الفكر العربي المعاصر

مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي (CDN)

المدير العام: محمد مطر

رئيس التحرير: ربيع شلهوب

مفكرون مؤسسون وباحثون مشاركون
1980 ـ 2025

مطاع صفدي

خليل حاوي — فؤاد زكريا
جورج زيناتي — خلدون النقيب
عبدالله العروي — هشام جعيط

اللجنة العلمية

فتحي التريكي — عالي حرب
جوزيف معلوف — نجم بو فاضل
نديم نجدي — طوني قهوجي
ماغي عبيد — شايع الوقيان

صيف - خريف
2025

Nº. 172 - 173
Été - Automne
2025

الفكر العربي المعاصر
CDN

Centre de Developement National

للمراسلات:
editor.cdnlb@gmail.com

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

مجلة محكّمة

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

المدير المسؤول: يوسف سعد

المحتويات

* كلمتنا: في التراجع المستحيل للفلسفيّ عن حافة العالم.....رئيس التحرير 3

- الوجود والحدث عند آلان باديو:

من أكسمة الأنطولوجيا إلى الفلسفة كذات للحقيقة..... ربيع شلهوب 4

- الوجود والحدث عند آلان باديو ؛ بانوراما مفهومية.....محمد مطر 20
- الفلسفةُ، تجربةُ الحياةِ الواقعيَّة وفينومينولوجيا الدِّين ..... خنجر حمية 32
- فلسفات الاختلاف وتصدّع الكوجيتو.....شايع الوقيان 43
- في راهنية كارل سميث: مفهوم السياسية، الحرب العادلة.....زهير اليعقوبي 49
- الفينومينولوجيا ورهان استئناف البحث في ماهية الدين.....المهدي مستقيم 59

* ملف العدد: آلان باديو ؛ المقام الفلسفي المستأنف للواو بين الوجود والحدث

- سؤال الوجود اليوم .....آلان باديو 70
- مقدمة «الوجود والحدث» + التأملات الخمسة الأولى.....آلان باديو 75
- باديو مناظرًا هيغل في اللاتضايف بين الوحدة والتعيين.....تزوشن ثو
أ.ج. بارليت 108
- الواقعي والسياسي ؛ باديو قارئًا لـ لاكان.....لوسي بيل 114
- الرياضيات بين باديو ودولوز ؛ أو في التقابل بين المسألي والأكسيومي.....دانييل سميث 124
- الفكر النوعي (التأمل الواحد والثلاثون).....ويليم واتكن 129

* قراءات ومقاربات في الفكر والثقافة

- التسامح وآلياته الحاكمة بين اللامشروطية والسيادة..... ماغي عبيد 137
- قُطوف أخلاقيَّة من حديقة أبيقور الفلسفيَّة .....علي صغير 145
- رغمًا عن أنف هيغل ؛ سيوران فيلسوفًا.....نديم مجدي 151
- حكماء الحيلة وفلاسفة الظل
صورة اللصوص في بغداد العباسية بين الواقع والسرد الثقافي.....عبد الرحمن ابو زيد 156
- إشكاليّة الحاكمية بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر: "مقاربة بينيّة".....روضة الدرواز 168
- مشروع تدريب الأطفال على التفلسف وإشكالية الخصوصية والعالمية.....أحمد بن رابح 180
- "حيّ حتّى الموت" و"شذرات" لـ بول ريكور.....كاتيا نادر 189
- المقاربات الجمالية وتحوُّلاتها.....سميرة قدوح 195

كلمتنا

في التراجع المستحيل للفلسفيّ عن حافة العالم

يضيق الفكر بالتزامن بين التصوّر كاختبار مجرد والشهود كاختبار حيّ. صعب أن نتصوّر ونشهد في آن لأن الشهود ماضي التصوّر. أصعب منه بكثير أن نتصور ما لن نشهده إلّا من خلال التصوّر.

ثمة ما يسبق الفكر دائمًا بخطوة تبدو لانهائية لأن تصور ما نشهده يصطدم بمعضلة ترجمة القَبْلي وتحويله إلى لغة لن يُتاح لها أن تنفصل عنه تمامًا. وإن لنا إشارة لطيفة على هذا في التوتر أو التضايف داخل المعنى بين كونه شعورًا أو إحساسًا من جهة وكونه تصورًا أو فكرة أو تعبيرًا من جهة أخرى. مقام القول يأتي متأخرًا عن الجدل بين مقاميْ الفهم والوجدان في البنية الكيانوية لذلك الكائن الذي يسأل عن معنى وجوده.

أن يتأتى للفكر أن يؤسس أو أن يبدأ .. معناه أن إجراءات مطوية قد انعقدت، بشكل أو بآخر، على شكل جعْل أسمائي وصليّ وعلى هيئة انتخاب مسألي، وذلك كله ضمن سيرورة يدخل فيها ما يصعب حصره من تأليفات منفَعَلة في ذهن الفيلسوف ومنها على سبيل المثال الحضور الغامض السابق للتفكر والترجيح دون مرجح ربما بين الحدود المتقابلة (واحد، كثير..) والكياسة المفهومية في التعامل مع الفجوات القَبْلية بين الشهود والتصور وسرعة الإشاحة عن الليس الأصلي ومقدار عدم الالتفات الى الفرق بين النسق والنموذج والى الفرق بينهما وبين الواقعي اللذين صدرا عنه صدورًا قويًا أو ضعيفًا، وفي الانزلاق السريع الى غواية التشطير المقولاتي للواقع والى كيفية تدبر الفائض الأنطولوجي كشرطلا بدَّ من استبطانه وتجويته في الخطاب أو كمأزقلا بدَّ من تفاديه لانشاء خطاب آخر.

وعليه، يبرز الأنطولوجي كميتافيزيقا الميتافيزيقا. هل نتعامل ابتداء مع معنى الوجود أم مع مفهوم الوجود أم مع أمثول الوجود.. وبأي سلطان نجعل له أسماء؟ ذلك أن الأسماء التي تطلق على حقيقة الوجود وترتسم معالم النموذج أو المنظوم إنما تصدر بعد عن جدل أعلى مكتوم بين المتعاليات او المشغلات. هذا الجدل الأعلى موجود في الحقيقة الفلسفية وبدرجة أقل في الحقائق الأخرى التي تشتغل بعد أن يبدأ صلاح المقولات. ثم هل نلتفت ونحن نعقد الصلة بين أسمائه إلى ذلك الجعل الصلّي.. إلى ذلك "الجدل" الأعلى بين المتعاليات؟ كيف نتدبر هذه السيرورة والتي من لحظاتها الجعولات الصليّة والأسمائية؟ وكيف ننهج معها؟ مسألياً أم جدليًا أم أكسيوميًا؟ هل كموئل لا ينضب في كل مرة لطرح مسائل جديدة متضايفة مع صور جديدة للفكر؟ أم كمادة جدليةلا بدَّ من اختراقها ونسخ الفروق فيها؟ أم كفراغ وكثرات غير متسقةلا بدَّ من السيطرة عليها بالأكسمة؟ هل ثمة هناك ما على الفكر أن يجده كي يؤصّل نفسه أم ليس على الفكر بعد أن وجد نفسه موجودًا سوى الاشاحة عن هذه الواقعة والانصراف إلى إيجاد تطرقات جديدة ومسارات تتعولم وتهتك التماثل بينها وبين أي خارطة سرّية لواقعيّ العالم؟

عند مقام الواقعيّ، حيث لا اسم بعد ولا رسم ولا صفة، تلوح استحالة عودة الفلسفة أدراجها الى العالم بمقدار ما تلح استحالة مكوثها هناك بصحبة وجدانها الأخير. إن نظم العالم، ثم تفكيكه ثم نظمه مجددًا، هو سيرورة لا تنقطع. ذلك أن الفلسفة ليست نظمًا للعالم ؛ إنها تبدأ قبل ذلك بكثير...

رئيس التحرير

الوجود والحدث عند آلان باديو:
من أكسمة الأنطولوجيا إلى الفلسفة كذات للحقيقة

ربيع شلهوب

ينتمي آلان باديو إلى تلك الكوكبة القليلة والفريدة من الفلاسفة في القرن العشرين الذين جمعوا بين المبنى الكلاسيكي الصارم للتفلسف والتفكير، المستند إلى المكتسبات المعاصرة المتشعبة للعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، في جملة واسعة من المسائل النظرية المتولّدة من شتى ميادين الفكر والممارسة. يتعين مناط فرادة فلسفة باديو بأمرين: الأول هو معاودة النظر في مسألة المسائل أو المسألية الأساس (الوجود) في ضوء جملة من المسائل كالواحد والكثير والمتناهي واللامتناهي والمتصل والمنفصل. الثاني هو البناء على هذه المعاودة لتجديد ماهية الفلسفة وبلورة صورة جديدة للفكر واقتراح نموذج جديد للعالم، وإعادة إنتاج المفاهيم القصوى للفلسفة المتمثلة بالوجود والحقيقة والذات.

يمكن تقسيم عمل باديو إلى مرحلتين، المرحلة الاولى هي مرحلة الكتابة المنهجية الممتدة منذ أواخر الستينات إلى عام 1983 وهو عام صدور كتابه نظرية الذات. هذه المرحلة تجد مرجعياتها في التراث الأبستيمولوجي الفرنسي المعاصر حيث التأثيرات الواضحة لـ كانغيليم وباشلار ولكن أيضًا لـ لاكان ضمن خط إشكالي يتحرك ضمن السؤال عن ماهية الفلسفة وموضوعها ويتوفر على أرضيته المباشرة في عدد من أطروحات ألتوسير. إن مفهوم الذات عند باديو يمثل إعادة تملّك لعمل لاكان على الكوجيتو الديكارتي، كما أن مفهومه عن الحدث مرتبط بمفهوم القطيعة الأبستمولوجية عند باشلار، سيما كما وظفه ألتوسير في اطار عمله على التمييز بين العلم والأيديولوجيا وعلى المهمة التي سيختطها للفلسفة بوصفها ذلك النشاط النظري الذي يهدف إلى التأريخ للقطائع داخل العلوم.

المرحلة الثانية تبدأ مع صدور الجزء الأول من كتابه العمدة الوجود والحدث عام 1988 مشفوعًا بكتاب (بيان من أجل الفلسفة). الجزء الثاني من الوجود والحدث يصدر عام 2006 بعنوان منطقيات العوالم، أما الجزء الثالث والأخير فيظهر عام 2018 بعنوان محايثة الحقائق، وما بين هذه الأجزاء الثلاثة يصدر لـ باديو ما يصعب حصره من الكتب والدراسات والمقالات في الأنطولوجيا وفلسفة الرياضيات والسياسة والحب والفن.

نهدف في هذه المقالة إلى التعريف بنواة المشروع الفلسفي لـ باديو المتمثلة في الجزء الأول من كتاب الوجود والحدث الذي أعلن فيه باديو أطروحته الشهيرة والملتبسة بصدد المماهاة بين الرياضيات والأنطولوجيا. هذا الكتاب ينقسم إلى ثمانية أقسام. الأقسام الثلاثة الأولى تعاود النظر في الوجود في ضوء مسألة الواحد والكثير وتخلص إلى أن الوجود هو كثرة محضة لا يمكن تفكيرها خارج الرياضيات وتحديدًا نظرية المجموعات (بصياغة زرملو وفرانكل) والذي سيوظفها باديو كي يقنن، من خلال الأكسمة axiomatisation التي تتيحها، الباردوكسات الناجمة عن تفكير الوجود من حيث هو. في الأقسام الخمسة التالية وبعد إقصاء مبحث الوجود من حيث هو من دائرة الفلسفة وبالاستناد إلى كل من عمل كانتور (على الأعداد الأساسية والأعداد الترتيبية وتقديمه لأول مرة طريقة يمكن من خلالها التعامل مع اللانهاية بوصفها موجودة فعليًا وبوصفها ذات بنية هيراركية من لانهايات متعددة) واسهامات غودل وكوهن (اللذين سيتعاملان مع الحدود الداخلية للأكسمة في نظرية النموذج) سيقوم باديو ببسط تصوراته بشأن كل من الحدث والذات والحقيقة.

وعليه، نوضح تباعًا في بحثنا هذا الاختلاف بين مشروع باديو ومشروعيْ كل من هايدغر ودولوز (الفقرة الأولى) ثم نعرض لتصوّر الوجود عنده كفراغ أو لاشيء وما يتكوكب حوله من مفاهيم ميتا ـ أنطولوجية كالوضعية والهيئة والإبداء والكثير غير المتسق (الفقرة الثانية) ثم نقف على مفهوم الحدث في فلسفته (الفقرة الثالثة) لنخلص بعدها إلى إيضاح تصوره الجديد لماهية الفلسفة بوصفها ذاتًا للحقيقة (الفقرة الرابعة).

1. في صراع العمالقة المستأنف حول الوجود؛ باديو بين هايدغر ودولوز

من الواضح على ما يبدو أن الأنطولوجيا تتوفر منذ أن دشّنها أرسطو على تعريف ملتبس. هل هي علم الوجود من حيث هو موجود أو أنها علم الوجود من حيث هو وجود؟ مسألة تعريف الأنطولوجيا تتوقف على جملة من المسائل أو المساليات الأخرى كالإشتراك المعنوي للوجود (التواطؤ) والفرق الأنطولوجي.

كان هايدغر[1] قد ذهب إلى أن واحدة من أهم خصائص البنية الميتافيزيقية، التي ستُكتب لها السيادة على العقل الغربي، هي التقاط الوجود في كل حقبة عبر مرجعية برانية، ولهذا كان لما يصفه بحقيقة الوجود (انكشافه) سلسلة من الانبثاقات التي يمكن قراءة التاريخ في ضوئها على أنه مجموعة من العتبات. لقف الوجود كموجود يعني بالنسبة لـ هايدغر قراءته من خلال موجود بعينه. بعبارة أخرى المقولات، المرتبطة بميتافيزيقا موجود بعينه، لا تصلح لفهم الوجود. إنها تصورات غير أصلية وينبغي تفاديها. من هنا نفهم لماذا تتضايف الأنطولوجيا لدى هايدغر مع ضرب تأويلي من نقد العقل التصوري. انكشاف الوجود عند هايدغر هو تاريخي بامتياز لأن الآفاق التي التقط من خلالها الوجود لا تصدر عن التزام فينومينولوجي صارم بالوجود من حيث هو، بقدر ما تفهم الوجود وتعقلنه من خلال صلة مع برانية ما يمكن الحصول، من خلال الالتفات إلى تاريخية الوجود، على نسخ مختلفة منها تبدأ بالأمثول الأفلاطوني وتنتهي بإرادة الاقتدار النيتشوي مرورًا بالجوهر/ الأوسيا الأرسطي والذات الحديثة وهكذا. إن هذا الآخر ليس هو ثيمة الفكر الهايدغري، ذلك أنه ما إن يفقد الوجود آخريته حتى يكون الإمكان قد فتح بعد لشتى ضروب الآخريات التي تمثل في العمق تدليسًا على رأس الأمر الفلسفي حيث لمنطوقات من قبيل فلسفة الطبيعة أو فلسفة التاريخ أو فلسفة اللغة أن تأخذ بعد ذلك شرعيتها. لكأن عمل هايدغر الطويل على تفكيك تاريخ الميتافيزيقا ليس سوى نفي لأن يكون للفلسفة من موضوع سوى الوجود الذي لا يمكن مقاربته أو تصوره كموضوع أي كشيء للفكر يمتلك بنية مقولاتية محددة، ذلك أن أي بنية مقولاتية لن تعدو كونها مشتقة مهما طمست إرادة التوضيع عبر التفكر السيستامي واقعة الإسقاط المقولاتي بمفعول رجعي على الوجود. إن البنية الأنطوثيولوجية للميتافيزيقا لا تعني عند هايدغر فقط دخول الإلهيّ في الفلسفة وتردد الميتافيزيقا بين كونها أنطولوجيا من جهة وكونها ثيولوجيا من جهة أخرى، بل يمكن توسعتها لتطال كل صليّة جرى بعد ربط مبحث الوجود بها. إذا كان على الفكر أن يتشبث بسؤال الوجود فعليه أن يضرب صفحًا عن اتخاذ أي موجود بعينه إحداثية ممتازة لمواصلة سؤال الوجود. من هنا يمكن إدخال معايير للحكم على درجة الأصالة التي تتمتع بها كل فلسفة، ومن بينها معياران أساسيان: الأول هو عدم توهين مفهوم الوجود من خلال إخضاعه لسيادة مفهوم آخر من قبيل الجوهر أو الاندفاع الحيوي أو الغايست أو اللاوعي. الثاني هو تطوير مقولات جديدة أو ميتامقولات للكلام عن الوجود الذي يحتاج دائمًا إلى لغة أخرى، لا ينبغي أن تكون مأخوذة من موضوع بعينه. باديو، كما سنرى، لا يعتبر أن هناك للوجود مفهومًا إيجابيًا ينبغي تحديد معناه، ويذهب كذلك إلى أن ما يمكن أن يقال عن الوجود ليس من طبيعة لغوية، إنما تتولاه الرياضيات من خلال الرويض أو المأثم.

الملاحظ أن الفلسفة التي تطرح أو تعيد طرح سؤال الوجود تجد نفسها منساقة إلى الإتيان بتعريف جديد للفلسفيّ. لقد استعاد هايدغر الأول في بداية القرن العشرين سؤال الوجود وهذا أملى عليه ضرورة تطوير مقولات جديدة للأنطولوجيا المأمولة، وفرض عليه أيضًا أن يأتي تصوّره للفلسفة مشفوعًا بفهم تأصيلي لدورها حيث كل ميتافيزيقا لاحقة للتاريخ أو الطبيعة لا يمكن أن توجد في عرض الأنطولوجيا الأساسية بل يجب أن تستسلف مفاهيمها الأساسية الناظمة لميادينها من خلال ما جرى تجليته بعد في المضمار الأصلي للأنطولوجيا. في نهاية القرن العشرين نجد أن الدور المفتاحي الذي من شأن سؤال الوجود أن يلعبه، يعاود الظهور في فلسفة باديو التي سيتلازم فيها طرح سؤال الوجود مجددًا مع الإتيان بتحديد جديد لطبيعة الفلسفيّ. ما يميز فلسفة باديو عن فلسفة هايدغر أن الأول سيخوض لأول مرة منذ كانط، مع إستثناءات قليلة كـ دولوز مثلًا في **الفرق والتكرار**[2]، في أسئلة وقضايا كان براديغم الذاتية الترسندالية، الذي ورثه هايدغر واشتغل ضمنه وضده في آن، قد حيّدها وضرب صفحًا عن التقرير بصددها. لا يجد باديو أي حرج في بناء مشروعه الفلسفي على قضيتين، مفاد الأولى منهما أنه: ليس ثمة الواحد أو أن الواحد غير موجود، ومفاد الثانية أن الوجود هو كثرة محضة. من الأمور التي تميّز فلسفة باديو

هو إعراضه عن التورّط في البحث المقولاتي عن الوجود وهو ما يعيبه على كثير من الفلسفات السابقة حتى تلك التي تمسكت بتواطؤ الوجود أو إشتراكه المعنوي كفلسفة جيل دولوز التي عقد لها باديو كتابًا كاملًا **صخب الوجود** لمناظرتها حيث مثلت مجموعة من الثنائيات أو الأزواج المفهومية عند دولوز ذريعة عند باديو لاتهامه بأن فلسفته رفضت البحث المقولي على المستوى النظري (تشبث دولوز بالاشتراك المعنوي للوجود) في حين مارسته موسعًا من خلال الكثرة الأسمائية أو تعدد الإحداثيات عند دولوز الذي ما انفك يمارس القسمة الأفلاطونية في الوقت الذي رفع فيه مرارًا وتكرارًا شعار قلب الأفلاطونية كمهمة عاجلة للفكر الباحث عن صورة جديدة.

ثمة تواشج لا يخفى بين مشروع باديو ومشروعيْ هايدغر[3] ودولوز[4]. صحيح أن العدّة التي يتوفر عليها باديو مختلفة، وربما تكون أكثر تعقيدًا نظرًا للدور المباشر الذي تلعبه الرياضيات العالية في صياغة مفاهيمه، إلّا أن السياق المسألي الفلسفي المباشر لتصوارته وأطروحاته مرتبط على نحو غائر بهذين المفكرين. رهان باديو هو على فكر محايث بالمطلق وعلى الخروج نهائيًا من الأنطوثيولوجيا الذي يعتبرها لاتزال مستمرة تحت عناوين ملتبسة عند هايدغر ودولوز. لا نهدف هنا إلى المقارنة النسقية بين باديو وهايدغر ودولوز. طبعًا مرجعية باديو الأساسية فيما يتعلّق بالحدث تتخطى المتنين الهايدغري والدولوزي لأنها على تماس عميق ومباشر مع ألتوسير ولاكان سيما فيما يحيط بمفهوم الحدث من مفاهيم أخرى كالذات، غير أن التقاط بلورته الخاصة لمفهوميْ الوجود والحدث وصياغته لأطروحاته بصدد الوحدة والكثرة يبقى متعذرًا دون الإحالة، لو السريعة، إلى مثيلاتها عند دولوز وهايدغر. إن قضايا من قبيل الاختلاف الأنطولوجي وتواطؤ الوجود لن تكون مطلوبات قصوى للفكر عند باديو بل عوائق أمام إنجاز فكر جديد للمحايثة وذرائع مواربة للإبقاء على التعالي وإعادة إنتاج للنسخة الدوغمائية من الأفلاطونية التي تشطر الوجود ككل بين إقليمين غير متكافئين، وتهربًا من التفكير الصارم بالكثرة المحضة التي لا يلتقطها مفهوم الفرق عند هايدغر ويقصر عنها مفهوم الكثرات الافتراضية غير المتجانسة عند دولوز.

