتواري للجبل الجليدي الذي هو أعظم من الطرف البادي: «أليس غريبًا، يتساءل طالب، أن نرى حدثًا يطرأ بالضبط لأنه لم يكن من المفترض أن يحدث؟»[1]. ينجرُّ عن هذا التساؤل التسليم بأن الأحداث تطرأ كفجوات في الزمن، مثل علم-الخيال حيث يظهر شخص وكأنه خرج من الجدران.

يستعمل نسيم طالب استعارة «البجعة السوداء» ليدل بها على اللامتوقَّع، ويُبيِّن كيف أن الاستعارات والقصص والخيال هي أشدُّ وطأةً من الأفكار والشروح العقلانية. بل إن نسيم طالب يؤنِّب ما يُسمِّيه «الأفْلَطَنَة» *(Platonicity)* التي أعمتنا في نظره عن رؤية باده الحدث ببداهة الفكرة الناصعة. ما يقترحه نسيم طالب هو تفكيك صارم لهذه البداهة التي استبدَّت بتاريخ الفكر من أفلاطون إلى ديكارت وطبعت تاريخ الغرب ككل بأساطير التوقُّع والسيطرة العقلانية على نظام العالم. يذهب إلى حدِّ الطعن في آليات قراءة نظام العالم التي تعتمد على هذه السيطرة العقلانية في الضبط والتوقُّع، ويقترح بدلها التحسُّس والانتباه والإنصات لهمسات الوجود لاقتناص اللحظات الحاسمة في إدارة العالم وتوجيهه. الاعتماد على التحسُّس بدلًا من التوقُّع من شأنه أن يُعطي مكانًا ومكانةً للخيال والذوق والنباهة بعد أن طغى العقل الآلي والجاف وظنَّ بعنجهية أنه قادر على الإحاطة بنظام العالم والسيطرة عليه: **«يقتضي العيش في هذه الأرض الكثير من الخيال»**[2]. الاستعارة، والقصة، والقصيدة، هي كلها تصاريف الخيال وتجلِّياته وهي وحدها القادرة على حدس الحدث وتحسُّس البجعات السوداء. ما يقترحه بديلًا عن عجرفة العلموية وثرثرة الأدبيات العالمة حول البديهي واليقيني هو تغيير العادات الفكرية بالانفتاح على اللامتوقَّع والمجهول والمحتمل. هكذا يرى نسيم طالب بأن اللامتوقَّع هو الأفق الجديد للفكر، لأن بناءً على هذا المجهول الواسع والشاسع مثل البحر يمكن تحديد أرخبيل المعلوم والمعروف. إنه المحيط أو الحاوي *(l'englobant)* بمفهوم كارل ياسبرز الذي يُعيد رسم العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. في هذا المحيط الواسع والمجهول الذي يتخلَّله أرخبيل المعرفة يمكن إذًا لمح البجعات السوداء في استئناس مع النَّوْرَس.

خاتمة

اللامتوقَّع هو أفق الفكر المعاصر. يُصدِّق ذلك ما أوردناه من مرجعيات تُعطي الأولوية والصَّدارة للحدث والعشوائي والاستثنائي، والانتباه للمجهول أكثر من المعلوم. لكن ألا يُمثِّل الاعتداد بالعشوائي والاستثنائي اهتمامًا بالنادر والقليل بالمقارنة مع حجم العادي أو الاعتيادي الذي يُميِّز حياتنا اليومية؟ عندما اقترح المترشِّح للرئاسيات الفرنسية جان لوك ميلانشون مجاوزة الطاقة النووية بالرغم من تكاليفها المنخفضة، فإنه سوَّغ ذلك بالمجهول الممكن حدوثه، وقال متحجِّجًا: «النسبة ضئيلة أن يطرأ حادث نووي، بمعدَّل واحد بالمئة. لكن عندما يطرأ فإن نتائجه جسيمة». يمكن القول بأن الرجل السياسي اعتمد على بجعة سوداء في إمكانية المستحيل أو اللامفكَّر فيه. بل إن العالم ومنذ أحداث نيويورك (11 سبتمبر/أيلول)، وتسونامي آسيا (29 ديسمبر/كانون الأول 2004)، وانهيار الأسهم لدى ليمان براذرز (سبتمبر/أيلول 2008)، وضع أفقًا للفكر هذا المجهول أو إمكانية المستحيل واللامفكَّر فيه. لا يعني ذلك أنَّا نهتمُّ أكثر بالأحداث النادرة ونُهمل الوقائع البارزة والروتينية، بل إن روح العصر الذي يتميَّز بالتَّسارع والمجهول والجليل والجسيم لا يمكنه أن يرجع اللامتوقَّع والعشوائي والاستثنائي إلى مجرَّد أحداث نادرة وغير مألوفة. بل إن هذه الأحداث هي الأفق الذي يتيح التأهُّب وفائض الخطاب، أي يُنظِّم الحياة النظرية والعملية ككل، قبليًا وبعديًا.

[1] *Ibid, p. xix.*

[2] *Ibid, p. xxvii.*

فلسفة العلم عند ابن الهيثم

زادن المرزوقي

(باحث سعودي)

ملخص

يهدف هذا البحث إلى تقديم ابن الهيثم (965-1040م) على أنه فيلسوف علم. ويعرض البحث مشروع ابن الهيثم بشكل متسلسل بدءاً من الأصول الفلسفية والنظرية الى منهجية البحث العلمي الهيثمي. ويركز البحث على الشك المنهجي عند ابن الهيثم الذي يُعتبر الأداة الجوهرية التي بناء عليها مشروعه الضخم، واستطاع من خلالها نقد القدماء ونقض أصولهم الخاطئة، وقدم الكثير من الإبداعات والاختراعات التي لم يسبقه إليها أحد في مجاله. البحث يقدم تحليلاً لمفهوم الكليات عند ابن الهيثم، واختلافها الجذري عن الكليات عند أرسطو. ويعرض نظرية الإدراك عند ابن الهيثم التي تكمن خلف مشروع ابن الهيثم العلمي وصرامته في التحقق التجريبي من النظريات، لأنه اكتشف بهذه النظرية أن الحواس غير محايدة وتتأثر بالمعرفة المسبقة وبالجوانب النفسية للعقل. يزعم بعض الباحثين أن ابن الهيثم أول عالم تجريبي في التاريخ بالمفهوم المعاصر للكلمة، وأنه سبق علماء وفلاسفة الثورة العلمية الأوروبية في القرن السابع عشر الميلادي. وتم تقديم آراء الباحثين، وعرض اختلافاتهم، وبيان مواقفهم تجاه مشروع ابن الهيثم العلمي. إن أهمية البحث تكمن في تسليط الضوء على الجانب الفلسفي عند ابن الهيثم، والذي يقدم نظرية معرفية صارمة ودقيقة ومتسقة في سبيل تطوير العلم ومجالات المعرفة بمنهجية تزيد من إمكانية الوصول لحقائق الأشياء. إن المشروع الفلسفي لابن الهيثم لازال فاعلاً ويحتاجه الباحث العلمي المعاصر. ويشير البحث إلى أن مشروع ابن الهيثم يحتاج إلى الكثير من العمل والتدقيق والتحليل بسبب إهمال الشرق والغرب لمشروعه الفلسفي قروناً طويلة.

مقدمة

فلسفة العلم من المباحث المهمة في العصر الحديث مع التطور الهائل في مجالات العلوم الطبيعية والتقنية والاجتماعية والنفسية. وأصبح السؤال الفلسفي في العلم حاضراً بقوة من حيث مساءلة العلم-التجريبي في المنهج، واستشكال مسلماته، ومراجعة مخرجاته على الطبيعة والإنسان. ان المهمة الكبرى لفلسفة العلم هي تحليل منهجيات البحث المتبعة في العلوم[1]. وفي هذا البحث ارتضينا أن نحلل منهج ابن الهيثم العلمي في البحث والتحقيق لما يحمل من ريادة وصرامة ودقة عالية تجعله محور اهتمام كثير من الباحثين في الشرق والغرب، خصوصاً مع بداية القرن العشرين.

ويروم هذا البحث لفت الانتباه إلى أن **"ابن الهيثم ليس عالما طبيعيا فحسب، بل هو كذلك فيلسوف علم"**. وقد ذكر جلال الدريدي أن اشتغاله على فلسفة ابن الهيثم تعود إلى إهمال هذا الجانب الغني بالإبداع الدلالي والمفاهيم العلمية في المتن الهيثمي[2]. وقد كان كل الاهتمام عن ابن الهيثم ينصب، في الغالب، على مخرجاته العلمية في البصريات والفلك وغيرها دون الانتباه لنظرته المنهجية في فلسفة العلم، ونظريته المعرفية الأصيلة، وابتداعه للمنهج التجريبي كنسق منتظم ومحكم في التحقيق العلمي. وقد

[1] Okasha, Samir (2016). Philosophy of science: A very short introduction, Edition 2, Oxford University Press, United Kingdom.

[2] الدريدي، جلال. (2017). ابن الهيثم من منظور فلسفي، مقال في موقع حكمة، https://hekmah.org/ابن-الهيثم-من-منظور-فلسفي-د-جلال-الدري/.

أكد محمد ساسي في كتابه «ابن الهيثم العالم الفيلسوف»، أن المتن الهيثمي يحتاج إلى التدبر بطريقة نسقية من شأنها أن تضيف إلى مشروعه العلمي مشروعه الفلسفي[1].

وسوف نقدم في هذا البحث جوانب من المشروع الهيثمي لم يتم تناولها بالشكل الكافي. من أهم هذه الجوانب مفهوم الكليات عند ابن الهيثم، واختلافه الجذري عن كليات أرسطو. ابن الهيثم يرى الكليات نسبية، مرتبطة بجزئياتها، فإذا تغير حال جزئيات النوع؛ فإن المقولة الكلية تتغير وتتبدل ويتم نقدها وتطويرها. بينما عند أرسطو تكون الكليات مطلقة لا تتغير بعد استقراء خصائص جزئياتها. الجانب الآخر هو: نظرية الإدراك التي قدمها ابن الهيثم، وأثبت فيها أن الحس غير محايد ويتأثر بالمعرفة المسبقة والذاكرة والتحيزات النفسية للعقل. وهذه النظرية الإدراكية مهمة جداً لأنها تبني أساسا معرفيا مفصليا وهو؛ أن التجربة والاختبار هي الطريقة الوحيدة الموثوقة للتحقق من المعرفة الصحيحة واكتشاف الطبيعة، وأن الملاحظة السلبية للعالم الواثقة في الحواس بدون شك، لا تكفي لمعرفة العالم كما هو. هذه النظرية الهيثمية أثبتها علم النفس الإدراكي الحديث، وأصبح من مقدمات منهجيات البحث العلمي أن الحواس غير محايدة.

من صعوبات البحث في المتن الهيثمي أن ابن الهيثم يسرد منهجيته النظرية في البحث بشكل متفرق بين نصوصه، وغالباً ما تكون بشكل مختصر في مقدمات كتبه، ولم يفرد لها مؤلفا بعينه. ومن الصعوبات أيضاً فقدان مخطوطات كثير من متون ابن الهيثم العلمية والفلسفية، وندرة بعضها، مما جعل البحث في نتاج ابن الهيثم المعرفي يشكل تحديا للباحث في فلسفته وفكره. وما يزيد من صعوبة الأمر أن ابن الهيثم قد تم إهماله في الغرب والشرق بشكل ملحوظ، وهذا ما جعل بعض الباحثين يشدد على ضرورة إعادة النظر في المشروع الهيثمي الكبير في مجالاته المتعددة، الفيزياء، والرياضيات، والهندسة، وأعظمها وأضخمها في مجال البصريات. اللافت للانتباه اكتشاف كثير من الباحثين إبداع ابن الهيثم في علم النفس الإدراكي *(Cognitive psychology)* وريادته في توضيح ماهية الإدراك الحسي للإنسان، خصوصاً البصر. وهو أول من قال بأن الرؤية تحدث في الدماغ وليس في العين، أي أن الخبرة والمعرفة القبلية تؤثر في الاستقبال الحسي، وهذا من أهم مباحث علم النفس الحديث، وهو ما سوف نوضحه في موضعه[2].

يفترض كثير من الباحثين أن ابن الهيثم هو أول عالم تجريبي بالمعنى المعاصر للكلمة. وأن ابن الهيثم قد سبق الثورة العلمية الأوربية في المنهج التجريبي. وقد ألف برادلي ستيفنز كتابا بعنوان "ابن الهيثم أول عالم تجريبي". وهي دعوى كبيرة أثارت جدلاً واسعاً، رغم أن هذه الدعوى طرحت قبله بعقود، لكن كتاب ستيفن هو أول كتاب شامل لسيرة ابن الهيثم العلمية والفلسفية، قدم فيه جميع الأدلة والمستندات التي تدعم هذا الرأي. **"وقد ذكر نيل تايسون الفلكي الشهير أن عظمة ابن الهيثم ليست فحسب في اكتشافِ ماهية الضوء والبصر، بل كذلك في أنه أول من دون قوانين العلم، بمنهجية صارمة للتخلص من المفاهيم الخاطئة في تفكيرنا"**[3].

ما يهمنا في هذا البحث هو الغوص في تحليل نظرية المعرفة وفلسفة العلم عند ابن الهيثم أكثر من التركيز على أسبقياته في بعض المجالات، رغم أهميتها، لأن الهدف من الطرح هو الاستفادة من إرث ابن الهيثم الفلسفي في العلم والمعرفة في المقام الأول. العلم التجريبي عند العرب لم يأخذ حقه فهناك تجاوز للحقبة العربية الوسيطة في فلسفة العلم والمناهج البحثية بشكل يدعو إلى التوقف وإعادة النظر. وقد فصل في هذا الموضوع الفيزيائي جيم الخليلي في كتابه الشهير: بيت الحكمة *(The House of Wisdom)*

[1] ابن ساسي، محمد. (2016). ابن الهيثم العالم الفيلسوف، منشورات نيرفانا، ط1، تونس.

[2] Steffens, Bradley. (2021). First Scientist: Ibn Al-Haytham, Blue Dome Press, Clifton, USA. p. 81.

هناك اهتمام كبير بنظرية الإدراك-الحسي عند ابن الهيثم خصوصاً في السنوات الأخيرة، ومن أواخر البحوث المنشورة للمؤلف H. A. Sedgwick بعنوان:

In al-Haytham's ground theory of distance perception.

وهناك أبحاث مهمة للمؤلف Gary C. Hatfield، تؤكد على ريادة ابن الهيثم في علم النفس الإدراكي، ونظريات الإدراك الحسي للنظر.

[3] Cosmos: A Spacetime Odyssey (2014), S1E5.

وكتابه الآخر المستكشفون *(Pathfinders)*. وسوف نعرض أهم الآراء المختلفة في المشروع الهيثمي العظيم بشكل مختصر فيما يفيد البحث.

آراء الخبراء في المشروع الهيثمي

إن المنهج التجريبي عند ابن الهيثم هو محل نزاع بين الباحثين في تاريخ العلوم. والسؤال الأكبر هو: هل ابن الهيثم ابتدع منهجاً جديداً في العلم أم أنه والف بين المناهج السابقة دون ابتداع؟ وهل يعتبر رائد المنهج التجريبي الحديث قبل الثورة العلمية؟

لقد حلل الباحث صهراب قسيمي آراء أهم المشتغلين في مشروع ابن الهيثم في القرن الماضي وهم: عبدالحميد صبرا، وصالح عمر بشارة، ورشدي راشد، ومصطفى نظيف، ومارك سميث. وبين هؤلاء الباحثين تدور المناقشة حول هذا الموضوع، مع وجود باحثين آخرين ولكن هؤلاء هم أبرز من اشتغل على نصوص ابن الهيثم. فإن عبدالحميد صبرا في بداية الأمر كان لا يرى ابن الهيثم رائد البحث التجريبي المعاصر، وأن منهجه التجريبي ليس أصيلا، بل هو امتداد التجريبية اليونانية. لكنه غير رأيه مؤخراً واتفق مع ما طرحه صالح بشارة على أن ابن الهيثم ابتدع المنهج التجريبي، وخالف في نظريته المعرفية كل من سبقه في العلم[1]. حيث يرى صالح بشارة أن ابن الهيثم شك في الحواس ذاتها، وقدم نظريته في الإدراك بناءً على أن الحواس غير معصومة من الخطأ، وأنه تجاوز التجريب السلبي السابق الواثق في الحواس، بل أنتج منهجا تجريبيا قائما على الاختبار وليس على الملاحظة بحكم أن الحواس يدخلها الوهم والزلل، وهذا مالم يكن موجودا عند سابقيه من اليونان والعرب[2].

وعلى عكس ذلك ذهب مارك سميث، الذي يقول بأن ابن الهيثم لم يأت بمنهج جديد أصيل، بل أنه قلد ما هو موجود عند اليونان وقام بتوليف بعضها دون إبداع أو منهجية مختلفة جذرياً عن سابقيه، وأن مشروعه في كتاب المناظر كان مهماً في التمهيد لأرضية العلم البصري الذي أتى في القرن السابع عشر، الذي وصلنا فيه إلى الإبداع المنهجي الحقيقي في العلم[3].

وفي موقف متوسط بينهما ذهب رشدي راشد إلى أن ابن الهيثم أضاف إلى العلم التجريبي اليوناني الذي سبق لكنها إضافة ليست فارقة. وينسب راشد الإبداع العلمي الحقيقي لكمال الدين الفارسي (ت1319) الذي يعتبره أبا المنهج العلمي التجريبي *(Ghassemi 2020, p49)*.

بينما يرى المؤلف قسيمي أن ابن الهيثم فعلاً تجاوز الملاحظة السلبية اليونانية، المتوقفة على موثوقية الحواس، وانتقل إلى البرهان التجريبي الدقيق، لكنه ليس الاختبار التجريبي بالمعنى المعاصر *(Ghassemi 2020, p59)*. لكن هناك إجماع على انه أضاف ابداعاً مختلفاً عن سابقيه وعن السائد في عصره، بل أنه يعتبر على قمة الهرم العربي في فلسفة العلم والمنهج العلمي التجريبي، مهما كان الاختلاف. وانه كان باحث موضوعي صارم ولا يقبل إلا البرهان القطعي المعتمد على الحس في اغلب تجاربه ونظرياته.

بينما هناك باحثين آخرين يرون أن ابن الهيثم ليس امتدادا لأرسطو وبطليموس ومناهج اليونان، بل إنه أبدع منهجا تركيبيا لم يكن موجودا من قبل[4]. لقد قدم منهجاً تركيبياً بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي، كان مرفوضاً على النهج الأرسطي-المشائي من قبله، وأن التجربة الحسية التي كان يسميها بـ «الاعتبار» هي معيار التحقق من النظريات، وأن الاعتبار في عرفه ليس كما كان عند بطليموس، بل منهج تجريبي لا يقبل سوى البرهان الحسي القائم على الاختبار التجريبي الواضح والصريح والخالي من الشكوك والظنون[5].

[1] Ghassemi, S. (2020). Ibn al-Haytham and Scientific Method (Doctoral dissertation, Georgetown University)., p43.

[2] Omar, S. (1979). Ibn al-Haytham's Theory of Knowledge and Its Significance for Later Science. Arab Studies Quarterly, 67-82. p54.

[3] Ghassemi 2020, p46

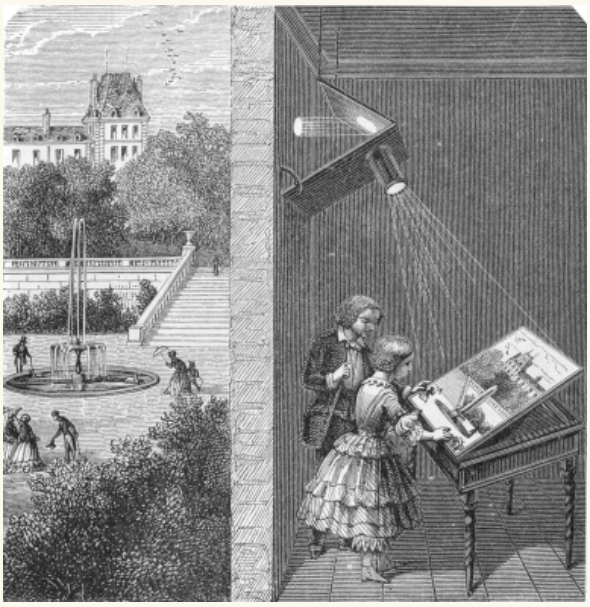
[4] ابن ساسي 2016، ص82.

[5] ابن ساسي 2016.

أثر ابن الهيثم على عصر النهضة الأوروبي

"كان كتاب المناظر لابن الهيثم هو الكتاب الرائد في مجال البصريات إلى عهد كيبلر في القرن السابع عشر". وقد تمت ترجمة الكتاب –من مجهول– إلى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر. ومن المعلوم بين المؤرخين أن روجر بيكون وكيبلر وديكارت قد اطلعوا على بصريات ابن الهيثم، بل إن روجر بيكون وكيبلر قد أحالوا على في كتاباتهم إلى ابن الهيثم بشكل مباشر[1]. كان روجر بيكون من أوائل من اهتم ببصريات ابن الهيثم، وعرف أوروبا على كتاب المناظر. وكان يدين لابن الهيثم بالفضل في علم البصريات، لكنه لم يعط الفضل لابن الهيثم على منهجيته التجريبية الدقيقة في علم البصريات، بل أعطى الفضل لعالم آخر اسمه بيتر بيرجرينوس يعرفه شخصياً وتعلم منه. وقد كان روجر بيكون من أوائل من نبه إلى أهمية التجربة في العلم. ويرجح الباحث برادلي ستيفنز أن الحروب الصليبية مع المسلمين في ذلك الوقت قد تكون سبباً في أن روجر بيكون لم يصرح بالفضل لابن الهيثم في التأكيد على التجربة العلمية في البحث. بينما كيبلر –الموسوم بأحد رواد المنهج العلمي الحديث– قد استفاد من مشروع ابن الهيثم في البصريات، وقد استخدم تجربة ابن الهيثم في نقض إحدى نظرياته[2].

ومن جانب آخر، خلال عصر النهضة والثورة العلمية، كان الرسام الشهير ليوناردو دافنشي *(Leonardo da Vinci)* مطلعا على علم البصريات، وكان يعلم جيداً بتجربة الغرفة المظلمة «*Camera-Obscura*»، لأنه دونها في ملاحظاته[3]. وليوناردو دافنشي يعتبر كذلك من رواد المنهج التجريبي وليس فناناً ورساماً فحسب، حيث إن الباحثة فرانشيسكا فيروانى *(Francesca Fiorani)* في كتابها « *The Shadow Drawing: How Science Taught Leonardo How to Paint*» قدمت أطروحتها عن أن العلم التجريبي له تأثير كبير على إبداعات ليوناردو دافنشي[4].. وقالت فيروانى إنه إذا كانت البصريات هي من علمت دافنشي الرسم، فمن أين تعلم هذا العلم؟ وأصرت الباحثة على أن علم البصريات قد أثر جذرياً على ليوناردو دافنشي، وأن ابن الهيثم له الأثر الكبير في صناعة الرسمة الواقعية وتشكيل نقاطها وأبعادها عن طريق تجربة الغرفة–المظلمة. وهناك أطروحة مكملة لهذا الرأي عند الفنان ديفيد هوكني *(David Hockney)* الذي درس كيف ان تجربة الغرفة–المظلمة صنعت الثورة الفنية في عصر النهضة، وظهور الفن الواقعي الدقيق في حالة طفرة غير مسبوقة ومفاجئة. وأكد على أن الغرفة–المظلمة هي السر خلف هذا الرسم الواقعي والدقيق، حيث إن الغرفة–المظلمة وكذلك التقنية المتطورة منها (إضافة مرآة على التجربة) جعلت الرسم أكثر واقعية، لأن تجربة الغرفة–المظلمة أول تجربة تحول صورة الواقع على سطح مستو عن طريق الضوء. لكن الغرفة–المظلمة تجعل الصورة مقلوبة، وإضافة مرآة على التجربة في مسار الضوء يعدل من انقلاب الصورة ثم يستطيع الرسام وضع النقاط والبدء في رسم الواقع بشكل دقيق جداً. إن عبارة *Camera-Obscura* هي يونانية تعني الغرفة–المظلمة، ومن المعروف أن التجربة هي اختراع ابن الهيثم في البصريات، رغم الاصطلاح اليوناني لها بعد ترجمة أعمال ابن الهيثم قبل عصر النهضة.



(شكل1: صورة الغرفة–المظلمة *Encyclopædia Britannica*)

[1] Steffens 2021, p. 114.

[2] Ibid, p. 108.

[3] Ibid, p. 111.

[4] قدمت الباحثة عدة ندوات في هذا الموضوع موجودة على اليوتيوب، وعلى CBS بعنوان: .Was It Done with Mirror?

عندما نشر الفلكي جوهانس هيفليس *(Johannes Hevelius)* عام 1647 كتابه الأطلس، كان غلاف الكتاب يحمل صورة تجمع بين ابن الهيثم وجاليليو. حيث إن الرسمة كانت تمثل ذروة المنهج العلمي-التجريبي في عصر النهضة. كان يمثل ابن الهيثم «العقل» بالعلم الرياضي-الهندسي حاملاً في يده صور الأشكال الهندسية، ويمثل جاليليو «الحس» حاملاً في يده منظارا فلكيا. وتشير الرسمة الى التوافق بين العلم الرياضي والطبيعي الذي وصلت إليه الثورة العلمية في ذلك الزمان، وأن الرياضيات والتجربة هي أهم أركان العلم التجريبي الحديث.

(شكل 2: كتاب *Selenographia*)

إن هذا التواجد لابن الهيثم قبيل وخلال عصر النهضة والثورة العلمية بهذا التأثير والتفاعل لا يمكن أن يكون بدون أثر كبير وقوي لابن الهيثم على منتجات عصر النهضة. **"من المفترض أن يكون ابن الهيثم من فلاسفة العلم المشاركين في صناعة العلم الحديث على الأقل"**، وأن يكون نتاجه من المشاريع المحورية في دراسة تاريخ العلوم ونظريات المعرفة عبر العصور. رغم انتشاره الواسع في عصر النهضة بشكل ظاهر، إلا أنه تلاشى ذكره بعد ذلك. حتى عادت الدراسات على مشروعه مرة أخرى في القرن العشرين في نواحي عديدة، فيزيائية، وسيكولوجية، وفلسفية، وتأريخية[1]. وقد زعم جيم الخليلي بأن ابن الهيثم رائد العلم التجريبي الحديث قبل عصر النهضة. وأن أهم ما يمكن تقديره عند ابن الهيثم ليس فقط اكتشافاته العلمية التي قد يفوقه فيها نيوتن وغيره، وإنما فلسفته في البحث العلمي ومنهجه الصارم في التحقيق البرهاني بالنقد والشك وبناء النظريات واختبارها تجريبياً وتمحيصها بشكل صارم ودقيق يجمع بين العلم الرياضي والعلم الطبيعي بشكل إبداعي ومنهجي[2].

ما هو العلم التجريبي؟

قبل أن نخوض في عقلية ابن الهيثم العلمية، علينا أن نعرف أولاً -بصورة مختصرة- ما هو العلم-التجريبي *(Science)*. المشكلة الحاصلة في المصطلح العربي لكلمة *(Science)* ان معناها الدارج هو العلم بالمعنى العام. لكن العلم الحديث المرتبط بهذه الكلمة هو العلم القائم على التجربة والاختبار الحسي. لذلك سوف نعتمد في هذه الورقة كلمة العلم-التجريبي عندما نتحدث عن العلم الحديث بالمعنى المعاصر لكلمة *(Science)*.

لقد بدأ العلم-التجريبي الحديث -حسب أغلب

[1] Steffens 2021, p. 114.

[2] Al-Khalili, J. (2011). The house of wisdom: how Arabic science saved ancient knowledge and gave us the Renaissance. Penguin. P240.

هناك أبحاث تزعم بان ابن الهيثم رائد البحث العلمي التجريبي الحديث، وان روجر بيكون هو اول من شدد على التجربة قبل فرانسيس بيكون، وروجر بيكون هو تلميذ هيثمي بامتياز:

(Hochberg 1953)،(Thorndike 1916)،(Sanford 1937).

Hochberg, H. (1953). The Empirical Philosophy of Roger and Francis Bacon. Philosophy of Science, 20(4), 313-326. doi:10.1086/287284

Sanford, F. (1937). Francis and Roger Bacon and Modern Science. The Scientific Monthly, 44(5), 440-452.

Thorndike, L. (1916). The True Roger Bacon, II. The American Historical Review, 21(3), 468–480. https://doi.org/10.2307/1835007

المصادر- مع الثورة العلمية بين القرن الخامس عشر والسابع الشعر الميلادي. ويرتبط ابتداع المنهج العلمي الحديث بعلماء أوربيين منهم: كوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، كأحد أهم الأسماء الفارقة في إحداث الثورة العلمية والمعرفية التي وصل إليها العلم بشكله المعاصر. ولكن بعض الباحثين يفترض أن جاليليو هو رائد العلم التجريبي الحديث، وهو يعتبر أول فيزيائي حديث، حيث إنه قام بتفسير الطبيعة بشكل رياضي وأضاف التجربة الحسية كاختبار مفصلي للنظريات والفرضيات[1]. الملفت هنا أن ابن الهيثم قد أصر على العلوم الرياضية في البحث العلمي واعتبرها أساس البرهان المحكم للنظريات، واستخدم الرياضيات في تفسير الظواهر الطبيعية[2]. يقول في مقدمة كتاب المناظر عن منهجية البحث في البصريات: "والبحث عن هذا المعنى مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية. أما تعلقه بالعلم الطبيعي فلأن الإبصار أحد الحواس، والحواس من الأمور الطبيعية. وأما تعلقه بالعلوم التعليمية فلأن البصر يدرك الشكل والوضع والعظم والحركة والسكون"[3]. وقد استخدم التجربة الحسية -المصممة- كاختبار صارم للتحقق من صحة الفرضيات، بل إنه اعتبر الحواس مصدر المعرفة الأوحد -رغم شكه فيها وسعيه لتنقيتها دائماً- لكنه يعتبرها الطريقة الوحيدة للتحقق العلمي الواضح الذي يقطع الشك باليقين[4]. وسوف نوضح منهجه كاملًا في موضعه، لكننا لا نجد ذكرا لمنهجية ابن الهيثم العلمية التجريبية في مدونات تاريخ العلوم بشكل ملحوظ، وهذا ما يدعونا لإعادة النظر في المشروع الهيثمي المفيد للنقد والتحليل والغني بالفلسفة العلمية.

هنا نأتي للسؤال الكبير: ما هو العلم-التجريبي؟ هل العلم فهم وشرح العالم والطبيعة؟ إذا كان كذلك فهناك علوم كثيرة تشرح العالم والطبيعة مثل فلسفات التأمل والأديان، هل يعتبرون بذلك علم-تجريبي؟ وهذا النزاع لازال قائما خصوصاً بين الدين والعلم. وهذا ما يجعل محاولة التفريق بين العلم-التجريبي والعلم بالمعنى العام والعلم المزيف أو الوهمي والصحيح والخاطئ والضار والنافع؛ صعبة ومعقدة ولازالت تحت التحليل والنقد. وحسب موسوعة ستانفورد للفلسفة، فإننا نحتاج للكثير من العمل الفلسفي للفصل الواضح بين العلم الحقيقي والعلم المزيف[5]. إن أهمية تحديد ماهية العلم الحقيقي والمزيف، وتحديد العلم الضار والنافع تبعاً لذلك، تكمن في حماية حياة الناس الخاصة والعامة من الأخطاء والكوارث، وكذلك حماية العلم الحقيقي من التشويه والتدهور.

إن ابن الهيثم يعامل العلم على أنه حق عام وليس حق خاص، يجب على الباحث أن يهتم في هذا الحق العام ويرعاه دون تشويه أو تعصب أو مجاملة لأساتذته وعلمائه الذين يبجلهم. ويرى أن محاولة تشويه العلم بالتعصب والتحيز ومجاملة الأساتذة والعلماء هي خيانة للأجيال وعمل لا أخلاقي. ويقول في هذا المقام، بعد نقده للفلكي بطليموس، وهو يقدر عمله لما تعلم منه، لكنه وجد في مقالاته بعض الأخطاء فقال: "ولما نظرنا في كتب الرجل المشهور بالفضيلة، المتفنن في المعاني الرياضية... أعني بطليموس الفلوذي، وجدنا فيها علوماً كثيرة، ومعاني غزيرة، كثيرة الفوائد، عظيمة المنافع. ولما خصمناه وميزناه، وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظاً بشعة، ومعاني متناقضة، إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة. فرأينا أن في الإمساك عنها هضماً للحق، وتعدياً عليه، وظلماً لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا ذلك عنه. ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك في سد خللها،

[1] Okasha 2016, p. 5.

[2] الحسن بن الهيثم. (1983). كتاب المناظر، المقالات الثلاثة الأولى في الإبصار على الاستقامة، تحقيق وتقديم عبد الحميد صبره، السلسلة التراثية (4)، الكويت. ص8.

[3] المناظر 1983، ص60

العلوم التعليمية قديماً كانت تطلق على الرياضيات والهندسة والمنطق والموسيقى.

[4] نظيف، مصطفى. (1942). الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية، الجزء الأول، مطبعة نورى، مصر. ص26.

[5] Hansson, Sven Ove, "Science and Pseudo-Science", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/pseudo-science/>.

وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدي إلى حقائقها"[1].

سيرورة العلم محتاجة دائماً لنقد وتفنيد ما هو حقيقي وما هو مزيف. وهذا يساعد في تطوير العلم ذاته نحو نتائج أكثر دقة ومخرجات صحيحة. وتفيد كذلك في تقنين التخصصات بشكل مهني أكثر احترافية، مما يجعلنا ننقل قرار الفصل بين العلوم الحقيقية والمزيفة من فلاسفة التأمل إلى أهل التخصص؛ الذين يخوضون ذات العلم بشكل مباشر ويعلمون تفاصيله[2].

هناك تقسيم عام داخل العلم كمجالات كبرى يجعله بين العلوم المادية والعلوم الإنسانية، والبعض يضعه لثلاث أقسام، علوم طبيعية، وعلوم اجتماعية، وعلوم إنسانية. ما يهمنا هنا هو أن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية/الاجتماعية يكمن في «التجربة». التجربة هي نقطة التحول في تاريخ العلم بشكله الحديث والمعاصر[3]. وهذا لا يعني أن العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست صحيحة، وإنما أن العلم-التجريبي القائم على الاختبار المادي والملموس، القابل للتمحيص والتفنيد المحسوس هو الأكثر موثوقية ودقة من باقي الأنواع.

مميزات هذا العلم-التجريبي من حيث النسق العام تكمن في ثلاث سمات:

1. التجربة
2. الملاحظة
3. بناء النظريات

التجربة وهي الاختبار المتكرر لظاهرة معينة أو لنظرية معينة بشكل ممنهج ومصمم لكي يصل الباحث بها إلى معرفة الأسباب الحقيقة قدر الإمكان. بينما الملاحظة هي تدوين البيانات الواقعية للظاهرة، وجمع المعلومات الخاصة بجزئياتها، وكتابة نتائج التجارب. ثم يأتي بناء النظريات بعد ذلك تبعاً للمعلومات والإحصائيات ونتائج التجارب التي تم حصرها في الخطوات السابقة. إن بناء النظريات من أهم أركان البحث العلمي، لأن العلماء لا ينحصر عملهم فقط على التدوين السلبي وتسجيل الملاحظات ووصف الظواهر دون تعميم كلي أو بناء نظريات تساعد في توقع المستقبل وتطوير الواقع وعلاج المشكلات[4].

ولكي نختصر أهم الآراء في قضية الفصل بين العلم الحقيقي والعلم المزيف، سنقدم الآراء السابقة في القضية ثم نعرض آخر الأطروحات التي وصل إليها الباحثون وفلاسفة العلم. إن أهم الآراء التي قدمت معياراً للفصل بين العلم الحقيقي والمزيف هي[5]:

- الوضعية- :

والتي تقول بأن العلم الحقيقي هو العلم القابل للتحقق، بعكس العلم الميتافيزيقي الذي لا يمكن التحقق منه. وأن المقولة العلمية تختلف عن المقولة الميتافيزيقية في كونها قابلة للتحقق والتمحيص والتأكيد.

- كارل بوبر:

والذي يقول بأن معيار النظرية العلمية هي النظرية القابلة-للدحض والتخطئة. وأن التحقق وحده غير كاف لتحديد ما هو العلم الحقيقي. وأضاف البوبريون في دافعهم عن أطروحة كارل بوبر: بأن النظرية العلمية هي القابلة للدحض والخاضعة للاختبار.

- توماس كون:

لا يكتفي توماس كون باختبار النظرية لكي تكون علمية، وإنما يقول بأن الممارسة العلمية هي التي يكون فيها حل للألغاز والتعقيدات وأسرار الظواهر.

- معيار التقدم العلمي:

وهذا المذهب يقول بأن النظرية العلمية الصحيحة هي التي تضيف شيئاً جديداً على النظريات السابقة المتراكمة، وتحدث تقدماً معرفياً داخل العلم. أما النظرية الوهمية

[1] الحسن بن الهيثم. (1996). الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مدكور، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة. ص4.

[2] Hanson 2021.

[3] Okasha 2016, p. 2.

[4] Ibid, p. 2.

[5] Hanson 2021.

والمزيفة فهي التي لا تستطيع إحداث تقدم في المجال العلمي، ولا تستطيع حل مشكلات ذلك المجال ولا تتفاعل مع نظرياته المختلفة بشكل إيجابي.

- المعيار المتعدد:

في هذا المنهج المعياري قد تم النظر للمعايير السابقة على أنها اختزالية وأحادية، في حين أن العلم متنوع ومفتوح وقابل للإبداع والتطور ولا يمكن حصره بمعيار أحادي. ويرى هذا المذهب بأن الطريقة الصحيحة هي تحديد معيار العلم المزيف فقط. وقد تم تحديد معيار العلم المزيف في سبعة بنود:

1. معتقدات سلطوية: أن المعرفة يملكها جماعة معينة فقط دون غيرهم.
2. تجربة لا تتكرر: تجربة لا يمكن تكرارها من الآخرين بنفس النتائج.
3. نماذج انتقائية: أمثلة انتقائية لا تمثل الفئة العامة للنموذج قيد البحث.
4. رفض الاختبار: النظرية غير المختبرة رغم أنها قابلة للاختبار.
5. إهمال النقائض: إهمال التجارب والملاحظات التي تنقض النظرية.
6. النظرية الموجهة: النظرية المجهزة مسبقاً لكي تعطي نتائج محددة.
7. إهمال التفسيرات بدون بدائل: حيث النظرية الجديدة تحمل ألغازاً أكثر.

ينظر بعض الباحثين المعاصرين للعلم حالياً نظرة واسعة، حيث يرى البعض أن العلم يجب ألا يتم حصره في معايير محددة تجمع بينهم كجوهر واحد. بل أن يكون هناك سمات معينة للعلوم الحقيقية يحمل بعضها علم معين ويحمل العلم الآخر بعض منها بدون أن يكون متطابقين بالضرورة في السمات[1]. لكن في نهاية الأمر لم نصل إلى معيار/معايير ثابتة قاطعة تفصل في القضية. لأنه قد يكون هناك علم مزيف استخدم نفس المعايير المذكورة/ او احدها، ومع ذلك يعتبر مزيف بسبب فساد الباحثين او أخطائهم في النظر والتحقيق. لذلك النقد الدائم والتحقيق المستمر بالشك المنهجي العميق هو ضرورة دائمة في العلم لا ينفك عنها.

لماذا فلسفة العلم؟

قد يكون العلم في حاجة إلى فلسفة العلم أكثر من أي وقت مضى، كونها دائماً تستشكل وتنقد وتحلل منهجيات البحث المتبعة والسائدة في العلم. ولأن العلوم أصبحت أكثر تقنينا وتخصصية، وانفصلت كثير من العلوم عن بعضها مع تطور التقنيات، كان لابد من المناهج البينية التي تبحث فيما بين التخصصات المتفرقة سواء من الناحية النظرية أو العملية والتطبيقية. لكن يأتي السؤال المتوقع: لماذا يكون هذا المبحث للفلاسفة وليس للعلماء؟ والعلماء هم الذي يمارسون التجارب والاختبارات في المعمل ويبنون النظريات؟

إن أسئلة فلسفة العلم – في الغالب – لا تخطر ببال العلماء، لأن العالم – أقل احتمالية – في أن يستشكل المسلمات المبطنة في البحث العلمي. فمثلاً، عندما العالم يجري تجاربه ويكررها ويختبرها، فيجدها تأتي بنتائج ثابتة، فيعتمد النظرية بناء على نتائج التجربة. لكنه لا يسأل: لماذا نفترض أن التجربة القادمة ستأتي بنفس النتائج؟ كيف نتحقق من ذلك؟ هذه الأسئلة الفلسفية ليست من مهمة العلماء. وهذا لا يعني أنه لا يوجد عالم مارس فلسفة العلم، بل هناك الكثير أبرزهم: ديكارت، نيوتن، أينشتاين. كانوا يستشكلون مناهج البحث وحدود المعرفة العلمية وكيف يمكن أن يتقدم العلم[2].

من أكبر هموم ابن الهيثم في رحلته العلمية هي التحقق من منهجيات البحث، وكيف يمكن التحقق من المعرفة الصحيحة دون شكوك أو ظنون. كان يستشكل دائماً غموض المناهج البحثية التي يقف عليها، وكان يسمي

[1] Hanson 2021

هذه الرؤية حسب مفهوم فيتجنشتاين في اللغة (Family resemblance).

[2] Okasha 2016, p10-11

المنهج «مسلك». ويعترض على من يقدم نظريات ونتائج دون أن يعرض -بشكل واضح- مسلكه ومنهجيته العلمية التي اتبعها لكي يتحقق منها[1]. ولذلك نجده قد توسع في بسط تجاربه بشكل مفصل حتى يتمكن أي باحث من تطبيقها وتجربتها واختبارها في أي زمان ومكان. وإذا وجد غموضاً وشكوكاً كثيرة في موضوع معين بين جميع المذاهب التي تناولت المبحث، ينتقل إلى سؤاله الإبداعي الشهير: هل يمكن بغير ذلك؟

يقصد ابن الهيثم في هذا السؤال الإبداعي، أنه إذا فشلنا في الوصول لحقيقة الموضوع -بطريقة واضحة وصريحة- فإننا يجب أن نبتدع مسلكاً ومنهجاً جديداً غير التي سبق ممارستها في تناول الموضوع، لأنه يعتبر المعرفة الصحيحة يجب أن تكون واضحة ومباشرة ومكشوفة للجميع، وبرهانية محققة «غاية التحقيق»، بلا ظنون ولا شكوك ولا شبهات. يقول في معرض تحليله الرياضي عن مساحة الكرة: "ولما وقع كلامهم في هذا المعنى، ووقفنا على براهينهم، فكرنا في مساحة الكرة: هل يمكن أن يوصل إليها من غير الوجوه التي وصل بها من تكلم فيها؟ فلما أمعنا النظر في ذلك، عنّ لنا مسلك يوصل إلى مساحة الكرة، أوجز وأكثر اختصاراً من جميع المسالك التي سلكها من تقدمنا، وأوضح من ذلك برهاناً، وأظهر بياناً"[2]. ابن الهيثم في هذا التقرير يطرح ما يسمى: "سؤال المنهج"، حيث إنه لا يستقر إلى على منهج ومسلك واضح وصريح، وإذا لم يجد ذلك ابتدع مسلكاً جديداً.

فلسفة العلم لا تكتفي بذلك، بل إنها تستشكل المفاهيم الكلية في العلم، وتشك في نزاهة الحواس، وهذا ما وصلت إليه نظريات الإدراك المعاصرة في كشف أخطاء الحواس *(perceptual errors)*. فمثلاً، عندما استشكل ابن الهيثم على المنهج الأرسطي -السائد في عصره- مفهوم الكليات، وخالفه في أن الكليات ليست مطلقة، وكذلك الضرورات العقلية ليست بديهية، وإنما هي مكتسبة من الجزئيات، وقابلة للتغير والدحض. بعكس أرسطو الذي كان يرى الكليات مطلقة والضرورات العقلية بديهية[3]. وهذا ما جعل منطق أرسطو عقيماً متوقفاً على الملاحظة ثم القياس الاستنباطي *(deduction)* المطلق، عكس ابن الهيثم الذي تجاوز الملاحظة السلبية إلى التجربة والاختبار والشك في الحواس حتى وصل لنظريته الإدراكية العظيمة، وجعل الاستقراء الصاعد *(Bottom-up induction)* هو الطريقة الموثوقة للعلم الصحيح، دون إهمال الاستنباط، كما سنوضح ذلك لاحقاً. وهذا ما يؤكد على دور ابن الهيثم كفيلسوف علم وأهميته في تاريخ العلوم بشكل عام.

هذه الأسئلة والاستشكالات والتحقيقات الفلسفية ليست من مهام العالم وإنما من مهام فيلسوف العلم. ونفتقد في عصرنا الحالي للعلماء الذين يتطرقون لأسئلة فلسفة العلم. ونحتاج لجسور معرفية بين العلوم الطبيعية والإنسانية من أجل رفع جودة العلم وتطوير مخرجاته.

فلسفة العلم عند ابن الهيثم

ابن الهيثم يعرف العلم على أنه "ظن لا يتغير". ويقصد بذلك أنه اعتقاد ما يجب أن يكون ثابتا لا يتغير في جميع الأحوال. ويقول في ذلك: "العلم هو الظن الذي لا يتغير، والظن هو اعتقاد معنى ما، فالعلم هو اعتقاد معنى ما على ما هو عليه ومع ذلك اعتقاد لا يتغير، كاعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء... فالعلم هو اعتقاد معنى لا يصح فيه التغيير"[4]. والواضح في تقرير ابن الهيثم عن تعريف العلم أنه لا يرضى إلا باليقين. وهذه صرامة عالية تجاه العلوم الطبيعية، لكن العلوم الإنسانية لا يستقيم فيها اليقين التام بصرامة ابن الهيثم، ولذلك نجده نقد العلوم اللاهوتية والدينية بشدة واعتبرها علوم لا تنفع بشيء.

[1] الدريدي، جلال. (2016). الشك في مراس القول الهيثمي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، https://www.mominoun.com/articles/الشك-في-مراس-القول-الهيثمي-4572.

[2] راشد، رشدي. (2011). الرّياضيّات التّحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة، ج2، ترجمة بدوي المبسوط، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى. ص286

[3] Omar 1979

[4] راشد، رشدي. (2011). الرّياضيّات التّحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة، ج4، ترجمة بدوي المبسوط، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى. ص467

"ابن الهيثم هو حالة من النقد والشك المنهجي المستمر، منهمكاً في البحث عن اليقين المرضي والمعرفة القطعية. عندما تقرأ لابن الهيثم فإنك تدخل معه في رحلة من التحقيق والتفكير النقدي العميق حول كل شيء في الحياة". وفي بيانه الشهير الذي نقله ابن ابي أصيبعة توضيح لرؤيته النقدية يقول: "إني لم أزل منذ عهد الصبا مرتاباً في اعتقادات هذه الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي، فكنت متشككاً في جميعه، موقناً بأن الحق واحد، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية، انقطعت إلى طلب معدن الحق، وجهت رغبتي وحدسي إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون، وتنقشع غيابات المتشكك المفتون، وبعثت عزيمتي إلى تحصيل الرأي المقرب إلى الله جل ثناؤه، المؤدي إلى رضاه الهادي لطاعته وتقواه"[1].

في هذا البيان حس عال من الشك المنهجي والعقل النقدي اليقظ الذي يهدف إلى اليقين والحق دائماً. ذلك الحق الواحد في ذاته هو الغاية التي يريد الوصول إليها ابن الهيثم في فضوله المعرفي وبحوثه العلمية. ولا يطمئن في طريق الحق إلا للدليل القوي والخالي من الظنون والأقل شكوكاً. ويرفض التسليم للقدماء، ولا يقبل السلطة المعرفة في العلم، ويحذر من تبجيل مقولات العلماء الذين يقدسهم الناس حسب مكانتهم. حيث إنه دائماً ما يطلب البرهان على الحجج والنظريات المطروحة. وهو يفرق بين العلم الحقيقي والمزيف بمعيار البرهان. ذلك البرهان القطعي الذي إما يكون بالحس أو الهندسة والرياضيات. وليس كافي حضور البرهان؛ بل يشترط أن يكون هذا البرهان قد سلم من الشكوك بعد نقده وتمحيصه من جميع النواحي. يقول ابن الهيثم في مقدمة كتاب: الشكوك على بطليموس: "فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان.

[1] ابن أبي أصيبعة، (أحمد بن قاسم). (1965). عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. ص552

والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر. ويجيل فكره في متنه وفي حواشيه، ويخصهم من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضاً نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه. فإنه اذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه"[2].

هذه الصرامة في الشك والنقد جعلته يقسم المعرفة إلى طريقين: «طريق العلم»، و«طريق الإقناع». فإن طريق العلم لديه هو المعرفة الصحيحة القائمة على البرهان والدليل القطعي، والتمحيص الدقيق والنقد الصارم من جميع النواحي. ويرفض الحجج الخطابية الموهمة والأدلة المظنونة والضعيفة أمام النقد. أما طريق الإقناع فهو المعرفة المزيفة القائمة على أوهام الناس وأخطاء حواسهم وإدراكاتهم حتى لو أجمعوا على ما يعتقدون، مادام أنها لم تتعرض لمشرحة النقد والتمحيص. وهو يسمي النقد في مصطلحاته: «التخصيم والتمييز».

ابن الهيثم يعتبر أن الحق واحد في ذاته، لكن الاختلاف بين الناظرين يقع في المسالك والمناهج والطرق التي يتبعونها[3]. ويرى ان الحق يعرف عن طريق الحواس لا العقل المجرد. اذا سلمت الحواس من الكدر والوهم، واختبر الباحث نظرياته بالتجربة والبرهان الهندسي والرياضي والمنطقي، فأنه سوف يصل إلى الحق. ويصرح بأن الحق ما تكون عناصره حسيه وصوره عقليه: "فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية، وصورتها الأمور العقلية"[4]. وقد صرح –حسب ما نقل ابن أبي أصيبعة – أنه وجد ضالته في المنطق الأرسطي، وأشاد به كثيراً. لكن الملفت هنا أن ابن الهيثم خالف أرسطو جذرياً في أصول معرفية تجعله خارج المدرسة الأرسطية والمشائية، كما سنوضح بعد قليل. وقد يكون هذا التصريح في بداية شبابه في مرحلة البحث والشرح والتلخيص.

وسنقسم تقديمنا لفلسفة العلم عند ابن الهيثم إلى

[2] الشكوك، ص4

[3] الدريدي 2016

[4] عيون الأنباء، ص552

أربع أقسام:

1. نظرية المعرفة.

2. الشك المنهجي والنقد.

3. نظرية الإدراك الحسي والمعرفي.

4. منهج البحث التجريبي وطريقة تطبيقه.

وقد ارتضينا هذا التقسيم بهذا الترتيب لأننا نرى أن ذلك سيوضح للقارئ المبنى المعرفي الهيثمي بطريقة متسلسلة، تبين ماذا يكمن خلف إبداعات ابن الهيثم المعرفية والفلسفية. وكيف وصل إلى تلك المرحلة من التجريب والاختبار والتدقيق الصارم. ولماذا كان اهتمامه منصباً بشكل عميق جداً في النقد والتمحيص والاختبار، لدرجة أن الباحث برادلي ستيفنز قد ربط مرضاً نفسياً بابن الهيثم يسمى: "*Asperger's syndrome*"[1]. وذلك في محاولة تحليل ادعاء ابن الهيثم للجنون في بعض مواقف حياته، وبسبب تحليل طريقة كتابته المطولة في التفاصيل الدقيقة جداً، وحرصه العالي وقلقه الدائم في تحري الدقة. وقد ذكر ستيفينز أن ابن الهيثم في منهجيته العلمية يشبه ذلك الرجل الذي يحمل وسواسا قهريا في حياته يجعله يعيد التحقق من فعل أموره البسيطة في الحياة مرات عديدة لكي يتحقق منها.

1- نظرية المعرفة

اهتم ابن الهيثم -كما وضحنا سابقاً- بأصول وحقيقة معتقدات الناس ولماذا هي مختلفة، وبدأ يبحث فيها ويدرسها ويتفحصها. وقد درس علوم عصره الدينية واللاهوتية التي كانت سمة ظاهرة في التاريخ الإسلامي- العربي في ذلك الزمان. وكان يناظر الكثير من أصحاب المذاهب العقدية والفكرية بجميع أطيافهم بحثاً عن الحقيقة. ولكن بعد كل هذه الرحلة والدراسة الطويلة في علوم الأديان واللاهوت والعقائد، صرح بأنه لم يجد فيها شيئاً يؤدي إلى العلم الحقيقي ويطمئن النفس بالمعرفة الصحيحة. وقال بأن جميع المعتقدات الدينية المختلفة بين المذاهب الطوائف هي منتجات في أصلها اجتماعية وسيكولوجية تمثل بيئة أصحابها فقط، وليست معرفة علمية صحيحة كما كان يرجو، وأن الاختلاف بين العقائد الدينية واللاهوتية ليس أصل الإيمان، وإنما هي نتيجة تأثير خلفيات أصحابها ومعرفتهم المسبقة وبيئتهم التي يعيشون فيها[2]. وقال إن جميع هذه العلوم لا تكشف عن الإيمان الحقيقي ولا عن العالم المطلق، وإنما هي مخرجات السياق الاجتماعي لأصحابها. وكان يعبر محبطاً بأن دراسته للاهوت والعقائد في عصره لم توصله إلى معرفة الله ولا إلى معرفة حقيقة طبيعته، بل عبر متذمراً أنه بعد دراستها لسنين طويلة أوصلته إلى لا شيء ولم يستطع أن يمسك بمعرفة حقيقية، ولم تقدم له هذه العلوم خطوة معرفة ترضي فضوله اليقظ والمتطلع للحقيقة البرهانية المطمئنة.

وبعد هذه الرحلة المحبطة -من وجهة نظره- قرر أن الاقتراب من الخالق ومعرفة عظمته تكون حقاً في البحث عن الحقيقة والمعرفة العلمية بالشكل الصحيح[3]. وأن هذه الحقيقة تكمن في الطبيعة وفي مخلوقات الله. فبدل أن يدرس المقولات العقائدية والتي هي صنع الرجال، قرر أن يدرس الطبيعة والتي هي صنع الخالق. فإن معرفة عظمة الشيء تأتي من معرفة أثره وكشف أسراره.

بدأ بعد ذلك رحلة عميقة جداً لدراسة باقي العلوم الكبرى في عصره كالفلك والفيزياء والبصريات والرياضيات والفلسفة وغيرها. وبدأ يتحقق من الآراء فيها ويبين تناقضاتها ويميز اختلاف وجهات النظر المتنوعة في كل موضوع. وكان ينقد كل طرح بشدة، ولا يلتزم به إلا اذا سلم ذلك الطرح من النقد والاختبار المنطقي والهندسي- الرياضي والبرهاني. وما يميز ابن الهيثم أنه يحاول دائماً الخروج عن النسق، ويرفض الاحتكام للسائد، أو الالتزام بأقوال العلماء كسلطة معرفية، وينبذ التقليد. خصوصاً إذا كان المنهج يحمل شكوكاً كثيرة ولا يصمد أمام النقد والتحليل والبرهان، وإذا لم يجد من تلك المناهج يقيناً مُرْضِيًا؛ انتقل للإبداع واخترع مسلكاً جديداً يأتيه باليقين[4]. يرى ابن الهيثم أن الحقيقة يجب أن تكون

[1] Steffens 2021, p51

[2] Steffens 2021, p31

[3] Ibid, p. 35.

[4] Ibid, p. 52.

موحدة بين البشر في كل زمان ومكان، وأن جميع الناس يستطيعون الوصول إليها[1].

وسوف نبين كيف أن هذه المنطلقات المعرفية، وروحه الشكية والنقدية العالية، قد أوصلته إلى أن يرتضي الاستقراء *(induction)* منهجاً معرفياً، والحس مصدراً رئيساً للمعرفة، والتجربة اختباراً مفصلياً للتحقق والتدقيق من النظريات والفرضيات العلمية. أما الاستنباط *(deduction)* فإنه كان يستعمله بعد أن يتحقق من المقدمات والكليات بالاستقراء المبني على التجربة -التي يسميها "الاعتبار"- والبرهان الرياضي. فإذا تيقن للمقدمات والمسلمات والمبادئ بالاستقراء على "غاية التحقيق"؛ حينها يعمل بالقياس المنطقي *(syllogism)* والاستنتاج الاستنباطي من الكليات المحققة[2]. وكان يأخذ بقياس المماثلة *(analogy)* لكن ليس بشكل رئيسي وموثوق، إنما يستعمله بشيء من الحيطة والحذر[3]. وكأنه يقول بشكل مختصر، أن الاستقراء أصل والاستنباط يأتي بعده فرعاً. والمقصود بالاستقراء هنا ليس الملاحظة «السلبية» التي كانت عند أرسطو من قبله، وانما الاستقراء التجريبي المحقق بالاختبار والتكرار، والملاحظة الدقيقة المشككة في نزاهة الحواس. وسوف نرى كيف توصل إلى هذا النظرية المعرفية كمسلك للوصول للحقائق بالشك-المنهجي المستمر في كل شيء.

2-الشك المنهجي والنقد

إن مفهوم الشك عند ابن الهيثم هو عملية منهجية للتحقق، وليس لمجرد الشك، أو لمجرد الاعتراض فقط دون البناء والتمييز. الشك في مفهوم ابن الهيثم هو العملية التي من خلالها يصل إلى اليقين، ويكتشف بها الأخطاء والأوهام. فهو يرى أن النقد لا يمكن أن يتحقق بدون شك. ولا يمكن أن تنكشف الحقائق بدون محاولة التخطئة المتعمدة، والخصومة النقدية من جميع جوانب الموضوع. فهو يدعو الباحث إلى أن يكون خصماً لكل ما يقرأ، وأن يهاجمه من كل جانب، لأنه مؤمن بأن العلماء بشر غير معصومين من الزلل والخطأ. فالشك في المشروع الهيثمي هو وسيلة وليس غاية، بدونه لا يستطيع الوصول للغاية الكبرى وهي الحقيقة كما هي منزهه عن الشوائب والشبهات. يذكر في مقدمة كتاب الشكوك بياناً منهجياً في رؤيته النقدية الصارمة: "الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعرة، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل"[4].

الشك عند ابن الهيثم لا يفضي إلى عبث، بل هو محاولة منهجية لتصحيح المسار وتطوير الوضع الراهن، وتحسين ما هو قائم. ويحاول في كثير من الأحيان إعادة البناء، أو التركيب والتأليف إذا أمكن. يقول في كتاب المناظر، عند عرضه للآراء السابقة في كيفية إحساس البصر: "وكل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين والحق في غيرهما، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد هو الحقيقة، ويكون كل واحد من الفريقين القائلين بذينك المذهبين قد قصر في البحث فلم يقدر على الوصول إلى الغاية فوقف دون الغاية، ووصل أحدهما إلى الغاية وقصر الآخر عنها، فعرض الخلاف في ظاهر المذهبين، وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة. وقد يعرض الخلاف أيضاً في المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق المباحث، وإذا حقق البحث وأنعم النظر ظهر الاتفاق واستقر الخلاف"[5].

فكما رأينا أن ابن الهيثم يتخذ من الشك وسيلة لتطوير العلم سواء بتحسين الأخطاء أو تصحيح المسار في المنهج والمسلك أو التأليف والتركيب بين مذهبين متعارضين أو بالنقض والإبداع. وأن النظرية الصحيحة هي التي تسلم من مشرحة النقد وتثبت صمودها أمام ضربات الخصومة

[1] Ibid, p. 29.

[2] نظيف 1942، ص 48.

[3] نفسه، ص 49.

[4] الشكوك، ص 3

[5] المناظر، ص 61-62

والتمييز التي تنصب من كل جانب. وإن لم تسلم جميع النظريات من الشكوك؛ أخذ بالنظرية الأقل شكاً، كما يقول في معرض تقريره في دراسة الآراء المتعارضة عن ماهية المكان: "فإن سلم أحدهما من الشبه والشكوك، كان أولى من قرينه باسم المكان، وإن لزم كل واحد منها شبه وشكوك كان أقلها شبهاً وشكوكاً أولى باسم المكان من الآخر"[1].

وقد طبق ابن الهيثم ما دعا إليه من النقد والشك المنهجي في كتاب المناظر. حيث إنه صرح بأن لديه أطروحة سابقه اتبع فيها "طريق الإقناع" الذي هو القياس المنطقي المجرد، بدون تقديم أدلة برهانية على تلك الكليات والمسلمات التي بنى عليها. وقال بأن هذه الطريقة هي عين الخطأ في البحث العلمي والمعرفة، ومن يقف على تلك الأطروحة فعليه تجاهلها. ويقول بلفظها "فمن وقع اليه المقالة التي ذكرناها فليعلم انها مستغنى عنها بحصول المعاني التي فيها في مضمون هذا الكتاب"[2]. لأنه يعتبر ذلك الطرح أو تلك الفرضية لم يتم اختيارها بالشكل العلمي الصارم والصحيح الذي يسميه في مصطلحاته "غاية التحقيق" ويقصد به في كثير من المواضع التجربة الحسية والبرهان القاطع الرياضي والهندسي[3].

رحلة الشك في الحواس

قبل ابن الهيثم كانت النظرية السائدة في الإبصار هي نظرية الانبعاث *(Emission theory of vision)*. أي أن العين تصدر إشعاعاً على الأشياء، وبهذا الإشعاع يحدث الإبصار وأن الشعاع هو علّة الرؤية. لكن ابن الهيثم لم يطمئن لهذا الطرح وبدأ يستشكل عليه وينقده منطقياً. فقال في نقده لنظرية الانبعاث: لو كانت العين تصدر اشعاعاً من أجل الإبصار؛ فلماذا تتألم العين من الأشعة القوية كالشمس ولا تتأثر من غيرها؟ وإن كان ذلك كذلك أيضاً؛ فلماذا لا نرى الأشياء في الظلام؟ فبدأ رحلته في التحقق من ماهية الإبصار وكيفية الرؤية بنقد السابق ثم ملاحظة الواقع وجمع البيانات، ثم تقديم فرضيات منطقية لاختبارها.

بدأ أولاً في النقض، وقال في دحض فرضية أن «الإبصار يحدث بسبب الشعاع» معترضاً: إما أن يكون الشعاع مادياً أو لا يكون. فإن كان مادياً فلزم من ذلك أن يكون هناك جسم ممتد من البصر الى حدود الشيء المرئي، وهذا مستحيل عنده. وإن لم يكن جسماً فكيف أحس الشعاع بالإبصار؟ حيث إن عملية الإبصار تحدث في الجسم المادي ذي الحياة[4]. ثم بعد نقضه للفرضيات السابقة، وضع ثلاث فرضيات منطقية، قابلة للتحقق في الواقع، وقام باختبارها والتحقق منها؛ حتى توصل إلى أن الإبصار يحدث بأشعة تدخل إلى العين *(intromission theory)* من الأجسام المضيئة، سواء كانت عاكسة أو مضيئة بذاتها. وقد توصل إلى ذلك عن طريق التجربة والبرهان المنطقي والرياضي[5]. وبعد ذلك، اهتم في البحث عن ماهية الضوء، وتوصل إلى أن الضوء يسير في خطوط مستقيمة، بعد أن صمم تجربة لذلك وكررها مرات عديدة، وهي تجربة الثلاث شمعات التي يسقط ضوئها على سطح مستو من خلال ثقب واحد صغير بين الشمعات والسطح المستوي. وسبب اختياره لشمعات متعددة وليس واحدة؛ ذلك لكي يتحقق بشكل قاطع عن ماهية الضوء، فهو لا يكتفي بالدليل الواحد أو التجربة الواحدة[6]. وبناءً على ما توصل إليه، تساءل تبعاً لذلك: مادام أن الضوء يسير بخطوط مستقيمة؛ فهل هناك تأثير يحدث في حال التقاطع بين خطوط الإشعاعات الضوئية؟ ثم بعد هذا السؤال البحثي، وضع فرضياته المنطقية وقام باختبارها والبرهنة عليها بالتجربة والهندسة الرياضية كعادته في أكثر نظرياته، ووجد أنه لا يحدث تأثير في التقاطعات بين الأشعة الضوئية[7].

[1] الدريدي، جلال. (2018). الأسس الإبستمولوجية لفلسفة ابن الهيثم الرياضية، مجلة المستقبل العربي، العدد 469، ص 107-124، https://arsco.org/article-detail-1110-8-0. ص 4

[2] نظيف 1942، ص 15

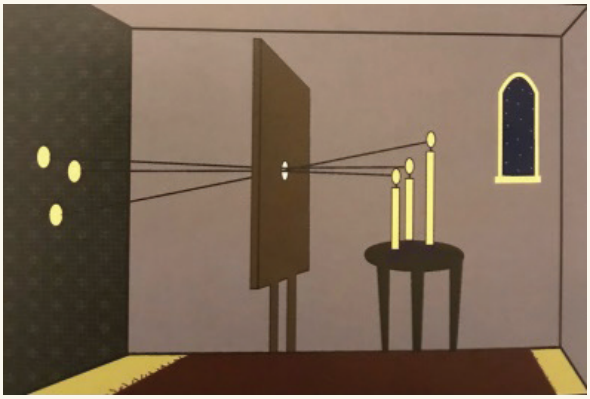
[3] Steffens 2021, p81

[4] بوجمعة، قديدير. (2018). خصائص المنهج الإستقرائي عند الحسن بن الهيثم، رسالة دكتوراة من جامعة وهران 2 محمد بن أحمد، كلية العلوم الاجتماعية، قسم فلسفة. ص 160

[5] نظيف 1942

[6] نظيف 1942، ص 150

[7] Steffens 2021, p78



(شكل3: صورة تجربة الأشعة المستقيلة *Steffens 2021, p76*)

بهذه الطريقة الشكية الصارمة والمنهجية المنتظمة، استمر ابن الهيثم في نقد وتمحيص كل ما يقف عليه. وبعد أن اكتشف أسرار حقيقة الإبصار وماهية الضوء، والتجارب الكثيرة، التي أقامها في البحث عن حقائق الرؤية وأشهرها تجربة "الغرفة-المظلمة"، وبعد أن درس تشريح العين طبياً؛ اكتشف أن الإبصار -كأحد أهم الحواس في المعرفة- له عملية معقدة في الاستقبال والإدراك، وليس كما نتصوره بأنه استقبال حسي مباشر وبسيط مثل «التقاط الكاميرا لصور الواقع». وإنما العين لها عملية معقدة في إدراك المبصرات، وأن العقل والمعرفة المسبقة تؤثر في الإدراك- الحسي *(perception)* والإدراك-المعرفي *(Cognition)*. وهذه المرحلة تعتبر -عند بعض الباحثين- نقطة التحول عند ابن الهيثم نحو إصراره على اعتماد التجربة والاختبار والبرهنة المحققة بالتكرار والنقد والتمحيص المستمر في البحث العلمي بشكل صارم. وعدم التسليم للعقل المجرد، لأنه توصل إلى أن الإدراك الحسي *(Perception)* ليس موثوقا بشكل بريء، وأن الإدراك البصري هو عملية نفسية أكثر من كونه عملية مادية نقية[1]. حتى وصل لسؤال كبير قاده لتقديم نظرية الإدراك وهو: كيف ندرك الأشياء من حولنا؟ ولماذا ندركها بهذه الطريقة؟

3-نظرية الإدراك النفسي للحواس

كان ابن الهيثم واعياً بعمق عن أسرار وخفايا الحواس وإدراكاتها، خصوصاً حاسة البصر. لأنه بحث في ماهية البصر والرؤية والضوء بشكل دقيق جداً جعله يكتشف أن الإدراك الحسي لا يحدث فقط بمجرد امتلاك الحاسة المادية وخلايا عصبية تنقل الإحساس. يفترض ابن الهيثم أن الإدراك الحسي للبصر يصنع تصورات ذهنية يسميها "المعاني المبصرة". أي أنه عندما يرى الإنسان شيء فإنه يدرك لونه وشكله وبعده، وكذلك يدرك تصنيفه ونوعه وجنسه، وهذه لا تأتي من مجرد الحس المادي. فمثلاً لو نظر إنسان إلى السماء وكان هناك سقف شفاف بينه وبين السماء، فإن ذلك الإنسان لن يدرك وجود سقف شفاف إلا اذا كان مدركاً مسبقاً معنى الشفافية. والعلاقة بين الحس المجرد والمعرفة المسبقة هي ما يسميها «المعاني المبصرة»؛ وهي عملية معرفية تؤثر في الإدراك الحسي المجرد عند ابن الهيثم. لذلك هو يقسم الإدراك إلى ثلاث طبقات[2]:

1. الحس المجرد
2. المعرفة
3. القياس والتمييز

طبقة «الحس المجرد» ويقصد به الجزء المادي في الإنسان وهي أعضاء الحس الخمسة بدون أي معرفة أو تمييز عقلي. مثل أن تشعر بحرارة النار دون أن تتعرف عليها كمفهوم عقلي، أو تشعر بيد رجل يلمس يدك دون أن تتعرف على اسمه وصفاته، وترى سيارة صفراء لكنك لا تعرف نوعها ولا تصنيفها. بينما «الإدراك بالمعرفة» ويقصد به التعرف على الأشياء المشاهدة بتصنيفها وأنواعها وأسمائها. فمثلاً عندما ترى سيارة فإنك تعرف أنها سيارة صديقك، أو أن ترى دخاناً يصعد فتعلم أن هنالك ناراً. أما طبقة «القياس والتمييز» فهي القوة التي من خلالها تتشكل طبقة المعرفة والتي عن طريقها يقيس العقل الإنساني ويميز ويصنف الأشياء ثم تصبح معرفة لديه وفي ذاكرته بعد التحليل والتمثيل والتصنيف. وهذه الطبقة غالباً تعمل إذا أتى شيء جديد ويجب تدخلها لكي يتم تصنيف وهي تأخذ وقت كبير في التفكير وليست تلقائية مثل «طبقة المعرفة». فمثلاً إذا لاحظ الكاتب كلمة جديدة لم يشاهدها من قبل فإنه يتحرى حروفها

[1] (Steffens 2021, p82) :and see also Omar 1979.

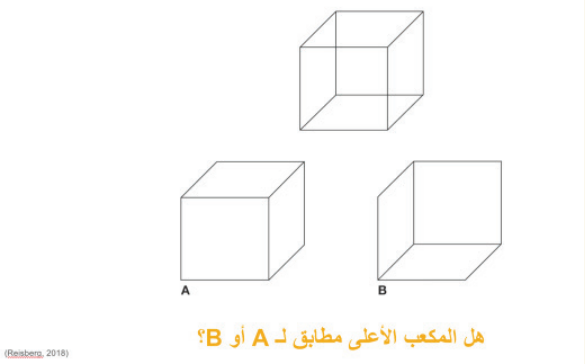
[2] نظيف 1942، ص240

ويميز نقاطها وحركاتها ويحاول تصنيفها وتمييزها حتى يدركها، وهنا هو دور طبقة «القياس والتمييز». لكنه لو شاهد هذه الكلمة من قبل فإن طبقة «المعرفة» سوف تقوم بشكل تلقائي وسريع بالتعرف على الكلمة وإدراكها عن طريق بعض أماراتها وليس بالضرورة جميع تفاصيلها. ابن الهيثم يسمي العلامات الدالة على الأشياء "أمارات". وإن كانت طبقة المعرفة هي عملية تشبه طبقة «القياس والتمييز» لكنها تختلف عن طبقة القياس والتمييز بأنها سريعة جداً وتلقائية ولا تقوم بتأسيس معرفة جديدة.

ولتبسيط الفرق بين الإدراك بـ«المعرفة» والإدراك بـ«القياس والتمييز»، هناك في علم النفس الحديث اصطلاحيين مشابهين لهذا التقسيم، يسمى بالتفكير التلقائي «*Automatic thinking*»، والتفكير المحكم «*Controlled thinking*». والتفكير التلقائي يتميز بالسرعة والبداهة وعدم الدقة، والتفكير المحكم يتميز بالبطيء والتمييز والدقة.

وهنا نأتي للنقطة الأهم، وهي أن ابن الهيثم يرى أن الإدراك البصري لا يحدث بطبقة «مجرد الحس»، وإنما بطبقة «المعرفة» وطبقة «القياس والتمييز». وأن الحس المجرد لا يعدو أن يكون مستقبلا سلبيا لا يصنع أثر الإدراك في الإنسان. والإدراك والرؤية البصرية تتحقق بطبقة «المعرفة» وبطبقة «القياس والتمييز». ويفرق بينهما بأن الأولى تحدد الجزئيات والأخيرة تحدد الكليات. فلو رأى إنسان شخصا فعرف اسمه عن طريق التشبيه بصورة مسبقة لنفس الفرد في الذاكرة، هذا بالمعرفة. ولو أن انسانا رأى شخصا فعرف نوعه على أنه إنسان وليس حيوانا، فهذا بالقياس والتمييز.

وبناءً على ذلك فإن البصر غير منزه من تأثير المعرفة المسبقة بشكل دائم. وهذا ما أثبته العلم النفسي الحديث في علم النفس الإدراكي *(Cognitive psychology)* تحت مبحث الإدراك-الحسي *(Perception)*. وذلك بأن الحواس موجهة بتأثير قوي من المعرفة المسبقة، وقد أقيمت كثير من التجارب على ذلك حيث إن البصر بطبيعته متحيز للمعرفة المسبقة، وأن الإدراك-الحسي يتأثر بالمعرفة المسبقة ويصنع صورا ذهنية بناء على ما يعرفه مسبقاً، وأن آخر ما يدخل للذهن يؤثر في لحظة حدوث الإحساس.



(شكل 4: تجربة تحيز الحس للمعرفة المسبقة)

فبالتالي، نرى كيف أن ابن الهيثم اهتم كثيراً في تفادي خطأ الإدراك التلقائي الذي سماه الإدراك المعرفي، وبعدم حيادية الحواس بشكل عام. وهو لا يحيل خطأ الإدراك الحسي إلى طبيعة هذه الحواس ولا يتهم العالم المحسوس، بل يعزوا أخطاء الإدراك-الحسي إلى الذات الإنسانية وتحيزها للمعرفة المسبقة، ويرى أن تصحيح هذه الأخطاء يكون بالحس ذاته لكن عن طريق التجربة والاختبار والتمحيص والنقد والشك الدائم. أي أنه لا يفقد الثقة بالحواس لمجرد أنها غير محايدة، لأنه يرى أن الإنسان -كذات عاقلة- هو صانع هذا الخطأ. ويريد الوصول إلى معايير معرفية غير الإشكال التام على الحس بثقة تامة والاكتفاء بالملاحظة كما هو في المنطق الأرسطي.

(شكل 5:موقف ابن الهيثم من الحس)

كان ابن الهيثم واعيا جداً بدور الإدراك الحسي في

تشكيل تصوراتنا ومفاهيمنا، وبين تمييز ما هو حقيقي ومفهوم متكامل وبين ما هو زائف ومفهوم مشوه. حيث إن هذا الإدراك سريع لا يلحظه الإنسان من سرعته. وقد يعتقد الإنسان بأن ما يعرفه صحيحاً وبديهياً لأنه أدركه بسرعة وبديهية عالية لا يمكن ملاحظتها. حتى وصل إلى القول بأن الكليات والضرورات العقلية (مثل: الكل أكبر من الجزء) مكتسبة وليست بديهية. حيث إن الإنسان تعرض لها منذ صغره ولم تتغير أوضاعها حتى انطبعت في نفسه وأصبحت سريعة الإدراك واشبه بالبديهية. لكنها عند ابن الهيثم مكتسبة وليست بديهية. ويدلل على ذلك بأن الإنسان لن يستطيع أن يدركها دون أن يعرف أولاً معنى الكبر ومعنى الجزء ومعنى الأعظم ومعنى الصغر والأصغر، حتى ينتهي إلى قناعة أن الكل أكبر من الجزء[1]. فبالتالي الكليات المعرفية والضرورات العقلية عند ابن الهيثم مكتسبة قابلة للتغير وليست مطلقة ولا بديهية كما يقول أرسطو. وهذا ما سوف نوضحه بعد قليل.

إن هذه النظرية في إمكانية خطأ الإدراك الحسي وتأثير المعرفة المسبقة على الحواس؛ أصبحت مركزية في تعليم الطلاب ما هو البحث العلمي. ونجدها في مقدمات الكتب التي تتكلم عن طريقة البحث العلمي. وان المعرفة الحقيقية تأتي من تفاصيل الواقع التجريبي كما هو وليس من العقل الإنساني المجرد[2].

مفهوم الكليات عند ابن الهيثم

في بداية الأمر، ابن الهيثم لم يطرح شيئاً فيما يخص دور العقل -الذي يسمي «القياس والتمييز»- في تشكيل مفاهيم الإنسان وفي تنظيم هذه الانطباعات الحسية. وهذا الموضوع لازال من المباحث القائمة والغامضة في أبحاث الدماغ المعاصرة[3].

يرى أن الضرورات العقلية والبديهيات المنطقية والكليات المعرفية (مثل: مبدأ الهوية وعدم التناقض/ الكل أكبر من الجزء/ الإنسان حيوان ناطق) جميعها مكتسبة وليس منها ما هو بديهي، وقابلة للتغير حسب جزئيات الكون بالتالي ليست مطلقة. حيث إن الإنسان يستقرؤها من الجزئيات، ثم يعممها ككلية معرفية تحكمها، ويرى أن تحقق الكلية العقلية مرتبط بعلاقة طردية مع عدد مرات التعرض لجزئياتها. كلما تعرض الإنسان لجزئيات نوع معين؛ زادت عنده يقينية تشكل الكلية المعرفية لذلك النوع. فمثلاً كلية: الإنسان حيوان ناطق، تشكلت بعد أن استقرأ العقل أن البشر جميعهم يتميزون بالنطق عن الحيوان لكنهم يجتمعون معه في التركيب البيولوجي. وكذلك البديهيات، فإن مقولة: الكل أكبر من الجزء، تحققت كقانون منطقي عندما أدرك الإنسان أولاً معنى الكل والجزء والكبر والأكبر والصغر والأصغر، ثم شاهد بأن الكل يكون دائماً أكبر من جزئه في كل مكان وزمان ولا يتغير أبداً، وتعرض لهذا النمط ملايين المرات حتى انطبع التصور في العقل بشكل يجعل إدراكه سريعاً جداً وتلقائياً. ثم تشكلت على ذلك كلية معرفية أو ضرورة عقلية أو بديهية منطقية. واعتقد البشر أن هذه الكليات العقلية بديهية ومطلقة نابعة من جوهر الإنسان وليست مكتسبة؛ وذلك لأنها لم تتغير في كل الأزمنة وسريعة الإدراك لا تحتاج لأي تفكير. لكن عند ابن الهيثم فإن جميع هذه القوانين الكلية مكتسبة في أصلها ونسبية ليست مطلقة؛ أي بالنسبة إلى حال جزئياتها. وهذا تحول كبير وجوهري بين أرسطو وابن الهيثم. حيث إن أرسطو يرى بأن الكليات المعرفية مكتسبة لكنها عنده مطلقة لا تتغير، والضرورات العقلية بديهية مطلقة. بل يرى أرسطو أن فرداً واحداً يكفي لندرك القانون الكلي للنوع، بينما ابن الهيثم يرى أنه لا يكفي فرداً واحداً لتشكل قانون كلي.

يزعم صالح عمر بشارة بأن ابن الهيثم هو أول من حول الكليات العقلية من كونها قطعية مطلقة، إلى كونها نسبية استقرائية مرتبطة بجزئياتها. فإذا تغيرت جزئياتها في الكون تغيرت الكلية المعرفية. فمثلاً عندما يقول أرسطو بأن مقولة: الإنسان حيوان ناطق، كلية معرفية قطعية مطلقة، فإن هذه المقولة -حسب ابن الهيثم- صحيحة لكنها ليست مطلقة، فلو اكتشفنا مستقبلاً أن هناك حيواناً

[1] Omar 1979

[2] Chalmers, Alan. (2013). What is this thing called science, Edition 4, University of Queensland Press, Australia.

[3] Omar 1979, p74

ينطق مثلنا أو أن الحيوان تطور جهازه الصوتي حتى أصبح يتحدث مثل البشر؛ فسوف نغير هذه الكلية ونطورها ونعدل عليها.

تشكل المفهوم الكلي

فبالتالي يرى ابن الهيثم أن الكليات/الضروريات/البديهيات ليست مطلقة ولا بديهية قطعية، وإنما هي مرتبطة بالجزئيات بحسب استقراء أفرادها. ويترتب على ذلك، أن الكليات تصبح -عند ابن الهيثم- نسبية؛ أي بالنسبة إلى جزئيات أفرادها. إذا تغيرت الجزئيات سوف نعيد النظر في المقولة الكلية. ولذلك هو في كثير من أبحاثه ينقد الكليات والمقدمات الكبرى قبل كل شيء، فإذا تحقق من صحتها انتقل إلى ما هو تالي، وإذا لم تثبت صحتها أعاد النظر فيها واستقرأ جزئياتها مرة أخرى لكي يشكلها من جديد حسب ما يقوله الواقع المحسوس والتجربة والبرهان. لذلك الكليات عند ابن الهيثم قابلة للتغير والنقد والتطوير والدحض. بل إنه يرى أن المفهوم الكلي قد يكون محدود التطبيق لاختلاف بعض جزئياته.

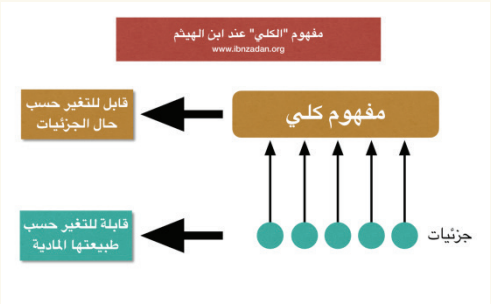
هذا المفهوم يجعل البحث العلمي اكثر موضوعية، لأن التحقق من حقيقة الأشياء مرتبط بجزئيات الواقع (النسبية) وليس بكليات الذهن (المطلقة). مع هذه النظرية المعرفية يصبح الحقل العلمي نشط دائماً، ومتجاوزا للأطروحات الفلسفية المحضة (الجامدة). وبهذا الشكل يصبح النشاط العلمي مع كل عملية بحث وتقصي أو تحقق من مشكلة معينة بالتحقق من كلياتها ومقدماتها الكبرى، تفتح أبواب جديدة للبحث والتحقيق، وتخلق إشكاليات جديدة. وعلى ذلك تزداد حدود المعرفة مع ظهور مشاكل جديدة بشكل دائم، وتأتي منهجيات جديدة للتعامل مع الإشكاليات المحدثة. وعلى هذا الطور السيروري المتفاعل بالنقد والشك المنهجي الدائم تتطور آفاق المعرفة وتنفتق أسرار الطبيعة في كل زمن، ويكون الشك المنهجي هو التقليد الثابت، بدلاً من التقليد السلبي الذي يقتل الإبداع. وهذا كله يعود إلى الشك المنهجي الصارم في كل شيء داخل العلم حتى في البديهيات والمسلمات. وهذا النسق قد تبين في كتاب المناظر العظيم الذي قدم فيه ابن الهيثم عملية معرفية غاية في الدقة والتحقيق. وهذا مالم نره من قبل عند اليونان مثل أرسطو وبطليموس، الذين أصبحت بديهياتهم ومسلماتهم المعرفية مجرد فرضيات تحت النقد والتمحيص في منهج ابن الهيثم؛ ولذلك استطاع تجاوزهم وتصحيح كثير من أخطائهم.

ويجب أن نلاحظ في هذا المقام بأن الاستقراء عند أرسطو ليس هو الاستقراء عند ابن الهيثم. فإن ترجمة منهجية أرسطو *(Epagoge)* إلى استقراء بمعناه المعاصر ليست دقيقة. وهذا ما جعل بعض الباحثين يعتقد ان الاستقراء الهيثمي مشابه للاستقراء الأرسطي. لكن في الحقيقة كما بينا بشكل مفصل في مفهوم الكليات وطريقة الاستقراء عند ابن الهيثم، فإن الاختلاف جذري بين منهج أرسطو في الملاحظة السلبية وبين الاستقراء الهيثمي القائم على الملاحظة الدقيقة والاختبار التجريبي والنقد الدوري بشكل دائم بدون تسليم، كما سنوضح في فصل طريقة البحث الهيثمي.

وتماشياً مع منهجه، التزم ابن الهيثم بجعل المقدمات الكبرى والكليات دائماً تحت النقد، فقد أخضع نظريته في الرؤية -بأن الضوء يدخل العين بخطوط مستقيمة- للاختبار التجريبي وتمحصها مرة أخرى، واكتشف خطئها في جانب أن الرؤية ليست حصراً تحدث بدخول الضوء للعين في خطوط مستقيمة؛ بل الأشعة الضوئية المرتدة كذلك تحدث الرؤية البصرية. وهذه النظرية الأخيرة هي نظرية قائمة وجوهرية في البصريات الحديثة *(Omar 1979, p76)*.

وبشكل مختصر، فإن المفهوم الكلي عند ابن الهيثم يتشكل من تجريد سمات جزئيات النوع الواحد، مع وجود اختلاف بينهما، ولا يشترط التشابه والتطابق بينهما لتشكل المقولة الكلية. بمعنى أنه يفترض ضرورةً وجود تميز لكل فرد داخل النوع الواحد، وبه يعرف كفرد متميز غير متفرد بذاته بهذا الاختلاف البسيط عن باقي افراد النوع. وتزيد صحة المفهوم الكلي للنوع الواحد كلما زادت ملاحظة اجزائه. بمعنى أن المفهوم يصبح أكثر دقة كلما امتلكنا أكبر عدد من جزئيات وافراد هذا النوع[1].

[1] Omar 1979, p75.



(شكل 6:مفهوم الكلي عند ابن الهيثم)

كيفية إدراك المفهوم الكلي

يضيف ابن الهيثم أن الإدراك الصحيح للأشياء يجب أن يكون دائماً بالإدراك اليقظ ولا نكتفي بالإدراك الحدسي البسيط، حتى لو كان ذلك الأشياء قد اعتدنا على رؤيته[1]. يقول ابن الهيثم بأن الأشياء في هذا الكون هي متغيرة بشكل دائم وتتأثر بالعوامل الخارجية، وقابلة للتبدل والتغيير في شكلها ولونها وملمسها وهيئتها، لأن من طبيعتها التغير والتبدل والهلاك والفساد، فلذلك عندما نلاحظ الأشياء التي اعتدنا عليها مرة أخرى؛ يجب ألا نكون واثقين بشكل قطعي أننا سوف نرى نفس الشيء محافظاً على حالته وهيئته السابقة. وان الصور الذهنية السابقة التي نحملها عن نفس الشيء ليس بالضرورة تكون مطابقة عندما نراه مرة أخرى بحالة مختلفة. ويضرب مثلاً: برجل يرى فاكهة، ثم يراها مرة أخرى ويعتاد عليها ويعرفها وتتشكل صورتها الذهنية في خياله، فإذا تغيرت الفاكهة وكبرت وتغير شكلها، فإنه عندما يراها مرة أخرى لا يدرك هذه التغيرات البسيطة بسبب إدراكه المعرفية التلقائي. لكنه إذا امعن النظر واستحضر صورتها الذهنية السابقة بشكل دقيق فسوف يلاحظ التغيرات البسيطة التي طرأت على الفاكهة[2].

ويجب أن نعلم أن ابن الهيثم لا يرفض القانون الكلي الذي يحكم الأشياء والأفراد الجزئية، وإنما يرفض أن يتحول هذا القانون الكلي إلى «مفهوم جامد» بديهي ومطلق وغير قابل للنقد ولا للتمحيص. هو فقط يسعى دائماً لصناعة براديم ونموذج بحثي يكون في غاية الموضوعية، لكي يتحاشى التأثيرات الذاتية وأخطاء الحواس والتحيزات المعرفية للباحث بصفته إنسانا قابلا للوقوع في الخطأ غير المدرك بالوعي السطحي والتلقائي، وإنما يحتاج لمنهجية صارمة ودقيقة في البحث والنقد بشكل مستمر.

4-منهج البحث الهيثمي

بعد أن رأينا نسق العقلية الهيثمية في العلم، من السهل أن نستشف منهج البحث العلمي الذي يقرره ابن الهيثم في مشروعه العلمي. سوف نبدأ بالبيان الذي قرره في مقدمة كتاب المناظر، يقول ابن الهيثم بعد نقده لمناهج الإبصار السابقة: "رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بغاية الإمكان، ونخلص العناية به، ونتأمله، ونوقع الجد في البحث عن حقيقته، ونستأنف النظر في مبادئه ومقدماته، ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات، ونميز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نرتقي في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر، ونصل بالتدرج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنقسم بها مواد الشبهات. وما نحن، مع جميع ذلك، براء مما هو في طبيعة الإنسان من كدر البشرية، ولكنا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية، ومن الله نستمد المعونة في جميع الأمور"[3].

الواضح في هذا البيان هو روح الدقة والحرص والجدة في طلب العلم ومعرفة الحق. وأن البدء يكون باستقراء الموجودات على ماهي عليه، وجمع المعلومات بالملاحظة الدقيقة لجميع ما يخص الموضوع، ثم التدرج في خطوات

[1] Omar 1979, p80.

[2] Ibid, p. 81.

[3] المناظر، ص62.

البحث بحذر جديد، خصوصاً نقد المقدمات وتعليق الحكم بالتحفظ على النتائج. هذه الجزء الأخير من أهم أركان الطريقة الهيثمية في البحث. حيث إن الباحث يجب أن يكون فطنا حتى في مقدماته التي انطلق منها، ويعيد نقدها وتمحيصها للتأكيد القاطع من صحتها بشكل يقيني لا يقبل الشك ولا الظنون. وأن تعليق الأحكام إلى نهاية البحث من أهم ما يميز البحث العلمي الحقيقي، وهو ما عليه المنهج العلمي المعاصر بشكله المتطور.

يعتمد المنهج البحثي الهيثمي الاستقراء الصاعد *(Bottom-up inference)* كطريقة رئيسية معتمدة في كل مراحل البحث. وهو يسمي المنهج في اصطلاحاته "المسلك". وإن كان هناك شك ونقد لبعض جوانب الموضوع، فإن الفيصل في الحكم أيضاً يكون عن طريق الاستقراء الصاعد من الواقع إلى العقل. أداة اختبار الفرضيات والنظريات هي التجربة المصممة والمحكمة. ويسمي التجربة في عرف اصطلاحاته بـ "الاعتبار". ومن المؤكد أن الاختبار التجريبي الذي استخدمه ابن الهيثم ليس كأدوات الاختبار التجريبي المعاصرة، فإن الأدوات المعاصرة أكثر تطوراً بكثير مما استخدمه ابن الهيثم في عصره، وأكثر دقة مع ظهور التقنية الحاسوبية وتطور علوم الإحصاء والرياضيات. ولكن نظرياً، فإن ابن الهيثم يدعو لاستخدام التجربة المصممة لاختبار النظريات، ويرفض الملاحظة السلبية للطبيعة دون الشك في حيادية الحواس وتحيز طبيعة العقل الإنساني، الذي يتأثر بكثير من العوامل البيئية والسيكولوجية كما وضحنا سابقاً في نظرية ابن الهيثم في الإدراك ومفهوم الكليات. وهو دائماً يطالب بالتحقق من كل خطوة قبل الانتقال للخطوة التي تليها. ويسمي هذه العملية "غاية التحقيق". ويطالب بعدم الاتكال على دليل واحد أو تجربة واحدة، ويحث دائماً على جمع أكبر قدر من الأدلة، وإعادة التجربة في أحوال وأزمنة مختلفة.

يهتم ابن الهيثم دائماً بالتأكد من ثلاث عناصر مهمة في إجراء البحث العلمي[1]:

1. كفاءة الناظر
2. وضوح المسلك
3. برهان التجربة والاختبار

هذه ثلاثة أقانيم اهتم ابن الهيثم بتطويرها وتمحيصها بشكل كبير جداً. حيث توصل إلى كشف كفاءة الناظر والباحث عن طريقة نظرية الإدراك ومفهوم الكليات، وضبط هذا الجانب طريقة الشك المنهجي والنقد المستمر للمعرفة العقلية وإدراك الحواس. واشتغل على وضوح المسلك والمنهج والطريقة في البحث، حيث شرح أغلب تجاربه بالتفصيل الممل، لكي يتكمن أي انسان من التحقق بعده وتطبيق تجاربه والحكم على نتائجه بشكل واضح وصريح. وهذا الجانب اشكال لازال قائما في العصر الحديث، حتى توصل كثير من مراكز البحث إلى اقتراح "العلم-المفتوح" *(open-science)*. بمعنى أنهم يطالبون كل باحث أجرى تجارب أن يضع تجربته بالتفصيل والتوضيح الدقيق في قاعدة بيانات مشتركة لكي يضمنوا نزاهة العمل البحث من تحيز الباحث ويتحققوا من امكانية خطأ التجربة أو عدم ملائمتها لموضوع البحث. واشتغل على برهان التجربة والاختبار بعد ان توصل في بحوثه الدقيقة عن ماهية البصر والرؤية إلى أنه لا يمكن الوثوق بالحواس -رغم أهميتها المعرفية- إلا باختبارها بشكل دائم ودقيق من خارجها. وهذا لا يتحقق إلا عن طريق تصميم التجارب الخاصة بكل موضوع، وتكرار تجربتها، وجمع الأدلة التجريبية والبرهانية قدر الإمكان.

ركز ابن الهيثم كثيراً على أهمية الرياضيات والهندسة الرياضية وعلى أن البحث العلمي يجب أن يكون مركباً من العلوم الطبيعية والرياضية، وأن الباحث يجب أن يصف الطبيعة عن طريق الرياضيات.

وركز على أهمية المنطق في البحث العلمي، خصوصاً في بداية الانطلاق للمشروع البحثي. المنطق والعقلانية هي من تأتي بسؤال البحث، كما رأينا اعتراض ابن الهيثم المنطقي على مقدمات بطليموس الذي صنع له أسئلة بحثية جديدة، جعلته يصل إلى اكتشافات واختراعات لم

[1] الدريدي 2016.

يسبقه إليها أحد في مجاله. المنطق والعقلانية مهمة في نقد البحوث السابقة وكشف أغلاطها وتطوير مخرجاتها. وبعد أن يتم النقد بشكل دقيق للبحوث السابقة يأتي دور المنطق والعقلانية في صناعة الفرضية التي نريد اختبارها. وهذه الفرضية من شروطها العلمية أن تكون منطقية وعقلانية وقابلة للتحقق في الواقع وللاختبار[1]، وتسمى في البحث العلمي المعاصر *(Best explanation inference)*. حسب ابن الهيثم لا يقبل بالفرضيات التي ليس لها وجود أساساً في الواقع، والتي لا يمكن اختبارها أو تطبيقها أو تجربتها. حيث يقول في اعتراضه على بطليموس: "وهذا القول ليس بعذر في فرضه هيئات باطلة لا يصح وجودها لأنه إذا فرض هيئة لا يصح وجودها، ثم كانت تلك الهيئة تؤدي حركات الكواكب في تخيله على ما هي عليه لم يخرجه ذلك من أن يكون غالطاً فيما فرضه من الهيئة، لأنه لا يجوز أن تكون حركات الكواكب الموجودة على هيئة لا يصح وجودها، فقوله إن ما فرض مما هو خارج عن القياس، الذي هو فرض التخيل لا في الوجود"[2].

واذا أردنا أن نختصر عناصر البحث الهيثمي التجريبي في مثال لأحد تجاربه لكي تتضح الصورة كاملة بشكل مبسط، فإن ابن الهيثم يبدأ أولاً، في تحديد المشكلة، مثل سؤاله في إحدى تجاربه: هل أشعة الضوء تتأثر ببعضها البعض حين تتقاطع؟ ثم ينتقل إلى مرحلة الملاحظة وجمع البيانات، ويرى سلوك الضوء في الواقع في ظروف مختلفة ومتعددة. وبناءً على هذه الملاحظات والبيانات، يبدأ بطرح فرضيات تجيب على سؤال البحث، فاقترح أن أشعة الضوء يمكن أن تتقاطع بدون أن تؤثر في بعضها البعض. ومن ثم، يقوم بتصميم تجربة محددة لكي يختبر هذه الفرضية، ولا يكتفي فقط بالملاحظة السطحية والبيانات[3].

هذه المنهجية الدقيقة والصارمة، والخطوات المتدرجة والمتراتبة بحذر شديد، المبنية على منطق سليم خال من الشكوك والنقد، وعلى حقائق وبيانات مستقاة من الواقع المحسوس، هو ما يعتبره ابن الهيثم منهج "البحث العلمي الصحيح"، وهذه الطريقة -من الناحية النظرية والفلسفية والمنهجية- هي التي يمارسها علماء العلم الحديث إلى يومنا المعاصر *(Steffens 2021, p80)*.

السؤال الهيثمي الإبداعي

رغم أن ابن الهيثم لا يرتضي إلا الاستقراء والتجربة والواقع المحسوس مصدرا موثوقا للمعرفة، فإننا نجده لا يهمل الخيال كفضاء للإبداع والتفكير والاختراع[4]. وسؤاله الإبداعي الذي يكرره في كثير من كتاباته بعد أن يشك وينقد السابقين فيقول:

هل يمكن بغير ذلك؟ هل يمكن أن نصل لليقين بمسلك آخر غير هذا المشكوك؟

ويسمح للخيال بأن يفترض ويبدع ويتوقع حتى يقوم برهان بنقض ذلك. حيث يقول: "تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية فلو تخيّلنا أوضاعاً أخرى غير ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان لذلك التخيّل مانع، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات"[5].. ويقول في موضع آخر: "ولما وجدنا الأمر على هذه الصفة في الأشكال الهلالية، قوي في نفوسنا أنه من الممكن أن يكون سطح الدائرة مساوياً لسطح مربع مستقيم الخطوط. فاستقصينا الفكر في ذلك إلى أن تبين لنا بالبرهان أن هذا المعنى ممكن ولا شبهة في إمكانه. فألفنا فيه هذا القول"[6].

أسئلة ابن الهيثم يقضه وتبحث عن الإبداع، وليس فقط تبحث عن التصحيح والتمييز. فإن ابن الهيثم اذا مارس النقد والتحقيق ووجد ان المنهج او المسلك لا يوصله لليقين الذي يرتضيه، ويحمل الكثير من الشكوك والظنون؛ انتقل إلى خانة الإبداع وصنع طريقاً جديداً من الصفر كيف يرضي فضوله العلمي ويصل لليقين. ويجعل من خياله فضاءاً للإبداع والتأمل الخلّاق الذي يصنع من خلاله ابعاداً جديداً للمعرفة وإمكانات علمية مبتدعة خارج المألوف.

[1] بوجمعة 2018، ص185.

[2] الشكوك، ص38.

[3] Steffens 2021, p79

[4] الدريدي 2016.

[5] الدريدي 2017.

[6] رشدي 2011، ج2 ص155.

أخلاقيات البحث

إن الأخلاق بالنسبة لابن الهيثم دربة وترويض وتحتاج لجهد ومقاومة لكي يكتسبها الإنسان بشكل عام، والباحث بشكل خاص[1]. وأن انها اذا تحققت تسعد صاحبها وتبهج خاطره بأثرها عليه من نتائجها على حياته وفي تواصله مع الناس. ويذكر ان الأخلاق تتطور بالمطالعة والتمييز والتفكير والتأمل، وبين ان الاعتراف بالنقص والخطأ والزلل هو خطوة جيدة للارتقاء الأخلاقي، ويسمي الاعتراف بـ"الذكر"، أي أن يذكر ويعترف بأخطائه وقصوره في الجوانب التي تحتاج إلى دربه وترويض[2]. ويشدد على الأمانة البحثية، وتوخي الإنصاف في النقد والتمييز، وعدم التحيز. وأن لانهضم تعب الباحثين الآخرين عندما نقتبس منهم، ويقول في ذلك: "اذا وجدت كلاما حسناً لغيرك فلا تنسبه إلى نفسك واكتف باستفادتك منه. فان الولد يلحق بأبيه والكلام بصاحبه. وان نسبت الكلام الحسن الذي لغيرك الى نفسك، فينسب غيرك نقصانه ورذائله إليك"[3].

ابن الهيثم رغم نقوده الشديدة في البحث العلمي، إلا أنه لا يغمط حق عالم ولا ينكر فضله، حتى لو خالفه ونقض أصوله. فهو ذكر فضل بطليموس في مقدمة كتاب الشكوك قبل أن يشرع في نقده ونقض أصوله. وهذه الموضوعية العالية التي يتسم بها ابن الهيثم قد كانت واضحة في أغلب كتاباته.

كيف تصبح باحثا جيدا؟

يجيب ابن الهيثم على هذا السؤال حسب ما رأينا في العرض السابق، بأن الباحث الجيد أولاً يجب أن يعترف بإنه بشر معرض للنقص والخلل والزلل، لأن غرضه من البحث تحري العدل والوصول للحق لا اتباع الهوى والتعصب والتحيز. وعلى الباحث أن يكون جاداً في البحث وأميناً على العلم. رأينا بأن ابن الهيثم يعامل العلم على أنه حق عام وليس على أنه حق خاص، ويجب على الباحثين أن لا يخونوا الأجيال القادمة بتعصباتهم وتحزباتهم وعقائدهم، فإن هذا الطريق يضر بالعلم وبالإنسان وبالحياة.

ومن حيث التطبيق العملي يشدد ابن الهيثم كثيراً على الحذر من تبجيل العلماء والتسليم بأقوالهم بسبب تقديرهم ومكانتهم في النفوس. ويطالب بأن نكسر هذه التلقائية عندما نريد أن نقوم ببحث علمي، وألا نحسن الظن بالعلماء في مجال العلم، وعلينا أن نتجنب حسن الظن التلقائي ولا ندخله معنا في حقول العلم، وأن نكون خصماً لكل ما نقرأ، وأن نهاجمه من كل جانب بغرض كشف الأخطاء غير الظاهرة. وعلى الباحث يتهم أيضاً نفسه ولا يتحيز ولا يتعصب في النقد ولا يتحامل. وهو يرى ان السكوت عن نقد العلماء هو تعدياً على الحق، وظلماً لمن الباحثين الآخرين. لأن سكوتك عن النقد ومجاملتك لعلمائك سيحرم العلم والمعرفة -كحق عام- من التصحيح والتحسين من قبل باحثين آخرين قد يطلعوا على نقد وينتبهوا للمشاكل التي يحملها الموضوع ويطوروها ويحسنوها. بل ان النقد الصريح يساعد ويسرع في الوصول إلى حقائق الأشياء بالتعاون المشترك بين الباحثين[4]. وقد رأينا في هذا المقال كيف أنه تخلى عن أطروحة سابقة له بعد أن اكتشف خطأها لاحقاً، ونبه على ذلك بشكل صريح وقال: " فمن وقع اليه المقالة التي ذكرناها فليعلم انها مستغنى عنها بحصول المعاني التي فيها في مضمون هذا الكتاب"[5].

فضيلة المعرفة والعلم

إن قيمة العلم والمعرفة عند ابن الهيثم عالية جداً، ويعطيها الأولوية الكبرى في حياته. حيث يرى أن العلم الحقيقي والبحث عن المعرفة هي الطريق المقرب إلى الله، وهو الفعل الذي يحبه الله ويرضاه، وعن طريقه نتعرف على الخالق عز وجل ونعظم خلقه[6]. وأن طريق العلم والمعرفة أعلى مراتب العبادة لله، وهو الطريق المؤدي لرضاه والهادي لطاعته، ويرى أن العلماء والفلاسفة هم أولياء الله الحقيقيين.

[1] بدوي، عبدالرحمن. (1981). دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1. ص108.

[2] نفسه، ص 109.

[3] نظيف 1942، ص23.

[4] الشكوك، ص4.

[5] نظيف 1942، ص15.

[6] عيون الأنباء، 552.

ذكر ابن الهيثم جملة من غايات طلب العلم. أولها: إفادة من يبحث عن الحق ويؤثره في حياته ومماته. فهو يبجل الحق لذاته ويقدر كل من يطلبه لذاته، وروي أنه قال لأحد طلابه: تذكر دائماً أن كل عمل فضيل تفعله، لا يجب أن تأخذ عليه أجرا[1].

ومنها أن طلب العلم رياضة ودربة وممارسة معرفية تجعله يثبت ما كسبه من معرفة سابقة ويستزيد بما هو جديد عليه. ومنها أن هذه الرياضة المعرفية والعلمية عنده تجعله يرتقي عن مخالطة الرعاع والأغبياء وتسموا به إلى مستوى العلماء الكبار والأتقياء والفلاسفة أولياء الله. ويختم غاياته في طلب العلم بأن كل ما يكسبه من معرفة سيكون ذخيرة ومخزونا له في زمن الشيخوخة، الذي لا يكون فيه طاقة الشباب، وكل ما تملكه هو ما بنيته خلال سنوات شبابك ليكون قوتاً لك يرفع مكانتك حينها وينفعك مالياً في حياتك. وقد كان ابن الهيثم في آخر عمره يبيع معرفته وخبرته بنسخ الكتب ونشرها.

ونختم هنا بنقل ما ذكره ابن الهيثم على لسانه في هذا المقام: "وأنا ما مدت لي الحياة باذل جهدي ومستفرغ قوتي في مثل ذلك توخياً به أمور ثلاثة، أحدهما افادة من يطلب الحق ويؤثره في حياتي وبعد وفاتي، والآخر أني جعلت ذلك ارتياضاً لي بهذه الأمور في اثبات ما تصوره وأتقنه فكري من تلك العلوم، والثالث أني صيرته ذخيرة وعدة لزمان الشيخوخة وأوان الهرم... وأنا أشرح ما صنعته في الأصول الثلاثة ليوقف منه على موضع عنايتي بطلب الحق وحرصي على إدراكه، وتعلم حقيقة ما ذكرته من عزوف نفسي عن مماثلة العوام الرعاع الاغبياء وسموها الى مشابهة أولياء الله الأخيار الاتقياء"[2].

الخاتمة

مشروع ابن الهيثم ضخم جداً من جميع الجوانب الفلسفية والعلمية والمنهجية ويحتاج إلى الكثير من العمل. كان هذا البحث محاولة لكشف بعض جوانب ابن الهيثم الفلسفية، خصوصاً منهجية البحث العلمي الصحيح ونظرية المعرفة. يرى ابن الهيثم أن الحس هو المصدر المعرفي الموثوق في كسب المعرفة، لكنه يعتبر الحس غير محايد ومتأثرا بالمعرفة المسبقة والعوامل النفسية والفسيولوجية للدماغ. لذلك يرى أن الشك المنهجي والنقد المستمر هو الطريقة الصحيحة للتأكد من صحة المعرفة التي نكتسبها والتي نتلقاها من السابقين. ويشدد على أن النقد الصارم هو سمة الباحث الجيد، وان العلماء غير منزهين من الخطأ والزلل، لأنهم بشر ومعرضين للسهو والنسيان والهفوات. وعلينا ألا نقدس العلماء في حقل العلم، وألا نسترسل مع حسن ظننا بهم وتقديرنا لعملهم فنسقط في المجاملة التي تضر العلم والمعرفة. السكوت عن أخطاء العلماء اعتداء على الحق وظلم للأجيال القادمة. فابن الهيثم يعامل العلم والمعرفة على أنها حق عام وليس على أنها حق خاص، ويجب علينا جميعاً أن نخلص العمل فيه ونطوره ونحسنه بشكل مستمر.

خالف ابن الهيثم كل من سبقوه وشكك في مشاريعهم ونقض كثيرا من أصولهم. ومن أشهر هذه النقود نقضه لمفهوم الكليات عند أرسطو. قدم ابن الهيثم نظرية معرفية مختلفة جذرياً عن المنطق الأرسطي يرى فيها أن الكليات نسبية، ومرتبطة بحسب جزئياتها، فإذا تغيرت الجزئيات تغيرت الكليات. وهي ليست مطلقة، بل قابلة للنقد دائماً، حتى ما يسمى بالضرورات العقلية، فإنه يراها مكتسبة عبر الجزئيات التي نراها في العالم المحسوس. وبعد ان اعتدنا عليها بشكل كبير جداً وأصبحت تلقائية في معرفتنا، اعتقدنا انها بديهية ومطلقة، لكنها ليست كذلك. أصبحت الكليات بديهية لأننا لم نعد نحتاج للتفكير فيها لوقت طويل، وانما اعتيادنا عليها وتكرار حدوثها طوال حياتنا جعلنا ندركها بشكل سريع جداً غير ملحوظ. لكنه يؤكد أنها عملية تفكير مكتسبة قابلة للتغير وليست بديهية مطلقة كما يرى أرسطو.

ويكمن خلف هذه النظرية المعرفية، نظرية الإدراك النفسي التي قدمها وأثبت فيها أن الحواس غير محايدة. وشدد على أن كل ما نعتاد عليه يصبح مسلمة بديهية عبر الزمن، ونغفل عن نقده لاحقاً فنقع في الخطأ. لأن الجزئيات

[1] Steffens 2021, p87

[2] عيون الأنباء، ص553.

المادية التي هي التي تشكل الكليات والمسلمات قابلة للتغير حسب طبيعتها المادية. وبما أن الكليات مرتبطة بحال الجزئيات، فعلينا نقد المقدمات بشكل مستمر حسب ملاحظتنا للطبيعة والكون وتغير جزئياته بشكل دائم. وفي كل بحث علمي نقيمه علينا اختبار ونقد المقدمات قبل البدء في البحث للتأكد من سلامتها وعدم تغير جزئياتها. وهذه طريقة صارمة تجعل من العلم يتطور ويتحسن بشكل مستمر، وتصنع فضاءً كبيراً للإبداع والاختراع. ولذلك ندعو إلى زيادة الاهتمام بالمشروع الهيثمي خصوصاً الجانب الفلسفي منه في فلسفة العلم، لأنه جانب غني بالمعرفة والإبداع والتأسيس الدقيق لصناعة مخرجات علمية صحيحة.

نظرية السعادة والاتصال عند فلاسفة المغرب العربي

بحث في نظرية المعرفة

علي صافي

الملخص

البحث بالدرجة الأولى دراسة في نظرية المعرفة، لأنه بحث في كيفية حصول العقل الإنساني على المعرفة، من خلال تحقق الصوِّر أو المعاني، وانتقالها من القوة إلى الفعل، ابتداءً من الصوَّر الهيولانية وانتهاءً بالصوَّر العقلية الكلية. كذلك يرتبط موضوعنا بالنفس الإنسانية، بل وبأعلى مستويات أو درجات النفس وهي النفس العاقلة، وفي الأحوال التي تحصل لهذه النفس، جراء اتصالها بالعالم الإلهي، وبالعقل الفعَّال بالذات، والمقصود هنا حالة السعادة التي تنتج عن هذا الاتصال بعالم الحقائق الإلهية.

ويتألف البحث من ثلاثة أقسام أساسية، في كل قسم منها تناولت فيلسوفاً من فلاسفة الأندلس (المغرب العربي). وقد مهدت لذلك بتبيان الارتباط بين هذا الاتصال، وبين حالة السعادة التي تنتاب المتصل جراء هذا الاتصال، وذلك من خلال توضيح مفهوميّ العقل الفعَّال والسعادة.

ثم تناولت المشكلة عند ابن باجَّة، أول فلاسفة الأندلس العربي حسب العرف الفلسفي السائد، وابن باجَّة يعدُّ بالنسبة للفلسفة المغربية، بمثابة الفارابي بالنسبة للفلسفة المشرقية، وقد بيَّن ابن باجَّة أنَّه يمكن الاتصال بالعقل الفعَّال، وإن السعادة يمكن أيضاً نوالها عبرذلك الاتصال، وذلك يتم من خلال العقل الإنساني فقط. أما ابن طفيل وهو موضوع القسم الثاني، فقد بيّن إمكانية ذلك، لكنه أجاز هذه الإمكانية للعقل والحدس معاً، في حين نجد أن ابن رشد قد أجاز الطريقين العقلي والصوفي، أما هو شخصياً فقد وقف بجانب الطريق العقلي وأنكر طريق الصوفية. وانتهينا أخيراً إلى بعض النتائج التي تنسجم مع الأهداف والمضمون العلمي للبحث.

الكلمات المفتاحية: المعرفة ـ الاتصال ـ السعادة ـ العقل الفعَّال ـ النفس.

المقدمة

المشكلة الأساسية هنا ليست في تحديد طبيعة وماهية وأقسام العقل، بل في تبيان إمكانية اتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعَّال، هذا الاتصال الذي يعني بنفس الوقت تحقق ضروب من السعادة، بل تحقق السعادة بمعناها العقلي أو النفسي، وليس بالمعنى الشعبي السائد، باعتبارها متطلباً يومياً يبهج القلب ويفرح الروح، فالمقصود هنا هو البحث في الطريق الذي تسلكه النفس في اكتساب معارفها، وبالأحوال التي تحصل للنفس من جراء تلك المعرفة. ومن وجهة النظر هذه، يصبح سيَّان أن نقول: إن بحثنا في الاتصال بالعقل الفعَّال، أو في السعادة، لأن كليهما يصب في إطار نظرية المعرفة.

ويمكن تقديم السؤال الإشكالي عبر الصيغة التالية: هل يمكن الاتصال بالعقل الفعَّال؟ وما هي طرق هذا الاتصال إن كان ممكناً؟ **"ما طبيعة وماهية السعادة عند فلاسفة المغرب العربي؟"** هل هي شيء غير ذلك الاتصال بالعقل الفعَّال؟ وهل يمكن للإنسان بلوغ هذه السعادة؟ وما هو البعد المعرفي والديني المرتبط بهذه المشكلة عند فلاسفة المغرب العربي؟

وتتجلى أهمية البحث في كونه بحثاً في نظرية المعرفة، وفي قدرة العقل الإنساني على بلوغ أعلى مراتب المعرفة وهي الاتصال بالعقل الفعَّال، ولعل هذا ما يتم الترجمة له على أنه الكمال المعرفي، وهو بالحقيقة خارج إمكانيات الإنسان على الصعيد الواقعي، أما على الصعيد الديني فيبدو الموضوع مختلفاً نسبياً، لأن الاتصال بالعقل الفعَّال يمثّل ضرورة دينية؛ كونه يعني إثبات النبوَّة من قريب أو بعيد، ولهذا تبدو الأهمية الدينية للمسألة أكثر من كونها مجرَّد دراسة في المعرفة الإنسانية الآنية المؤقتة.

لذا فإن البحث يتبلور ضمن أهداف متعددة، أولها معرفي يتجلى في الوقوف على درجات النفس وإمكاناتها العقلية، ومدى قدرة العقل على بلوغ أعلى مراحل المعرفة وهي المعرفة العقلية، هذه المعرفة التي تتماهى مع ما هو ديني، وهي الغاية التي يرجوها الفيلسوف، وينالها النبي بوحي من السماء. لذا فإن إظهار التوفيقية بين ما هو

عقلي وما هو ديني من أهداف البحث ونتائجه.

أما بالنسبة للمنهجية، ففي الأبحاث المعاصرة نادراً ما نجد بحثاً متميزاً يقتصر على طريقة واحدة أو منهج واحد، لكن ثمة منهج واحد يطغى على باقي المناهج، لذا فإن المنهج المقارن هو المنهج الأكثر بروزاً في هذا البحث، لما له من أهمية في مقارنة الآراء المختلة للفلاسفة المعنيين بالدراسة فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين الفلاسفة الذين كان لهم أثر واضح عليهم. كذلك اعتمدنا المنهج الوصفي لعرض الآراء المتعددة لكل فيلسوف على حدا، دونما تدخل من تفسير أو تأوّل، وبنفس الوقت قمنا بمعالجة بعض الأفكار وانتقدنا بعض الثغرات اعتماداً على المنهجية النقدية.

أما بخصوص الدراسات السابقة، فلم نجد دراسة متفردة تتناول مشكلة الاتصال أو السعادة من خلال ربطها بنظرية المعرفة والنبوة بآن واحد، وعند فلاسفة الأندلس العربي بالذات. وإن كان سعيد مراد قد نشر كتاباً – أظنه كان رسالة علمية – بعنوان: "نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام" وهي دراسة في نظرية السعادة بشكل عام. كذلك تناول إبراهيم مدكور مشكلة الاتصال بفصل ضمن كتابه المعنون بـ"الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" وكانت الدراسة مركزة على إظهار أثر الفارابي في الفلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب.

أولاً: اقتران الاتصال بالعقل الفعَّال مع السعادة

قبل الحديث عن هذا الاقتران، يتوجب علينا توضيح مفهوم كل من العقل الفعَّال والسعادة. أما بالنسبة للعقل الفعَّال فهو يمثل العقل العاشر من العقول السماوية عند فلاسفة الفيض الإسلاميين (الفارابي وابن سينا). أما عند اخوان الصفا فهو يمثل العقل الأول في سلسلة العقول التي تفيض عن المبدأ الأول أو الله تعالى. هذه العقول تمثل وسائط عقلية بين الله تعالى وبين العالم؛ عالم الكون والفساد.

ونظرية العقل هذه على تعدد مستوياتها مستوحاة من المعلم الأول أرسطوطاليس الذي تحدث عن العقل المنفعل والعقل الفاعل أو الفعَّال، بينما أسهب شراح أرسطو وخاصة الإسكندر الافروديسي (في القرن الثالث الميلادي) وثاميسطيوس (القرن الرابع الميلادي) في شرح وتأويل أرسطو، فجعلوه يقول بعقول ثلاثة: عقل هيولاني وعقل بالملكة والعقل الفعَّال. بينما انبرى فلاسفة الإسلام في قراءة أرسطو فجعلوا العقول أربعة، إذ أضاف الكندي العقل البياني، وأضاف الفارابي وابن سينا العقل المستفاد[1].

والعقل الفعَّال عند أرسطو **"مثل حال الضوء: فإن الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألواناً بالفعل. وهذا العقل الفعَّال مفارق لجوهر الهيولى... والفاعل أبداً أشرف من المفعول به... وكذلك حال العقل الفعَّال..."**[2] فالعقل الفعَّال هو جوهر فاعل دوماً وفعله هذا يتركز في العقل المنفعل؛ إذ يعمل على نقل ما في ذلك العقل من صوَّر، من حالة القوة إلى الفعل، وإن **"الفاعل للمنفعل هو كالصورة بالنسبة للهيولى"**[3] وبسبب الدور الفاعل لهذا العقل، سمي بالعقل الفعَّال.

فالعقل الفعَّال **"يجرِّد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه"**[4]. إن العقل الفعَّال يتيح للعقل الهيولاني أن يتحد مع صوره أو أن تتحقق به صوره، فيصبح عقلاً بالملكة أو عقلاً بالفعل، ثم عقلاً مستفاداً. والعقل الهيولاني والعقل بالفعل، لا يخلوان إطلاقاً من شوائب المادة، وإن كان العقل بالفعل عقلاً مجرَّداً من العوالق المادية، إلا أنه ليس مفارقاً لها. وعندما يرتقي العقل إلى مستوى المفارقة، عندها يصبح عقلاً مستفاداً، أي يستفاد أو يستمد معقولاته من الخارج؛ أي من العقل الفعَّال. والصور المفارقة هي صور محضة لا تخالطها مادة أصلاً، في حين أن الصور المجرَّدة هي الصور التي جُرِّدت من موادها[5].

[1] ـ بدوي، عبد الرحمن: تصدير كتاب: أرسطوطاليس: في النفس، ترجمة: اسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الكويت ـ بيروت، ص 1 وما بعدها.

[2] ـ المرجع نفسه، ص 75.

[3] ـ ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة: إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، قرطاج، ط1، 2000، ص 242.

[4] ـ كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ص 165.

[5] ـ فينانس، غسان: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب، دمشق، ط3، 1990، ص 199.

أما بالنسبة لمفهوم السعادة، الذي يرتبط ارتباطاً قوياً كما سنرى، بمسألة الاتصال بالعقل الفعَّال، فقد كان العرب قديماً يستخدمون مفهوم السعد أكثر من السعادة، ذلك أن مفهوم السعد من السعود، ونقيضه النحس، و**"السعودة خلاف النحوسة، والسعادة خلاف الشقاوة"**[1]. كذلك كان العرب يخلطون تصوراتهم بما يجلب لهم النفع ويدفع عنهم الضرر[2]

يرتبط إذاً مفهوم السعادة عند العرب القدامى، بضرب من الحظ، تتعلق إثره الآمال بنوال أشياء مرغوب فيها تأتي من الخارج. ولم يُنظر للسعادة نظرة ذاتية وجدانية إلا مؤخراً، وهذا ما يقربها من مفهوم اللذَّة الحسية.

الحقيقة إن **"التصور العادي للسعادة يجعل منها مرادفاً للذَّة... وبين اللذَّة والسعادة عناصر اشتراك ضرورية هي عناصر الشبع والرضى والمتعة وقلة الألم أو انعدامه"**[3] وإذا كان أرسطو قد اشترط اللذَّة للسعادة، فإن أبيقورس وإن كان يعتبر اللذَّة غاية الحياة، غير أنَّه ميَّز بين اللذَّة العابرة المتغيّرة وبين اللذَّة الثابتة، وقد حصر السعادة بهذه الأخيرة[4].

ورغم هذا التقارب بين اللذَّة والسعادة، ورغم أن المذهب النفعي في الفلسفة الانجليزية وحَّد بينهما، إلا أن ثمة فوارق بينهما لا بد من ذكرها: فاللذَّة متقطعة وجزئية ومتغيرة وناقصة وقصيرة، بينما السعادة على خلاف ذلك متصلة وكليَّة. ومصدر اللذَّة خارجي وهي ذات طبيعة كميّة، أما السعادة فذات مصدر داخلي. أخيراً فإن إطار اللذَّة الحواس، أمَّا السعادة فمرتبطة بالذات الإنسانية بشكل عام[5].

لهذا نجد أن السعادة كانت غاية وليست وسيلة، بل وصل الأمر بابن سينا مثلاً أن عدَّها غاية الغايات، مستفيداً من أرسطو أو متأثراً به وبغيره من فلاسفة اليونان. فإن كان أرسطو ومن قبله أفلاطون قد وحَّد بين الخير الأعلى وبين السعادة[6]. فإن الفارابي ومن بعده ابن سينا يرى بأن **"السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن ينالـه الإنسان"**[7].

كذلك تأثر الفلاسفة المسلمون في الأندلس بفلاسفة المشرق العربي، وبالأخص بالفارابي وابن سينا، ولعل أثر الفارابي يمتد ليشمل كل الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعده، ابتداءً من ابن سينا وحتى ابن رشد. ويفرد إبراهيم مدكور صفحات طويلة في ذكر هذا التأثير، لنظرية الاتصال والسعادة الفارابية على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده، وحتى على متصوفة الإسلام[8].

كذلك نجد فلاسفة المغرب العربي، قد تأثروا بشكل واضح بفلاسفة اليونان، وخاصة أفلاطون وأرسطو، وفيما نحن بصدده في هذا البحث بالذات. فالسعادة عند أرسطو **"ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة. فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا؛ أعني فضيلة الجزء الأحسن من ذواتنا... ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل "**[9].

وهذا بالذات ما عناه الفارابي من السعادة باعتبارها غاية الغايات، والتي هي **"تشبّهٌ بالله تعالى والعقول المفارقة، التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم، ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري، اقترب من الكائنات العلوية وفاز بسعادة ليس وراءها سعادة "**[10].

فالسعادة (غاية الغايات) تُنال بضرب من التعقل أو التأمل العقلي الموصول، ويسمي الفارابي هذا: الاتصال

[1] ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب (مادة: سعد)، طبعة دار المعارف، القاهرة، ج3، ص 213.

[2] ـ قرني، عزت: السعادة، الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، ط1، 1986، ص 477.

[3] ـ المرجع نفسه: ص 479.

[4] ـ صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، 1982، ص 657.

[5] ـ قرني، عزت: السعادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص 479.

[6] 4. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1، ص 657.

[7] ـ الفارابي، أبو نصر: أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط1، ص 47.

[8] ـ مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط2، ص47 وما بعدها.

[9] ـ أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية بالقاهرة، القاهرة، ج1، ص 353.

[10] ـ مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص 42

بالعقل الفعَّال (آخر العقول السماوية). وقد اقتبس ابن سينا هذه النظرية في الاتصال، وقدمها في قالب فلسفي جزل، نجد من الفائدة أن نقدم مساهمته ههنا، لأن فلاسفة المغرب تأثروا بذلك بكل من الفارابي وابن سينا بالإضافة لفلاسفة اليونان.

فإذا كان الفارابي قد حصر موضوع السعادة بالحياة الدنيا، فإن ابن سينا قد تحدث عنها ضمن حديثه عن المعَاد، أي دون أن يغفل الحديث عن حياة أخرى تعيشها الأنفس. فهو يربط السعادة باللذَّة الروحية التي تحصل للنفس عند بلوغ كمالها الخاص، وذلك عندما تصير عالماً عقلياً، أو عندما تتصل بالعالم الكلّي اتصالاً أو تتّحد به. كذلك يربط ابن سينا الشقاوة بالألم الناتج عن فقدان تلك اللذَّة، وذلك عندما يقوم البدن حاجزاً بين النفس وبين لذَّاتها[1].

فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت، أدركت النفس فقدانها للذَّة، وأحسَّت بالألم، فإذا تحرر الإنسان في حياته الدنيا من البدن وشواغله، أحسَّ باللذَّة حسب درجة تحرره، والعكس صحيح، أي إذا لم يتحرر الإنسان من البدن، وشغله البدن عن اللذَّة وعن الألم الناتج عن فقدان اللذَّة، فإذا كان الموت وتحررت النفس من البدن المانع لها من اللذَّة أو الألم، عاشت النفس في لذَّة ناقصة أو كاملة، أو ألم أو شقاء ناقص أو أبدي حسب درجة انشغالها بالبدن في حياتها الأولى[2].

وبذلك نجد أن ابن سينا وإن كان قد اقتبس جوهر نظريته في الاتصال والسعادة من الفارابي، إلا أن ابن سينا كان أكثر قدرة على التوفيق بين الدين والفلسفة، من خلال تأكيده على الاتصال العقلي بعالم العقول المفارقة، وبنفس الوقت ربطه السعادة الأخروية بالسعادة الدنيوية، وإن كان قد أهمل الحديث عن حشر الأجساد وسعادتها، فالسعادة والشقاء معنويان يصيبان الأنفس لا الأجساد، تماماً كما هو الاتصال بعالم العقول السماوية؛ أي بالعقل الفعَّال.

وبذلك نلاحظ أن الانفتاح أو الاتصال بالعقل الفعَّال، يؤدي إلى نتيجة واحدة وهي نوال المتصل للسعادة الحقيقة، التي لا تعني أكثر من عشق حقيقي حسب تعبير ابن سينا، ونظرته لهذا العشق على أنه **"الانتهاج بتصور حضرة ذات ما"**[3] فكيف اذا كانت هذه الذات هي الله تعالى بتوسط عقل أو عقول قدسية.

ثانياً: السعادة والاتصال العقلي عند ابن باجَّة

بدايةً نقول: إن ابن باجَّة قد حدد موقفه منذ البدء من العقل والحدس أو الإلهام الصوفي، فقد انتقد الغزالي والصوفية معه، لاعتقاده (أي الغزالي) أن الأمر هيِّن في حصول العلم أو المعرفة، ذلك أن الغزالي قد حَسِبَهُ هبة إلهية أو عطية[4] وأعلن ابن باجَّة انحيازه التام للعقل، وبأننا لا نستطيع أن نبلغ تمام المعرفة إلا عبر العقل، بعيداً عن متطلبات الجسم والحواس أو أي شيء مادي.

وهذا بحد ذاته يتضح من خلال موقفه من المادة والصورة، فهو وإن كان يرى أن المادة **"في كل جسم تحتاج في وجودها ضرورة إلى التلبُّس بصورة ..."**[5]. إلا أنَّه يجيز أن توجد الصورة بدون المادة، متأثراً بأفلاطون. لذا نجده يهمل المادة والجسم، ويركز على الصورة[6].

ولعلنا نجد عنده عدة تصنيفات للصور، وذلك باعتبارات كثيرة، وأوَّل هذه الصور هي: **"صورة الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعَّال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك، وفي قوة التخيّل، وفي قوة الذِّكر"**[7]. والصورة الأولى هي صورة الأجسام، ولا مدخل للحديث عنها في هذا الموضوع كما يقول ابن باجَّة

[1] ـ الجابري، محمد عابد: السينوية، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، ص 786.

[2] ـ المرجع السابق، ص 786.

[3] ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع (التصوف)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهر، ط2، 1968، ص41.

[4] ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، ص 368.

[5] ـ ابن باجَّة: كتاب النفس، تحقيق: محمد صغير المعصومي، درار صادر بيروت، ص 68.

[6] ـ فروخ، عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1983، ص 611.

[7] ـ ابن باجَّة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، 1994، ص21.

نفسه، والصورة الثانية هي صور المعقولات أو الكليات المعقولة، ويسمِّيها الصور الروحانية العامة، أما ما دونها من صور، أي الصور الموجودة بالحس المشترك، فيسمِّيها الصور الروحانية الخاصة[1].

ويمكن أن نستنتج عنده شكل آخر لهذه الصور، يتم التعبير عنه عبر مستويات ثلاثة من الصور، مرتبة من الأدنى إلى الأعلى على النحو التالي:

أولاً: الصور الجسمانية (الهيولى).

ثانياً: الصور الروحانية.

ثالثاً: الصور العقلية.

وهذا الترتيب على هذا الشكل، يُظهر مستوى ازدراء الفيلسوف للمادة المتمثلة بالجسم أو الصورة الجسمية، في حين أنه يعطي الصورة العقلية أعلى مستوى في تصنيفه للصور، بل للوجود ككل. أما الروح فهي تتوَّسط بين المادة والعقل، وهذا ما يؤكد مذهب الفيلسوف العقلي.

وطالما الأمر كذلك، فإن تحقيق الاتصال بالعقل الفعَّال، وبالتالي الحصول على السعادة عند ابن باجَّة يتطلب منه رحلة شاقة وغير يسيرة، تبدأ بما هو هيولاني مروراً بما هو روحي وانتهاءً بما هو عقلي، طالما أن السعادة هي الغاية القصوى التي يرجوها الفيلسوف، وهي لا تتحقق إلا عبر الاتصال المباشر بعالم العقول، العالم الإلهي، وبتوسط العقل الفعَّال.

ولهذا نجد أن حديثنا عن مسألة الاتصال والسعادة عند ابن باجَّة، يستوجب منا أيضاً الحديث عن النفس الإنسانية وعن قواها المتعددة، وبحثه في النفس يوظَّف في خدمة السعادة التي تنالها النفس أو القوى العاقلة فيها، لذا نجد لِزاماً علينا الحديث عن هذه القوى.

وربما نستطيع أن نستخلص من بحثنا في موضوع النفس أو العقل عنده، أنه يتحدث عن ثلاثة أنواع من العقول: العقل الهيولاني والعقل بالفعل (المستفاد) والعقل الفعَّال. والبحث في موضوع العقل طبعاً يأتي في المرتبة الأولى عند ابن باجَّة؛ لأن المعرفة الصحيحة عنده تكون بالعقل، وكذلك الأخلاق مبنية على أساس العقل. والعقل قادر من تلقاء نفسه على الوصول لمعرفة كل شيء، دون أي تأثير من الخارج كما هو الشأن عند الصوفية[2].

العقل الفعَّال عند ابن باجَّة هو مخزن الصور أو المعقولات الكلّية، وهي موجودة فيه بالفعل وبشكل دائم، فلا إمكان أو قوة عند الحديث عن العقل الفعَّال، فمجمع الصور الكائنة والتي تكون، موجود بالفعل في العقل الفعَّال. أما العقل الإنساني فهو في البدء عقل هيولاني؛ أي إنه يمتلك بالقوة صور الموجودات في العالم الخارجي. والعقل الفعَّال هو الذي يساعده، في الانتقال من حالة الهيولانية أو الوجود بالقوة، إلى أن تتحقق فيه صورة تلك الموجودات بالفعل، فيصبح عندها عقلاً مستفاداً، وهو أعلى مستوى يمكنه أن يبلغه[3].

هذا المستوى من التحقق، وهو الانتقال من حالة العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل(المستفاد)، يتم عبر سلسلة من الأعمال الإرادية والعقلية، يقوم بها الإنسان المتوحِّد(الفيلسوف ـ الإنسان الفاضل) وهذا ما نسميه حالة الاتصال بالعقل الفعَّال، وهو غاية ما يصل إليه المتوحِّد من معرفة، وهذه هي الغاية القصوى التي يرجوها الإنسان، وهذه هي السعادة المرجوة بعينها[4].