عدم توفر كل من هايدغر ودولوز على مفهوم مناسب للكثير يفضي بهما، على المبنى الباديوي، إلى تخريج مفهوم غير ملائم للحدث. الحدث الهايدغري ظلَّ مشدودًا إلى مصير الإنسان ومجيئه متلازم مع انتظار سالب أما عند دولوز فالحدث هو من طبيعة افتراضية: انه ما حدث بعد أو ما سوف يحدث دون ان يحدث فعلًا في الحاضر. لقد نظر دولوز، وانطلاقًا من تمييزه بين الكثير المشتد والكثير الممتد، إلى الوجود بوصفه الفرق الذي يفرق دائمًا عن نفسه أي بوصفه أفقًا افتراضيًا للفرادات ما قبل الفردية، ونظر إلى الموجود بوصفه ما ينتج راهنًا عن السيرورة التفريدية أي أن الحدث الدولوزي أو الموقع الحدثي لديه هو جملة الشروط الافتراضية للموجود الفعلي. يرفض باديو القسمة الهايدغرية بين الأنطي والأنطولوجي والتي تقود إلى البحث عن لغة أخرى أو لوغوس آخر من شأنه الظفر بتأليف جديد للقضايا المتعلقة بالوجود، ويرفض كذلك إعطاء الإفتراضي الدولوزي قسطًا من الواقع.

إن فكر دولوز لا يزال مشدودًا إلى الفرق الأنطولوحي وما تشبثه المريب بأطروحة تواطؤ الوجود غير تكريس للسؤال عن معنى الوجود وغير تثبيت لسطوة التوجيه الأنطوثيولوجي للفكر. من هنا يشن باديو، سيما في كتابه **صخب الوجود**، هجومًا حادًا على أطروحة دولوز بصدد تواطؤ الوجود معتبرًا أنها تمثل عائقًا أمام إنجاز الفكر للمحايثة الكاملة (حيث لا فرق بين الوجود والموجود وحيث لا وجود للواحد الكل وحيث لا تمييز بين كثير ممتد وكثير مشتد لأن الحدث هو في النهاية مجموعة كثيرة تتميز عن الكثرات الأخرى بكونها تطرح نفسها من واحدة من مسلّمات نظرية المجموعات: مسلّمة التأسيس)، وتمثل كذلك تهديدًا للنظرية المأمولة في الكثرة. ذلك أن التمسّك بأطروحة التواطؤ أي بكون الوجود يُقال بالمعنى نفسه على كل الموجودات من شأنه أن يحول الموجودات إلى ترائيات يكون الفرق بينها صوريًا. صحيح أن دولوز يرفض بشدّة فكر التماثل ويرفض استنساخ الترسندالي عن الأمبيري لأن الراهن عنده ليس نسخة أيقونية عن المثال المفارق[5] (كما فعل أفلاطون في تصويره لمشاركة المحسوس في المعقول أو كما فعل كانط في التأليف الترسندالي) إلّا أنه يشتق الفروقات بين الموجودات من فرق أصلي داخل الوجود نفسه بوصفه سيرورة افتراضية متفارقة دائمًا عن نفسها وفي هذا قصور عن تفكير الكثرة الفعلية أو الراهنة وإخضاع لها إلى شيء آخر يتسم بالمفارقة.

يتساءل باديو مرارًا كيف يمكن قول الوجود على كل من الافتراضي والراهن (الفعلي) بالمعنى نفسه؟ إذا كان للوجود معنى واحد فلماذا يلجأ دولوز دائمًا إلى اسمين لقوله؟ إن التمسّك بأطروحة التواطؤ من شأنه إنتاج نظرية مثنوية مضعضعة وتوليد كثرات أسمائية ثنائية الطابع كالافتراضي/ الراهن، والزمان/ الحقيقة، والصدفة/ العَوْد الأبدي، والطيّة/ الخارج. من شأن هذا أيضًا أن يعيدنا إلى ما كان دولوز قد رفضه بشدّة: القسمة الأفلاطونية أو التشطير المقولاتي للوجود[6]. إن الكثرة الأسمائية للوجود، المتأتية من التمسّك بأطروحة التواطؤ، تعيد دولوز إلى إنتاج خطاب مقولاتي لا يستوي إلّا بقسمة للواقع بين قطبين غير متكافئين. قسمة يُختزل الفعلي أو الراهن معها لكونه مجرد محطة من محطات سيرورة شبحية.

خلاصة النقد الباديوي للمشروعين الفلسفيين لكل من هايدغر ودولوز أن الفلسفة لا يمكنها التعامل مع أسئلة الوجود أي لا يمكنها أن تكون أنطولوجيا. لقد أراد هايدغر من الأنطولوجيا الأساسية البحث عن الوحدة التماثلية لمعاني الوجود المتعددة في حين تمسك دولوز بأطروحة تواطؤ الوجود. المأزق المشترك بينهما هو أن الانطولوجيا هي الرياضيات وأن سعيهما لالتقاط معنى الوجود إنما يتحرك بعد في أفق ما قبل كانتوري.

2. في لاتناهي الوجود من حيث هو

يغطي مبحث الوجود من حيث هو الأقسام الثلاثة الأولى من كتاب **الوجود والحدث**. في القسم الأول يتبنى باديو مسلّمة أن الوجود هو كثرة محضة ويقترح الفراغ كاسم مناسب له ويُبرز أهمية التدخل الأكسيومي لنظرية المجموعات في حل المفارقات الأنطولوجية كالواحد والكثير والمتناهي واللامتناهي. في القسم الثاني يستبدل باديو الواحد/ الكثير والكل/ الأجزاء بصلتيْ الإنتماء والتضمن مقدمًا تيبولوجيا ثلاثية لإنعطاء الكثير والتي في ضوئها يتم التمييز بين الوضعية الطبيعية التي لا يمكن أن يقع فيها الحدث والوضعية التاريخية أو الكثرة التاريخية التي تحمل إمكان ظهوره. في القسم الثالث يطرح باديو مسألة الوجود ككل وينتهي بعد رصد خواص الكثرات الطبيعية من حيث هي ترتيبية ومتعدية إلى أن الطبيعة غير موجودة في ذاتها لأنها لامتناهية ولأنه ليس ثمة من وجود للكل.

1.2 نظرية المجموعات كفقه للوجود

بالنسبة لـ باديو تمثل نظرية المجموعات الجهد البشري الأعظم الذي تمَّ إنجازه بواسطة الإنسانية[7]، وذلك لأنها قدمت لنا أخيرًا اللغة المناسبة التي تخولنا الكلام عن الكثير المحض أو الكثير من حيث هو كثير.

لجأت نظرية المجموعات من أجل حل جملة من المفارقات المتولدة من المسائل الميتافيزيقية الكبرى كالواحد والكثير، والمتصل والمنفصل، والمتناهي واللامتناهي إلى التدخل الأكسيومي أي إلى المصادرة سلفًا على المطلوبات الفلسفية من خلال الانطلاق من جملة من المسلّمات[8]، وقد وجد باديو في هذه الطريقة أسلوبًا ناجعًا في تجاوز المفارقات الفلسفية عن طريق التدخل فيها بقرار فلسفي لا برهان عليه كما هو الحال في إعلانه أن الوجود هو كثرة محضة وأن الواحد غير موجود.

يمكن تعريف المجموعة بطريقتين ؛ الأولى دلالية حدسية ذات مضمون ما، والثانية ـ التي تبنتها نظرية المجموعات ـ نحوية صورية. المجموعة هي مجموعة عناصر أو أعضاء تجمعهم فقط صلة الإنتماء للمجموعة دون أن يكون هناك أي صلات أخرى بينهم. إذًا الخاصية (الصفة) الأساسية للمجموعة هي خاصيّة الإنتماء. يمكن أن تكون عناصر المجموعة مجموعات أو أن تكون المجموعة الفارغة وهذا ما يعرف بالمجموعة المحضة. المجموعة تعرّف بصلة الإنتماء إليها والصلات الأخرى تُعرَّف انطلاقًا من هذه الصلة الأساسية. اللغة الصورية[9] التي نتحدث بها عن المجموعة هي نحو منطقي من الدرجة الأولى حيث «كل» و«ثمة» تؤثران فقط في الحدود (الأفراد) وليس في الصفات.

إن تعريف المجموعة من خلال مصداقها extension الكثير أي من خلال خاصيّة الإنتماء حصرًا يجنبنا بحسب باديو إخضاع الكثرات إلى الكلمات. إن الخواص هي خواص مصداقية لا مفهومية تكون قائمة على الوصف اللغوي. الخاصية المصداقية هي التي تتطابق مع ما يسميه باديو بالإحتساب كواحد le compte pour-un وهي العملية التي ينتج عنها الواحد والتي تتلازم مع ما يدعوه باديو بالإبداء [الإحضار أو التبدّي] présentation. ذلك أن الكثير الذي يُعرّف مفهوميًا من خلال محمول يُقال له فئة classe. هذا النمط جرى تمييزه بحدّة عن المجموعة. ليس

كل فئة مجموعة، وأبرز مثال على ذلك مفارقة راسل بشأن المجموعة التي نعطيها محمول الإحتواء على المجموعات التي لا تحتوي نفسها[10]. خاصيّة أو علاقة أخرى بالغة الأهمية في نظرية المجموعات هي خاصيّة التضمن inclusion التي لا تحكم إنتماء أفراد إلى مجموعة بل تضمن مجموعة فرعية sous-ensemble في مجموعة أخرى. إن أجزاء المجموعة هي عبارة عن مجموعاتها الفرعية التي تشكل مجتمعة ما يسمّى بمجموعة القوى ensemble des parties. صلة التضمن تتبع لصلة الإنتماء لأن كون مجموعة متضمنة في مجموعة أخرى يعني أنها منتمية لمجموعة القوى الخاصة بالمجموعة[11]. تمثل صلة الإنتماء المكافئ المفهومي لعلاقة الكلّي بأفراده حيث عن طريقها يكون الشيء واحدًا من أفراد مجموعة. أما صلة التضمن فهي المكافئ لصلة الكل بأجزائه، وبواسطتها يكون الشيء جزءًا من كل. تتمحور حول الصلة الأولى مفاهيم الإبداء والاحتساب كواحد والبنية فيما تتمحور حول الصلة الثانية مفاهيم الهيئة état، الميتابنية métastructure والتمثيل أو إعادة الإحضار représentation.

لا يقيّم باديو أي اعتبار للتقابل بين الوحدة والكثرة خارج حدود التقابل أو التعارض المنطقي، فإما أن يكون الوجود واحدًا أو كثيرًا، ولو كان الوجود واحدًا لما كان الكثير موجودًا. بَيْدَ أن ما يُبدى أو يتبدّى هو كثير. إذًا الكثير موجود والوجود والواحد غير متساوقين. لا وصول للوجود من خلال ما يسميه باديو بالإبداء الذي يكون كثيرًا ثم يحمل عليه الواحد لاحقًا، ولهذا ما من دليل على كونه واحدًا خارج اعتباره كذلك. اعتبار الإبداء واحدًا هو عملية يسمّيها باديو الإحتساب كواحد Le compte pour-un. هل الإبداء يكون واحدًا في ذاته؟ بحسب باديو[12]، لا يمكن الجزم بذلك والفكر هنا لا يكون أمام برهان بقدر ما يكون أمام قرار وهذا القرار هو التالي: الواحد ليس سوى عدد فقط، والواحد أيضًا ليس سوى حاصل عملياتي. بَيْدَ أن باديو ومع تمسّكه بمسلّمة أنه «ليس ثمة الواحد» يعترف أن الوجود ليس عددًا بل أن الوجود من حيث هو وجود ليس واحدًا لأن «الإبداء نفسه وثيق الصلة بالإحتساب كواحد» وليس كثيرًا «لأن الكثير هو نظام الإبداء» (ص 32).

يقول باديو:

En somme: le multiple est le régime de la présentation, l'un est, au regard de la présentation, un résultat opératoire, l'être est ce qui (se) présente, n'étant, de ce fait, ni un (car seule la présentation elle-même est pertinente pour le compte-pour-un), ni multiple (car le multiple n'est le régime que de la présentation).

الوضعية هي الكثرة المتبدية أو المحضرة multiplicité présentée، وتكون الوضعية بنية لأن الإحضار هو وثيق الصلة بالإحتساب كواحد. البنية إذًا هي الكثرة المحضرة أي الوضعية باعتبار الإحتساب كواحد. إن تفكير الإبداء ككثير هو أثر بعدي للإحتساب كواحد، ذلك ان الكثير يُدرك بمفعول رجعي. يميّز باديو (ص 33) بين اعتبارين للكثير. الكثير من حيث هو محمول للبنية ناتج عن الواحد الذي يشتغل ولا يوجد، والكثير الخامل الذي نميّزه بمفعول رجعي انطلاقًا من عملية الإحتساب كواحد.

le multiple est l'inertie rétroactivement décelable à partir du fait que l'opération du compte-pour-un doit effectivement opérer pour qu'il y ait de l'un. Le multiple est l'inévitable prédicat de ce qui est structuré, car la structuration, c'est-à-dire le compte-pour-un, est un effet. Que l'un, qui n'est pas, ne puisse se présenter, mais seulement opérer, fonde «en arrière» de son opération que la présentation est au régime du multiple .

الكثير الأول هو عبارة عن آحاد كثيرة ويسمّى الكثير المتسق، أما الكثير الثاني فهو الكثير غير المتسق. إن البنية نفسها تقوم على تأليف حدود الإبداء كآحاد كثيرة لكن تحت هذه الآحاد (الكثير المتسق)، التي هي حاصل عملياتي، يكشف لنا الإبداء أنه كثير كثرة غير متسقة. الإتساق يعني الإنتماء إلى مجموعة واحدة أو عدم التناقض واللاإتساق هو ما لا يمكن أن يؤلف كلًّا واحدًا[13].

2.2 مفهوم الوجود عند باديو

إذًا يدعو باديو إلى تفكير الوجود ككثرة غير متسقة أو بوصفه التسمية العامة لما لا يمكن أن يُقال عنه غير أنه الفراغ أو الكثير المحض، وذلك يتحقق عنده من خلال:

1) أطروحة ليس ثمة الواحد أو الواحد لا يكون (التأمل الأول في الوجود والحدث).

2) أطروحة أن الوجود كثير مع تمييز حاد بين كثرتين كان أفلاطون قد انتبه إليهما في محاورة برمنيدس: الكثرة المتسقة والتي تكون كثرة آحاد، والكثرة المحضة أو البلاثورا وهي

التي تثوي تحت الكثير الذي يجري احتسابه لاحقًا كواحد. هذه الكثرة لا يقال عنها سوى إنها كثيرة أو كثير الكثير (التأمل الثاني).

3) أطروحة أنه ثمة لاشيء أو ان الوجود هو الفراغ (التأمل الرابع).

الوجود لا يمكن أن يحضر دون إضافة أو صلة أو قيد أو دون أن يكون كذا وكذا، ولذلك لا إحضاراو إبداء للكثير المحض لأن كل إبداء يتلازم مع عملية الاحتساب كواحد، فالإبداء هو كثرة متسقة. من هنا يكون الفراغ (الكثرة غير المتسقة) مطروحًا من كل وضعية يظهر فيها الوجود وكأنه متهو مع الواحد الذي يصادر على الفائض الأنطولوجي للوضعية (ص 65). الكثير المحض مستثنى من الإبداء ومتضمن فيه في الوقت ذاته كأنه داخل الوضعية وخارجها. قضية ليس ثمة الواحد (أو الواحد لا يكون) يمكن ترجمتها بلغة ميتافيزيقية على النحو التالي: وجود الموجود هو غير موجود أو وجود الماهية لا ماهية له أو الوجود هو لاشيء (ص 66).

الوجود إذًا هو اللاواحد واللامحتسب في الإحتساب واللامحضر في الإحضار وهو اللاحدّ non terme لكل كلّية وهو أيضًا الفراغ الذي هو التصاق الوضعية بوجودها (ص 68). لكن ما الفرق بين الوجود واللاشيء والفراغ؟

J'appelle vide d'une situation cette suture à son être. Et j'énonce que toute présentation structurée imprésente «son» vide, dans le mode de ce non-un qui n'est que la face soustractive du compte.

اللاشيء والفراغ هما اسمان للوجود لكن بلحاظين مختلفين. اللاشيء هو اسم الوجود تبعًا للبنية أو الإحتساب ويسميه باديو بالأثر الشامل l'effect Global (ص 69). بل يمكن القول أنه اسم للفراغ أي اسم لاسم الوجود، أما الفراغ فهو اسم الوجود تبعًا للوضعية ويكون ذات طابع موقعي local يشير إلى اللاواحد واللاكلّ في الوضعية والذي لا حدّ له. بعبارة أخرى يمكن التمييز بين اللاشيء والفراغ بالتمييز بين الاحتساب وما يقع عليه الإحتساب «الوجود من حيث هو لا يكون موقعيًا ولا شاملًا» (ص 69).

Il s'agit ici des noms, «rien» ou «vide», car l'être, que ces noms désignent, n'est par lui-même ni global ni local.

اللاشيء هو تغلّغل اللاإتساق في كامل الوضعية أي إنه تلك الفجوة في الإحتساب نفسه أما الفراغ فيكون على جانب ما عليه يقع الإحتساب دون أن ينجح في احتسابه.

من هنا تمثل الأنطولوجيا وضعية مخصوصة جدًا. إنها نظرية الفراغ ومطلوبها هو إحتساب اللاإحتساب أو إبداء اللامتبدي، ولكن مع الاحتفاظ بواقعة أن الفراغ لاحدّ له وأن أي حدّ له معناه ملء الفراغ بغيرية ليست هي الفراغ. الأنطولوجيا تشتغل على إبداء الإبداء نفسه أي أن مهمتها هي نظرنة الكثير غير المتسق الذي يكون مطروحًا من الاحتساب أو كما يعبّر باديو عن ذلك بـ «الإبداء الأكسيومي الذي لا يمفهِم الكثير» (ص 69).

إن لوغوس الوجود ليس لوغوسًا مسألِيًا problématique بل هو لوغوس أكسيومي يكون بمثابة لوغوس تشريعي للكثير المحض أي للكثير الذي لا يتبدّى بعْد في أي ميدان مخصوص من الميادين الشيئية، ولا يتعلّق بوجود مقيّد. ليس من شأن الأنطولوجيا ـ وهذا هو مناط كون نظرية المجموعات أنطولوجيا طارحة ontologie sous-tractive ـ أن تتكلم عن الموجودات ولا أن تتولّى مهمة نحت مفاصل الواقع أو ارتسام نظام مخصوص لهوياته. إنها تعمل في ذلك الحقل الذي يسبق ظهور ما تأتي لاحقًا لتعبّر عنه مفاهيم من قبيل الكوسموس والجوهر والعلّة. تصور الوجود بوصفه فراغًا هو تصور الذريين القدامى الذي يتبناه باديو مع تعديل أساسي قوامه أنه لا حاجة لمبدأ الذرات لأن الأخيرة تنتمي إلى ما هو مُحْضَر. المطلوب الأنطولوجي هو إنشاء جهاز أكسيومي يتولّى تشريع القوانين المثالية للفراغ. وتمامًا كما تعامل كانتور مع اللانهاية (كما لو أنها عدد) سيتم التعامل مع الفراغ ـ والذي هو الوجود المطروح من الوضعية كي تستقيم كوضعية ـ كما لو أنه قائم (ص 70). الأنطولوجيا تحضر الفراغ بوصفه كثيرًا لامتسقًا وغير محضر. انها تحضر إحضار الوجود لا الوجود نفسه وهي تحضره ككثير محض ولكن نظرًا لكونها خطابًا عن الوجود فإن الوجود في نهاية المطاف ليس واحدًا ولا كثيرًا ذلك انه بعد الانطلاق من مسلّمة «ليس ثمة الواحد» لا يبقى أمامنا سوى اعتبار الوجود كثيرًا. بَيْدَ أن الوجود من حيث هو ليس بواحد ولا بكثير؛ كل ما في الأمر أن «الظهور الافتتاحي للفراغ هو فعل تسمية محض وهذه التسمية لا تدرج الفراغ ضمن تقسيمات أو تصنيفات فرعية لأن في ذلك إعادة إنتاج للواحد. تسمية الفراغ باسمه لاتشير إلى أنه يكون هذا أو ذاك بل تشير فقط إلى غير المتبدي في الإبداء، أي غير القابل للإبداء بما هو كذلك»

(ص 72). ثمة إبداء قسري Forcage présentatif للوجود تضطلع به الفلسفة حين تتحوّل ذاتًا لحقيقة حدثت بعد وتتمثل هنا في ابتكار كوهن لتقنية القسر في الرياضيات.