فلعل السعادة هي ما يشعر به المتوحِّد جراء حالة الاتصال، من رضا وربما تلذذ عقلي موصول. وابن باجَّة يدأب في شرح طريق المتوحد، في الوصول إلى هذه المنزلة من العلو. ولهذا نجده يقسم الأفعال التي توجب السعادة إلى قسمين: أولهما: بهيمياً، والثاني: إنسانياً، والبهيمي: هو ما يتم بناؤه على أساس الحاجة والانفعال. فأي فعل يقوم به الإنسان على محض الحاجة أو الانفعال يعدُّ فعله ذاك بهيمياً، لأن البهيم تنحصر أعماله على أساس الحاجة أو الغضب[5].

[1] ـ المصدر نفسه: ص21ـ22.

[2] ـ فينانس، غسان: 1983.الفلسفة العربية، مطبعة دار الكتاب، دمشق، ط3، ص 347,348.

[3] ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، ص 370.

[4] ـ جمعة، محمد لطفي: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص87

[5] ـ فروخ، عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1983، ص 621.

والفرق بين الإنسان والبهيم، أن الإنسان لديه شيء آخر غير الحاجة، وهو الإرادة، فالإنسان يقوم ببعض الأشياء على أساس الإرادة، إنه يريد أشياء بعينها وليس لمجرَّد غريزته أو حاجته. كذلك هناك الرويَّة، وهي الجانب العقلي في أعمال الإنسان، فأعمال الإنسان في جانب منها بهيمية، وفي جانب آخر إنسانية عاقلة.

فإذا قام الإنسان بفعل ما بدافع الحاجة أو الانفعال، كأن **"يكسر حجراً ضربه، وعوداً خدشه، لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. أما من يكسره لئلا يخدش غيره، أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنساني. إنَّ آكلاً إنْ أكل القراسيا لتشهيه إياه... فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل إنساني بالعرض. وإن أكله المتعقل الطبع، لا لتشهيه إياه بل لتليين بطنه، واتفق مع ذلك أن كان شهيَّاً عنده، فإن ذلك فعل إنساني، وهو بهيمي بالعرض"**[1]. فلا يخلو كل فعل إنساني من البهيمية من جهة، كما لا يخلو من الإنسانية من جهة أخرى.

وأما من يفعل الفعل **" لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية، ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهيّاً من أن يكون إنسانياً "**[2]. لكن ابن باجَّة يحكم حكماً واقعياً باستحالة هذا الفعل الإلهي من قبل الإنسان[3].

وعليه فإن الإنسان لكي يعيش حياة عاقلة وسعيدة، يجب أن يسلك مسلكاً أخلاقياً ورياضياً وصحياً ومعرفياً، أي أن ينهج نهجاً حدده ابن باجَّة بعدة واجبات على المريد أن يسلكها، تتلخص بالحفاظ على الصحة، من خلال التغذية بالنافع والضروري، وتجنب ملذَّات الجسد، وأن يصحب أهل العلوم النظرية، وأن ينصرف عن التصوف وأهله[4].

"فإذا بلغ الإنسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم أو الحكمة أو الشجاعة أو الكرم، وكان يعرف أنَّه عالم أو حكيم أو شجاع أو كريم، ثم كان يعمل بما يعلم غير متظاهر بما يعمله رثاء الناس، ولا قاصداً جلب منفعة مادية، فإنَّه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه، وبإدراك كامل لحقيقة الحياة والوجود، وهذا هو السعادة"[5] فالسعادة هي حالة أو شهور بالطمأنينة جراء توفر فضيلتي المعرفة والأخلاق.

وبذلك يتضح أن الطريق الذي رسمه ابن باجَّة، لاكتمال العقل الإنساني واتصاله بالعقل الفعَّال، هو طريق نظري معرفي من جهة، وعملي أخلاقي من جهة أخرى، الأمر الذي يفسِّر رفضه لطريق الصوفية طريق الوجد والعرفان.

ثالثاً: السعادة والاتصال عند ابن طفيل

تأثَّر ابن طفيل بابن باجَّة في موقفه العقلي حيال النفس والدين، لذا لم يكن ممكناً تحقيق ضروب الاتصال بالله تعالى إلا عبر العقل، لكن ابن طفيل تجاوز ابن باجَّة، فنراه يركِّز على الحدس جنباً لجنب مع العقل وبذلك فهو يميل إلى الصوفية الذين انتقدهم ابن باجَّة بشدة.

وموقفه من السعادة كذلك شبيه تماماً بابن سينا، ذلك أن السعادة لا ينالها إلا أصحاب الفطر الفائقة، وهؤلاء حسب زعمه، هم من أوتوا درجة عالية من العقل والإلهام، وهذا ما ينطبق على حي بن يقظان، بطل قصته المشهورة. كذلك فإنَّ نوال النفس السعادة بعد مفارقة البدن، مرتبط بمقدار السعادة التي تعيشها أو عاشتها قبل مفارقتها لبدنها، وهذا بالضبط ما ذهب إليه ابن سينا[6]. فالنفس الإنسانية التي نالت قسطاً من السعادة باتصالها بالله تعالى في الحياة الدنيا، ثم فارقت البدن وهي في حالة اتصال، فإنها تستمر في سعادتها في لذَّة وغبطة وسرور.

لذا نجد أن ابن طفيل يقسِّم الناس إلى فئتين: فئة عامة وفئة خاصة. أما العامة: فإنها تنقسم بدورها لفئتين: الأولى هي الفئة التي تأخذ بظاهر الشرع، والحقيقة عندها هي ما يبدو لها دون غوص في بواطن الأمور ودون روية أو تأوِّيل، والفئة الثانية من العامة هي فئة أقبلت على العلم وتدبَّرت الحقائق بالعقل والفهم، لكنها لم تصل لدرجة الفئة الخاصة، التي هي فئة الربانيين أو أصحاب الفطر الخاصة[7].

[1] ـ ابن باجَّة: تدبير المتوحد، ص 17.

[2] ـ المصدر السابق: ص 18.

[3] ـ فروخ، عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 621.

[4] ـ ابن باجَّة: تدبير المتوحد، ص 10 وما بعدها.

[5] ـ فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 616.

[6] ـ مراد، سعيد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، جامعة الزقازيق، ط1، 2001، ص 57.

[7] ـ ابن طفيل: حي بن يقظان، إعداد: سمير سرحان ومحمد عناني، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1999، 117 وما بعدها.

هؤلاء العامة لم يعرفوا طعم السعادة في حياتهم الأولى، حتى يذوقوها في الحياة الآخرة، لذا فإنهم بعد أن تُفارق أنفسهم أجسادهم لا يشعرون بسعادة تُذكر، كما أنهم لا يشعرون بألم شأنهم شأن البهائم. وأما من يحاول منهم أن يحقق اتصاله بالله تعالى، وينال سعادته ولا يستطيع ذلك، فإنه بعد مفارقة نفسه بدنه، يحصل عنده شوق لمجاورة الله تعالى، دون أن يبلغ هذا الشوق لمستوى السعادة في الاتصال الحقيقي، فيحصل له شقاوة ويعيش في شقاء قد يخلد فيه[1].

أما الفئة الخاصة فهي فئة الربانيين، والتي يستطيع من يصل إليها، بما أوتي من فطرة نادرة، أن يتوصل عبر تأمل عقلي موصول إلى أعلى مراحل المشاهدة، فما **"زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحية والقوى الجسماني... وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منثوراً "**[2]

وابن طفيل يتحدث عن الخلود في الشقاء، برغم أنه يقول: إن الأنفس الزكية ذات الفطر الفائقة، هي فقط التي تخلد في سعادة أبدية، وهذا دليل اضطراب في هذه المسألة. كما أنه يتحدث عن أن السعادة تتحقق في الدنيا والآخرة، بينما ابن باجَّة لم يتحدث عن المعاد أبداً، أو اقتصر على ذكر السعادة في الحياة الدنيا، وحتى عندما تحدث ابن باجَّة عن الخلود، فإنه لم يعِّرف الخلود سوى أنه الشعور بأن الآخرين سيتذكرونه بعد مماته.

وينتقد ابن طفيل ابن باجَّة، بأنه لم يصف لنا أحوال الواصلين، أو المتصلين بالعقل الفعَّال، ويبرر ذلك بأن ابن باجَّة ربما تجنب ذلك لأنه لو فعل لكان وقع في تناقض، لأنه سيضطر حينها للاعتراف بالإلهام الصوفي، الأمر الذي جهد ابن باجَّة في نقده ورفضه[3].

[1] ـ محمود، عبد الحليم: فلسفة ابن طفيل ورسالته "حي بن يقظان. دار الكتاب المصري اللبناني، القاهرة، بيروت، 1987، ص53 ـ راجع أيضاً الاقتباس (2) من الصفحة (9) من هذا البحث.

[2] ـ ابن طفيل: حي بن يقظان، ص100.

[3] ـ محمود، عبد الحليم: فلسفة ابن طفيل ورسالته "حي بن يقظان"، ص 18.

وبرانا أن موقف ابن باجة وابن طفيل لا يخرجان عما جاء في القرآن الكريم؛ لأن القرآن الكريم كان دائماً يربط السعادة في الحياة الآخرة بالسعادة الدنيوية، وربط هذه بما يحصله المؤمن من المعرفة بالله والعمل وفقاً للشريعة الإلهية. والأصح هو أن ما قرره الفيلسوفان لا يغدو أكثر من صورة من الصور التي قررها القرآن الكريم.

رابعاً: الاتصال عند ابن رشد

يقدم ابن رشد خلاصة الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب العربي، وقد جاءت فلسفته بمثابة إكليل غار على تلك الفلسفة. وفيما يتعلق بموضوع هذا البحث، فإنه يستعرض أو يلخص أراء من سبقه من الفلاسفة أو المسلمين عموماً. ذلك أن ابن رشد يرى أن المسلمين سلكوا في سبيل الاتصال أو السعادة طريقين اثنين. الأول: يرى أصحابه أن السعادة يتم تحصيلها بضرب من التذوق أو الحدس، وذلك يتم عبر رياضة عملية ونفسية يسلكها السالك لتنتهي به إلى الاتصال بالملكوت الأعلى أو بعالم الإلهي. والطريق الثاني: هو طريق عقلي يتم عبر الانتقال من المحسوسات إلى الصور الهيولانية، ثم الصوَّر الخيالية ثم الصوَّر المعقولة، لذا يسمَّى هذا الطريق بالطريق الصاعد، بينما يسمى طريق الصوفية بالهابط[4].

وابن رشد طبعاً يرفض الطريق الأول، وهو طريق الحدس الصوفي، ويعدّه باطلاً، بينما يقول: إن العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى عالم العقول وتحقيق الاتصال بالعقل الفعَّال[5]. والحقيقة: إن ابن رشد يتحدث عن ضربين من السعادة. أولهما السعادة المشتركة، والثانية: السعادة الأخيرة. ولعله يقصد بها السعادة المطلقة، وهي التي تحدث في الآخرة.

أما فيما يتعلق بالسعادة المشتركة: فهي لجميع الناس، للجمهور وللعلماء، وقد دلَّت الشريعة على ذلك: **"فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرَّفت بالمقدار الذي فيه**

[4] ـ صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1987، بتصرف، ص504.

[5] ـ العراقي، عاطف: 1999ـ الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 1999، بتصرف، ص126.

سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة، فعرَّفت من الأمور النظرية، مالا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى، ومعرفة الملائكة، ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة "[1].

وحتى هذه السعادة المشتركة فهي سعادتان: عملية ونظرية، وهذين الضربين من السعادة، أو بالأصح هاذين الطريقين: العملي والنظري هما ميسوران لكل الناس، سواء العوام أم الخواص، فكل الناس بدون استثناء يبلغون هذا المستوى من السعادة، والذي يتم الوصول إليه نظرياً هو مستوى عام من المعرفة النظرية الأساسية، والتي تتمحور حول مبادئ الإيمان، وعلى رأسها الإيمان أو معرفة الله تعالى والملائكة والموجودات الشريفة التي قد يقصد بها العقول والنفوس السماوية.

كذلك يتم الوصول للسعادة، عبر مستوى عملي يتمثل بالفضائل العامة التي ركَّزت عليها الشرائع، وهذه الفضائل منها ما له علاقة بالعبادات ومنها ما له علاقة بالفضائل الأخلاقية. وهذا التقسيم العملي والنظري مرتبط بجزئي النفس الناطقة: الجزء العملي والجزء النظري[2].

أما فيما يتعلق بالسعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير، فهو يرتبط ببقاء النفس بعد مفارقة الجسد، وعند ابن رشد نجد أن الشرائع كلها أنذرت ببقاء النفس، وقد أثبت العلماء ذلك أيضاً، لذا كان على الأنفس أن تتعرى عن الشهوات الجسمانية **"فإذا كانت ذكية تضاعف ذكاؤها بتعرِّيها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى: ﴿أن تقول نفسٌ يا حسرتا على ما فرطتُ في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين﴾ "**[3].

نلاحظ هنا أن الاتصال بالعقل الفعَّال عند ابن رشد هو طريق واقعي يبدأ بما هو جزئي أو حسي لينتقل بالتدريج إلى ما هو كلي أو عقلي، وهذا ينسجم مع المذهب الرشدي العقلي، ومع المذهب الأرسطي نفسه الذي يعتبر أن **"نسبة المعقول بالفعل للعقل الهيولاني، هي كنسبة المحسوس للحس "**[4]

كذلك نلاحظ مقدار تأثر ابن رشد بابن سينا، في ربط السعادة الأخيرة بالحياة الدنيا، وهذا بالضبط ما قصده ابن سينا فيما سبق ذكره، فبمقدار ما تكتسب النفس من الشهوات والرذائل بالحياة الدنيا، بمقدار ما يمثل ذلك عائقاً في حصول السعادة بالدنيا والآخرة. ونفهم من هذا أن الجسد بما يرتبط به من مادة وشهوات، هو الذي يقف حائلاً بين الإنسان وبين كماله الذي تكون فيه سعادته. ويصل الإنسان لدرجات من الكمال تكون بحسبها درجات السعادة، لذا بمقدور كل إنسان أن يبلغ درجات من السعادة، سواءً كان من طبقة الجمهور أم من طبقة العلماء الجدليين أو البرهانيين. غير أن أعلى درجات السعادة (وهي الاتصال بالعقل الفعَّال) لا يبلغها إلا الراسخون بالعلم، وذلك في الدنيا والآخرة. وكان ابن سينا قد أكد قبله على ما يناله **"المنغمسون في تأمل الجبروت، المعرِضون عن الشواغل، وهم في الأبدان، من اللذَّة، حظاً وافراً، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء "**[5].

وفي هذا إشارة إلى أن كل الناس يبلغون شيئاً من السعادة، حتى في الحياة الآخرة (وهو المقدار الذي تكون أنفسهم قد تطهَّرت به من أدران الحياة الدنيا) وفي هذا اختلف ابن رشد عن ابن سينا، الذي جعل السعادة والخلود معاً من نصيب الأنفس الطاهرة الذكية، والتي حققت أعلى درجات الاتصال الإلهي، في حين يتحدث ابن رشد عن الخلود عموماً، دون أن يخصه، لكنه يتحدث عن كيفية الخلود أو المعاد.

يقول ابن رشد بخصوص كيفية الخلود: **"نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في فهم أحوال**

[1] ـ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 135

[2] ـ المصدر نفسه، ص 134-135.

[3] ـ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة وعقائد الملة، ص135.

[4] ـ ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ص233.

[5] ـ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص33.

المعاد ثلاث فرق: فرقة رأت عينها أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذّة... وطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثّل به إرادة البيان...وطائفة رأت بأنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكن هذه بالية، وتلك باقية..."[1].

وابن رشد يميل إلى هذا الموقف الأخير، ويرى أنه أليَق أيضاً بالخواص، ذلك أن **"التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه، وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. لذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل"**[2].

لذلك نلاحظ أن ابن رشد وإن كان يرى بأن الخلود الجسماني، ما هو إلا تمثيل قرآني؛ ليحث الناس على الفضائل وترك الرذائل، إلا أنه يقر بهذا التمثيل؛ أي يجب الأخذ به أمام العامة، طالما أن البعث الروحي، وبالتالي النعيم أو الشقاء الروحيين مفعولهما العملي أقل مما إذا كان جسمانياً.

بناءً عليه فقد **"اختلفت الشرائع، في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء والأشقياء بعد الموت، فمنها ما لم يُمثّل ما يكون هناك للنفوس الذكية، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية وملذّات ملكية، ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة...إما لأن أصحاب هذه الشرائع، أدركوا من هذه الأحوال بالوحي، ما لم يدركه أولئك الذين مثّلوا بالوجود الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجسادٍ تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيماً، وهو مثلاً: الجنة. وأنه تعالى يعيد النفوس الشقيَّة إلى أجسادٍ تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلاً: النار. وهذه حال شريعتنا هذه، التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال"**[3].

[1] ـ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة وعقائد الملة، ص 137.

[2] ـ المعطيات نفسها.

[3] ـ المصدر السابق، ص 135ـ136.

وعليه فإن المعرفة وهب لكل إنسان، كل حسب مستواه، لكن يبقى الاتصال بالعقل الفعَّال حالة خاصة بالراسخين بالعلم، وإن كان هذا الاتصال ليس هبة إلهية، بقدر ما هو نتيجة جهد إنساني موصول.

الخاتمة

إذا كانت السعادة عند فلاسفة المغرب العربي، تعني حالة النعيم الحاصل جراء الاتصال أو التواصل مع العالم الإلهي، متمثلاً بالعقل الفعَّال، في الدنيا أو في الآخرة، فيحق لنا التساؤل عما إذا كان الاتصال بالعقل الفعَّال ممكناً عند فلاسفة المغرب العربي؟ والإجابة عن ذلك ستكون بالإيجاب، نعم لقد قال الفلاسفة في المغرب العربي بإمكانية الاتصال بين العقل الإنساني وبين العقل الفعَّال، وهو الذي يمثّل الحقيقة الإلهية، وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها هؤلاء الفلاسفة واتفقوا حولها. لكنهم اختلفوا بالوسيلة، وبهوية الواصلين: فقال ابن باجَّة أن الوصول للعقل الفعَّال غير ممكن إلا عبر العقل الإنساني، وهو العقل الذي صار عقلاً مستفاداً (وهو العقل بالفعل). ولهذا نجده قد حارب التصوف والمتصوفين، وتركزت محاربته لشخصية الغزالي.

أما ابن طفيل فقد وافق ابن باجَّة على قدرة العقل على الوصول للمعرفة المطلقة، المتمثلة أيضاً عبر الاتصال بالله تعالى من خلال العقل الفعَّال، لكنه أعطى الحدس والوجدان دوراً بهذا الاتصال، فمنهجه لم يكن عقلياً صرفاً كما هو الشأن عند ابن باجَّة. أما ابن رشد فقد عاد للمنهجية العقلية، رافضاً أي تشريق أو تغريب جهة القلب أو الحدس الصوفي.

أما بالنسبة للواصلين لمرحلة الاتصال تلك، فوجدنا أن ابن باجَّة قد أقصر الاتصال على المتوحدين، وهؤلاء هم العقلاء أو الحكماء البالغين أعلى مستويات الكمال العقلي، وقد كان هذا هو شرطه الأساسي، في حين نجد أن ابن طفيل قد اشترط بمن يبلغ السعادة أن يكون من أصحاب الفطر الفائقة، وهذه إشارة لقبوله الحدس جنباً لجنب مع العقل. أما ابن رشد فإن "الراسخون في العلم" (الفلاسفة) هم فقط القادرين على الوصول لأعلى درجات السعادة،

لكنه تحدث عن درجات من السعادة، فثمة درجات يبلغها كل الناس، ودرجات أخرى لا يبلغها إلا الراسخون في العلم. ويمكننا أخيراً تقديم مجموعة من الاستنتاجات أو النتائج الأساسية والفرعية. فالأساسية هي:

(أ) إن نظرية السعادة عند فلاسفة المغرب العربي هي نظرية في الاتصال بالعقل الفعَّال، وكلتيهما يندرج ضمن ما يسمى بنظرية المعرفة، وهذا كله ذات صلة بالنفس والأخلاق والمعاد.

(ب) **"اتفق فلاسفة المغرب العربي على توافق العقل والمنهج العقلي (الفلسفي) مع ما انتهى اليه الدين أو الإيمان"**، من تحقيق ضروب من الاتصال أو التواصل مع واجب الوجود (الله تعالى). وبالتالي فإن نظريتهم في السعادة والاتصال كانت نظرية في التوافيق بين المعقول والمنقول. أما النتائج الفرعية فهي:

1. لقد أقام ابن باجَّة نظريته في الاتصال على أسس عقلية محضة.

2. أقام ابن طفيل نظريته في السعادة على أسس صوفية وعقلية.

3. أما ابن رشد فقد لخص النظريتين لكنه عاد لموقف ابن باجَّة وتمسك به.

4. تجنب ابن باجَّة الحديث عن السعادة الأخروية في حين لمَّح لها ابن طفيل تلميحاً، أما ابن رشد فقد تحدث عن السعادتين الدنيوية والأخروية.

5. حصر كل من ابن باجَّة وابن طفيل السعادة بالمتوحد وبصاحب الفطر الفائقة، أما ابن رشد فقد أعطى العوام الأمل في بلوغ درجات من السعادة، وإن كان قد حصر السعاة الأخيرة بالراسخين في العلم.

في إبستمولوجيا الجهل: نحو إدماج الجهل ضمن العلم

(إضاءات من التراث العربي الإسلامي)

عبدالله البريدي

(أستاذ دراسات عليا غير متفرغ، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية)

مدخل

1-1 مقولة شذرية تأسيسية

في التراث العربي الإسلامي -الذي أصدر عنه في هذه المقالة صدور المستكشِف المستنتِج- عبارات كثيرة ترسخ مبدأ أن **"لا أدري نصف العلم"**[1]. وهذه القولة مروية عن كثيرين، ومنهم التابعي الخليفة عمر بن عبدالعزيز (متوفى 101هـ/720م) والتابعي الفقيه عامر الشعبي (103هـ/723)، ورواها الفقيه الشافعي بدر الدين ابن جماعة (733هـ/1333م) عن "بعضهم"، هكذا، مما يشير إلى شيوعها لدرجة أنه لا يُطلب قائلُها. وهنالك قولات أخرى تعضد معنى هذه القولة من بعض الجوانب، ومن ذلك على سبيل المثال: قولة مروية عن الصحابي الكبير عبدالله ابن عباس (68هـ/687م): **"إذا أخطأ العالِمُ (لا أدري) أُصيبَتْ مَقاتِلُه"**؛ وقولة ينقلها فقيه المدينة مالك بن أنس (179هـ/ 795م) عن شيخه أبي بكر ابن هُرْمز (148هـ/765م): **"ينبغي للعالِم أن يُورِثَ جلساءه من بعدِه: "لا أدري"؛ حتى يكون أصلًا في أيديهم، فإذا سُئل أحدهم عما لا يدري قال: لا أدري"**.

1-2 أشكلة مفقودة منشودة

في تراثنا العربي الإسلامي، يرد مبدأ "لا أدري نصف العلم" في سياقات معرفية تطبيعية[2] مع الجهل الحتمي بوجهٍ ما، وجهٍ لا يتغيا مدح الجهل أو الدعوة إليه أو السعي إلى استدامته، وإنما تسليماً بنسبية علم الإنسان ومطلقية علم الإله من جهة، وإقراراً بحتمية الجهل من جهتي الأصل والمعيش. وهذا تطبيع تصالحي حسن ونافع، كما سيظهر لنا فيما بعد، بيد أن هذا التراث لم يعمد إلى أشكلة تفصيلية لهذه المسألة: أنطولوجياً وإبستمولوجياً وأكسيولوجياً، للإجابة عن سؤال: **كيف يكون الجهلُ (=لا أدري) نصفَ العلم؟**

هنا، تجدر الإشارة إلى أنني لا أتعامل مع "نصف العلم" بقالب كمي، وإنما بقالب كيفي، ليكون المعنى الذي أعالجه هو أن الجهل (لا أدري) إنما هو "جزء" من العلم ذاته، إذ إنني لا أعتقد أن التحديد الكمي دقيق، ولا هو بالمقصود في تراثنا العربي الإسلامي، الذي يغلِّب النظرة الكيفية للكم في كثير من نصوصه وأدبياته التي تسبح في فلك "الصرامة الفضفاضة"[3] في كثير من الجوانب، ولهذا دلالات واستحقاقات كثيرة تخرج عن نطاق هذه المقالة.

في ضوء ما سبق، سأقدّم في هذه المقالة المكثفة مقاربة أنطولوجية إبستمولوجية أكسيولوجية لسؤال: كيف يكون الجهل (=لا أدري) جزءاً من العلم في ضوء التراث العربي الإسلامي وما أبرز الآثار المترتبة على ذلك؟ ولعل في هذا قدراً من الإسهام الصغير في جنبات هذه الأشكلة المفقودة المنشودة.

الجهل في التراث العربي الإسلامي

الجهل في المعجم العربي

القاموس العربي غني جداً بألفاظ توصيفية لحالات وتموضعات ومستويات عديدة للجهل، ومن المرجح أن لهذا الغنى اللغوي دلالات اجتماعية، وذلك أن اللغة عجينةُ مجتمعها، يخمِّرونها ويخبزونها وَفق حاجاتهم

[1] انظر: بدر الدين ابن جماعة (د. ت.)، **تذكرة السامع والمتكلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 93.

[2] تقابل هذه النظرة التصالحية التطبيعية مع الجهل في التراث العربي الإسلامي، نظرة دونية اجتثاثية للجهل في التيار الرئيس للفكر الغربي، فبالعلم (=القوة) وحده تتحقق سيادةُ الإنسان "الأبيض" على الطبيعة وسيطرته التامة عليها (الإنسان غير الأبيض داخل في الطبيعة، بل أرغم السوقُ الأبيضَ ذاته على الاندغام ضمن الطبيعة/المادة هو الآخر)، انظر مثلاً:

Selene Arfini (2019), Ignorant Cognition: A Philosophical Investigation of the Cognitive Features of Not-Knowing, *Switzerland: Springer, p. 3-4*.

[3] سبكاً على منوال المنظومة المفاهيمية لـ**عبدالوهاب المسيري** في الثنائيات الفضفاضة مقابل الصلبة، مثل: السببية الفضفاضة في مقابل السببية الصلبة، انظر: المسيري (1999)، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - نموذج تفسيري جديد**، مج 1، القاهرة: دار الشروق، ص 61-67.

وأمزجتهم وسلوكياتهم. الجَهْلُ في اللغة هو ضد العلم، وجَهَل يَجْهَل جَهْلاً وجَهَالة (أي أن تفعل فعلاً بغير العِلْم (، فهو جاهِل، والجمع: جاهلون، جُهَلاءُ، جَهَلة، جُهّال، جُهَّل، وجُهُلٌ، وللمؤنث :جاهلات وجواهلُ. وتَجَاهل[1]: أظهر الجَهْل، والتجهيل مصدر جهَّل، وجهَّله وأجهله أي نسبه إلى الجهل، واسْتَجْهَلَهُ أي عده جاهلاً، واستخفه أيضاً، والمَجْهَل: المفازة لا أعلامَ فيها، وأَرضٌ مَجْهلٌ: لا يُهْتَدَى فيها، والمَجْهَلَة: ما يحْمِل الإنسانَ على الجَهْل، كما في حديث نبوي: "الولدُ مَبْخَلَةٌ مَجْبَنَة مَجْهَلة". والجَهْلُ: (في اصطلاح أَهل الكلام): اعتِقاد الشيء على خلافِ ما هو علَيه. والجَهْلُ البسيط: تعبيرٌ أُطلِقَ على من يُسَلِّمُ بجهله. والجَهْلُ المرَكَّب: على من لا يسلِّم به، فيدَّعى ما لا يعلم[2].

ولكي نحيط بمفهوم الجهل ونتبين أبنيته المفاهيمية الداخلية، فإنه يجب علينا أن نفعِّل المنظومة المفاهيمية للجهل، ويتحقق ذلك عبر تبيّن منظومة الفعل التي تحوط الجهل، ومن ذلك التمعن في دلالات ما يلي: فعل الجهل غير المتعمد (يَجْهَل) والمتعمد (يَتَجاهل)، وفاعل الجهل من جهة التورط به من غير عمد (جاهل)، وبالعمد (متجاهل)، وفاعل الجهل من جهة التوريط به عمداً (مُجهِّل)، والمفعول به من جهة الذات (مُجهَّل)، ومن جهة الموضوع (مجهول).

على أنه بشكل عام، يمكن القول إن الجهل في التراث العربي الإسلامي يشير إلى خِلو الذهن من العلم الصحيح أو العلم بحقائق الأشياء أو ماهيتها ونحو ذلك. وهذا الخلو يعني: فراغاً، والفراغ ضد الامتلاء[3]، وسأجلي هذه المعاني في أكثر من محور من زوايا عديدة، على نحو يستقيم لي به استخلاص بعض النتائج التي أرجو أن تكون ذات بال.

تأسيس قرآني ملهم للجهل

أسس القرآن الكريم بِنية معرفية ملهمة حيال مسألة الجهل، حيث وردت كلمة الجهل بتصريفاتها المختلفة 24 مرة في النص القرآني. ويتوفر هذا الكتاب العزيز على شذرات تأسيسية لنسبية علم الإنسان ومطلقية علم الإله، وحتمية الجهل، ولعل من أوضحها هذه الشذرات الأربع التي تأتي في سردية تعاقبية عجيبة:

2-2-1 تقرير الجهل الأصلي الأولي وتزويد الإنسان بأدوات التعلم

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا، وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ،عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (القلم: 4-5).

2-2-2 السعي لزيادة العلم ورفع الجهل ما أمكن

﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: 114).

[1] في اللغة الإنجليزية، يفرّقون بين: جاهل Being Ignorant أي ذلك الذي لديه تشويه للمعرفة (يشمل: التحيزات، انعدام الدقة، والتشوش) أو عدم اكتمال لها (يشمل: اللاتأكد أو اللاموضوعية، واللاتوجه/اللاقرار)، ومتجاهل Ignoring وهو من يتعمد عدم الانتباه أو عدم التقاط المعرفة، مع الإشارة إلى أن ثمة مقاربة سيكولوجية تربط بين سلوك تجنب المخاطرة وشيوع نمط اللاتأكد كما عند **جيرت هوفستد**: انظر:

Michael Smithson (1989), Ignorance and Uncertainty, *NY: Springer, p. 7-9, 152.*

Geert Hofstede (1984), Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values, *London: Sage.*

وفي الأدبيات الغربية، نجد العديد من التصنيفات للجهل تتمحور حول التوصيفات التي أشرنا إليها في هذا الهامش، وهنالك من يقترح أنه عوض تعريف الجهل تُعرَّف "الذهنية الجاهلة" Ignorant Cognition في ثقافة محددة أو في ثقافات متشابهة، حيث يرون بأن هذا المدخل التعريفي المقترح يعين على استجلاء الأبعاد المعقدة المتنوعة لظاهرة الجهل ومعالجة الأبعاد الدائمة (العنيدة) والمؤقتة (المتبخرة) للجهل، انظر:

Selene Arfini (2019), Ignorant Cognition: A Philosophical Investigation of the Cognitive Features of Not-Knowing, *Switzerland: Springer, p. 7-12.*

[2] انظر المعاجم: لسان العرب، القاموس المحيط، المعجم الوسيط.

[3] في الأدبيات الغربية، يُعرَّف الجهلُ أو يوصف عادة بأنه: غياب Absence أو تشويه Distortion أو عدم اكتمال Incompleteness للمعرفة الحقيقية، وهذا يعني أن تعريف الجهل يتخذ قالباً سالباً فهو عدم العلم أو عدم المعرفة Non Knowledge، وفي هذا الاتجاه يشير الباحث مايكل سميثسون إلى أن اللغة مسلّحة بأدوات للتعبير عن العلم لا الجهل، وكثيراً ما يُربط مفهوم الجهل بمفاهيم عدم التأكد أو اللاتحدد والأخطاء: Smithson, Ignorance and Uncertainty, p. 2-7

2-2-3 إعادة تأكيد أصالة الجهل وحتميته

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72).

2-2-4 إعادة تأكيد نسبية العلم البشري

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85).

الشذرات القرآنية السابقة تستحق الكثير من التحليل المعمق، إلا أنني سأكتفي بعدد من التحليلات التشابكية لها مجتمعة طلباً للاختصار، وذلك كما يلي:

1- هذه الشذرات تؤسس حتمية الجهل وأصالته، مما يُنبت يقيناً إبستمولوجياً بأن الإنسان كائن جاهل؛ من حيث الأصل والمبتدأ، ومن حيث التفريعات والمنتهى، فالإنسان يركن في نهاية مغامراته الاستكشافية إلى تراكم هائل من الجهل، ولا يظفر إلا بفتات وأشتات من العلم الحقيقي، أي: العلم بالأشياء كما هي. ويندرج في حتمية الجهل اعتقاد الإنسان بجهله في المسائل التفصيلية؛ إذ إن الإنسان يضع في اعتباره احتمال كونه جاهلاً في مسألة أو أكثر حيال موضوعات يتوفر حيالها على قدر من المعرفة. وهذا ما يمزج يقينية العلم بارتياب الجهل، وحتمية العلم بـ لا تحدد الجهل، سواء أكان مصدر العلم والجهل: العقل أم الحدس أم الحس، أم خليطاً منها.

2- هل تتضمن هذه الشذرات إشارة إلى علاقة ما بين الجاهل والمجهول شبيهة بالعلاقة بين العالِم والمعلوم؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فهذا يعني أن للجاهل ذاتاً، وللمجهول موضوعاً، وهذا ما يعني إمكان وجود مذهبي: الذاتية والموضوعية إزاء: الجاهل والمجهول. عند التمعن في الشذرات القرآنية السابقة، يسعني أن أجيب بنعم؛ إذ ثمة إشارات تبدو جلية، وذلك أن الشذرة الأولى تشير إلى الإنسان "المولود الجاهل" ثم تتحدث عن الشيء المجهول بالقول "لا يعلمون شيئاً". هذه العلاقة بين الجاهل والمجهول يمكن أن تقودنا إلى نتائج إبستمولوجية ذات قيمة، معتقداً بأنها أو بعضها جديرة بالتأمل والبحث المستقبلي الاستكشافي.

3- لا تخلو الشذرات القرآنية من فائدة أكسيولوجية (أخلاقية)؛ إذ كأنها تسعى إلى أن تُباعِد بين الإنسان والغرور، حيث إنه وُلد جاهلاً، فبعد كل الجهود التي يبذلها من أجل التعلم، تختتم السردية القرآنية المشهد بـ "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً". وسوف أعرض لهذه المسألة بقدر من التفصيل في المعالجة الأكسيولوجية في مبحث تالٍ.

4- فيما يخص موضوع الجهل، الشذرات السابقة توجه الخطاب بصيغة الجمع لا المفرد كما جاء في الآيتين الكريمتين: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف)، ﴿وَلَٰكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ (هود: 29). ماذا يمكن أن نستنتج من هذا؟ يُفهم من هذه الشذرات أن الجهل نسق مجتمعي، فالتعبير هنا استخدم صيغة المضارع "تجهلون"، مما يشير إلى أنه فعل نسقي سياقي مجتمعي له صفة التواصل والاستمرار، وعليه فإنه ليس ناجعاً أن نتحدث عن جهل لفرد أو لجماعة ما، دون ربطه بسياق أو نسق محدد. ومفاد هذا أن الجهل يعمل بذكاء، لكي يحقق أهدافه المتوخاة، بما في ذلك أنه يتوسل بمنظومة منطقية[1] تقوم على صناعة الأغاليط وتفريعها واستثمارها وربما السعي لتبيئتها بما يجعلها فاعلة في سياقاتها المجتمعية. ولعل في هذه النتيجة ما يدعنا نفكر في الجهل بوصفه جهاز إنتاج أغاليط. هذا الجهاز يمكن النظر إليه على أنه: جهاز ذهني (=مبحث إبستمولوجي)، ونسق مجتمعي (=مبحث سوسيولوجي).

سردية الانبناء الجواني للجهل

مقاربة إدماج الجهل ضمن العلم التي أقترحها، يمكن اختصارها بما يمكن تسميته بـ **سردية الانبناء الجواني للجهل داخل منظومة العلم**، والتي يمكن صبها في توصيف مكثف متفرع من شذرة "لا أدري نصف العلم"، وهذا التوصيف هو:

[1] أشار **كانط** إلى ما أسماه Logic of Illusion مشيراً إلى أنه " a sophisti-cal art of giving to ignorance". Immanuel Kant , Critique of Pure Reason (1929), Translated by: Norman Smith, London: Macmillan, p. 99.

إجابتك عن سؤالٍ ما بـ "لا أدري" تنمُّ عن درجة جيدة من العلم، وذلك أنك:

1. أدركتَ "وعورة السؤال" (الإحساس بالجهل).
2. أدركتَ "قيمة السؤال" (الاستحقاق والمشروعية).
3. فهمتَ قدراً من "غاية السؤال" (الكل والمغزى).
4. فهمتَ قدراً من "بِنية السؤال" (الأجزاء والمفاهيم).

هذان الإدراكان والفهمان يصعدان بك لتعلم بأنك "لا تدري"، أي ما يجعل جهلك جزءاً من علمك. وبهذا تكون المقاربة قد أفلحت في إيلاج الجهل في باب العلم، فلا يكون الجهل حينذاك أمراً سلبياً من كل وجه، كما هو متبادر في الأذهان في السياقات الشعبية العمومية التي تجهل قيمة هذا النوع من الجهل وتستنكف منه، لتقع في أسوأ أنواعه وأشده ضرراً.

وفي مقاربتي المكثفة السابقة، فرّقتُ بين: **الفهم والإدراك**، حيث ابتدرتها بإدراك افتتاحي تأسيسي وأتبعته بإدراك تعضيدي، ثم جعلت إثر ذلك فهمين تتويجيين. ماذا أقصد بكل من الفهم والإدراك؟ الفهم والإدراك كلاهما تصورُ شيءٍ ما أو تصورٌ عن شيء ما، بيد أن الفهم أشمل وأعمق وأكثر إحاطة واستبصاراً، وذلك أن:

- **الإدراك** هو تصورٌ **يتتبعُ** شيئاً واقعياً أو متخيلاً، خارجياً أو داخلياً، وفق كينونة ذلك الشيء الموجود، وَفق عمليات ذهنية معقدة يركن إليها إدراكُ المدرك، تجمع بين أنماط التحسس والتعقل والتحدس، والإدراك هو نسبي.
- **الفهم** هو تصورٌ **يستوعب** شيئاً واقعياً أو متخيلاً، خارجياً أو داخلياً ويحيط به ويحصله عبر توليفة من الكينونات: كينونة ذلك الشيء، وكينونة الإنسان "المدرِك"، وكينونة الوجود ذاته، بما يقرّبه من تصور الإنسان "الفاهم"، أي بما هو قريب مما هو عليه في حقيقة أمره أو ماهيته، والفهم هو الآخر نسبي في نهاية المطاف.

مما لا شك فيه أن هذه المقاربة تحتاج إلى أمرين: توضيح وبرهنة، وهذا ما سوف أقدمه في محاور مختصرة متسلسلة، تجهد لأن تقوم بوظيفتي التوضيح والبرهنة لأركان هذه السردية وقضاياها المفتاحية، ومنها تجلية المفهوم الارتكازي في هذه المعالجة وهو مفهوم الجهل، وذلك عبر عناوين فرعية متسلسلة.

3-1 إدراك "وعورة السؤال"

الإجابة بلا أدري تشف عن إدراك عميق لـ "**وعورة السؤال**"، وذلك أن المجيب بهذه الإجابة يكون قد أدرك أنه غير قادر على إدراك:

- بِنية السؤال

فلا هو بقادر على التعاطي العلمي مع أجزاء السؤال ومفاهيمه لتطوير إجابة مقنعة، مما يدفعه إلى أن يقول: لا أدري، فيأمن ويؤمن، يأمن القول بغير علم، ويؤمن حيال ذلك إذا تكرر منه، إذ تكون عادة ذهنية محمودة.

- غاية السؤال

ولا هو بمطيق مناطحة كلية السؤال ومغزاه، ليقدم مقاربة أولية للإجابة، الأمر الذي يجعله يلوذ بـ لا أدري، فيستريح ويريح؛ يستريح من مكابدة هذا الجانب الغامض العسر، ويريح المتلقي من التعامل مع إجابة لا تقوده إلى هذا الجانب.

وحينما يكون المجيب على هذا الحال، فإنه يكون واعياً بجهله، ويمثل الوعي أساساً من أسس العلم، ومن هنا نفلح في بداية إدماج الجهل ضمن العلم.

إدراك "قيمة السؤال" (الاستحقاق والمشروعية)

النقطة التأسيسية لكون الجهل جزءاً من العلم أي في قول الإنسان: "لا أدري" تجاه أي سؤال يُطرح عليه، إنما تكمن في أنه يعلم "**قيمة السؤال**" من جهتي:

- الاستحقاق

هذا الإنسان يعترف بأن هذا السؤال يستحق جواباً، وإلا لقال -مثلاً-: **هذا سؤال تافه**، ونظراً لكونه يراه جديراً من

جهة ولكونه لا يتوفر على جواب من جهة ثانية، فقد بادر بالقول: **لا أدري**، منتظراً أن يمده السائل أو أي طرف آخر بجواب يُطفئ لهيب الجهل الذي اختار طواعية أن يكتسي به.

- المشروعية

تعاطي الإنسان وتفاعله مع سؤال يجهله والرد بـ "لا أدري"، دليل على أن هذا السؤال له شرعية كافية مقنعة، وقد تكون هذه الشرعية من جهة مرجعية دينية أو ثقافية أو علمية أو منهجية أو خليط من هذا وذاك. وفي المقابل، لو كانت الشرعية منعدمة أو متضعضعة، فإننا لا نتوقع أن يرد بـ**لا أدري**، وإنما يقول -مثلاً-: **هذا سؤال غير مشروع** (أو في حكم المعدوم)، أو لعله يلوِّح بيده أو رأسه **"أن اسكت"**، فينطفئ بذلك لهيبُ المشروعية.

معرفة استحقاقية السؤال ومشروعيته على نحو ما ذكرتُ هو نوع من العلم، وبهذا يقتطع الجهل جزءاً أكبر من العلم، وهذان مفتاحان لهذه المسألة من زاوية أعمق، كما سنرى.

3-3 فهم "بِنية السؤال" (الأجزاء والمفاهيم)

الإجابة بـ "لا أدري" تكشف نوعاً آخر أو مستوى متقدماً من العلم، فهي تشير إلى فهم **"تضاريس السؤال"**، فالمجيب بذلك يكون متوفراً على فهم:

- أجزاء السؤال

أيُ سؤالٍ يتكون من عدة أجزاء، وهذه الأجزاء يُعبَّر عنها بأدوات اللغة من كلمات وجمل ونحو وبلاغة، وقد تحيل هذه الأجزاء إلى مكونات أو أبعاد ذات علاقة بحقل علمي أو أكثر، وفهمها يقتضي فهم العلاقات فيما بينها، إذ قد تكون العلاقات مُؤسَّسة على أطر لغوية أو منطقية أو فلسفية أو منهجية أو جمالية أو أخلاقية، أو مركبة من بعض ذلك أو كله. وفي المقابل، عدم الفهم لأجزاء السؤال سيؤدي بالإنسان إلى أن يقول -مثلاً-: **لم أفهم تركيب السؤال، هل لك أن تعيده بطريقة مختلفة** وليس: **لا أدري**.

- مفاهيم السؤال

"يستحيل بناءُ سؤالٍ خالٍ من مفهوم أو أكثر. والمفاهيم تنقل معاني محددة بألفاظ مخصوصة وفق اختيارات جماعة معرفية ما". ومن يجيب بـ لا أدري فإنه يؤكد فهمه للمفاهيم الواردة فيه، وإلا لقال -مثلاً-: **لم أفهم هذا المفهوم أو ذاك**، عِوض **لا أدري** (هنا ثمة احتمالية أنه قد يتوفر على جواب جيد بعد إيضاح المفهوم المستعصي عليه، بيد أن هذه الحالة المحتملة تخرج عن نطاق معالجتنا).

استيعاب الأجزاء والمفاهيم المتضمنة في السؤال من شأنه تمكين المتلقي من درجة أعلى من الفهم للسؤال الذي لا يجهل جوابه، مما يجعله يتخذ من "لا أدري" استراتيجية معرفية تدمج الجهل ضمن العلم.

4-3 فهم "غاية السؤال" (الكل والمغزى)

فهم الأجزاء والمفاهيم، لا يكفي للإجابة بـ لا أدري، إذ إن المجيب بذلك لا بد أن يكون قد ظفر بفهم **"خريطة السؤال"**، والذي يقوم على ركنين، وهما:

- الكل

فهم الأجزاء بشكل جيد يفضي -غالباً- بالإنسان إلى فهم الكل، وهذا يعني أن المجيب بلا أدري قد نَضَمَ أجزاءَ السؤالِ في إطار كل متكامل، وإلا لقال -مثلاً-: فهمت الأجزاء واحداً واحداً، **ولكن ما المفهوم أو الصورة الكلية للسؤال؟** عدم فهم الصورة الكلية قد يكون راجعاً إلى خلل في الفهم أو خلل في السؤال نفسه من جهة الصياغة والتركيب. ومن ثم، فإن **لا أدري** تشي بفهم جيد للسؤال بوصفه كلاً، لا أجزاء مفككة.

- المغزى

فهم أجزاء السؤال ضمن إطارها الكلي مُؤذِنُ في الغالب بفهم المغزى النهائي له، إلا أن ذلك غير متعين في كل الحالات، إذ قد يغيب المغزى أو يغور في ذهن الإنسان، فلا يطيق استيعابه، ومن هنا فقد يبادر بالقول -مثلاً-: **ما مغزى السؤال؟** بدلاً من الإجابة بـ **لا أدري** التي تنم عن فهم المغزى.

استيعاب الكل والمغزى يفلح في إنبات الجهل ضمن مساحات العلم، حيث يعد هذا الاستيعاب تتويجا لما

قبله من استيعاب وتصورات. وبعد الاستعراض المكثف لبعض أبعاد سردية الانبناء الجواني للجهل، أشرع في بلورة مباحث في الجوانب الانطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية للجهل في مباحث متوالية.

4- أنطولوجيا الجهل

إقرارنا السابق حيال كون الجهل (لا أدري) جزءاً من العلم يقودنا إلى فكرة رئيسة، وهي فكرة: "الجزء" و"الكل"، والتي تُكوِّن بدورها بعض الأبعاد **الأنطولوجية** في المسألة. ولمعالجة الإطار الأنطولوجي يمكن نقل هذه الفكرة عبر هاتين الكوتين في جدار الجهل/العلم:

4-1 الجهل "شيء" وليس "عدماً"

حُكمنا على الجهل بأنه شيء، قائم على حقيقة أن كل ما نتصوره وندركه بأي طريقة كانت لا يمكن أن يكون عدماً، بل شيء، وإن كان مبهماً ومستغلِقاً علينا تماماً. فهو شيء ما، له ماهية أو مواصفات لا ندرك كنهها. وهنا نكون مُلزَمين لاستعادة التفريق الكلاسيكي بين نوعي الجهل: الجهل البسيط والجهل المركّب، فالأول هو المقصود إذ إنه يعني علم الإنسان بجهله (=الجهل الشعوري)، وهذا ما يُشيِّء الجهلَ، بخلاف الثاني إذ إن الإنسان لا يعلم بجهله (=الجهل اللاشعوري)، فهو من هذا الباب في حكم المعدوم، مع أنه من زاوية وجودانية[1] ليس عدماً محضاً، فهو في نهاية المطاف شيء في عقول من يدركونه. وهذا ما يجعلني أقول بأن الجهل لا يكون عدماً محضاً البتة، إلا إذا كان الجهل مركّباً من جهة الإنسان الكلي، أي **"الجهل الكلي التام"** من قبل جنس الإنسان تجاه قضايا وجودية أو غيبية معقدة، إذ إنه يجهل جهله الكلي، ففي هذه الحالة نكون إزاء عدم محض، لأنه يتعذر تصور المعلوم المجهول عن طريق أي عقل "بشري".

"والقول بشيئية الجهل أنطولوجياً، يقربنا من توصيف الجهل، فكيف نقارب ذلك؟" لعل من المقاربات المفيدة القول بأن الجهل: (1) فراغ (أو خواء أو خلو أو شغور)، فالفراغ وإن كان ضد الامتلاء، إلا إنه شيء قابل لأن يُملأ، كما يَملأ سيلانُ العلمِ إناءَ الجهل؛ أو (2) غياب، والغياب وإن كان ضد الحضور والمثول، إلا إنه شيء قابل لأن يأتي ويمْثُل، فالجهل ينسحب بقدوم العلم، وقد يدخل الجهلُ والعلمُ في لعبة التعبئة والإخلاء، والإحضار والتغييب، في سلسلة لا متناهية من تموضعات الجهل والعلم أو تشكلاتهما: "العلم العالِم" و"العلم الجاهل" و"الجهل العالِم" و"الجهل الجاهل"[2] إزاء مسألة أو أخرى، فيعتقد الإنسانُ حيناً أنه عالِمٌ تماماً بمسألة ما، ثم تستجد معلومات ووقائع تجعله يرضى بعلم محدود عنها، وقد ترغمه معلومات ووقائع أكثر تعقيداً أو تفصيلاً على أن يعود أدراجه إلى الجهل ويرضى به. هذا العَوْد إلى "أدراجه" يؤشر على جانب أنطولوجي عميق.

نعم، فالجهل لا يقبل انطولوجياً بمرتبة شيئيةٍ مُلحقةٍ بالعلم، فشيئيته أصيلة بل أولية بنحو ما، فالجهل يسبق العلم ويتخلله ويحوطه من كل جانب، فقَبْل العلم كان الجهل (أصالة وجودية سابقة على العلم)، وأثناء العلم ثمّ الجهل أيضاً من عدة جهات (أصالة وجودية مصاحبة للعلم)، ومنها: (1) جهل حقيقة الشيء، أي ما هو عليه في الحقيقة المطلقة، (2) جهل تفاصيله الكثيرة المعقدة، (3) جهل ماضي الشيء وكيف كانت ماهيته وحاله في أزمان سالفة، (4) جهل مستقبل الشيء وكيف سيكونُ -ماهيةً وحالاً- في أزمان تالية.

---

[1] يفرق **مارتن هيدجر** بين مستويين من الوجود: وجودي Existenziell وجوداني Existenzial، حيث يريد بالأول: المستوى الوجودي للإنسان الجزئي أي ذلك الذي يمس قراراتنا في حياتنا العينية واختياراتنا المعبرة عن فهمنا لوجودنا من جهة كوننا كائنات فردية، وأما الثاني فيريد به: المستوى التفسيري لما به قوام الوجود أي البنى الأساسية لوجودنا من جهة الإنسان الكلي (وقد خصّصه لتحليلية الدازاين Da-sein)، **الكينونة والزمان**، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديد، ص 63-68، 769-775.

[2] للاستزادة حول هذه المصفوفة الرباعية لتشكيلات العلم والجهل، يمكن الإطلاع على معالجة الباحثة **هيون هوكسمان** لما أسمته بـ"أحجية النفس" The Riddle of the Self حيال المعرفة، مستقرئة طروحات سقراط وأفلاطون وديكارت وباسكال وهيوم:

Hyun Höchsmann (1985), The Riddle of the Self*: Ignorance of Ignorance, Ignorance of Knowledge, Knowledge of Ignorance and Knowledge of Knowledge,* Journal of Comparative Poetics*, no. 5, p. 38-52*.

4-2 الجهل "جزء" من "كل" العلم

هنا ابتداءً، يتخلّقُ سؤالُ محوري: هل نتقيد بالمعنى الكلاسيكي في المنطق للكل والجزء؟ نعم، وذلك أننا نلتزم بكون العلم "كلاً"، أي أنه مكوّن من أجزاء تتكامل فيما بينها لتشكل هذا الكل. وهذا مؤداه حرفياً أن الجهل بالمعلوم هو "جزء" من "كل" العلم به. وقد تذهب بنا الأصالة الوجودية للجهل السابقة على العلم التي ذكرتها في النقطة السابقة إلى ما هو أبعد من كون الجهل جزءاً من العلم، إذ قد تُقلب المسألة رأساً على عقب، فتجعل العلم جزءاً من الجهل، فيكون الجهل أصلاً مبدأ. وأحسب أن هذا معنى نفيس، ولعله يستحق معالجة أنطولوجية تفصيلية، ويحسن أن تُلحقَ بمعالجة إبستمولوجية لاستخلاص بعض النتائج التي يمكن التعويل عليها في الأبعاد المنهجية والتحليلية والتشخيصية.

5- إبستمولوجيا الجهل[1]

الكل في المنطق يطلق على كثيرين مختلفين في الحقائق، وهذا يعني أن "الكل العلمي" يتضمن "أجزاء"، تختلف حقائقها عن بعضها البعض، فحقيقة العلم غير حقيقة الجهل، وهذا ما يسلّمنا إلى البعد **الإبستمولوجي** في المسألة. ولكي أقرّب هذا البعد فإنني أجعله في هاتين الشمعتين المشعتين:

5-1 إمكان العلم بالجهل

هذه الفكرة تتأسس على حتمية الجهل إجمالاً ومطلقاً، مما يُنبت يقيناً إبستمولوجياً بأن **"الإنسان كائن جهول"** من حيث الأصل والمبتدأ، ومن حيث التفريعات والمنتهي، فالإنسان يركن في نهاية مغامراته الاستكشافية إلى تراكم هائل من الجهل، ولا يظفر إلا بفتات وأشتات من العلم الحقيقي، أي العلم بالأشياء كما هي. ويندرج في إمكان العلم بالجهل البعد الاحتمالي، إذ إن الإنسان يضع في اعتباره احتمال كونه جاهلاً في مسألة أو أكثر حيال الموضوعات التي يتوفر فيها على قدر من العلم بها. وهذا ما يمزج يقينية العلم بارتياب الجهل، وحتمية العلم بلا تحدد الجهل، سواء أكان مصدر العلم والجهل العقل أم الحدس أم الحس.

5-2 العلاقة بين الجاهل والمجهول

هل يشبه هذا: العلاقة بين العالِم والمعلوم، فنقول بالذاتية والموضوعية بناءً على ذلك؟ هذا سؤال معقد، وقد أثبته لا للزعم بتقديم إجابة مقنعة ناجزة له، وإنما لإضاءته وجعله ضمن المفكَّر فيه. بشكل أولي، يمكنني القول، نعم ثمة شبه واضح، فللجاهل ذات، وللمجهول موضوع، وهذا ما يعني إمكان وجود مذهبي: الذاتية والموضوعية إزاء: الجاهل والمجهول. ولعل في هذه النتيجة ما يدعنا نفكر في الجهل بوصفه **"جهاز إنتاج أغاليط"**. هذا الجهاز يمكن النظر إليه على أنه: **جهاز ذهني** (=مبحث إبستمولوجي)، أو **نسق مجتمعي** (=مبحث سوسيولوجي). وهذا الملمح إن استجادته جماعتُنا المعرفية فيمكن تطويره لاحقاً. وهذه المسائل المعقدة كلها تحتاج إلى تأسيس مباحث جديدة تقودنا إلى بناء ما يمكن تسميته بـ **"إبستمولوجيا الجهل"**[2]، كما أشرت إلى ذلك سابقاً.

---

[1] ظل هذا المبحث مُغيَّباً لفترات طويلة ليس فقط في العلوم الاجتماعية والإنسانية وإنما في الفلسفة ذاتها، ويعزو البعض هذا التغييب في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر الغربي إلى سيطرة فكرة الحتمية العلمية والسعي للظفر بالمعرفة الحقيقية أو المعرفة النافعة المؤدية إلى: القوة والثروة، مما جعل هذا المبحث ضامراً ومهمَّشاً ومُعالَجاً بقوالب ضمنية سالبة غير مباشرة، انظر مثلاً: Smithson, Ignorance and Uncertainty, p. 1-4.. ثم تطورت المعالجات بعض الشيء -في العقود الأخيرة- في هذه العلوم وفي الفضاء الفلسفي أيضاً، وطورت عدة مفاهيم لمعالجة مسألة الجهل من زوايا إبستمولوجية تحت مسميات عديدة ومن أبرزها: Epistemology of ignorance, Agnotology، وعمدت هذه المعالجات إلى سيقنة Contextualization المقاربات السوسيولوجية والأنثربولوجية للجهل مع ربطها مع عوامل عديدة مثل: السرية وعدم اليقين والالتباس والصمت والغياب والعجز:

Arfini (2019), Ignorant Cognition, p. 1-3.

[2] ظل هذا المبحث مُغيَّباً لفترات طويلة ليس فقط في العلوم الاجتماعية والإنسانية وإنما في الفلسفة ذاتها، ويعزو البعض هذا التغييب في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر الغربي إلى سيطرة فكرة الحتمية العلمية والسعي للظفر بالمعرفة الحقيقية أو المعرفة النافعة المؤدية إلى: القوة والثروة، مما جعل هذا المبحث ضامراً ومهمَّشاً ومُعالَجاً بقوالب ضمنية سالبة غير مباشرة، انظر مثلاً:

Smithson, Ignorance and Uncertainty, p. 1-4.

ثم تطورت المعالجات بعض الشيء -في العقود الأخيرة- في هذه العلوم وفي

6- أكسيولوجيا الجهل

الحديث عن إبستمولوجيا الجهل والعلاقة بين: الجاهل والمجهول، والعالِم والمعلوم، يذكّرنا بأن ثمة بعداً ثالثاً في مسألتنا، يحسن بنا التفطن له، وهو البعد **الأكسيولوجي**، إذ يتعذر تصور خلو هذه العلاقة من اشتباكات عديدة بالمسألة الأخلاقية من وجه أو آخر. ولكي أحقق العدالة بين هذه الأبعاد الفلسفية، فإنني أعرضه هو الآخر في إضاءتين اثنتين:

6-1 للجهل قيمة كما للعلم

"تكمن القيمة الأكسيولوجية الكبرى للجهل في أنه يجافي بين الإنسان والغرور". وتتأكد أهمية هذه المسألة بعد تأليه العلم في عصر الحداثة باكتشافاته العلمية الثورية في كثير من الحقول والعلوم، والانخداع من ثمّ بأن الإنسان بعقليته "العلموية" (بقالبها الوضعاني المتطرف) أضحى نصف إله أو حتى إلهاً كاملاً، يَعلَم ويعمل بعلمه، ويُقرُ القيمَ؛ لـ "خدمة البشرية وإسعادها". هذا الغرور غير المسبوق في التاريخ البشري بحاجة إلى كبح فلسفي ولجم أخلاقي، وليس ثمة شيء أنجع من حقن الإنسان بحتمية جهله، والاشتغال كما أسلفت على بناء إبستمولوجيا الجهل على أسس متينة. أحسب أن هذا التأسيس سيُعيننا على أن نجعل الجهل جذّاباً، مما يرتّب عليه أبعاداً أخلاقية تربوية، فيندفع الإنسان إلى الاعتراف الطوعي الصادق بجهله، بعد أن يدرك قيمة الجهل وكونه جزءاً لا يتجزأ من العلم.

6-2 للجهل قيم كما للعلم

"لعل من أهم قيم الجهل: التواضع والتعلم من كل أحد، الفضول المعرفي الدائم والإيمان بتجدد المعارف"، وضرورة تعميق المناهج وتحسين الأدوات؛ اللامحدودية والمساواة، فلئن كان العلم محدوداً وغير عادل فلا يقسم ذخائره بالتساوي بين البشر، فإن الجهل غير محدود وعادل، ففي نهاية المطاف، فثمة جهل كبير يُغرقنا ويحوطنا جميعاً بأقدار ضخمة تكاد تتساوى تجاه قضايا معقدة متنامية، فالحياة الموارة بكل جديد ومعقد ما تفتأ تُمشكل المسائل التي كانت تبدو لنا واضحة بسيطة. ومن شأن هذه القيم تحسين الأبعاد الأخلاقية والسلوكية في العلم المعاصر، تنظيراً وتطبيقاً، والنأي بالإنسان عن الغرور والتكبر، المرشحين لأن ينسفا معمار التمدن على من فيه، إن استمر نموذجه الكامن في استخدام: الوضعانية العلموية، والنيوليبرالية المتوحشة، حيث تقل حينها جهود المراجعة النقدية الأخلاقية الغائية لحركة العلم ونشاطاته واقتحاماته، فيكون بقرة مقدسة، تجوب الآفاق، وتخرب وتدمر، وليس ثمة من يجرؤ على الكلام!

7- خاتمة

لعل في المعالجة السابقة تأكيد على نجاعة تأسيس "إبستمولوجيا الجهل" وفق تراثنا العربي الإسلامي، والسعي لتطوير مفاهيمه وأبنيته المنهجية والإجرائية في سياق معرفي تكاملي، يجري فيه إعداد أبحاث معمقة في حقول معرفية عديدة، ومن ذلك ما يمت بصلة إلى سوسيولوجيا الجهل، وعلم نفس الجهل، وعلم نفس اجتماع الجهل، على أن يكون ذلك ضمن مباحث كبيرة أكثر تكاملية تقوم على مدخل الدراسات المتداخلة أو عابرة التخصصات *Multidisciplinary and Transdisciplinary*. وفي هذا السبيل، أقترح معالجة مباحث فرعية عديدة يمكن أن يكون إسهامها المحوري، ومنها: تاريخ الجهل، وأنثروبولوجيا الجهل، واقتصاديات الجهل، وذهنية الجهل، ودوافع الجهل، واتجاهات الجهل. وهذه المباحث الجديدة جميعاً يمكن أن تقودنا إلى بناء "إبستمولوجيا الجهل"، في إطار أكثر تكاملية وعمقاً وتأثيراً، بما يدعم حَراكنا نحو بناء المجتمع المعرفي الإنتاجي القوي الحضاري، فقد سئمنا من الجمود والاستهلاك والضعف والتخلف.

الفضاء الفلسفي أيضاً، وطورت عدة مفاهيم لمعالجة مسألة الجهل من زوايا إبستمولوجية تحت مسميات عديدة ومن أبرزها: Epistemology of ignorance, Agnotology، وعمدت هذه المعالجات إلى سيقنة Contextualization المقاربات السوسيولوجية والأنثربولجية للجهل مع ربطها مع عوامل عديدة مثل: السرية وعدم اليقين والالتباس والصمت والغياب والعجز:

Arfini (2019), Ignorant Cognition, p. 1-3.

من القصدية اللغوية إلى القصدية التواصلية دراسة في فلسفة هابرماس

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

(أستاذ ورئيس قسم الفلسفة، جامعة بني سويف، مصر)

مقدمة

في البداية يجب أن نوضح أن اللغة تقوم بدور محوري في عملية التواصل عند هابرماس. فلا يمكن تخيل تواصل بدون لغة؛ فاللغة هي وسيلة فعالة لإحداث التواصل والتفاهم بين البشر. وفي هذا السياق يجب أن نلقي الضوء على مفاهيم مهمة توضح العلاقة الوثيقة بين اللغة والتواصل في فلسفة هابرماس. ولعل من أهم تلك المفاهيم والمقولات اللغوية في مشروع هابرماس الفلسفي مقولة الخطاب *(Discourse)* حيث يشير هابرماس إلى تلك المقولة في مقاله الشهير (التداولية العامة) فيؤكد على أن دراسة الخطاب في المجتمع ذاته وبين المجتمعات والذوات المختلفة لا تتم عبر دراسة الجمل في المستويات البنيوية المعروفة (الصوتية/الصرفية/الدلالية) بل يجب أن يحدث تحول إلى مستوى آخر هو المستوى التداولي الذي لا يكتفي بدراسة الجمل من حيث صحتها أو خطئها، وإنما في معناها ومدلولاتها ضمن الاستعمال والتداول اليومي: أي الانتقال من دراسة الكفاءة اللغوية إلى الكفاءة التواصلية. وفي هذا السياق نلفت الانتباه إلى تأثر هابرماس في حديثه عن الكفاءة اللغوية أو القصدية اللغوية بفكر (جون أوستن) وأهم نقطة استفاد منها هابرماس تلك الفكرة القائلة بأن كل قول هو عبارة عن "فعل"، ومن ثم الانتقال بصفة طبيعية إلى النقد السياسي على المستوى اللغوي الخطابي. ومن هنا فإن التركيز على البحث في مختلف الخطابات، جعل تصور العالم مرتبطا ارتباطا وثيقا بالتصور اللغوي له، وبذلك احتل مبحث التواصل منزلة مهمة ورفيعة في مشروع هابرماس الفلسفي. وتظهر تلك الفكرة جلية في مفهوم "الفعل" لدى هابرماس، والذي ينقسم إلى: فعل أداتي/ وفعل تواصلي.

الفعل الأداتي *(Instrumental)* يخضع لقواعد تقنية واختيار عقلاني ينتظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية، فالفعل قبل أن يتم تجسيده على أرض الواقع يتم تشكيله ضمن منظومة عقلية ذهنية يتم نقلها إلى الواقع الفعلي عبر اللغة التي كانت على الدوام وسيطًا رمزيًا لنقل الأفكار. أما الفعل التواصلي فهو الذي يتم من خلاله الوصول إلى التفاهم والإجماع، فهذا يتم من خلال اللغة. ومن هنا يأتي دور اللغة في تأدية "فعل" الكلام الناجح؛ فاللغة تعمل كوسيط لتحقيق التفاهم بين البشر في مرحلة التطور الاجتماعي والثقافي. لهذا فتحقيق "فعل" الكلام الناجح إنما يعتمد على القدرة اللغوية للمتكلم وقدرته على توصيل أفكاره إلى الآخرين عن طريق اللغة. ومن هنا يؤكد هابرماس على أن الجمل التي يتم تأديتها من خلال اللغة يجب أن تكون جملاً ذات صياغة جيدة من الناحية النحوية لكي تؤدي إلى تحقيق "فعل" كلام ناجح. ويلفت هابرماس الانتباه إلى أن التواصل اللغوي يمكن أن يحدث فقط عندما يتحرك المتحدث والمستمع في مستوى ما بين الذاتية، ومستوى المضامين القضوية أي موضوعات الخبرة. وفي هذا السياق نشير إلى مفهوم من المفاهيم المهمة في القصدية اللغوية وهو مفهوم عقلانية التواصل والتي تمثل عقلانية لغوية لأنها تكمن في الأداء اللغوي لكل مشارك في الحوار، كما أنها ترتبط بالتفاعل اليومي. لذا استنتج هابرماس أن مفهوم عقلانية التواصل يقوم على العلاقة بين أفعال الكلام كأصغر وحدة في التواصل اليومي. أيضا هناك مفهوم مهم يوضح العلاقة بين القصدية اللغوية والقصدية التواصلية، وهو مفهوم (الكفاءة التواصلية) التي تمثل نسقاً من القواعد يضمن توظيفاً ملائماً للجمل، فهي بمثابة قدرة لغوية في استخدام

الجمل في التعبيرات اللغوية. من كل ما سبق يتضح لنا ارتباط القصدية اللغوية بالقصدية التواصلية في فلسفة هابرماس، وهذا ما سيتم توضحيه بالتفصيل من خلال ورقتنا البحثية.

أولاً: القصدية اللغوية

لعل من أهم المفاهيم المتعلقة بالقصدية اللغوية عند هابرماس هو مفهوم التداولية العامة، حيث يعرفها هابرماس بأنها البحث في الشروط الواقعية العامة لتحقيق وإنجاز "فعل" كلام ناجح[1]. كما يُعرفها أيضا بأنها البحث عن إعادة وبناء الفروض العامة والشروط الكلية للفهم الممكن، بمعنى أن التداولية تمثل في البحث في القدرات العامة من الناحية اللغوية وذلك من أجل تحقيق فعل كلام ناجح[2].

ومن هنا يشير هابرماس إلى دور اللغة في تأدية فعل الكلام الناجح، فيرى أن اللغة تعمل وسيطًا لتحقيق التفاهم بين البشر في مرحلة التطور الاجتماعي والثقافي، ويتضح هذا الدور جليًا في أداء أي فعل للكلام. بناء على ذلك يتضح أن تحقيق فعل الكلام الناجح يعتمد على القدرة اللغوية للمتكلم، وقدرته على توصيل أفكاره إلى الآخرين عن طريق اللغة. ويؤكد على أن الجمل التي يتم تأديتها من خلال اللغة يجب أن تكون جملاً مصاغة بطريقة جيدة من الناحية النحوية لكي تؤدي إلى تحقيق فعل كلام ناجح[3].

وفي هذا السياق نشير إلى وجود شكلين للغة في أداء فعل الكلام الناجح: 1-شكل صوري أي من الناحية النحوية بمعنى أن الجمل يجب صياغتها من الناحية النحوية بطريقة صحيحة 2-الشكل الثاني هو علاقة اللغة بالواقع الملموس أو بمعنى أدق علاقة ألفاظ اللغة وعباراتها بالواقع المادي وكل هذا يؤدي إلى تحقيق فعل كلام ناجح. وفي هذا السياق نلفت الانتباه إلى أن هابرماس قد أكد على العلاقة الوثيقة بين نظرية التداوليات العامة والكليات التداولية *(pragmatic universals)*. ولقد عرف هابرماس هذه الكليات بأنها القدرة العامة على صياغة الجمل اللغوية صياغة جيدة من الناحية النحوية في فعل الكلام[4].

وتتميز هذه الكليات التداولية بعدة مميزات وخصائص منها: أنها بينذاتية أي تجري بين ذوات مختلفة، ولغوية قبلية، كما أنها تمكن المتحدث في مجرى إنتاج فعل الكلام أن ينتج البناءات العامة لموقف الكلام. من هنا نرى أن هذه الكليات هي بمثابة الشروط العامة للتواصل والتفاعل الإنساني، وبدون هذه الشروط لا نستطيع تحديد مكونات الكلام؛ أي التعبيرات أو العبارات اللغوية ذاتها. ونود الإشارة إلى أن هذه الكليات تمثل مبادئ فطرية توجد في الإنسان، وتمكن الإنسان من صياغة جمل وعبارات صحيحة من الناحية اللغوية. وبناء على ذلك يتضح لنا أن اللغة فطرية في الإنسان وأن التجربة هي التي تشكلها، وهنا يقف هابرماس مع أنصار نظرية (قبلية اللغة مثله مثل تشومسكي) وقد افترض هابرماس عددا من الكليات التداولية منها: 1-الأسماء الشخصية ومشتقاتها وهي تشكل نسقا أشاريا *(Reference system)* بين المتحدثين، وتمكن كل مشارك من افتراض دور الأنا والأنتَ بصورة تلقائية. 2-تعبيرات الزمان والمكان الواضحة، وأسماء الإشارة وهي تشكل نسقا إشارياً من دلالات ممكنة تقوم بربط المستويات الما بين ذاتية *(Inter sub-jectivity)* التي بناء عليها ومن خلالها تتفاعل الذوات بصورة تبادلية مع مستويات الموضوعات التي تشكل عنها الذوات قضايا.3-الأفعال الإنجازية *(performative verbs)* والأفعال القصدية اللاإنجازية، وهي تشكل نمطا من أفعال الكلام التي تساعد الذات على تمييز علاقات معينة والتعبير عنها وهذه العلاقات تكون أساسية لأي موقف من مواقف الكلام[5]. وبناء على ذلك نرى أن التداولية تمثل الركيزة الأساسية لنظرية أفعال الكلام. من هنا يجب أن نلفت الانتباه إلى أن نظرية أفعال الكلام

[1] Habermas: What is universal pragmatics in communica-tion Action and Evolution of society, p2.

[2] John Thompson 1982 Habermas critical Debates, p.116.

[3] ibid, p,121.

[4] -محمود سيد احمد: البراجماطيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر،طنطا،1994،ص41.

[5] -محمود سيد احمد: البراجماطيقا عند هابرماس،ص42.

هي من المرتكزات الأساسية في نظرية القصدية اللغوية عند هابرماس.

نظرية أفعال الكلام: قبل أن يتحدث هابرماس عن نظرية أفعال الكلام تحدث عن صحة أساس الكلام، حيث يرى أن صحة أساس الكلام تمثل مبدأ هاماً في فعل الكلام. فقد رأى أن صحة أساس الكلام يمثل وحدات الكلام الأولية التي يمكن تحليلها أي نقصد بها استخدام الجمل في الكلام، فصفة الكلام تعبر عن قواعد ومعايير أساسية تعبر عن استخدام الجمل في الكلام[1]. من هنا يتضح لنا أن المهمة الأساسية لنظرية فعل الكلام هي تفسير الحالة الأدائية لمنطوق الجمل. ويجب أن نشير هنا في هذا السياق إلى تأثر هابرماس في نظريته عن فعل الكلام بأفكار كل من سيرل وأوستن. فقد تحدث سيرل عن قوة الخطاب *(Illocutionary force)* في فعل الكلام وفي نطق جمل مثل الوعد والتحذير والتأكيد، بالإضافة إلى الجمل المشابهة التي ينجز بها المرء الفعل. ولقد رأى أن القيام بالفعل وأدائه يمثل قول شيء[2].

وفي هذا السياق نرى أن هابرماس يقسم أفعال الكلام إلى: 1 -أفعال كلام تقريرية *connotative*)) وهي أفعال تقرر وجود شيء ما في الواقع الخارجي وتصفه، فهي ترتبط بالعالم الموضوعي الخارجي. 2-أفعال كلام تعبيرية وهي الأفعال التي تعبر عن مقاصد ومشاعر ورغبات المتكلم، فهي تعبر عن مصداقية المتكلم. 3-أفعال الكلام التنظيمية وهي الأفعال التي تنظم العلاقة بين المتحدث والمستمع، مثل علاقة الأمر والنهي والتحذير، وتظهر في مستوى التفاعل وترتبط بالنسق المعياري للمجتمع[3].

من هنا نرى أن هذه التقسيمات لأفعال الكلام ترتبط بعوالم ثلاثة هي: العالم الموضوعي الخارجي والذي يعبر عنه الفعل الغرضي، والعالم الداخلي الذاتي والذي يعبر عنه فعل الكلام التعبيري أي عالم المشاعر والرغبات، والعالم الاجتماعي البينذاتي الذي يعبر عنه الفعل التنظيمي أي الفعل الذي ينظم العلاقات بين الأشخاص على أساس من المعايير الاجتماعية. ولقد أشار هابرماس إلى أن فعل الكلام يرتبط بالصورة المعيارية وبالتالي يفترض بناء مزدوجًا فهو يضم عنصًرا غرضًيا تعينه وتحدده جملة مؤدية في المتحدث أو الشخص الأول، ويضم من جانب آخر مركبا قضويا أو خبراً يحتوي على تعبيرات حملية، ويمكن أن يبقى المركب الخبري ثابتا خلال التغيرات في العنصر الغرضي لدرجة يُقال فيها أن أفعال الكلام في الصورة المعيارية تكون متميزة قضويا[4].

من هنا نلاحظ أن لفعل الكلام له صورتين أو شكلين: شكل يرتبط بالجملة التي ننطقها في سياق الكلام أو الحديث، وشكل يرتبط بدلالة وارتباط الجمل المنطوقة بقضية ما في الواقع الخارجي. أما الصورة المعيارية فهي تمثل معيار ومقياس العلاقة بين الشخص الأول والشخص الثاني ودلالة الجمل المنطوقة وعلاقتها بالواقع. وأشار هابرماس إلى أن التمييز الداخلي لمعيار أو فعل الكلام يعكس مستويين يجب أن يتحرك بينهما المتحدث والمستمع إذا أرادا التواصل مع بعضهما، ويُطلق هابرماس على المستوى الأول اسم (المستوى المابينذاتي) والذي بناء عليه يتواصل المتحدث مع المستمع عن طريق أفعال خطابية. أما المستوى الثاني يطلق عليه المضمون القضوي أو الخبري *(propositional content)* أو مستوى الموضوعات او الخبرات التي يتبادل المتحدث والمستمع آراءهما حولها[5].

وقد لاحظ هابرماس أن أفعال الكلام التقريرية يتم التعبير عنها بجمل خبرية تعبر عن وقائع وحقائق توجد في العالم الخارجي، لذلك هذه الجمل تكون صادقة من ناحية الواقع، أيضا أفعال الكلام التعبيرية يتم التعبير عنها بعبارات تعبر عن مصداقية المتحدث او المتكلم في التعبير عن أهدافه ومشاعره، أما أفعال الكلام التنظيمية فهي التي تتطابق مع المعايير الموجودة في المجتمع، ويعبر عنها بصحة هذه المعايير. لذا أشار هابرماس إلى أن أي

[1] - Habermas, communication and Evolution of society, p.126.

[2] Searle 1979, Expression and Meaning. P.165.

[3] Habermas: The Theory of communicative Action Beacon press, p. 36.

[4] -محمود سيد احمد: البراجماطيقا عند هابرماس،ص40.

[5] Habermas: communication and Evolution of society, p38.

متحدث من خلال مشاركته في فعل الكلام يجب أن يثير دعاوى صوابية عامة، هذه الدعاوى قد يقبلها المستمع وقد رفضها وأول هذه الدعاوى هي دعوى الصدق *(Truth)* وهي تعبر عن شيء ما في العالم الخارجي، ويرتبط المتحدث من خلالها بالعالم الموضوعي. ثاني هذه الدعاوى هي دعوى الإخلاص *(Sincerity)* وهي تعبر عن المشاعر والرغبات الخاصة بالمتحدث وتسمى أحيانا بدعوى المصداقية، وترتبط بالعالم الذاتي الداخلي للمتحدث، أما الدعوى الثالثة فهي دعوى الصحة وتعبر عن صحة المعايير والقيم الموجودة في العالم الاجتماعي[1].

وفي هذا السياق نشير إلى حقيقة مهمة وهي أن أفعال الكلام التقريرية ترتبط بالاستخدام المعرفي للغة، وأفعال الكلام التنظيمية المعيارية ترتبط بالاستخدام التفاعلي للغة، وأفعال الكلام التعبيرية ترتبط بالاستخدام الذاتي للغة.

ثانيا القصدية التواصلية

أ-نظرية الفعل: بداية نود الإشارة إلى أن نظرية الفعل عند هابرماس تمثل أساس نظرية التواصل عنده. لذا يقسم الفعل إلى أربعة أقسام: **1**-الفعل الغائي *(Teleological Action)* وهو يمثل سلوكا موجها نحو اختيار الوسائل المناسبة والملائمة لتحقيق الأهداف والأغراض الواضحة. ويسمى هذا الفعل باسم الفعل الأداتي لأنه يتعلق بالوسائل التي نسعى من خلالها لتحقيق الأهداف. **2**-الفعل المعياري *(Normative Action)* والذي يكون موجها نحو الوصول الى القيم العامة المشتركة بين الناس. **3**-الفعل الدراماتيكي (المسرحي) الذي يشير إلى المشاركين في عملية التفاعل. **4**-الفعل التواصلي وهو الذي يتم من خلاله تفاعل المشاركين، كما عن طريقه يتم استخدام اللغة كأداة للوصول الى الفهم، ومن خلاله الوصول إلى إجماع عام بين المشاركين في فعل التواصل حول دعاوى الصوابية العامة[2].

وفي هذا السياق يشير هابرماس إلى أن الفعل التواصلي هو أكثر عقلانية من الأفعال الأخرى، لأنه يتعامل مع العوالم الأخرى بطريقة عقلانية، كما يرى أنه ينشأ عن أفعال الكلام التي تقرر أنواع دعوى الصحة العامة.

ب-مفهوم العالم المعاش: يعتبر مفهوم العالم المعاش *(life-world)* من المفاهيم الهامة في فهم الفعل التواصلي أو القصدية التواصلية. ويجب أن نلفت الانتباه إلى تأثر هابرماس بمفهوم هوسرل عن نمط الحياة *(Form of life)*. يرى هابرماس أن العالم المعاش يمثل الإطار الذي من خلاله يتم فعل التواصل، كما أنه يمثل مبدأ أساسياً نلجأ إليه في فعل التواصل، فهو بمثابة البيئة الخارجية (المجتمع) الذي يتم فيه التفاعل الاجتماعي، ويمثل مبدأ مُنظماً حيث يتم تنظيمه عن طريق اللغة. ويتم الوصول إلى هذا المفهوم عن طريق الثقافة. ولقد أشار هابرماس إلى وجود ثلاثة أنماط تفسيرية تتعلق بمفهوم العالم المعاش وهي: أولا: أنماط تتعلق بالثقافة وأنساق الرموز. ثانيا: أنماط تتعلق بالمجتمع والمؤسسات الاجتماعية. ثالثا: أنماط تتعلق بجوانب الشخصية[3].

وفي هذا السياق أشار هابرماس إلى الحاجات والمطالب التي تنتج العالم المعاش وهي: **1**-الوصول للفهم من خلال فعل التواصل الذي يؤدي وظيفة هامة وأساسية وهي الحفاظ على المعرفة الثقافية. **2**-الفعل التواصلي الذي يجعل التفاعل متناغمًا ومتسقًا ويقابله الحاجة إلى التكامل الاجتماعي. **3**-الحاجة إلى صياغة وتشكيل الهويات الشخصية. هكذا نرى أن المكونات الثلاثة التي تشكل مفهوم عالم الحياة هي الثقافة -المجتمع-نسق الشخصية. ثم استعرض هابرماس بعد ذلك حديثه عن الفعل التواصلي، وأهمية هذا الفعل في الوصول إلى الفهم المتبادل بين المشاركين فيه. ويعرف هذا الفعل بأنه الذي يتم من خلاله تفاعل المشاركين، كما يستخدموا من خلالها اللغة كوسيلة لفهم وتفسير المواقف المتبادلة وكذلك لتفسير الأهداف الشخصية[4].

ثم يشير هابرماس إلى أن أي إنسان يعمل بطريقة

[1] Ibid, p. 39.

[2] Habermas: The Theory of communicative Action, p328.

[3] Habermas: The Theory of communicative Action p113-

[4] -Ibid:p117

تواصلية يجب أن يثير دعاوى صوابية عامة، ويفترض أن هذه الدعاوى ستكون مبررة؛ أي عليها برهان وحجة. وتتمثل هذه الدعاوى في:

أولا: أن يكون منطوق *(Utterance)* المتحدث شيئا مفهوما.

ثانيا: أن يجعل المتحدث نفسه شيئا يمكن للمستمع أن يفهمه.

ثالثا: أن يجعل المتحدث نفسه بالتالي ممكن الفهم. ومن هنا يعتقد هابرماس أن هدف الوصول إلى الفهم بين المستمع والمتحدث هو الوصول إلى اتفاق *(Agreement)* بين الذوات المشاركة في فعل التواصل[1].

وهذا الاتفاق يساعد بدوره أن يفهم المشاركون بعضهم بعضاً بصورة متبادلة *(Mutual)* كما يساعد أيضا على أن يثق كل منهما في الآخر بصورة متبادلة. وفي هذا السياق يؤكد هابرماس على أن الاتفاق الذي يتم الوصول إليه بين المشاركين في فعل التواصل بطريقه عقلية يعتمد على إقرار المشاركين وموافقتهم أو رفضهم لدعاوي الصحة العامة، لأن هذه الدعاوى تكون قابلة للشك أو الانتقاد[2].

وفي هذا السياق يرى هابرماس أن أي مشارك في فعل التواصل حينما يتواصل مع الآخرين فإنه يملك سلسلة من الكليات التداولية التي تساعد على التواصل من خلال هذه الفروض، ومن أهم هذه الكليات: 1-أن للمتكلم القدرة على التواصل مع عالم الموضوعات ومع عالم الذوات الأخرى. 2-هذه القدرة تفترض أن يكون المتكلم بارعا في استخدام الأسماء الشخصية ومشتقاتها، وتعبيرات الزمان والمكان، وكذلك الأفعال القصدية[3].

ولقد ميز هابرماس بين الفعل التواصلي الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم بين البشر أو الذوات المشاركة، وبين الفعل الأداتي الذي يهدف إلى تحقيق الأهداف والرغبات الشخصية. ويرى أن الفعل التواصلي يمثل الاستخدام الحقيقي للغة، بينما الفعل الأداتي يمثل الاستخدام الثانوي لها. **"ويؤكد هابرماس أنه من خلال فعل التواصل فإن المشاركين يتبنون مواقف مختلفة تجاه العالم الخارجي والواقعي"**، وهذه المواقف تتمثل إما في تغيير أو تعديل الواقع، أو التكيف مع هذا الواقع.

ومن هنا نظر هابرماس إلى فعل التواصل على أنه يمثل شكلًا من أشكال التفاعل الاجتماعي يتم عن طريقه اتساق وتناغم خطط وأهداف وغايات الفاعلين. وهذا التناسق يتم عن طريق استخدام اللغة، وهذا الاستخدام يكون متجها نحو الوصول إلى اتفاق عام بين المشاركين.

ولقد عبر هابرماس عن تلك المواقف التي يتبناها الفاعلون أو المشاركون في فعل التواصل بثلاث مواقف أساسية هي: 1-الموقف الموضوعي: ويمثل موقف الفاعل تجاه الواقع الخارجي الذي يتمثل في موضوعات التجربة، ويدعوه أيضا بالموقف التجريبي. 2-الموقف الذاتي: وهو يعبر عن مقاصد وأهداف شخصية للمشارك في فعل التواصل. 3-الموقف الاجتماعي: وهو موقف المشارك تجاه القيم والمعايير الاجتماعية.

من هنا ينظر هابرماس إلى عملية الوصول للفهم التي يتم بلوغها من خلال فعل التواصل على أنها ذات مدلولين. فهي أولاً تشير إلى الفهم اللغوي. وثانيا تشير إلى اتفاق بين المشاركين. وأكد هابرماس على الارتباط الوثيق بين اللغة والفعل؛ فالفعل الاجتماعي يتم ممارسته من خلال الحوار أو الكلام، كما أن كل ما يحمله هذا الفعل من معان ودلالات وكل ما يحتمله من تفسير يكون بفضل هذه العملية اللغوية[4].

إذن يتضح لنا أن **"اللغة تمثل محورًا هامًا وركيزة أساسية في عملية التواصل، فبدون اللغة لا يوجد تواصل، لأن اللغة هي وسيلة نقل الأفكار والمشاعر**، كما أنها تسهم بنصيب وافر في تفسير المواقف لكل المشاركين في فعل التواصل.

أسس التواصل: في البداية يجب أن نوضح أن هذه الأسس تشير إلى مبادئ عامة، فإن تحققت هذه المبادئ

[1] -محمود سيد احمد: البراجماطيقا عند هابرماس، ص34.

[2] Habermas: communication and Evolution of Society, p. 3.

[3] Thompson: Habermas Critical Debates, p127.

[4] -Cambridge 1983p463.of history philosophy of.Habermas Herald pilot

فستشير إلى تواصل حقيقي وفعلي بين أعضاء المجتمع، ولو فشل المشاركون في تحقيق هذه الأسس فهذا ما يؤدي إلى عدم التواصل. وسوف نشير هنا إلى مفهومات أساسية داخل هذه الأسس منها: أولا عقلانية التواصل: هي إمكانية عقلانية كما يرى هابرماس، وهذه الإمكانية تكون كامنة في الممارسات اللغوية للمشاركين في فعل التواصل.

ويلاحظ أيضا أن هذه الإمكانية المتعلقة بعقلانية التواصل تكمن في مبادئ مثالية محددة، وبذلك تكون أداة توجيه للفعل التواصلي في المجتمعات الحديثة، وهذا يتم في نطاق التواصل اليومي الذي يكون مرتبطا بالصحة أو الصدق. هنا نرى أن عقلانية التواصل هي عقلانية لغوية أن جاز التعبير، لأنها تكمن في الأداء اللغوي لكل مشارك في الحوار، كما نرى أنها ترتبط بالتفاعل اليومي، إلا أن النقد الموجه هنا يكون اقتصار التواصل على المجتمعات الحديثة، وهذا أدى في نظر بعض نقاد هابرماس إلى نوعًا من الشعوبية طالما جعل التواصل مقتصرا على المجتمعات الحديثة. ولقد استنتج هابرماس أن مفهوم عقلانية التواصل يقوم على العلاقة بين أفعال الكلام كأصغر وحدة من التواصل اليومي والأنواع المختلفة من دعاوى الصحة التي تكون مرتبطة دائما بتحقيق الاتفاق بين المشاركين في فعل التواصل.

الكفاءة التواصلية: *Communicative Competence*

عرف هابرماس الكفاءة التواصلية بأنها حدوث التواصل، وفقا لنسق القواعد الذي يفهمه الأشخاص الراشدون، والى المدى الذي يمكنهم من تحقيق الشروط المواتية لتوظيف ملائم للجمل في تعبيرهم، بصرف النظر عما يحيط بالتعبير من سياقات عرضية[1]. ويرى توماس مكارثي وهو أحد شراح فلسفة هابرماس أن نظريته عن كفاءة التواصل أو الفعالية التواصلية ذات علاقة وثيقة وصلة حميمة بالفكر الأنجلو أمريكي، وكذلك النزعة اللغوية في فلسفة هابرماس. هنا نرى أن الكفاءة التواصلية تمثل القدرة اللغوية في استخدام الجمل في التعبيرات اللغوية. ومن هنا نستطيع القول إنها كفاءة لغوية في المقام الأول وترتكز على اللغة من الناحية الصورية أي وضع الجمل في التعبيرات اللغوية. وقد رأي هابرماس أن المتكلم في الفاعلية التواصلية يملك قدرة تتضمن بناء وتشييد أشكال تواصل ومواقف بينذاتية يتم تجريدها من السمات والصفات التداولية المختلفة في مواقف الكلام وتلازم أبنية التداولية العامة في الأقوال والأفعال. وبناء على ذلك يشير هابرماس إلى أن الفعالية التواصلية يتم تحديدها عن طريق فهم وبراعة المتكلم للكليات التي تشكل الحوار بصرف النظر عن القيود والحدود الفعلية الواقعية، فالتفاعلية التواصلية هي التي تجعل الفهم ممكنا[2].

بناء على ذلك فإن التفاعلية التواصلية لا تحدث إلا وفقا لشروط محددة، تهتم بالنسق والقواعد اللغوية التي يتم ممارستها في الحوار، فبدون هذه القواعد لا يكون هناك فعالية في التواصل. لكن يطرح هابرماس سؤالا هاما وهو ماذا يحدث لو لم تتحقق شروط التواصل والالتزام بهذه الشروط؟ هنا إلى ما يسمى بالتواصل المشوه.

التواصل المشوه: *Distorted Communication*

التواصل المشوه كما يعرفه هابرماس هو الذي لا ينجح في تحقيق شروط وأوضاع الحديث المثالي، أي عدم تحقيق إجماع حر وعقلاني في عملية التواصل نتيجة خضوع هذه العملية للهيمنة والسيطرة، سواء كانت هيمنة أيديولوجية أو هيمنة نفسية[3].

من هنا يتضح لنا أن التواصل المشوه هو نتيجة خضوع عملية الحوار أو التواصل للسيطرة سواء كانت هذه السيطرة من جانب أي نظام من نظم المجتمع أو سيطرة نفسية من جانب المتحدث يمارسها على المستمعين. لذا فظاهرة الايدولوجيا عند هابرماس تصيب عملية التواصل، وعملية إنتاج المعنى والدلالة في الخطاب الاجتماعي. ويجب أن نشير في هذا السياق ان التواصل المشوه هو تواصل زائف *(Pseudo)* يشعر المشاركون فيه باضطراب في التواصل. كما يؤدي إلى سوء فهم متبادل لا يمكن اكتشافه، ذلك لأن

[1] -فتحي أبو العنين: هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، ص72.

[2] -Larry ray: critical sociology, p. 222.

[3] Habermas: systematically Distorted communication, p. 384.

المشاركين يعتقدون أنهم يتوصلون إلى إجماع[1].

من هنا يتضح لنا أنه في التواصل المشوه لا يحقق المشاركون إجماعا حقيقيا، بل يحققون إجماعا زائفا.

الخاتمة

مما سبق يتضح لنا أن فعل التواصل يمثل الفعل الرئيس والأساسي في تحقيق اتفاق وإجماع حقيقي بين المشاركين في العملية التواصلية. كما أن دعاوى الصوابية مثل الإخلاص والصدق والصحة تمثل ركائز أساسية في فعل الكلام وشروط أساسية يجب اتباعها لتحقيق فعل كلام ناجح، وبالتالي تحقيق تواصل إيجابي. كما رأينا أن القصدية اللغوية تعتبر مقدمة طبيعية للقصدية التواصلية؛ فاللغة تعتبر أداة فعالة ووسيلة محورية في التواصل. أيضا رأينا كيف أن أسس التواصل الجيد تمثل دعوة إلى شروط كلية يجب على المشاركين في فعل التواصل اتباعها. أما الإخفاق في تحقيق هذه الشروط فإنه يؤدي إلى التواصل المشوه الذي يمثل ظاهرة تصيب التواصل وتقود إلى الفشل في تحقيق إجماع عام. كذلك يمثل فعل الكلام أهمية محورية في فلسفة هابرماس يستطيع من خلالها المشاركون أن يحققوا إجماعاً عاماً حول صحة الدعاوى العامة. أيضا مثلت الكفاءة التواصلية أهمية خاصة لدى هابرماس حيث تكشف عن قدرات المشاركين في فعل التواصل على تحقيق تواصل ناجح وجيد، كما أنها تمثل قدرات لغوية يستطيع المشاركون في فعل التواصل أن يحققوا إجماعاً عاماً وتواصلاً ناجحاً بفضلها.

[1] -Ibid: 385

تقنيات الإعلام والاتصال وسؤال الحرية والديمقراطية

عبد الصمد زهور

(باحث في الفلسفة، المغرب)

ملخص

نحاول من خلال هذه الدراسة الوقوف على دور تقنيات الإعلام والاتصال في ترسيخ الديمقراطية وتوسيع دائرة الحرية، من خلال جدلية ما هو كائن، وما يمكن أن يكون، أي من خلال جدلية الديمقراطية التمثيلية التي يعكسها الواقع الفعلي، والإمكانات التي تفتحها الديمقراطية الإلكترونية من خلال الواقع الافتراضي. غير أن الدراسة لا تقف عند هذا الحد، بل تُسائل فلسفيا هذه الإمكانات الجديدة من منطلق علاقة تقنيات الإعلام والاتصال بالقوى المهيمنة سياسيا وتجاريا، بحيث يمكن أن تتحول إلى أداة طيعة لتحويل المواطن إلى مستهلك مستلب العقل والإرادة في إطار ما بات يعرف بالعبودية الطوعية. الغاية إذن أن ننظر فلسفيا في مدى مساهمة تقنيات الإعلام والاتصال في توسيع دائرة الحرية أو فقدانها.

كلمات مفاتيح

تقنيات الإعلام والاتصال، الحرية، الديمقراطية التمثيلية، الديمقراطية الإلكترونية، الواقع الفعلي، الواقع الافتراضي.

تقديم

من غير الممكن اليوم إنكار التأثير البارز الذي باتت تمارسه تقنيات الإعلام والاتصال على مختلف مستويات الحياة الإنسانية، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية وغيرها. وإذا ما نحن أردنا أن نكشف عن هذا الأمر بوضوح من خلال استحضار فعاليتها داخل الحقل السياسي، أمكننا تبين ذلك من خلال التركيز على مفهومين عريقين ينتميان إلى دائرة الفلسفة السياسية وهما الحرية والديمقراطية، حيث بشر ظهور تقنيات الإعلام والاتصال وازدهارها الملفت للانتباه خلال الحقبة المعاصرة بإمكانية تعويض الديمقراطية التمثيلية والنيابية، بديمقراطية جديدة غير قائمة على مبدأ نيابة الفرد عن الجماعة، وإنما يعبر فيها الأفراد عن رأيهم دون وساطة، في إطار ما بات يعرف بالديمقراطية الإلكترونية، التي يؤمنها وصول جميع الأفراد لتقنيات الإعلام والاتصال، وهو الأمر الذي صار حاصلا بالفعل في مختلف بقاع العالم.

على هذا النحو تبرز ملامح أطروحة مبتكرة مفادها أن الواقع الافتراضي الذي تؤمنه تقنيات الإعلام والاتصال يقدم نفسه كبديل تحرري من شأنه أن يمكّن من تجاوز مختلف الخيبات التي رافقت السعي إلى إحلال الديمقراطية على أرض الواقع منذ العصور القديمة، خاصة في السياق الغربي، وأيضا في السياق العربي على النحو الذي تشي به الحركات التحررية التي أطرها اسم الربيع العربي بمختلف البلدان، حيث تزعمته في بدايته الأصيلة مجموعات شبابية فاعلة داخل مواقع التواصل الاجتماعي.

غير أن إخضاع هذه الأطروحة الأخيرة للتحليل الفلسفي يقود إلى التشكيك في قدرة تقنيات الإعلام والاتصال على خلق ديمقراطية حقيقية، لأنها تجعلنا نتمتع بحرية وهمية تضيع معها المطالب عبر الأثير وشبكة الأنفوسفير، فالديمقراطية الحقيقية هي تلك التي تقوم على مبدأ التشاور والفعل والبروز في الفضاء العمومي، ولا تتخذ صيغة إلكترونية محسوبة يصير بمقتضاها الإنسان مجرد رقم بلا روح ولا إرادة فعلية يعكسها، وتتعزز هذه الأطروحة أكثر فأكثر بالنظر إلى ما صارت تمارسه هذه التقنيات على ذهنية الشباب، بحيث تقذف بهم في عوالم من التشويق والمتعة واللهو التي لا يستطيعون منها فكاكا، في إطار ما بات يعرف بالعبودية الطوعية، التي لا يبقى معها أمل في التحرر، بحيث لا تكون التقنية وسيلة في يد الإنسان بل يصير هو وسيلة في يدها، وهو الأمر الذي أصبحت أفلام الخيال العلمي تسجله على أساس أنه واقع فعلي من خلال تصوير أفلام تضع الإنسان في مواجهة الآلة، حتى طرح سؤال: هل الآلة تفكر؟ داخل حقل العلوم المعرفية والذكاء الصناعي.

إننا إذن أمام قضية إشكالية قائمة على مفارقة مرتبطة

بدور تقنيات الإعلام والاتصال في امتلاك الحرية أو فقدانها، أي دورها في خلق ديمقراطية حقيقية أو تشويشها على الديمقراطية الفعلية، في إطار جدلية الافتراضي والواقعي: فهل تساهم تقنيات الإعلام والاتصال فعلا في تعزيز الديمقراطية وضمان الحرية، أم أنها تخلق عبودية من نوع جديد وتقضي على كل أمل في التحرر؟ هل يمكن أن تؤدي الديمقراطية الإلكترونية إلى تغيير الواقع الفعلي وتوسيع دائرة الحرية، أم أنها تجعل الحرية نفسها حرية متوهمة ومفترضة؟

هذه إذن هي الإشكالية التي سنروم من خلال هذه الدراسة الوقوف عليها، بغرض عقلنة استعمال تقنيات الإعلام والاتصال والمساهمة في تسخيرها لخدمة الحرية والديمقراطية، من حيث هما مطلبان إنسانيان ملحان باستمرار، وسنعتمد من أجل تحقيق هذا المبتغى على مقاربة فلسفية قوامها المزاوجة بين التأمل الفلسفي والتحليل الواقعي، أو النظر إلى ما ينبغي أن يكون بعد الوقوف على حدود ما هو كائن، بالنظر إلى ارتباط الإشكالية المعلن عنها بمجموعة من الثنائيات ذات الطبيعة الجدلية الموجهة للتفكير، من قبيل: حرية / عبودية؛ واقع افتراضي / واقع فعلي؛ ديمقراطية إلكترونية / ديمقراطية تمثيلية؛ حرية افتراضية / حرية فعلية...الخ.

رأينا أن تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور أساسية، يتخذ الأول منها طابعًا مفاهيميًّا تعريفيًّا، بحيث سنقوم بالتعريف بتقنيات الإعلام والاتصال المقصودة، مع تحديد دلالة ووجه التداخل بين مفهومي الحرية والديمقراطية، قبل أن ننتقل في الثاني إلى الكشف عن ملامح الأطروحة التي تجعل تقنيات الإعلام والاتصال فضاءً لتعزيز الديمقراطية وضمان الحرية، ونقف في الثالث عند حدود هذه الأطروحة من خلال تحليل فلسفي نتساءل بمقتضاه حول حقيقة الحرية والديمقراطية التي تخلقها هذه التقنيات.

المحور الأول: تقنيات الإعلام والاتصال، الحرية والديمقراطية، مقاربة مفاهيمية.

لا تستنفد التقنية ماهيتها في كونها مجرد وسيلة، وإن كانت وسيلة فعلا، لأنها تقدم نفسها بدلالات أخرى مناقضة في كثير من الأحيان للطابع الوسائلي، تفصيل ذلك في ما ذهب إليه المفكر الفرنسي جاك إليل عندما قال في كتابه "النظام التقني" أن مفهوم التقنية يحتفظ عموما "بدلالة كونه وسيلة للفعل تمكن الإنسان من عمل ما لا يمكن عمله بوسائله الخاصة"[1]، ولم يقف عند هذا المعنى بل استدرك قائلا: "لكن هنالك ما هو أكثر أهمية من هذا، فقد صارت هذه الوسائل وسيطا بين الإنسان والوسط الطبيعي"[2]، ومعنى أن تكون وسيطا على هذا النحو هو أن تكونا وسطا وبيئة جديدة يعيش فيها الإنسان، ويشعر بالانتماء إليها أكثر مما يشعر بالانتماء إلى الوسط الطبيعي.

"مكمن الخطر في تقديم التقنية لنفسها على هذا النحو هو أنها أصبحت تضع الإنسان أمام أمر يتجاوزه، ولم يعد يتحكم فيه"، فمصالح الإنسان اليوم يمكن أن تتعطل لفترة طويلة من الزمن بوقوع عطل في جهاز مركزي ما، ومعنى ذلك أن التقنية تقدم نفسها أيضا كنظام، وقد أثبت جاك إليل ذلك فعلا، وحدد لهذا النظام مجموعة من الخصائص الجوهرية، وهي: الاستقلالية، الوحدة، الكونية والشمولية.

هذه خصائص توحي بأن **"الإنسان ليس المتحكم الحقيقي في النظام التقني"** لأنه "يقدم نفسه كنظام متغير"[3]، بل إننا قد نغامر بالقول إن الوسيلة الحقيقية التي تظهر ضمن هذا السياق هو الإنسان نفسه، فقد أفقدته التقنية في مواقع كثيرة من العالم مناصب الشغل التي كان يشغلها ورمت به في غياهب البطالة، وأقحمته في عوالم من الفرجة المدعومة من قبل المؤسسات التجارية

[1] Jacques Ellul, Le système Technicien, (Paris: Calmamm-Lévy, 1977), P 33.

[2] Ellul, P 33.

[3] Ellul, P 95.

في أفق تحويله إلى مستهلك مستلب، زد على ذلك مشاكل التلوث العالمي والحروب النووية التي تهدد وجود الإنسان فوق كوكب الأرض، لذلك أجمع دارسون على أن التقنية "تملأ العالم بالعجائب، لكن للأسف بدأت تحل محل الإنسان في المواقع التي كان يشغلها في العمل، فهي تعيد موضعة المهنة ومعرفة الدراية خصوصا، مما يخلق هلعا من التطور التكنولوجي، وينقص شيئا فشيئا من الإبداع الإنساني"[1].

استخلص الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر من مختلف التحولات التي شهدتها التقنية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مقارنة بالمفهوم التقليدي اليوناني للتقنية، كون هذه الأخيرة لا تستنفد ماهيتها في التصور الأداتي والأنثربولوجي، فهي ليست مجرد وسيلة، بل إنها كيفية من كيفيات الكشف التي تفرض على الطبيعة تسليم طاقتها، علما أن الكائن الإنساني لا يوجد خارج الطبيعة بل هو جزء منها، وبالتالي فهو يستثار بالقدر الذي يستثيربه الطبيعة، ومعنى ذلك أنه يخضع لها مثلما تخضع له هي أيضا، وتتحكم فيه مثلما يتحكم فيها[2].

تحيل التقنية إذن، بعموم اللفظ، على دلالات متعددة، أبرزها كونها وسيلة في يد الإنسان، ووسطا يعيش فيه الإنسان، ونظاما له قوانينه الخاصة، مستقلا عن إرادة الإنسان، وخطرا يتهدد الحياة الإنسانية، وهذا المعنى الأخير هو الذي تنبه إليه هيدغر، لكنه فتح لنا أملا عندما قال مقتبسا من شعر هولدرلين "حيثما يكون الخطر ينمو المنقذ أيضا"[3]،فهل تقدم تقنيات الإعلام والاتصال نفسها كمنقذ وكوسيلة في يد الإنسان فقط؟

يرتبط الحديث عن تقنيات الإعلام والاتصال بخمس مكونات أساسية اجتمع فيها الإعلام بالاتصال وحددها فرنسيس بال في كتابه "الميديا"، وهي: الصحافة، المذياع، السينما، التلفزيون والإنترنت، وحدد وظيفة كل مكون من هذه المكونات الخمس، فمهمة الصحافة هي نقل النبأ الراهن، أي معرفة ما يجري من خلال ربطه بما جرى وما يمكن أن يجري، علما أن الصحافة، باعتبارها مولود مطبعي، قاومت مجموعة من المصاعب، وحققت مجموعة من المكتسبات، إلى أن وصلت اليوم إلى المرحلة الإلكترونية في إطار ما بات يعرف بالصحافة الإلكترونية، ومن بين هذه المكتسبات: الطبع والنشر دون إذن مسبق، ضمان الحق في عدم الكشف عن مصادر المعلومات...الخ[4].

أما السينما فقد قدمت نفسها في البداية كـ "استمرار للمسرح الشعبي، ولكنها أصبحت صناعة ووسيلة إعلامية"[5]، بل إنها صارت أثرا فكريا ووسيلة دعاية، وهو ما ينسجم مع الدلالات المحددة لمفهوم التقنية بعموم اللفظ، وقد عبرعن ذلك المفكر الفرنسي إدغار موران في كتابه "نجوم السينما" عندما قال إن "آلة التصوير التي كانت غايتها نسخ الواقع سرعان ما انصرفت إلى فبركة الأحلام"[6].

أما المذياع أو الراديو من حيث هو نقل للأخبار عبر الأثيرفقد ساهم في إحلال "المباشر محل المؤجل، والفورية أزاحت الوساطة، ولا مادية الموجات سجلت قوتها مقارنة بمادية ورق الصحيفة أو مادية قاعة العرض للسينما"[7]، من ثمة فالراديو قدم نفسه كوسيلة قابلة لأن تصل إلى أكبرعدد من الجمهورحتى لو كانوا في بقاع متفرقة من العالم، إنه وسيط ساخن، إلا أنه مهيأ بدوره ليكون أداة في يد الجميع، وبالتالي خطرا على الجميع في ظل تضارب المصالح والتوجهات السياسية.

حاول التلفزيون أن يضيف الصورة إلى هذا العالم

[1] Philippe Druet Pierre at al, Technologie et sociétés, (Paris: éditions Galilée, 1980), P 40- 41.

[2] مارتن هايدغر، السؤال عن التقنية، كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة إسماعيل المصدق، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 177– 181.

[3] المرجع نفسه، ص 190.

[4] راجع:

Marcel Danesi, Dictionary of media and communication, (New York: Sharpe, M.E, 2009), P 166.

فرنسيس بال، الميديا، ترجمة فؤاد شاهين، (بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2008)، ص 11.

[5] بال، ص 22.

[6] إدغار موران، نجوم السينما، ترجمة إبراهيم العريس، مراجعة هدى نعمة) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012(، ص 11.

[7] بال، ص 34.

السمعي، فهو آلة "نقل الصورة المتحركة والأصوات إلى مسافة بعيدة"[1]، فقد تميز باحتوائه لمختلف تقنيات الإعلام والاتصال الأخرى، من صحافة ومذياع وسينما، وهو إلى جانب ذلك أكثر عائلية مقارنة بها، ورغم ذلك لم يلغ وجودها، بل كان عاملا ساهم في تطويرها لذاتها لكي يكون وجودها وجودا بالتوازي مع وجوده، وهو ما صار إليه هو نفسه بعد ظهور الإنترنت وربط شبكته بالحواسب والهواتف الذكية، حيث صارت تحتوي كل هذه التقنيات وتطالبها بتطوير ذاتها كذلك، لذلك فهو يُعرف بكونه شبكة الشبكات، أو تقنية متعددة الاستعمالات، ويقدم نفسه كفضاء مفتوح، إلا أنه مراقب أيضا، كما أنه يقدم نفسه كوسيلة للدعاية والتسويق، مما يضعنا أمام سؤال الأداتية والخطر من جديد[2].

إن هذه التقنيات، من حيث هي الفاعلة على الإعلام والاتصال في اتصالهما لا في انفصالها، تكشف في كثير من الأحيان الغطاء عن هاتين الوظيفتين وتضعهما في صلب مفارقة هذه الدراسة، فالإعلام يتأرجح بين أن يكون كذلك، أو أن يكون آلة للتدجين وصناعة الرأي العام من أجل بسط سيطرة قوة سياسية حاكمة، وكذلك الاتصال يتأرجح بين أن يكونا تواصلا أو إعلانا ذا خلفية تجارية واستهلاكية، وهو ما يضعنا من جديد في صلب سؤال دور الفلسفة في عقلنة الفعل المرتبط بهذه التقنيات، مع العلم أننا سنحاول الكشف عن ملامح ذلك من خلال التركيز على صلة هذه التقنيات بالحرية والديمقراطية، باعتبارهما مطلبين سياسيين وفلسفيين ملحين.

يمكن دراسة مفهومي الحرية والديمقراطية في اتصالهما كما يمكن دراستهما في انفصالهما، غير أن الشكل الأول من الدراسة هو ما يهمنا في هذا السياق، لأنه هو الذي يفتحنا على الحرية السياسية التي هي مدار الديمقراطية، وهكذا نتجنب الخوض في المعاني الأنطولوجية والتيولوجية للحرية من قبيل تلك التي نجدها عند المعتزلة وابن باجه في الثقافة العربية الإسلامية، واسبينوزا في الثقافة الغربية الحديثة.

[1] المرجع نفسه، ص 93- 40.

[2] Danesi, P 246.

من ثمة تؤدي بنا العودة إلى "قاموس الليبرالية" إلى تحديد وجه الصلة بين الحرية والديمقراطية، من حيث إن هذه الأخيرة رديف للأولى، إذ تقود إلى التحرر والتغيير السلمي داخل المجتمعات، مع تجنب إساءة استخدام السلطة، فالديمقراطية من هذا المنطق "تجيب عن سؤال من يحكم؟ والليبرالية تجيب عن سؤال: ما هي الصلاحيات المخولة للحاكم"[3].

عموما تقوم الديمقراطية على احترام حقوق الأفراد وحرياتهم الفردية، والحق أن هذا مكتسب من مكتسبات الثورة الفرنسية التي سلبت الملك السيادة المطلقة، ووضعتها في يد الشعب، لذلك ذهب بعض الدارسين إلى القول بأن الديمقراطية تعني "سلطة الشعب، ولا شيء أخر غير قانون الأغلبية"[4]، ومعنى ذلك أن الديمقراطية تتخذ صبغة تمثيلية ونيابية، حيث تُسن القوانين وتُتخذ القرارات من خلال ممثلين لكافة أفراد الشعب.

غير أن هنالك من رأى بأن هذه الديمقراطية التمثيلية التي نظر لها رواد عصر التنوير، أمثال: جون جاك روسو ومونتسكيو وفولتير...إلخ، ديمقراطية فرضها سياق معين، علما أن الممثل قد لا ينقل إرادة الأفراد لاستحالة التواصل الفعلي مع كل واحد منهم بطريقة مباشرة، رغم أن هذا هو المطلوب في سياق التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهكذا تبدو "الأنظمة التمثيلية القائمة على تكليف ممثل تتعارض مع الحرية الفردية وحرية الاختيار"[5].

لذلك تمت الدعوة إلى التخلي عن الديمقراطية التمثيلية أو ما يسمى أيضا بالديمقراطية النيابية أو البرلمانية، والعمل على استمداد السلطة من الشعب دون وساطة، عبر استغلال التفاعل الشبكي المرتبط بالتطور التقني، رغم أن هذا الطرح نفسه لا يمكن أن يسلم من النقد، بحكم أن الأغلبية حتى لو احتكم إليها بدون وساطة يمكن أن تكون على خطأ، كما أن الأغلبية الجاهلة هي عرضة لما يمكن

[3] Mathieu laine, Dictionnaire du libéralisme, (Paris: Larousse, 2012), P 179.

[4] Laine, P 179.

[5] Laine, P 180.

أن نسميه بصناعة الرأي العام من خلال وسائل مسخرة لهذا الغرض، وبالتالي تضيع الديمقراطية الحقيقية بضياع شكلها التمثيلي أو النيابي، وهو ما يلزم عنه تقهقر في درجة الحرية وميل نحو الاستعباد من جديد، ولو كان على نحو مخالف لما كان عليه من قبل.

إن مفهوم الديمقراطية عريق، لكنه يقدم نفسه بشكل مستمر على أساس أنه في طور التشكل، لكي يواكب التحولات التقنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما أنه مفهوم مرتبط بمفهوم الحرية ولا فكاك له عنه، على اعتبار أن الحرية غاية للديمقراطية وشرط لها في نفس الوقت.

ولما كانت تقنيات الإعلام والاتصال قد صارت اليوم مطلقة الحضور إن لم نقل أنها الحضور ذاته على حد تعبير رجيس دوبري، يكون من الواجب علينا إذا ما نحن أردنا تدقيق النظر في مفهومي الحرية والديمقراطية، أن نفتح هذين المفهومين على هذه التقنيات، وبالتالي ننتقل إلى صلب الإشكالية التي انطلقنا منها، فما هي الآفاق التي تفتحها هذه التقنيات أمام هذين المطلبين السياسيين والفلسفيين؟

المحور الثاني: تقنيات الإعلام والاتصال كضامن للحرية ومعزز للديمقراطية

هناك نقاش كبير مفتوح اليوم حول علاقة تقنيات الإعلام والاتصال بالديمقراطية والحرية، وحول الآفاق التي تفتحها هذه التقنيات أمامهما، بحيث "يمكن لتقنيات الإعلام أن تشكل الديمقراطية نفسها بشكل أفضل"[1]. فهنا على سبيل المثال تكمن قوة الإنترنت، إذ بإمكانه أن يَحُل في أي مكان ليتيح إمكانية التدخل المباشر للأطراف المعنية، بشكل يولد ديمقراطية مبتكرة، تحقق مساعي الفلسفة السياسية.

يقدم الإنترنت نفسه بديلا جديا يحقق الديمقراطية متمثلة في سلطة الشعب، وبالتالي العمل وفق القرارات التي يخلص إليها من خلالها، وهو ما عبر عنه الأستاذ الباهي عندما قال بأن النظام العالمي الجديد "يستمد سلطته ليس من القرارات السياسية التي يتخذها السياسي، بل من فعالية النظم المعلوماتية وشبكات الاتصال التي تفعل هاته القرارات"[2]. إن مساهمة الإنترنت وكذا باقي تقنيات الإعلام والاتصال في التعامل مباشرة مع مصدر القرار، من شأنه أن يساهم في إلغاء "التمثيلية البرلمانية (النيابية) لتعوض بالديمقراطية الإلكترونية المباشرة... أو تعوض الشكل الحالي للحكومة بما يسمى بحكومة إلكترونية"[3].

إذا ما كان الحديث عن الديمقراطية في علاقتها بتقنيات الإعلام والاتصال يرتبط أساسا بالإنترنت، فذلك لا يعني أن باقي التقنيات من صحافة وراديو وتلفزيون وسينما لا يمكن أن تساهم بدورها، بل على العكس من ذلك، لها دور كبير في خلق معالم ديمقراطية جديدة ومبتكرة تستجيب لتطلعات الشعوب وتحقق آمالها. فالديمقراطية أمل غير مكتمل وهو ما يعبر عنه ميشال هيغنس بقوله إن "الديمقراطية هي أحد أشكال الحكومة الأقل سوءا"[4]، وأن تكون أقل سوءا معناه أنها تحتاج إلى مزيد من الاشتغال لكي تتحول من الحسن إلى الأحسن.

على هذا الأساس يكون ربط الديمقراطية على صعيد الممارسة بتقنيات الإعلام والاتصال، خصوصا الجديدة منها سبيلا لتنميتها. فهذه التقنيات توسع من إمكانات حضور الديمقراطية في الفضاء العمومي وتعميمها. وهو الأمر الذي عبر عنه مجموعة من الدارسين من بينهم فرانسيس بال، حيث قال إن "العالم كله يتفق كلاميا على الأقل، على الفكرة التي تعتبر أن الديمقراطية وحرية الصحافة لا تنفصلان"[5].

على هذا الأساس يتأكد التلازم بين تقنيات الإعلام والاتصال بشكل يجعلها فاعلة في الحياة السياسية، وبالتالي

[1] Ernest Wilson, Digital media, Democracy and Diversity: An Imperfect discourse, (Berkman Center for Internet and Society at Harvard University, Media RE: Public, 2008) P 1.

[2] حسان الباهي، الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة، حنكة الآلة أمام حكمة العقل، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2012)، ص 15.

[3] المرجع نفسه، ص 15.

[4] Michael Higgins, Media and their publics, New York: Open University Press, 2008 (, P 18.

[5] بال، ص 108.

مساهمة بشكل فعال في رسم ملامح الديمقراطية المكنة في كل بلد من البلدان وتوسيع دائرة الحرية داخلها، بل على مستوى كوني أيضا، عندما يتعلق الأمر بالمشكلات الكوكبية التي تكون موضوع نقاش بين ممثلين من مختلف شعوب العالم. هذا راجع إلى "وجود متنوع وواسع من وسائل الإعلام ذات توجهات سياسية"[1]، تسمح بالمتابعة المباشرة للحياة السياسية في جميع تفاصيلها، مما يساهم في تنمية الوعي السياسي لدى المواطنين، وجعلهم متفاعلين مع القضايا التي تهم حياتهم عبر تدخلات ترسم ملامح السياسة المطبقة.

إن الصحافة والراديو والتلفزيون والإنترنت وحتى السينما، تقنيات باتت مساهمة وفاعلة في رسم ملامح الديمقراطية المكنة، من خلال التوعية والمساهمة في وضع برامج أعمال سياسية والتصويت حولها، ومتابعة أخبار السياسيين وفضائحهم وسيرهم العلمية والعملية...الخ. فـ "جماعات الدردشة والمناقشات الالكترونية عبر الإنترنت، توفر مواقع جديدة للمواطنين لمناقشة القضايا العامة مباشرة"[2]. كما أن هناك حديث حول "الديمقراطية عند بُعد عبر التلفزيون"[3]. الأمر الذي يسمح بتنمية مفهوم المواطنة الإعلامية والتصويت عن بعد، وضمان مختلف مقتضيات العملية الديمقراطية.

إن تقنيات الإعلام والاتصال تفتح من هذا المنطلق آفاقا جديدة باعتبارها "فضاءً للتعبير عن الرأي العام، والرأي العام المعارض"[4]. فمن شأنها أن تساهم في تعزيز الديمقراطية، وإسماع صوت الأقليات العرقية، والدفاع عن الثقافات والفئات المضطهدة وكشف الستار عنها، فهي أفق من أجل التحرر. هنا تبزغ "فكرة القوة الإلكترونية، وإلى أي مدى أصبح العامة يتحكمون في الإعلام العالمي، وكيف شكلوا ديمقراطية افتراضية تسمح للكل بالتعبير عن رأيهم"[5].

انطلاقا من كل هذه المعطيات، تظهر أمامنا مجموعة من الدلائل التي تؤكد أن "الإعلام الرقمي بشكل عام، والإنترنت بشكل خاص، شكلوا مساحة جديدة من الإعلام أكثر ديمقراطية، وهي:

- إتاحة المعلومة لكل الناس بكل سهولة
- بجعل تكنولوجيا الإعلام رخيصة وسهلة الاستخدام
- التواصل عن بعد عبر القارات
- إرسال رسائل من أكثر من مصدر إلى متلق أو أكثر
- مجال لعرض وجهات النظر، ومناقشتها، بل تصحيحها ومزجها مع ما يتوافق معها..."[6].

هكذا يكون من الواجب الإقرار بوجود تأثير للإنترنت على العملية الديمقراطية، بل الأكثر من ذلك القول بأن "السلطة باتت حكرا على المؤسسات الإعلامية"[7].

لذلك لابد من العمل على جعل تقنيات الإعلام والاتصال مساهمة في بناء العملية الديمقراطية، بحيث تصير في يد الشعب، ومساهمة في انتزاع السلطة من يد النخب المسيطرة عليها، من ثمة ضرورة المراهنة على الإنترنت باعتباره فضاء مفتوحا يمكن من توفير أكبر قدر من المعلومات عن الحياة السياسية وتأمين انتشارها وتداولها بشكل سريع مع ضمان إمكانيات النقاش وتعدد وجهات النظر والتفاعل والمشاركة[8]. على هذا الأساس يظهر أن تقنيات الإعلام والاتصال تتراوح بين أن تساهم في تجديد معالم الحياة السياسية، إذ تشكل أفقا مفتوحا من أجل الدفع بالديمقراطية إلى الأمام.

---

[1] أندريا بريس، ويليامز بروس، البيئة الإعلامية الجديدة، ترجمة شويكار زكي، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2012)، ص 94.

[2] المرجع نفسه، ص 118.

[3] ستيفن، كولمان، كارين، روس، الإعلام والجمهور، ترجمة صباح حسن عبد القادر، مراجعة عادل يوسف أبو نعيمة، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2012)، ص 75.

[4] المرجع نفسه، ص 181.

[5] المرجع نفسه، ص 158.

[6] المرجع نفسه، ص 159.

[7] Higgins, P 30.

[8] Natalie Fenton, New media old news, Journalism & Democracy in the digital age, (Los angels: SAGE publications, 2010), P 3- 15.

المحور الثاني: تقنيات الإعلام والاتصال خطر على الديمقراطية وأداة تقزيم للحرية

ظهرت في خضم التمحيص الفلسفي لدور تقنيات الإعلام والاتصال أطروحة جديدة تؤكد تأثير هذه التقنيات على الديمقراطية ومنسوب الحرية بطريقة سلبية، وقد عبر عن ذلك صاحبا كتاب (الإعلام والجمهور) بقولهما "يتم إخضاع الصوت العام بطرق لا حصر لها، فيتم تحريره قبل ظهوره علنا، ويقتطع منه في مطلعه، ويختزل إلى أرقام انتخابية، ويكون مقصورا على بعض مقطوعات من الخطابات السياسية التافهة التي تذاع في وسائل الإعلام، ويتم تهميشه كما لو كان مجرد ضوضاء في خلفية الصورة، ويتم التعامل معه على أنه غير رسمي... إن صوت الجمهور ليس غائبا تماما عن الإعلام المعاصر، لكنه حيثما يظهر فإنه يتم إخضاعه بدرجة كبيرة وتقييده تماما بواسطة عدسة صحفية، تقوم بصياغة كلماتنا / كلماتهم بطرق خاصة"[1].

اصطلح على ذلك إرنست ولسون بصناعة الرأي العام، حيث قال بوجود تفاوت في درجة امتلاك تقنيات الإعلام والاتصال، مما يؤدي إلى ضعف التمثيلية المبنية إلكترونيا على مستوى الديمقراطية. حيث لا يمتلك سكان المناطق الريفية والفقراء، الوسائل اللوجيستية والمادية التي تمكنهم من المشاركة الفعالة. أضف إلى ذلك ضعف المشاركة النسوية، خصوصا في بلدان العالم الثالث[2].

على هذا الأساس يكون من الواجب التفكير، بأنه "يجب أن يكون مسعى تقنيات الإعلام والاتصال هو ضمان أكبر قدر من الحرية في تداول المعلومات والأفكار السياسية"[3]. ومن الواضح أن هنالك مصالح سياسية وتجارية خلف الوصول إلى تقنيات الإعلام والاتصال. ومنها إلى الجمهور من خلال صناعة الدعاية وآليات الترفيه... إلخ.

إلى جانب ما سبق هناك النهج الذي تعتمده تقنيات الإعلام والاتصال في ممارستها لما تعتقد أنه عمليات مساهمة في بناء صرح الديمقراطية وتعزيزه، حيث تجعل من السلطة الديمقراطية سلطة محسوبة، وتردنا إلى فهم الديمقراطية على أنها الأغلبية محسومة إلكترونيا. وهو الأمر الذي مثله "ظهور استطلاع الرأي العام في الثلاثينيات من القرن الماضي"[4]. هذا ما عبر عنه أيضا صاحبا كتاب (البيئة الإعلامية الجديدة) عندما قالا "إن البحث الذي قام به علماء الإعلام خلال النصف الأخير من القرن العشرين يخلص إلى أن الانتخابات وما يستدل عليها كثيرا في الحياة السياسية الديمقراطية، لا تدور حول وزن الأفكار بعمق، واللجوء إلى اختيارات عقلانية"[5].

هناك ارتباط واضح لتقنيات الإعلام والاتصال بالدعاية خصوصا التلفزيون، بحيث أن "تطور منظومة وسائل الإعلام التجارية والتي تمولها الدعاية والإعلان كان لها تأثيرات هامة على طريقة تعاملنا مع السياسة"[6]. بحيث هناك خضوع واضح لرجال السياسة خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية، لمن يمولون حملاتهم الانتخابية، لأجل شراء الوقت في الراديو والتلفزيون، واحتلال الصفحات الأولى في الجرائد، والقيام بحملات الدعاية والإعلان في وقت الذروة، وهو ما يشكل تهديدا مباشرا للديمقراطية، حيث يتم تشويه الحقائق وقمعها لأجل التأثير على الرأي العام، من أجل تعبئة الجماهير لتقبل مختلف القرارات السياسية، سواء أكانت صائبة أو خاطئة "حيث لا تعتمد معظم أفعال المواطنين السياسية على المعرفة المباشرة، بل على (الصور في أذهانهم) السريعة الزوال والتي تصنعها إلى حد كبير وسائل الإعلام"[7].

على هذا الأساس "من الممكن ألا ينجز الإعلام وظيفته في الديمقراطية، لأنه يدعي ممارسة دور ليس بدوره"[8]، إذ باستغلاله ينظر إلى الجمهور على أنهم صفحة بيضاء، قابلة لأن تنطبع عليها الإرادة السياسة والتجارية الخبيثة التي تحركها مصالح غير مصالح الشعب، "فالجماهير يتم

[1] ستيفن كولمان، كارين روس، ص 77- 78.

[2] Wilson, P 3.

[3] Higgins, P 29-30.

[4] ستيفن كولمان، كارين روس، ص 27.

[5] أندريا بريس، ويليامز بروس، ص 113.

[6] المرجع نفسه، ص 114.

[7] المرجع نفسه، ص 98.

[8] المرجع نفسه، ص 112.

استدعاؤها من خلال المعالجات الإعلامية، التي تهيمن عليها قوى سياسية، ومؤسسية واقتصادية وثقافية"[1]. حيث إن سيطرة الحكومات على تقنيات الإعلام والاتصال، تجعل الرأي العام متفقا مع القرارات السياسية، هنا تلعب هذه التقنيات دورا سلبيا بتأمين النقل السريع والواسع للرسائل المغرضة من الحكومة إلى الجمهور[2].

في هذا الصدد أكد بيير بورديو أن "التلفزيون يكشف كذلك عن خطر كبير لا يقل تهديدا للحياة السياسية وللديمقراطية"[3]. وهو لا ينكر أن التلفزيون يمكن أن يوجد إمكانات قوية لتجديد الديمقراطية وسبيل ذلك "ألا يتحول هذا الذي يمكن أن يكون أداة رائعة للديمقراطية إلى أداة للقمع الرمزي"[4]. لقد تعددت التقنيات وتلونت بتعدد المتحكمين فيها، فمنهم السياسي (إحالة على القنوات الإذاعية والتلفزية الرسمية للدولة) ومنهم التاجر (إحالة على الشركات الاقتصادية الكبرى)، وفي هذا التعدد والتلون تضارب في المصالح والمطامح، فمن الرغبة في إعادة الإنتاج التي تضمن مصالح الطبقة المسيطرة، إلى الرغبة في تحقيق أكبر قدر من الأرباح.

إن التلفزيون "يمارس نوعا من (العنف الرمزي) المفسد والمؤذي بشكل خاص"[5]، بذلك فلا قدرة له للمساهمة في الدفع بالديمقراطية إلى الأمام وخلق آفاق جديدة للتحرر. فهناك رقابة اقتصادية تتأسس على مجموعة من "الآليات الخفية التي من خلالها تمارس الرقابة على كل المستويات والتي تجعل من التلفزيون أداة هائلة للحفاظ على النظام الرمزي"[6]، وتأمين سبل إعادة الإنتاج.

إن التلفزيون على هذا الأساس عوض أن "يسعى لأن يكون أداة لتسجيل الأحداث يصبح أداة لخلق الواقع... حيث الحياة الاجتماعية توصف وتفسر بواسطة التلفزيون... يصبح التلفزيون هو الحكم للانخراط والدخول في الحياة وفي الوجود الاجتماعي والسياسي"[7]. لكنه دخول مخطط له سلفا من قبل القوى الخفية السياسية والاقتصادية المتحكمة في محاولة لفرض رؤية للعالم من نوع خاص تتماشى مع مبتغياتها كقوى ونخب مسيطرة.

إن الفعل التغيري حسب بورديو يجب أن ينمو من داخل هذه التقنيات لا من خارجها فـ "هؤلاء الذين لا يزالون يعتقدون بأنه يكفي القيام بالتظاهر بدون احتلال شاشات التلفزيون يخاطرون بأن يفقدوا ضربتهم المستهدفة"[8]. من ثمة يخلص إلى التأكيد على وجود مجموعة من المكتسبات التي يمكن أن تبلورها هذه التقنيات بفضل الاستقلالية، بحيث تصير عالما خاليا من كل المساومات مع ضرورات السياسة والاقتصاد، ويكف مثقفو تقنيات الإعلام والاتصال عن أن يكونوا بلغة بورديو مجرد كلاب حراسة جدد.

لا يختلف كارل بوبر عن بورديو في الإقرار بأن التلفزيون بات يشكل خطرا على الديمقراطية عكس ما كان عليه في بداياته. إذ يقول "إذا قدرنا تاريخ التلفزيون فسنعاين أنه في بدياته كان جيدا نسبيا،"[9]. ما يعنيه هذا الكلام حسب بوبر هو أن ما يقدمه التلفزيون اليوم يخالف الديمقراطية ومبادئها التحررية.

إن الطموح الحقيقي للديمقراطية حسب بوبر مثله نضالها المستميت من أجل الرفع من مستوى التعليم، إذ الحرية السياسية تشترط أولا الوعي، فـ "العقل الديمقراطي سعى دائما إلى تقديم أفضل الإمكانيات والفرص للجميع"[10]. هذا العقل مهدد اليوم من قبل تقنيات الإعلام والاتصال خصوصا التلفزيون، إذ يربي على العنف وتنمية ما هو شهواني وجنسي لدى الإنسان، عوض آن يهتم بالجانب المعرفي والفكري ويعمل على تطويره حتى يكون في خدمة الحرية والديمقراطية.

[1] ستيفن كولمان، كارين روس، ص 9.

[2] Adam Simon, and Jennifer Jerit, "Toward a theory relating political discourse, media and Public opinion", Journal of communication 57 (2007), P 254- 255.

[3] بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمه وتقديم درويش الحلوجي، (دمشق: دار كنعان، 2004)، ص 33.

[4] المرجع نفسه، ص 37.

[5] المرجع نفسه، ص 46.

[6] المرجع نفسه، ص 44- 45.

[7] المرجع نفسه، ص 54.

[8] المرجع نفسه، ص 55.

[9] كارل بوبر وآخرون، التلفزيون خطر على الديمقراطية، ترجمة مجدي عبد الحافظ، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 78.

[10] المرجع نفسه، ص 80.

ينتج التلفزيون كما هو اليوم العنف في المنازل ويفسد الأخلاق ويذهب إمكانات الانشغال بالقضايا الفكرية والسياسية التي تهمنا بالدرجة الأولى. من ثمة يقترح بوبر بديلا للرقابة البعدية هو الرقابة الوقائية التي يمكن أن تستند إلى الدولة لأجل إحلال الديمقراطية في التلفزيون، حيث يتم إعطاء رخصة لكل العاملين وتسحب منهم سحبا نهائيا عند حصول الخطأ. ومرد ذلك لأن الحكومة الرسمية وليدة عملية ديمقراطية، وبذلك تكون تعبيرا عن الديمقراطية نفسها، فوجود سلطة سياسية غير منضبطة داخل الأنظمة الديمقراطية أمر لا ينبغي آن يكون، من ثمة لا يمكن إيجاد ديمقراطية إذا ما لم نخضع التلفزيون لمراقبة ما، فإن الديمقراطية لا يمكن أن تعيش طويلا ما دامت سلطة التلفزيون محكومة بمبدأ الحرية المطلقة وليس الحرية المقيدة بالقانون.