3.2 في أنحاء انعطاء الكثير ولاحدثية الوضعية الطبيعية

يميّز باديو بين ثلاثة أنحاء من انعطاء الكثير أو ثلاثة أنماط من انعطاء الوجود. الانعطاء هو مفعول لاشتغال متزامن للإحتسابين الأول والثاني المتعلقين بالبنية والهيئة. إن المحضر (الماثل) في الوضعية لا بدَّ له من تمثيل أو استحضار تؤمنه مجموعة القوى التي هي عبارة عن المجموعات الفرعية الخاضعة لإعادة التجميع regrouping. يمكن إذًا أن نرى عناصر الوضعية بلحاظين: العنصر المتبدي والمنتمي للوضعية والعنصر الممثل والمتضمن في الوضعية لأنه متبدٍ في مجموعة القوى الخاصة بالوضعية. بين الإحضار والاستحضار أو بين الإنتماء والتضمن يمكن تمييز أنماط ثلاثة من الكثير (ص 120 ـ 109):

1) الكثير العادي أو الطبيعي normale ويكون محضرًا في الوضعية ومستحضرًا (ممثلًا) في الهيئة.

2) الكثير المفرد singulier ويكون محضرًا في الوضعية لكن غير مستحضر فيها (ماثل دون تمثيل). الكثير المفرد هو عنصر في المجموعة لا يكون منتميًا إلى أي من مجموعاتها الفرعية كما أن بعض عناصره لا يكون منتميًا إلى المجموعة الأصلية. مثلًا {1، 2، {3}}. الـ {3} هو عنصر منتم إلى المجموعة الفرعية لكن {3} لا يكون منتميًا إليها. أنه يكون كما لو أنه داخلها وخارجها معًا.

3) الكثير الزائد أو الناتئ excroissance ويكون مستحضرًا في الهيئة دون أن يكون محضرًا. يقول باديو (ص 115):

J'appellerai normal un terme qui est à la fois présenté et représenté. J'appellerai excroissance un terme qui est représenté, mais non présenté. J'appellerai singulier un terme qui est présenté, mais non représenté.

بالتوازي مع هذا يمكن أن نميّز بين الوضعية الطبيعية والوضعية التاريخية تبعًا لانطواء كل منهما على أنماط بعينها من الكثير. الوضعية الطبيعية هي التي يكون فيها الكثير طبيعيًا أو زائدًا ولا تملك كثيرًا مفردًا. أما الوضعية التاريخية فهي التي تنطوي على الكثير المفرد. الوقوف لاحقًا على مفهوم الحدث عند باديو يستلزم التمييز بعناية بين هاتين الوضعيتين.

لانهائية الطبيعة عند باديو تعود إلى اشتقاقها من الفراغ. قد يبدو هذا غريبًا للوهلة الأولى ولكنه حاصل تملك باديو لعمل الرياضي الفرنسي لوتمان حول الجدل البنيوي الصوري للأفكار (المثل) ـ المسؤول عن تكوين الأعداد من خلال جدل الواحد والكثير ـ والذي سبق دولوز باديو إلى استعادته في كتابيه **الفرق والتكرار** و**منطق المعنى**. وظَّف دولوز الثنائية الأفلاطونية (الواحد والزوج اللامحدود dyad) [14] لإيضاح الانتقال من التكوين الأمثلي للفكرة إلى التكوين الواقعي للموضوع في كتاب **الفرق والتكرار**، ولتأمين قراءة أكثر جذرية للبنية البارادوكسية للصيرورة أو الحدث (منطق المعنى). طبعًا ثمة صعوبة في تسويغ الانتقال من جدل الواحد والكثير اللامتعين إلى إنتاج الموضوعات الجزئية. صعوبة يتلافاها باديو هنا بكون الطبيعة لديه ليست هي الكون المادي أو العالم وبالتالي فهو يشتق على مبناه الطبيعة من تكرار الفراغ.

الفراغ غير المحضر لا تحضره الأنطولوجيا كواحد ذلك أن ما يسمّى هو أحدية unicité أو فرادة الفراغ. المجموعة الفارغة لا تملك عناصر وبالتالي لا يمكن تفريقها عن أي مجموعة أخرى. انطلاقًا من استحالة التفريق يكون الفراغ أَحديًا أو فريدًا. لكن كيف يمكن ترتيب العلاقة بين صلتي الإنتماء والتضمن فيما يتعلّق بالمجموعة الفارغة وما الذي يمكن استنتاجه من تطبيق مسلّمة مجموعة القوى عليها؟

صلة التضمن بالنسبة للفراغ هي صلة كونية لأن الفراغ متضمن في كل مجموعة إضافة إلى أنه يملك مجموعة فرعية هي الفراغ نفسه (ص 100). اللاشيء المنتمي إلى الفراغ يجب ان يكون متضمنًا في مجموعة مجموعاته الفرعية. ø متضمن في نفسه وهو ينتمي إلى مجموعة القوى الخاصة به {ø}: P (ø). هذه المجموعة هي الكثير الثاني وفيها كل من ø و {ø}. الشيامة الأنطولوجية للاثنين ستكون: {{ø}، {ø} (ص 106) وبهذا النحو يمكن توليد كل الأعداد الطبيعية أو الترتيبية.

إذًا يمكن توليد الأعداد الطبيعية من تكرار المجموعة الفارغة. من هنا سيبتني باديو مفهوم الطبيعة. من شأن نظرية المجموعات أن تتجاوز التوتر بين تعريفين للطبيعة. تعريف شعري ينطلق من القصيدة ما قبل الأفلاطونية

ويعتبر أن الطبيعة هي ظهور وتعريف أفلاطوني لها كفكرة (ص 141). باديو سيريضن الطرح الأفلاطوني للوجود من الظهور: الطبيعة هي الكثرات المنسوجة من ذلك المطروح من الظهور: الفراغ. الكثير يكون طبيعيًا (عاديًا، ترتيبيًا ومتعديًا) إذا كان كل عنصر منتم للمجموعة جزءًا أو مجموعة فرعية منها. هذا التضايف الأقصى بين الإنتماء والتضمن (ص 150) يضمن عدم وجود شيء غير محتسب في الكثرات الطبيعية ويضمن أن تكون الكثرات الطبيعية المنتشرة متجانسة. إن الفراغ يكون منتميًا إلى نفسه ومتضمنًا فيها وهو يكون العنصر الطبيعي الأساسي أو الذرة التي توجد كل السلسلة التي يكون فيها الفراغ هو الكثير الطبيعي الأصغر. الفراغ هو الكثير الطبيعي الذي لا ينتمي إليه أي عنصر آخر. انطلاقًا من هنا لا يكون ممكنًا الكلام عن الطبيعة في ذاتها لأن الطبيعة ككل عليها أن تكون الواحد لكل الأعداد الترتيبية: أي عددًا ترتيبيًا ينتمي إلى نفسه ولكن هذا محظور انطلاقًا من مسلّمة التأسيس الذي جرى إدخالها لتفادي مفارقات راسل بصدد الإنتماء الذاتي (ص 51). الطبيعة إذن ليس لها وجود مقول (ص 160).

La nature n'a pas d'être dicible. Il n'y a que des êtres naturels

هذه المسلّمة تقول أن المجموعة توجد أو تؤسس. إذا كانت تملك بالحدّ الأدنى عنصرًا واحدًا لا تكون عناصره عناصرًا في المجموعة الأولية أي إذا احتوت على عنصر لايملك أفرادًا مشتركين مع المجموعة الأولية. وبهذا النحو لا يمكن لمجموعة موجودة أو مؤسسة أن تنتمي إلى نفسها (ص 207).

3. في الحدث من حيث هو آخر الوجود

تتولّى الأقسام الخمسة الأخيرة بلورة فقه الحدث وتسويغ امكانه، كاستثناء على الأنطولوجيا، وإيضاح بنيته البارادوكسية. المسار الاستدلالي يتدرّج كالتالي: تحديد الوضعية التاريخية والموقع الحدثي وإقصاء مسلّمة التأسيس، التي حظرت إنتماء المجموعة إلى نفسها، بغية تجاوز الحظر الأنطولوجي على ظهور الحدث بوصفه الواحد الفائق Ultra-un (القسم الرابع) ثم ادخال مسلّمة الإختيار لأن الحدث يبقى في دائرة الإمكان دون كل من الإجراء التدخلي والإخلاص لجدّته (القسم الخامس). بعد هذا، ومن خلال توليفة مخصوصة بين مسائل المتناهي واللامتناهي، وجود الكل، والمتصل والمنفصل، يعين باديو مأزق الأنطولوجيا المتمثل في تعذّر التمامية أو في ترتيب صلة المتناهي واللامتناهي ضمن وجود الكل، ذلك أن الوضعية الأنطولوجية لا هيئة لها، ويقوم بنقد التوجيه[15] البنائي للفكر الذي يتوسّل باللانهاية لتطوير مفتوح لميتالغات متراتبة، وذلك من خلال نفي فرضية المتصل عند كانتور (القسم السادس). يعقب هذا بلّورة التوجيه النوعي للفكر (القسم السابع) وإعادة إنتاج مفهوميْ الحقيقة والذات في ضوء ذلك (القسم الثامن).

1.3 في الطابع البارادوكسي للحدث

ليس ثمّة تضايف بين صلتيْ الإنتماء والتضمن في كثرات الوضعية التاريخية ذلك أن الكثير المفرد يكون منتميًا ومحضرًا في الوضعية دون أن يكون متضمنًا أو مستحضرًا في هيئة الوضعية. عناصر الكثير المفرد لا تكون محضرة في الوضعية لأن كثرات هذا الكثير لا تكون خاضعة للإحتساب كواحد. التغيير في الوضعية يأتي من هذا الموقع الحدثي الذي لا يمكن اعتباره جزءًا من الوضعية فهو في الوضعية لكن كثراته ليست كذلك ولهذا يكون على حافة الفراغ. لا بدَّ في الوضعية التاريخية من وجود فائض لا يمكن قياسه مسبقًا بين الوضعية والهيئة أي بين المجموعة ومجموعة القوى الخاصة بها. هذا يتطلّب أن لا تتوقف الكثرات اللانهائية في المجموعة عند عنصر أساسي. إمكان الحدث مشروط بأن لا يوجد الحدّ الأدنى من التراتبية في المجموعة ولهذا يعلّق باديو العمل بمسلّمة التأسيس. الكثرة المحضة هي كثرة تاريخية لا تقع في نطاق الأنطولوجيا وليست من شأن الوجود من حيث هو لأنها بكل بساطة تشتغل خارج مسلّمة التأسيس. الحدث، وبالضد من مسلّمات الأنطولوجيا، ينتمي إلى نفسه وهذا مرفوض انطلاقًا من مسلّمة التأسيس التي حظرت أن يكون الكل جزءًا من نفسه ونصت على أن كل مجموعة تقسم إلى مجموعات أكثر أولية أو أساسية منها (كان راسل قد اقترح نظرية الأنماط المنطقية لتفادي مفارقة المجموعة التي تحتوي على المجموعات التي لا تحتوي على نفسها). الحدث ليس واقعة يأتي الفكر لكي ينتزع تصورًا لها على نحو بعدي. الموقع الحدثي يتألف من عناصر لامتناهية يقوم الحدث باحتسابها كواحد وإدخال نفسه كعنصر في هذا الواحد عن طريق التسمية. كثير الحدث يبقى مبعثرًا

دون التقاطه بواسطة دال الحدث الذي يشتغل كأنه عنصر من عناصر هذا الكثير الذي ينتمي إليه عبر انتمائه الذاتي. الحدث هو من طبيعة لابتية. لا شيء في الوضعية يشير له أو يبرهن عليه. البت في الحدث مرهون بما يسميه باديو بالتدخل (ص 225) وهو إجراء من خلاله نتخذ القرار بصدد حدثية كثير ما يكون عبارة عن فعل التسمية التي تعطي للحدث ثميّته. إن التدخل يلامس الفراغ ومسلمته تكون مشدودة بعد إلى الاثنين لا إلى الواحد. ذلك أن عنصر الموقع الذي يشير إلى الحدث غير موجود أو غير محضر. ما ينتج وجوده هو القرار بأنه يحدث كاثنين: كغائب في ذاته وكاسم زائد nom surnuméraire (ص 227).

اسم أو دال الحدث لا يأتي من داخل الوضعية والعنصر الذي يسميه لا يكون مُحضرًا فيها ولا يمكن تمييزه انطلاقًا من الوضعية، ولا يمكن أيضًا أن يتهوى مع أي من عناصر الموقع لأن ذلك يجعله زائدًا أو نافلًا (ص 226). إنه يشتغل من خارج الوضعية والهيئة. إن التسمية فعل اختيار. طبعًا مسلّمة الاختيار التي يتبناها باديو هنا صاحبها جدل كبير بين المشتغلين بالرياضيات حيث ذهب البعض منهم إلى أن القبول بوجود دالة الاختيار في المجموعات اللانهائية غير القابلة للعد هو «فكرة بلا معنى بالكامل» (ص 249). يقرّ باديو بالصعوبة التي تثيرها دالة function الاختيار. إنها من جهة ضرورية لجملة من المبرهنات الرياضية في الجبر والتحليل ناهيك «عن دورها في إيضاح سؤال تراتبية الكثير المحض وسؤال الصلة بين الوجود من حيث هو والشكل الطبيعي للإحضار» من جهة، ومن جهة أخرى استحالة تعريف دالة الاختيار أو التأكد من تحققها حتى عندما نفترض وجودها (ص 250).

إن مسلّمة الاختيار تجانب (تضع جنبًا إلى جنب) وجود الكثير مع إمكانية تفويضه دون أن يكون هناك قاعدة لانطباقه على شكل مخصوص من الكثير الأولي، ذلك أن الكثير المثبت هنا غير قابل للتمييز لأن شرطه (اختيار ممثلين له) لا يخبرنا شيئًا عن كيفية تحققه. دالة الاختيار تبقى معلقة وتكون مطروحة من الواحد كأن ثمة إبداء دون وجود شيء يتبدّى (ص 251). الصلة بين الحدث والتدخل الحدثي دائرية لأن التدخل لا يعين الحدث الذي يبقى لابتيًا ولامشروعًا من وجهة نظر الوضعية. كل ما في الأمر أن «لا بتية إنتماء الحدث هي نقطة متلاشية تترك أثرًا في الفكرة الأنطولوجية التي يُنقش عليها وجود التدخل»، وهذا الأثر يكون بمثابة «الطابع شبه اللاواحدي أي غير المحدد لدالة الاختيار» (ص 252).

لا تمايز الحدث حتى بعد تسميته يقتضي أن يُشفع إجراء التسمية بالإخلاص fidélité وهو عبارة عن جهاز le dispositif يتتبع تداعيات الحدث ويفصل الكثرات المتعلقة بالحدث عن الكثرات المتعلقة بالوضعية (ص 257). الكلام عن كثير لامتميز لا يمكن أن يكون مقبولًا على مبنى التصوّر البنائي الذي يضايف مضايفة صارمة بين ما يقال أنه موجود وما يمكن تمييزه. من هنا سيكون على باديو أن «يثبت» أن الوضعية الانطولوجية لا هيئة لها وذلك من خلال التخلّص من فرضية المتصل ونفي مشروعية الاحتساب الثاني المتعلّق بمجموعة قوى المجموعة اللامتناهية.

2.3. في مأزق الأنطولوجيا واستبعاد فرضية المتصل

كان من الضروري لـ باديو ان يقصي فرضية المتصل من أجل أن يغدو فقه الحدث ممكنًا. هذا قاده إلى تخليص المنجز الكانتوري، بصدد الوجود الفعلي للانهاية والأعداد الترتيبية اللانهائية[16]، من واحد من إسهامات غودل الأساسية في نظرية النموذج[17] وهو تطوير نموذج لنظرية المجموعات تكون فيه فرضية المتصل صحيحة.

اللانهاية تحتسب كواحد كل الأعداد الترتيبية. ثمّة عدد ترتيبي لانهائي حدي تكون كل الأعداد المنتمية إليه متناهية. لكن اللانهاية لا تساوي هذا العدد الترتيبي الحدّي لأنه في الإمكان توليد أعداد ترتيبية حدّية أخرى (ص 304). لكن ماذا بشأن مجموعة قوى المجموعة اللامتناهية؟ وهل ثمة هيئة أو ميتابنية خاصة بالمجموعة اللانهائية الأولى بعد أن افترض أو برهن كانتور على وجود لانهايات فعلية متعددة ومتراتبة؟ جوهر فرضية المتصل لـ كانتور إن مجموعة القوى الخاصة بالعدد الترتيبي اللانهائي الأول تحتسب الأخير كواحد لأنها عبارة عن احتساب كل المجموعات الفرعية لسلسلة الأعداد الطبيعية المتناهية. هذا إن صحَّ فإنه يكون لدينا معرفة كمية بالوجود. انتفاء الفائض بين البنية والهيئة يعني بالنسبة لـ باديو عدم إمكان الحدث. هو يقرّ كانتور على إنجازه في ابتكار مقياس لتتالي الأعداد الترتيبية لكنه ينفي إمكانية تحديد أين تكون متموضعة مجموعة أجزاء العدد الترتيبي الحدّي اللانهائي الأول (ص 306). بالنسبة للكاردينالات اللانهائية التي تبدأ بـ aleph فإن العدد

الترتيبي اللانهائي الأول يعبّر عنه بـ ω (omega) حيث يوجد تطابق بين العدد اللانهائي الرئيسي الأول والعدد الترتيبي اللانهائي الأول الذي يسمّى بالـ العدد الترتيبي الحدّي limit ordinal. الخاصية المهمة للأعداد الترتيبية أنها تمكننا من توليد متتاليات لانهائية بعد اللانهاية الأولى كل منها يحتوي على متتاليات لانهائية بدوره. أصغر عدد ترتيبي لامتناهي ω_0 يعادل الكاردينال اللامتناهي الأصغر $\aleph_0$. أما العدد الترتيبي غير القابل للعد ω_1 فسيكون تحديده منوطًا بقبول أو رفض فرضية المتصل. كانتور سيبرهن أن كاردينال مجموعة القوى P(N) الخاصة بالأعداد الطبيعية يساوي كاردينال المتصل حيث المجموعة R هذه غير قابلة للعد. الآن يوجد لدينا عددان أساسيان: كاردينال المجموعة الطبيعية وكاردينال مجموعة الأعداد الحقيقة. السؤال هل ثمة بينهما كاردينال لانهائي؟ هل توجد مجموعة لامتناهية يفوق كاردينالها كاردينال المجموعة الطبيعية ويقل عن كاردينال المجموعة الحقيقية؟ أم أن الثاني هو أصغر اللانهايات بعد الأول؟ أن الصلة بين المتصل والمنفصل أو بين المتناهي واللامتناهي ضمن الوجود ككل هو مأزق الأنطولوجيا وحل هذا المأزق هو في استبعاد فرضية المتصل.

فرضية المتصل CH تقوم على اعتبار أن كاردينال مجموعة القوى هو الـ aleph الأول بعد الـ aleph صفر. هذا يعني عدم وجود لانهاية تتوسط المنفصل والمتصل. فرضية المتصل العامة GCH تذهب إلى عدم وجود لانهاية أو مجموعة لانهائية بين مجموعة لامتناهية ومجموعة القوى خاصتها. إثبات أو نفي فرضية المتصل سيضعها هيلبرت في قائمة المسائل الرياضية العويصة التي تنتظر البرهنة. كان المطلوب اشتقاق هذه الفرضية أو اشتقاق نفيها من مسلّمات ZFC. سيبرهن غودل عام 1939 على أن نفي هذه الفرضية لا يمكن اشتقاقه من مسلّمات نظرية المجموعات. وسننتظر حتى عام 1963 كي يبرهن كوهن عبر تقنية القسر على عدم إمكان اشتقاق فرضية المتصل حين سيطور نموذجًا لا تكون فيه هذه الفرضية صحيحة وبهذا ستصبح هذه الفرضية قضية لابتيّة لا يمكن تقرير صدقها أو كذبها انطلاقًا من مسلّمات ZFC. بعد هذا سيذهب إيستون عام 1970 إلى أن كاردينال مجموعة القوى يمكن أن يكون مساويًا لأي كاردينال لامتناهي من الألفات aleph المتعاقبة (ص 307–309).

باديو سيتخذ نموذج كوهن (النموذج الأساسي G) بمثابة الترسيمة للوضعية التاريخية. من المعلوم أن المجموعات الفرعية تشبع أو تحقق صفة يمكن التعبير عنها بلغة النموذج بَيْدَ أن المجموعة النوعية[18] هي مجموعة فرعية لن يكون من الممكن التعبير عنها بلغة النموذج. إنها غير قابلة للتمييز وإنجاز كوهن تمثل في بلورته لطريقة يمكن من خلالها وصف هذا الكثير دون خيانة لاتميزيته. المجموعة النوعية يمكن تعريفها دون أن نكون متأكدين من وجودها. إنها من ذلك الكثير الزائد الذي لا يتبدّى ولا ينتمي للوضعية. المجموعة النوعية تكون حاضرة على مستوى التضمن ولا يمكن معرفة خواصها. ايجاد هذه المجموعة يشترط نوعًا من التدخل الخاص أو نمطًا من استكمال الوضعية عبر نقل هذه المجموعة النوعية من وجودها التضمني إلى وجودها الإنتمائي أي جعلها مُحَضَرَة أو متبدِّية. ظهور هذه المجموعة من شأنه تغيير الوضعية. هذا الإجراء يسميه كوهن بالقسر ويسميه باديو بالإخلاص للحدث. طبعًا لا يخفى أن ما يفعله باديو هنا، وبالرغم من وعورته النظرية لا يعدو كونه مجرد تأويل.