في هذا الصدد يتساءل تشومسكي أيضا "أي صورة من الديمقراطية نريد لهذا المجتمع أن يكون عليها"[1]، ويقدم تعريفين واقعيين للديمقراطية، الأول يكون المجتمع الديمقراطي بمقتضاه هو "المجتمع الذي يملك فيه العامة الوسائل اللازمة للمشاركة الفعالة في إدارة شؤونهم، وأن تكون وسائل الإعلام منفتحة وحرة"[2]. والثاني يلزم عنه "أن يمنع العامة من إدارة شئونهم وكذا من إدارة وسائل الإعلام التي يجب أن تظل تحت السيطرة المتشددة"[3].

في كلتا الحالتين يتم التعامل مع الجماهير على أنها غبية ودهماء، هذه هي الديمقراطية التي تحكم المجتمعات المعاصرة، فهي تعلي من شأن النخبة الحاكمة على حساب الشعب، إنها على الحقيقة ديكتاتورية تلبس لباس الديمقراطية، فهي تقمع حرية المشاركة السياسية، وتجعل المواطنين مشاهدين فقط "فالدعاية في النظام الديمقراطي هي بمثابة الهراوات في الدولة الشمولية... ومرة أخرى لا ننسى أن المصالح العامة تضلل القطيع الحائر الذي ليس بإمكانه فهم تلك المصالح"[4].

ليس واقع الديمقراطية الذي تقدمه تقنيات الإعلام والاتصال في أفضل أحواله، فالحرية ضمنها فعل موجه ضد الذات، على هذا الأساس ينبغي فضح ما هو غير ديمقراطي عبر المساءلة الفكرية لها، وفي ذلك يقول تشومسكي إن "صورة العالم التي تقدم لعامة الجمهور أبعد ما تكون عن الحقيقة، وحقيقة الأمر عادة ما يتم دفنها تحت طبقة وراء طبقة من الأكاذيب، وكان هذا نجاحا مبهرا، حيث أنه منع التهديد الذي تمثله الديمقراطية، وتم إنجازه في إطار من الحرية، وهو أمر غاية في التشويق، فهو ليس مثل الدولة الشمولية حيث يطبق بالقوة، وإنما هذه المنجزات تتم في إطار من الحرية، وإذا أردنا فهم مجتمعنا علينا أن نفكر بهذه الحقائق، فهي على درجة كبيرة من الأهمية لأولئك الذين يهتمون بماهية وطبيعة المجتمع الذي نعيش فيه"[5].

لقد فهمت النخب القائدة الكيفية التي تكتسب بها الشرعية من خلال السيطرة على تقنيات الإعلام والاتصال، فبها يتم "حفز الرأي العام لتأييد السياسات الخارجية"[6]، وبها تزرع ثقافة الانشقاق *Dissident culture* داخل الجماعات التي يمكن أن تشكل خطرا على الدولة، وكل ذلك عبر إكساب التمثيل صفة الحقيقة، من خلال ما يسميه تشومسكي بانتقاء التصور *Parade of enemies* الذي بمقتضاه تساق الجماهير إلى الإيمان بحمل الشيء لخصائص قد لا يحملها، وإضفاء المصداقية على قرارات قد لا تكون كذلك وهكذا تكون الديمقراطية الإلكترونية هي نيل رضا الجمهور عبر التحكم في اختياراته، فما هذه إلا سيطرة تلبس لباس الاختيار.

في نفس السياق يستقصي هابرماس الإمكانات التي بمقتضاها تكون تقنيات الإعلام والاتصال فضاء عموميا، أي شرطا لقيام الديمقراطية التشاورية، بحيث تتشكل وجهات نظر سياسية ناتجة عن عمليات حوار معقلنة

[1] نعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، تعريب أميمة عبد اللطيف، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005)، ص 7.

[2] المرجع نفسه، ص 7.

[3] المرجع نفسه، ص 7.

[4] المرجع نفسه، ص 12.

[5] المرجع نفسه، ص 20.

[6] المرجع نفسه، ص 17.

داخل الفضاء العمومي، يقدم من خلالها أصحاب المصالح المتعارضة، حججا تقود إلى بناء اتفاق موحد يؤثر على السياسة العامة، فيكون هذا الاتفاق المؤسس على أفضلية وقوة الحجة اتفاقا عقلانيا، وقد كانت الصالونات الصغيرة التي ظهرت في منتصف القرن السابع عشر في لندن بمثابة الفضاء العمومي الأصلي.

غير أن الاعتماد على تقنيات الإعلام والاتصال حسب هابرماس في شكلها الحالي يقود إلى تعريف محدود للمواطنة البناءة. فالفضاء العمومي الإعلامي أصبح مجرد منظمة للاستهلاك يغيب عنه البعد السياسي، فهذه التقنيات لم تستطع إلى حدود الساعة، رغم الآمال التي يطرحها الإنترنت، أن تساهم في بناء حقيقي للديمقراطية، بل تؤثر عليها سلبا، والدليل على ذلك ما يرافق استطلاعات الرأي العام من ضغط (ناعم) على العقول الطيعة للمواطنين، بواسطة مجموعة من الأساليب الدعائية والترفيهية. فهناك سياسات تأثيرية تمر عبر تقنيات الإعلام والاتصال، مما يكشف اللثام عن موقف غير مبال حيال الرأي العام. أضف إلى ذلك تحكم السلطات في المعلومات، عبر اختيار المعلومات التي ينبغي تداولها والتي تؤمن الإبقاء عليها في مركز القرار، وقمع المعلومات غير المرغوب فيها، والأدلة على ذلك كثيرة. لابد إذن من أن يؤخذ مطلب العدالة الاجتماعية في علاقته بتقنيات الإعلام والاتصال بعين الاعتبار[1].

رغم أن هابرماس يحذر من مخاطر تقنيات الإعلام والاتصال على الديمقراطية، لأنها تجعل الرأي العام يقاس بالأعداد بدل قوة وأفضلية الحجج، فإنه لا ينفي أنها باتت متجذرة في المجتمع المدني رغم أن مساهمتها في حل المشكلات محدودة جدا، فالرأي العام لا ينبغي أن يمثل بطريقة إحصائية، كما أن التأثيرات الممكنة للرأي العام لا تكون لها تلك القوة عندما تنقل للسلطات السياسية من خلال تقنيات الإعلام والاتصال بل من خلال مؤسسات المجتمع المدني. كما تجدر الإشارة حسب هابرماس إلى أن المواضيع الساخنة (المخاطر البيئية) لا تصل إلى أكثر عدد من الجمهور، بل يتم طبعها بالسطحية[2].

إن جعل تقنيات الإعلام والاتصال في خدمة الديمقراطية والحرية الحقيقية يقتضي حسب هابرماس تدعيم الإمكانات التحررية التي تفتحها هذه التقنيات، وفي نفس الوقت العمل على تجاوز الصعوبات، عبر مناقشتها بطريقة عقلانية تستمد أسس عقلانيتها من الفلسفة السياسية، فبغير ذلك لا يكون من اليسير استبصار كيفية جعل تقنيات الإعلام والاتصال في خدمة الديمقراطية، بل تصير وسيلة لإعادة الإنتاج وإفراغ الفضاء العمومي من الهم السياسي.

يتضح إذن أن الآفاق التي تفتحها تقنيات الإعلام والاتصال لا تلغي إمكانية الاستعمال المغرض لهذه التقنيات، ومن ثمة ضرورة مواكبة الفكر السياسي والفلسفي عموما لواقع التطور التقني، في أفق عقلنته ليخدم الحرية والديمقراطية لا ليصير أداة لترسيخ العبودية وفقدان الحرية.

خاتمة

يجتمع الإعلام بالاتصال في مجموعة من التقنيات التي كشفت في الفترة المعاصرة عن وتيرة تطور سريع الحدوث، ومن بينها: الصحافة، المذياع، السينما، التلفزيون والإنترنت، في ارتباطه بالحواسيب والهواتف الذكية، وهي تقنيات وليست وسائل لأن الوسيلة لا تستنفد ماهيتها في الطابع الوسائلي فقط، بل تتعداه إلى أن تكون وسطا أو نظاما أو خطرا يصير معه الإنسان هو الوسيلة على الحقيقة.

ذلك بالفعل هو ما تكشف عنه دراسة دور هذه التقنيات في ضوء علاقتها بالحياة السياسية، أي في ضوء علاقتها بترسيخ الديمقراطية باعتبارها مطلبا سياسيا متجددا

[1] Jurgen Habermas, Political communication in media society does democracy still enjoy an epistemic dimension?, International communication association 16, (2006), P 411- 426.

[2] Habermas Jurgen, Between facts and norms, contributions to a discourse theory of law and democracy, translated by William rehg, (Cambridge: The Massachusetts of technology, 1996), P 359 -387.

باستمرار عبر تاريخ الفكر السياسي وتاريخ المجتمعات الإنسانية، وكذلك في ضوء علاقتها بالحرية السياسية من حيث هي مقياس حضور الفعلي للديمقراطية أو غيابها.

إن تقنيات الإعلام والاتصال تفتح آفاقا مهمة جدا من أجل ترسيخ ديمقراطية حقيقية تضمن الحرية السياسية وتحميها، فهي تقدم نفسها كأداة للتحرر من سلطة الديمقراطية التمثيلية أو النيابية، من حيث هي شكل مشوه للديمقراطية تتصارع فيه إرادة الممثل (المنتخب / السياسي) مع إرادة المواطنين، خصوصا عندما يتعلق الأمر بقضايا مصيرية، والدليل على ذلك الاحتجاج المستمر للشعوب على الحكومات المنتخبة. على هذا النحو تبرز مع تقنيات الإعلام والاتصال ملامح أطروحة سياسية جديدة تدافع عن ديمقراطية ذات صبغة إلكترونية تلغي الوساطة بين الشعب ومركز القرار، بحيث يصير الكل مساهما في اتخاذ القرارات السياسية في ظل ما يمكن أن نسميه بالحكومات الإلكترونية.

غير أن المساءلة الفلسفية لواقع تقنيات الإعلام والاتصال يكشف عن تبعية هذه التقنيات للقوى السياسية والتجارية المتحكمة في الواقع الفعلي، بمعنى أن الواقع الافتراضي يصيرا تبعا للواقع الفعلي وليس أداة للتحرر من سلطة ما هو متخشب فيه، والاستراتيجيات المعتمدة في ذلك تقوم أساسا على خلق عبودية طوعية من خلال آليات الإغراء والإغواء والفرجة، في أفق تحويل المواطن إلى مستهلك وليس فاعل في الحياة السياسية، بالإضافة إلى أن الديمقراطية الإلكترونية تقدم نفسها كديمقراطية محسوبة (استطلاعات الرأي) مفرغة من مبادئ: التشاور والعقلنة والتواصل، من حيث هي مبادئ فاعلة في ربط الحرية بالوعي في أفق ترسيخ ديمقراطية حقيقية، وهذا هو ما كشف عنه مجموعة من الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة علاقة هذه التقنيات بالحياة السياسية أمثال: بورديو، بوبر، تشومسكي وهابرماس.

رغم كل هذا تبقى هذه التقنيات سيف ذو حدين، إما أن يعقلن استعمالها فتكون عاملا مساهما في توسيع دائرة الحرية وتعزيز الديمقراطية، وإما أن يكون استعمالها استعمالا مغرضا فتلعب بمقتضى ذلك أدوارا ضد الديمقراطية وتقود إلى فقدان الحرية، من ثمة أهمية مواكبة الفلسفة والفلسفة السياسية على وجه الخصوص للتطور التقني، من أجل الدفع به إلى خدمة القيم السياسية التي ناضلت من أجلها الفلسفة السياسية عبر تاريخ الفكر الفلسفي، وناضلت من أجلها الشعوب عبر تاريخ المجتمعات الإنسانية، وعلى رأس هذه القيم، كما بيّنا ذلك، الحرية والديمقراطية.

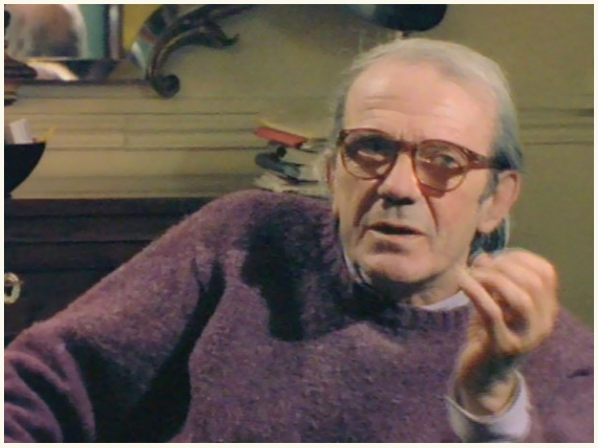
جيل دولوز خيميائي المفاهيم

محمد صلاح بوشتلّة
(كاتب مغربي)

"المفاهيم هي أغنيات حقيقية في الفلسفة" دولوز

تقديم

تبقى نظرة جيل دولوز *(Gilles Deleuze)* إلى الفلسفة غير عادية بالمرة، فهو الرّجل الذي أنهكه تاريخ الفلسفة، وأَغْيَتهُ كثيرًا كثيرٌمن الأسماء والفترات والحقب الفلسفية، أعاد ترتيب أفكار فلاسفتها، ونبّه، بشكل ذكي، إلى الفوارق التي ترهن أنسَاقهم، بل وأعاد من الأول تعريف ما تكونه الفلسفة، لتكبر كرة العياء مع كل مرحلة وكل فيلسوف مر به دولوز، إلى أن لجأ إلى أن يضع حدًّا لسلسلة التّعب هذه، ودون أن يعطي لنفسه مهلة كي يُتم كتابه عن ماركس، ليرمي بنفسه ذات صباح من شقته في الطّابق الخامس في المدينة التي ولد بها[1]، غير قادر، لربما، على تحمّل ثقل الكرة



التي كان يحملها رفقة رفيقه فيلكس غاتاري الذي كان، على طول صحبتهما، يبحث عن الأحجار الكريمة من نصوص وموضوعات، في حين كان يتولى دولوز صقلها، في عمل ثُنائي، أطلق عليه البعض: جيل ـ فليكس.

يقول دولوز في كلمات معبرة عن مدى التعب والجهد والانهماك الذي سببه له الاشتغال الطويل بتاريخ الفلسفة:

"أما أنا فقد «**مارست**» لمدة طويلة تاريخ الفلسفة، وقرأت كتبا عن هذا المؤلف أو ذاك. إلا أنني كنت أتيح لنفسي فرص التعويض بطرق متنوعة: بدءاً، كنت أكن المحبة لمؤلفين كانوا يعارضون التقليد العقلاني في ذلك التاريخ (فبين لوكريس وهيوم وسبينوزا ونيتشه، يبدو لي أن هناك رابطة خفية تتكون من نقد السّلب، وتمجيد الغبطة، والنفور من الدواخل، والإيمان ببرانية القوى والعلائق، وفضح السّلط... إلخ). ما كنت أناصبه العداء قبل أي شيء هو النزعة الهيجلية والجدل. أما كتابي عن كانط، فشأنه مختلف، فأنا راض عنه، ألفته كما لو كان كتاباً عن عدوّ. كنت أحاول أن أبين كيف يشتغل، وما هي دوالبه – محكمة العقل، الاستخدام المضبوط للملكات، إنه خضوع هو من النّفاق بحيث أسندت إلينا صفة المشرع.

[1] – أسباب انتحار دولوز كثيرة لكن من أهمها وجع الحياة، ووجع الأمراض التي تكالبت عليه مبكرًا، وعانى معها شطرًا صالحًا من عمره، حيث أُصيب دولوز بعدة أمراض تنفسية منذ سن مبكرة، منذ أواخر السّتينات (1968) وخضع لجراحة رأب الصدر فكان فعل الكتابة بالنّسبة له يمثل جهدًا شاقًا في السّنوات الأخيرة قبل انتحاره. وقد لا يكون سببًا في انتحاره فقط مرضه الجسدي المزمن وحده، وإنما مرض نفسي ملازم لكل المشتغلين بالفلسفة وهو مرض التقاطب الهوسي الإكتئابي الخاص بالفلسفة ذاتها، والذي تحدث عنه دولوز، والذي عدّه أحد أسباب انتحار سقراط، كما كان الفلاسفة ما قبل سقراط مصابين بالفصام الذي قاد هولدرلين ونيتشه لاكتشاف فصامي آخر هو أمبدوقليدس. إضافة ربما لعدم قدرة دولوز على الصمود أمام الواقع الإنساني، فالرّجل كان ملتزمًا أمام قضايا الشّعوب المستضعفة، إذ كانت له مواقف شجاعة تجاه فلسطين مثلا، ففي حديثه في أحد حواراته المتأخرة عن انتحار پريمو لي ڤي (Primo Levi) يجعل السّبب هو "الخجل من كون المرء إنسانا"، فهناك، بحسب دولوز، حوادثُ ضئيلة تبعث فينا هذا الخجل من كون المرء إنسانا. أغلب مفكري فرنسا في هذه الفترة ماتوا بطرق غريبة، دولوز مات منتحرا (1995)، وقبله بسنة ماتت منتحرة سارة كوفمان (Sarah Kofman) (1994)، واللذين جمع بينهما الوله والولع بنيتشه، وقبلهما في 1900 مات لـ. ألتوسير بعد أن قتل زوجته، ورُحّل إلى مستشفى الأمراض العقلية، وقبلهم جميعًا يتعرض رولان بارث (Roland Barthes) لحادثة سير قاتلة فيما كان يمشي، كعادته، على الرّصيف حين دهسته شاحنة وطرحته بعيدًا، وذلك قبل يومين من إنهائه درسه «إرادة الكتابة»، ليموت بعد شهر في العناية المركزة، وبعد رولان بارث سيموت ميشيل فوكو (Michel Foucault) بعد معاناة من مرض نقص المناعة المكتسبة في نفس المشفى الذي درس فيه حالات الجنون التي بثها في كتابه "تاريخ الجنون الكلاسيكي"، وقبل هؤلاء جميعا كان انتحار ليون دوبيل (Leon DEUBEL) سنة 1913، ضمن سلوكات تكاد تصير تقليدًا بين مفكري فرنسا وشعرائها، مع أمثال جاك ريغو (Jacques Rigaut) سنة 1929، جوليان تورما (julien torma) وريمون روسيل (Raymond roussel) في 1933، ورينيه كروفيل (Rene crevel) سنة 1935.

لكن الأهم هو أن طريقتي للخلاص وقتئذ كانت، على ما أظن، أن أفهم تاريخ الفلسفة كنوع من الإتيان الماكر أو الحمل النظيف. كنت أتصور أنني سأمارس الجنس مع مؤلف، فأجعله ينجب مولوداً يكون ابنه لكنه يكون مشوه الخلقة بالرغم من ذلك. لا بد وأن يكون ابنه، هذا أمر بالغ الأهمية، لأن المؤلف ينبغي أن يقول حقاً ما كنت أجعله يقوله. ولكن كون المولود مشوه الخلقة، هذا أيضًا أمر ضروري كذلك، لأنه كان ينبغي المرور عبر مختلف أشكال الإزاحة عن المركز، والنزوح والكسر، وهذه تأثيرات خفية كانت تروقني. كتابي حول برغسون في نظري كتاب نموذجي في هذا النوع من الكتب. ويأتي اليوم من يسخر آخذاً علي كوني كتبت حتى عن برغسون. إن هؤلاء لا دراية لهم بالتاريخ. وهم لا يعلمون ما عاناه برغسون في البداية من حقد داخل الجامعة الفرنسية، وكيف شكل نقطة التقاء بين مختلف أنواع المجنونين والمهمشين، سواء أكانوا أقرب إلى المجتمع أم لا، وسواء رغماً عنه أم لا، الأمر لا يهم."[1]

"أعاد دولوز قراءة تاريخ الفلسفة قراءة شاملة، مقيما حوارا مع كذا فيلسوف وكذا مذهب"، حوارا شبّهه بحوار مع الموتى، مرة مع التجريبيين والتجريبية ومرة مع العقلانيين والعقلانية، بدْءًا بهيوم إلى معاصره فوكو، منتجا لكُتُبٍ تقلب تصوراتك عن فلاسفة صار لديك اعتقادٌ بأنك كَونت عنهم تصورا نهائيا، وأنك لكثرة ما قرأتهم، وختمت مُتونهم، فقد صاروا عندك أشخاصًا مفهومين ومفاهيمهم صارت هي الأخرى مفهومة ومعروفة عندك، فكتاباه عن نيتشه الذي صار مانفستو النيتشوية، مزروعان من أولهما إلى آخرهما بعشرات الفقرات التي تخلخل قراءاتك القديمة والمتكررة لنيتشه بانزياحات مفاجئة وغير منتظرة من نصوص نيتشه، وكما هو الشّأن بالنّسبة لقارئ الفلسفة، كما هو الشّأن لمنتج نصوص في الفلسفة، إذ لا ننسى هنا أن فوكو قد اكتشف فوكو آخر وهو يقرأ النصوص التي أنتجها دولوز عنه، فكما هناك نصوص تعززثقتك بما قرأت، هناك نصوص تشكك حتى فيما كنت أنت نفسك كاتبا له، وهذه كانت مهمة دولوز التي يتقن، وهذا ما يتبين للباحث الجاد في الفلسفة حينما يعلق كل تعاريفه التي جناها عن الفلسفة، ويعيد ترتيب كل مقروءاته على ضوء ما يقترحه دولوز في كتابه: **ما هي الفلسفة؟** الذي لاي قلب الطاولة التي أمامك، وإنما يقلب مكتبتك، ويقلب كل ما قرأت، جاعلا من المعهود في تاريخ الفلسفة فرصة لا لإعادة التفكير فيه، بل فرصة للإرباك، وخلط الأوراق، وإعادة توزيع الأسماء، وتوطين الأنساق وترسيم الحدود الجيوفلسفية، حيث يمكن أن يحضر ديفيد هيوم وبقوة في أي عمل نقدي يخص الصّورة أو السّينما، وقد يحضر أوديب في أي محاولة لصياغة فهم عميق بالرأسمالية ووساوسها وهذايانات الإنسان الحالي.

في خط متواصل، وبذات الاجتهاد، نجد دولوز يُقدم لنا نصوصا مطولة عن أكثر من فيلسوف، بشكل غيّر من مقاربات الكثيرين لتاريخ الفلسفة التي كادت تصير مقاربات حكواتية وقصصية، بل وحتى بهلوانية تفقد العمق، وتُفقدنا أي أمل في أن يصير لتاريخ الفلسفة فلسفة ما، **"فنجد دولوز يكتب لنا نصوصا مبهرة بإمكانات اختراقية كبيرة، تشي بمعرفة بصحاري الفلسفة ومناطق التّصحر فيها التي لا أمل في استنبات المفاهيم فيها"**، والمناطق التي تصلح للتشجير ولتطعيم أكثر من مفهوم، فكتب عن ديفيد هيوم في 1953 *(Empirisme et sub-jectivité)*، ثم عن هنري برغسون في 1957 *(Henri Bergson Mémoire et vie)*، ثم عن نيتشه في 1962 *(Nietzsche et la Philosophie)*، ثم بعدها بسنة عن كانت *(La Philosophie critique de Kant)* (1963)، وبعدها بسنة عن بروست *(Proust et les signes)* في 1964، وبعدها بسنة أخرى يعود من جديد إلى نيتشه ب *(Nietzsche: sa vie, son œuvre)* في 1965، ليعود في (1966) إلى برغسون والبرغسونية بـ *(Le Bergson-isme)*، ليأتي على أكثر من اسم آخر من حقل الفلسفة ومن عالم الأدب فمرة مع سبينوزا (1968)، ومرة مع شاشر مازوخ (1967)، ومرة مع أوديب والرّأسمالية (1972)، ومرة مع كافكا (1975)، ومرة مع ليبنيز (1988)، ومرة مع فوكو (1986).

[1] – (جيل دولوز، **خارج الفلسفة: نصوص مختارة**، ترجمة: عبد السّلام بنعبد العالي، عادل حدجامي، دار المتوسط، ميلانو، إيطاليا، 2021، ص. 5. 6.).

1. عن المفهوم الفلسفي

لأنه قارئ للفلسفة وتاريخها، بشكل غير عادي بالمرة، تبقى الفلسفة عند دولوز أو فيلسوف المستقبل كما يسميه فوكو، تبقى نشاطًا متميزًا تمامًا عن بقية أنواع المعرفة البشرية، إنها مستوى آخر من مستويات الوعي، لها ما يميزها، وما تَشذ به عن الفن والعلم، لهذا فهي لا تصلح لأصحاب الأغراض السّياسية ولا الكنسية، فلكلا هذين الفريقين هموم أخرى غير هموم الفلسفة التي لا تخدم أيًا من القوى السّائدة. فالفلسفة تصلح عند دولوز لإثارة الحزن ومعاكسة السّائد، وتفكيك قلاع التافهين، إذ أن "الفلسفة التي لا تحزن أحدًا، ولا تعاكس أحدًا ليست بفلسفة، إنها تصلح للإضرار بالحماقة، تجعل من الحماقة شيئًا مخجلًا، وليس لها من استخدام غير هذا: أن تفضح سفالة الفكر بكل أشكاله"[1]؛ من التّطبيقات المغلوطة والأخلاق الفاسدة، والمعارف الخاطئة والدّيانات المزيفة، لهذا فموت الفلسفة وموت المفاهيم أو اغتيالها، يظل نهارَ السّعد عند جحافل الحمقى والتّافهين[2].

في سياق تأكيد دولوز على ما يميّز الفلسفة، فإنه يلجأ إلى إعادة تعريف الفلسفة انطلاقًا من المهمة التي فلح فيها الفيلسوف، بشكل جيد، وهي حبك وخلق المفاهيم. لذا **"ف"إبداع المفاهيم" يؤدي دورًا بُطوليا في فلسفة دولوز خصوصًا، وفي تاريخ الفلسفة عمومًا"**؛ فالمفهوم هو ما يحول دون أن يكون الفكر مجّرد رأي، أو وجهة نظر، أو تبادل آراء، أو مجرد ثرثرة أو حتى سفالة فكر. وهو ما يضفي خصوصية على وظيفة الفلسفة في محاربتها للحماقة وارتقائها بالفكر البشري بعيدا عن الحدود الدّنيا للسخافة.

المفهوم يرتبط بالعمل الفلسفي، أشد ما يكون الارتباط، يأخذ دَلالَتَه لدى صاحبه، من خلال طريقته المخصوصة التي يوظفه بها لمعالجة القضايا والمشكلات الفلسفية، حتى أن دولوز يؤكد ألا وجود للمفهوم إلا في الفلسفة، فلنقل مع جيل دولوز: "أقول إنني أمارس الفلسفة، أي أنني أبتكر المفهومات. إذا سألتكم، أنتم الذين تصنعون السّينما، ماذا تعملون؟ أنتم لا تبتكرون المفهومات ـ هذا ليس شأنكم ـ"[3]. لتكون المفاهيم وَحَدَاتٍ أساسية لفهم النّصوص والأنساق الفلسفية، بحيث لا يمكن قراءتها أو فهمها والتّعامل معها دون أخذ كل الحيطة والحذر عند الاقتراب منها، وإلا فقد تنفجر في وجهك فتشوه الفهم وتبتر المعاني وتبتسرها. لهذا ونحن ندرس مفهوماً فلسفياً ما، لدى فيلسوف ما، سنرجع بالمفهوم إلى البناء الفلسفي الذي تَرعْرَعَ فيه، للوقوف على دلالاته وأبعاده وأصوله. ولأهمية المفهوم كان من أواخر حوارات دولوز المهمة، والتي اشترط ألا تذاع إلا بُعيد موته، عن المفاهيم الأساسية، حيث اختارت محاورته وتلميذته الأمريكية كلير پارنت *(Claire Parnet)* أن يكون كل حروف الهجاء ممثلا لمفهوم أو كلمة يتحدث عنها دولوز، وفق عفويته المعهودة. بدءًا من كلمة حيوان *(Animal)*، الذي نحت منه دولوز مفهوم "الصّيرورة ـ حيوانا" *(be-coming-animal)*، ليُنشر هذا الحوار، فيما بعد، بعنوان: "الألف باء" *(L'Abécédaire)*.

---

[1] – جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 135.

[2] – يقول دولوز في أحد آخر الحوارات معه: "طالما لم يوجد شيءٌ يُمسك ويتولىّ وظيفة الفلسفة، ستظل للفلسفة كل الأسباب لمواصلة الحياة، وإذا تولىّ شيءٌ آخر وظيفة الفلسفة، فلست أرى على الإطلاق كيف يمكن أن يكون سوى فلسفة. **إذا قلنا أن الفلسفة تتمثل في خلق المفاهيم، مثلا، ومن خلال ذلك، تحطيم ومنع الحماقة، فكيف يمكن للفلسفة أن تموت؟ يمكن إعاقتُها، يمكن فرض رقابةٍ عليها، يمكن اغتيالُها، لكن لها وظيفة، ولن تموت. دائما ما بدت لي فكرةُ موتِ الفلسفة فكرةً بلهاء، فكرةً حمقاء. وليس الأمر أنني متعلق بالفلسفة** ... أنا سعيدٌ جدا لأنها لا تموت، فلست أفهم حتى ما يعني هذا، "موت الفلسفة". تبدو لي مجرد فكرةٍ خائرة، نوعا من التكلف، مجرد أن يكون ثمة شيءٌ يقال، مجرد طريقة لقول أن الأشياء تتغير، وليس لها استخدامٌ أكثر... لكن، ماذا سيحلّ مكان الفلسفة؟ ماذا سيخلق؟ المفاهيم؟ قد يقول لي أحدهم: "لا حجب أن تخلق أي مزيدٍ من المفاهيم"، ومن ثم، حسنا، ثم تسود الحماقة جميل، الحمقى هم من يريدون القضاء على الفلسفة. من سيخلق المفاهيم؟ المعلوماتية؟ وكالات الإعلان التي استولت على كلية "مفهوم" concept؟ جميل، ستكون لدينا "مفاهيم" إعلانات، هي "مفهوم" ماركة من الشّعيرية. لا يخاطرون بشن الكثير من المنافسة مع الفلسفة لأنني لا أظن أن كلية "مفهوم" تُستخدم بنفس الطريقة. لكن الإعلان اليوم يقدّم نفسَه على أنه المنافس الحقيقي للفلسفة لأنهم يقولون لنا: نحن المعُلنِون نخلق مفاهيم. لكن "المفهوم" الذي تقترحه المعلوماتية، "المفاهيم" بواسطة الكومبيوترات، صاخبة جدا، ما يسُمّونه "مفهوما". ومن ثم، حجب ألا نقلق من هذا." (دولوز، جيل (1925–1995)، ألف باء، L'abécédaire de Gilles Deleuze، كلير بارنت ؛ ترجمة أحمد، القاهرة: مركز المحروسة، 2018، ص 149. 150.).

[3] – جيل دولوز، **خارج الفلسفة**، ص 160.

"قد لا تكون المفاهيم هي كل شيء في الفلسفة، غير أنها عند دولوز تكاد تكون كل شيء"، فإذا كانت الفلسفة بالمعنى الأرسطي هي معرفة المبادئ الأولى للموجودات، فإنها قد ابتُكرت لها تعاريف أخرى، كما هي حالة كانط حيث صارت الفلسفة نقدًا للعقل الخالص، إلى أن صارت بالنّسبة لجيل دولوز: "إبداعًا للمفاهيم"، **"وصار إبداع المفهوم مَهمَّة الفيلسوف المُهمة والخارقة التي يستأثر بها دون بقية الخلق"**، وصارت مهنة الفيلسوف حَبْكُ وصناعة المفاهيم، كما هي مهنة الفنان صناعة المدركات والتراكيب المرئية والسّمعية، وكما هي مهمة العالم صناعة وإبداع الدّوال، ليظل الفيلسوف بالنّسبة لدولوز صديق المفاهيم الوفي والأوحد، أينما وجدها فهو أولى النّاس بها، يقوم بترويض المتوحش منها، ويجعله أليفًا داخل نصوصه ونسقه، وقد يأتي به من حقول غريبة عن الفلسفة ليقوم بتبيئته داخل متنه الفلسفي، كي يصير مألوفًا بين أهل الفلسفة. ولم يقصد دولوز تحديد الفيلسوف بمَهمة، فهو عدوّ لرسم المهمات، وإنما عَنى بذلك مجال عمل الفيلسوف، وميدانه حيث يلعب مع مفاهيمه يلاعبها وتلاعبه، ويحاورها وتحاوره.

المفهوم الفلسفي، ليس بسيطًا وبالغ التسطيح، وليس بإمكان أي أحد أن يتعامل معه، ويروّضه ويدير حركته، لأنه "بطرقٍ معينة، يشطُر جمجمتك، إنه عادةُ تفكيرٍ جديدة تماما"[1]، تشكل المختلف وسط ما هو سائد، لا يقبل التّطبيع مع ما هو سطحي وسخيف. المفهوم يجعلك ترى الأشياء على حقيقتها، ولو بشكل مفرط في التّجريد، وكل مجموعة من الفلاسفة، عبر المفاهيم التي وضعوها، يشكلون شبكة مقاومة مفاهيمية صلبة. حقول ألغامهم هي المفاهيم التي وضعوها أمام جحافل غزوات البلهاء والمجانين الموزعين على كذا خط، في وسائل التواصل الاجتماعي، وفي شاشات التلفاز، وفي كذا مؤسسة ثقافية.

فيليكس غاتاري، وفوكو ودولوز، بحسب تعبير دولوز نفسه، شكلوا فرق مقاومة وشبكاتٍ من المفاهيم؛ مثّلت شبكات مقاومة حقيقية، ضد أنماط سائدة من الفكر والابتذال الثقافي. وكذلك هي مجموعة من المدارس والتوجهات الفلسفية شكّلت نظام شبكات وتواطؤات أخّرت وصول التافهين وأخّرت كثيرا استيلاء الحمقى على مقاليد القول الثّقافي والتواصل المجتمعي، من النزعة الرّومانسية الألمانية، حتى شبكة الدّادائية وحركات فلسفية أخرى. فـ"الفلسفة تمنعُ الحماقة من أن تكون هائلة بقدر ما يمكن أن تكون لو لم توجد الفلسفة. وهذه هي روعتها، ليست لدينا فكرة عما يمكن أن تكون عليه الأمور، بدون الفن. ماذا يمكن أن تكون سوقية الناس، ومن ثم حين نقول: "أن تبُدع يعني أن تُقاوم"، فهذا فعّال، هذا ما أعنيه. لن يكون العالم ما هو عليه ما لم يكن بسبب الفن، لم يكن الناس ليستطيعوا الصمود. ولا يعني هذا أنهم يقرأون الفلسفة، فمجرد وجود الفلسفة يمنع الناس من أن يكونوا حمقى ووحشيين كما يمكن أن يكونوا بدونها"[2].

مع سطوة الحمقى أو من هم على شاكلة الحمقى، سيكثر الحديث وستنمو الدعوات والنبوءات المؤذنة بموت الفلسفة، غير أن هذه النبوءات الخرابية لن تكون، بحسب دولوز، ما دامت للفلسفة القدرة على إبداع المفهوم، فـ"لم يكن لدينا على أي حال، مشكلة تتعلق بموت الميتافيزيقا أو بتجاوز الفلسفة؛ فتلك الأفكار هراءات لا جدوى منها. هل نستمر الآن في الحديث عن إفلاس المذاهب والأنساق، بينما كل ما حدث أن مفهوم النّسق هو الذي تغيّر، كلما تم إبداع المفاهيم في مكان وزمان ما، فإن العملية المؤدية إليه ستسمى دائما فلسفة، أو لن تتميز عنها نهائيا حتى وإن أطلق عليها اسمًا آخر"[3].

مسألة مهمة أخرى هي أن المفاهيم ترتحل من حقبة زمنية إلى أخرى، وتسافر من ثقافة إلى أخرى، وتتنقل من حضارة إلى أخرى، ومن عِلم لآخر. والأكيد أن هذه المفاهيم لا تسلم في هذا الارتحال والتّنقل من كل أنواع التّحوير والتكييف وحتى التزوير، وكذا من إعادة البناء من خلال

[1] – دولوز، جيل، ألف باء، ص 85.

[2] – المرجع نفسه، ص 149.

[3] – دولوز، جيل (1925–1995)، فيلكس غاتاري، **ما هي الفلسفة؟**، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997، ص 33.

إضفاء دلالات جديدة على المفهوم تُلائم العصر وتحدّدُ تصوراتنا للعالم ولأنفسنا المواكبة لتلك الفترة. هذه المكانة العالية التي تتبوؤها المفاهيم في الممارسة الفلسفية هي ما يدفعنا إلى دراستها وتحليلها برجوعنا إلى النّصوص الكبرى التي فلح أصحابها بتسييجها بالمفاهيم ومعها تسييج الممارسة الفلسفة؛ حماية لها من ضنك السّخافة وبلاهات الحمق وهذيانات الجنون فـ "لماذا تظل لدينا الفلسفة اليوم؟ لأن ثمة دومًا فرصة لخلق المفاهيم"[1]، وطالما وُجدت الحاجة لخلق المفاهيم، ستظل الفلسفة وستظل الحاجة إليها، ولن تموت، وإن أعلنت مرة أو أخرى أنها تحتضر، أو أنها في فترة عزلة فلربما تكون فقط فترة نقاهة استشفائية.

2 ـ عن دور الفيلسوف

تحديد دور الفلسفة، وبيان مهمة الفيلسوف ليس، دوما، بالشّيء السّهل واليسير؛ حتى بالنّسبة للفلاسفة الذين أمضوا عمرهم في ربوع الفلسفة، فقد يكون تحديد الأدوار هذا، نتاج تجربة فلسفية متكاملة، وتتويجا لعمر بعقود من مزاولة فعل التفلسف، فإذا كان تحديد الأدوار هو بداية كل عمل، فعند الفلاسفة لا يأتي إلا مع نهاية العمل، لهذا فكتاب: **ما هي الفلسفة؟** الذي يتضمن خطط عمل الفلسفة، واستراتيجيات التعامل مع الفلسفة، كَتبه دولوز رُفقة صديقه فيلكس غاتاري *(Félix Guattari)*[2]، وهما في أواخر سنوات عمرهما، مقبلان لا على شيخوخته، ولكن على نهايتهما المحتومة[3]؛ أي موتهما، على شاكلة من يفتح حقيبته، بعد سفر طويل وبَعيد، طاف دولوز عبره قلاع المثاليين من الكانطيين والاسبينوزيين، وقصور الرّوحانيين من برغسونيين ومتصوفة، وحدائق المشائيين، وزار شقق الدّادائيين في باريس، ودخل أكواخ الأبيقوريين في هوامش روما وعند سواحل المتوسط.

كتابٌ بهذا العنوان: **ما هي الفلسفة؟** عوض أن يكون سؤالَ بداياتٍ ليس إلا، يرتقي به دولوز إلى سؤال النتيجة أو النّهاية[4]، على عكس "عادة الفلاسفة (في) أن يفتتحوا تعليمهم بالنّظر في سؤال ما الفلسفة؟ ففي كل السّنوات وفي كل المؤسسات التي دُرّست فيها الفلسفة وشُيّدَت كان المنشغلون بها يتساءلون أين توجد الفلسفة وما عساها تكون؟"[5]. رغم أن السّؤال بـ "ما هي؟ وما هو؟" *Qu'est-ce que*، لم يكن يُطرب دولوز، في بداياته، حيث بدأ يأخذ مكانه المرموق فلسفيا، إلى درجة أن صيغة هذا السؤال:

[1] – دولوز، جيل، ألف باء، ص 77.

[2] – ما يحيل عليه غلاف الكتاب، بوجود اسم كل من جيل دولوز، وشريكه غاتاري هو أن كليهما يشتركان في تأليف هذا العمل: ما هي الفلسفة؟ غير أن البعض يذهب إلى "أن مشاركة غاتاري لم تكن تتجاوز بعض الإضافات القليلة؛ وما يعضد هذه الفكرة هو أن دولوز كان قد سبق له نشر مقدمة الكتاب في مجلة «أخيلة» chimère» » بتوقيعه الشّخصي. وقد كان دولوز يعتزم نشره منفردًا، غير أنه، وبسبب من تدخلات بعض الأصدقاء، وخوفا على مصير غاتاري الذي كان يعيش حينها ظروفا نفسية وصحية عصيبة، اختار دولوز، تضامنا مع صديقه واعترافًا بجميل الذّكرى والأفعال، أن يضيف اسم غاتاري إلى جانب اسمه" (عادل حدجامي: دولوز غاتاري: شروط التوقيع المشترك، ضمن مجلة نزوى، عدد 57، يناير 2009، ص 255. 256.). وهذا القول تؤكده تلميحة من دولوز نفسه حينما يؤكد فقر غاتاري في الفلسفة أمام غناه في باقي التخصصات، يقول دولوز: "كان لفيلكس ماض سياسي طويل وخبرة في الطب العقلي. لم يكن ذا تكوين فلسفي" (دولوز، جيل، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة؛ ترجمة: عبد الحي أزرقان، أحمد العلمي، الدار البيضاء: أفريقيا الشّرق، 1999، ص 26.).

[3] – ولد دولوز في 18 يناير 1925، وتوفي في 4 نوفمبر 1995، في حين ولد فيليكس غاتاري في 30 مارس 1930، وتوفي في 29 غشت 1992، حيث لم يعمّر خلفه صديقه طويلا ليقرر الالتحاق بشريكه.

[4] – ما هي الفلسفة؟ كتاب يُعد من أواحد الكتب التي ألّفها دولوز، فقد نشر سنة 1991 أي قبل أربع سنوات من انتحار دولوز، وسؤال النهاية هذا، هو ما يبدأ به دولوز في أول سطر من كتاب ما هي الفلسفة؟ "لعلنا لن نتمكن من طرح السّؤال: ما هي الفلسفة؟ إلا آجلا، حين تُقبِل الشّيخوخة وساعة الحديث بطريقة ملموسة. غير أن مراجع السّؤال جد قليلة حقا. ذلك هو سؤال نطرحه ونحن في اضطراب خفي، خلال منتصف اللّيل، عندما لم يعد لدينا ثمة موضوع يستدعي السّؤال (..) نجد الشّيء نفسه في الفلسفة، إذ إن كتاب **نقد الحكم** لكانط أُنجز في مرحلة الشّيخوخة. كتاب جامع لن يتوقف ما خَلّفه من المؤلفات عن السّعي وراءه: بحيث ستتخطى كل ملكات النفس حدودها، تلك الحدود ذاتها التي ضبطها كانط بعناية في كتبه المنجزة خلال مرحلة نضجه." (ما هي الفلسفة؟، ص 27. 28). لتكون مرحلة الشّيخوخة هي السّاعة المناسبة لطرح سؤال سيكون في منتهى السّذاجة عند طالب في السّنة الأخيرة من سنوات الإجازة، غير أنه سؤال في منتهى الإعجاز عند عجوز يستعد لمغادرة منطقة الحياة.

Qu'est-ce que la philosophie ?, en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1991, 206 p.

[5] – ألان بادیو، لماذا نتفلسف؟، دار التنوير، يوسف السهيلي، بيروت، 2017، ص 23.

Qu'est-ce que كانت سببًا حاسما في القطيعة مع أحد مشايخه، وهو ف. ألكييه *(Ferdinand Alquié)* الذي أهدى له دولوز كتابه عن كانط سنة 1963، وكل ذلك عقب محاضرة دولوز: *La méthode de dramatisation*. قُبيل مناقشته لأطروحته بمدة قصيرة.

على شاكلة السّاحر الذي لطالما اشتغل بتركيباته الكيميائية السّرية لعقود، سيضطر دولوز، تحت وقع رؤية شبح نهايته القريبة، بأنه صار عنده من الأجدى أن يكتب وصيته التي يستودعها تعويذاته القديمة التي لا يتم العمل السّحري إلا بها، كي لا تذهب هدرًا، وهي عند دولوز هنا: المفاهيم والشّخوص المفاهيمية. حيث كان دولوز مع كتابه: ما هي الفلسفة؟ على شاكلة أي ساحر، يُدخل فيلسوفًا إلى قبعته، وفجأة يخرجه على شكل مجموعة أرانب ومفاهيم وشخوص مفاهيمية.

ربما لأنه كان عملًا سحريا حقيقةً، لا هزلًا، يكتب دولوز في بداية كتابه **ما الفلسفة؟**: "كان ينبغي لنا أن نتمكن من طرح السّؤال "ما بين الأصدقاء" كما لو كان سرًّا أو موضع ائتمان، أو في وجه العدو كحدّ، وفي الوقت ذاته التّمكن من بلوغ تلك السّاعة من الالتباس حينما يصعب التمييز بين الكلب والذّئب، ونكاد نتوجس حتى من الصّديق."[1] ولأن دولوز يُعد أحد أمناء السّر وورثة السّحرة القدماء، فإن تعويذته حول المفهوم ما هي إلا وصية أحد السّحرة الذين سحروا دولوز طويلًا، والأمر يتعلق بنيتشه الذي حدد للفيلسوف مهمته وربطها قبل دولوز بضرورة خلق المفاهيم، وأن هذه المهمة لا يجني منها الفيلسوف إلا كل خير، حينما ينصح نيتشه جماهير الفلاسفة في كتابه **ما وراء الخير والشّر** بالقول: "لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تُمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشّروع بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع النّاس باللّجوء إليها. فحتى الآن نحن جميعا، كلّ منا يولي الثّقة لمفاهيمه فحسب، كما لو تعلق الأمر بمَهْر خارق جاء من عالم خارق بدوره.". وكي يذهب نيتشه بأمر العلاقة بين الفيلسوف والمفهوم بعيدًا، يؤكد أن الفيلسوف حينما يكتب نصوص فلسفته، إنما في الحقيقة لا يقوم إلا بالارتقاء بتفاصيل وكبريات وقائع سيرته إلى مستوى المفهوم، رغم نفي أو تهرب دولوز من ذاتية الفيلسوف، وهو ما يُعبر عنه دولوز، من جهته، حينما يعتبر أن تاريخ الفلسفة ما هو إلا فن صياغة بورتريهات ورسومات لأشخاص ما، وأن تلك البورتريهات ما هي إلا صور مفهومية لفلاسفة بعينهم. وقبل نيتشه كان هناك هيغل الذي جحد أن يكون بقُدرة الإنسان الشّرقي أن يتفلسف، لا لشيء سوى لأنه لم يعرِف المفهوم، وبهذا يُعلّل عدم وجود فلسفة عند أقوام كالعرب، وبهذا ينسف كل مجهودات أبو نصر الفارابي، وأبو الحسن العامري، والسّجستاني، وصدر الدين الشّيرازي، وحَسُن أولئك رفيقا.

في مقابل الفيلسوف الذي يصنع مفاهيمه، هناك، عند دولوز، المدعي الذي يركب على صهوة مفاهيم غيره، ويدعي هو الآخر صداقته للمفاهيم، يحتال عليها وينسبها لنفسه، ويدعي صداقتها، كما هو الحال تماما مع الذي يدعي العناية بشؤون النّاس، حيث سنجد الكثير من "الطّامحين الذين يتقدمون كأصدقاء للإنسان مثل؛ الفلاح الذي يُغذيه، والنّاسج الذي يكسوه، والطّبيب الذي يداويه، والمحارب الذي يحميه"[2]، حتى بلغ الأمر ببعض المنافسين الوقحين والمتلصصين والشاتمين، أن بلغت بهم الجرأة إلى منازعة المفاهيم أهلها، حتى بلغ العار مداه حين استحوذ مهندسو المعلوماتية ودهاقنة التّسويق التّجاري، ومصممو الأزياء، ودُهاة الدّعاية على لفظة المفهوم وسَطَوا على مهمة الفيلسوف، ليقولوا جميعًا وبوقاحة: هذه مهمتنا نحن أيضًا، فنحن أيضًا منتجو المفاهيم!.

لم يكتف دولوز في وصيته أو بالأحرى كتابه: **ما هي الفلسفة؟** باستحضار تعاريف الفلسفة، التي هي من الكثرة بحيث يمكن أن نقول مع كارل ياسبرز «إن عدد تعاريف الفلسفة يكاد يساوي عدد الفلاسفة». خاصة وهي «أُمّ العلوم!»، بالإضافة إلى أن دولوز هو ذاك الرّحالة الذي مرّ، بأكثر من فيلسوف، والتقى في حقب فلسفية مختلفة بممثلي أكثر من نسق فلسفي حاورهم، وألّف

[1] – ج. دولوز، ما هي الفلسفة؟، ص 28.

[2] – ج. دولوز، ما هي الفلسفة؟، ص 34.

عنهم، وألّف بينهم، فلم تعد الفلسفة مع دولوز «بحثًا عن الحقيقة»، ولا إبداعًا للرؤى والتصورات عن العالم وعن المصير البشري، وإنما صارت عنده إبداعًا للمفاهيم، لأنها أتقنت لعبة صناعة المفاهيم واجتراحها منذ بدايتها الأولى، أوليس سقراط من أبده مفهوم: المفهوم؟

منذ سقراط صارت الصّداقة بمعناها الإغريقي صداقة من الفيلسوف للمفاهيم، وليست صداقة للأشخاص في حد ذاتهم، فتيوفيل *(théophile)* وفيلالت *(Philalèthes)* كانا صديقين لأفلاطون، غير أنهما كانا صديقين للحكمة، لا لأفلاطون الرّجل الإغريقي عريض الكتفين ذي الرّأس المدورة، متجاوزين العلاقة العادية مع الآخر، إلى علاقةٍ بالمفاهيم باعتبار أفلاطون فيلسوفًا مُتضلعًا بالمفاهيم، لا، بل يمكن القول أن أفلاطون كان هو ذاته مفهومًا كبيرًا، إن لم نقل أنه كان غيمةً أو كومةً من المفاهيم، فهو سيّد المفهوم كما يظهر في محاورة بارمنيدس، في مقابل ما يعنيه النّقص في المفاهيم من بُعدٍ عن الحكمة، وبُعدٍ عن طريق مُصادقة مُحبي الحكمة ومُحبي المفاهيم.

لقد ارتبط فعل التّفلسف منذ سقراط بنزوعه نحو الحدّ الماهوي، حيث كان مشدودًا نحو الصّناعة المفاهيمية، فسقراط، كما يؤكد دريدا، هو الذي نحت لنا مفهوم المفهوم *(le Concept)*، وقد أثمر هذا التّعلُّق والولع بالمفاهيم منذ سقراط، في تاريخ الفلسفة، إرثًا ضخمًا واحتياطيا كبيرًا من المفاهيم الفلسفية، حتى أن الفلاسفة أصبحوا يتمايزون ليس فقط بأفكارهم ورؤى أنتجوها، بل بالمفاهيم التي اجترحوها، والمنسوبة إلى كل واحد منهم، حتى لقد حققت جماهيريات الفلاسفة فائضًا في الميزان التجاري أمام حقول الأدب والنقد، مقابل ما يستورده الفلاسفة منهم، وحتى في حالة استيراد المفهوم، يحرص الفيلسوف على إفراغه من مدلوله المورث والمتداول في سياقه وحقله الأول، ليُبَطِّنهُ هو معنى يشِذُ به على نحو مُخالف تمامًا، ليس للاستعمال الشّائع فحسب، بل حتى للسائد في الحقل الفلسفي ذاته، فمفهوم الحدس مثلًا عند كانط مغاير لمدلوله المألوف في الاستعمال الفلسفي، فهو ليس معرفة مباشرة بلا وساطة استدلالية، بل معرفة حسية!.

لأن ما يتقنه هو صناعة المفهوم، فأسماء الفلاسفة كانت، وما تزال، وستظل تقترن بالمفاهيم التي صنعوها وتفننوا في نحتها، والمفاهيم هي الأخرى حينما يؤتى على ذكرها يطل شبح فيلسوف ما في أذهاننا، فكانط الذي كان يعاني من ثرثرة مفاهيمية لم تعجب نيتشه، كان وسيبقى اسمه مقترنا بمفهوم «النّقد» و«الشّرط»، ويقترن مفهوم «الكوجيطو» باسم ديكارت، و«الطّبيعة الطّابعة» باسبينوزا، كما مفهوم «الهابيتوس» ببورديو، ومفهوم «القهر» بدوركهايم، أو «الجوهر» بأرسطو، وكذا مفهوم «القوة» مع شيلينغ، و«الموناد ات» مع لايبنتز، كما يقترن اسم برغسون بـ«الحدس» و«الدّيمومة»، واسم هيدغر بـ«الكينونة» و«الدّازاين»، وهيغل بـ«الرّوح المطلق» مرة، وبـ«النّفي» مرة أخرى.

إنها مفاهيم كانت خلاصات تجارب فلسفية عميقة، وليست شقشقات واشتقاقات لغوية، على شاكلة مصكوكات نتفنن في صكّها، حيث يسارع البعض إلى تلقف كلمات متوحشة وخشنة أو مزعجة ليَزُفّ لفرقاء الفلسفة المتحاربين أنه صاحب هذا المفهوم والولي عليه، وأنه صاحب براءة اختراعه، ويتوجب أن يذكر اسمه معه عند وضعه في أي قاموس، ولكن الأمر، عكس ذلك تمامًا، فقد يتعلق فقط بكلمات سائرة وبسيطة، غير أنه يظل لها مفعولها الخارق فلسفيا، بحيث يشكل داخل اللّغة لغة للفلسفة، وليس مجرد مفردات يمكن أن يزخر بها أي قاموس.

يلجأ ج. دولوز إلى مقارنة عمل الفيلسوف بعمل الرّوائي، **"فكما أن الإبداع السّردي يقترن بإبداع الشّخصيات، فإن عمل الفيلسوف يقترن بإبداع المفاهيم"**، بل ويزاحم الأديب كذلك في صياغة الشّخصيات، لكن التّفكير الفلسفي إذا ما استحضر الشّخصيات سرعان ما تستحيل عنده هي الأخرى إلى مفاهيم. ألسنا نتكلم في فلسفة نيتشه عن ديونوسيوس لا كاسم أسطوري، بل كدالٍّ مفهومي؟ فحتى النزعة التجريبية المتهمة فوق العادة بأنها رد فعل ضد المفهومات، تبقى باعتبارها سعيا نحو أكثر أشكال إبداعات المفهوم جنونا، وهي أشكال لم تُرَ ولم يُسمع بها من قبل. إذ

تبقى عند دولوز كتصوّف للمفهومات[1]. خاصة والتّجريبي هو وحده من يمكن أن يقول أن المفهومات هي الأشياء ذاتها، لكنها الأشياء في حالة تحرر وتوحش[2]، وهكذا تتناسل المفاهيم وتتناسل تجارب الاشتغال عليها وبها، فقائمة المفاهيم لا تنغلق كما يؤكد دولوز، وكل فيلسوف بقدر ما يجب أن يخلق مفاهيمه التي تخدم فلسفته، يجب أن يحتاط كثيرا من مفاهيم غيره، وأن يكون حذرًا في استعمالها وفي محاولاته تبيئتها داخل نسقه، فقد تشوهه أو تشتته، لذا من الأحسن أن يختار الطريق الأسلم بأن يصنعها هو نفسه.

الفلسفة تقوم على المفهوم شأن الصّوت بالنّسبة للموسيقي، أو اللّون بالنّسبة للرسام أو الصّورة بالنّسبة للسينمائي، وعمله يأتي كسيل مفاهيمي يختلف منسوبه من فيلسوف إلى آخر. إن صناعة وخلق المفاهيم سببٌ كافٍ عند دولوز ليثبت للفلسفة مشروعية وجودها، خاصّة أمام الدّعوات التي تقول بموت الفلسفة، إذ يمكن أن يكون المرء الآن أفلاطونيا، كما يمكن أن يكون ليبنيتزيا، إلى اليوم، ويمكن للمرء أن يكون كانطيا كذلك، فحينما تقف على نص أفلاطون، أنت، في الحقيقة، لا تقف على نص كتبه جسد حي وصار الآن مومياء، إذ يمكن أن يكون المرء، اليوم والآن، أفلاطونيا حيث أنه لا زال يستخدمُ المفاهيم الأفلاطونية للآن، حتى وإن طرحنا مشكلات من طبيعةٍ مختلفةٍ تمامًا عن التي طرحها أفلاطون الذي صار جثة نخرة الآن، أو مومياء ممزقة. فإذا كان "من الممكن أن نظل الآن أفلاطونيين، أو ديكارتيين أو كانطيين، فذلك لأنه يحق لنا أن نفكر بأن مفاهيمهم يمكنها أن تستعيد فعاليتها عبر مشكلاتنا"[3]، ومن هنا يقول دولوز عن نفسه: "استخدمت تاريخ الفلسفة كنوعٍ من التّلمذة التي لا غنى عنها، كنت أبحث فيها عن مفاهيم الآخرين، أي، الفلاسفة العظام، وعن المشكلات التي أجابوا عليها. بينما، في الكتاب عن لايبنيتز (كتاب دولوز عن لايبنتز) (...) مزجتُ مشكلات من القرن العشرين، يمكن أن تكون مشكلاتي أنا، مع المشكلات التي طرحها ليبنيتز، مع العلم بأنني مقتنع براهنية الفلاسفة. (...) ماذا يعني أن تخلق مثلما يمكن أن يخلق فيلسوفٌ عظيم؟ الخلق مثله لا يعني بالضّرورة أن تكون تلميذه. الخلق مثله يعني مواصلة مهمته، أن تخلق مفاهيم على علاقة بما خلقه، ولطرح مشكلات في علاقة بما خلقه وفي تطور معه."[4].

"الفيلسوف يبقى مستعدًا لكل طارئ، متربصًا بأي فريسة، كي يصنع منهما مفهوما"، وعلى أهبة أن ينط على أول سانحة تمر أمامه، تماما كما الرسام، لهذا يظل في حالة ترَصّد دائم، لذا فالفيلسوف يسعى ما يمكنه لتكون لديه آذان الحيوان: طويلة ومدورة، وذكية ودائمة التحسس والاشتغال، فعليه أن يكون في حال ترصّد دائم، كي يرى ما يحدثُ خلف ظهره، وهذا ما يسميه دولوز بالوجود "في حالة ترصُّد *aux aguets*". يترصدُ أيّ مفهوم من أي حدث بشري، ومن أي سلوك حيواني، فالفيلسوف صائد مفاهيم، غير عادي بالمرة.

أمرٌ واحدٌ مؤكدٌ عند دولوز أن الفيلسوف ليس شخصًا يتأمل أو يفكر، الفيلسوف هو شخصٌ يخلق، لكنه يخلق شيئًا من نوعٍ خاص جدًا. يخلق مفاهيم. والمفاهيم لا توجد جاهزةً، فهي ليست مُتموقعة في السّماء، ليست نجومًا يحدِّق فيها المرء، في كبد السّماء، بحيث يجدها أمامه بسهولة، أو أنها مخلوقة في هذا الكون قبل وجوده هو، فهو يصادفها حيثما ولّى وجهه، بل على الفيلسوف أن يخلقها، ويستحدثها من شيء أو يبدعها من لا شيء إن هو استطاع ذلك، فليس ثمة اكتشافٌ للمفاهيم، وإنما هناك فقط خلق أو إبداع لها. ولهذا فهناك نفس القدر من الإبداع في فلسفةٍ مثلما في لوحةٍ أو في قطعةٍ موسيقية. هنا يطرح دولوز سؤالا عمّا هي فائدة المفاهيم؟ لماذا نخلق المفاهيم؟ وما هو المفهوم، بالضّبط؟

3. عن صنع المفاهيم

جيل دولوز يرى أن الفيلسوف مثله مثل أي فنان تشكيلي أو أي مخرج سينمائي، لا يمكن أن ينهض، ويقول: "آه، أريد أن أَخلق مفهومًا أو أرسم لوحةً أو أُبدع فيلمًا؛ إذ لا

[1] – دولوز، جيل، **خارج الفلسفة**، ص 67.

[2] – دولوز، جيل، **خارج الفلسفة**، ص 67.

[3] – دولوز، جيل، ما هي الفلسفة؟، ص 49.

[4] – دولوز، جيل، ألف باء، ص 80.

بد وأن تكون له حاجة، ويكون أمام مشكلة ما تستوجب اقتراح مفهوم يحيل إلى المشكلة، وبدونها لن يكون للمفهوم أي معنى[1]، لهذا فالفيلسوف يُطالب هو أيضًا، كما الفنان والسّينمائي، بحصّته من مشاكل العالم، فيكون التّأسيس لمفاهيم معينة تأسيسًا لفهم معين لتلك المشاكل، واقتراحًا لحلول أمام مُشكلات بعينها، مفاهيم تكون لها علاقة بما يقع من مآسٍ ومن واقع لا يقف عند نقطة، ولا يفتأ يتحرك، فتتصف بنوع من القسوة، فعن وداخل كل مشكلة يزرع الفيلسوف مفاهيمه ويَستنبتها. لهذا فالمفاهيم، بحسب دولوز، لا توجد جاهزةً، ليست مُتموقعة في السّماء، ليست نجومًا يحدِّق فيها المرء في السّماء. عليك أن تخلق، أن تصنع المفاهيم.

إبداع المفهوم يحتاج إلى كمية هائلة من العمل والجهد؛ أولاها التعامل الجدي مع مفاهيم الآخرين، لاستثمارها وتجاوزها وكذا لانبثاق مفاهيم جديدة وجيّدة بعيدا عنها، فيقول وهو بصدد الحديث عن الفيلسوف غوتفريد ويلهم لايبنتز *(Leibniz)* (1646-1716) الذي كان يؤكد دولوز أنه الفيلسوف الأول الذي فكّر بصدد قدرة اللّغة الألمانية بالنّسبة إلى المفهوم: "الخلق مثله يعني مواصلة مهمته، أن تخلق مفاهيم على علاقة بما خلقه، وتطرح مشكلات في علاقة بما خلقه وفي تطور معه"[2]، ويقول في نص آخر "الفيلسوف ليس شخصًا يتأمل أو حتى يتفكر، الفيلسوف هو شخصٌ يخلق، لكنه يخلق شيئًا من نوعٍ خاص جدًّا. يخلق مفاهيم"، وعلى مستوى خلق المفاهيم يوجد لايبنتز *(Leibniz)*، وسبينوزا ونيتشه لهذا كانت فلسفتهم الأكثر تحررًا ومفاهيمهم فلسفاتهم هي الأشد إغراءً وافتتانًا بنفسها، والأشد اقترابًا من المشكلات الملعونة والمُلتهبة التي لم يتجاسر الناس على طرحها وبالتالي كانت مفاهيمهم الأشد غرابة.

وأمام معيار خلق المفاهيم، وبحسبها، يُنسب لكل فيلسوف نوع من الرّقم السّحري الذي يُناظر عدد المفاهيم التي خلقها فعلًا، وبالإحالة إلى المشكلات التي أفرزته أو التي أفرزها، فقد يأتي لايبنتز أولًا، ثم يتلوه هيجل ولربما ديكارت بحسب المفاهيم المبتكرة من لدن كل واحد منهم، وسيكون رقم دولوز السّحري صغيرًا بالمقارنة مع هؤلاء، بحسب قوله، وقد يشار لكل مفهوم برقم أو بحرف كحرف "*J*" بالنّسبة لمفهوم "*Joie*"، هذا المفهوم المرتبط باسبينوزا أو أمير الفلاسفة، كما أحبّ دولوز أن يُسميه، حيث حوّل سبينوزا البهجة "*Joie*" إلى مفهومٍ للمقاومة والحياة: لنتجنبّ المشاعر السّيئة، ولنحيا بفرح حتى نكون في ذروة قدرتنا على الفعل: ومن ثم، لابد أن نهرب من التّسليم، وسوء الطّوية، والذّنب، وكل المشاعر. وذلك كله مثل مفهوم "الكاهن" أو "الوعي الشّقي" عند نيتشه، أو "الأبله" عند ديكارت أو "المونادا" عند لايبنتز. وكل مفهوم لا يعني نفس الشّيء عند كل فيلسوف، إذ بحسب دولوز ليس ثمة شيءٌ مشترك بين كانط وبين سبينوزا، ولا شيء مشترك بين نيتشه وبين كانط، رغم أن نيتشه قرأ كانط بإمعان، لكنه ليس نفس التصور للفلسفة، وليس نفس التّصور للمفاهيم عند كل واحد، ومن هنا يمكن لأي فيلسوف أن يُعمِّد مفهومه الخاص *(baptême)*، أو أن يسمِّيه.

يؤكد دولوز، ثانيًا، على ضرورة الاهتمام بالمشكلات وإبداع المفاهيم؛ إذ يجب النّظر تحت المفاهيم بحثًا عن مشكلات. من هنا يؤكد دولوز أن مهمة الفيلسوف هي بالفعل أن يعرض المفاهيم التي تكون في صيرورة خلقها، ولذا لا يمكنه أن يعرض المشكلات علاوةً على ذلك، أو على الأقل يمكن للمرء أن يكتشف هذه المشكلات فقط من خلال المفاهيم التي يجري خلقها. وإذا لم يعثر على المشكلة التي يناظرها مفهومٌ، يظل كل شيء مُجرَّدًا. ولو وُجدت المشكلة، يصبح كل شيء عينيا[3].

إنّ خلق المفهوم يحدث، بحسب دولوز، دائمًا كدالّة على مشكلة. وإذا لم يعثر المرء على المشكلة، لا يمكنه أن يفهم الفلسفة، كما لا يمكنه أن يتمكن من الإحاطة بأدوار ومقاصد ومرجعيات المفهوم، لتظل الفلسفة أمامه معقدة ومُجرَّدةً ومُتأبية على قبضة الذّهن البشري. فلا يرى النّاس عادةً أي مشكلةٍ، لأن المشكلات عادةً خفيةٌ بعض

[1] – دولوز، جيل، ما هي الفلسفة؟، ص 39.

[2] – دولوز، جيل، ألف باء، ص 80.

[3] – دولوز، جيل، ألف باء، ص 74.

الشّيء، مذكورةٌ بطريقةٍ ما، قد تكون نزقة ومتضبّبة، لكنها تظل مخفية على نحوٍ ما، والانخراط في تاريخ الفلسفة يعني استعادة هذه المشكلات، وبالتّالي اكتشاف الجديد في هذه المفاهيم. بينما تاريخ الفلسفة السّيء يربط بين المفاهيم كأنها تبدو مسُلّمات[1]، كأنها لم تخُلقَ من رحم معاناة ومن جُملة مشاكل، وبذلك يُخيِّم الجهل التّام على المشكلات ومنها على المفاهيم وتضطرب بالتّالي علاقتنا بالنّصوص.