4. الفلسفة بوصفها ذاتًا للحقيقة

لقد تمثلت جدَّة مبحث الذات عند باديو في كونه استدمج كل حوافز الفكر المابعد حداثي لهجران هذا المبحث (نقد الفكر التمثيلي أو التصوري، ترك تصور الجوهر المتهوي والثاوي وراء التغير، تقييد صلاحية الفاعلية التفكرية..) لكنه قام بترتيب نتائج مختلفة على هذا النقد. فعوضًا عن هجران فكرة الذات كمطلوب فلسفي قام باديو بابداع تصور جديد لها.

الذات لا ترتبط هنا بالأفعال المستقلة للفاعل الإنساني إذ ليس كل إنسان يكون ذاتًا. ليست الذات جوهرًا وليست تنظيمًا لمعنى الخبرة. الذات نادرة. (ص 429–430) إنها توجيه، أو عملية، يتحرك في الوضعية من منظور الحدث. إنها تحتسب كواحد ما يرتبط بالحدث وتستوعب المثنى أي الحدث والوضعية. مسارها نضالي وجزافي (ص 433) لأن الذات تتشكل من خلال الإخلاص للحدث ولصدفوية التقائها به. إذا كان الكلام عن وضعية الوضعيات لا معنى له فإن الكلام عن تعطيل وضعية بعينها لايزال ممكنًا من خلال اللقاء المخلص بين سلسلة من الأفعال المستقلة (السيرورة التذويتية) وحدث يمكن للذات المتولدة عنه أن تحدث القطيعة مع سياق مخصوص.

الأمر نفسه ينطبق على تعامل باديو مع أفكار (أماثيل) أخرى كان فكر ما بعد الحداثة قد أوسعها نقدًا وتفكيكًا حتى فقدت مشروعيتها وراهنيتها كفكرة الحقيقة أو فكرة الفلسفة نفسها. باديو سيذهب أكثر في تصفية الفلسفة لا مع تعالقاتها التاريخية مع أقاليم الوجود المختلفة فحسب، بل مع فكرة أو سؤال الوجود الذي مثلت استعادته ملامح مشروعين فلسفيين كبيرين في القرن العشرين: الأنطولوجيا الأساسية عند هايدغر والتجريبية الترسندالية عند جيل دولوز. الفلسفة عند هايدغر الأول تكاد تكون، في المتحقق من برنامجه، هي الأنطولوجيا والفلسفة عند دولوز ليست سوى الأنطولوجيا. إذا كان كانط قد أقصى الميتافيزيقا الخاصة ومعها العقل النظري ليغدو الإيمان ممكنًا فإن باديو سيقصي سؤال الوجود والذي هو السؤال الأساسي في الأنطولوجيا (الذي سيُماهي بينها وبين الرياضيات) من أجل أن يكون الحدث ممكنًا. الفلسفة بعد إستئصالها من منطقة اشتغالها الأصلي قد لا يكون لها أي موضوع لتنتهي نشاطًا مترددًا بين اللاشيء والنوستالجيا إلى ماضيها الذي لم يعد أمامها سوى إعادة تملّكه في سرديات لن تفضي سوى إلى إعلانات متتالية لموتها في الحاضر. ساعيًا، وبكل ما أوتي من إخلاص المناضلين، إلى تحويل المأزق إلى فرصة، يذهب باديو إلى أن الموت المزعوم للفلسفة الناجم عن تطهيرها من كل ما هو غريب عنها، إنما هو إمكان تاريخي فريد على الفلسفة أن تمتلكه بعيدًا عن أوهام الماهية أو المصير وذلك من خلال تفكيرها في ذلك الذي يطرح نفسه من كل تعيين أنطولوجي: الحدث أو الإجراء النوعي للحقيقة.

إن تصورات ألتوسير حول ترتيب العلاقة بين العلميّ والأيديولوجيّ واجتهاداته فيما يتعلق بطبيعة الفلسفة ستبقى دائمًا في خلفية المشهد النظري عند باديو. بالنسبة لـ ألتوسير، القطيعة المعرفية هي التي تميز العلمي عن الأيديولوجي ذلك أن العلم ينتج موضوعه فيما الموضوع بالنسبة للأيديولوجيا يكون موضوعًا معطى. إن الأيديولوجيا تنطلق من الخبرات المعيشة لتنتج نظامًا تصوّريًا (تمثليًا) عنها يحدد لمن يحملونها أساليب اختبار وممارسة شروط وجودهم دون أن يعطي الصلة الواقعية مع هذه الشروط. الفارق الأساسي إذًا بين العلم والأيديولوجيا هو في طبيعة موضوع كل منهما وفي الأدوات، فالعلم ينتج معرفة جديدة عبر المفاهيم فيما تستولي الأيديولوجيا على موضوعات جاهزة وتعيد تملّكها عبر نسق من التصوّرات[19]. على الخط الفاصل بين العلم والأيديولوجيا تبرز الفلسفة كنشاط نظري ملتبس مهمته تتبع آثار القطيعة المعرفية في ميدان علمي مخصوص. هذه المهمة تتلازم مع تصور ألتوسيري آخر بصدد موضوع الفلسفة: ليس ثمة من موضوع خاص للفلسفة. ذلك أن الفلسفة هي تفكير ما جرى تفكيره بعد ولهذا ليس ثمة من مهام تأسيسية ولا استباقية تنتظر الفلسفة. فالعلم بحسب ألتوسير لا يحتاج إلى نشاط نظري يؤسس له معارفه ويؤمن أسسه النظرية ولا يحتاج إلى خطاب ترسيمي لحدود العقل. جلّ ما في وسع الفلسفة القيام به هو تتبع أثر القطيعة الحادثة بعد في ميدان علمي بعينه.

لا يميز باديو بين الفلسفة كحقيقة وبين العلوم الطبيعية والإنسانية كمعرفة. إنه يقيم تمييزًا عابرًا للفلسفة والعلم والفن بين كل من الحقيقة والمعرفة. في الفلسفة كما في العلم ثمة معارف متراكمة ومتشعبة وثمة إجراءات لإنتاج المعرفة. بَيْدَ أن هذه المعارف، التي تستحيل بفعل التراكم إلى معارف موسوعية، لا ترقى إلى أن تكون حقائق ذلك أن الحقائق، وكالمنطوقات التي يرصدها فوكو في الابستميات المتعاقبة، تبقى نادرة سواء في الفلسفة أو العلم أو الفن. إن ما يجعل من معرفة ما حقيقة ليس تطابقها مع نفس أمرها ذلك أن باديو يعتبر أن الحقيقة النادرة لا تخضع لا لمنطق التطابق كما هو الحال في الفلسفات الكلاسيكية ولا تخضع في المقابل للموضوعية البَيْذاتية التي تقررها الفلسفة الكانطية النقدية. ليس ثمة من إحالة إلى برّانية صلبة ولا من تجوية تفكرية، إذ ليس على الحقيقة أن تتطابق مع الخارج ولا أن تنسجم مع البنية الداخلية التي يصدر عنها الفعل إذا فهمنا الذات بوصفها جملة البنى الداخلية المحايثة للفعل الإنساني. إن الحقيقة عند باديو منوطة بضرب خاص من الإجراءات التي يسميها باديو بالإجراءات النوعية. لا تكون الفلسفة إطلاقًا خطابًا تأسيسيًا ولا خطابًا منفصلًا عن ما يسميه باديو بإجراءات الحقيقة، بل يعود إليها خلق مجال عابر للحقائق في العلم والسياسة والفن والحب. هذا المجال هو مجال بينيّ يمكن لفضاءات المعارف المختلفة ولأزمنتها الهجينة أن تتماكن فيه. من هنا لا تكون مهمة المفاهيم الفلسفية تدشين الميادين الشيئية للعلوم كما هو الحال في الأنطولوجيا الأساسية عند هايدغر بل نسج فضاء ما ورائي أو «ميتا» فضاء لاستضافة الفكر للأزمنة المختلفة للحقائق. لكن هذه الاستضافة لا تعني ولوج الحقائق كما هي في المجال الفلسفي. ليست الفلسفة إعلانًا

أو كشفًا عن الحقائق، وليس عليها أن تفسر الأشياء. ليست كذلك عقلنةً أو تسويغًا إذ ليس عليها أن تبرهن على أي شيء، وليست كذلك التقاطًا لما كان مضمرًا بعد إذ ليس على الفلسفة أن تؤوّل الأشياء. علّة هذا أن على الفلسفة أن لا تلتصق بشروطها ـ وهذا أمر بالغ الحيوية بالنسبة لـ باديو ومسؤول عن انزياح الفلسفة خارج عنصرها الخاص في الكثير من الفلسفات التي ينتقدها باديو بشدة، كالماركسية التي التصقت بشرطها السياسي، وفلسفة هايدغر التي جربت أن تتحدث بلغة الأنطولوجيا أولًا (وهو ما يتعذر على مبنى باديو الذي يحصر الأنطولوجيا بالرياضيات) قبل أن تعاود الالتصاق بشرطها الشعري[20] وهكذا.. ـ وأن لا تأخذ توجيهاتها من الميادين التي استسلفت منها شروطها. صحيح أن الحقيقة الفلسفية لا تؤسس الحقائق ولكنها لا تتكلم لغتها أيضًا ذلك أن هذه الحقائق ـ أو إجراءات الحقائق ـ ليست سوى ذريعة أو فرصة ليقوم الفيلسوف ببناء فكر جديد وإنشاء ميتافيزيقا مختلفة عبرها. هذا الإنشاء الفلسفي ينتج عن ضرورة غير ضرورية إذا جاز التعبير ذلك أنه لا يوجد في الحقائق ما ينبغي استخراجه ولا جمعه ولا التعبير عنه بالضروري والكلّي من المفاهيم الفلسفية التي يسميها باديو بالمُشَغِّلات Operatoires ويعتبرها ليست بـ «مجاميع أو تشميلات»[21].

الفلسفة عند باديو لا تنتّج ذاتيًا انطلاقًا من شروطها الداخلية. ليس ثمّة من موضوع للفلسفة وليس هناك أيضًا مقام مضمار مستقل لها. انها استجابة مخصوصة للفكر مع الخارج بل هي تكاد لا تكون غير هذه الصلة مع شروطها الخارجية. هذه الشروط هي عبارة عن إجراءات الحقيقة أو الإجراءات النوعية والتي هي عبارة عن الأحداث التي تمثل بدورها القطائع أو الثورات في جملة من ميادين العلم والسياسة والفن والحب[22]. الحدث إذًا هو شرط الفلسفة وليس سؤال الوجود. إن الدور الذي تلعبه «واو العطف» في الوجود والحدث مختلف تمامًا عن ذلك الذي تلعبه نظيرتها في الوجود والزمان. لقد اتخذ هايدغر الزمان أفقًا ترسنداليًا لفهم معنى الوجود لأن مفهوم الوجود لديه هو مفهوم ايجابي له معنى وإن كان هذا المعنى قد أصبح منسيًا إلّا أنه موجود وعلى الأنطولوجيا إذا أرادت أن لا تبقى مجرد إمكان فارغ أن تتخذ استعادته مهمة لها قبل أن يصبح بوسع الفلسفة أن تمارس دورها التأسيسي في تزويد الميادين الشيئية بالمفاهيم الناظمة لها. خلافًا لهذا، وانطلاقًا من قرار باديو الفلسفي بتبني التصوّر الذري للوجود، لا معنى للوجود على الفلسفة أن تعثر عليه أو تنقذه من براثن النسيان ولا التأسيس هو مهمتها المنتظرة. ذلك أن الحدث لا يمثل أفقًا لفهم الوجود، بل يمثل انقطاعًا. الوجود هو كثرة من دون واحد ولن يكون بوسع الفلسفة أن تقول شيئًا عن هذه الكثرة لأن الأدوات الملائمة لمعالجة الكثرة المحضة لا تمتلكها الفلسفة أصلًا وهي لم تصبح موجودة ومتوفرة إلّا للرياضيات المعاصرة. ما هو دور الفلسفة إذًا بعد إقصاء مبحث الوجود منها وجعل صلتها به موسوطة بالحدث الذي يمثل انقطاعًا في الوجود؟ إنه اقتراح أو بلورة فضاء مفهومي موحد لشروطها أو لإجراءاتها النوعية أو لأحداثها المعاصرة على نحوٍ يكون معه ممكنًا تفكير تماكن compossibility هذه الشروط معًا[23].

لكن انطلاقًا من ماذا تفكر الفلسفة شروطها الخارجية؟ إنها تفعل ذلك بواسطة مفاهيم عقدية nodal concepts لا توجد إلّا داخل الخطاب الفلسفي كالوجود والحقيقة والذات إضافة إلى مفاهيم أخرى تتضايف معها وتطورها الفلسفة كما هو الحال في المفاهيم التي نعثر عليها داخل فلسفة باديو كالوضعية والهيئة والإحضار او الإبداء والكثير غير المتسق والحدث اللابتيّ والقسر. إن فهم صلة المفاهيم الفلسفية بالعلمي والنفسي والفني والسياسي يوضح الطابع اللاتأسيسي للفلسفة عند باديو. إذ أن معاني المفاهيم الفلسفية بما فيها تلك التي لا نعثر عليها إلّا داخل الفلسفة تكون متجذرة في نهاية المطاف في إجراءات الحقيقة أي أن معنى المفهوم الفلسفي يبقى خاضعًا للتوجيه القادم إليه من شرطه الخارجي[24].

في **المانيفستو الثاني** للفلسفة (الذي يلخص أطروحات الجزء الثاني من **الوجود والحدث**) يقيم باديو تعارضًا أساسيًا بين الفلسفة والرأي. إنه يتدبر انتهاء المعنى أو عدم وجوده بطريقة مغايرة للأيديولوجيا الديمقراطية المهيمنة والتي تنظر بازدراء إلى المبادئ وإلى التمسك بالسؤال عن الحقيقة. في عالم اليوم يبدو أنه ثمة تحكمة طاغية مفادها ذلك التضايف بين الدعوة إلى الحقيقة وفتح الباب على نحو موارب للكليانية. من هنا لا تبدو الكلمات ولا الأفكار سوى منتجات ثقافية للاستهلاك اليومي وللاستعمال المؤقت الذي يعقبه التخلّص منها والبحث عن أفكار أو آراء أكثر جاذبية وأكثر ملاءمة للعالم الذي يتبدل بسرعة

البرق. باديو يعلن أنه يستأنف معركة أفلاطون ضد السفسطائي ولكن هذه المعركة اليوم ليست على إمكان/ إمتناع الإحالة الصادقة إلى طبيعة الأشياء بل هي معركة معيارية بالدرجة الأولى. ذلك أن شرط مواصلة المعركة ضد السفسطائي، الذي يمثله اليوم الإنسان الديمقراطي السعيد، يقتضي الاعتراف بأن الفيلسوف بات يتشاطر مع السفسطائي الكثير من المسلّمات ولكنه يختلف معه في كيفيه تصريفها والبناء عليها. هذا الأمر ينطبق أيضًا على موقف باديو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يتفق معهم تمامًا فيما يتعلّق بالنقود الموجهة إلى ثيمات الوحدة والهوية وبكل ما قاد إلى إعلان نهاية الفلسفة مع خطوة إضافية ولكن حاسمة على مستوى تميز مشروعه الفلسفي الذي يتحرك محتفيًا بالجغرافيا الفكرية الجديدة لحياة الفلسفة بعد موتها.

بالنسبة لـ باديو يبدأ السؤال عن الحقيقة بعد انهيار نظام المعنى. الفشل في إعطاء المعنى للعالم انطلاقًا من إحداثيات مفارقة أو وضعية، وانهيار ترابطات المعنى المختلفة، وانفتاح التجربة الإنسانية على اللامعنى وغيرها هي وقائع لا بدَّ من البناء عليها بنحو يختلف عما تفعله المادية الديمقراطية اليوم. ذلك أنه ليس ثمة من تلازم ضروري بين انهيار المعنى وما تكرسه الديمقراطية السفسطائية من نسبية ثقافية تتغذى على هذا التنوع اللانهائي الخادع للرأي. نعم ثمة سلسلة من المسلّمات (هي عنده مسلّمات فقط تبعًا لمبناه الأكسيومي الذي يقتضي اتخاذ قرارات حتى لو كانت بصدد مسائل وقضايا فيها إخبار ما عن الخارج) المشتركة مع السفسطائي[25]: لا وجود للضامن الأنطولوجي (الإلٰه) ولا لوسائط أنطولوجية (الملائكة) فيما يتعلق بالطبيعة ولاوجود لإحداثية إكسترا سياقية فيما يتعلّق بمطلق بناء ثقافي. باختصار لا وجود في الطبيعة سوى للأجسام ولا وجود في الثقافة سوى للغات. هذا مشترك عميق مع السفسطائي فيما يتعلق برؤية العالم ولكن مع تعديل صغير وهائل جدًا في الوقت نفسه، ذلك أنه ثمة استثناء هو عبارة عن «أشياء» تكون من طبيعة غريبة وفريدة لا شأن لها بالأجسام ولا بالبناءات الثقافية؛ وجودها عابر للعوالم المكونة من أجسام ولغات، وتكون بمثابة الإمكان المضاف على مطلق وضعية من وضعيات الثقافة والتاريخ. هذه الأشياء هي الحقائق، فالحقيقة هي الإستثناء حيث يظهر اليونيڤرسالي (الكوني) كإستثناء للأجسام واللغات وحيث تظهر الفلسفة بوصفها ذاتًا للحقيقة.

خـاتمــة

لم تتوقف المصنفات الشارحة والناقدة لمشروع باديو الفلسفي منذ أطلقه في أواخر ثمانينات القرن الماضي سيما لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم الانجلوسكسوني الذين لفت انتباههم بشدة توظيف باديو للرياضيات وهو أمر غير مألوف عادة لدى الفلاسفة القارين. القسط الوافر من النقد انصب ابتداءً على مماهاته الإشكالية بين الرياضيات والأنطولوجيا وعلى مدى وجود تسويغ داخلي حقيقي في متنه الفلسفي لمعادلة كهذه.

اللافت أن هذا البناء الفلسفي المدهش في صعوبته ودقته وتنوعه وصرامته ـ وكلها صفات تذكرنا بالأسلوب الكلاسيكي في التفلسف ـ يعوم على جملة من المسلّمات التي لا تجد تسويغها إلّا في النتائج المترتبة عليها دون أن يكون لدى باديو ما يقوله بصدد الاستدلال عليها من حيث هي. هل يمكن مثلًا التسويغ من داخل الفلسفة على معادلة الأنطولوجيا = الرياضيات؟ قطعًا لا. كل ما في الأمر أن هنالك مسائل أنطولوجية قاد التفكير فيها إلى إنتاج مفارقات. باديو يتكئ على التاريخ الإشكالي لهذه المسائل ليبرّر التدخل فيها أو معالجتها بواسطة قرارات (كالوجود الفعلي للانهاية أو افتراض أن الوجود هو كثرة محضة أو أن الواحد غير موجود) يقتصر صلاحها على وجود مماثلات لها في نظرية المجموعات التي لجأ من صاغ مسلّماتها إلى حل جملة من البارادوكسات المتولدة عن بعض المسائل الرياضية عن طريق المصادرة على المطلوب. لا حجة من داخل الفلسفة تقود إلى نظرية المجموعات وهذا ما يجعل عمل باديو ضربًا من الترجمة المفهومية لنظرية رياضية مخصوصة، دون وجود حد واضح للتمييز أحيانًا بين اتخاذ الحدث الرياضي شاهداً على خيار فلسفي مضاد لخيارات موجودة في تاريخ الفلسفة والترجمة الميتاأنطولوجية لهذا الحدث. طبعًا الرياضيات ليست هي نظرية المجموعات وبالتالي كان من الممكن صياغة ميتاأنطولوجيا مختلفة لو انطلقنا من نظرية أخرى. بل إن نظرية المجموعات نفسها يوجد لها أكثر من صياغة ولا تسويغ مقنع لتفضيل صيغة زرملو ـ فرانكل على صيغ أخرى لهذه النظرية.