"صُنع وخلق فلسفة خاصّة يحتاج مفاهيما هي الأخرى خاصّة، أي ألوانًا خاصّة يخلطها صاحب التجربة الفلسفية جيّدا، كي تهبه لون فلسفته الخاصّة والمتميزة"، فالفلسفة كما يؤكد دولوز مثل اللّون، واللّون الفلسفي هنا هو المفهوم. و"قبل معرفة كيفية اختراع المفاهيم أو النّجاح في عمل ذلك، يلزم كميةٌ هائلة من العمل"[2]، واللّون هو الذي من خلاله يمكن خلق بورتريه معين لفيلسوف معين، مختلف عن باقي الفلاسفة، ولهذا فالفنان لا ينخرط في استخدام اللون إلا بعد مُدّة، يكتسب فيها الشّجاعة اللازمة والقوة الممكنة للتعامل مع بقية الألوان الزّاهية. وفور أن يشعر بأنه قادر على الانخراط في اللّون، فإنه ينتج الأعمال الكبيرة ففان كوخ وغوغان بدءا بلون البطاطا والتراب، وهي ألوان لا تستثير أحدًا. "فشيء مثل اللّون بالنّسبة للفنان هو شيءٌ يمكن أن يقوده إلى الجنون، إلى الخبُال، ومن ثم فهو شيءٌ بالغ الصّعوبة، يستغرق أعوامًا للتجاسر على الاقتراب منه"[3]. الفيلسوف من جهته إن امتلك ألوانه، أي مفاهيمه، وتملّكها، بشكل جيد، أمكنه أن يقول: "مرحى، سأدخل إلى الفلسفة الآن، سأصنع فلسفتي الخاصة، نعم، لدي فلسفتي". وإن بقي دون القدرة على تملك المفاهيم، ودون القدرة على خلقها، فإنه سيقول ما يقوله الفلاسفة سابقًا، غير أنه سيظل معدودا ضمن دائرة بَليدي الفهم وضمن قائمة من يدعي ويقول دون أن يبتث ويبدع.

4 ـ عن بعض صُناع المفاهيم

لنأخذ مثلا فيلسوفًا ألمانيا يدُعى لايبنتز الذي خَلق واخترع مفهومًا استثنائيا أعطاه اسم: المونـاد *monad* (الجوهر/ الفرد). لقد اختار اسمًا معقدًا، وفي الحقيقة، ثمة دومًا شيءٌ مجنونٌ، نوعًا ما، في أي مفهوم، بحيث يجب الحذر في التّعامل معه. موناد لايبنتز يشير إلى ذات، شخص، أنت أو أنا، بقدر ما يُعبّر عن كلية العالم، وفي تعبيره عن كلية العالم، فإنه يُعبّر فقط بوضوح عن إقليم ضئيل من العالم.

المونـاد إذن وحدةٌ ذاتيةٌ تُعبّر عن العالم بأسره، لكنها تُعبّر فقط بوضوح عن إقليم، "دائرة" من العالم، هذا ما سماه بالمونـاد، إنه مفهومٌ، خلقه لايبنتز، وهذا المفهوم لم يكن موجودًا قبله. لكن، قد يسأل المرء، "لماذا خلقه؟ لماذا يقول ذلك بدل أن يقول شيئًا آخر؟". يجيب دولوز عن هذا، بأنه يجب على القارئ أن يعثر على المشكلة. وليس الأمر أنه يخفي المشكلة، ولو لم تنظر قليلًا، فلن تجدها، إن كل مفهوم يتدثّر بكذا مشكلة، يكفي فقط النظر بعمق.

هكذا هو سحر قراءة نصوص الفلسفة، متعبة لكنها ساحرةٌ أو مُسليّة مثل قراءة كتابٍ جيد، أو مشاهدة اللّوحات. مدهش ما تكتشفه حين تقرأه؟ لايبنتز *(Leibniz)* لم يخلق "المونـاد" من أجل المتعة أو تزجيةً للوقت. بل هناك سببٌ آخر جعل لايبنتز *(Leibniz)* يطرح هذا. أن كل شيء في العالم لا يوجدُ إلا مَطويّا، ولهذا كتب دولوز كتابًا عن لايبنتز سماه بأحد أهم مفاهيم لايبنتز وهو الطّية *(Le Pli)* (1988). حيث أصرّ فيه دولوز على أن هذا المفهوم هو مفهوم بالغ الأهمية بالنّسبة لدولوز ولايبنتز أيضًا، وحتى لجامعي الورق وعمّال النظافة وموظفي البنوك لربما. كتاب الطّية عن مفهوم "الطيَّة" هو كتاب عن لايبنتز الذي سيرتبط اسمه بمفاهيمه، وبها سيخلد اسمه الاستثنائي في تاريخ الفلسفة وتاريخ صياغة المفاهيم الاستثنائية ذات الأصل التقني والرياضي المعقد، والتي ثمة فيها دوما شيءٌ مجنونٌ كما يؤكد هذا دولوز. وربما من هذا الجنون أنه في الوقت الذي عدّ فيه لُغته الأم بكونها غير جديرة بالتّفلسف، فكّر في لُغة هي مجموعة رقوم، يمكن

[1] ـ المرجع نفسه، ص 75.
[2] ـ المرجع نفسه، ص 72.
[3] ـ المرجع نفسه، ص 72.

لكل واحد، ممن يستطيع التهجي أن يقرأها وكأنه يقرأ لغته، غير أنه وفي ظل عدم توفر شروط ذيوع هذه اللغة الموعودة، سيؤْثِر عليها الفرنسية كما آثر ملوك فرنسا بمشروعه المجنون في غزو مصر والدّولة العثمانية على ملوك بلده.

رأى لايبنتز العالم باعتباره مجموعة من الأشياء مطوية داخل بعضها. حتى أن كل فرد أو كل فئة أو طبقة يمكن أن تعي نفسها وتجدها في الطّية، لهذا يقول دولوز معقبًا عن ردود الفعل التي لحقت عمله عن لايبنتز *(Leibniz)* ومفهومه الطّية: "يمكنني الحديث بلا تواضع. كتبت لتوّي كتابًا عن فيلسوف عظيم يدُعى لايبنتز، أصررتُ فيه على المقولة التي بدت هامة في عمله، لكنها بالغة الأهمية بالنّسبة لي، مقولة "الطيَّة". هكذا، أعتبر أنه كتابٌ في الفلسفة، عن مقولة الطيَّة الصّغيرة الغريبة هذه. فماذا حدث لي بعد ذلك؟ تلقيت الكثير من الخطابات، كالعادة هناك خطاباتٌ لا مغزى لها، حتى لو كانت ساحرةً وعطوفة وتحركّ مشاعري بعمق. إنها خطاباتٌ تتحدث عما فعلته، خطاباتٌ من مثقفين أحبوا أو لم يحبوا الكتاب. ثم تلقيت خطابين آخرين جعلاني أفرك عينيّ غير مُصدِّق. خطابين من أناسٍ يقولون لي: "حكايتك عن الطّيات، هي نحن!" وأدركت أن الخطاب من أناسٍ ينتمون إلى جمعيةٍ (...) لعاملي طيّ الورق. لهم صحيفةٌ، ويرسلون لي الصّحيفة، ويقولون: "نوافقك تماما، ما تفعله هو ما نفعله". ومن ثم، أقول لنفسي، هذا شيءٌ يعُتدّ به! ثم تلقيت خطابًا من نوعٍ آخر، يتحدثون فيه بنفس الطريقة بالضّبط، قائلين: "الطّية هي نحن!" أجد هذا رائعا، ويزيد من روعته أنه ذكّرني بقصة عند أفلاطون، لأن الفلاسفة العظام لا يكتبون بتجريدات، لكنهم كُتَّابٌ ومؤلفون عظام لأشياء عينيةٍ جدا."[1].

لماذا رأى لايبنتز العالم على هذا النّحو؟ هل كانت الأشياء مطوية أكثر مما هي الآن؟ ما يهم هو هذه الفكرة عن عالمٍ مطوي، لكن كل شيءٍ هو طية، فلا يمكنك أبدًا أن تصل إلى شيءٍ منبسطٍ تمامًا. والمادة تتشكل بواسطة طيّاتٍ تتراكب على نفسها من جديد، وأشياء العقل، والإدراكات، والمشاعر، مطويةٌ في الرّوح. وعلى وجه الدّقة لأن الإدراكات، والمشاعر، والأفكار مطويةٌ في روح، فإن لايبنتز *(Leibniz)* قد أقام هذا المفهوم لروحٍ تعبّرِ عن العالم بأسره، بمعنى، التي اكتشف أن العالم بأسره مطويٌّ فيها. هنا يصل دولوز إلى سؤال ما هو إذن الفيلسوف السّيء، أو الفيلسوف العظيم؟ الفيلسوف السّيء لا يخلق مفاهيما، هو فقط شخصٌ يستخدم الأفكار الجاهزة. ومن ثم يطرح آراءً فقط، ولا يمارس الفلسفة، يقول: "هاكم، هذا ما أظنه"[2]. وأمثال الفلاسفة السّيئين كُثُرٌ بحسب دولوز، فقلّما هم هؤلاء الفلاسفة القادرين على حَبْك وخلق المفاهيم.

يعطينا دولوز مثالًا ثانيا هو أنه إذا ما كَتب دولوز كتابًا عن هرقل الفلسفة أفلاطون، فسيكتبه عن أحد المفاهيم الأفلاطونية، فالنّاس يعرفون جيدًا أن أفلاطون قد خلق مفهومًا لم يوجد قبله، وهو **"الفكرة"** ***Idée*** (الصّورة، المثال)، بحروفٍ كبيرة. وما يسميه **فكرة** ليس مطلقا على ما يسميه الفلاسفة الآخرون فكرة. إنها حقا مفهومٌ أفلاطوني إلى حد أنه إذا استخدم شخصٌ ما هذا المفهوم بطريقةٍ مماثلة لهذا المصطلح، فإن الناس يميلون إلى القول بأن "هذا فيلسوفٌ أفلاطوني". إنه صناعة الفيلسوف الخاصة التي تدل عليه، تركيبته السّحرية التي يتعرف فيها النّاس على حنكته وجدارته الفلسفية وعلى طبيعة عمله المميزة له عن بقية الفلاسفة. ولأن أفلاطون كان صاحب أكثر من مفهوم، فقد كان بالتالي صاحب الفضل على أكثر من فيلسوف بمن فيهم هيغل الذي يعتبره دولوز سائرًا على الخطى التي رسم طريقها أفلاطون ليس إلّا، كما يؤكد دولوز، ونفس الأمر بالنسبة لبروست من عالم الأدب الذي ظل هو الآخر أفلاطونيا، فأفلاطون هو بمثابة أوقليدس في الهندسة، ولو مع ظهور الهندسات اللاأوقليدية.

[1] – المرجع نفسه، ص 20. 21.

[2] – المرجع نفسه، ص 76.

خاتمة

يصف دولوز، في أحد نصوصه، السّاحة الفلسفية الفرنسية بأنها كانت منغلقة ومكتفية بمداخل إلى هيغل وهوسرل وهايدغر، تحوم حولها كجِرَاء صغيرة، مداخل لعبت دور تاريخ الفلسفة، حيث كادت تكون نصوصًا حكواتية صرفة، الشّيء ربما الذي دفعه، إلى أن يكتب تاريخًا آخر للفلسفة، مع الحفاظ على هواية الجراء، في تشمم المفاهيم، وتعقّبها، ففي كتابه: **البرغسونية**، ودون مقدمات ولا ممهدات، يذهب مباشرة إلى مقصوده، وهي المفاهيم[1]، وكذلك يفعل في كتابه **نيتشه والفلسفة**[2]، وكذلك مع كتابه عن كانط، مؤكدا منذ البداية مجال عمله، راسمًا جغرافيا موطنه، الشيء الذي يعده دولوز بداية الفن[3]، معجبًا في ذلك بالحيوانات والكلاب التي تحدد تُخومَ موطنها، وكذا الأمر مع دولوز الذي كان يضع المفاهيم كعلامات لحدود عمله داخل جغرافياه الفلسفية وذلك منذ تآليفه الأولى، في ثبات واطمئنان لاختياره المفاهيمي، فهو نفسه الذي وُلد في شقة في الدّائرة السّابعة في باريس، واختار أن يستقر فيها، ويمضي فيها بقية حياته، إلى أن رمى بنفسه من إحدى نوافذها ذات صباح من شهر أكتوبر 1995، ليحتضن موته، فسبحان الحي الذي لا يموت.

[1] – يبدأ دولوز كتابه هذا بالقول: "يشكل الزّمان، والذّاكرة، والاندفاع الحيوي الأطوار الكبرى لفلسفة برغسون. وموضوع هذا الكتاب هو تحديد العلاقة بين هذه المفاهيم الثّلاثة، والتّطور الذي تستتبعه." دولوز، جيل (1925–1996)، البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر، ط 1، بيروت، 1417 هـ، 1997، ص 5.

[2] – يبدأ دولوز كتابه هذا بالقول: "يقوم مشروع نيتشه الأكثر عمومية على ما يلي: إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة" دولوز، جيل (1925–1996)، نيتشه والفلسفة، ص 5.

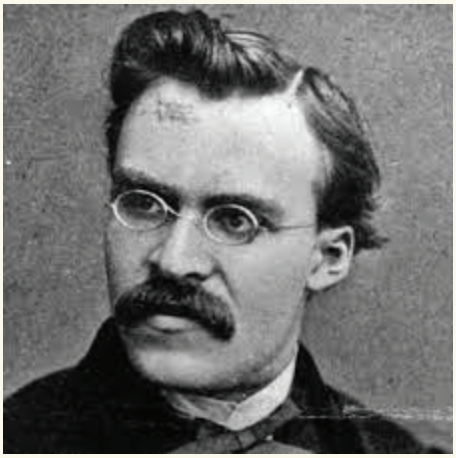
[3] – يبدأ دولوز كتابه هذا بالقول: "العقل بحسب كانط"، دولوز، جيل (1925–1996)، فلسفة كانط النقدية؛ تعريب أسامة الحاج، ط. 2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008، ص 5.

مقدمة كتاب نيتشه: الفيلسوف في أعماله

لو اندرياس سالومي

بقلم: سيغفريد ماندل

ترجمة: د. هناء خليف غني



إن الموجة الجديدة من الاهتمام بفردريك نيتشه تجعل من ترجمة هذه الصورة المقربة الأولى والنادرة لـ 'نيتشه'، الذي أسرَ بأفكارهِ ولواعجهِ ورؤاه الفلسفية الذاتية العميقة إلى لو اندريا-سالومي في لقاءاتهما المستترة أو العلنية التي امتدت من نيسان إلى تشرين الثاني من عام 1882 من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية، أمرًا مناسبًا ومحمودًا في حينه لاسيما إذا علمنا الأهمية الاستثنائية لهذه اللقاءات والأحاديث والذكريات المشتركة التي لم يعرف النسيان لها سبيلًا حتى نهاية حياتهما. إن ذكرى هذه الفتاة بقيت حاضرةً في ذهن نيتشه، مثلما بقيت ذكراه حاضرةً في ذهنها. لقد وجد أصدقاء نيتشه في توكيده المُدون في مركز يينا *(Jena)* للعلاج النفسي في آذار 1889 الذي يفيد أن السيدة كوزيما فاغنر قد أودعته هناك، أمرًا صادمًا للغاية، وبالقدر نفسه من الدهشة لاحظ الأصدقاء إمكانية إماطة اللثام عن الألغاز في كتاباته في ملحوظةٍ أو هامشٍ مُبهم كتبه إلى كوزيما في وقتٍ مبكرٍ من العام ذاته: (اريادني، أنا أحبك! دايونايسيس)[1]. ولا يُشك أن هذه الكشوفات قد ألقت بظلالها على جملةٍ من الجوانب الأخرى في التوثيق المُدهش الذي أبانَ كيف كان عقل نيتشه المضطرب يتأرجح عائدًا إلى أحداث وقعت في سنواتٍ سابقةٍ. ففي الأسبوع الذي قضاه في مصحة بازل، مثلًا، رسم نيتشه لوحةً معتمةً ومتجهمةً لشخصين متعانقين يمكن فيها رؤية درعٍ نُقِش عليه صليب يتطابق مع 'نصب الأسد' التذكاري المعروف في حديقة غلاسيير في لوسيرن، الحديقة التي وافقت سالومي، بسبب من إلحاح نيتشه، على مقابلته فيها في الثالث عشر من أيار 1882، وبحسب مذكراتها اليومية، فقد رفضت عرض الزواج الذي تقدم به. لم تكن غاية سالومي الاستيلاء على قلب نيتشه، بل التواصل مع عقل عظيمٍ كعقله، وربما يفسر لنا ذلك سبب تقليلها من أهمية انفعالاته العاطفية لأنها لم تكن مطلعة اطلاعًا كافيًا على سيرة حياته السابقة.

"كانت رسائل نيتشه العلمية وكتبه بالكاد تغطي تكلفة الحبر الذي طُبعت به لقلة المبيعات في أثناء حياته، واسمه كان أبعد ما يكون عن دائرة الأضواء في الحلقات الأكاديمية أو العامة". ولذا، كان شعوره بالسعادة عارمًا عندما كتب له الناقد الاسكندنافي المعروف جورج براندیز في أيار 1988 عن تقارير صحفية تحدثت عن احتفاءٍ وترحيبٍ واسعين بمحاضرته الأخيرة عن نيتشه: "إن الفضل في هذا الاحتفاء والترحيب يعود لك وحدك تقريبًا". في محاضرته، وضع الناقد براندیز نصب عينيه هدفين هما: دخول 'ورشة عمل' أفكار نيتشه، سواء اتفق معه أم اختلف، وتقديم صورة سيكولوجية لصاحبها: "يمكنني القول، بلا أدنى مبالغة، أن اسمك اليوم، يحظى بشعبيةٍ كبيرةٍ في جميع حلقات كوبنهاغن الفكرية، بل إنه، بالأحرى، أضحى معروفًا في جميع أرجاء المنطقة الاسكندنافية على الأقل). أدرك براندیز غاية نيتشه المُعلنة التي طالب بموجبها بـ 'مراجعة شاملة وقاسية لجميع القيم السائدة' في المجتمع، وقدم نسخةً من عمل نيتشه الجدلي (قضية فاغنر) إلى الكاتب المسرحي السويدي المعروف، أوغست ستريندبرغ الذي أيد - بفضل الجهود التي بذلها براندیز- تأييدًا كاملًا ما ذهب إليه نيتشه. في حديثه مع نيتشه، قال براندیز واصفًا ستريندبرغ: "إنه عبقري حقيقي ولكنه مجنون قليلًا مثل

[1] ثمة عدة ترجمات لمفردة (Dionysus) منها ديونيسيس، ديونيزوس، ديونيسيوس، واخترت ترجمتها إلى دايونايسيس بحسب اللفظ باللغة الانكليزية. (المترجمة)

أكثرية العباقرة (وغير العباقرة)". وكتب ستريندبرغ بدوره إلى الفيلسوف الشاب قائلًا إنه يختتم كل رسالة يرسلها إلى أصدقائه بنصيحةٍ واحدةٍ مُلزمةٍ: (اقرأ نيتشه).

بعد أشهرٍ من ذلك، تدهورت قوى نيتشه العقلية وانحدر نحو الجنون – حتى وفاته في عام 1900– فحرمه ذلك من متعة سماع الصخب والضجة التي بدأت تحيط بكتاباته المتمردة المناهضة للتقاليد، ومن قطف ثمار تكهنه من أن الديناميت في كتاباته سوف ينفجر في عموم الأوساط الأوروبية. وفي خضم هذه الموجة الهائلة من كيل المديح إلى نيتشه ونقده، أقدم كارل كونيجن على طبع كتاب لو اندريا-سالومي: (نيتشه: الإنسان في أعماله) في فيينا في 1894. كان هذا الكتاب بمنزلة أول محاولةٍ متكاملةٍ في التنقيب عن نيتشه الإنسان في ثنايا كتاباته، وكان له الدور الفاعل في تنامي التفصيد اللفظي بشأن هذا الفيلسوف الألماني وأعماله. لقد أظهر تشخيص 'لو' المُحرِض والمُستَفِز أن جنون نيتشه هو النتيجة المحتومة لعوامل سيكولوجية ماثلة ظاهريًا في كتاباته، ولم تكتف بالوصف والتشخيص اللفظيين، بل حرصت على تقديم الدعم اللازم لفكرتها وتشخيصها في إحدى الصورتين الفوتوغرافيتين المرفقتين بكتابها. كانت صورة مُكبرةً لرأسٍ وكتفين -قُصت حوافها وأُعيد تحميضها- من صورةٍ تعود إلى أيار 1882 تظهر 'لو' فيها جاثيةً على ركبتيها في عربةٍ وممسكةً بسويقة زهرة زنبق شبيهة بالسوط بينما يقف صديقاها، نيتشه وبول ريه عند مقبض العربة. اللافت للعناية هنا أن التعليق التوضيحي على الصورة الذي يقول: "فردريك نيتشه: أستاذ سابقًا وشريد رحال حاليًا" قد اقتُطع بخبثٍ ونُقِل من رسالة أرسلها نيتشه إلى ريه في 1879، يتحدث فيها عن تخليه عن العمل الأكاديمي في جامعة بازل الذي دام عشر سنوات. ما يهمنا هنا أن وصف 'الشريد الرحال'، ليس له صلة اطلاقًا بفكرة الجنون، بل يتصل، بالأحرى، بعدم انتماء نيتشه إلى دولةٍ محددةٍ (انعدام الجنسية)؛ إذ تعين عليه التخلي عن جنسيته الألمانية في 1869، برغم أنه لم يصبح قط مواطنًا سويسريًا بسبب متطلبات 'الإقامة الدائمة'، ومع ذلك، كان نيتشه مسرورًا بوصف نفسه بـ 'الأوروبي الصالح'.

ظهرت أجزاء من كتاب سالومي سلفًا في شكل سلسلةٍ نشرتها إحدى الصحف واسعة الانتشار. وعن هذه الأجزاء، كتب عالم اللسانيات الكلاسيكية إيرفين رود *(Erwrin Rohde)*، معتمدًا على معرفته طويلة الأمد بـ 'نيتشه' قائلًا: "لم يُكتب قط شيئًا عن نيتشه مُتبصرًا أو مُطلِعًا أفضل أو أكثر عمقًا [مما كُتِب في هذه الصحيفة]...حقًا، يتعذر علينا أن نرغب في الحصول على مراجعةٍ نقديةٍ أفضل".

والآن، يبدو جليًا لي أن جنون نيتشه قد بدأ مع (هكذا تكلم زرادشت)، ولكن ما هذا الجنون، وهذه النار والأنوار التي قذفها الفيلسوف على العالم! لاحظ بيتر غاست، التابع الشخصي الوحيد لـ 'نيتشه' والسكرتير الطوعي الذي لازمه وعمل لديه بدوام جزئي...لاحظ باستهجانٍ محاولة 'لو' تقديم انطباع [خاطئ] عن درايةٍ ومعرفةٍ بـ 'نيتشه' أعمق مما هي في الواقع، سواء في مراسلاتهما أم علاقتهما الشخصية، ولم يرق له تكتمها عن الانقطاع المفاجئ في علاقتهما. وعلى الرغم من أن حقيقة تمثيل سالومي ظاهرة نادرةً لجهة أنها امرأة مفكرة تمكنت من توثيق علاقتها بـ 'نيتشه' تبدو حقيقةً غريبةً ومدهشةً حقًا، بحسب غاست، إلَا أنها استمرت في التعامل معه بصفة مراقبة هادئة وماكنة إعداد تقارير علمية أكثر منها شخصٍ ألهبها وهج الأستاذ المتقد. في الواقع، لم تكن سالومي المرأة الوحيدة في حياة نيتشه في هذه المرحلة، بعدما دخلت عدوتها الأكثر شراسةً، أخته السيدة إليزابيث فويرستر نيتشه، ميدان المناوشة [الفكرية] عبر الاستعانة بأحد العاملين في أرشيف أخيها الذي روَّج لآرائها في إحدى المجلات الشعبية: إن خيالات سالومي جانبت الصواب في تفسير كتابات نيتشه عبر (الحبائل السيكولوجية الأنثوية العصابية) الملتوية. من جانبه، هللَ كارل هُون جيرسدورف، صديق نيتشه القديم، الذي لم يكن قد قرأ مقالات سالومي ولم يكن ينوي قراءة كتابها عن نيتشه فرحًا لأن (الأمازونية الشريرة) قد أُسقِطت أخيرًا عن سرج الحصان. كان أنصار نيتشه ومريدوه، في الحقيقة، صريحين للغاية وواضحين في الاستنتاجات التي توصلوا إليها بشأن كتاب سالومي؛ فالكتاب، بالنسبة لهم، ليس سوى: (فعل انتقام انثوي).

وبينما لاحظ أحد النقاد الفرنسيين مفارقة ساخرة في أن نيتشه الذي (لطالما قلل من شأن النساء يحظى الآن بفهم امرأةٍ هو الأكثر حميميةً)، اشتكى أخرون من أن سالومي استخرجت مسوخًا أسطوريةً من نيتشه ومفهومه عن الإنسان الفائق[1]. وبرغم ذلك، فقد طبقت شهرت سالومي الآفاق واكتسبت كتاباتها زخمًا كبيرًا برغم أنف المنتقدين والمنتقصين بعد إصدار أصدقائها للكتاب واحتفائهم به. وبرغم الحفاوة والترحيب اللذين حظيَ بهما، إلّا أن الكتاب اختفى عن الأنظار سريعًا، ولم يُترجم سوى إلى اللغة الدنماركية في 1911، واللغة الفرنسية في 1932، واليابانية في 1974 مع تكرار صدوره في طبعات متتاليةٍ باللغة الألمانية في السنوات 1911، و1942، و1983. وثمة من حرص على الانتفاع من هذا الحدث في تسعينيات القرن التاسع عشر من مثل الكاتب المسرحي السويسري جوزيف فكتور ودمان–الذي كان قاسيًا في مواقفه حيال نيتشه– الذي أعد مسرحيةً عن (ما وراء الخير والشر) ووجد الجمهور مفتونًا بما يعد به العنوان.

في بادئ الأمر، أسهم اهتمام جمهور القراء وفضوله بشأن أعمال رجل هوى سريعًا في أتون الجنون في تحريك مكائن الطبع التي أنتجت كتبًا فيها الكثير من العدوانية المفرطة في حماستها، ثم انحسار موجة الكتب هذه لتحل محلها موجة أخرى وجهت عنايتها لجمهور قراء أكثر جديةً وموضوعيةً. ويُرجح أن بعض القراء كان يرغب في الحصول على المزيد من الكشوفات الشخصية في كتاب سالومي، ولكنهم اضطروا إلى الرضا بالتوصيفات المُتحفظة والتعليقات الإيضاحية لأفكار نيتشه الرئيسة.

استند العديد من الكتّاب على الصورة التي رسمتها سالومي لـ 'نيتشه' في أول كتاب صدر لها عنه، ثم عمدوا بهدوء تامٍ– وبقدرٍ قليلٍ من الاعتراف بالفضل أو المديونية– إما إلى قبول مقاربتها المنتظمة لتجارب نيتشه الحياتية المتوارية فنيًا في ثنايا كتبه وإما تجاهلها بسهولةٍ ويسرٍ. ولكننا لا نعدم الاستثناءات في هذا المجال. إذ حرص مؤرخ الفلسفة الألماني المرموق كارل لويث في كتابه (فلسفة العود الأبدي للنفس عند نيتشه)، مثلًا، على تدارك هذا الوضع، وعبر، في الواقع، عن شعوره بالدهشة للعناية والنضوج اللذين اتسم بهما أسلوب سالومي في تصوير شخصية نيتشه حتى قبل ظهور الوصف الذاتي الذي قدمه الفيلسوف وتقييمه لأعماله في (هذا هو الإنسان) الذي صدر بعد وفاته. كتب لويث: "لم تظهر دراسة أكثر ثراءً وأهميةً [عن نيتشه] من كتاب سالومي طوال الأعوام الخمسين التي أعقبت صدوره ... يبدو جليًا حضور ملامح دقيقة ومُعدة بعنايةٍ لـ 'منظومةٍ' ... هذا ما ينبغي التأكيد عليه، تجاهل تعاليم نيتشه عن العود الأبدي التي أدت دورًا كبيرًا وحصريًا في منح فلسفته مركز ثقلها الرئيس".

رفضت سالومي حتى وفاتها في 1937 أن تجيب علنا– سواء بالدحض أو التأييد– عن الأسئلة التي تدور حول أمورٍ شخصيةٍ للغاية تخص علاقتها المزعومة بـ 'نيتشه'. وزيادة على ذلك، كان حديث 'لو' عن ذكرياتها عن هذا الماضي البعيد عملًا محفوفًا بالمخاطر في ثلاثينيات القرن العشرين في ضوء المكانة التي تحظى بها إليزابيث، أخت نيتشه، في أوساط النازيين؛ إضافةً إلى تورطها في متاعب مع ورثة الشاعر والروائي النمساوي راينر ماريا رايلكه بسبب تصريحاتها عن الأيام الصعبة الأخيرة في حياته. ومع هذا، فقد تناثرت بعض الأجوبة عن هذه التساؤلات في ثنايا مذكراتها اليومية التي حررها وكيل أعمالها الفني الألماني ايرنست بفيفر في 1951. وعلى الرغم من أن جهودها في إعادة رسم [صورة نيتشه]، قد قوبلت إجمالًا بحسن نيةٍ واعتُمدت على علاتها، إلّا أن ذلك لم يكن الحال دومًا، إذ حاول الأستاذ والمؤرخ النفسي الأمريكي، رودولف بينين، تقويض سمعتها ودوافعها في ترجمته النفسية المستفيضة المعنونة (السيدة لو: مريدة نيتشه) مبينًا: "يمكن إدراج جميع الحكايات تقريبًا التي أوردتها لو في عملها 'فردريك نيتشه: الإنسان في أعماله' تحت عنوان ثنائي هو: الوريثة تستوضح وتُقدم الأسئلة ونيتشه يروي".

في الحقيقة، لا نعلم شيئًا عن النسخة التي قدمها نيتشه عن حياته – من بين النسخ المتعددة التي بحوزته – لأنه كان يعالج هذه النسخ في العادة لتلائم المناسبات المختلفة.

[1] ترجم كذلك إلى الإنسان المتفوق، الأعلى، الأرقى، والمُجاوز.

ومع ذلك، ثمة جانبٌ ملازمٌ ومتكررٌ في النسخ جميعًا هو شعوره العميق والثابت نحو والده راعي الأبرشية[1] كارل لدڤيك نيتشه – الشخص الحساس والعطوف والمعتل الذي يتحدر، على شاكلة زوجته فرانزيسكا اويهلر، من سلالة رجال دين بروتستانت. وِلد فردريك في 1844 في روكن في مقاطعة ساكسوني البروسية، وبعد ذلك بعامين ولدت أخته إليزابيث اليكسندرا التي كان لنبوغها في الحياة فيما بعد أبلغ الأثر في تعزيز فرص إصدار أعمال أخيها على الرغم من أنها إما لم تفهم أفكاره الرئيسة وإما كانت تمقتها بعمقٍ. ضربت المآسي أطنابها في حياة الأسرة في وقتٍ مبكرٍ وسريعٍ. إذ توفي والد نيتشه بينما كان يعاني نوبات ألمٍ فظيعةً في 1849، وعزا الطبيب المرافق له السبب إلى إصابته بلينٍ في عظام الدماغ. ولكن فرانسيسكا احتجت على هذا التشخيص غير المقبول اجتماعيًا وأرجعت مرض زوجها طويل الأمد إلى سقوطه سابقًا من السلم الحجري في منزلهما على الرغم من التغيرات في سلوكه التي لاحظها حتى أصدقائه قبل عام تقريبًا من وفاته بعدما فقد قدرته على أداء واجباته تدريجيًا بسبب نوبات الوهن العصبي والصرع. ومما فاقم الوضع سوءًا حالة اليأس والإحباط الشديدين التي كان الأب يكابدها–على ما يبدو– على أثر الأحداث السياسية التي شهدها العام 1848 وتنامي حدة النقمة الاجتماعية التي بلغت ذروتها في توسع المد الثوري الذي اكتسح القارة الأوروبية وهددَ بالإطاحة بالأنظمة الملكية القديمة والراسخة واستبدالها بأنظمةٍ ديمقراطيةٍ جديدةٍ. كان نيتشه مسكونًا بمعرفته بمرض والده العقلي وخشيته من أن يموت بمثل عمره، إنه يتذكره على الدوام برقة شمائله وارتجالاته في العزف على البيانو. ولم يرث نيتشه قلقه بشأن مرض والده العقلي وحسب، بل ورث عنه كذلك استهجانه ورفضة الرثاثة الديمقراطية، وأظهر حماسةً فيما بعد وتأييدًا لوصف الناقد الاسكندنافي براندیز لمعتقداته السياسية أنها (راديكالية أرستقراطية) بعد أن أرسل له تخطيطًا (إسكتشًا) سيرذاتيًا قصير يربط فيه ببراعة أسلافه بطبقة النبلاء البولندية لا بالعامة من الألمان.

[1] أيضًا تُرجم إلى 'خوري القرية' و'قيسس' و'كاهن'.

لم يكد فريتز البالغ من العمر ستة أعوام، مثلما كانت عائلته تلقبه، يستوعب صدمة وفاة والده حتى باغتته الحياة بصدمة وفاة أخيه الأصغر من الاختلاج الطفلي. بعد هذه الحادثة المؤلمة بثمانية أعوام، تحدث نيتشه عن حلمٍ راوده قبل مدةٍ قصيرةٍ من وقوعها قائلا: "سمعت [في المنام] أصوات العزف الكنسي، كما لو كانت مراسيم جنازة. وعندما أدركت السبب، ظهر فجأةً قبرٌ خرج منه والدي مرتديًا كفنًا. حث والدي الخطى إلى داخل الكنيسة ثم رجع سريعًا حاملًا طفلًا بين ذراعيه. رأيت غطاء القبر وهو ينفتح، ووالدي ينزل فيه، ثم عودة الغطاء إلى مكانه. ثم خفتت تدريجيًا نغمات الموسيقى المتصاعدة، فاستيقظت. بعد يومٍ واحدٍ فحسب، سقط جوزيف الصغير صريع المرض، وأصيب بالتشنجات، وتوفي في غضون ساعات. كان شعورنا بالألم لا يُطاق. لقد تحقق حلمي بحذافيره".

لا يُشك أن هذا الحلم الاستباقي الذي بقيَ ماثلًا في ذاكرة نيتشه يوازي في تأثيره النفسي الرؤية الشفاهية المُقدسة للرب في أثناء تكريس فريتز. بعد عقدٍ من ذلك، وفي عشية أعياد الميلاد في 1864، خبرَ نيتشه تحررًا إراديًا لـ 'ذاته' في ساعات الوهن قبيل منتصف الليل بينما كان يعزف على البيانو ترنيمة القداس من القصيدة الدرامية المعروفة مانفرد للمؤلف وعازف البيانو والناقد الموسيقي روبرت شومان، ثم غاب في نشوةٍ عميقةٍ ترك فيها روحه تهيم في زوايا الماضي، ثم عادت روحه مرةً أخرى إلى الغرفة ليشاهد نيتشه السنة المُحتضرة مستلقيةً 'على سريره'. وبجزالته النثرية المعهودة، سرد نيتشه تفاصيل هذه الرؤية قائلًا: "فجأة غشيَ المكان نورٌ باهرٌ. انسابت جدران الغرف إلى الخارج وحلقت وطار السقف عاليًا. بحثت عن السرير. كان خاليًا. ثم سمعت صوتًا: 'أنتم يا حمقى الزمان الذين لا توجدون إلا في عقولكم! أتساءل، ما الذي فعلتموه؟ هل بكم رغبة في أن تكونوا وتنالوا ذلك الشيء الذي علقتم الآمال عليه وانتظرتموه؟ حسنًا، اصمدوا بوجه الاختبار الذي ستضعكم فيه الإلهة إذا أردتم الفوز بغنائم هذه المعركة. حالما تبلغون مرحلة النضج، ستسقط الثمار اليانعة، لكن ليس قبل ذلك!". كان رقاص الساعة يتحرك فوق رأسي جيئةً وذهوبًا، ويتبدد كل شيء، يبدو أن اليوم

قد قارب نهايته، والناس في الشوارع تصرخ عاليًا: 'فلتحيا السنة الجديدة'.

هنا تحديدًا نجد حلم-حكاية رمزية استثنائية في ضوء ظهورها المتكرر- والمتنوع في صيغه - في أعمال نيتشه لاسيما في شخصية زرادشت اللاحقة - الأنا العليا المتجردة التي تتطلع مسيحانيًا إلى صحوة البشر الفائقين في الوقت المناسب. كرر زرادشت مرتين معزوفة رقصٍ ونشوةٍ وسكرٍ استيقظ في أثنائها من حلمٍ، وبفضل التبصرات التي اكتسبها، انتظر مترقبًا قرعات جرس منتصف الليل القديم الهادر الشديد الوطأة و'صوت العود.' كانت 'لو' أول شخص أسرَ نيتشه بحلمه أو رؤيته هذه إليه؛ الحلم الذي يكشف عن إلماعته المهيبة لـ 'العود الأبدي للحياة'، وجوهر تعاليمه عن 'العود الأبدي' للحوادث نفسها، مثلما لاحظت 'لو'، التي تُنذر جميعًا بحجم الأعباء النفسية والمخاوف الذاتية الفظيعة التي بقدرة نيتشه استحضارها.

"يرى نيتشه كذلك أن للأحلام جذورًا عضويةً في الحياة اليومية، وهي تعوض عن الافتقار للرضا والقناعة"؛ أو، بنحوٍ يؤلف استباقًا للتفسيرات الأصلية *(archetype)* في زماننا، أتى نيتشه بفكرة أن الأحلام هي وسيلة لاستعادة تجارب الإنسان القابعة في طبقات التجارب القديمة والجسدية والعميقة والمتراكمة.

أدى فقد نيتشه المبكر لأبٍ حنونٍ ومفضالٍ إلى إجباره على الانتقال من مدينة روكن الصغيرة إلى أحياء الأقارب المتجهمة في مدينة نومبيرغ، وفيها كتب الشاب نيتشه أن "الرب في السماء كان عزاءنا وطوق نجاتنا الوحيد"، كلمات تجد صدى لها في توكيدات والدته الورعة. في محل إقامته الجديد، تسللت القيم الدينية المحافظة، والتقاليد البرجوازية المُرعبة والانسياق للإملاءات المجتمعية إلى نفسه وكيانه في شكل تباريحٍ وشعورٍ ممضٍّ بالعذاب أطلق عليه (فضيلة نومبيرغ)، وهي تعبير عن محترمية أو مجاملة متكلفة جهدَ نيتشه في التمرد عليها أو التعايش معها على مضض طوال حياته. كرست الأم الشابة التي ترملت مبكرًا نفسها تكريسًا تامًا لتنشئة ابنها وابنتها تنشئة مُفرِطة في تزمتها ومبرمجة غذائيًا ورياضيًا، ودأبت في فعل ذلك بأسلوبٍ 'صحيح' اجتماعيًا ويفتقر الروح، ساعدها في ذلك جدته لأبيه، اردموته، وعمتاه أوغوسته وروزاليه غير المتزوجات. وعلى الرغم من احتفاظ الابن والأم، عمومًا، بقوة العلاقة وقواعد السلوك المتعارف عليها بينهما، إلَا أن المسافة العاطفية والعقلية بينهما أخذت تتسع شيئًا فشيئًا. أما موقف نيتشه حيال أخته فكان مهذبًا، ووقورًا وتثقيفيًا كثرفيه الاقتباس من الإنجيل مما أكسبه لقب 'القس الصغير' لا في البيت فحسب، بل بين زملائه في المدرسة كذلك. وبأسلوبٍ استعادي، كان نيتشه البالغ من العمر تسعة عشر عامًا يرى في نفسه 'شخصًا ماديًا محافظًا أو رجعيًا' *(philistine)*. وعلى الرغم من أنه لم يأنس بصحبة أحدٍ في المدرسة العامة، لكنه حظيَ بصداقة عددٍ من الطلاب في المدرسة الثانوية *(Gymnasium)* الذين فتحوا له باب التواصل مع عائلاتهم المرموقة اجتماعيًا. شيئًا فشيئًا، أضحت قابليات نيتشه العقلية والفكرية أكثر ازدهاءً وتعززت قدراته وميوله الموسيقية تأليفًا وعزفًا على البيانو، وعلى غرار العديد من الشباب الطامحين المبتدئين، علل نيتشه نفسه بآمال الانضمام إلى المدرسة الامبراطورية والبروتستانية الحصرية المؤهلة للجامعة في بفورتا التي تفتخر بتخريجها عددٍ من الشخصيات البارزة من مثل الأخوين أوغوست وفريدريش فلهلم شيلغل، والفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيشته، والشاعرين نوفاليس (واسمه الحقيقي جورج فلب فردريش فرايهر ڤون هاردنبيرغ)، وفريدريش غوتليب كلوبستوك. ليس هذا فحسب، بل إنه ترك أثرًا طيبًا في أحد المتحنين في مدرسة بفورتا وتمكن من نيل استحسانه، فحصل على أثر ذلك على منحةٍ دراسيةٍ كاملةٍ. يبدأ طلاب المدرسة البالغ عددهم مئة وثمانون طالبًا يومهم- بعد استيقاظهم على صوت جرس الدير العالي الذي يُقرع مع بزوغ الفجر- بالتجمع لأداء الصلاة، ثم تناول وجبة الإفطار المؤلفة من الخبز والزبد قبل المباشرة في الدراسة والمحاضرات والإلقاء والتمارين التي تستمر إحدى عشرة ساعةً. استمر نيتشه في التهام المناهج والمقررات الدراسية - مع التركيز على اللاهوت والفلسفة - من 1858 إلى 1864، وأحرز من النجاح والتألق ما جعل

نجم العديد من زملائه يخبو ويخفت بريقه. ولأهمية هذه المرحلة من حياته المهنية، كتب نيتشه عنها إلى أخته بأسلوبٍ عملي متكلفٍ مُخبرًا: "أنا منهمك حاليًا في دراسة حتى اللغة الايطالية، برغبةٍ شخصيةٍ مني. وأدرس كذلك اللاتينية واليونانية والعبرية – كتاب موسى الأول – والنسخة الألمانية الأصلية من خاتم النيبلونجن[1]، والفرنسية ... وفي اللغة اللاتينية أقرأ في وقتٍ واحدٍ كلًّا من الشاعر الروماني بوبليوس ورغيليوس مارو أو فرجيل والكاتب المسرحي اليوناني الروماني ليفيوس اندرنيكوس لوسيوس والكاتب والخطيب الروماني ماركوس توليوس شيشيرون، والمؤرخ الروماني سالوستيوس؛ وملحمة الإلياذة في اليونانية، وخطبة [ضد ايرتوستينز] للخطيب الروماني ليسياس والمؤرخ الإغريقي هيرودوتس". ولم يكتف نيتشه بهذه الوجبات المعرفية الدسمة، بل تفرعت قراءاته وامتدت في مسارات جديدةٍ وقف شاخصًا على طرفيها كل من وليم شكسبير وغوته والشاعر الإنكليزي اللورد جورج غوردون بايرون والشاعر 'المجنون' "الأكثر ألمانيةً بين الألمانيين" يوهان كريستين فردريش هولدرلين الذي استنهضت بطلاته في القارئ الشاب 'نيتشه' الرغبة في الاستقلال العقلي. رحب نيتشه كذلك بمفهوم 'القدر' لأنه يستلزم قوةً للتغلب عليه وتزامن ذلك مع تنامي اهتمامه بمسألة 'الإرادة' –لاسيما إرادة الرب– بوصفها مسوغًا عقلانيًا يبرر للناس ويسمح لهم بالاستسلام الجبان للخمول والكسل.

وعلى الرغم من تعطش نيتشه وتوقه إلى الفعل العقلي وأنواع المغامرة الأكثر جرأةً وإقدامًا، إلا أنه أختار، في مبتدئ مسيرته، أن يترك نفسه تنغمر انغمارًا تامًا في متون بعض من النظم الثيولوجية والفلسفية حتى تستوي له الأمور فيها في مرحلة تشكله (أو حَبَله– بالمعنى المجازي للكلمة) المعرفي لينتفض انتفاضته المدوية ضدها لاحقًا. وكان اللاهوت أولًا، ثم فقه اللغة (الفيلولوجيا)، ومن بعدهما الفلسفة والوضعية العلمية التي لازمت جميعها مسيرته الفكرية قد تأثرت جميعًا بهذا النمط وخضعت له. إلا أن هذا الوضع لم يدم طويلًا بعد تراجع اللاهوت وشغله موقعًا ثانويًا مقارنةً بمشكلات الثقافة اليونانية والتاريخ التي أبدى نيتشه اهتمامًا عميقًا بها مثلما يظهر جليًا في أبحاثه الفيلولوجية العلمية التي أعدَها في سنوات دراسته الأخيرة في جامعة بفروتا والسنوات التي قضاها في جامعة بون من عام 1964 فصاعدًا. وبالنظر إلى حالة العسر وشظف العيش التي لازمت فرانسيسكا، والدته، واضطرارها إلى اللجوء إلى أقسى الخيارات في توفير مستلزمات الدراسة والكتب والمسكن والمأكل لابنها، تعين على نيتشه التحلي بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الهدوء واللباقة في شرحه السبب في تحوله من تخصصٍ يوفر له فرصة عمل مضمونة مثل اللاهوت إلى تخصصٍ آخر هو فقه اللغة والموسيقى. وبداهةً، لم تدخر أمه وقتًا أو جهدًا في توكيد توقعاتها وشرح ما ستؤول إليه الأمور من وجهة نظرها: "هب قلبك للرب ويسوع المسيح، وستتكشف أمام قلبك وعينيك أن كل الحكمة الدنيوية التي تجدها في المجلدات السميكة ما هي سوى مُدنسات....إن مسؤوليتك في الحياة في المستقبل هي أن تكون سندًا ومعيلًا جيدًا لأمك-- وربما لأختك كذلك..." . كانت رسائل الأم إلى ابنها العزيز تحمل معها، في العادة، كل ما يذكره بواجبه كمسيحي، وكانت تعج بالجمل والتعابير الدالة على أهمية التزام الورع والتقوى: "يجب على كل مسيحي في أيامه وساعاته كلها أن يجهد في شق طريقه إلى إدراك أن 'الحياة هبةُ من الرب، ولذا لابد للبشر البائسين المحزونين أن يستثمروا الوقت الذي مُنح لهم بورعٍ وبروحٍ مسيحيةٍ كي يتمكنوا، بعد هذه الحياة الفانية من دخول الملكوت السماوي الأبدي بمباركة الرب ودعواته.... وبعون من ابنه والروح القدس". وهكذا، أصبحت الأم، في نظر ابنها الشاب الطموح، النموذج المُضمر للعواطف الدينية التي كان ليتمرد عليها ويعاملها باحتقارٍ شديد المرارة، وبرغم ذلك، لم يفتأ نيتشه في رسائله إليها يضع قناعًا تلو الآخر من الأقنعة الكثيرة التي تعلم صنعها، وتمكن بفضل جملةٍ من السلوكات والشروحات الهادئة والتوفيقية التي ثابر عليها من التعريف بتوجهه الجديد.

[1] قصيدة ملحمية باللغة الالمانية مجهول كاتبها مبنية على تراث شفاهي تعود بعض من جذوره إلى أحداث تاريخية وشخصيات من القرنين الخامس والسادس ميلادية، وزعها فاغنر في عمله الدرامي على اربعة أقسام هي ذهب الرين، والفالكيرات، وسيغفريد وأفول الآلهة. (المترجمة).

ومثلما هو معروف، فقد تبنى نيتشه النسبية الثقافية. في ملحوظاته التربوية /التثقيفية، مثلًا، انتهر أخته إليزابيث للطابع الساذج والطفولي الذي يغلب على أسلوبها في كتابة رسائلها ووبخها على مضمونها كذلك، واقترح عليها أنها إذا أرادت أن تحذو حذو أخيها العزيز في ولوج العوالم الفكرية الراقية، فلا بد لها من أن تحسم أمرها وتختار اختيارًا جادًا لا إكراه فيه بين الخنوع للآراء السائدة بشأن العالم والرب والتكفير عن الذنوب التي يرفع لواءها العائلة والمجتمع، وبين البحث الشائك والرافض للتقاليد عن الجمال والخير والحقيقة -(حتى لو كانت [هذه الحقيقة] الأكثر قبحًا ومدعاةً للشعور بالاشمئزاز)، واختتم حديثه قائلًا: "لنفترض أننا قد آمنا منذ الطفولة أن ينبوع الخلاص كله شخص آخر غير يسوع المسيح، ربما مُحمد: ألن يكون صحيحًا أننا سنحصل على النِعم والبركات ذاتها؟ لا يُشك في أن الإيمان وحسب لا التشيؤ الكامن وراءه هو ما يباركنا. أنا أشرح ذلك لكِ، عزيزتي إليزابيث، وغايتي أن أستنكر وحسب الوسيلة الأكثر شيوعًا للبرهان التي يعتمد عليها التقليديون الذين يستندون في اعتقادهم بمعصومية إيمانهم إلى التجربة الذاتية الجوانية. إن كل إيمان حقيقي هو إيمان معصوم في الواقع؛ إنه يحقق للمؤمن ويُقدم له الشيء الذي يأمل أن يجده فيه؛ إلا إن الإيمان لا يتيح قط فرصة إرساء دعائم الحقيقة الموضوعية. وهنا تتشعب المسالك التي يسلكها الناس: هل تريدين سكينة الروح والسعادة، حسنًا، آمني؛ هل تريدين السير في طريق الحقيقة، حسنًا، إذن، ابحثي عنها...على هذا الأساس المتين سأشيد مبنىً مختلفًا وأكثر حيويةً ومرحًا" (الحادي عشر من حزيران، 1865).

إن الرغبة في إعادة النظر في الأعراف والمعايير وفي نسبية المعتقد الديني التي تكشف عنها رسالة نيتشه تدل دلالةً واضحةً على أهمية 'البحث والسعي' له. كان نيتشه، في الواقع، يرى أن اليوم الذي لا يبترفيه أو يُقلم معتقدًا واحدًا في الأقل هو يوم ضائع لا محالة. عمل نيتشه فيما بعد على شحذ ملحوظته هذه وصقلها مثلما يتضح في قوله: "حيثما تتغلغل قوة المعتقد وتبرز إلى الواجهة، لا بد لنا من أن نستنتج ضعفًا ورخاوةً في القدرة على البرهان ولاحتمالية ذلك المعتقد ذاته".(جينالوجيا الأخلاق: كتاب جدلي، الجزء الثالث، 24، 1887). وهكذا، وحتى إعلانها التمرد بعد ذلك بعشرين عامًا في ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان لابد لهذه الرؤى النيتشوية غير التقليدية من أن تؤثر في إليزابيث التي سوف تستلم لاستبداد أخيها العقلي المُفيد من دون أن تتمكن من الولوج إلى روح عمله وكذلك من دون الكف عن إمطاره - وهو الرجل الوحيد في حياتها - بإمارات الإعجاب والعطف الأخوي. من جانبه، لم يتردد نيتشه في أن يقدم نفسه لأخته بوصفه نموذجًا للفضيلة وأيضًا من استغلال مشاعرها لصالحه. إذ أسبغ قيمةً مثاليةً على أنوثتها المفعمة بالحيوية والراكزة ولكنه في الوقت نفسه لم يتردد في انتقاد خضوعها وانقيادها وطبعها الودود الشبيه بطبع 'اللاما'. قبلت إليزابيث في البدء بلقب 'اللاما' الألماني على مضضٍ، بوصفه لقب محبةٍ وتدليلٍ اقتبسه أخوها من كتابٍ عن التاريخ الطبيعي يصف اللاما بحيوان حمل سهل القياد وطيع وحساس، وأيضًا قادر على الدفاع عن نفسه ببصق اللعاب أو أي طعام مُجترجزئيًا على من يروم إلحاق الأذى به. وكان هذا الوصف في جزء منه تنبؤيًا بنحوٍ غريب.

وفي قرار غير متوقع وحاسم في آن معًا في مسيرته، تبع نيتشه الأستاذ فردريش ريتشل إلى جامعة ليبزيغ في 1865، وشارك باقتراح منه في تنظيم الجمعية الفلسفية. وباقتراح آخر من الأستاذ كذلك، كتب نيتشه رسالةً علميةً رصينةً عن النصوص المنقولة عن الشاعر الغنائي ثيوغنيس اليوناني من القرن السادس عشر على الرغم من مقاومتة المُسبقة للقيود التي تفرضها دراسة مُجهِدة مثل هذه التي أصاب في وصفها بـ 'فيلولوجيا تقطيع الأخشاب'. وثمة سببُ قد يُفسر موافقة نيتشه وإقباله على الكتابة عن هذا الشاعر الغنائي يتلخص في نخبوية الشاعر اليوناني - موضوع اعتنى نيتشه بتناوله كثيرًا- واشادته بالقيم الأخلاقية للحكام من مواطنيه واصفًا إياها بـ 'الصالحة' في تمييزواضحٍ لها عن الأخلاقيات 'الطالحة' لعامة الناس. وكان نيتشه ليضع تمييزًا مماثلًا بين أخلاقيات القلة الحاكمة وعقلية القطيع والدهماء.

كان نيتشه يرى في خصائص التراث اليهودي-المسيحي التي تفضل عقلية القطيع في محاولة للوقوف بوجه التفوق الطبيعي للحكام الأقوياء وتجريدهم منه- خصائص مُهلكةً ومؤذيةً، ولم يعدم من أن يجد دعمًا موازيًا لوجهة نظره هذه في دراسته للحضارة اليونانية بينما كان يضع الأسس الرئيسة لفلسفته. يرى نيتشه أن المسيحية- في ظل تأثرها باليهودية- قد تعاهدت على رعاية عقلية العبد وخنوعه بينما عملت الوثنية المستندة إلى عقلية السيد على تعزيز قوة الحياة وعنفوانها. وبينما حرص نيتشه على التكتم على فلسفته وحجبها عن أنظار العامة مؤقتًا، إلا أنه واصل دراساته البحثية القاصرة وغير المقنعة له شخصيًا برغم براعتها، والتي طُبِعت بدعم من ريتشل. تزامن ذلك مع توغل قراءاته وأفكاره في كل زاوية من زوايا الثقافة اليونانية الأدبية والدرامية والفلسفية التي شكلَت مجتمعةً ينابيع وافرة نهل وتزود منها للمضي في مسيرته المستقبلية في عوالم الفكر والفلسفة.

عاش نيتشه حياةً مزدوجةً عقليًا وعاطفيًا- وهي سمة ملازمة له في مراحل عمله وبحثه كافة، ومارس ما اصطلح على تسميته فيما بعد بـ 'المراجعة والتعديل' (*verstel-lung*)[1] (ممارسة ناقشتها سالومي) في استعمالٍ فارقٍ للأقنعة، وبأسلوب قريب الشبه بالممثل المسرحي الذي يستخدم الأقنعة ويستمتع بالمخادعة الفنية. وكان هذا التوتر الناجم عن هذا النشاط المزدوج بمنزلة المنبه والمحفز لنيتشه الذي أصبح يطلبه متوسلًا ويختاره إراديًا بوصفه شرطًا ضروريًا للإبداع. ويُعد اكتشاف نيتشه الجارف والعنيد لكتاب شوبنهاور (العالم إرادةً وتصورًا)، بمنزلة النقيضة الكاملة لتوجهه الفلسفي. إذ عملت أخلاقيات شوبنهاور الشخصية وأسلوبه الفائق وتفلسفه الجسور والمغامر عمل المغناطيس بالنسبة للباحث الشاب الذي كتب في رسالةٍ إلى صديقٍ: لقد (أزال غشاوة التفاؤل عن أبصارنا) و([جعلنا] نرى الحياة بحدةٍ وولعٍ أكبر على الرغم مما كشفه لنا فيها من قبحٍ وبشاعةٍ). رأى نيتشه، في مرآة 'تشاؤمية' شوبنهاور 'السليمة والصحية' عالمه وطبيعته الخاصة مرسومةٍ بـ 'فخامةٍ مرعبةٍ'، لأن كل سطر يخطه يراع فيلسوف التشاؤم: "يصرخ عاليًا مطالبًا بالإدانة والحرمان والتبرؤ). لقد رفع شوبنهاور طلب المعرفة والحكمة والسعي ورائهما فوق الحياة الحسية والمادية واللاعقلية واللاثقافية التي يحياها المحافظون التقليديون. وتعاطف نيتشه سريعًا مع الهجوم على الرثاثة والابتذال ووجد فيه صدىً لأفكاره وميوله؛ ولكنه لم يكن مستعدًا بعد لرفع الافتقار والحرمان المادي إلى مستوى الفضائل المطلقة. يجادل شوبنهاور أن فكرًا موضوعيًا يحوزه العباقرة- الذين يؤلفون الطبقة الأرستقراطية بين البشر- الذين يدفعهم شعورهم بالوحدة في المعتاد إلى مهاوي الجنون ... إن فكرًا مثل هذا يمكن أن يسمو فوق 'إرادة' عالمية متعارف عليها، شيء أو قوة فائقة في ذاتها. وافتُتن نيتشه أيما افتتان بفكرة شوبنهاور عن الموسيقى التي قال إنها، خلافًا لجميع أنواع الفنون الأخرى، تشبه 'الإرادة' بقدرتها المستقلة غير اللفظية على توجيه مشاعرنا. وإذا كان شوبنهاور قد أسبغ على النساء خاصية الموهبة لا العبقرية، فهو ليس الوحيد في ذلك لأن نيتشه فعل الشيء ذاته تمامًا. ويصدق الأمر ذاته على آراء شوبنهاور في الوثنية، واليهودية، والمسيحية التي لم تكن بعيدةً أو غريبةً عن آراء مريده، نيتشه، وبالقدر نفسه كان لفكرة شوبنهاور التي تفيد أن الطبيعة التوحيدية للديانات البوذية كانت موجهة نحو تدمير 'الإرادة' الأثر البالغ في استنهاض بعض من الأفكار الناصعة عند نيتشه. وعلى الرغم من خلع الأخير عباءة الموقف الشوبنهاوري المتشائم في النهاية، إلا أنه كان مدينًا لتعاليمه في تطوير أفكاره أو حتى رفضها في مسار التشكل المتوهج لتبصراته العميقة في الحضارة اليونانية وفلسفة العيش الخاصة به.

إن حالة العوز التي كان يعيشها نيتشه، التي تتضح مثلًا في اضطراره إلى إرسال ملابسه لوالدته وإليزابيث للعناية بها، قد حالت دون مشاركته في الحياة الصاخبة التي ينغمس فيها [في العادة] الطلاب المتخرجون من أقرانه. دُعيَ نيتشه، مثلًا، إلى مبارزة بالسيف وشعر بالفخر للجرح الذي أصابه وحمله ندبةً دائمةً على الأنف. وبعد انتقاله من بون إلى جامعة ليبزيغ، انشق عن الجمعية الفرنكوفونية

[1] المفردة بحسب ترجمتها الانكليزية (dissimulation) تعني المواربة والخداع، ولكنها بالالمانية تعني التعديل. (المترجمة)

(Franconian Society) برسالة استخفافٍ مُهذبةٍ. ويُشاع أن جلسات العلاج الطبي للتشافي من مرض الزهري كانت وراء التخفيف من حدة اندفاعه نحو المتع الجنسية الشائعة بين الشباب في محيطه. وكانت هذه هي المرحلة التي سمت فيها طاقاته وصمدت نحو العمل والموسيقى. وزيادة على المرض، كان في انتظار نيتشه تحدٍّ آخر يتصل هذه المرة برجولته بعد انخراطه في الخدمة العسكرية – على الرغم من قصر نظره وبدانته النسبية – في تشرين الأول من عام 1867 في نومبيرغ وطرده رسميًا منها بعد ذلك بعامٍ. في الواقع، لم تكن خدمة نيتشه العسكرية مع كتيبة الفرسان التابعة لوحدة مدفعية الميدان تجربة إسبارطية[1] مزعجةً أو مبغوضةً له حتى وقوعهِ عن ظهر الحصان. ولولا بنيَته الجسمانية القوية واستمراره في العلاج الذاتي الذي ضمن له التعافي مما ألم به واستعادته معنوياته العالية لتطلب التمزق في عضلات صدره، والنتوء في أحد عظامه، والتقيح الذي دام شهورًا طويلة إجراء جراحة ضرورية. كان هناك قدرٌ من المتعة والشعور بالخيلاء في التجربة العسكرية وكذلك الإحساس بالراحة بعد انقضائها، وكان نيتشه يتحدث عن نفسه مفتخرًا أنه (مدفعي قديم) ومقاتلٌ بارعٌ في السيف عند استعادته ذكرياته عن هذه المرحلة من حياته. وربما نجد في هذه الذكريات تفسيرًا لاحتفاظ نيتشه بصورة المقاتل بطلًا وتعامله معه بوصفه أكثر من مجرد صورة بلاغية.

شهد العام 1869 كذلك شعور نيتشه بالتخمة من العمل البحثي – 'أو قدَرُ الشيطان الذي لا يمكن الفكاك منه' – وكان مستعدًا للتخلي عنه بالفرار إلى باريس في رحلةٍ مع صديقه إيرفين رود، أو تغيير دفة دراساته من الإنسانيات إلى العلوم، ولكن كان مُقدرًا له، على غير توقعٍ منه، أن يمتطي صهوة أحد النيازك الأكاديمية. إذ وجدت جامعة بازل، التي كانت تبحث وقتذاك عمّن يشغل كرسي اللغة والأدب اليوناني، في نيتشه الأكثر جدارةً وحظوةً بين قائمة المرشحين. من جانبهٍ، لم يدخر الأستاذ ريتشل جهدًا في تزكية الباحث الشاب ونعته بالأكثر نضجًا وتمكنًا بين طلاب العلم الشباب الذين قابلهم في السنوات التسع والثلاثين من عمله الأكاديمي في النظم الفيلولوجية – فهو، والحديث لـ 'ريتشل'، شخصٌ مفعمٌ بالحيوية والطاقة الإيجابية وقادر على إنجاز جميع المهام التي يُكلف بها. وعلى الرغم من أن المناهج الدراسية المعتمدة كانت بخلاف توجهاته وميوله، لم يكن بوسع نيتشه أن يفعل شيئًا سوى القبول بهذا العرض المُعتبر. اختارت هيأة جامعة ليبزيغ التعامل مع الرسائل العلمية الفيلولوجية المنشورة لنيتشه بوصفها معادلةً لأطروحة دكتوراه على الرغم من استعداده لتقديم عملٍ بحثي جديدٍ، وقررت منحه درجة الدكتوراه من دون اختبارات إضافية؛ وهي خطوة غير مألوفة أدت إلى استحكام التحاسد والعداء نحوه بين بعض الأكاديميين. وبرغم التواضع والأدب الجم الذي تحلى به نيتشه في تعامله مع عبارات التهنئة والإعجاب التي انهالت عليه، أدت كلمة ثناء جانبها التوفيق من صديقٍ قديمٍ، هو بول جاكوب ديوسن، أستاذ الدراسات الهندية والفلسفة في جامعة كييل، إلى دفعه إلى إرسال بطاقة زيارةٍ ذيلها بملحوظة تفيد أن صداقتهما قد وصلت إلى مفترق طرقٍ، ملقيًا باللائمة على 'الخبل العقلي' المؤقت الذي ألم بـ 'ديوسن'. ولم يدم الجفاء بين الصديقين طويلًا، بل عادت المياه فيما بينهما إلى مجاريها، وقُدِر لـ 'ديوسن'، فيما بعد، أن يؤدي دورًا مؤثرًا في حياة نيتشه الفكرية بعد طباعته وإصداره كتابًا استشراقيًا رائعًا. كما ساعد، بحسن نيةٍ، في إصدار عمل استذكاري أسهم في التعريف ببعض من الزوايا المظلمة في حياة نيتشه وأفكاره.

طلب نيتشه من أمه، استكمالًا لمقتضيات موقعه الجديد، أن تجد له خادمًا ومساعدًا مناسبًا، ولكنها أقنعته بالتخلي عن هذا الترف والإسراف على الرغم من انقشاع غيوم العوز الاقتصادي. كان الأمر الأكثر إلحاحًا بالنسبة لنيتشه هو إدراج المجلة، التي مضى على صدورها أربعة وعشرين عامًا، وكانت وقتذاك برئاسة تحرير أستاذه ريتشل، في كشاف متحف الراين للمجلات؛ مهمة جسيمة حقًا ساعدت أخته إليزابيث في إتمامها. وعلى الرغم من طمأنة ريتشل للمسؤولين الحكوميين في مدينة بازل من

[1] اسبارطة مدينة يونانية كانت تُعرف أنها مدينة دولة في اليونان القديمة خاضت حروبًا طويلة مع جيرانها واتسمت بهيمنة النظام العسكري فيها. (المترجمة).

'نفور نيتشه من السياسة' وعدم تأييده الروح العسكرية البروسية، إلا أن الدولة السويسرية المحايدة أصرت على الحصول على موقفٍ وتوضيحٍ قاطعين. وبسبب احتمال استدعاء نيتشه - بصفة جندي احتياط- إلى سلاح الفرسان في الحرب، طلب نيتشه وتلقى، فعلًا، وثيقة اغتراب رسمية لم يعد بموجبها بروسيًا ولا ألمانيًا؛ وبذا، أصبح مغتربًا بلا دولة ينتمي إليها من الآن فصاعدًا.

كانت مقاطعة تريبشن، بمساحاتها الممتدة من المروج الخضراء الناعمة المنحدرة صوب المياه الزرقاء الواضحة في بحيرة لوسيرن أو بحيرة الغابات الأربع *(Vierwaldstattersee)* التي تعكس أطياف اللون البنفسجي لقمم الجبال المحيطة...كانت تمثل لنيتشه (جزيرة السعداء والمباركين) خلافًا لواقع العمل اليومي المُنهك في بازل. وبرغم تنافرهما الواضح، إلا أن العالمين كليهما ذابا وتمازجا في أول عملٍ أساسي له (مولد التراجيديا من روح الموسيقى) في نهاية 1871 الذي أعاد فيه نيتشه تصور العالم اليوناني القديم بأبعادٍ خياليةٍ. لم يشتمل هذا الكتاب على المعرفة البحثية اللازمة التي يطالب بها الفيلولوجيون ابتغاء حسم أصل الدراما التراجيدية الإغريقية، ولكنه تمكن، بحدسهِ وبداهتهِ، من أن يلج إلى الطبقات التحتية للحضارة اليونانية. حطم نيتشه في عمله هذا آراءً جماليةً شائعة اتخذت مصدر إلهام لها ما ذكره المؤرخ وعالم الآثار يوهان ونكلمان في 1755 عن 'البساطة النبيلة والفخامة الوادعة'، و'الجمال والضوء' والتناغم والمرح والحبور المميزة لليونانيين القدماء؛ وقدم بدلًا من هذه الرؤية الساطعة، صورةً عن القوى الدايونايسيسة المُظلمة التي كان ينبغي تحشيدها لجعل ولادة التراجيديا ممكنةً. شيئًا فشيئًا، أخذت الرؤية الفذة لجماليات نيتشه بالتشكل في خطوطٍ مميزةٍ قابلةٍ للإدراك بينما كان يهم بالانتقال من (إنكار الإرادة والعالم) الشوبنهاوري- البوذي والمسيحي إلى التوكيد الوثني (فيما عدا أفلاطون) ليصل أخيرًا إلى مثاله الخاص- تعظيم الإرادة والعالم والرفع من شأنهما في تقبلٍ متعالٍ للتراجيديا والمعاناة في الوجود البشري.