كذلك قام نقد باديو الشديد للتوجيه البنائي (غودل) للفكر على تبني نظرية راديكالية في النموذج ترفض التمييز بين النحوي والدلالي أو بين النسق والنموذج، لأن

النموذج الباديوي لا يوفر الدلالة لنحو النسق عن طريق تقديم نسخة مشابهة لبنية أمبيرية أو صورية معطاة. إنه يحوّل الصوري بما هو. النموذج البنائي يعيد إنتاج النسق المعطى في الوقائع أما النموذج النوعي فيحتفظ بصلته الداخلية مع ماديته التاريخية المخصوصة والتي هي عبارة عن تجاوزه لبنية صورية قائمة. ليس المطلوب تكرار ما هو قائم أو إعادة إنتاج المعطى من منظور ميتالغوي. من هنا تبدو الصلة الحاكمة على الفكر ـ بناء على التوجيه النوعي ـ هي صلة الفكر مع الواقعي Real وليست صلة الفكر مع الواقع. الواقعي هو الذي يستعصي على الصورنة (يمكن هنا التفكير بمفهوم الواقعي عند لاكان والذي هو عبارة عن تلك الفجوة في النسق الرمزي التي لا يمكن التعبير عنها باللغة بل بدوال رياضية) وبالتالي يكون النموذج نوعيًا حين يمارس القسر وينجح في صورنة الواقعي غير القابل للصورنة. من هنا نفهم نفي باديو لفرضية المتصل التي تفتح للهيئة إمكانية إعادة تملك الوضعية واخضاعها لسيادة الإحتساب الثاني وبالتالي التشريع الاستباقي لما لا يوجد داخلها من كثير لامتميز. مطلوب الفكر هو اختراق الواقعي لا تمثيل الواقع. لكن هنا نكون أمام ضرب آخر من العقلانية العشوائية ذلك أنه توجد لدينا مشكلتان. فعلى مستوى صلة الفكر مع الواقعي، وحتى إذا بقينا على مستوى صوري خالص، فإن النموذج لا يستغرق كون المجموعات في ذاته. إن توفّرنا على نموذج تكون فيه فرضية المتصل كاذبة لا يجعل من هذا الأمر مبتوتًا على مستوى كون المجموعات في ذاته على ما يذهب إليه بول ليڤنغستون في كتابه سياسة المنطق (2011). أما على مستوى صلة الفكر مع الواقع فنعثر على الصعوبة التي تخترق فقه شيامة الكثير عند باديو ـ والتي أثارها مترجم كتاب (الوجود والحدث) إلى الانكليزية، أوليڤر فلثام في المؤتمر الفلسفي الذي عقد في براغ 2018 ـ والمتعلقة بعدم إمكان صَوْرَنَة الوضعيات العينية انطلاقًا من نظرية المجموعات التي يتعذر اتخاذها كأساس يكون بمثابة بنية مضمرة للوضعيات غير الأنطولوجية، ما حدا بـ فلثام إلى اعتبار ميتاأنطولوجيا باديو مجرد نموذج آخر يضاف إلى سينتاكس نظرية المجموعات. في ضوء هذه القراءة تكون ميتاأنطولوجيا باديو متحققة عن طريق انتقاء حقل سيمنطيقي (دلالي) من تاريخ الفلسفة (أي المشكلات الأنطولوجية) لنحو نظرية المجموعات وتكون مفاهيم باديو كالوضعية والهيئة والإبداء والموقع الحدثي وغيرها بمثابة عناصر هذا النموذج النظري. إذن يخلق باديو ـ بناء على هذه القراءة ـ عالمًا جديدًا من الموضوعات لا يقابل وضعيات عينية بل عوالم مولدة من نماذج أخرى أي أن مناط الصراع هنا لا يقوم على الواقع بل على فرض نموذج بعينه انطلاقًا من نجاعة التدخل الصوري في الواقعي ؛ «إنها معركة أيديولوجية»!

د. ربيع شلهوب

باحث من لبنان

الهوامـــش

(1) حول العلاقة مثلا بين هايدغر وباديو انظر: باديو 2010 صفحة 155-164.

(2) حول العلاقة مثلا بين باديو ودولوز، انظر باديو 2010 صفحة 162-175.

(3) يقر باديو بفضل هايدغر استعادة سؤال الوجود وجعل حقبتنا موسومة به. باديو (2000) ص 31.

(4) يشيد باديو بتجاوز دولوز للاختزالات النحوية والمنطقية للتراث التحليلي ولتخطيه التضايف الذي فرضه التراث الفينومينولوجي بين الخبرات الحية والوعي القصدي، ويحيّي لديه لامبالاته بكل الاعلانات التي تجتر موت الفلسفة. باديو (2000) ص 32.

(5) باديو (2000) ص 79.

(6) م.ن، ص 80.

(7) باديو (2006) ص 499.

(8) من مسلّمات نظرية المجموعات: ١- مسلمة الوجود: ثمة مجموعة فارغة. ٢- مسلمة الماصدق: تكون المجموعتان متساويتين اذا كان لديهما العناصر ذاتها. ٣- مسلمة اللانهاية: ثمة مجموعة لانهائية. ٤- مسلمة الاستبدال replacement: اذا وجدت المجموعة أ، فإن المجموعة ب المتأتية من استبدال كل عنصر في أ بعنصر آخر تكون موجودة أيضًا. ٥- مسلمة الوصل: لكل مجموعة أ، ثمة مجموعة ب تكون عناصرها هي عناصر عناصر المجموعة أ. ٦- مسلمة الفصل: لأي مجموعة أ ولخاصية معرفة جيدا well- defined ج ثمة مجموعة ب تكون عبارة عن مجموعة عناصر أ الحاملة للخاصية ج. ٧- مسلمة التأسيس: أي مجموعة ليست فارغة أ تمتلك بالحد الأدنى عنصرا واحدا ب يكون اشتراكه مع أ هو الفراغ. ٨- مسلمة الاختيار: للمجموعة أ غير الفارغة، والمؤلفة من عناصر لا توجد بينها عناصر مشتركة، ثمة مجموعة ب تحتوي بالضبط على عنصر واحد من كل مجموعة في أ. باديو (2006) صص 499-501.

(9) يمكن التمييز بين خمسة مفردات لهذه اللغة الصورية: المتغيرات،

الروابط المنطقية (النفي~، الوصل ٨، الفصل ٧، اللزوم →، التكافؤ ↔)، الاسوار المنطقية (كل ∀ و ثمة ∃)، الخواص أو الصلات (الانتماء، المساواة) وعلامات الوقف كالقوسين وغيرها.

(10) هذا يقود إلى مفارقة قوامها انه اذا كانت المجموعة تنتمي إلى نفسها فهذا يلزم عنه عدم انتمائها إلى نفسها والعكس ! معالجة هذا في نظرية المجموعات سيكون عبر فرض مسلمة الفصل التي يجري بموجبها فصل عناصر المجموعة وجعل الحمل predication يشتغل فقط على العناصر السابقة على تشكل المجموعة ما يفيد كون المحمول يصلح لعناصر المجموعة ولا يصلح للمجموعة نفسها أو قل ان "المحمول يعيّن فقط كثيرًا ما مع افتراض انه ثمة بعد كثير محضر". باديو (2006) ص 45.

(11) يعبر عن مسلمة مجموعة القوى بالمعادلة التالية: $P(S) = \{X:\} \subseteq S\}$.

(12) ارقام الصفحات الواردة في النص هي من كتاب الوجود والحدث.

(13) راجع برهان الدين باكي (2015) ص 67.

(14) الزوج اللامحدود dyad هو الكثرة اللامتعينة (اللامتسقة بلغة باديو). وقد ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار ان البرهنة على كون الجدل الأفلاطوني يشتغل على مستوى اعمق من جدل المحسوس أو المعقول يمكن العثور على شواهده في محاورات السفسطائي وبرمنيدس. راجع:

Sayre Keneth: plato' s late ontology: A Riddle Resolved , 2005 , p 161.

(15) توجيه الفكر هو الطريقة المخصوصة لتنظيم الصلة بين الفكر والوجود وهو أيضًا التصور المتعلق بالصلة بين الفكر وكلية المفكر وشكل الصلة بين الفكر وحدوده أي بين المفكر واللامفكر فيه. انظر باديو (2006): ص 55.

(16) التمييز بين الاعداد الأساسية cardinals والأعداد الترتيبية ordinals هو تمييز هام ومدخلي لفهم العديد من الثيمات في فلسفة باديو من بينها فكرة اللانهاية. الاعداد الاساسية ترتبط بحجم العدد فيما الأعداد الترتيبية ترتبط بموقعه.

تمتلك مجموعتان عدد العناصر نفسه اذا كان بينهما تقابل واحد لواحد one to one correspondence أي كان ثمة دالة function هي التناظر الأحادي bijection حيث كل عنصر في المجموعة لديه زوج فريد في المجموعة المقابلة.

المفارقة اننا نستطيع ان نقيم تناظرا أحاديا بين مجموعة الأعداد الطبيعية وواحدة من مجموعاتها الفرعية (مجموعة الأعداد الشفعية أو الوترية) وهذا معناه ان المجموعة والمجموعة الفرعية تمتلكان عدد العناصر نفسه (الكاردينال) ! الذي يسميه كانتور بأصغر عدد رئيسي لامنته aleph null ويرمز اليه بـ א0.

المجموعات الباقية Z، Q تمتلكان أيضًا الكاردينال نفسه. لكن الوضع يختلف مع المجموعة R التي هي المتصل continuum والذي لا يكون مجموعة منفصلة على طول خط الأعداد. هذه المجموعة هي غير قابلة للعد لعدم وجود تناظر أحادي بينها وبين مجموعة الأعداد الطبيعية. للبحث عن عدد الكاردينال خاصتها لا بدَّ من البحث عن مجموعة ثانية: مجموعة القوى الخاصة بها. مبرهنة كانتور توصلت إلى ان كاردينال المجموعة هو أصغر من كاردينال مجموعة القوى الخاصة بها ذلك انه لا يمكن ان يكون هناك تناظر أحادي عناصر المجموعة ومجموعاتها الفرعية. / برهان الدين باكي (2015) ص 129 / .

(17) المعرفة بالمجموعات هي معرفة مستندة إلى نسق صوري قوامه جملة من المسلّمات تكون بمثابة لوغوس المجموعات. يمكن ان نضرب امثلة كثيرة على النسق الاكسيومي الصوري كقوانين نيوتن الثلاثة في الميكانيكا، وقوانين ماكسويل الأربعة ومصادرات اقليدس الخمس ومسلّمات تارسكي عن الاعداد الحقيقية ومسلّمات بيانو الخمس عن الاعداد الطبيعية. مسلّمات بيانو مثلا: ١- الصفر هو عدد، ٢- كل تال لعدد هو عدد، ٣- الصفر ليس التالي لأي عدد، ٤- اذا امتلك عددان التالي نفسه فهما متساويان، ٥- اذا ضمت المجموعة الصفر والتالي لكل عدد فإنها تضم مجموعة كل الأعداد. يكون المفهوم الموحد هو العدد وبالنسبة للنموذج N يؤول المفهوم بوصفه العدد الطبيعي الذي يتم تعريفه بصفة الانتماء للمجموعة N.

كل مجال من الموضوعات والصلات تكون فيه حدود النسق وروابطه صحيحة نسميه نموذجا model. النموذج يكون بمثابة تأويل أو تفسير للنسق ويكون أيضًا بمثابة العالم الذي تنسجم فيه وتصلح مسلّمات النسق. الصلة بينهما تشبه الصلة بين النحوي والدلالي، وهي على قدر عال من الالتباس والصعوبة ذلك ان النموذج يمكن ان يؤكسم بأكثر من نحو كما ان النسق يمكن ان يكون مشبعا (متساوقا) مع اكثر من نموذج. مفاهيم الإتساق consistency واللاإتساق والتمامية completeness واللاتمامية والبتية واللابتية undecidability التي تلعب دور المتعاليات (المعقولات الثانية الفلسفية) في فلسفة باديو إنما تدور في فلك الالتباس بين النسق والنموذج. التباس انخرطت في تذليله اسهامات كل من غودل وكوهن في نظرية النموذج. ثمة معياران يحققان صفة الامتياز للنسق وهما الإتساق والتمامية. الإتساق يُجمل على جملة من القضايا التي لا تتناقض مع بعضها (وهذا شرط رئيسي لمسلّمات النسق) أو لا يولّد مجموعها تناقضا ذاتيا. هذا ما يحدد إتساق السستام. اما ما يحدد تمامية السستام فهي قدرته على البرهنة على صدق أو كذب أي قضية مكتوبة وفقا لنحوه (القواعد) الخاص. يمكن ان نميز بين معنيين للإتساق: الإتساق النحوي syntactic consistency والإتساق الدلالي semantic consistency. الاول يتحقق بعدم امكان البرهنة (اشتقاق) على القضية ونقيضها من المسلّمات. اما الثاني فيتحقق حين يكون السستام متساوقا satisfiable أي يتوفر على الامتلاء الدلالي من خلال وجود مجموعة نموذجية set model تفسره. هذه خلاصة مبرهنة غودل عن التمامية.

من هنا أي قضية يمكن برهنتها أو نفي نقيضها انطلاقا من مسلّمات النسق تكون قضية بتية أي يمكن البت في صدقها أو كذبها. لكن عندما تبرز قضية (مطابقة للشروط النحوية للسستام) لا يمكن البرهنة لا على صدقها ولا على كذبها (او قل ان صدقها وكذبها متسقان في آن مع مسلّمات السستام) فإنها تكون قضية غير بتيّة أي لا يمكن البت لا في صدقها ولا في كذبها. الحدث عند باديو هو من طبيعة لابتية. في مبرهنة اللاتمامية الأولى انتهى غودل إلى تعذر الجمع بين الإتساق والتمامية. اذا كانت ZFC تامة فلن تكون متسقة والعكس صحيح. اما المبرهنة الثانية للاتمامية فيذهب فيها غودل إلى تعذر الجمع بين الصدق والبرهنة. قضية " ZFC متسقة " لا يمكن البرهنة عليها انطلاقا من مسلّمات ZFC نفسها. مقتضى المبرهنة الثانية اننا نحتاج لشيء آخر خارج ZFC للبرهنة على كون أن الأخيرة متسقة. كذلك نحن أمام مفارقة ان قضيتي ZFC متسقة و ZFC غير متسقة ليستا متناقضتين مع ZFC نفسها وبالتالي يمكن اضافتهما إلى مسلّمات ZFC دون ان تحدثا عدم إتساق أي انه يمكن ان يكون ل ZFC أكثر من نموذج وأكثر من تأويل. راجع برهان الدين باكي (2015) صص 52-63.

(18) باديو (2004): ص 30.

(19) ألتوسير (2005)، ص 40.

(20) اذا كان هايدغر قد انتهى في ترتيب الصلة بين العلم والفلسفة إلى كون العلم لا يفكر والى اعلان ولادة الفكر ونهاية الفلسفة، فإن دولوز لم يضطلع نهائيا بأي هاجس تأسيسي في الوقت الذي فتح فيه فلسفته على شتى مجالات المعارف العلمية والفنية والأدبية ليقول على نحو فلسفي ما يقوله العالم على نحو علمي في نظريته العلمية أو ليقول على نحو فلسفي ما يقوله المخرج على نحو فني في عمله السينمائي وهكذا. اذا الفلسفة عند دولوز هي نشاط مستقل ومنهم بإبداع الجديد الفلسفيّ الذي يتكلم بلغة المفاهيم عن الأشياء التي يتكلم عنها العلم بلغة الدوال أو يتكلم عنها الفن بلغة الوجدانات. وبالتالي ليست الأنطولوجيا عند دولوز خطابا من الدرجة الأولى ولا خطابا من الدرجة الثانية طالما أن الأشياء يمكن أن تقال بلغات مختلفة لا تتسانح مع بعضها بل تكون منفصلة بالكامل، ولهذا لا يمكن بناء على ما يصل اليه دولوز في كتابه الأخير، ما هي الفلسفة، تأصيل الصلة بين هذه الدوائر الثلاث: الفلسفة، العلم، والفن، ذلك أن لكل واحدة

من هذه الدوائر استقلال كامل ولغة مختلفة. فالشيء نفسه يمكن أن يقال بلغات مختلفة دون أن تكون هذه اللغات قابلة للترجمة إلى بعضها البعض. وهذا كان مناط النقد الذي وجهه لتصور باديو للفلسفة في كتابه ما هي الفلسفة. بالنسبة لدولوز لم يميز باديو بين نمطين من الكثرات: الكثرة الفلسفية والكثرة العلمية حيث لا يجب ان تأتي دوال أو وظائف العلم في مرتبة أدنى من المفهوم الفلسفي ولا ينبغي ان يقع واحد من نمطي الكثرة تحت الآخر بللا بدَّ أن يكونا متقابلين أو متجانبين. انه يرفض ان تكون الفلسفة مفهوما غير مشروط وأن تجد في دوال العلم شروطها النوعية لأنها ستكون عرضة للتحرك في تعال خاو ناهيك عما ينطوي عليه تصور كهذا من عودة إلى تصور قديم للفلسفة العليا. دولوز (1994) ص 152.

(21) باديو (1999)، ص 38.
(22) م.ن ص 37
(23) م.ن.
(24) م.ن، ص 80.
(25) يقول باديو:يمكن أن يُقال أنها توجد. ليس ثمة من إله، ولا ملائكة، ولا روح للتاريخ، ولا أعراق، ولا ألواح وصايا. ممتاز. كثرات فردية وثقافات معقدة هي كل ما يتعامل معه المرء حين يتعلق الأمر بالوجود. نعم، يشارك الفيلسوف اليوم الديمقراطي (أو السفسطائي لأنها، ومجددا، الواحد نفسه) هذه المسلمة المادية، والتي يمكن تعميمها على النحو التالي: «ثمة فقط أجسام ولغات» هذا الشعار يمكن إعلانه ليكون شعار المادية الديمقراطية. باديو (2011) ص 6.

المراجع والمصادر

Althusser, L. (2005). For Marx. Trans.B. Brewster. London: Verso

Badiou ,A. (1988). L'être et l'événement, Edition du Seuil, Paris.

Badiou ,A. (2006). Being and Event Trans.O.Feltham. London: Continuum

Badoiu , A. (1999). Manifesto for philosophy.Trans.N.Madarasz.Albany: SUNY Press

Badiou , A. (2011). Second Manifesto for Philosophy. Trans.L.Burchill: Polity Cambridge.

Badiou,A.(2004). Infinite Thought ,Truth and the Return to Philosophy. Trans & Ed. O.Feltham.J.Clemens. London: Continuum

Badiou,A. (2000). Deleuze.Trans.L. Burchill: Minnesota Press.

Badiou,A.(2006 b). Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology.Trans.N. Madarasz: New York Press.

Badiou,A.(2010). Key Concepts. Ed.A.Barlett&J.Clemens: Acumen.

Deleuze,G. (1990). Logic of Sense. Trans.M.Lester.London: Athelon Press.

Deleuze,G. (1994). What is Philosophy. Trans.H.Tomlinso: Columbia

Norris,C. (2009). Badiou's Being and Event.London: Continuum.

Baki,B.(2015). Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory: Bloomsbury.

Sayre,K. (2005). Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved.

Bowden.S (2008). Problematics and the Different Senses of Being in Being and Event. Parrhesia. Number 5. 3247-.

Livengston ,P(2011). Badiou , Mathematics and Model Theory: https://www,unm.edu.

Livengston ,P(2011). The Politics of Logic: Badiou,Wittgenstein and the Consequences of Formalism. London: Routledge.

Feltham,O. Alain Badiou , Live Theory. London: Continuum.