وبينما اتجهت ايروسية نيتشه السايكوجنسية نحو التماهي مع الحياة الدايونايسيسية، وجد فاغنر في حياته وفنه منافذ لتصريف رغباته. اتخذ تعلق أم فاغنر وأخته به، مثلًا، شكل فتشية الملابس المخملية الناعمة وملاءات السرير الحريرية، وقد اعترف فاغنر لـ 'كوزيما' بميوله الايروسية العميقة قائلًا: "لم أحظ قط بامرأة عذراء". وشعر نيتشه، من جانبه، بالهلع من حسية فاغنر وشهوانيته ولكنه حسده على صراحته في التعبير عنها وممارستها. وكان شعوره بالارتياع من تعلق أمه العاطفي الوسواسي واستغلاله الطُفيلي لهذا الحب قد جعله في حالة عبودية دائمة. وبدلًا من حسم الأمور وتجاوز هذه المرحلة، انهمك نيتشه في البحث عن بدائل عن أمه الورعة المتزمتة وأخته المتعلقة به، فوجد نفسه طرفًا ثالثًا دائمًا في علاقات مع نساء في سن الزواج أو متزوجات، ومما زاد الطين بِلة أنه كان يفتقر عمومًا اللباقة الضرورية في طلب ود نساء يرى فيهن شريكات مناسبات له، وكان يشعر بالأسى لاضطراره - بسبب الرياء المجتمعي، إلى التنفيس عن رغباته مع نساء غير جديرات بالاحترام. أما موقفه المتأرجح [حيال النساء] في أعماله المطبوعة، الذي تشوبه لمسات من الذكورية المتعجرفة فيدحض دماثته في السلوك والتعامل مع الجنس الناعم التي كانت محط ثناء في العادة وتوصف بالفروسية. ولم تستطع حتى 'لو' في بحثها عن نيتشه الرجل في كتاباته أن تتحدث عن موضوعات مثل هذه لأن تابوهات ذلك العصر كانت تقف حائلًا دون التصريح بها في النقاشات والإصدارات العامة. وبرغم ذلك، يُعد فهم القيود النفسية المفروضة على نيتشه أمرًا لا غنى عنه في التعرف على أعماله وعلى علاقته بفاغنر في الحياة الفعلية مع ما رافق ذلك من مراجعات دورية قسرية لـ 'السيد' وشخصيته في الأعمال المطبوعة.

برز فاغنر، بسهولةٍ ويسرٍ، في خيال نيتشه بوصفه تجسيدًا لشخصية ثيوسيس، أو سارق الزوجات، الأسطورية. خطف ثيوسيس الجميلة أرياندني التي كانت زوجة دايونايسيس، مثلما يعرف نيتشه تمام المعرفة من الشاعر هزيود أو هسيودوس *(Hesiod)* والمسرحي يوريبيديس. (ثمة نسخة أخرى تصف أرياندني وهي تتقبل

غدرًا حب ثيوسيس). كانت حياة أريادني حزينةً حتى سمع دايونايسيس بآهاتها والآمها، فرفع المرأة المهجورة إلى مقام الملكة بين النساء في مملكته. وفوق كل ذلك، كان ديونسيس يمثل، مثلما كانت 'لو' تراه، دورًا أو قناعًا يمكن لنيتشه أن يتسلل له منسابًا كلما أراد ذلك حتى بلوغه تلك المرحلة التي يغدو فها القناع [نيتشه ذاته]. (من غيري يعرف منْ أريادني؟) كان نيتشه يتساءل في داخله. في تريبشن، شعر نيتشه بسعادةٍ بالغةٍ في مناقشة أعماله قيد الإنجاز، واتخذ إعجابه للثنائي المتطابق 'أريادني-كوزيما' شكل (خمس مقدمات تمهيدية لكتبٍ لم تُكتب بعد) قدمها كهدايا إلى كوزيما في عيد الميلاد في 1872، إلا أنها قابلت هديته بفتورٍ ولامبالاة وبتكليفه بالمزيد من المهام لصالح 'السيد'. وحظيَت هذه العلاقة بالطبع بانتباه الأخت إليزابيث التي وصفت الاهتمام والعناية الفائقين بالشؤون الفكرية والشخصية في الحوارات بين أخيها والسيدة كوزيما في المدة التي قضتها في تريبشن. كانت كوزيما ترتدي فستانًا من الكشمير المورد يزينه دانتيل مخرم يمتد حتى الحاشية، وعند مرفق الساعد تتدلى قبعة فلورنسية كبيرة مزينة بإكليل وردٍ (صورة انطبعت في ذهن نيتشه مثلما سنلاحظ في الصفحات الأخيرة من كتاب سالومي). وكانت كوزيما التي تصغر فاغنر بعشرين عامًا وتكبر نيتشه بسبعة أعوام، المحور في مثلث العلاقة المؤلف من ثيوسيس-أريادني- دايونايسيس. في إحدى المناسبات، عندما احتشد اعضاء جمعية فاغنر زرافات ووحدانا عند منتصف الليل تقريبًا في 1871 في انتظار وصول المايسترو المشهور في مدينة مانهايم لحضور عرض أحد أعماله الأوبرالية، نزل من القطار (رجل صغير الحجم مميز الهيأة بخفةٍ ورشاقةٍ بالغتين)، واستقبلته الجماهير الحاشدة بالهتافات المُهللة والترحيب؛ ترحيبٌ دفع فاغنر إلى التعليق مازحًا باللهجة المحلية: "يا يسوع المسيح، لست أميرًا". وبعد مدةٍ قصيرةٍ، وصل قطارٌ من لوسيرن، نزلت منه إلى المحطة عشيقة تريبشن- أي كوزيما- تسندها يد مرافقٍ: "كان المرافق متوسط الحجم، يبلغ من العمر السابعة والعشرين، وله شعر بني غامق، وشارب أكث، وجبهة مرتفعة واسعة. كانت نظارته توحي أنه أكاديمي، بينما تشي عنايته الدقيقة بالتفاصيل في ملبسه، والهيأة شبه العسكرية، وصوته الواضح الذي يفيض حيويةً بعكس ذلك. قدمته السيدة فاغنر إلى المسؤولين في الجمعية باسم فردريك نيتشه. لقد كان نيتشه بالنسبة لآل فاغنر بمنزلة التحفة الثمينة لمجموعة من الناس تحتاج إلى من يهديها إلى موسيقى المستقبل التي يقدمها 'السيد'.

وكان هذا هو السبب الرئيس وراء شعور كوزيما بالتكدر والانزعاج في آب 1870 عندما علمت أن نيتشه قد حصل على إجازةٍ من الجامعة في بازل ليخدم في القوات الطبية الألمانية في الحرب الفرانكو-بروسية. عندها كتبت كوزيما [رسالة] إلى صديقها المرموق والموقر تخبره فيها أن البقاء أستاذا حيًا اكثر أهمية من الاشتراك في الحرب، فالجيش المنظم تنظيمًا عاليًا والمنتصر لم يكن حتى تلك اللحظة بحاجة إلى مساعدته. كان نيتشه مترددًا نسبيًا حتى توسلت أخته وأحد أصدقائه الوطنيين برجولته وإحساسه بالواجب. كتب نيتشه بحزنٍ، بينما كان في جبهات القتال، عن الجرحى من الفرنسيين والالمان، وعن عفونة الموت، وسرطان العظام، والموت، وحماية المرضى والشائهين من الجو عديم الرحمة، وأظهر تعاطفًا عميقًا مع عذابات الجنود المقاتلين الذين لم يكن بقدرته القتال مباشرة معهم. ولقد حصل نيتشه على نصيبه من مآسي الحروب وأهوالها، إذ اصيب سريعًا بالإسهال الشديد، والتهاب الرئة، ونوبات الصداع النصفي التي اضطرته إلى العودة إلى الديار ثم- بعد بضعة شهورٍ وحسب- إلى قاعات الدرس الجامعي على الرغم من الوهن الجسدي الذي ألم به. وبعد أربعين عامًا من ذلك، وبعد وفاة أخيها-في عام 1910- حرصت إليزابيث، في أثناء نشرها مراسلات فاغنر-نيتشه المُنقحة، على أسطرة تجربة أخيها الحربية بوصفها مصدرًا لـ 'شجاعته القتالية' و"إرادته الأعلى للحياة، لا بوصفها تعبيرًا عن اختلاس وسلب مثير للشفقة للوجود، إنها إرادة واستعداد للقتال، وإرادة للقدرة، للقوة الفائقة". تمثل هذه التجربة كذلك، بحسب إليزابيث، تعبيرًا عن اعجاب أخيها بالروح القتالية الألمانية: "[الألمان] عرقٌ يريد إما أن ينتصر ويُهيمن وإما يهلك". غير أن ما حدث على أرض الواقع يخبرنا بخلاف ذلك، إذ لم يستغرق

الأمر طويلًا حتى خفتت حدة النشوة الوطنية والخيلاء العسكرية عند نيتشه لتحل محلها رؤيةٌ واقعيةٌ قاتمة عن الانتصار البروسي على فرنسا. كان نيتشه في مرحلة الصحو هذه يرى في التعامل مع هذا الانتصار بوصفه انتصارًا للثقافة الألمانية أمرًا سخيفًا للغاية؛ إنه الجنون بعينه، وهذا ما أفاض في الحديث عنه في (تأملات في غير أوانها). بعد عودته إلى العمل في بازل، نصح نيتشه صديقه الحميم إيرفين رود بالفرار من بروسيا المُهلِكة والمناهضة للثقافة حيث يكثر رجال الدين والعبيد المتزلفين المنافقين مثل الفِطر. يمكن، في الواقع، لاحظ هذا التغير في المواقف في رسالتين كتبهما إلى صديقه البروسي المقرب، الكونت كارل ڤون جيرسدورف، فبينما كتب الرسالة الأولى مهاجمًا تخاذل الفرنسيين وعجزهم، نراه في الثانية يكتب: "أصدقك القول، أرى في بروسيا حاليًا قوةً شديدة الخطورة على الثقافة". يجب الدفاع عن الثقافة عقليًا، فهي "وحدة الأسلوب الفني في التعبيرات جميعًا في حياة الناس"، مثلما يُعرفها نيتشه. وفي هذا الجانب تحديدًا، قدم والتر كوفمان ملحوظة صائبة قال فيها: "يجوز التعميم والقول إن[نيتشه] كان يستخدم كلمة 'الحرب' مجازيًا في أكثرية ملحوظاته المعروفة عنها"، كان يستخدمها، بعامة، بصيغ مناصبة العداء والهجوم على الايديولوجيات الشعبية في بحث الإنسان عن المعرفة والحقيقة. إن هيأة الجندي ولقب 'الضابط' المُتخيل الذي أسبغه على نفسه يكشف بجلاءٍ عن حاجة نيتشه الى الإعجاب وقلقه بشأن رجولته.

أسهمت المدة القصيرة التي قضاها نيتشه في الخدمة العسكرية في منحة فرصةٍ للاستراحة من التدريس والبحث الفيلولوجي ومن حضور بعض المناسبات الاجتماعية من مثل حفل زفاف فاغنر وكوزيما في آب في تريبشن. وبرغم غيابه عن هذه المناسبات، يمكن الحصول على صورةٍ تفصيليةٍ عن الحياة في هذه المدينة في رسائل كوزيما إليه، بما في ذلك تعميد ابنها سيغفريد ذي الخمسة أعوام: "لم يكن سيغفريد منضبطًا في سلوكه في اثناء التعميد. في البدء، هذرم في كلامه وفي الختام- عندما نزل الروح القدس- بكى. ولكنه الآن مسيحي، ربما لم يفلح سيغفريد في منح القس الكثير من الغبطة والسرور، ولكني آمل أنه سيكون ملتزمًا بتعاليم مُخلصنا السيد المسيح".

في رسائله الأخرى، لم يكن [نيتشه][1] صريحًا مع توسلات كوزيما وتوقعاتها بشأن زياراته وأبقاها طويلًا رهن الترقب والانتظار. وحتى هذه التوسلات أضحت أقل قوةً واندفاعًا مثلما يظهر واضحًا في الانتقادات التي حملتها رسائل أخرى لها لذوق الاستاذ الجامعي في القراءة وبعض من جوانب أسلوبه في الكتابة. تلقى نيتشه، الذي كان يعدّ نفسه- عن استحقاقٍ وجدارة- الكاتب الألماني صاحب الأسلوب الأفضل بعد الشاعر الألماني هنريش هاينه، هذه الدروس عن الذوق والأسلوب بابتسامة هادئةٍ ورحابة صدرٍ بحسب إليزابيث، وعلق ملاحظًا أنه إذا أرادت كوزيما الأجنبية (ابنة الدوقة الفرنسية ماري داوغلييه (*Ma-rie d'Agoult*) التي نشأت في باريس) ترغب في إضفاء تحسينات على الأسلوب الألماني، إذن يتعين عليها توظيف مواهبها في المقام الأول في تحسين كتابات فاغنر. أرادت إليزابيث، بعد وفاة أخيها، أن يعرف العالم كله أنه لم يكن لديه قط أية عاطفة حب نحو كوزيما التي على الرغم من جاذبيتها وبراعتها وبشرتها الناصعة، إلا أنها كانت نحيلة للغاية وطويلة ولها أنف وشفتان كبيرتان؛ وفوق كل ذلك، بحسب ما ذكرته الأخت، لم تكن لـ 'كوزيما' تلك الضحكة (المُفعمة بالحياة) التي يمكن أن تثير عاطفة أخيها، ولا تلك الخصائص الأخرى التي تعتقد إليزابيث- وهذا أمر يمكن ملاحظته- أنها تمتلكها. لم تكن إليزابيث ترغب في رؤية أخيها في أية صورة أخرى عدا تصوراتها المثالية عنه بوصفه تلك الشخصية الفاضلة المتواضعة النقية أكثر منه شخص يتعين عليه أن يسمو بغرائزه. وبرغم ذلك كله، لم يدخر نيتشه جهدًا في تحويل كوزيما- الأم لخمسة أطفال، ومدبرة المنزل المملوءة طاقةً وحيويةً والمتزمتة دينيًا وفكريًا، والرفيقة المخلصة لـ 'السيد'- إلى أريادني ملائمة لدايونايسيس. ويرجح أن 'التقشف والزهد، مثلما لاحظ نيتشه بحكمةٍ وحصافةٍ في إحدى أقواله الحكمية، هو ما كان يُشكل حافزًا وسببًا للإلهام الحسي.

وبرغم ما عاناه نيتشه من (شعورٍ بالتغريب عن العديد

[1] ورد في النص الأصلي اسم 'فاغنر'، لكني أرى، اعتمادًا على السياق، أن المقصود هو نيتشه. (نيتشه)

من معارفة وأصدقائه)، ألا أنه حظيَ بمعارف وأصدقاء آخرين كانوا متفهمين لتوجهاته الجديدة والهادفة. وكان من بين هؤلاء المثقفة 'الأمومية' مالويدا ڤون ميزنبيغ وبول ريه ويوهان هنريش كوزيلتز، الكاتب الموسيقي الشاب الذي أعاد نيتشه تسميته، بوصفه بديلًا عن فاغنر، ليصبح بيتر غاست أو مايسترو بييترو، والذي عمل بصفة المساعد الدائم لنيتشه، وكاتبه الشخصي بدوام جزئي، ومصحح تجارب كتبه الطباعية وأحد اتباعه المخلصين – ولكن ليس صديقًا شخصيًا حميمًا قط.

كان نيتشه قد التقى ريه في 1873 عندما كان الطالب في مرحلة الدكتوراه، الذي يكبر نيتشه بخمس سنوات، مشغولًا في إنجاز اطروحته. بعد عامين من لقائهما، هنأ نيتشه زميله على كتابه (معاينات سيكولوجية)[1] وشعر بالسعادة لمناقشته مجموعة القواعد والأمثال والحكم المُيسرة التي تطورت في تراث الكتاب الأوروبيين العظام الذين اعتمدوا هذا النمط الكتابي المبني على الأمثال والأحكام. وكان نيتشه قد انهمك سلفًا في توظيف تقنية 'المقولات الحكمية المأثورة' في كتاباته بوصفها وسائل مفيدة في إعادة التقييم اللاذعة للقيم المجتمعية الشائعة، وكان معجبًا بسخرية الدكتور ريه الذكية والطريفة من مظاهر الرياء التي وضع نصب عينيه نقدها وتعريتها. (فلتحيا الريَواقعية) *(Réealism)*[2] قال نيتشه بعد اطلاعه على مقولات حكمية بليغة من مثل: "إن معرفة الفيلولوجي بالكتب هي بقدر معرفة الورق الذي طُبعت عليه بها"، و"الكثير من العقول تغرق في حرفيتها وسوفسطائيتها"، و"ملتهم الكتب يجد متعةً في الدراسة ذاتها أكثر منه في الموضوعات التي يدرُسها"، و"يقاوم الناس الحقائق الجديدة لأنهم يحسدون معلمها/مكتشفها من جهةً، ولأنهم، من جهة أخرى، لا يرغبون في أن يعترفوا أنهم كانوا على خطأ هذه المدة الطويلة"، و"إن حقيقة أن الكل يظن أن رأيه هو الصواب تجعلنا نشك في صواب آرائنا".

إن قَلَب نيتشه في كتابه (إنسان مُفرط) مقولة القديس لوقا: (من يتواضع يرتفع) إلى (من يتواضع يرغب في أن يُرفع)، تستدعي سريعًا إلى الأذهان مقولات ريه المأثورة: "يتواضع المرء لأنه يرغب في أن يُرفع" أو "الشهداء يفضلون الإعجاب على الراحة الجسدية". وفي هذا الجانب تحديدًا، نلاحظ أن نيتشه قد وطأ سلفًا منطقةً جديدةً بالحديث عن (الإرادة للسمو والارتفاع)، التي تطورت فيما بعد إلى فكرته عن (الإرادة للقدرة). وثمة عمل آخر ألفه الدكتور ريه شكل حافزًا لنيتشه هو (أصول الأحاسيس الأخلاقية) (1877)، ربما لأنه تزامن مع محاولاته سبر أغوار الدوافع[3] البشرية وإيجاد مسوغات عقلانية تبرر الأفعال والسلوك وكذلك أصول الأخلاق في التاريخ البشري وتُفسر قابليتها على التغير. وعندما أثنى نيتشه على 'ريه' في (إنسان مفرط)، عزا مريدو الموسيقار في بايريوت السبب في تخليه عن قضية 'السيد' وكذلك ابتداعاته الأخرى في الآونة الأخيرة إلى التأثير الكبير للدكتور بول 'ريه' (الاسرائيلي المتزن شديد الهدوء) مثلما أعلنت كوزيما بأسلوبٍ توكيدي يؤلف نفيًا للصلات العاطفية المتبادلة المتواصلة بين الطرفين.

سارت حياة نيتشه تحفها حلقات متواصلة من الأزمات الناتجة عن الصراع بين العواطف والحسابات الدقيقة، وأسهمت مقاومته طويلة الأمد لتدريس الفيلولوجيا في جامعة بازل في التعجيل بإصابته بأمراضٍ أدت بدورها إلى إجازات دورية أعفته من مهامه الأكاديمية. وثمة، إضافةً إلى ذلك، عددٌ من العوامل حالت دون تركه التدريس في بازل نهائيًا منها مظاهر التكريم والحفاوة والاحترام التي حظيَ بها، والنوايا الحسنة للعديد من زملائه، والطلاب الذي رغبوا في إحدى المناسبات في تنظيم مسيرةٍ بالمشاعل عندما رفض طلبًا للانضمام إلى جامعة أخرى. كما شعرت

[1] يمكن ترجمة المفردة كذلك إلى مشاهدات او ملحوظات.

[2] (ism) لاحقة في اللغة الانكليزية يشتق بها اسم المعنى وتُستخدم في الكثير من اللغات لصوغ الالفاظ الجديدة، وتترجم في اللغة العربي في الغالب إلى ياء النسب، وعليه فـ(real) واقعي و(realism) واقعية، وارتأى نيتشه هنا أن يُضيف الحرف الثاني من اسم الدكتور ريه باللغة الفرنسية (é) إلى كلمة (R[é]ealism)، فعليه اخترنا لترجمته دمج الحرفين الأولى من اسم الدكتور ريه مع واقعية لتكون 'ريواقعية'.

[3] ينتثر في الكتاب مفردات لها معاني متبادلة ومتشابهة تقريبًا من مثل 'instinct, impulse, drive, tendency, bent, inclination, and intuition' وتعني 'غريزة، سليقة، فِطرة، باعث، حافز، دافع، مُثير، مُحرك، حيوية، نشاط'، ولذا اخترت منها ما هو ملائم للسياق. (المترجمة).

أمه وأخته بالفزع من فكرة خسارته هذا المصدر المضمون للدخل. وبرغم ذلك كله، اختار الأستاذ التخلي نهائيًا عن التدريس بعد تقديم الجامعة وبعض الواهبين الشخصيين مساعدات سخية أمنت له راتبًا تقاعديًا قصير الأمد. ولحرمانه من الإقامة الدائمة لمدة ثمان سنوات في سويسرا بسبب خدمته في الوحدة الطبية في الجيش البروسي، فقد نيتشه حق الانتماء إلى دولةٍ محددةٍ، وكان في طريقه، وهذا هو الأهم، ليصبح 'الأوروبي الصالح' الكوزمبيتالي المُمثل للثقافة المثالية التي تخيل أنها ضرورية للمستقبل. وعلى إثر ذلك، بدأت ترحالاته القلقة والمضطربة المُحددة جغرافيًا في داخل مساحة مضلعة مربعة الزوايا من منزل أمه في مدينة نومبيرغ الألمانية إلى مدينة نيس الساحلية في فرنسا، ثم نزولًا إلى مدينة ميسينا في صقلية الإيطالية، صعودًا إلى مرتفعات انغادين السويسرية مع تفضيله للمواقع البحرية أو الجبلية.

كان نيتشه، حيثما يرتحل، يحمل معه في حقيبة السفر بعض الحاجيات الأساسية، أما صناديق الإعانات والطوارئ فكانت تصله بانتظام من نومبيرغ، وباستثناء معطفٍ طويلٍ وشالٍ حول رقبته، وربما بدلة أخرى غير التي يرتديها، وملابس داخلية، وورق للكتابة، وزوجين إضافيين من النظارات تساند تلك المُثبتة على أنفه عندما يشخبط بقلمه مبتعدًا انشًا واحدًا عن حدود الورقة التي يكتب فيها، وذخيرة طبية حقيقية مؤلفة من أدوية مهدئة، وأخرى تساعد على النوم، وفيرونال، وعدة مواد صبغية، وغيرها من العلاجات... فيما عدا هذه الأشياء، لم يكن نيتشه، في الواقع، في حاجة إلى الكثير. وكان مُحقًا في توكيده: (أنا أفضل طبيب لنفسي) وأفضل أخصائي تغذية لأن العدد الكبير من الأطباء الذين استشارهم لعلاج عينيه والآم معدته ونوبات الصداع لم ينفعوه بشيء، ولأن علله وأمراضه كانت سايكوسوماتية (أمراض ذات منشأ نفسي-جسدي). ومثلما لاحظت 'لو' من علاقتها بنيتشه وقراءتها لأعماله أنه كان حازمًا في تعامله مع أمراضه وعلله عادًا إياها وسائل تفضي إلى المعرفة، وكان، بطريقة أو بأخرى، يرى في مقولة إن المرض للشخص المعافى تمامًا قد يكون حافزًا ودافعًا عظيمًا للحياة مقولةً بدهيةً لا جدال فيها. إن ترحيبه بمحفزات مثل هذه تعكس كذلك قدرةً فائقةً على التحكم والاستيعاب والتغلب على الأمراض المؤلمة وتحويلها إلى تفكير واضحٍ ومتقدٍ. وبرغم التزامه الهدوء والكياسة في الحوارات، إلا أنه كان يتحول إلى مجادل شرسٍ وعنيفٍ عند جلوسه إلى منضدة الكتابة.

طويلة هي قائمة الأمراض وأعراضها الواضحة التي عاناها نيتشه؛ هذا ما تكشف عنه الرسائل التي كتبَها في سنيّ حياته المبكرة والتعميمات الاستعادية التي تطوع بتدوينها في فترة مكوثه في مركز العلاج النفسي. كان العارض الأهم الذي يتردد ذكره بانتظام هو نوبات الصداع النصفي، ثم أعراض أخرى مكافئة من مثل آلام البطن والتقيؤ والإسهال وتهيج القولون ونوبات الحمى وسلوكات مقترنة بالإغماء والامساك وحكة حارقة في العينين، وتذبذب شديد في المزاج، وألم العصب الثلاثي في الوجه (ما يُعرف طبيًا بـ 'الأعاصير المخية' أو الاضطرابات العصابية). كانت هذه الأعراض ونوبات الألم المنتظمة وطويلة الأمد – التي كان نيتشه دقيقًا في وصفها والحديث عنها – تقترن بنحوٍ ثابتٍ ومنتظمٍ باضطراب شديد في العواطف يتراوح من نوبات الغضب المفاجئة إلى الشعور بالكآبة والانقباض وأحيانًا الفرح الغامر. وكان داء الشقيقة، المذكور في قائمة نيتشه، ما يزال ظاهرة غامضة غير مفهومة تمامًا في الأوساط الطبية في القرن التاسع عشر على العكس من القرن العشرين حيث كثرت الدراسات عنه، ومنها الدراسة المعنونة (داء الشقيقة: نحو فهم لاضطراب عام) (1970) لطبيب الأعصاب ومؤرخ العلوم البريطاني اوليفر وولف ساكس الذي شرح قائلًا إن الشقيقة هو الموقع الذي تشع منه مجموعة متنوعة من المتلازمات الناشئة والمتداخلة. وبفضل ملحوظات ساكس السريرية عن دورة داء الشقيقة العام بوصفه (جمعًا فارقًا بين العنف الداخلي والانعزال الخارجي، نحصل على تصورٍ أوضح للتأثيرات التطهيرية والخلاقة لاستسلام نيتشه للمرض و'فتوحاته' فيه).

وإلى جانب 'الشقيقة الشائعة'، كان نيتشه يعاني

أحيانًا مما يُعرف طبيًا بـ'هالة الشقيقة'[1] التي كانت تقترن عنده بنوبات دورية من الهلع الشديد، والشعور بالهلاك الوشيك، وغلبة مخاوف الموت والهستيريا والرؤى المُفزعة عليه. كشف نيتشه بهدوءٍ وروية أن "فكرة العود الأبدي؛ الصيغة الأعلى من التوكيد التي يمكن تحقيقها على الاطلاق" تعود إلى تجربته في جبال انغادين السويسرية: (في مطلع آب من عام 1881 في سيلز-ماريا، على ارتفاع ستة الأف قدم فوق مستوى البحر، في موقع يعلو فوق الأشياء البشرية جميعًا (وراء الإنسان والزمان). كتب نيتشه واصفًا ما حدث له: "في ذلك اليوم، مشيت على طول شاطئ بحيرة سلفابلانا وعبر الغابات وتوقفت عند صخرةٍ ضخمةٍ هرمية الشكل منتصبةٍ غير بعيد عن [منطقة] سيرليه)، وهناك نهدت لي رؤيةً. وفي الشتاء التالي قارس البرودة، وبعد أيام جافى فيها عينيه السهاد بسبب تلاطم أمواج البحر العالية، أطل نيتشه بنظره على خليج بورتوفينو، كما لو كان مشدودًا بالقدر، وأحس بفكرة العود الأبدي تنبعث للحياة في شخص زرادشت، و'بتعبيرٍ أكثر دقةً، لقد استحوذ [زرادشت] علي وأخذ مني كل مأخذ'. نحن نعرف أن نيتشه كان مولعًا بالقراءات الحديثة في العلوم التي تتطرق إلى عدم فناء المادة، وأنه احتفظ بعلاقته القديمة بفكرة الفيلسوف اليوناني هيراقليدس عن التدفق الداخلي الذي يسبب إيقاعيًا عودة الأشياء إلى حالتها الأصلية. وعليه، قد تُفسر هذه المؤثرات مجتمعةً تجاربه 'الهالوية-نسبةً إلى حالة الهالة' السمعية واستحسانه الحدسي والميثوشعري للاعتقاد في 'العود'، (ساعة الوجود الأبدية). وبشعور هامسٍ بالرهبة ونوع من الاستذكارات الحالمة، أعاد نيتشه سرد هذه التجربة فيما بعد على مسامع 'لو' وأوصل لها إحساسه بالخلود الدايونايسيسي.

[1] الشقيقة الشائعة هي الشقيقة التي تقع من دون المرور بمرحلة الهالة، ويحدث هذا النوع من الشقيقة لدى أكثرية المصابين، وقد يستمر مدةً طويلةً، إضافةً إلى أنه يؤثر بشكل أكبر في قدرة الفرد على ممارسة الأنشطة اليومية. الهالة (aura) هي المرحلة الثانية من مراحل الشقيقة التي قد تحدث قبل نوبة الصداع بقليل أو في اثنائها، وتتمثل برؤية وميضٍ أو ضوء ساطعٍ، أو خطوط متعرجة من الضوء، أو بقع معتمة، أو معاناة المريض من اضطرابات بصرية أو صعوبة في التحدث. وعلامات 'الهائلة' تحذيرية في جوهرها لأنها تنبه المصاب إلى قرب حدوث نوبة الشقيقة. (المترجمة)

يتمثل الدليل إلى لحظات نيتشه الأكثر إبداعًا- بحسب وصفه لها- في حالة اللاشخصنة حيث ضمير المفرد لغير العاقل (هو/هي) *(IT)* هو من يؤلف لا [نيتشه] الذي صرح مبينًا: "أنا لست عقلًا ولا جسدًا)، بل شيئًا ثالثًا بأبعاد أخرى[2]. وهذا الإحساس واضح للغاية وحاضر بقوةٍ في كتابه (هكذا تكلم زرادشت). كان نيتشه يرى في التوتر العميق والضغط والمرض شروطًا لازمةً ومسبقة للنشاط الذهني. ومع ذلك، يجب توخي الحذر عند تفسير هذه الآراء أنها (فرارٌ صوب المرض)- مثلما قد توحي به فترات رقوده الدورية الطويلة في السرير والغرف المُعتمة التي كان يعيش فيها- بل إنها (فلسفة تجريبية) خطيرة (مثلما عاشها وخبرها [نيتشه]، حتى مع احتمالات العدمية الطاغية) من أجل طلب المعرفة.

ومثل غيره من المرضى بداء الشقيقة، كانت لنيتشه تجارب مع القلق في (المناسبات والأعياد) الشخصية، وهذه التجارب، في العادة، كانت تقدم الدعم لمزاعم تضمها رسائله باتجاه التعبير عن شعورهِ أن الحياة لن تمهله طويلًا. وكانت بعض من التواريخ والمناسبات الخاصة، وفترات محددة من السنة، وقرع أجراس الكنيسة، ومنتصف الليل، وغيرها من الحوادث 'المُنبِهة' المتكررة تؤدي إلى ارتكاسات شقيقية مؤلمةٍ. وكانت الكثير من هذه الحوادث ترجعه قسرًا إلى الطفولة حيث الشعور بالصدمة العميقة لوفاة والده، واحتفالات أعياد الميلاد والسنة الجديدة. وكادت مجموعة من الانفعالات العصبية التي رافقت إحدى هذه المناسبات زيادة على الآم شديدة ألمت به أن تقضي عليه في 1879، حيث الذكرى السنوية لوفاة والده الذي كان في مثل عمره في ذلك العام، وكان من الطبيعي والحال هذه أن يفقد رغبته في الحياة وتخور قواه إلى أدنى مستوياتها: "إن سعادة وجودي، وربما فرادته، يكمن في حدوث هذا الأمر القدري [أي أن يكون عمره في هذا العام بعمر والده عندما توفي]: وإذا أردت التعبير عن هذا القدر في شكل لغزٍ، يمكنني القول إني ميت سلفًا مثل والدي، ولكني، مثل أمي، ما ازال

[2] تعني عبارة (tertium quid) عنصرًا ثالثًا غير مُعرف وغير قابل للتعريف مؤلف من عنصرين معروفين، والعبارة شائعة في علم الكيمياء، وتعني باللاتينية 'شيئًا ثالثًا'. (المترجمة)

حيًا والعمر يتقدم بي". ('لم أنا بهذه الحكمة' في هذا هو الإنسان). وثمة مناسبة أخرى مهمة في هذا العام لنيتشه هي الذكرى السنوية لتقلده كرسي الأستاذية في جامعة بازل الذي بدأ مشوار عمله فيها في 1869 وغادرها بعد عشر سنوات بمشاعر امتزج فيها الشعور بالذنب بالراحة. الاسوأ من ذلك اضطراره إلى قضاء أعياد الميلاد واحتفالات السنة الجديدة مع والدته في نومبيرغ، الفترة التي وصفها بـ: "الشتاء الأكثر حرمانًا من الشمس في حياتي". في طفولته كانت احتفالات موسم الشتاء تثير فيه شعورًا عميقًا بالعبودية العاطفية والدينية، شعورٌ أصبح خيار مواجهته أشبه بالوسواس القهري برغم محاولاته الجادة للتخلص منه فيما بعد. ويصدق الأمر ذاته على علاقته بوالدته التي على الرغم من تمرده المتقطع ضد محاولاتها الاستئثار به بأسلوب يغلب عليه الطابع الديني والأمومي المتزمتين، إلا أن اعتماده عليها ماديًا وعاطفيًا كان قويًا إلى حد منعه من التخلي عن القواعد المُهذبة لـ (تقاليد نومبيرغ وأعرافها، ومن وضع حدٍ لمظاهر الاستغلال المتبادلة)؛ ولهذا كله كان حضورها أو زياراتها الوشيكة تجعله يشعر بالتوعك والقلق. في تلك المرحلة الحرجة، أحصى نيتشه مئة وثمانية عشر يومًا من نوبات الصداع النصفي الشديدة. وبرغم ذلك، ينبغي لنا، مرةً أخرى، التنبه إلى أن حالات المرض والتعافي، التي امتدت من 1879 إلى 1882، كانت تتبعها فترات من الإبداع والتألق الفائقين؛ والدليل كتابته (الجوال وظله)، الذي يؤلف الجزء الثاني من (إنسان مفرط في إنسانيته)؛ وصدور (الفجر) في 1881، و(العلم المرح) عام 1882، الذي كشف فيه مؤلفه عن جوانب سيرذاتية مهمة وأكد بسعادةٍ أهمية الانبعاث 'المقدس' للحياة على الرغم من تقريع ناشره له من أن جمهور قرائه القليل قد حصل سلفًا على ما يكفي من المقولات الحِكمية.

في القسم المعنون (يناير المقدس) (*sanctus Januar-ius*) في (العلم المرح)، الذي يعود تاريخ كتابته إلى الثاني من كانون الثاني عام 1882، في مدينة البندقية، والمُقدم هديةً إلى 'السنة الجديدة'، لم يحاول نيتشه التطهر من الشعور بالهلع، بل إنه استشعر ودشنَ 'حبًا للقدر'، وتحدث عن الأمل، وأصبح، من الآن فصاعدًا، يتذوق 'حلاوة الحياة'.

لكن هذا الأمل كان سيتعرض لاختبارٍ قاس مع وصول 'سالومي'، ومع تداعيات أخرى كانت في أهميتها الحاسمة بقدر أهمية التداعيات الدائمة الناجمة عن تجربته مع فاغنر. عندما التقى نيتشه وسالومي في روما في أواخر آيار 1882، لم تكن تعرف الكثير عن أعماله وشخصه، وكان نيتشه يعرف أقل من ذلك عنها. وأسهم لقاء أخير في تشرين الأول بينهما إلى ردم الكثير من الفجوات الشخصية بينهما مع بقاء أخرى خامدة في الأعماق لتؤدي إلى الكثير من محاولات التملص والصدام.

تشكلت ملامح ترجمة حياة نيتشه الخاصة في سنوات تنشئته التقية الخانقة في بيئة سيطر عليها العنصر الأنثوي سيطرةً كاملةً تقريبًا. وخلافًا لهذه المرحلة العمرية المبكرة، أدت سنوات دراسته الطويلة، من سن الصبا إلى النضوج، في خضوعه إلى بيئات ذكورية ومنضبطة. في البيئة الثانية، غلب التأرجح والتذبذب على مواقفه وردود أفعاله، فنراه ميالًا إلى مغامرات الطلاب وصخبهم تارةً ونافرًا ومستقبحًا لها تارةً اخرى. ولكنه أظهر انتظامًا وثباتًا في اختيار الرفاق والأصحاب ذوي الميول العقلية الذين احتفظ معهم بعلاقةٍ طويلة الأمد امتدت إلى ما بعد سنوات الدراسة. وبالمثل، فقد أسدل تقليد التكتم الفكتوري الستار على الحياة الجنسية لنيتشه الشاب، ولو لم تتوفر لنا الحكاية الفريدة الآتية التي رواها صديقه بول ديوسن، أستاذ الدراسات الهندية والفلسفة، لما تمكنَا من معرفة شيء يسمح لنا بالتكهن بميوله الجنسية: "في أحد أيام شهر شباط من عام 1865، سافر نيتشه لوحدهِ إلى مدينة كولن (*Cologne*)، وسمح لبوابٍ أن يقوده إلى مواقع تستحق المشاهدة، ثم طلب منه إرشاده إلى مطعم. إلا أن البواب قاده إلى منزلٍ سيء السمعة). ذكر ديوسن أن نيتشه حدثه في اليوم التالي عما جرى له قائلًا: "وجدت نفسي فجأةً مُحاطًا بنصف دزينة من أشكال شبحية ترتدي ملابس مزركشة مزينة بالترتر المُلمع وتنظر نحوي بتطلعٍ ولهفةٍ. وقفت متسمرًا معقود اللسان في مكاني لحظةً! ثم توجهت، غريزيًا، مسرعًا نحو البيانو- كما لو أنه الكائن الوحيد الذي يملك روحًا في ذلك المكان. عزفت بضع نوتات كانت كفيلة بالتخفيف من شعوري بالضيق والتحجر، وتمكنت من

أن أشق طريقي بخفةٍ إلى الهواء الطلق). "وظف الروائي والناقد الاجتماعي الألماني توماس مان هذه الحكاية- الخليط من الحقائق المستترة والارتجال- في روايته 'الدكتور فاوستس' حيث جعل البطل يعود إلى أحد بيوت الدعارة بعد عام فيُصاب بالزهري". وكانت التعليقات التي أدلى بها نيتشه في مصحة بازل في 1889 وذكر فيها خضوعه للعلاج من السفلس مرتين في أواخر ستينيات القرن التاسع عشر قد أضيفت إلى هذه الحكاية ابتغاء تقديم دليل- مغلوط للغاية- أن السبب في إصابة نيتشه البطيئة أو المفاجئة بالجنون يعود إلى هذا المرض. ومما يؤسف له وقوع أكثرية كتّاب ترجمة حياة نيتشه تقريبًا في هذه المصيدة الخادعة. كان لنيتشه علاقات جنسية سرية عندما كان طالبًا وعانى إصابات سيلانية، هذا واضح، ولكنه لم يصب قط بالزهري مثلما أخبر أحد أطبائه الخاصين، الدكتور اوتو ايزر *(Otto Eiser)* في 1877، الذي اعترف له بانخراطه ببضع علاقات جنسية في السبعينيات في إيطاليا بناءً على نصيحة طبية. وبصرف النظر عن هذه التحفظات والاعتراضات، يمكن أن نلاحظ أن جنون نيتشه قد اقترن، طوعًا أو كرهًا، بمرض الزهري. تقدم جميع السجلات الطبية المتوافرة عن الفحوصات والتشخيصات التي خضع لها نيتشه، وهي مدار بحثٍ وفحصٍ ودراسة منتظمة في الوقت الحاضر تأييدًا للاستنتاج الذي توصل إليه الدكتور اريش فردريش بوداك *(Erich F. Podach)* أنه (لا دليل مؤكد على إصابة نيتشه بالزهري، وبالمثل، لا دليل واضح على إصابته بـ 'الشلل'). ويُرجح أن كل هذا لا يشكل أهميةً كبيرةً باستثناء دوره في إلقاء سحابة من الشك على كتب نيتشه وتقديم تساؤلات بشأن أفكاره. لقد أفاضت سالومي في مناقشة إرادة نيتشه للصحة والمرض فيما يتصل بأعماله وألقت ضوءًا كافيًا على سؤال العبقرية والجنون العام، وعلى ظروف نيتشه السايكوسوماتية- وأيضًا الصداع النصفي العاكس للصدمات، وقدمتها بوصفها محفزات على الإبداع الفني الذي استمرت مظاهره وتجلياته حتى الجمل الأخيرة في الأعمال التي قدمها نيتشه للنشر.

كرر ديوسن سرد قصة نيتشه في المبغى في كتابه (ذكريات فردريك نيتشه) (ليبزيغ: بروكهاوس، 1901) ابتغاء شرح أسلوب 'الفيلسوف' في التفكير وطمأنة الأجيال القادمة أنه (لم يمس امرأة قط)، مثلما يُقال. غير أن الكتاب، خلافًا لما كان يُراد منه، وبأسلوبٍ فارق نسبيًا، نجح في تحقيق نتيجةٍ مغايرةٍ للغاية على الرغم من أن مؤلفه أضاف مبينًا ضرورة تذكر أن نيتشه لم يرغب قط في أن يبقى عزبًا: فالنساء من وجهة نظره عليهن أن يُكرسن أنفسهنَ لخدمة الرجل والاعتناء به. كتب ديوسن كذلك عن القول الذي كان يتردد كثيرًا، بأسلوبٍ مازحٍ نسبيًا، على لسان نيتشه في بفورتا: "لكي أحقق ما أرغب به، سأحتاج قطعًا إلى استهلاك ثلاث نساء". وكان ديوسن سيشعر بالهلع لو علم أن المزحة تنطوي على ما يكفي من الجدية بعدما تباهى نيتشه في أثناء رقوده في مشفى يينا للأمراض العقلية أن أربعا وعشرين عاهرةً قد غشيَنه في المساء. لم يتمكن الاستشراقي ديوسن من قراءة المضمون النفسي والفانتازي في قصة زيارة المبغى التي يلفها الغموض الناجم عن تصرفات البواب المريبة ظاهريًا. المهم ما برهنت عليه القصة: أن نيتشه لم يكن قديسًا ولا آثمًا. ومع ذلك، فقد عاودت الأشكال في المبغى الظهور تلميحًا في قصائده الدايونايسيسية؛ وكان موقفه الوعظي نحو النساء 'عديمات الروح والحيوية' بمنزلة دليل على عمق مخاوفه المرضية من الجنسانية، ولا بد من التنبه هنا إلى تمثيل البيانو الحامل للروح للطاقة الموسيقية المُحرِرة التي تؤلف، تقليديًا، المصدر الرئيس لتحرر نيتشه وانطلاقه العاطفيين.

وعلى شاكلة محاولة الفرار في قصة المبغى الخيالية، ثمة عددٌ من الحكايات تناثرت وتشابكت في أواخر ربيع 1872 يتعذر إعادة تقديمها تقديمًا كاملًا بسبب المراسلات التي أتلفت. انضمت روزالي نيلسن، المطلقة الاسكندنافية والثورية والرحالة الأوروبية، مثلًا، إلى المعجبات المتحمسات بنيتشه بعد قراءة (مولد التراجيديا)، وادعت تلقيها صورةً فوتغرافيةً من نيتشه ترتسم فيها ملامح ذهانية على وجه منحوت لدايونايسيس. ربما استهوتها فكرة تخيل نفسها إحدى كاهنات الإله باخوس، إلا أن مظهرها الفوضوي الأشعث في أحد الفنادق في مدينة فرايبيرغ-ام-بريزغو

الألمانية دفع نيتشه إلى طردها حالًا، تلاحقها صرخاته: "غول، وحش، لقد خنتني!". وعندما ألحت في ملاحقته، استعان نيتشه بمساعدة صديقه 'اوفربك' في التخلص من 'شبحها.' من بين العبارات التي ذكرتها روزالي في رسالة الوداع: "ليس ثمة على وجه المعمورة من فهمني بهذا العمق وأساء الحكم علي بهذا النحو مثلما فعلت! ولم يجعلني أحدٌ قط، أو قلما جعلني'، أشعر بهذه السعادة أو سببَ لي هذا القدر من الألم مثلما فعلت أنت!". تراجع نيتشه حالما انتصب هذا الواقع شاخصًا أمام خياله الدايونايسيسي.

لم يكف نيتشه، في الجزء الأكبر من حياته، عن الاستعانة ضمنيًا بأشخاص آخرين لمساعدته في البحث عن زوجةٍ له، أو ربما لم يمنعهم من تقديم خدماته؛ وفي مرات قليلةٍ، ندتْ عنه مبادرات خرقاء. هل كان كل ذلك قناعًا لكسب ود الأعراف والتقاليد؟ ربما هذا صحيح في جزء منه. هل كان بقدرة نيتشه أن يكشف عن شخصيته وشياطينه الداخلية لشخصٍ آخر؟ بالكاد كان يمكنه ذلك. لم يكن بقدرته، في الحقيقة، سوى استعراضهم أمام مرآته الخاصة لأن مخاوفه المكبوتة من النساء وميله الفطري إلى التكتم والسرية كانا أكبر من محاولته مقاومتهما. كانت النساء تظهر، في تجربة نيتشه الشخصية، في شكل (اللاما) أو الأنواع الأخرى من الحيوانات المُتملِكة الصغيرة ذوات المخالب القاتلة، أو يظهرنَ في هيئة مخلوقات شبيهة بأبي الهول تلفت الانتباه وتُنذر بالخطر مثل كوزيما فاغنر. وبينما كان عددٌ من المرشحات يطلبن وده ويعرضن أنفسهن عليه، بقيت المعايير التي اعتمدها نيتشه لاختيار شريكته تتأرجح بين احتياجاته الشخصية والظروف المحيطة به؛ وبرغم أهمية الموضوع، لم يكن نيتشه يتحدث مع أخته بشأن 'من يطلبنَ وده' إلا في الحالات التي لا يكون فيها جادًا في اتخاذ قرار الزواج. رغب نيتشه، في مرحلة مبكرة من حياته، في شريكة تحمل صفات الدمية – مرحة وجميلة، وساحرة في أنوثتها، وغير متزمتة دينيًا، وليس لها قدرات عقلية كبيرة، ربما لأنها كان يريد منها التكيَف مع التقلبات في مزاجه واستيعابها أو تقليص حلقات الوصل بينهما إلى المستويات الأساسية مثل المطبخ وغيره من المسائل المنزلية والزوجية الأخرى.

ومع تناقص عدد العزاب في الحلقة المحيطة بنيتشه بحلول العام 1876، بسبب زواج بعضهم وارتباط بعضهم الآخر، وجد الفيلسوف نفسه أمام سؤال دائم هو 'إلى متى يمكنه الحفاظ على الترتيبات العائلية المتقطعة وغير المُرضية مع أخته إليزابيث التي كانت والدته تطالب بنصيبها من الخدمات التي تقدمها؟'. وعليه، وإلى جانب عددٍ آخر من التوقعات الاجتماعية التقليدية الشائعة سلفًا، كان نيتشه ميالًا نحو المجازفة عندما تعرف، وهو بصحبة الموسيقي هوغو ڤون سينغر، إلى واحدةٍ من تلميذات الأخير على البيانو. وصِفت ماتيلدا ترامبيداك (*Matil-de Trampedach*)، الفتاة الأنيقة ذات الشعر الأشقر الغامق، والعينين الخضراوين البالغة من العمر الثالثة والعشرين التي بدت مستمتعةً بحديثها إلى (رجلٍ مشهورٍ يحمل فوق رأسه مظلة خضراء مُبطنة برغم العتمة)... وصِفت أنها فتاة قد خرجت توًا من لوحة بورتريه للفنان الايطالي فرا فليبو ليبي. بدت الفتاة منتشيةً وهي تكتب عن مدى سرورها بحواراتهم الأدبية، وعندما أخبرها نيتشه أنه لم يكن يعرف قصيدة الشاعر الأمريكي هنري وادزوورث لونغفيلو (الأعلى أو نحو الأمام وإلى الأعلى)، بادرت إلى إرسال القصيدة مترجمةً إلى الألمانية له. كما تحدثت عن إحساسها بعمق النظرة الثاقبة الصادرة من عينيه. في ثالث لقاء بينهما، ارتجل نيتشه من أجلها، بأسلوبٍ عكس حماسةً واندفاعًا مفرطين، عزفًا في سمفونيتة بيتهوفن (ترنيمة للفرح)؛ عزفٌ جعل (التناغمات الاحتفالية المبهجة تذوب في نغمات لطيفةٍ ناعمة) على البيانو. بعد ذلك ببضعة أيام، تلقت ماتيلدا عرضًا بالزواج عبر البريد.

طلبت الرسالة من الفتاة أن تستجمع 'شجاعة قلبها' كلها لتجيب عن سؤال واحدٍ: "هل توافقين أن تكوني زوجتي؟ أنا أحبك وأشعر كما لو أنك تنتمين لي سلفًا... الا تعتقدين، مثلما أفعل أنا، أن كل واحد منا، إذا ارتبطنا، سيكون أكثر حريةً وأفضل مما لو بقينا عازبين؟ حسنًا، إذن، نحو الأمام وإلى الأعلى – في إشارة إلى قصيدة لونغفيلو". لم يكن نيتشه يعرف أن ماتيلدا كانت مرتبطةً بعلاقة حبٍ

مع معلمها سينغر، الذي تزوجها فيما بعد؛ فكان جوابها هو رد طلب المُحب المندفع. دارى نيتشه شعوره بالخيبة ولم يعرض نفسه قط بعد ذلك إلى الرفض في المراسلات. بعد ذلك ببضعة أيام، كتب إلى مالويدا ڤون ميزنبيغ قائلًا: "واحد من الدوافع الأرقى التي فطنت لها أدركتها من خلالك هو حب الأم من دون الصلة الجسدية بين الأم وطفلها؛ إنها واحدة من أكثر تجليات الحب فخامةً وجمالًا. هبِ لي بعضًا من ذاك الحب...واعتبريني الابن الذي يحتاج أمًا مثل هذه، آه، هذا الطفل في حاجة ماسة إلى هذا الطفل!" فردت عليه مالويدا بأدبٍ جمٍ، ولكنها نصحته كذلك أن يبحث له عن زوجةٍ 'صالحةٍ وثريةٍ' (كان نيتشه مستمعًا بمفردة 'لكن').

لم يكن موقف مالويدا واضحًا حيال رغبة نيتشه بالزواج، ولكنها شعرت مع بول ريه أن لديهم علاجًا ناجعًا لشعوره بالوحدة العقلية؛ وخلافًا للحياة العاطفية، لم يكن الصديقان يشعران بالقلق على حياة نيتشه الاجتماعية لأنه لم يكن يجد صعوبة في الحصول على رفاق متى ما يشاء ولم يعدم قط القدرة على التمتع بالمصاحبة الاجتماعية في مراسلاته الكثيرة. ومما يؤسف له اختفاء أول رسالةٍ كتبها ريه إلى نيتشه عن الروسية الشابة لو ڤون سالومي برغم أن رده على ريه كان طريفًا بنحوٍ غريبٍ: "حيي هذه الروسية بالنيابة عني، وإذا كان لذلك أي مقصد، فأنا اتوق إلى هذا النوع من الروح[1]. نعم أني تطلع حاليًا إلى الاغتراف من الحياة، ومع ما يجول بعقلي للسنوات العشر القادمة، سأحتاج لها. الزواج سوف يكون فصلًا مختلفًا تمامًا- يمكنني أن اوافق على سنيَ زواج، كأقصى حد...)(جنوة، الحادي والعشرون من آذار، 1882). كتبت مالويدا كذلك إلى نيتشه أن الفتاة الاستثنائية كانت من بين الأشخاص الذين ساعدوها في تأليف كتابها، ويمكن أن تشترك معه في مناقشات فلسفية تكشف عن اهتمام متبادل مثل المثالية العملية. أجل نيتشه موعد اللقاء قليلًا ولكنه قال بنحوٍ غير مقنع أن الرياح العاتية المزعجة في مدينة مسينا الايطالية دفعته إلى التوجه شمالًا إلى روما في أواخر أبريل. وهناك وبكياسةٍ مدروسةٍ وواضحةٍ رحب بالشابة 'لو' فائقة الجمال البالغة من العمر الحادية والعشرين قائلًا: "من أي نجمين هوينا لنلتقي هنا؟"، فردت 'لو' أنها قد وصلت توًا من زيورخ. كانت لو، في الواقع، قد درست العلوم الإنسانية بشكلٍ مكثفٍ في الجامعة على شاكلة العديد من أصدقائها الذين شعروا أنهم محبوسون في المنطقة الأجنبية من مدينة ست بتسبيرغ الروسية، ولذا، غامروا بالمجيء إلى زيورخ. كان والدها جنرالًا في الجيش الروسي وعائلتها من أصول بلقانية-المانية وكانوا ينتمون إلى الطائفة الهوغونوتية[2]. صممت 'لو' على تعزيز استقلالها الاجتماعي والعقلي، وكانت عائدة للتو من تجربة إفاقة واقعية. ولبعض الوقت في ست بتسبيرغ، أظهرت لو تأثرًا واضحًا وعميقًا بالتوجهات والتعليم العلمانيين لرجل الدين الهولندي البارز هندريك غيلو ولكنها اختارت الابتعاد بعدما صرح المدرس بحبه لها ورغبته في هجر عائلته.

لم يعرف نيتشه ولا لو سالومي بالصدمات العاطفية التي عاناها كلاهما في حياته: أعاد نيتشه أداء بعض من أجزاء حكايته مع ماتيلدا بينما وجدت لو سريعًا أن خلف الفيلسوف المدرس الذي بحثت عنه يقف رجلٌ قريب الشبه بـ 'غيلو' في تأجج عواطفه، إنسان مفرط في إنسانيته. وقد أدى إخفاقهما في إدراك هذه التنافرات في الغايات الشخصية في وقتٍ مبكرٍ من تعارفهما إلى تعقيدات غير متوقعة وافتراق في المسارات: كان نيتشه يريد رفيقًا وتابعًا صادقًا في حين كانت 'لو' تريد معلما وصديقًا متميزًا تتخذه سلمًا نحو تحقيق طموحاتها الفكرية. ويُرجح أنهما قد أحسا بمشاعرهما إزاء بعضهم بعضا، ولكنهم اختارا وضعها جانبًا ابتغاء المخاطرة بخوض مواجهات أكثر إثارةً وثراءً. ومثلما سنلاحظ في كتابها عن نيتشه، حظيَت لو بفرصة تقديم أفكارها وعرضها ومناقشتها مع نيتشه الذي برهن على نفاذ بصيرته وقسوته النقدية، في الوقت الذي تمكن فيه

[1] تحيل الكلمة الالمانية (Gattung) إلى الأواصر البايولوجية، التي تحيل بدورها أو تذكرنا بكلمة (Gatten) التي لها معاني زيجية. وزيادة على ذلك، كان اقتراح الزواج لعامين صاخبين و'عاتيين' كفيلًا ان يؤدي إلى المتاعب عندما سمعت به لو سالومي بعد ذلك.

[2] الهوغونوتيون هم اعضاء كنيسة فرنسا الاصلاحية البروتستانية في القرنين الساس عشر والسابع عشر الذين تأثروا بكتابات عالم اللاهوت والقس والمصلح الفرنسي جون كالفن. (المترجمة)

من أن يكشف لها بلا خوف –مثلما لم يفعل سابقًا– عن أفكارٍ كثيرةٍ كانت تقض مضجعه وتعذبه مثل فكرة 'العود الأبدي'.

ولا حاجة في هذا المقام إلى ترديد ما ذكرته لو في كتابها عن نيتشه؛ وبرغم ذلك، ثمة فجوات وتكليف بمهامٍ ومراسلات وحذوفات –واعية وغيرواعية– خلفت جميعها تأثيرات ملحوظة في حياتهما وأعمالهما المستقبلية، ولذا تستحق تقديم فكرة موجزة عنها. كان نيتشه، مثلًا، من حينٍ لآخر، يقترح خططًا متخيلة عن مستعمرة من المفكرين، مثل نظرائهم اليونانيين القدامى، يشغل هو المركز فيها. وبداهةٍ، لم تتحقق هذه الخطط في أرض الواقع بعدما تزوج أصدقائه المقربون– [زيجات] جعلته يشعر بغضبٍ صريحٍ تارةً ومكتوم تارةً اخرى– وخلقت نمطًا (متوقعًا وظهر سلفًا في فردوس مدينة تريبشن) حيث قُدِر له أن يؤدي دور الطرف الثالث، وأن يكون هدفًا للعزلة؛ ولكنه عمل على مضضٍ في تحقيق أقصى فائدة من هذه المواقف أو من الابتعاد عنها لاحقًا. وضعت لو سالومي تصورًا عن حياة مشتركة للمفكرين يمكنها فيها مرافقة رجال لامعين– كل منهم يعيش على جانبي غرفتها في شقةٍ تضم مكتبةً تصطف فيها الكتب والزهور؛ والاستحواذ على نيتشه لإكمال شخصية ريه هو بمنزلة تحقيق انتصارٍ أفلاطوني لها. ولجهله التام بالحب المتنامي الذي يعتمل في صدر الصديق 'ريه' للآنسة لو، تقدم نيتشه طالبًا يدها في حملةٍ كانت أشبه بالرعد من الرسائل المفرطة في الكياسة والتهذيب والمحاولات المتواصلة للاستعانة بأمها التي كانت ترافقها في روما. لم يحالف الحظ الاستراتيجيات التي اتبعها نيتشه، ولذا تراجع إلى البديل الممكن للعيش والدراسة المشتركة في علاقة تجمعهم هم الثلاثة، وشغل نفسه بالبحث عن سكنٍ ملائمٍ قرب جامعة أوروبية حيث سيجري مسحًا واستكشافًا للعلوم التي تُثبت فكرته عن العود الأبدي. وعندما لاحظت مالويدا عصبية ريه الذي أراد الفرار من روما بعدما رفضت لو عرضه بالزواج، كانت تعلم تمامًا أن المتاعب تختمر بينهما، ولذا حرصت في رسالتين لها على تذكير 'لو' بدور الرسولي المهم في قضية تحرير المرأة، وحذرتها نبوئيًا أن فكرتها عن العلاقة 'الثلاثية' المحايدة ستكون مدمرةً لعلاقة الصداقة بينهم لأن (الطبيعة لن تسمح بالسخرية منها والاستخفاف بها)، وألمحت أنه سيكون من الأفضل لو عادت لو مع أمها إلى روسيا أو، إذا لم يكن ذلك ممكنًا، التوجه مع أخت نيتشه إلى بايريوت حيث سيُقدم أول عرض لأوبرا (بارسيفال) في السادس والعشرين من تموز؛ وحيث يمكنهما هناك اللقاء والحديث. تكتم نيتشه من جانبه على خبر علاقته بالصديقة الجديدة ولم يخبر أمه وأخته ما أمكنه ذلك[1]، ولكنه فكر بعد ذلك بشأن إمكانية جعل أخته إليزابيث تعمل مرافقة للشابة الروسية، وتختفي عن ناظريهما متى رغب بذلك! وفي المدة الفاصلة بين حديث نيتشه مع أخته عن 'لو' ولقائهنَ، تعمقت الألفة والعلاقة بين الشابة والفيلسوف في رحلات قصيرةٍ بصحبة ريه ووالدتها.

وحدث في إحدى هذه الرحلات التي ذهبا فيها معًا إلى بحيرة اورتا قرب مدينة ستريسا الايطالية، في الخامس من آيار، أن اعتذر لو ونيتشه عن مصاحبة ريه والوالدة ليتجها بمفردهما لتسلق جبل ساكرو. وما رشح عما دار بين هذين الشخصين المفرطين في استقلاليتهما انعكس انعكاسًا غامضًا فيما قاله نيتشه لمرافقته: "حلم حياتي الأكثر روعةً وسحرًا، الحلم الذي أُدين بالفضل فيه لك وحدك". ادعت لو في مذكراتها اليومية عدم قدرتها على تذكر فيما إذا كانت قد مضت بعيدًا في تلك الرحلة حد تقبيل نيتشه. واقترح ريه مازحًا أن هذا الأمر بالكاد يحتمل حدوثه بسبب العائق الذي يُشكله شارب نيتشه الكث. وبعد نزولهما من جبل الغموض والسحر، عبر نيتشه عن أمله في أن يعثر، في الشابة 'لو' التي تحمل 'عقله التؤام'، على شخصٍ يساعده في تحقيق أهدافه. كانت هذه الحادثة، بالنسبة لرفيقهما ريه، بمنزلة برهان على قوله المأثور "إن البشر جميعًا متساوون في الشعور بالخيلاء والانانية".

واستكمالًا لما حدث في رحلة 'جبل ساكرو' الهذيانية، أصر نيتشه على لقاء لو في حديقة غلاسيير في لوسيرن– موقع يعود تاريخه إلى العصر الجليدي– تحديدًا عند السور

[1] في نهاية شهر نيسان عام 1882، كتب نيتشه إلى أخته عن الشابة لو هْون سالومي قائلًا: (على أية حال، إنها متواضعة الشكل...ولكنها مثل غيرها من متواضعات الشكل، طورت قابلياتها الذهنية كي تحظى بالجاذبية).

الشبيه بالمذبح أمام نصب الأسد الضخم الذي يُخلد كتيبة حراس الشرف السويسريين الذين سقطوا في اثناء الثورة الفرنسية عندما تعرضت مدينة تيوليير إلى الاجتياح. لم يكن الأسد أحد الرموز المُفضلة عند نيتشه[1]، الأهم منه هو التعليق المنقوش عليه 'إلى ولاء [السويسريين] وشجاعتهم' الذي يمثل رسالةً واضحةً إلى لو. ادعت لو أن نيتشه طلب يدها ثانيةً، ولكنها كررت، مرةً أخرى، ما قد أبلغه ريه سلفًا بخصوص هذه المسألة، أي عن عدم استعدادها حاليًا للزواج، وعن فكرتها عن خطة العمل ثلاثية الأطراف. بقي هذه المشهد محفورًا وحاضرًا أبدًا في عقل نيتشه، وبعد أقل من عقدٍ، في إحدى نوبات الجنون، رسم لوحةً لأسدٍ بالدرع السويسري والصليب وشخصين متعانقين في أسفله. وعندما انضم إليهما ريه في الحديقة، دارى نيتشه شعوره بالخيبة، أو ربما بالراحة، وبأريحية جعل المصور الفوتوغرافي يلتقط صورةً لـ 'لو' وهي تلوح بسوطٍ مصنوع من فرعٍ من شجرة الليلاك في عربةٍ كان نيتشه وريه يقفان عند مقبضيها. ألقى بعض كتاب التراجم باللائمة على لو لالتقاط هذه الصورة التي اكتسبت شهرةً واسعةً بعد نشرها فيما بعد، فيما اتسم رد فعل نيتشه عليها بالمرح واللطافة خلافًا لـ 'ريه ولو' اللذين شعرا بالاستياء. بعد عام من ذلك، وبرؤيةٍ استعادية ساخطة على الموقف برمته في 1882، وضع نيتشه مقولةً معكوسةً على لسان زرادشت: "هل أنت ذاهب إلى النساء؟ إذن، لا تنسى سوطك!". اضطر نيتشه، لما تبقى من حياته، والحرج يغالبه، إلى تجنب مضمونات هذا التعليق المشاكس عند ذكره أو الإشارة إليه في حواراته مع النساء؛ ومع ذلك، ما تزال أصداء هذه القول الذكوري الزاعق تسمع إلى اليوم.

وبالنظر لقرب تريبشن من حديقة غلاسيير، تمكن نيتشه من اقناع لو بمرافقته إلى فردوسه السابق، حيث كشف، بعاطفةٍ عميقةٍ، إحساسه الدائم بفداحة خسارة 'السيد' فاغنر؛ كشفٌ وصفته لو بأسلوب شائق مُحرك للمشاعر في كتابها.

واصل نيتشه نسج الشباك التي أمل أنها سوف تقلص المسافة الفاصلة بينه وبين لو. فحرص على تدبير سكن لها ولأمها في مدينة بازل مع صديقه القديم اوفربك وزوجته، بحيث يتمكنا من تعريفها به بنحوٍ أفضل؛ إلا أن أنظار لو كانت تميل نحو وجهة أخرى، إذ كانت تأمل في التحدث مع أستاذ عصر النهضة المعروف جاكوب بيركهارت. أرسل نيتشه كذلك كتابًا إليها خرج توًا من المطبعة هو (إنسان، مفرط في إنسانيته)، وأخطر مساعده المؤتمن بيتر غاست بالاستعداد لاستقبال صديقته الأفلاطونية الجديدة وأيضًا خططه المستقبلية عبر عرض قصيدة لو المعنونة 'إلى الحزن'[2] عليه قائلاً إن: "لهذه القصيدة تأثير عجيب فيَ حتى أني لم أتمكن قط من قراءتها من دون ذرف الدموع؛ إنها مثل صوتٍ كنت في انتظاره منذ طفولتي...لو في الحادية والعشرين من عمرها وحادة الذكاء مثل نسرٍ وشجاعة مثل أسدٍ، برغم أنها أنثى في نهاية المطاف...في الخريف سننتقل إلى فيينا ونعيش ونعمل معًا؛ وهي تبدي تجاوبًا مدهشًا ودقيقًا مع أساليبي في التفكير". في الحقيقة،

[1] بالنسبة لنيتشه، تحول النعت الكلاسيكي للأسد كحيوان مفترس أشقر إلى رمزٍ للغرائز البربرية أو الدايونايسيسية التي عملت المسيحية على ترويضها. ويُعدَ الأسد رمزًا لمُحطم القيم التقليدية-العرق الأعلى أو الرجال المفترسين الذين فرضوا إرادتهم، عبر القوة الروحية، على الشعوب المرتحلة في الماضي. وهذه الحيوية والطاقة الحيوانية، بحسب نيتشه، هي مواد خام جديدة لأنشطة أرقى وأيضًا لطاقات الإنسان الفائق: لا بد تفجير العنصر الحيواني في الإنسان (في عملية تصريف أو تحرر). وعلى الرغم من تمييز نيتشه الصريح بين الآثار الثقافية لما يُعرفون بـ 'برابرة' الماضي والتعطش للسلطة والقومية السلبية في ألمانيا القرن التاسع عشر، اساءت الايديولوجيات النازية والقومية فيما بعد توظيف أفكاره المجازية عن 'الوحش الأشقر' و'العرق الأعلى' لأغراض أدبية وأغراضٍ أخرى كان نيتشه يعدَها خبيثة.