الوجود والحدث عند آلان باديو ؛ بانوراما مفهومية

محمد مطر

معضلة بارمنيديس ـ أفلاطون والقرار الأنطولوجي

فحَصَ أفلاطون في محاورة (بارمنيديس) الشهيرة فرضيّاتٍ عدّة حول الواحد والكثير. كان هذا الأخير قد جزَمَ بأنّ الكينونةَ والواحد متكافئان، وبأنّ الكَثرةَ وهمٌ يتعلّق بجهل البشر. فرضيّاتٌ تسْع تضمَّنها هذا "التمرين الجَدَلي"، اثنتان منها أساسيّتان. الأولى إيجابيّة والثانية سلْبيّة: «الواحد يكون» (l'Un est)؛ «الواحد لا يكون» (l'Un n'est pas). ما الذي يترتّب على الفرضيّة الثانية من نتائجَ بخصوص الكَثير أو ما يُسمّيه أفلاطون «الآخرون»؟ (les Autres). هوذا السؤال الذي كرَّس له أستاذ أرسطو الجزء الأخير من المحاورة. نورد في ما يلي نصًا لأبرز ما جاء فيه:

"Disons encore ce qui arrivera aux autres choses, si l'un n'est pas… elles ne sont pas autres par rapport à l'un, si l'un n'est pas… Elles sont donc autres les unes que les autres ; car il ne leur reste que cela, à moins de n'être autres que rien… C'est donc par la pluralité qu'elles sont autres les unes que les autres, car ce ne peut être par l'un, si l'un n'est pas. Apparemment la masse de chacune renferme une pluralité infinie, et lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense…Enfin, revenons encore une fois au commencement, et voyons ce qui doit arriver si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un… Nulle autre chose ne sera une… Ni plusieurs; car l'unité serait comprise dans la pluralité ; et si aucune des autres choses n'est quelque chose d'un, toutes ne seront rien, et par conséquent il n'y aura pas non plus de pluralité…Si donc nous disions en résumé: si l'un n'est pas, rien n'est ?"[1]

عندما «الواحد لا يكون» فإنّ كل شيء سيكون مغايرًا ليس للواحد وإنّما لجميع الأشياء الأخرى: «ذلك هو كل ما يتبقّى لها، وإلا فإنّها ستكون لا شيء». فالأشياء لا تكون «أخرى» إلّا بالنسبة إلى بعضها البعض؛ لأنّه بحسب الفرضيّة: ليس ثمّة شيء آخر تكون مغايرةً له ما دام «الواحد لا يكون». «تُحالُ الآخَريّةُ البسيطة [بين الأشياء] بذلك إلى آخريّة تأسيسيّة»[2]؛ أي إلى «تفكير الاختلاف المَحْض أو الاختلاف بوصفه انتشارًا غير متجانسٍ (dissémination hétérogène)، وليس مجرَّد تنوّع تكراري بسيط»[3]. «كل آخر هو آخر للآخر»[4] (Les autres sont Autres) بحيث نكون أمام كَثْرة مَحْضَة بإطلاق، هي عبارة عن انتشار كامل ولامتناهٍ للآخريّة نفسها. وعليه، فإنّ الوحدة التي تبدو عليها هذه الأشياء ليست سوى مظهر؛ إذْ مهما بدَت لنا صغيرةً، فإنّها في الحقيقة لامتناهية في التكثُّر. وكما في الأحلام: بدلَ الوحدة الظاهرة هناك التكثّر، وبدل الشيء الصغير هناك شيء يتعاظم باستمرار. إنّ ما جَهَد أفلاطون في تفكيره هنا بحَسْبِ باديو هو: الكَثرة اللامتّسقة[5] (la multiplicité inconsistante) أي كَثرة بلا واحد، وبلا حدّ لانتشارها اللامتناهي أي الـ pléthos (πλῆθος) باليونانيّة. فجوهر هذه الكَثرة أن تتكثَّر على نحو مُحايث وبلا أيّ نقطة توقّف. وطالما أنّ «الواحد لا يكون»، فهي عبارة عن كثير هو بدوره كثير لكثير (multiple de multiples) وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. إنّ كثرةً على هذا النحو لن توجد سوى في الأحلام كما أشارت إلى ذلك المحاورة. بينما في الواقع، ليس ثمّة إلّا كَثَرات متّسقة أي تعدُّدات يُمكن تفكُيرها على عكس اللامتّسقة، بمعيّة الواحد أو البُنية (structure). إنّ الكثير بلا واحد أو الكثير المَحْض (le multiple pur) لا يُمكن برأي أفلاطون أن يكون موضوعًا للتفكير لكونِه يفتقدُ إلى التماسُك المطلوب؛ فهو «لا يلبَث أن يتبخّرَ كالحُلُم حين يَعْرِضُ للفكر»[6]. عبر هذا الإحراج (أبوريا απορία) تمرُّ المحاورة إلى خاتِمتها المُلغِزة: إذا كان «الواحد لا يكون» فلن يُصار إلى تفكير الأشياء لا كواحد ولا كمُتعدِّد أو كثير؛ بما أنّ تفكير المتعدِّد يتطلّب بالضرورة تفكير الواحد. وعليه، يصيرُ ممتنعًا تفكير الكثير بما هو (le multiple en

tant que multiple). والخلاصة التي يستنتجها أفلاطون في نهاية المطاف هي عدميّةٌ بإطلاق: «إذا افترضنا أنّ الواحد لا يكون، فلا شيء يكون». عند هذه النقطة يتدخّلُ باديو لمنع انهيار النتيجة الأولى التي صادَق عليها، وهي أنّه في غياب الواحد ليس لدينا غير الكثير اللامتّسق أي الكثير المَحْض. رُبّ تدخّلٍ سيتوسّل فيه «العنفَ التأويلي» تارةً في ترجمةِ بعض عبارات اللغة اليونانية، وطورًا في القراءة التجزيئيّة والإقتطاعيّة للمحاورة من أجل حَرْفِها عن نتيجتها المعروفة. ذلك أنّ تعديلًا طفيفًا لكنْ فارِقًا في ترجمة جُملةِ «Rien n'est» لتُصبح «Rien est» اعتمادًا على فَهْمٍ خاصّ للصيغة الأصليّة باليونانيّة (οὐδέν) oudén éstin ἔστιν، كفيلٌ بأن يقلبَ الأمور رأسًا على عَقِب. يقول باديو:

"Il faut donc plutôt penser ici que "rien" est le nom du vide et transcrire l'énoncé de platon de la facon suivante: si l'un n'est pas, ce qui vient à la place de "plusieurs" est le pur nom du vide, en tant que seul il subsiste comme être… la conclusion "nihiliste" ramène… le point d'être du rien, corrélat présentable - comme nom- de ce multiple(πλῆθος) illimité, ou inconsistant, dont le non-être de l'un induisait le songe"[7].

إنّ اللاشيء (oudén) أو الفراغ (le vide) أي (kenón κενόν) باليونانية «يكون» إذن، بوصفه اسمًا متضايفًا للكَثرة اللامتّسقة. إنّه نقطة الوجود الوحيدة المتبقيّة (le point d'être) وسَطَ هذا الانتشار الهائل للكَثرات. وعلى هذا اللاشيء الذي «يكون»، أن يحلَّ مكان «التعدّدات» (les plusieurs) التي صارت نثرًا منثورًا في غياب الواحد. بعبارة أخرى: إنّ الكَثرةَ المَحْضة اللامتّسقة التي «تكون» هي لاشيء، هي الفراغ! ومن أجل تثبيت هذه النتيجة التي يُريدها، يُنبّه باديو إلى ضرورة التمييز في نصّ أفلاطون بين كلمتين يونانيّتين متعارضتين: (πλῆθος) pléthos التي تُشير إلى الكَثرة اللامتّسقة و (πολλά) polla التي تُشير بدورها إلى «التعدّدات» المُركّبة من الواحد (la composition d'uns) أي ما سيُسمّيه في قِبالة الأولى: الكَثرة المتّسقة (la multiplicité consistante). وعليه، يستقيمُ الإستدلال الباديووي من داخل المحاورة نفسها على النحو الآتي: إذا استئصلنا الواحد، فإنّ الكَثَرات المتّسقة ستنهار كلّيًا، ولا يبقى من ثمّ، سوى اللاشيء الذي هو الكَثرات اللامتّسقة. أليس هذا ما أراده أفلاطون؟ في الحقيقة إنّ استراتيجيّة باديو التي أشرنا إليها[8] في التعامل مع النصّ اليوناني لا توحي بذلك أبدًا. أولًا ثمّة مخاتلة في إيراد عبارات مُلغِزة من النصّ من دون ذكر إحالاتها ولا مصادر الترجمات المُقترحة لها. وثانيًا هناك إغفال متعمّد لأمثلةٍ كثيرة من داخل نصّ المحاورة نفسه تناقضُ تمامًا ما ذهَبَ إليه[9]. من جهة أخرى، لو افترضنا أنّ «الواحد لا يكون» μὴ ἔστι (ἓν εἰ) فليسَ مفهومًا كيف يُمكن في ظلّ تفسُّخ كل وِحْدة من الوحدات المتعدّدة التي لن يبقى من أثَرِها سوى أشباح، صُنع أي شيء؟[10] هذه الأشباح المُتبقيّة بعد انهيار الواحد l'Un (le collapse de) هي مآلُ ما سمّاهُ أفلاطون الكُتلة (la masse) أي التعدّدات أو (ógkon ὄγκου) باليونانية التي «تكون بصَدَد الإضمحلال بنفس الفوريّة التي ظهرت بها، ولا يوجد [من ثمّ] غير الحدوث والفناء وتحوّلات غير قابلة للفهم: إننا نكون بالفعل داخل مَنْطِق الأحلام، ويكون بإمكاننا أن نسندَ إلى هذه الأكداس [الكُتَل] جميع التحديدات التي نشاء. وهذا العالم المليء بالتناقضات التي يمكن تخيّلها يسمحُ [لنا] باللعب الذي لا مقياس له، للمَظْهر والوهم»[11].

وعليه، فإنَّ «شبحَ الآخر» (fantôme de) l'autre الذي يُحلّق باستمرار فوقَ مشهدِ الأنقاض مطاردًا الكينونةَ، ويعملُ في الوقت نفسه على محاكاةِ الحضور الحقيقيّ (simule la présence)، يمنعُ بدوره كلَّ مثولٍ(toute présentation) أيًّا كان نوع هذا المثول[12]. لقد أكّد أفلاطون أنّ كل كَثرة (ógkon) في غياب مرجعيّة الواحد، تُصبح أثناء انقسامها اللامتناهي، مغايرةً في ذاتِها للكَثَرات الأخرى. «كل آخر هو آخر للآخر» بعبارة باديو السّابقة التي تخيّرها ترجمةً للعبارة اليونانية المُلغِزة: (ta alla ἄλλα ἕτερα ἔστιν étera estin). فهل نحن أمام آخريّة أو غيريّة جذْريّة (altérité radicale) بحيث أنّ (l'autre alla) لا تُحال إلى مقولة (l'Autre heteron) في محاورة السفسطائي؟[13]. في الحقيقة، لا جواب نهائيًا عن هذه المسألة. ففي حين يبدو الأمر كذلك بما يتَناسَب مع خيار باديو، فإنّ ثمّة عبارات في المحاورة تُسقِط هذا الخيار منها مثلًا: τὰ ἄλλα ἕτερα αὐτοῦ εἶναι, ἢ μηδὲ ἐκεῖνο λέγεσθαι (ἕτερον τῶν ἄλλων) التي غالبًا ما تُترجم بـ

«les autres sont différents de lui [de l'Un] sans quoi on ne le pourrait pas dire différents des autres» [14].

من الواضح أنّ أفلاطون يُحيل الغيريّة هنا إلى مرجعيّة الواحد بدل أن يذهبَ بها إلى الإطلاق الذي يقول به باديو.

لكن ماذا لو كان باديو على حق؛ بما أنّه لا يُمكن الاحتجاج بـ أفلاطون واحد وبنصّ واحد، بل بـ«أفلاطونات» وبنصوص عدّة داخل النصّ الواحد؟ بعبارة أخرى، ماذا لو كانت الآخريّة التي تكون بين الكَثرات هي «أكثرُ آخريّة» من مثال «الآخر» التي تقفُ من بين الأجناس الخمسة التي أقرّت بها «السفسطائي» بإزاء «العينه» (le même)؟ من المؤكد عندئذٍ أنّنا سنرجِع إلى «الغيريّة الجذْريّة» التي لا يُمكن بأيّ حال اختزالها، لكونِها «ليست مشوبةً لا بالواحد ولا بالكينونة» بل إنّها «تظلّ تلعب عند تخومِ الكينونة واللاكينونة»[15].

لنُلخِّص المشهدَ ثانيةً قبل أن نخطوَ أبعد: إنّ استبعادَ الواحد أو فصْلِه عن الكينونة بما هي، يقوّضُ كل وِحدة كائنة (ógkon) ويستخرجَ منها أشباحَ «الآخريّة الجذْريّة» اللامتناهية التي تستوي مع اللاشيء: «لا شيء يكون» (Rien n'est). ثمّة إذن ما يتجاوز الكينونة أي (autrement qu'être) بعبارة ليفيناس (Levinas) كما يتجاوز الـ«ما لا يكون»,Non pas être autrement (autrement qu'être. Ni non plus ne pas_mais)[16] ـêtre. إنّه الخورا (χώρα) khôra في محاورة طيماوس (Le Timée) أي النوعُ الثالث (triton ti) للكينونة الذي «يكون تعليلُه صعبًا ويُرى بضعف. إنّ النوع الجديد من الكينونة هو الوعاء، وهو متعّهد كل الولادات إلى حدّ ما»[17]. والخورا يعني حرفيًا «المكان، المَوْضِع، المَحلّ، المرتبة»، أما فلسفيًا فهو «أكثر من فضاء هندسي، وإنّما حاضنة، رحِمْ، شيء ما يتحرّك دون نظام... إنّه مثال، مثال الآخر تحديدًا... فعدم استقرار الخورا واضطرابه الكيفيّ الذي يجعله قابلًا لكل شيء؛ فيُسمّى بذلك علّة هائمَة (cause errante)، هو ما قد يُقرّبه من الأبيرون [اللامتناهي]... من مبدأ اللاتعيّن، وباختصار من مثال الآخر [18]«(L'idée de l'Autre). والخورا «مكان مجرّد غير متجانس» لا ينكشف ولا يُمكن اختبارُه. «مكانٌ هو لاشيء». لا شيء يكون فيه أو يحضُر إليه. «مكانٌ صحراوي قاحل، ضارب في القِدَم ولا يمكن تذكّره مطلقًا»[19]. دريدا يقول عن (khôra) أنّه بلا اسم، مجهول تمامًا، ويبقى عصيًّا على القول (indicible). وهو لا محسوس ولا معقول بل «جنس ثالث» (τρίτων γένος) غير قابل للتسمية[20]. ليس هو اسمٌ آخر للكينونة، بل (Autre du nom) بعبارة دريدا (Derrida). فخورًا يرفض كل اسم عَلَم (nom propre) حتى أداة التعريف غير مناسبة لمقامِه. ينبغي تنكُّيره على الدوام: «خورا وليس الخورا»[21]. باديو «طمسَ كل ذلك عند أفلاطون» ساعيًا إلى «طرد الأشباح» الهائمة فوق مشهد الخراب العظيم: فمع الـ ogkoi (جَمع ógkon) في (بارمنيديس) والـ khôra في (طيماوس)، ليس ثمّة كينونة ولا اسم. لقد عاندَ باديو كلَّ تفكير في أثرٍ ما «للآخر في الكينونة» (l'autre dans l'être) عند دريدا أو في «آخر الكينونة» (autrement qu'être) عند ليفيناس[22]، وذلك بواسطة التعديل المؤثّر الذي أشرنا إليه سابقًا: من «لا شيء يكون» إلى «اللاشيء يكون». ومن ثمّ القول بأنّ اللاشيء أو الفراغ هو اسم العلَم الخاص بالكينونة؛ أي اختزال «الآخرية الجذْريّة» إلى جنس الكينونة؛ وتسمية ما لا يُسمّى. بعبارة أخرى العودة إلى العينه: «الكينونة = الفراغ»! هل يُشكّل هذا العِناد احتراسًا من الآخر المُطلق المُغاير للكينونة جذريًّا من أجل الاحتفاظ بالواحد مجددًا[23]؟! وهل القول بكينونة لاشيء (Être – rien) يُشكّل عبارة لا معنى لها، خارج معنى الحرمان المُطلق من أي خواص كانت؟ أم هل ثمّة معنى صوفيّ يُمكن إسناده لهذا اللاشيء أو الفراغ[24]؟ يعتمدُ الجواب بالطبع على استيضاح وفهم هذه المعادلة الأنطولوجيّة المركزيّة التي أرساها باديو في كتابه «الكينونة والحدَث»، ومحاولة الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما الفراغ؟ وكيف يكون؟ وما معنى أن يكون اسم علم للكينونة؟ وكيف له أن يتساوى معها صوريًّا؟

لغز الفراغ

يفتحُ الفراغ (Le vide) في فلسفة باديو الحديثَ على مصراعيه حول الخيارات الأساسيّة التي حكَمَت الأنطولوجيا الخاصّة به أو الأسس التي قامت عليها، ومدى وضوح مسوِّغاتها النظرية والنتائج التي توصّلت إليها. هل صحيح أنّ ثمّة مراوغةً لغويةً في نصّ باديو بخصوص هذا الفراغ، تجعلُ ممتنعًا كل معنى يُمكن أن يُعطى له؟ وهل الإقرار بـ «وجوده» بل جعلُه حجرَ الزّاوية لكامل الأنطولوجيا، يردُّنا إلى الواحد قسرًا؛ أي إلى الشّبح الذي ظلّ باديو يهرب منه أينما حلّ؟ هل يكون باديو بذلك، قد حقّق غايتَه الإلحاديّة التي حَرِص عليها أم وقعَ في مصْيدَة «الواحد» من حيث لم يحتسبْ؟ وحده فحصٌ شامل ومتأنٍ لنصوص باديو التي لا تخلو من صعوباتٍ، يُضاعفُ منها أسلوبُه الموجَز أحيانًا والمُبْهَم أحيانًا أخرى في الكتابة،

كفيلٌ بأن يميطَ اللثام عن هذا اللّغز المسمَّى الفراغ: علاقتُه بالكينونة أولًا، ومن ثمّ بمقولاتٍ أنطولوجيّة أخرى.

لقد كرّسَ باديو في كتابِه المذكور آنفًا فصلًا كاملًا عن الفراغ (التأمّل الرابع) من أجل أن يُبدِّد كلَّ سوء فهم حوله، فيما ظلّ هذا الأخير ثيْمةً رئيسيةً حاضرةً طوالَ فصول الكتاب. فقد كان الفراغُ حصيلةَ (التأمّل الثاني) حول أفلاطون، وتحديدًا محاورة (بارمنيديس) الشّائكة. وقد بيّنا كيف تحوّل رفض «الآخر الجذريّ» عندَه إلى إقرارٍ أنطولوجيّ بأنّ «اللاشيء يكون». أي أنّ ثمّة كينونة لاشيء (être–rien) «ينبغي تمييزها» عن اللاكينونة[25] (non–être). هل بقبولِنا بهذا التقابُل الجوهريّ بالنسبة إلى باديو، نكون حتمًا أمام «لعبة فلسفيّة لغويّة» أو «رطانةٍ فاقدة للمعنى»[26]؟ لم يقلْ باديو بأنّ اللاشيء أو الفراغ «يكون» بمعنى أنّه يحضُر أو يمْثُل أمامنا في وضعيّةٍ ما (situation quelconque). الفراغ المُستدعى هنا، هو اللاشيء بالمعنى الحرفيّ للكلمة. وعليه، «فلا جدوى من البحث عن [هذا] اللاشيء... الذي أرهقَ الشّعر»[27]. فهو المطروح (le soustrait) من كلّ حضور أو غير القابل للمثول في أي وضعيّة (L'imprésentable). في هذه الحالة الأخيرة، أي عندما يتعلّق بالوضعيّة من حيث هي، فإنّ «اللاشيء الخاص بالوضعية» يُسمّى حينئذ «الفراغ». اللاشيء يتعلّق بما هو شامل أما الفراغ فبما هو موضعيّ. والفراغ هو اسم علَم محض (un pur nom propre) للكينونة، لا يُشير البتّة إلى هذا الشيء أو ذاك، بل إلى ما لا يُشار إليه أصلًا، بل يوضَعُ كعلامةٍ له فقط ø une marque. فعل التّسمية هنا (l'acte de nomination) لم يتورّط في عودةٍ إلى «الانعطافة اللغوية» أو «التوجّه البنائي» الذي ناضل باديو طويلًا ضدّهما: «أي أنّ تكون مجرّد التسمية مُستوْجبةً للوجود»[28]. ثمّة في هذا المقام هوّةٌ بين الاسم والمسمَّى، لا يعود معها المسمَّى العادي الذي نعرفه. فـ«الفراغ لا يُشير إلى الواحد، كما أنّه ليس واحدًا ولا كثيرًا... ليس ثمّة هذا الفراغ الواحد، بل "فراغ" هو شبحُ اللاإتّساق»[29] أي الكثير المَحْض. «مجرّد التسمية» هي غير «التسمية المجرّدة». ففي حين تُشير الأولى إلى الواحد المُسمَّى، لا تُقدّم لنا الثانية أيَّ مؤشّر اختلاف (indice de différence) على ما تكون علامةً له؛ لكونِه كما ذكرنا، ليس واحدًا ولا كثيرًا. لذلك يبقى هذا الاسم للكينونة (الفراغ) الذي تبدأ معه الأنطولوجيا لحظةَ إقراره «مُلغِزًا على الدوام»[30]. فهو لا يُشير سوى إلى ذاته، ولا يُعلن إلا عن نفسِه بنفسِه. إنّه اسمٌ لـ اللاشيء. والكينونة التي يكون الفراغُ أمارةً عليها، هي أيضًا ليست واحدًا ولا كثيرًا. الكينونة هي ما يمْثُل كـ«كثير محْض»، واختصارها أحيانًا بالقول بأنّ «الكينونة كثرةٌ لا يخلو من مُخاطرة»[31]. ثمّة فرقٌ بين الكينونة بما هي كينونة (être en tant qu'être) والأنطولوجيا التي هي العِلْمُ المُفترَض للكينونة بما هي كينونة. فإذا كانت الكينونة بما هي، تقع خارج جدليّة الواحد/ الكثير، فإنّ عِلْمَها الخاصّ (الأنطو لوجيا) يظلّ مربوطًا بهذه الجدليّة، بما أنّ هذا العِلْم يُمثّل الوضعيّة التي من خلالها تمثُل (تَعْرِضُ) الكَثْرةُ المَحْضة. وكل وضعيّة هي عبارة عن كَثرةٍ معروضَة أو ماثِلة (j'appelle situation toute multiplicité présentée)[32]. وعليه، فالكينونة ليست هي «الآخر» ولا «العينُه» أو الهوهو؛ لا الحركة ولا السكون. ومعادلةُ «الفراغ = الكينونة» لا تُفيد هنا أيَّ هويّة مشتركة (identité commune) بينهما، بل مجرّد تسمية مَحْضة، وضّحنا تمايزها المُطلق عن التّسمية العاديّة التي تكون للأشياء داخل وضعيّة ما؛ حيث المُسمّى يُنظر إليه هناك كـ«واحد». هل تكون كينونة باديو بذلك، «جنسًا ثالثًا» على غرار خورا أفلاطون، خصوصًا إذا عرفنا بأنّ باديو يُردد مرارًا وتكرارًا، بأنّ الكينونة هي موْضِع المَوْضِع (le lieu d'avoir lieu) مستعيدًا عبارةً لـ مالارميه. كما أنّ الأنطولوجيا ليست مُمكنةً برأيه إلا كوضعيّة أو كموْضِع انفسَح مجالُه انطلاقًا من موْضِع المَوْضِع أي الكينونة الخورا. هل ثمّة استعادة هنا للفرْق الأنطولوجي عند هايدغر بين الكائن والكينونة أي تحديدًا بين فعل الكينونة نفسه وكلّ ما عنه يكون؟ لكنْ ينبغي الالتفات علاوةً على ذلك إلى معنيَيْن للفراغ، حدَّدهما باديو. الأول، الفراغ بما هو اسمٌ للكثير المَحْض أي فراغ اللاإتّساق (الأثر الشامل). والثاني، الفراغ الخاص بالأنطولوجيا بما هي وضعيّة مخصوصة، أي فراغ الإتّساق أو البُنية (الأثر الموضعيّ).

"Le rien est autant celui de la structure, donc de la consistance, que du multiple pur, donc de l'inconsistance. C'est à bon droite qu'on dit que rien ne se soustrait à la présentation, puisque c'est de son double resort, la loi et le multiple, que le rien est le rien"[33].

عن الفراغ الأول الخاص بالكَثرة اللامتّسقة نقول أنّه «يكون» بما أنّه اسم العلَم المَحْض لها. أما عن الفراغ الثاني الخاص بالكثرة المُتّسقة أي بالوضعيّة وتحديدًا الأنطولوجية؛

فنقول أنّه يوجد، لكنْ كموجود (existant) غير ماثلٍ داخل الوضعيّة (imprésentable). أي أنّ وجودَه رهنٌ بوجهة نظر الوضعيّة نفسها التي تحتَسِبُه موجودًا فيها، من دون أن يكونَ ماثلًا كحدٍ (un terme) من حدودها. والسؤال الذي يُطرح هنا: ما نوع هذا الوجود للفراغ؟ وكيف يُبرهَنُ عليه؟ وما الذي يجعل وجودَه في المقام الأول؟ إذ «ليس هناك من سبب» كي يزعمَ الفراغ لنفسه الحقَّ في الوجود على غيره[34]. للإجابة عن هذه الأسئلة يجب الانطلاق من المبدأ الآتي: أنّ ما لا يُمكن البتّ فيه (l'indécidable) يجب إقرار وجوده أكسيوميًا. وإذا ما عرفنا أنّ باديو ينظر إلى الفراغ داخل الوضعيّة الأنطولوجيّة بوصفه كذلك، فقد صار لإقرار وجوده الأولويّة المُطلَقة على كلّ الأشياء الأخرى.

"Le rien nomme cet indécidable de la présentation [الوضعية] qui est son imprésentable, distribué entre la pure inertie domaniale du multiple [اللامتّسقة] et la pure transparence de l'opération d'ou procède qu'il y ait de l'un [المتّسقة]"[35].

وعليه، فإن الأنطولوجيا في نظر باديو لا يُمكنها أن تكون شيئًا آخر غير نظريّة في الفراغ، ومن ثمّ لا يجب عليها إقرار أي حدود أخرى غير الفراغ، على نحو أكسيوميّ[36]. الفراغ هو الموجود الوحيد.(L'ontologie ne peut donc compter comme existant que du vide)[37]. وقد فَهِمَت المدرسة الذريّة اليونانيّة هذا الأمر نسبيًّا، حين أقرّت بوجود الفراغ كمبدأٍ أوّل بمعيّة الذرّات (Atomes)، لكنّها أخطأت عندما رأت في هذه الأخيرة، مبدأً ثانيًا للكينونة بما هي كينونة، فيما كان الأجدر بهؤلاء الماديّين القدماء أن ينظروا إلى الذرّات بوصفها تركيباتٍ مُختلفة من الفراغ نفسه[38] (composition du vide lui-même). وبما أنّ الفراغ يظلّ غير قابلٍ للتمييز (indiscernable) بما هو حدٌّ داخل الوضعيّة عن الحدود الأخرى فيها؛ لكونه ليس واحدًا ولا كثيرًا، فإنّ مجيئَه التدشيني (son advenue inaugurale) إلى الوضعيّة سيكون فقط من خلال فعل التسمية (l'acte de nomination)[39]. مع التشديد طبعًا على أنّ الاسم (∅) إنّما يُسمّي ما يبقى مطروحًا من الوضعيّة وغير ماثلٍ فيها. إنّنا لا نستنتج هنا وجودَ شيء ما انطلاقًا من مجرّد إعلان اسمه بل على العكس تمامًا: نضعُ اسمًا خاصًّا لما قد تمّ إقرارُ وجودِه مسبقًا أي الكَثرة اللامتّسقة التي يُسمّيها الفراغ داخل الوضعيّة. هل في ذلك شَبَهٌ بالمَنْطِق الديني، والإسلامي تحديدًا؟ إذ أنّ الله «ليس كمثلِه شيء» أي أنّه ليس أحدًا من الكائنات. وعليه، فإنّه بمثابة «لا شيء» داخل كل وضعيّة مهما كانت. لكنّه في الوقت نفسه يأتي إلى كل وضعيّة من خلال التلَّفُظ المَحْض باسمه (أو بأسمائه الكثيرة) الذي يُشكّل بذلك الفعلَ الوحيد التدشيني لوجوده. إنّه يحتفظُ بمكانةٍ مخصوصة، إذا جاز التعبير، داخل كل وضعيّة بواسطة اسمه الذي يسمِّي انطراحَه منها. إنّه موجود وغير موجود. هل نقول عنه أيضًا: محايثًا للوضعيّة ومتعاليًا عنها في آن واحد؟ إذا كانت هذه المُماثَلة صحيحة بمعنى ما، فإنّ الكينونة بما هي كينونة ستُمثّل الله، أما الفراغ فسيُمثّله اسم الله. بالطبع، فإنّ ما يُبقي هذه المُماثلة في دائرة الجزئيّة، هو كون الله في الدين، وتحديدًا في اللاهوت السّلبي، هو واحد الكينونة (L'Un de l'être) أو الآخر المُطلق (L'Autre absolu)، بينما باديو قد قرر، ومنذ البداية، بأنّ «الواحد لا يكون»؛ لأنّ العصرَ في رأيه ظلّ «وفيًّا» لنيتشه في تحقيق أو تفعيل عبارتِه الشهيرة التي أعلن بها «موت الله»!

الفراغ المستحيل

لا يكتفي باديو بعرْضِ أفكاره والدفاع عنها بل يذهب إلى أبعد من ذلك. إنّه يبحثُ عن هذه الأفكار وعن بذورها الأولى عندَ غيره من الفلاسفة الكبار (أفلاطون، أرسطو، ديكارت، لايبنتز، سبينوزا، روسو، هيغل وهايدغر) من خلال قراءةٍ تأويليّة لنصوصهم، تتحرّى فيها فرضيّات بقيَت مطموسةً أو قابعةً في «اللاوعي الفلسفي» إذا صحّ التعبير؛ أي لم تخضعْ برأيِه للفحص بعد، الأمرُ الذي يُخرجُها عن سياقِها الأصلي، من أجل أن تُلامسَ الثيْمات نفسها التي يطرحها باديو[40]. قراءةٌ من شأنِها أن تضعَ الفيلسوف الذي تتناوله أمام «نقطة المُحال» الخاصّة بفكره (son impossible propre)، يقترب في حال زُحزح عنها، من النقطة التي يقف عندها باديو. ما الذي يريدُه إذن من الحوار مع أرسطو بشأن الفراغ؟ ربَّ سؤال لن يجد إجابته الحاسمة سوى في هذه القراءة التي اعتمدها باديو، والتي تُحاول أن تضعَ يدها على «أعراضٍ»[41] (symptomatic reading) كامنة في فلسفات الآخرين، تومىء إلى ما فكَّره هو شخصيًا. فإذا كان أرسطو قد أكّد في الكتاب الرابع من (الفيزيقا) على استحالة الفراغ في الطبيعة؛ لأنّه يفتقد من

وجهة نظره، لكينونةٍ تكون قابلةً للتصوّر (concevable)، سواء على نحو منفصل أم غير منفصل؛ فإنّ المهمّة الواجبة في نظر باديو، هي اكتشاف «نقطة الضعف الأنطولوجيّة» الكامنة داخل الأجهوز الأرسطيّ التي جعلته يُنكر بالمُطلق وجود الفراغ[42]. ومن ثمّ بيان أنّ هذا الإنكار أو الرفض إنّما يشهد على المفهوم نفسه الذي وضعه هو للفراغ بدل أن يقف ضدّه. فمن المعلوم أنّ أسبابًا «منطقيةً» دفعَ بواسطتها أرسطو الفراغ خارجَ دائرة المُمْكن الطبيعيّ في التجربة الحسيّة العادية. فالفراغ بالنسبة إليه هو المَوْضِع الذي لا يكون فيه شيء (le lieu dans lequel rien n'est τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδέν ἐστι)[43]. إلّا أنّ موضعًا مثل هذا لا وجود له عند أرسطو؛ تشهدُ على ذلك برأيه الحركةُ الطبيعيّة للأجسام. إذ لو كان الفراغ موجودًا لامتنعت بذلك الحركة. ذلك أنّ الفراغ يعني: السيّانيّة (l'in–différence)، اللانهائية (l'in–finité)، اللاقياس (la dé–mesure). ربَّ تعيّنات ثلاثة تقفُ عائقًا أمام الحركة، حَدَت بأرسطو إلى رفض كل كينونة طبيعية للفراغ (tout être naturel au vide). لكن هل يُمكن أن تكون له إذْ ذاك «كينونةٌ غير طبيعية»؟[44] (un être non naturel). إنّ الفراغ بما هو، لا ينطوي على أيّ فرْقٍ، بينما تقتضي الحركة تفريقًا (différenciation). هذا التفريق يسمّيه أرسطو المَوْضِع (le lieu) حيث يتحرّك الجسم. كما أنّ الفراغ واللامتناهي (اللامحدود l'illimité) هما عندَه شيء واحد. اللامتناهي هو اللاموجود[45] (le non-étant la présentation μή ὄντος τόν) أي انعدام المثول نفسه (elle-même بانعدام الحدّ الذي من خلاله يظهر الشيء (son limite πέρας)[46]. وعليه، فليس ثمّة فرْق هناك ولا حركة إلّا بوصفها حركةً لامتناهية، بما أنّ لا شيء فارقًا يُمكنه أن يضع حدًّا لها. فما أثبتَه العلمُ الحديث حول صحّة هذا الاستنتاج المُستبْعَد، قد شكّل «مُحالًا أنطولوجيًا» في نظر أرسطو! هذا التماهي بين الفراغ واللامتناهي، يرى باديو أنّ أرسطو وضعَ من خلاله الفراغَ خارجًا عن كلّ وضعيّة (hors situation)، جاعلًا منه شيئًا غير قابلٍ للمثول فيها[47]. فيكون الفراغ بذلك هو الفائض عن الكينونة بما هي كينونة طبيعية قابلة للتفكير (l'excès sur l'être comme disposition pensable et naturelle). بعبارة أخرى، الفراغ فائضٌ عن الحدّ المُلازم لكل وضعية (طبيعية)، الأمر الذي يحرِمُه حتمًا من أن يكون له كينونةٌ.

كما أنّ سيّانيتَه تمنعُه كذلك من أن يَفرُقَ عن نفسه، كي يكون ثمّة وِجهة أو مقْصَد للجسم المتحرّك فيه، ما يُبطل الحركةَ داخله تمامًا. وإذا ما تحرَّك جسمٌ ما في الفراغ، فستكون له سرعةٌ لامتناهية، بما أنّ مقاومةَ المَوْضِع فيه تساوي صفرًا، الأمر الذي يعني فعليًا إنهيار كل قياس للحركة. والحركة التي لا يُمكن قياسُها ليست بحركة. أن لا يكون ثمّة فراغٌ إذن (le vide n'est pas) برأي أرسطو، هي «نتيجة متماسكة»[48] في نظر باديو، إذا ما فهمنا من كلمة «يكون» (être) النظام المحدود للمثول، وتحديدًا الطبيعي منه. ففي كل مرّة، يُسمّىَ فيها الفراغ داخل وضعية ما، فإنّه يُصبح بذلك، فائضًا عن تلك الوضعية، أي أنّه يجلُبُ اللاإتّساق إليها: السرعة اللامتناهية للأجسام، لاوِجْهَة الحركة، واللامحدودية (غياب الحدّ) التي تصيبُها. إلا أنّ أرسطو قد استبعدَ فرضيةَ أن يكون الفراغ عبارةً عن نقطة؛ بما أنّ النقطةَ اللاممتدّة لا تستوعب امتداد الجسم الملموس (le corps tangible) فيها. بل على العكس، عَمِلَ على عزْلِ هذه الفرضية بالقول:

"Absurde (hors-lieu) que le point soit vide". [49]

(Ἄτοπον δὲ εἰ ἡ στιγμὴ κενόν[50])

ذلك أنّ أرسطو لم يتمكّن، برأيه باديو، من أن يُفكِّر الفراغ بمعزل عن المَوْضِع. هنا بالضبط يكْمُن «مستحيلُه الخاصّ». ما لا يُمكن له أن يُفكِّرَه أو يقوله. ما يظلّ خارجًا عن قولِه، رغم ملامسَتِه له. وهنا أيضًا، يرى باديو أنّ دورَه حاسمٌ في قول ما لمْ يقلْه المعلّم الأول، متخطيًّا «نقطة المستحيل» الأرسطيّة، بخصوص مسألة الفراغ:

"Le vide, dès lors qu'inlocalisable (ou hors-situation) ait a être pensé comme pur point… c'est la solution ontologique véritable…le vide est le point d'être imprésentable de toute présentation…qu'il faille penser, sous le nom de vide, le hors-lieu dont tout lieu-toute situation - se soutient quant à son être.Que le sans-lieu (Ἄτοπον) signifie l'absurde fait oublier que le point, de n'être pas un lieu, peut justement pallier les apories du vide. C'est parce qu'il est le point de l'être que le vide est aussi presqu'être qui hante la situation où l'être consiste.L'insistance du vide in-consiste comme délocalisation"[51].

إنّ انسدادَ الأفق أمام فلسفة أرسطو في مسألة الفراغ، والإحراجات التي أوقَعَت نفسَها فيها عند افتراض وجوده

في الوضعيات الطبيعية، ما أدى في نهاية المطاف إلى إنكار كينونته، كان مقدورًا برأي باديو تفاديه، من خلال قبول فرضيّة أن يكون الفراغ نقطةً (وليس موضِعًا) خارج الوضعيّة، غير ماثلةٍ فيها، لكنّها تطاردُ الوضعيّةَ على الدوام، من حيث كينونةُ هذه الأخيرة، وتجلُبُ إلى كَثرَتها المتّسقة، في كلّ مرّة، اللاإتّساق الذي يُخرِّب نظام اتّساقها (أي الواحد الذي يغلّفُها). الفراغ بهذا المعنى هو الشبح أو شبه ـ الكينونة الـ (presqu'être) الذي لا يوجد سوى كاسمٍ محْض للكينونة نفسها، أو كـ«إزاحة عن المَوْضِع» délocalisation داخل الوضعية. لكنّ هذا القبول، يتوقّف بالنسبة إلى باديو، كما صار معلومًا لدينا، على قرارٍ أنطولوجي أساسي في «أنّ الواحد لا يكون». ربَّ قرارٍ يرى باديو أنه كفيل بأن يُقدّم «حلًا أنطولوجيًا» لمسألة الفراغ التي طرحها أرسطو في كتابه «الطبيعة»، من غير أن يتمكّن من الوصول بها إلى حلٍّ معقول ومُرضٍ أنطولوجيًا.

الأنطولوجيا كوَضْعيّة

على غرار كانط الذي بحثَ عن شروط إمكان الميتافيزيقا عمومًا في «نقد العقل المحض» وفي «مقدّمة لكل ميتافيزيقا مُقْبلة يُمكن أن تصيرَ علمًا»، سيتحدّث باديو عن «الشروط القبْليّة لكل أنطولوجيا مُمكنة». الأنطولوجيا بما هي خطابٌ حول الكينونة بما هي كينونة (un discours sur l'être en tant qu'être). لا يُمكن أن تكون لدينا أنطولوجيا إذن إن لم تكن عبارةً عن «وضعية»! ("L'ontologie si elle existe est une situation"[52]). ذلك أنّه «ليس ثمّة إلاّ وضعيّات»[53] (il n'y a que des situations). لكن ما الذي يقصدُه باديو من ذلك؟ لماذا على الأنطولوجيا أن تكون وضعيّة؟ وما هي الوضعيّة أولًا؟ أسئلةٌ يجدر بنا التوقّف عندها إذا أردنا أن نفهمَ فلسفة باديو. كما يتطلّب بيانُ إجاباتِها العودة إلى جدليّة الواحد والكثير التي بدأنا بها هذا الفصل، وبلورتِها على نحو أوضح وأكثر تفصيلًا. كان باديو قد توصّل انطلاقًا من فرضيّة «الواحد لا يكون» التي عمِلَ على قراءة محاورة «بارمنيديس» على هدْيها، إلى أنّ ثمّة نوعيْن من الكَثرات: الكَثرة اللامتّسقة أي الخالية من الواحد تمامًا؛ والكَثرة المتّسقة غير الخالية من الواحد تمامًا بل المركَّبة من وَحَدات عدّة. وقد عرَفنا أنّ الكينونة بالنسبة إلى باديو هي على جِهة الكَثرة الأولى بينما الوضعيّة على جِهة الكَثرة الثانية. كما تبيّن معنا أنّ الوضعية وفقَ تعريفه لها، هي كلّ كَثرة معروضة أو ماثلة، تكون متّسقة بالضرورة. وقد جرى التمييز بين الكينونة بما هي كينونة والأنطولوجيا التي هي علم الكينونة. الكينونة تقعُ خارجَ جدليّة الواحد والكثير بينما الأنطولوجيا متعلّقة حتمًا بهذه الجدليّة. وعليه، جرى القول بأنّ الكينونة لا وضعيّة لها، أما الأنطولوجيا فهي وضعيّة محدّدة، يَمْثُلُ فيها الكَثير المَحْض الذي بلا واحد. كل ذلك سبَق لنا أن ذكرناه وعرضنا لبعض حيثيّاته، لكنْ في إطار أوسع. لذلك، فالمطلوب الآن أن نأتيَ بهذه المفاهيم (الكَثرة اللامتّسقة/ المتّسقة، الوضعيّة، العروض أو المثول) إلى إطارها الخاصّ أو سياقها الطبيعي من أجل الإضاءة على الأنطولوجيا كما يفهمها باديو.

العروض/ المثول

البداية ستكون مع مفهوم مركزيّ هو: العروض أو المثول (la présentation). لا يقدّم باديو تعريفًا صريحًا له بل يستخدمه على الفور منذ المقدّمة في «الكينونة والحدَث» والفصل الأول تحديدًا، كأنّما هو مفهومٌ واضحٌ بذاته (va de soi)، ولا يُثير من ثمّ، أيّ مشكلات أو يطرح باقةَ تساؤلاتٍ، تبقى إجاباتها معلّقة من داخل سيستامِه الأنطولوجي نفسه[54]. المرّة الأولى التي يَردُ فيها هذا المفهوم في مقدّمة الكتاب المذكور، يأتي في سياق الحديث عن الرياضيات بوصفها الأنطولوجيا.

"Les mathématiques ne présentent, au sens strict, rien, sans que pour autant elles soient un jeu vide, puisque n'avoir rien a présenter, hormis la présentation elle-même, c'est- a- dire le multiple"[55].

وفي المقدّمة نفسِها، لكنْ في سياق تحديد الافتراق الأساسيّ عن هايدغر، يطرح باديو في قِبالة «القُرْب الشّعري» للكينونة، ما يُسمّيه البُعْد الانطراحي للأنطولوجيا الذي يستَبْعد كلَّ عروضٍ أو مثول.

"A la séduction de la proximité poétique… j'opposerai la dimension radicalement soustractive de l'être, forclos non seulement de la représentation, mais de toute présentation. je dirai que l'être, en tant qu'être, ne se laisse d'aucune facon approcher, mais seulement suturer dans son vide a l'âpreté d'une consistance déductive sans aura."[56].