[2] 'إلى الحزن': من بوسعه الافلات من قبضتك؟ عندما تحدق عيناك الداكنتان فيه؟/ليس بي رغبةً بالفرار إن أمسكت بي،/لأني لن أصدق قط أنك تدمر وحسب،/ أعلم أنه ما من حياة على هذه الأرض ألا زرتها/ لا شيء يبقى على حاله، بلا تغيير، بلا أثر منك،/ ومع أن الحياة جميلة من دونك!/ إلا أن الشعور بالحزن شعور جدير أن نجربه./ أيها الحزن، لست شبحًا ليليًا واقعًا؛/ أتيت لتُذكر الروح بقوتها،/ إنها المعركة التي جعلت العِظام عِظاما-/ في سيرهم في مسالك [الحياة] الوعرة بأعين ترنو صوب الهدف./ صوب الغاية، والسعادة والمرح،/ أمنحني شيئًا واحدًا فحسب: أمنحني ألمًا يزودني بعظمةٍ حقيقيةٍ./إذن، تعال ودعنا نتقابل وجهًا لوجه:/تعال أرجوك، حتى إن كان ذلك يعني الحياة أو الموت./ تعال أرجوك، وأدخل عميقًا في شغاف القلب،/ تعال ونقب في أعماق الحياة،/ وأنتزع وهم الحلم والمتعة:/ خذ الأشياء التافهة، فهي لا تستحق الكثير/ كلا، لست المنتصر النهائي على الإنسان./ وبرغم وقوفنا مكشوفي الصدر أمام ضرباتك/وبرغم انحلالنا في الموت/ أنت القاعدة التي تنتصب عليها عظمة أرواحنا.

لم تكن القصيدة البسيطة هي ما أشعلت جذوة حماس الفيلسوف، بل افتتان نيتشه بكاتبتها. كان نيتشه قد حذف سلفًا ريه من 'العلاقة ثلاثية الأطراف في هذه الرسالة المؤرخة في الثالث عشر من تموز.

وبحسب الخطة، توجهت أخت نيتشه بصحبة لو إلى بايريوت في أواخر تموز، حيث كانت أوبرا 'بارسيفال' في انتظارهما. قبل ذلك بقليل، كان نيتشه قد عكف، بمساعدةٍ من أخته، على دراسة النوتة الموسيقية في هذا العمل الأوبرالي، وأقام بالقرب من المدينة كي يكون مستعدًا في حالة طلب فاغنر حضوره شخصيًا؛ غير أن طلبات الحضور-التي توقعها نيتشه وشعر بوجوب تلبيتها- لم تصله قط. وفي خضم الأجواء الصاخبة التي رافقت العرض الأوبرالي، شعرت إليزابيث بالإهانة والازدراء بسبب 'ارتداد' أخيها عن فاغنر، وراقبت بحسدٍ بينما كانت لو تستقطب، 'بغنجٍ ودلالٍ'، اهتمام الرجال؛ ولذا، غادرت المدينة قبل أسبوعٍ من موعدها المحدد مع الشابة لو التي وفرت لها الأمسيات المرحة التي قضتها في منزل الموسيقار فرصة الاشتراك في حوارٍ مطولٍ مع كوزيما، بعد تقديم مالويدا لها، وكذلك مع الرسام ومصمم المشاهد الروسي-الألماني، الكونت بول ڤون جوكووسكي، الذي كان ينتمي إلى حلقة فاغنر الخاصة. وعلى الرغم من جهلها بقواعد الكتابة الموسيقية، إلا أنها لم تكن غافلة عن الشائعات والنميمة والحماقات الفظيعة التي تقع حولها؛ شائعات بلغت بطريقةٍ ما مسامع نيتشه، وجعلته يشعر بـ 'إهانة عميقة' لا يمكن الإبراء منها مثلما سنرى.

التقت إليزابيث ولو ثانيةً، بحسب ترتيبات مسبقة، في منزل الأستاذ هنريش غيلزر وزوجته كلارا، محل لقاء المعارف واجتماعهم في مدينة يينا. وكانت إليزابيث وقتها تشعر بالهلع من احتمال فقد أخيها، فريتز، 'الحمل القرباني' البريء، ووقوعه في حبائل الروسية الشابة المفعمة بالحيوية والموهوبة فكريًا وذات الشخصية 'الشريرة، والأنانية والعديمة الأخلاق'. وتبع ذلك حادثة مدوية فاقمت الوضع سوءًا بعدما اطلقت لو، بحسب إليزابيث، سلسلة من الشتائم الشنيعة بحق فريتز وصفته فيها بـ: "المجنون الذي لا يعرف ما يريد؛ إنه مجرد شخص أناني أخرق به رغبةً في استغلال مواهبها العقلية...وعلى أية حال، سيكون فريتز مجنونًا إذا فكر أن عليها التضحية بنفسها في سبيل تحقيق اهدافه...أو إذا فكر أن أربعة عشر يومًا من المرافقة سيجعلها تقتنع بـ 'زواج صاخب' - هو الهدف الوحيد للرجال، بعد كل ذلك، مثلما تعرف من تجاربها الشخصية". ردت إليزابيث، من جانبها، قائلة إن هذا، على الأرجح، هو الوضع بين الروسيين، وأن 'لو' لا تعرف حق المعرفة أخيها ذي العقلية الناصعة. ويفترض أن لو ردت متسائلةً: "من كان أول من أفسد خطة المرافقة، بمقاصده الوضيعة، من كان أول من وافق على الصداقة العقلية عندما لم يكن بقدرته الاستحواذ عليَّ لأي غرضٍ أخر، ومن كان أول من فكر بـ 'الزواج الصاخب' إذا لم يكن أخيك؟ ... لا تفكري أن لدي مخططات بشأنه أو أني واقعة في غرامه، بقدرتي النوم معه في غرفةٍ واحدةٍ من دون أي يحرك ذلك فيَّ أي مشاعر تذكر". وعندما طلبت منها إليزابيث الكف عن هذا الحديث السمج والفج، ردت لو عليها بالمثل قائلةً: "هههه، مع ريه، أتحدث بحريةٍ أكبر"، وإن ريه هو من أخبرها عن خطط فريتز بشأن 'الزواج الصاخب'[1].

[1] هذه الحادثة مُقتطعة من رسالةٍ طويلةٍ إلى كلارا غيلزر كتبتها إليزابيث بين الرابع والعشرين من ايلول والثاني من تشرين الثاني، 1882، لأنها أرادت أن تقدم شرحًا كاملًا للمشكلة أو الخلاف الذي لم تسمع كلارا سوى طرفٍ بسيطٍ منه في السابع من آب في منزلها. وثمة جانب أخر مهم هو ميولها التقليدية ونفورها من الأفكار التي كان أخيها يعبر عنها في المقولات الحِكمية الموجزة في كتاباته غير الفيلولوجية: ((عزيزتي كلارا، لا تقرأي كتب أخي؛ إنها مخيفة للغاية لقلوبنا التي تسعى إلى بلوغ مستوى أعلى من الأنوية المتملقة للذات...يتعذر[في الحقيقة] التوفيق بينها وبين كتاباته المبكرة. عزيزتي، عزيزتي كلارا لا تخبري احدًا...لقد تغير فريتز، إنه حاليًا مثل كتبه تمامًا...لقد فقدت مثالي، وليس ثمة من بقدرته مواساتي. [لو سالومي] هي فلسفة أخي المُشخصنة- [إنها النموذج] لأنوية متكالبة قاسية، وكذلك الخلود الكامل، الذي يمزق كل شيء في طريقه...إنها تتفاخر دائمًا بطبيعتها الشريرة (يبدو أن الشر يمثل، ظاهريًا، مصدرًا للقوة أكبر بكثير من الخير)، ولذا يواجه المسكين فريتز قدرًا كبيرًا من الشر...هذا الأحمق المسكين الذي لم يفلح سوى في جعل نفسه وفلسفته أكثر تفاهةً ومدعاة للسخرية-وهو ما يزال يتعرض سلفًا للنقد بسبب سطحية أقوالة الحِكمية الموجزة- والآن هذه الفتاة البالغة من العمر الحادية والعشرين تُمثل له تابعًا اساسيًا!). اشتكت إليزابيث من تعرضها للسخرية بسبب تضحياتها، ومن سخرية حتى أخيها منها؛ الأهم من ذلك، أن لو قد حلت محلها في حياته. إن الألم الذي شعرت به جراء هذا الاستخفاف والرفض يتعذر وصفه. وتحدثت كذلك عن العوز

ويحق لنا أن نتساءل هنا عن السبب الذي جعل إليزابيث تستمر في الرحلة مع لو للقاء أخيها في توتنبيرغ في اليوم التالي؟ المهم أن هذه المشادات الكلامية قد أتت بالفائدة على إليزابيث التي اطمأنت إلى عدم رغبة لو بالزواج من أخيها وعدم تخطيطها لذلك، وبحسب الأخت، فأن كل ما كانت تريده لو هو بلوغ الشهرة عبر التعلق بأذيال معطف أخيها. وبرغم النسخة المُلطفة التي قدمتها إليزابيث عن الخلاف إلى أخيها بعد لقائها به، إلا أن ذلك لم يؤثر كثيرًا في موقف نيتشه الذي حافظ على 'افتتانه المسعور' بـ 'لو'.

وعلى الرغم من إقامة نيتشه على مقربةٍ من بيت القس الذي أقامت فيه إليزابيث ولو في توتنبيرغ، إلا أن إليزابيث حُرمت حرمانًا قاطعًا من مرافقتهما. وعن فترة إقامتها هذه، كتبت لو في مذكراتها: "في الأسابيع الثلاثة هذه، من السابع من آب والأيام اللاحقة، كنا نتحدث، بنحوٍ إيجابي، فيما بيننا عن الموت، وتوافق فجأة، وبنحوٍ مدهشٍ ورائعٍ، تمكن نيتشه من تحمل الحديث عشر ساعات متواصلة يوميًا ... كنا نتحدث دائمًا عن أعمال مشتركة ننوي القيام بها. ومن الطريف هبوطنا في حواراتنا، بلا وعي منا، إلى الأعماق، إلى تلك الأماكن المُسببة للدوار، كنا نختار السير في مسارات الماعز الجبلي على الدوام، ولو تمكن شخصٌ من استراق السمع لنا فسوف يحسب أن شيطانين يتحدثان ... في الأماسي، كان [نيتشه] يقبل يدي مرتين، ويبدأ في قول أشياء سيبقى ما تبقى منها طي الكتمان". وكان هذا تقليدًا أسلوبيًا اتفاقيًا في رسائل نيتشه وكتاباته كذلك. سار الاثنان عبر المناطق الريفية الجميلة وضحكا كثيرًا، وشعرت لو بمتعةٍ بالغةٍ عندما تلاشى التجهم عن وجه رفيقها والتمع الضوء من عينيه. كان الأمر يجري مثلما كان يتمناه ويُفكر به: إن بقدرته أن يصبح 'إنسانًا'

المادي الذي كانت لو تعانيه، وعن حاجتها إلى الاقتران برجلٍ ثري. ويُرجح أن إليزابيث استنتجت ذلك من محادثة اختلقها لو وريه تفيد أنها سوف تفقد الإعانة المالية الروسية إذا أقدمت على الزواج، محادثة دُبِرت على ما يبدو لإشعار نيتشه أن لو لن تتمكن من التفكير جديًا بطلباته للارتباط بها. ويظهر أن ما كان يجري لم يكن بعيدًا عن مسامع الأم فرنسيسكا التي انضمت إلى حملة إليزابيث بطلبٍ من الأخيرة، إذ كانت تفكر، والأسى يفتك بها، أنه ليس أمام أبنها سوى ثلاث خيارات: أما الزواج من لو وأما الجنون أو الانتحار.

مرةً أخرى بوساطة لو التي كتب عنها إلى غاست قائلًا: إنها "الأكثر ذكاءً بين بنات جنسها". ولكنه شعر بشيء ممسرح ومتسرع في نبرة كلامه الحماسية: (كل خمسة أيام، كان هناك 'مشهد مسرحي تراجيدي'. أنا ولو متشابهان للغاية، بيننا صلة دم). أصبح كلاهما، فعلًا، 'أرواحًا حرة' أو مفكرين مستقلين يرفضان وصاية معتقدهم الديني مفضلين عليه البحث المستقل عن 'المعرفة-الإله'؛ غاية عظيمة في ظل بديهة الذات المُستسلمة". ومع ذلك، قالت لو: "في مكان مخبوء في أعماق أعماقنا، نحن عالمان منفصلان". وخلافًا لها، (سيظهر نيتشه لنا بصفة الواعظ والمبشر بدينٍ جديدٍ). إن قلب نيتشه يكمن في (عقله...ولذا، [فقد أسرع إلى] طرح الدين جانبًا حالما فقد قلبه اتصاله به، واستملك قلبه الشوق لتحقيق غايةٍ جديدة في ذلك الفراغ). وبينما كانت لو ترى أن عدم الإيمان مسألة عقلانية أكثر منها عاطفية أو غريزية، كان نيتشه، من جانبه، يرى أن الألم والمرض مجتمعين يؤلفان ظروفا انفعالية ومُسببة لمراحل تطوره اللاحقة، وأنهما يفسران السبب الذي يجعل من تحمل هذا القدر الكبير من الألم الجسدي أمرا محتومًا. أنعمت لو النظر في 'هوة' نيتشه الذاتية حيث التشابه بين المكون الدايونايسيسية والتنسك المسيحي التي تعود، بأسلوب دوراني، تحديدًا في ذروة جذلها ونشوتها، إلى (حسية دينية متزمتة – وعواطف زائفة هجرت الحقيقة وصدق الأحاسيس). (هل هذا هو ما أبعدني وغربني عن نيتشه؟). نعم، هذا بالضبط ما سيحدث قريبًا جدًا. تشكل عند لو الانطباع كذلك أن الاضطراب والتشوش النفسي الاختياري لدى نيتشه ومحاولاته التجريبية مع هويَته وذاته كانا كفيلين بدفعه إلى حافة الجنون، بينما كان ارتداء العديد من الأقنعة، في حالته، بمنزلة دعوةٍ مفتوحةٍ إلى الفوضى والإبهام. كانت لو، في الواقع، ترى في نيتشه رجلًا بأمزجة متذبذبة قوية في حالة تأرجح دائمة بين المرح الشديد والابتئاس؛ ولذا، شعرت بالفزع من هذه الاحتمالات. وهذه الجوانب جميعًا نجدها حاضرةً ونتلمسها في أعماله؛ وهي الجوانب ذاتها التي أضحت العمود الفقري في كتابها عنه.

في توتنبيرغ، احتفظت لو بكراسةٍ اشتركت مع نيتشه

في كتابة الكثير من أقسامها، وواصلت إمداد ريه بالرسائل رغبةً منها في الحفاظ على جذوة النقاشات والحوارات مستعرةً. إلا أن تيارات النقاش هذه لم تكن تجري بانسيابيةٍ على الدوام خصوصاً في الأوقات التي كانت لو تشعر فيها أن نيتشه كان مصرًا على انتقاد ريه بأسلوبٍ يفتقر الكياسة؛ وهذه التكتيكات التقسيمية والتفريقية التي كان نيتشه يتبعها كانت تؤذي لو التي أبدت امتعاضها من نظرة نيتشه إلى نفسه بوصفه الجندي/المحارب؛ نظرة تجلت في مقولات من مثل: (لو مُلكي). [لـ'نيتشه'، في الواقع، أكثر من وجهٍ وصورةٍ]؛ يمكن ملاحظة ذلك في رسالةٍ له إلى مالويدا قدم فيها نفسه بوصفه موفقًا كريمًا بين الناس، ولاحظ بابتئاسٍ مشوبٍ بالسخرية أن ريه كان أكثر تشاؤمًا من أن يفكر في الزواج وإنجاب الأولاد اللذين (يزيدان عدد التعساء في هذا العالم). ولكن الذي لا يعرفه نيتشه أن رسائل ريه إلى لو كانت قد نجحت فعلًا في اكتساب المزيد من الحرارة والحميمية في ذلك الوقت. كان نيتشه يغتاظ ويغضب كثيرًا لغيابها، وكان لا يتردد في التعبير عن ذلك صراحةً: "عزيزتي، محبوبتي لو...إكسير حياتي... حلزونتي الصغيرة، كم هو محزن عدم تمكني من حمل حلزونتي الصغيرة معي على الدوام". وكان لدى ريه سبب وجيه لشعوره بالندم لتركه هذه الأمر يخرج عن نطاق السيطرة التي قد تؤدي إلى فقد صديقين. قبل قدومه إلى توتنبيرغ، كان ريه قد حذر لو سلفًا أن نيتشه لم يكن بالبراءة التي يبدو عليها: قبل بضع سنوات عندما كانا في زيارة إلى سورينتو، طلب نيتشه منه أن يقسم على عدم إفشاء أسراره، وكان واضحًا لريه أن صديقه كان على علاقة مع فتاة قروية زارته عدة مرات. وبرغم ذلك، كانت لو مصممة على تحقيق مبتغاها من الوجود بقرب عبقرية فذة مثل نيتشه.

وعلى شاكلة تريبشن التي تبدو فردوسية ومؤلمة في آن معًا عند التفكير وتذكر ما حدث فيها، انتهت إقامة نيتشه في توتنبيرغ في الخامس وعشرين من آب ببادرة تشي بالكثير من الغبطة. إذ قدمت له لو، كهدية فراق، قصيدة 'ترنيمة للحياة'[1] كتبتها قبل مدةٍ، وافترض نيتشه خطًا أنها كُتبت لأجله وحده، ولذا، عمل، بلا كلل ولا ملل، كما قال، لتلحينها في نوتة موسيقية حملها معه مدةً من الوقت.

تجاهل نيتشه – أو ربما حاول التخفيف من – غضب أخته الذي تفاقم تدريجيًا وتحول إلى سنوات من أعمال ثأرٍ واسعة النطاق بين المرأتين يتخللها عددٌ من الهدنات القصيرة الأمد والقلقة. في نومبيرغ وبتحريض من إليزابيث، أخبرته أمه أنه (الحق العار بذكرى أبيه)، فما كان منه ألا أن يُسرع في حزم أمتعته والفرار إلى ليبزيغ، صارفًا جهده إلى العمل في مكتبة الجامعة. ووصل لو وريه كذلك إلى المدينة في تشرين الأول وانضم إليهم نيتشه في حضور الحفلات الموسيقية والعروض المسرحية، وتخلل لقاءاتهما الكثير من الحوارات والأحاديث. ولأنه كان ما يزال يعلل النفس بآمال علاقة ثلاثية، أرسل نيتشه يسأل عن سكنٍ في باريس وفكر أن عام 1882 سيكون 'عامًا احتفاليًا مُبهجًا'. لكنه لم يجد علاجًا شافيًا لمشاعر الغربة العميقة التي تسللت إلى علاقته بهما، وبلغت نقطة اللاعودة في أواخر تشرين الثاني عندما غادر الصديقان إلى الأبد من دون مخططات للقاءات مستقبلية. وبحسب كورت بول جانز، كاتب ترجمة حياة نيتشه، الذي قدم وصفًا دقيقًا لما جرى، فقد: "عانى نيتشه آلامًا مبرحة شهورًا طويلة متأثرًا بهذا الفراق؛ وهكذا، انتهت 'السنة الاحتفالية' وألقى ما تبعها من حوادث بظلالٍ ثقيلةٍ على مزاجه؛ ظلال لم يستطع قط فكاكًا من تأثيراتها". وبرغم ما شهدته السنوات العجاف التالية حتى هبوطه إلى مهاوي الجنون، وتفاقم المشكلات العائلية والاجتماعية مثل الفِطر في حياته، إلا أن تدفقات الإبداع اليائسة أثمرت عن عملٍ جديدٍ في كل عامٍ.

وإذا كان نيتشه قد تمكن من الاستقرار ثانيةً في باريس مع أصدقائه، إلا أن حياته بعد 1882 كانت قد اتخذت مسارًا مختلفًا تمامًا بعدما سُد عليه حتى طريق الفرار هذا. كان

[1] متيقنة بقدر تيقن صديقٍ من حبه لصديقه/ أحبك، أيتها الحياة المليئة بالأحاجي والألغاز/ وسواء استبشرت وفرحت بك أم بكيت معك،/ أو سواء منحتني الألم أم السرور،/ أحبك برغم ذلك، أحبك بأفراحك واتراحك،/ وإذا كان لا بد لك من تدميري،/ سانسلِ، والألم يعتصرني، من بين أحضانك،/ مثل صديق ينتزع نفسه من حضن صديقٍ/ سأحتضنك بكل ما أوتيت من قوةٍ،/ هلمي، فليشعل لهيبك جذوة روحي؛/ دعيني أجد في وهج المعركة،/ جوابًا عن أحجية جوهرك/ ودعيني اتأمل، وأعيش الأف السنين؛/ أقذف في كل ما لديك في المعركة،/ وإذا لم يتبق شيء من الفرح، حسنًا إذن، امنحيني عذابك.

على نيتشه، في هذه المرحلة، مواجهة جملة من المشكلات الشخصية العالقة لوحده، وكان عليه التعامل مع عددٍ من الأمور التي سببت له شعورًا عميقًا بالحرج؛ منها خبر بلغه، بطريقة ما، بعد الاحتفال في بايريوت وعرض أوبرا 'بارسيفال' في تموز عام 1882. لم يفعل نيتشه شيئًا سوى رفع الغطاء عن مشاعره الدفينة بعد وفاة الموسيقار بنوبةٍ قلبيةٍ في مدينة البندقية في الثالث عشر من شباط عام 1883. بعد ثمانية أعوام من ذلك، عرض نيتشه لبعض الجوانب اللافتة في رسالته إلى مالويدا مبينًا: "سببت وفاة فاغنر ألمًا فظيعًا....ومع ذلك، فهذا الحدث، عند النظر إليه من منظورٍ بعيد المدى، جعلني أشعر بالارتياح. في هذه السنوات الست، كان أمرًا فظيعًا، فظيعًا للغاية أن تكون خصمًا لشخصٍ تشعر نحوه بالتبجيل وتحبه حبًا جمًا مثلما كنت أحب فاغنر؛ نعم، وأن تحكم على نفسك، بالضرورة، بالتزام الصمت ... لقد أهانني فاغنر إهانةً عميقةً [وأصابني في مقتلٍ]". ولم يكن بقدرة نيتشه أن يخبر سيدةٍ [مثل مالويدا] عن حقيقة هذه الإهانة، ولذا، اتجه بعيدًا نحو شكواه القديمة بشأن نكوص فاغنر التدريجي وتسلله ثانيةً إلى المسيحية، خطوات أزعجت نيتشه وألحقت الأذى به. كتب نيتشه بعد ذلك شيئًا بدا غريبًا للغاية: "لو عاش فاغنر مدةً اطول، آه، ما الذي كان ليحدث بيننا! في قوسي سهام مشدودة، وفاغنر كان من ذلك النوع الذي يمكن قتله بالكلمات!". ومع ذلك، لم ينفجر 'خُرَّاج نيتشه ودماملـه' حتى الحادي والعشرين من نيسان عندما بعث رسالةً إلى سكرتيره المخلص غاست مُلحقة بتعليمات 'بحرق الرسالة مباشرةً.' كتب نيتشه في إحدى الفقرات: "تحدثت كوزيما عني كما لو كانت تتحدث عن جاسوسٍ تطفل على ثقة الآخرين ثم فر عندما حصل على ما يريده. لدى فاغنر أفكار شريرة لا حد لها. ولكن هل ستصدق أن هذه الأفكار كانت جزءًا من مراسلاته (حتى مع أطبائي) لأنه كان يريد أن يُعبر عن قناعته أن انحرافات غير طبيعية كانت السبب وراء التغييرات في أسلوب تفكيري- ملمحًا إلى المثلية". وإلى جانب هذا، أخفى نيتشه المحزون ما صرح به فاغنر في ملحوظة أرسلها إلى الدكتور ايزر قال فيها: "إن نيتشه، مثل غيره من الشباب ذوي المواهب العقلية الفائقة، قد أصابه الوهن جراء ممارسته الاستمناء".

لاحظت سالومي عن كثبٍ عمق المشاعر التي كان نيتشه يكنها لفاغنر وتعلقه العاطفي به، خلافًا لعلاقته مع كوزيما التي لم يفكر أحدٌ بالبحث في طبيعة مشاعره نحوها. إن مسودات إحدى الرسائل التي أرسلها إلى كوزيما بعد موت زوجها مباشرةً تعكس كم كان يكابد للتعبير عن أفكار مُكرسة كليةَ (لك وحدك...المرأة الأرفع مكانةً في قلبي)؛ وبالمثل، فقد أكد أنه ساعد في تحقيق أقصى ما يمكن من آمال فاغنر التي سيرتبط اسمه به إلى الأبد. كان فاغنر، في الواقع، يضع 'نيتشه 'التابع' – في أوج ازدهار علاقتهما، بالطبع – بعد كوزيما مباشرةً من حيث الأهمية الشخصية له. أما في المستوى المجازي، فقد وصف فاغنر كوزيما بـ 'كاهنة' الإله ابولو وحل هو محل الإله خلافًا لنيتشه الذي ظهر في عددٍ من أحلامه في شكل القوة المُهدِدة – ولا يُشك أن هذه الأفعال من جانب فاغنر تؤلف ردود أفعال دفاعية فِطرية ضد دايونايسيس-نيتشه مغتصب مُقبل.

وبرغم الدور الذي أدته عبارة نيتشه الغامضة بشأن 'الساعة المُقدسة' التي مات فيها فاغنر والشعور بالراحة لوفاة شخص الحق 'إهانةً مميتةً' به في إنعاش الآمال في أن (العواصف الرعدية التي عصفت بحياته قد بلغت، على الأرجح، نقطة النهاية)؛ إلا أنه أخفق في التنبه إلى إليزابيث والتحسب لدورها في هذه المرحلة. كانت إليزابيث ما تزال مشغولةً بحملتها ضد سالومي، ويمكن التعرف إلى المدى الذي ذهبت إليه في محاولاتها كسب التأييد والتعاطف لنفسها مقابل العداوة ضد غريمتها في مقطعٍ محددٍ في رسالة لها مؤرخة في التاسع والعشرين من كانون الثاني 1883، إلى ادا اوفربك، زوجة زميل نيتشه القديم تقول فيها: "ما برحت اسأل، والشعور بالهلع يستبد بي مثلما كان دائما، عندما زرت آل هينز[الأستاذ ماكس هينز كان زميلًا لأخيها في جامعة بازل]: كلير، كيف عرفتي ما يُقال عن فريتز؟). لكن كلير رفضت الإجابة. ما الأشياء المُحببة التي يُرجح معرفتها من هذه الشائعات، مثلاً، 'إن فريتز وريه قد جلبا معهما عشيقةً من ايطاليا ويعاشرانها بالتناوب': هذه إحدى الشائعات الفظيعة. ولكن هذه

الشائعات كانت قد انتشرت مثل النار في الهشيم حتى إنها ما تزال تتردد حتى يومنا هذا (إذا ظهرت بصفة 'حقائق' في فلم سينمائي ايطالي عنوانه (ما وراء الخير والشر) في 1984 من إخراج لاليانا كافاني، التي لم تتردد، ربما لأسبابٍ وجيهةٍ، في تطعيم وجبتها السينمائية المُشهية بمشهدٍ صورت فيه زيارة نيتشه إلى بيت الدعارة في مدينة كولن الألمانية. وزيادة على هذه الشائعات، هناك تلفيقات غير مبررة في النطاقين الأكاديمي والبحثي، مثلما يظهر في مقدمة الترجمة الجديدة لـ (إنسان مُفرط) في 1984، التي دست حكاية مُلفقة تفيد أن (سالومي انضمت إلى ريه ونيتشه لتشكيل العلاقة الثلاثية سيئة الصيت وقصيرة الأمد)، برغم عدم وجود مثل هذه العلاقة في أرض الواقع.

بعد تشرين الأول 1882، لم يلتق نيتشه ثانيةً بسالومي ولا ريه، ولكنه كتب، وأتلف، أو أرسل عدة رسائل موارية معقدة، يقول في إحداها: "أعزائي، لو وريه! لا تقلقا بشأن 'تدفقات أوهام العظمة' لدي أو 'كبريائي المجروح' – وإذا حدث، توافقًا، أن أقضي على حياتي في نوبة كآبة ما، لا ينبغي حتى لهذا الحدث أن يكون سببًا لحزنٍ كبيرٍ. ولكن ما أهمية خيالاتي وأوهامي لكما! 'حتى 'حقائقي' لم تكن ذات أهمية لكما'. ومع ذلك، وفي أحاديثكما المتبادلة لا بد أني سأظهر كمريض يعاني صداعًا وشبه مجنون أدت العزلة طويلة الأمد إلى جعله مشوشًا بالكامل....صديقي ريه، أطلب من لو أن تغفر لي كل شيء....إن مسامحة الأصدقاء أصعب بكثير من مسامحة الأعداء..)(مقطع من رسالة مؤرخة في العشرين من كانون الأول 1882). كان التقلب في المزاج السمة الأبرز في حياة نيتشه، فبينما يدفعه شعوره بالغضب مما 'كشفته' أخته عن 'خيانات' لو وريه المزعومة إلى أن يفقد السيطرة على نفسه ويكتب بأسلوب تقريعي يكشف عنه أكثر مما يكشف عن لو في العبارة الآتية، مثلًا: "'لو' قردة بنهدين مزيفين؛ ليست فتاة، بل شبه فتاة"، نراه بعد استعادته هدوئه واتزانه يكيل عبارات المدح لها ويُثني على ذكائها ويتحدث عن مكانتها في حياته بوصفها 'الكنز الذي عثر عليه'، ونراه حينًا آخر مسرورًا مغتبطًا بعد قراءة روايتها السيرذاتية (كفاحي من أجل الرب) (1885) التي استبدلت فيها أسماء الشخصيات الحقيقية في حياتها بأخرى قصصية حمايةً لهم لأنه شعر أنه 'قد علمها الكثير في توتنبيرغ'. أما ما يتصل بكتب ريه، فقد اختار نيتشه النأي بنفسه عن مضمونها. وكان محقًا بالمعنى العقلي، على الرغم من أنه يُدين بالكثير من الفضل إلى مصاحبة ريه العقلية والشخصية.

قرر نيتشه ألا (يعيش في ألمانيا ولا يكون مع الأقارب أو العائلة) الذين يتفاقم بينهم، في العادة، شعوره بالألم وإصابته بنوبات الصداع شبة المميتة، ولكنه حرص على الاحتفاظ بخيوط العلاقة المتقطعة معهم. وكان يمكن، في هذه المرحلة، مراقبة شخصية نيتشه بوضوحٍ أكبر في أعماله التي تكشف الكثير عن تجاربه الداخلية، إذ نلاحظ، بعد ما حدث له مع لو تحديدًا، اقدامه على ابتداع خلوده عبر ما اصطلح فلسفيًا على تسميته بـ 'الكتابة المقدسة'، وهكذا تكلم زرادشت، والحَبَل الطاهر لـ 'الأبن' والأنا العليا، زرادشت. ولكنه لم يستطع فكاكًا من عائلته الحقيقية برغم ما جلبه عليه ذلك من أزمات وتوترات، إذ أدت المصالحة مع إليزابيث، 'الحيوان الصغير الرائع'، مثلاً، إلى جروح والآم جديدة انهالت على رأسه.

كانت إليزابيث، خلافًا لرغبات أخيها، على وشك الزواج من الدكتور بيرنهارد فويرستر، أحد مريدي فاغنر ومناهضٍ معروفٍ للسامية، وسافرت معه، فعلًا، إلى غابات باراغوي لتأسيس 'مستعمرة نقية عرقيًا- ألمانيا جديدة'. كانت الأخت تأمل في تجنب مصير 'العانس العجوز' وتفر من 'قبضة' والدتها ومهازلها الصغيرة. في رسالتها المؤرخة في منتصف آيار في 1885، أخبرت أخيها بأسى وحزنٍ أنها لن تتمكن بعد اليوم من خدمته، وأنها تتمنى أنه سيجد السعادة المنشودة مع زوجةٍ تحل محلها. تلمس نيتشه نبرة تعاطفٍ وأسى في حديث أخته فجاء رده سريعًا يحمل الكثير من المرارة التي فتحت جراحًا قديمة لم تندمل وكشفت له عن تصوراته عن نفسه:

"أنا فخور للغاية، مثلما كنت دائمًا، كي اعتقد أن بقدرة أي شخص أن يحبني، بمعنى إن هذا يتطلب شرطًا مسبقًا هو معرفة هذا الشخص بي، بـ 'من أكون'. مقابل ذلك، لا أراني أومن كثيرًا أني سوف أقع في حب أحد. سيتطلب

ذلك – وهي عجيبة العجائب – العثور على شخص بمنزلتي ومقامي. لا تنسي أني احتقر بقدر ما أشعر بشفقةٍ عميقةٍ على كائنات مثل ريتشارد فاغنر أو آرثر شوبنهاور، واني أجد مؤسس المسيحية سطحيًا مقارنةً بي؛ لقد أحببتهم جميعًا في مرحلةٍ ما عندما لم أكن قد أدركت بعد ما الكائن البشري.

إن الأمر يبدو لي مثل واحدٍ من تلك الألغاز التي فكرت بها أحيانا: كيف كان ممكنًا أننا نرتبط بصلة دم؟ إن كل ما يشغلني ويقلقني أو يسمو بي لم يجلب لي قط صديقًا أو شخصًا يشاركني المعرفة! ومما يؤسف له أنه ليس ثمة إله، حتى نعلم بوجود عارفٍ واحدٍ في الأقل. وطالما كنت أتمتع بالصحة، سأحتفظ بقدرٍ كافٍ من حس الدعابة التي تمكنني من أداء دوري، وأن اتخفى من العالم في داخل هذا الدور، مثلًا في عملي أستاذا في جامعة بازل. ويا للأسف، لطالما كنت مريضًا، وسوف أكره، بشكلٍ لا يصح ذكره، الأشخاص الذين عرفتهم، وبضمنهم نفسي.

أختي العزيزة، حافظي على كل ذلك طي الكتمان بيننا – يمكنك أن تحرقي هذه الرسالة بعد قراءتها مباشرةً. وإذا لم أكن مثالًا جيدًا للممثل المسرحي، لن يكون بقدرتي العيش ساعةً أخرى.

لا أرى أن للزواج مكانًا مناسبًا في حياة أشخاص مثلي، لأن الزواج لا يمكن أن يتم إلا بأسلوب كاتبنا غوته [الذي اختار الزواج من خياطةٍ شبه أمية]. لم أفكر قط في نفسي معشوقًا. وإذا كنت قد تصرفت بغضبٍ معك، فهذا لأنك أجبرتني على التخلي عن أخر كائنين بشريين [لو وريه] يمكنني الحديث معهما من دون نفاق ولا مواربة[1]. الآن، أنا وحيد. بصحبتهم، كان بقدرتي التحدث بلا قناعٍ بشأن أمورٍ وأشياء تهمني. ما كانا يفكران به بشأني لم يكن يعنيني.

اخفِ هذه الرسالة عن أنظار أمي ... ولا تغضبي مني بسببها. ثمة تهذيب وكياسة فيها أكثر مما لو كنت لجأت، مثلما هي عادتي، إلى الطرفة والدعابة".

وبقولٍ موجزٍ، صادق نيتشه على ما كانت سالومي ستقوله بشأن أدائه الأدوار وارتدائه الأقنعة؛ وكشف عن الفراغ في حياته بعد غيابها وريه، وقدم صورةً ذاتيةً عن نفسه بوصفه ابنًا مسرفًا ضالًا ليس لديه قدرةٌ على الحب أو الرغبة في أن يُحب – قد يكون السبب في ذلك، إذا نظرنا إلى الأمر بقدرٍ أكبر من التعقل، طبيعته العدوانية والفِطرية المُحطِمة للتقاليد والموروثات – وابتعاده المتزايد عن الناس. لقد تحدث معها بصراحةٍ، وبنبرةٍ غلب عليها الحزن، قائلًا إن أشخاصًا مثل مالويدا (وهي، تلميحًا لا تصريحًا) الذين يخفي عنهم جوهره، قد سببوا له – برغم نواياهم الحسنة – حزنًا وألمًا يتعذر وصفه.

كان ريه ولو يعيشان في برلين وقتذاك، وكانت لو مضطربة نفسيًا، وأبلغت مرافقها أنها ستستمر في مقابلة فرد كارل اندريا، الذي يكبرها سنًا وهو أستاذ لامع وغريب الأطوار يعمل مدرسًا للفيلولوجيا والآداب الشرقية، ما لم يعترض ريه الذي على الرغم من عدم شعوره بالراحة لظهور طرفٍ ثالثٍ جديدٍ في العلاقة، إلا أنه وضع ثقته في صداقتها الدائمة. شهدت المدة ذاتها تقريبًا إعلانها المفاجئ عن خطبتها للأستاذ في تشرين الثاني 1886؛ إعلان استشعر ريه، على إثره، أن حدثًا مأساويًا ينتظره في قابل الأيام، فقرر الخروج بهدوء من حياتها والعناية بدراسته التي تخرج فيها طبيبًا، وانتقاله في الختام للسكن في بيت أقامَ فيه مع لو مدةٍ من الوقت في ريف منطقة ابر انغادين، ثم عمله في خدمة الفقراء بإيثارٍ وغيرية بقيت عالقةً في الأذهان مدة طويلة. وسواء أكانت وفاته انتحارًا أم في حادثة سير في جبال الألب في 1901، ما تزال هذه المسألة محل تخمين وأقاويل. وبداهةً، تأثرت لو كثيرًا لموته، وكتابها عن نيتشه سوف يكون هديةً له: "مع الذكرى الصادقة، إهداء لشخص بلا اسم" – ربما لأنها لم تكن لتحظى في حياتها الطويلة برفيق يناظره. إن حكاية سالومي ومدرس الفيلولوجيا، اندريا، تبدو قصصيةً غالبًا؛ اندريا الذي غرز سكينًا في صدره، ولم يفصله عن الموت سوى شعرةٍ، لشدة رغبته في دفع لو إلى الموافقة على الزواج. وفعلًا، وافقت لو على طلبه بالزواج لكنها لم توافق قط على بلوغهما مستوى العلاقة الجنسية ولم تتخل عن حريتها بالسفر والحضور حيثما يحلو لها مع

[1] الكلمة في الأصل هي (Tartuffery) المشتقة من اسم الشخصية الرئيسة في مسرحية بالاسم ذاته للمؤلف الفرنسي جون بابيتيشت بوكلان المعروف بـ 'موليير'. تعالج المسرحية مشكلة اجتماعية خطيرة، وهي مشكلة النفاق والرياء والتستر بستار الدين. طرطوف رجل محتال ومخادع يحاول تحقيق مآربه عبر التظاهر بالفضيلة والتقوى وهو أبعد ما يكون عنها. (المترجمة)

الشخص الذي تختاره. وبرغم ذلك، بذل الأستاذ الغالي والنفيس، في سنوات زواجهما الأولى، في مساعدتها على الإعداد لكتابها عن الشخصيات النسوية في مسرحيات المؤلف النرويجي هنريك ابسن – لينتهي الأمر في انفصالهما وذهاب كلٌ منهما في طريقه[1].

لم تسع لو إلى الحفاظ على علاقتها الشخصية بنيتشه لعدة أسباب: إذ أرادت أن تنأى بنفسها وتبتعد عن الخلافات والمناكفات مع إليزابيث وغيرها من الأمور المزعجة من مثل الحادثة التي اختلقها نيتشه عندما أرسل رسائل تشهيرٍ إلى عائلة ريّ الذي تكتم على بعض من هذه الرسائل وأخفاها عنها رغبةً منه في حمايتها مع أنها كانت مشغولة للغاية بحياتها الخاصة حد تجاهلها ما يمر به نيتشه باستثناء ابلاغهِ بخطبتها لأندريا؛ الخبر الذي لم يرد عليه نيتشه قط. ومع ذلك، فقد الهبت علاقتها بنيتشه خيالها وأصابتها بنوعٍ من الحمى الرهيبة مثلما يتبين في حثها اندريا على تغيير اسمه الأول إلى فردريك.

وإذا قُدِر لأحد أن يطابق أيام نيتشه الأخيرة في مدينة تورين الفرنسية، التي لم تكن سالومي تعرف عنها شيئًا بداهةً، مع الصفحات الأخيرة من كتابها، لوجد جوانب تشابه مدهشة. لقد صورت لو ما كانت تعتقد أنه سيكون المحصلة النهائية لمحاولات نيتشه التجريبية الجسورة والمحفوفة بالمخاطر مع 'النفس' في سعية للمعرفة: لقد وضع قناعًا دايونايسيسًا-زرادشتيًا ضاحكًا لن يتمكن قط من نزعه بعد ذلك. وعن ذلك، كتبت لو، حدسيًا، أننا سنجد أنفسنا وجهًا لوجه أمام: (صوت مزدوج مُحطَم من ضحكته: إنها ضحكة التائه – وضحكة الغالب). فسر مترجم النسخة الفرنسية لكتاب سالومي كلمة '*Irren-den*'، مثلما تصدق على نيتشه، أنها تعني شخص مخبول خالطًا بينها وبين كلمة '*Irren*'، التي كانت سالومي تقصد بها 'التائه' الذي يخفق في العودة من مملكة دايونايسيس، أو العصر الوثني في العالم الإغريقي الذي دفع نيتشه بعيدًا عن العالم الخارجي.

ومن بين الشخصيات الكثيرة التي أحاطت بنيتشه في حياته، ثمة امرأتان وحسب فهمتا شخصيته فهمًا دقيقًا: أخته إليزابيث ولو ڤون سالومي. وبينما أصيبت الأخت بخيبة أملٍ كبيرةٍ حينما وجدت أن 'فريتز' يشبه 'كتبه تمامًا'، برغم أنها عملت فيما بعد، مثلما ذكر مؤرشف أعماله، في إعادة تقديم هذه الصورة خدمةً لأغراضها الخاصة وللاستهلاك العام، كان لسالومي غاية أخرى هي تقديم صورةٍ صادقةٍ عن نيتشه كما تظهر في تفلسفه. كانت لو الشخص الوحيد الذي سُمح له القاء نظرة على الجحيم الذي خلقه نيتشه بنفسه؛ الجحيم الذي جفلت منه وفرت مذعورةً، ثم قدمت صورةً عن بحث نيتشه الحارق وسعيه الدائم إلى المعرفة مثلما يتجلى في رغبته المُعلنة بوضع نفسه رهن التجريب السيكولوجي. فسر نيتشه معنى الحياة في ضوء المعضلات الوجودية وتحدث عن 'المنظومات الفلسفية' بوصفها أشكالًا تؤلف مذكرات شخصية، وعبر عن شعوره بالهلع من فكرة التعامل مع حياته وأفكاره والنظر إليهما بعين الشفقة. هذه الفكرة في ذاتها تؤلف أحد أنواع الجحيم بالنسبة له. واحترمت سالومي هذا الشعور عند نيتشه، واسبغت مسحةً من التعاطف والفهم والموضوعية النقدية على الصورة العقلية والشخصية التي قدمتها عنه.

في أحد مداخل المذكرات اليومية المؤرخة في ايار 1913، أجرت سالومي مراجعةً ثانيةً لحواراتها مع نيتشه في 1882 في توتنبيرغ وتذكرت حينها أنهما تحاشا في لحظة ما النظر في عيني بعضهما. ولأول مرةً في حياتهما كانا صريحين في مناقشتهما بعض من الشؤون الشخصية من مثل العناصر الأنثوية والذكورية في البناء النفسي لكل منهما والسادية – الماسوخية التي تلازم فعل الولوج إلى داخل النفس. ولم يكن موقع نيتشه أو مكانته فيلسوفًا في تاريخ الأفكار هو ما يشغل لو، بل كانت مهتمة، بالأحرى، بهذه المناقشات والتصورات التي احتلت موقع القلب في كتابها. شعرت لو بالافتتان بنيتشه، متأثرةً في ذلك بتجاربها الخاصة، لإصراره على نبذ المعتقدات الدينية المتوارثة، وبحثه اليائس عن قيمٍ جديدةٍ تحل محلها، وصُدمت برؤيته عن العود الأبدي للحياة المستحثة بشعوره بالهلع، وأعجبت

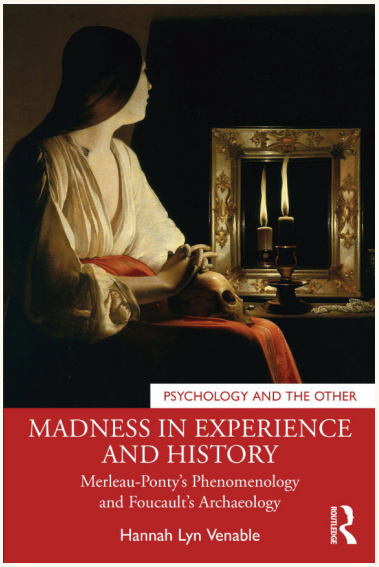
[1] (Hemrik Ibsens Frauen-Gestalten) (بينا: ديدرخز، 1892)، صورة البطلة في مسرحيات هنريك أبسن، ترجمة س ماندل (ردنغ رج، كونكيتكت: بلاك سوان بوكس، 1985).

أيما إعجاب بروحه الخلاقة، وتوددِه إلى الجنون، وتحليقه عاليًا بأفكاره الجريئة المتمردة التي شكلَت مجتمعةً ملامح حياته الشخصية والمعرفية. وعلى وفق هذه المنظورات، يقدم كتاب سالومي رؤيةً مُركزة ومُطلِعة للإنسان والمفكر؛ رؤية شافية ومناسبة ومحط جدلٍ وخلافٍ في الوقت الحاضر مثلما كانت عليه في زمن سالومي. هذا الكتاب يؤلف مصدرًا مباشرًا لمعرفة الأوجه المختلفة في تفكير نيتشه، وهو كذلك وثيقةً كاشفةً لمحاولات نيتشه التنقيب في النفس المجهولة.

وعلى شاكلة العلاقة الحميمة التي ربطت لو بنيتشه التي تُعدَ بمنزلة كنزٍ مخبوء، هناك الجانب الفكري في كتابها، حيث نجد نوعين من التفكير وضعا إزاء بعضهما بعضا. كان تفكير سالومي الخطابي يتسم بتعاملها المنطقي والواقعي نفسيًا مع التجربة البشرية، فهي تعتقد أن الكارثة وحسب تأتي من الرب؛ وكانت تؤمن، زيادة على ذلك، أن الفيلسوف-الخالق الذي وضع نيتشه تصورًا له يؤلف مغالطةً جماليةً ومخلوقًا موافقًا للتنسك المسيحي. وألمحت ضمنًا أن الأحكام الأخلاقية لا تقع ما وراء الخير والشر بل يجري التثبت منها في نوعية الأحاسيس البشرية والقيم المثالية. وكانت ترى، أيضًا، أن سعي نيتشه للمعرفة عبر الإفراط في الحدس والغرائز أدى به إلى الإيلام الذاتي وإلى فلسفة جمالية قدمت العالم ثانيةً في صورة الإنسان الخاصة فحسب. وبرغم ذلك، فقد أفلت الجزء الأكبر من أسلوب نيتشه في التفكير من مقاربة سالومي التحليلية لأن تفكيره كان مجازيًا ومُحطِمًا للتقاليد بنحوٍ فيه الكثير من التجدد والإبداع، فهو ما برح ينتهك الأنماط والقوالب التقليدية ويواصل مراجعة القيم كافة بأسلوب كادت معها عملية المراجعة هذه أن تتحول إلى غاية في ذاتها. وصف نيتشه نفسه أنه شخصٌ أو كيانٌ ثالثٌ *(tertium quid)* متحرر من حاجات الجسد. وتعاملت سالومي مع هذا الجانب حرفيًا، وفسرته، على هذا الأساس، بوصفه انحرافًا؛ خلافًا لنيتشه الذي كان يرى في العبارة وصفًا مجازيًا لظرفٍ نفسي وعقلي مُستحث؛ ظرفٌ ضروري للتحليق فوق أفكار متوارثةٍ ومشروطةٍ ومكتسبةٍ. كانت الحرية عن طريق العقلانية هي غاية سالومي على خلاف نيتشه الذي نال حريته عبر وسائل حدسية وغرائزية. ولا يُشك أن أساليب التفكير المتباينة والمتباعدة هذه قد أضافت مسحةً من التوتر والحراك الفكري الخلاق على قراءة كتاب سالومي عن 'فيلسوف العزلة'.

الجنون في التجربة والتاريخ: فينومينولوجيا ميرلوبونتي وأركيولوجيا ميشيل فوكو

حنة لين فينابل



صدر هذا الكتابُ عن دار النشر روتليدج (*Routledge*) هذا العام 2022م، لصاحبته حنة لين فينابل *Hannah Lyn Venable*، ضمن سلسلة "علم النفس والآخر"، ويتخذ الكتاب من قضية "الجنون" موضوعاً له؛ إذ يعيدنا إلى التفكير في الهامشيّ والمنسي من الثقافة الإنسانية، ويعيد الاعتبار إلى وصف تجربة غريبة عن أشكال التناول الكلاسيكيّ؛ فإذا كانت الفلسفةُ -منذ اليونان- قد اهتمّت بالعقلِ والعقلانية، وأسالتْ مداداً كثيراً في سبيل بيانِ هذه الميزة الخاصة بالإنسان، فإنّ علم النفسِ والفلسفة المعاصرة قد كشفت -بما لا يدع مجالا للبس- عن الجوانب اللاعقلانية في الإنسان، وهو ما يعيدنا إلى التفكير في منطلقات هذا الانقلاب الذي حصل على مفهوم العقل. لا بد لنا أن نستحضر ونحن بصدد قراءة هذا المؤلف ذلك السياق المعرفي الذي ذهب بالإنسان المعاصر إلى ممارسة نوع من التوجّس تجاه الأنساق الفكرية الكبرى، وذلك في ضوء الإسهامات التي قدّمها كل من نيتشه وفرويد وماركس، حين كشفوا عن أشكال الغموض التي تعتري كل محاولة لتحديد معنى أن يكون الإنسان كائنا عاقلاً.

تذهبُ حنة لين فينابل إلى التفكير في ظاهرة "الجنون" من منطلقات الحقبة التالية لفلاسفة التوجّس، وتنيرُ بعض القضايا المهمة التي أشار إليها كل من موريس ميرلوبونتي في تعاطيه مع المنهج الفينومينولوجي، وكذا ميشيل فوكو في تعامله مع المنهج الأركيولوجي. وهو الأدعى إلى التساؤل: كيف يمكن التفكير في مسألة "الجنون" فلسفياً؟ وإلى أيّ حدّ استطاعت فينومينولوجيا ميرلوبونتي أن تكشف عن أبعاد ودلالات الجنون بحسبانه تجربةً في الوعي؟ وهل استطاعت أركيولوجيا فوكو الكشف عن الطبقات الخفية التي تشكلُ دلالات الجنون بالنسبة إلى الثقافة الراهنة؟

لا بد أن نسلم للوهلة الأولى أننا أمام منهجين في الفكر؛ أحدهما، يتعامل مع الظاهرة كما هي ويفهمها كتجربة شعورية، أو كمعطى وجودي يتلقاه الوعي من خلال عملية إدراكية قصدية؛ والثاني، يفكر في المفهوم ضمن مجال تاريخاني موسع، يسمحُ بالكشف عن تكوين أشكال المعنى فيه، ويكشف، أيضا، عن تمفصلاته البنيوية في علاقته بمفاهيم أخرى. كيف استطاعت حنة لين فينابل أن تدمج بين الرؤيتين في قراءتها لظاهرة الجنون؟

ترتبطُ الفينومينولوجيا بالمنظور الذي يكونُه الإنسان عن العالم وعلاقته به؛ إذ يذهبُ ميرلوبونتي إلى أن فهم العالم ومعرفته تتحقق بواسطة الإنسان ومن خلاله، ولا يمكن التعالي فوق التجربة البشرية من أجل إدراك جوهر العالم، ذلك أننا لا نستطيعُ تحقيق شرط الحياد (أو العزلة التامة) في علاقتنا بموضوعات وأشياء العالم. إن الفلسفة، إذن، حسب ميرلوبونتي، ينبغي أن تتخذ من الإنسان غايتها القصوى، وهي تحافظ على معناها متى ظلت وفية له ومنشغلة به (مُنهمّة به: المبالغة في الاهتمام). تأثر ميرلوبونتي بأستاذه هوسرل وتحديده للفينومينولوجيا، بوصفها دراسة للظواهر الخالصة، وطريقة في تناول العالم بشكل حدسيّ من خلال سلسلة الإدراكات والتجارب التي ترسخ في شعورنا. إنّ هوسرل قد نبّهنا إلى الطريقة التي نختبر بها أشياء العالم طبيعياً، وما يتأسس في وعينا بناءً على هذا الاختبار.

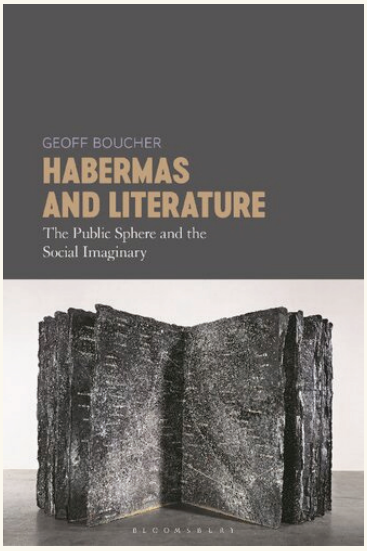
تقفُ حنة لين فينابل على بعض المظاهر التي تحددُ معنى الجنون في حسب الاتجاه الفينومينولوجي، وبالاستناد إلى مناقشة ميرلوبونتي للمفهوم؛ إذ تؤكد وجود نطاقات أربعة لفهم الظاهرة: أولها، أنّ التفكيرَ في الجنون يقتضي فهم الأسس ما قبل العقلانية لدى الإنسان، والانطلاق من الافتراض أن كل سلوك طبيعي يعكس في ثناياهُ نقيضه (أي سلوك غير طبيعي)؛ وثانيها، أن السلوك المضطرب لدى الأفراد هو نتاج خلط إدراكي بين أنماط سلوكية مشتركة؛ وثالثها، أن التفكير فينومينولوجيا في ظاهرة "الجنون" يعطينا فهما ثاقبا للتجربة الإنسانية؛ ورابعا، أن مفهوم الجنون يعدّ مفهوماً جوهريا وأصيلا في التجربة الإنسانية.

يقف ميشيل فوكو عند زاوية مغايرة تماماً للزاوية التي يتبناها ميرلوبونتي؛ حيث يعتمد منهجه في الحفريات وينقب عن الهياكل التاريخية الناظمة للخطاب الذي نشأ حول مفهوم الجنون. يقيمُ فوكو تقابلا مفاهيميا بين معنى "الجنون" و"اللاعقل"، كاشفاً عن الأبعاد المواربة والمخفية وراء الاستعمال الدلالي للمعنيين. فالجنون دليل على الغياب التام للعقل، وهو صفة ثقافية واجتماعية تحدّد فرداً في علاقته بالجماعة التي ينتمي إليها (= أو التي لم يعد ينتمي إليها بعد أن فقد الصلة بنظامها)، واللاعقل الذي يفيد حالات الاضطراب العامة التي تتخلل سلوك الإنسان "العاقل" نفسه. إن مجرد التفكير في "مفهوم الجنون" يجعلنا نسلط الضوء على بنية مختلفة وهو ما يجسده العمل الضخم الذي كتبه فوكو عن "تاريخ الجنون".

وقصارى القول، إن هذا الكتاب في أقسامه الخمسة، وفصوله الثمانية، أعاد رسم علاقة بمفهوم "الجنون" تتعدى الفهم البسيط والسلبي، وتعيد تقييم العلاقة التي بين العقل واللاعقل، وبين القصد والإدراك. تمكنت حنة لين فينابل من رسم خارطة جديدة للفينومينولوجيا والأركيولوجيا باعتبارهما زاويتي نظر ممكنين في فهم ظواهر الوجود الثانوية والهامشية.

هابرماس والأدب: الفضاء العمومي والمتخيل الاجتماعي

جيوف بُوشِر



نشرت بلومسبوري الأكاديمية في العام 2021 كتاباً للكاتب جيوف بوشر *(Geoff Boucher)*، عن المشروع الفكري للفيلسوف يورغن هابرماس *(Jûrgen Habermas)*، وهو فيلسوف من الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، اشتهرت أعمالُه بالدّمج بين الرؤى الفلسفية والاجتماعية، ويضمّ مشروعه أبعاداً فكريةً كثيرةً؛ إذ زاوج بين الاهتمام السياسيّ والأخلاقي، منتجاً بذلك فلسفة نقديّةً، ساهمت في تفكيك البداهاتِ التي ظلتْ جاثمة على المفاهيم الكبرى كالإنسان، والعقل، والعدالة، والإنصاف، وغيرها من المفاهيم الفلسفيّة الكبرى. في الحقيقة لا يستعيدُ جيوف بوشِر في هذا العمل كتابات هابرماس، وإنّما يعيدُ استحضار المشروع الفكري والأدبي لمدرسة فرانكفورت منذ تيودور أدورنو *(Theodor Adorno)* والجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، ويسلّط الضوء على خطوط الاستمرار وكذا القطائع بين هذين الجيلين، في مستويات الفلسفة الاجتماعية، والاستيطيقية، والتواصلية. إلخ.

يتوزع الكتابُ على مقدّمة وعشرة فصول، ينفردُ كل فصل منها بموضوعة خاصةً، تجعلهُ مستقلاً بنفسه لكنه يمثلُ إلى جانب الفصول الأخرى امتداداً لبعضها البعض. يفصحُ جيوف بوشر منذ بداية هذا المؤلف عن بعض الأسباب الموضوعية التي دعتهُ إلى إعادة التفكير في قضايا المجتمع والفضاء العموميّ، ومن بينها استفحال المشاكل البيئية والاجتماعية وصعود الأنظمة الاستبدادية، وتجلي كل أشكال اللاعقلانية الاجتماعية. كانت كلّ تلك الأسباب داعية إلى إعادة النظر في الكتابات التي وضعت مدرسة فرانكفورت أسسها وقواعدها.

يقف جيوف بوشر عند قضايا الأدب لما لها من أهمية كبرى في بناء العقل الاجتماعيّ، ولما تثيره من مناقشات اجتماعية ضرورية في بناء مسار الفهم البشريّ، وينبغي، بالتالي، فهم مسار الأدب من أجل فهم حركة الوعي والتقدّم. يفضح الأدب تلك المسارات الملتوية التي يتخذها الوضع الاجتماعيّ، في سبيل فرض واقع، وكما أن السياسة والاقتصاد في ثلاثينيات القرن العشرين، لم يكن بإمكانهما فهم واقع الإنسان المزري والرازح تحت وطأة الفقر والتهميش، فإن الأدب كان جريئا في فضح هذا الواقع والتعبير عنه. انتبه الرعيل الأول من مدرسة فرانكفورت إلى قيمة النقد وضرورته في تفكيك "العقل" الذي بات شبحاً في أمام ما عاشته أوروبا من ويلات الحرب، وهو ما جسّدته أعمال ماكس هوركهايمر *(Max Horkheimer)* في نقده للنظرية التقليدية.

هل يمكنُ للأدب، بوصفه إطاراً ثقافيا، أن يُساهم في دعم الديمقراطية الاجتماعية؟ يبدو أن هذا الكتاب هو محاولة في تتبع وفهم هذا الإشكال، وخاصة في علاقته بالأطروحة التي تبناها الفيلسوف هابرماس، وخاصة في علاقة هذه المسألة ب **"الديمقراطية التداولية"**، يذهب بُوشِر إلى التأكيد على أنَّ الأدب بإمكانه المساهمة بشكل فعّال في عقلنة البنيات الثقافية والاجتماعية، من خلال تحفيز النقاش داخل الفضاء العمومي. لكن وإن كان بوشر يتفق مع ما ذهب إليه هابرماس في كثير من النواحي، إلا أنه يعارضهُ خاصة حينما يتعلق الأمر بالمواقف الملتبسة التي يفصح عنها هابرماس من خلال عرضه للأدب الحديث، أو من خلال خوضه في مسائل الجماليات.

يعكسُ مجهود جيوف بوشر في هذا الكتابِ دقة عالية في التعاطي مع النص الهابرماسي، وخاصة في الناحية الأدبية، وهو ما يفتح أمام القارئ مساحات أخرى للتفكير في علاقة الأدب بالمجتمع، من ناحية، وفي علاقته بمستقبل البشرية.

تقديم كتاب نظام الطبيعة: بارون دي هولباخ

ترجمة: الدكتورة منال خليف

التقديم: د. علي صافي

هولباخ فيلسوف ألماني، ولد وعاش في فرنسا عام (1723) أي في القرن الثامن عشر، وهو ما عُرف باسم عصر الأنوار في أوربا. هولباخ فيلسوف تنويري موسوعي، من أشهر أعماله كتاب: نظام الطبيعة، وهو كتاب في فلسفة الطبيعية والإنسان والمجتمع، تم نشره في 1770، وقامت الدكتورة منال خليف بترجمة الجزء الأول منه في دار أبكالو، في بغداد عام 2021.

يتألف **الجزء الأول** من تسعة عشر فصلاً، تدور حول محاور لخَّصتها الدكتورة منال بخمسة: أول تلك المحاور خَصَّص لها هولباخ الفصول السبعة الأولى، وتدور حول طبيعة العالم المادية، وقوانين عمل الطبيعة والمادة وقوانين الحركة، ومكانة الإنسان في هذا العالم، والغاية من وجوده فيه. فالطبيعة عبارة عن سلسلة من العلل والمعلولات، يحكمها نظام آلي حتمي، وقد ميَّز هولباخ بين المادة والحركة، وقال بتلازمهما.

وكل شيء في الطبيعة منظَّم ويخضع لقوانين ثابتة، فما من صدفة ولا عجائب، وكل ما هنالك من خوارق، إنما هي ناجمة عن علل يجهلها الإنسان، فكل معلول ينتج عن علة كافية لتفسيره، بما في ذلك الإنسان والنفس التي لا تتميَّز عن الجسد إلا ذهنياً، من هنا ندرك أهمية الفلسفة في التخفيف من الآلام التي تصيب الإنسان وتحرره من خوفه من الموت الذي هو ضروري كضرورة وجوده ذاته.

وقد تم تخصيص (الفصول: 8، 10) للبحث في نظرية المعرفة، ويمثل هذا **المحور الثاني**، وقد تأثر في ذلك بجون لوك في فكرة صفاء النفس وخلوها من المعرفة الفطرية، بما فيها البديهيات والمفاهيم المجرَّدة، فأي فكرة ليس لها مدلول في العالم الخارجي تعد مجرَّد لغو وبلا معنى.

والخبرة والمواقف الحياتية والاجتماعية، هي التي ترسم شخصية الإنسان وتحدد إرادته، ويمثّل هذا موضع **المحور الثالث (الفصول: 11، 12)** فالإنسان بالحقيقة ليس لديه إرادة ولا يتمتع بالحرية، وإنما هو محكوم بقوانين الطبيعة، التي تفرض نفسها عليه من خلال حاجاته ورغباته الطبيعية، ومحكوم بقوانين المجتمع الذي يملي إرادته عليه. لكن هذا لا يلغي المسؤولية التي ينبغي أن يتحملها الإنسان عن أعماله، كونه يمتلك العقل والضمير.

والكلام عن نظام المجتمع والعقد الاجتماعي، هو موضوع **المحور الرابع: (الفصول: 14، 15، 19)** فالمجتمع هو الذي بذر في الناس بذورهم الأولى، أي هو الذي ساهم بتكون شخصيتهم وأفكارهم، وبالتالي لا يحق له محاسبتهم على أعمال هو زرعها فيهم، بل ينبغي أن تكون سياسته فناً لتنظيم عواطف الإنسان ورغباته؛ من أجل رفاهية الإنسان والمجتمع ككل.

ومن هنا يحصل التعاقد الاجتماعي على مرحلتين: الأولى هي اتفاق الأفراد على الاجتماع من أجل أمنهم ومنافعهم، وهذا العقد لا يُلغى بأية حال. أما المرحلة الثانية فهي المرحلة السياسية الضيقة، وهو العقد المبرم بين الشعب لإقامة نظام سياسي، بهدف الحفاظ على المجتمع وحمايته وتحقيق رفاهيته، مقابل أن يقدِّم الشعب للسلطة الطاعة. فهذا العقد مشروط بتحقيق مصالح الشعب، فإذا ما تم الإخلال بذلك فيحق للشعب القيام بالثورة والإطاحة بنظام الحكم.

والتحرر من السلطة السياسية، مرتبط بالتحرر من السلطة الدينة، والأصح سلطة الكهنة، الذين يوهمون الناس بأن سعادتهم تكمن في حياة وعالم آخر، في حين هم أنفسهم لا يفعلون ذلك. ويركز هولباخ على أن يكون الإنسان نافعاً وصالحاً في هذه الدنيا، من أجل صلاحه وصلاح مجتمعه وسعادته.

لهذا كان **المحور الخامس (الفصول: 13،15)** متعلق بالسعادة المرتبطة بحفظ البقاء والخلود، الذي يتحقق من خلال ما يبذله الإنسان من جهد لبقاء أثره وذكره بعد

موته، ولا يكون هذا إلا لهؤلاء العباقرة المتميِّزين. فالسعادة شعور بمدى ما قدَّمه الإنسان من أفعال متميِّزة، وحتى الإنسان العادي يمكنه الحصول على السعادة بما قدَّمه لأسرته وأهله من خيرات مادية وأخلاقية.

وهكذا نرى أن هولباخ قدَّم نسقاً محكماً من الأفكار حول الطبيعة والإنسان والمجتمع، فلم تكن أفكاره هدَّامة كما يرى البعض، لذا رفض كل الاتهامات التي وجهتها له الكنيسة.