أما في الفصل الأول المُخصّص لبحث مسألة الواحد

والكثير بوصفها إحدى الشروط القبْليّة للأنطولوجيا، فإنّ باديو يُسْهِب في ذكر هذا المفهوم، جاعلًا منه حجرَ الأساس في التمييز بين أنواع الكَثرة. الاقتباس الأول، يؤكد بأنّ الرياضيات لا تعرِض شيئًا محدّدًا أي هذا الشيء أو ذاك بل إنّها تعرِضُ العروضَ نفسه؛ أي الكثيرَ المَحْض. أمّا الاقتباس الثاني، فيُشدِّد على أنّ البُعْدَ الانطراحي للأنطولوجيا (الكينونة بما هي كينونة) يقف سدًّا منيعًا بوجه كل تمثُّل للكينونة أو كل محاولة لجعلِها معروضةً أو ماثلةً ضمن وضعيّة ما. وعليه، فإنّ العروْضَ للوهلة الأولى هو ما يمثُل أو يحضُر أمام الفكر. من هنا يسأل باديو: هل هذا المعروض (أو المُحْضَر) أمامنا، هو كثيرٌ أم واحد؟ بعبارة أخرى: هل نظامُ العروْض أو المثول هو كثيرٌ أم واحد؟ ثمّة أطروحتان متناقضتان: إنّ «ما يعْرِضُ نفسه أمامنا هو أساسًا كثير»؛ إنّ «ما يعْرِض نفسه أمامنا هو أساسًا واحد». أيّهما الأطروحة الصحيحة؟ إنَّ تبادليّة (réciprocité) الواحد والكينونة تضمنُ على نحوٍ لا يخلو من إحراج فلسفيّ صحّةَ الأطروحة الثانية التي عَمِلَ لاينتز على تأبيدِها: «لا يكون، ما ليس واحدًا» (ce qui n'est pas un être n'est pas *un être*). لكن قبول ذلك، يعني نفيَ الكثير، الأمر الذي يَنْبذُه الفكر؛ إذ أنّ ما هو معروضٌ أمامنا، هو كثير. إذن، علينا قبول الكثير ونفي الواحد. لكنّ الفكر يَنْبذُ هذه النتيجة أيضًا؛ إذ أنَّ الكثير لا يكون معروضًا كـ «كثرة» إلاّ في حال النظر إليه من خلال الواحد أو بالأحرى احتسابه كواحد[57]. لتوضيح الأمر، نُبسّطه على النحو الآتي: كل موجود أمامنا (un étant) لو نظرنا إليه، فهو يبدو لنا كشيءٍ واحد: هذه الطاولة، هذا المنزل، هذه الذَرَّة... إلخ. هذا «الاحتساب كواحد» (le compte-pour-un). ضروريّ من أجل مثول الموجود أمامنا. من جهة ثانية، لو نظرنا إلى هذا الشيء «الواحد» نفسه، فسنَجِدْ أنّه في الحقيقة كثيرٌ؛ أي أنَّه مؤلف من وحدات صغرى لامتناهية. لا يشذّ عن هذه الواقعة شيء. وعليه، فإنّ الكَثير هو نظامُ مثول الأشياء أمامنا le multiple est le régime de la présentation (de)، أمّا الواحد (الذي لا يكون) فليس سوى أثرٍ لعمليّة الاحتساب كواحد (l'un est au regard de la présentation un résultat opératoire). إنّ هذه العملية (أي الواحد ـ الأثر) هي شرطُ إمكان مثول الكَثرة أمامنا، ذلك لأنّ كثرةً بلا واحد أي محْضة، هي كَثرة تشذّ عن كل عروض أو مثول. إذ ليس ثمّة حدسٌ (intuition) أو تمثّلٌ لدينا، لكَثرةٍ من هذا النوع أي للكثير بما هو كثير. لذلك، الأنطولوجيا هي الرياضيات في نظر باديو؛ لأنّ هذه الأخيرة هي وحدها من تستطيع تفكير هذه الكَثرة (نظرية المجموعات). إنّ فرضيّة «الواحد لا يكون» تظلّ فرضيةً أساسيةً أي قرارًا أنطولوجيًا بالنسبة إلى باديو، لكنْ في مقابل ذلك، من الصحيح عندَه القول بأنّ «ثمّة واحد» (il y a un) أو بالأحرى، «ثمّة» فقط (il y a). هذا «الواحد» يوجَد كما قلنا كعمليّة (opération) فحَسْب. لكنّ السؤال الأساسي الآن: ما الذي يمثُل أمامنا؟ أو ما الذي يَعْرِضُ نفسَه علينا؟ بعبارة أخرى، ما هذا الذي يأتي إلى المثول أو العروض؟ لا يتردّد باديو في الإجابة: إنّها الكينونة[58] (l'être est ce qui se présente). بَيْدَ أنّ الكينونةَ بما هي، ليست واحدًا ولا كثيرًا. ليست واحدًا، أولًا لأنّ هذه فرضيّة الأنطولوجيا المركزيّة، وثانيًا، لأنّ عمليّة الاحتساب كواحد، إنّما تتعلّق حصرًا بالمثول أي العروض وليس بالكينونة. وهي ليست كثيرًا أيضًا، لأنّ الكثيرَ ليس سوى نظام المثول فقط. بعبارة دقيقة: لا تكون الكينونةُ كثرةً إلا حينما تأتي إلى العروض أو المثول[59].

سبَق أن أشرنا إلى أنّ القول: «الكينونة هي كَثرة»، ينطوي في نظر باديو على «مخاطرة»، ومن ثمّ، فإيرادُه في النصّ الفلسفي، فيه تجوّزٌ كبير. هنا، يكمُن البُعْدُ الانطراحي للكينونة. لكن كيف تأتي الكينونةُ غير القابلة للمثول إلى العروْض أو المثول؟ ولماذا تأتي أصلًا؟ وما الذي يأتي بها؟ ربَّ أسئلةٍ سنرجِع إليها لاحقًا بعد أن نُجمِّعَ القِطَعَ الباقية من الصورة الكبيرة لأنطولوجيا باديو، وتحديدًا إلى نوعيْ الكَثرة عندَه، وعلاقتهما بالمثول من جهة، وبالوضعيّة من جهة ثانية. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نسترجعَ النتائج السّابقة التي عرَضنا لها: ثمّة كَثرتان (deux multiplicités). الكَثرة اللامتّسقة (inconsistante) والكَثرة المتّسقة (consistante). الأولى هي بلا واحد (sans-un)، أمّا الثانية فهي بمعيّة «الواحد الأثر» (l'effet-un). الكَثرة المتّسقة هي التي يكون لها ثمّة مثولٌ فعليّ (présentation effective)؛ يُسمّيه باديو «الوضعية». أما الكَثرة اللامتّسقة، فلا مثول لها ولا وضعيّة. لذلك فهي الكينونة، التي لا يُمكن لها أن تعرِضَ نفسها بما هي كينونة، رغم أنّها تكون متضمّنةً في كل ما يعرِضُه مثولٌ ما.

“"l'être" soit compris dans ce que présente toute présentation.one ne voit pas qu'il puisse se

présenter en tant qu'être"[60].

هذه الكثرة اللامتّسقة لا يمكن للفِكر أن يقبِضَ عليها؛ لأنّ التفكير يتطلّب وضعيةً معيّنة للمعقول المُفكَّر فيه، أي بُنْية structure أو عملية "احتساب كواحد"، حيث ثمّة كثيرٌ معروض ومتّسِق، وقابل للعدّ[61]. إنّها بذلك، "أفقُ كينونة" يظلّ خارجًا عن كل بُنْية فكرية horizon d'être insaisissable. وعليه، فعندما يقول باديو بأنّ الكينونة ليست كثرةً، إنّما يقصِد بذلك، الكثرةَ التي تكون معروضةً أي كثرةَ الوضعية. فهذه الكَثرة (المتّسقة) هي نظامُ العروض، وهي تخضع حتمًا لجدليّة الواحد والكثير. وينبغي من ثمّ، تمييزها تمييزًا مطلقًا عن الكَثرة اللامتّسقة التي تقعُ أساسًا خارج تلك الجدليّة، وخارج كل فكر، أي بمعنى ما يُمكنه أن يلمَّ شتاتَ هذه الكَثرة (إذا جاز التعبير) تحت شكل موضوع للفكر figure d'objet pour la pensée. ذلك أنّها كَثرة محضة أو كثرة بلا واحد. إنّها بعبارة أخرى، التجليّ الأساسي لتغييب الواحد L'un أي لفرضية "الواحد لا يكون" التي عليها قامت أنطولوجيا باديو (الرياضيّة).

إنّ كل مثول يفترض إذن "واحدًا" يكون بوصفه نتيجةً لعملية احتساب. هذا الواحد هو شرط كل مثول أو بالأحرى نظام المُمكن من المثول نفسه "le régime du possible de la présentation elle-même"[62]. وبذلك، فإنّ الاحتساب كواحد الذي من شأنه أن يولّد كثرةً متّسقة من خلال أنّه يمنحُها بُنْيتَها الخاصّة، يقِفُ في الوسط بين هذه الكثرة المولَّدَة (المتّسقة) والكثرة اللامتّسقة. أي بين الواحد ـ النتيجة، واللاواحد le non un –. وبما أنّ الأشياء كما هي ماثلة أمامنا، لها بُنْية محدَّدة، أي واحد خاصّ بها، فإنّ التفكير في الكَثرة اللامتّسقة أي التي بلا واحد، لا يُمكن إلاّ أن يكون تفكيرًا بأثرٍ رجعي rétroactivement، أي انطلاقًا من النقطة التي نقرّ بها أنّ الواحد لا يكون. أي بالإجابة عن السؤال: ما الذي يكون قبلَ أن نأتي بواحد البُنْية أي الواحد الذي هو نتيجة لعملية الاحتساب؟ والجواب الحاسم عند باديو، هو طبعًا: الكَثرة بلا واحد أي الكثرة اللامتّسقة. هذه الكَثرة هي حقيقة كل مثول بما هو أي المثول المَحْض la pur présentation، المُدرَك بمفعول رجعي كـ"لا ـ واحد" rétroactivement appréhendée comme non-une dès lors que l'être-un est un résultat. وليس المثول بما هو مُبنْيَن structuré.

ويُطلق باديو على هذه الكَثرة اسمًا آخر هو: الكَثرة الهامِدة (أو العاطلة) multiplicité d'inertie في مقابل الكثرة التركيبية multiplicité de composition التي هي نتيجة أو أثر البُنْية effet de la structure. ورغم غرابة اسم الكثرة الأولى، فإنّ "الهمود" هنا ربما يُشير في نظر باديو إلى أنّ هذه الكَثرة ما زالت بمنأى عن عملية الاحتساب كواحد، المُنتِجة للبُنْية؛ وكأنّها بذلك، متروكة لقصورها الذاتي عن توليد البُنْية. فالكينونة المَحْضة لا بُنية لها[63] "il n'y a pas de structure de l'être".

من اللاإتّساق إلى الإتّساق

لكنْ بالعودة إلى الأسئلة المطروحة أعلاه، عن الصّلة التي بين الكَثرة اللامتّسقة والكَثرة المتّسقة، أو بين الكينونة غير القابلة للمثول، والمثول الواحدي présentation unaire la في الوضعية، فإنّ أنطولوجيا باديو لم تنجح، برأي البعض، في تخريج هذه "الصّلة الضرورية"، ما جعلها في نظرهم "غير ناجزة بعد"[64]. هل نحن مرةً أخرى، أمام فرْقٍ أنطولوجي على غرار فلسفة هايدغر، يجعل من الكثير المَحْض والاحتساب كواحد نظامَيْن مختلفَيْن، يتعلّق الأول بالأنطولوجيا بينما الثاني يتعلّق بالفينومينولوجيا[65]؟ أم أنّنا أمام فرْقٍ أنطولوجي "جديد" داخل الكينونة نفسِها، هو في الحقيقة "فرْق مُضاعَف" une différence ontologique au carré يَقسُم "واحد الكينونة" عند هايدغر l'Un de l'être إلى اثنيْن (اللاإتّساق والإتّساق)، من خلال "القرار الأفلاطوني": الواحد لا يكون[66]؟ من المعروف أنّ دولوز الذي تمسّك بالتواطوء l'univocité لم يرَ في الكينونة بما هي كَثرة محضة، سوى الإتّساق الماديّ نفسه الذي يَظْهَر في الهنا والآن son hic et nunc تحت شكل الوحدة forme unitaire؛ إذ أنّ السيمولاكرات التي هي ترهينات (تحيِيْنات) actualisation للكَثرات الافتراضية multiplicités virtuelles، إنّما لها عندَه، كينونةٌ واقعية[67]. وعليه، فليس ثمّة فرْق أنطولوجي في فلسفة دولوز، بين الكينونة بوصفها كَثرة، والمثول بوصفه واحدًا أو وِحْدةً. فكلاهما "يكونان": الكثير والواحد، أي أنّنا أمام ما يُسمّيه الواحد ـ الكل. هذا التواطؤ هو ما يرفضه باديو بإطلاق؛ لأنّه يُعيدنا برأيه إلى سَطْوَة الواحد. في المقابل، على الكينونة أن تُفكَّر بوصفها كَثرةَ لامتّسقة "من دون أي توحيد مُحايِث"[68] unification immanente أي أنّ محمولها الوحيد غير

القابل للاختزال هو الكَثرة نفسها ولا شيء آخر. لكنّ باديو يقرّ مع ذلك، بأنّه على المستوى الأنطولوجي، أن "يكون" être، وأن "يكون حاضرًا" être present ليسا الشيء عينه، بما أنّ هذا الأخير يكون مُبَنْيَنًا (مُهيْكلًا) بينما الأول يشذّ عن كل بُنْية، طالما أنّه يجلب اللاإتّساق[69] il inconsiste. وهذا إثبات واضح للفرْق القّار في فلسفته بالمعنى الذي نجده عند هايدغر بين الأنطولوجي والأنطيقي (الكائن). ثمّة بالتأكيد فينومينولوجيا (الوجود ـ هناك l'être-là، أو الكينونة بما هي تمظهر) بالمعنى الهيغلي، في قِبالة الأنطولوجيا (الكينونة بما هي كينونة). لا يتهرّب باديو من هذا الإحراج، بل يطرح السؤال عنه على الطريقة الكانطية في معالجة مسألة الإمكان: كيف أمكنَ للحيادية، للاإتّساق، وللإنتشار السيّاني للكينونة بما هي كينونة، أن تأتيَ إلى الإتّساق بوصفه كينونة هناك؟ بعبارة أخرى: كيف يمكن للاّصلة la déliaison الأساسية للكينونة ـ كثير – l'être multiple، أن تُقدّم نفسَها كصلة موْضعيّة liaison locale، ومن ثمّ كاستقرار للعوالم؟ لماذا وكيف ثمّة عوالم، وليس الفوضى le chaos؟[70] لقد شغل هذا السؤال/ الأسئلة الجوهري هايدغر طويلًا، وقد أمضى طوال حياته الفلسفية في البحث والتحرّي عنه، متقلّبًا بين إجابة وأخرى[71]. بمصطلحات هايدغر سيصيرُ السؤال هو: كيف الكينونة والكائن يتعالقان أو يتضايفان؟ فمرةً يقول بأنّ "الكينونة لا تجيء إلى الحضور من دون الكائنات" Das Sein nie west ohne das Seiende ومرة أخرى سيقول العكس، أي أنّ "الكينونة قد تجيء إلى الحضور من دون الكائنات" das Sein wohl west ohne das Seiende. وبرغم ما يُسمّى بـ "المُنعرج" Die Khere بين مرحلة الـ Sein و مرحلة الـ Seyn، فإنّ الـ Dasein ظل محتفظًا بمحورية ما، في العلاقة مع الكينونة سواء في انكشافها أو انسحابها[72]. بالنسبة إلى باديو، لن يكون ثمّة دازاين ولا أيّ ذات، لتخريج "الجواب" عن هذه المُعضلة الكبرى في تاريخ الفلسفة. ولن يكون للفينومينولوجيا (دراسة التَمظْهرات في الهناك) أيّ دور في ذلك. بل سيقتصر الأمر على الأنطولوجيا نفسها، من خلال مفهوم الكل le tout الذي "لا يكون" أو بالأحرى "لا يوجد". سبق أن بيّنا في الفصل الثاني كيف يفهم باديو التمظهر l'apparaître بوصفه منطقًا رياضيًا يحكم وجود الشيء (علاقاته) في عالم محدّد. وكيفَ أنّ هذا المنطق ليس سوى حركة الفكر التي تجعل كينونةَ التمظهر de l'être l'apparaître مسوّغةً من داخل الكينونة نفسها بقدر ما تكون، كائنًا هناك (راجع الفصل الثاني). بعبارة موازية: إنّ الوصول إلى المنطق أو التَمَظْهر يكون مبرّرًا من داخل الأنطولوجيا نفسها، وذلك عبر مسلّمة مشتقّة من نظرية المجموعات الرياضية (مبادئ أنطولوجيا الكثير) تُفيد بأنّه: لا توجد مجموعةٌ لكل المجموعات. هذا اللاوجود non-existance يعني أنّ الفكر لا يُمكنه افتراضُ كثير ما أي كائن ما، يحتوي في ذاته على كل الكائنات الأخرى القابلة للتفكير، من دون أن ينهارَ جرّاء هذا الفرض[73]. ليس ثمّة إذن "الكائنُ في جُمْلته" l'étant en totalité كما عند هايدغر. مقولة "الكل" لا وجود لها؛ لأنّ الفكر يرفضها من ذاته. وعليه، فإنّ كل بحث أنطولوجي هو بحثٌ موْضعي locale؛ لأنّه ليس ثمّة حدسٌ (أو برهان) بالكينونة بما هي جُمْلة الكائنات، أو بما هي المَوْضع العام lieu général حيث تكون الكائنات[74]. إنّ الكينونة بما هي انتشار لامتناهٍ (للكثير) غير قابل لحَصْره في أيّ جُمْلة، لا يَعرِض نفسه أمام الفكر إلّا كموقع موْضعي

"L'être ne s'expose à la pensée que comme site local de son déploiement intotalisable"[75].

أي أنّنا لا نستطيعُ التفكير في الموجود (الكائن) بما هو موجود، إلا بما هو موجود مخصوص étant particulier، وليس بما هو "كلُّ" الكينونة le tout de l'être. وبما أنّ الموجود بما هو موجود هو في الأصل، كثيرٌ مَحْضٌ أي كثيرٌ بلا واحد أو كثيرٌ لكثير كثير multiple de multiples، فإنّ هذا الكثير المحض نفسه يعرِض للفكر موْضعيًا. هذه المَوْضَعة للأنطولوجيا localisation du site de la pensée ontologique هي المُسمّاة في "الكينونة والحدَث" الوضعية situation أو الموقعsite، بينما في "منطقيّات العالم" سيُطلَق عليها اسمًا آخر هو "العالم" le monde. هذا القيْد المَوْضعي على كينونة الموجود بما هي كثيرٌ محض، يُسمّيها باديو التَمظْهر أي تَمَظْهر الموجود في الهناك؛ ما دام الكلّ le tout غير موجود. إنّ كينونة الموجود تُحتّم عليه أن يتَمَظْهر. فكل كينونة هي كينونة ـ هناك tout être est être-là. إلا أنّ هذا التمظهر لا يعتمدُ مطلقًا على أي ذات sujet يكونُ من شأنِها أن تعطيَه قوامه son constitution أو إتّساقه، كما هو الحال في فلسفة كانط مثلًا مع الذات الترسندالية le sujet transcendantal. فالكائنُ الكثير l'étant – multiple لا يتمظهر أبدًا من أجل ذاتٍ ما. بل إنّ هذا التَمَظْهر هو

جوهرُه، طالما أنّ استحالة تموْقِعه في الكل insituable selon le tout تفرضُ عليه أن يُظهِّر كينونته (بما هي كثير محض) بإزاء "لا ـ كلّ" محدَّد au regard d'un non-tout، أي كائن (موجود) آخر مخصوص، من شأنه أن يُعيّن كينونة الهناك، في الكينونة ـ هناك détermine l'être du là de l'être - là[76]. بكلمة مختصرة إنّ التَمَظْهُر هو تعيّنٌ جوهريّ للكينونة l'apparaître est une détermination intrinsèque de l'être[77]. لكنّ هذا التَمَظْهر هو على النقيض من الكينونة بما هي كينونة، التي هي عبارة عن كثرات لامتّسقة أي لا صلات بينها ولا "كلّ" يجمعُها. ليس ثمّة إلّا كَثرات ولا شيء آخر. كلُّ كَثرة مُنفصلة عن الأخرى تمامًا. كل صلة relation هي لاحقة أو هي بدورها كَثرة أيضًا. أمّا التَمظْهر فيفترضُ وجود صلة ما بل إنّ الصلةَ هي جوهره l'essence de l'apparaître est la relation[78]. ذلك أنّ موْضعة الكائن التي هي تَمَظْهُره تفترضُ، كما أشرنا أعلاه، بالضرورة كائنًا آخر مخصوصًا هو الوضعية التي يندرج فيها أو ينتمي إليها. ومن ثمّ، فإنّ صلةً أصليّةً liason primordiale ستقوم بين الكائِن ووضعيّته الخاصة son situation[79]. هذه الصلة (أو الصلات) هي العنوان الرئيسي على الإتّساق. لا يكون التَمَظْهر إذن إلا متّسقًا، وذلك على عكس ما اعتقده أفلاطون، من أنّ عالمَ الظهور مُلْتبسٌ، وغير قابل للتفكير فيه؛ فيما عالمُ المُثل ثابتٌ، ومتواطئ، وقابل لأن يُفكّر فيه[80]. بناءً على ما سبق توضيحه، يجْسِر باديو (في رأيه) الهوّة l'abîme بين الكينونة والكائن أو بين اللاإتّساق الكينوني والإتّساق الظهوري. بعبارة أخرى، يُقدِّم مسوّغًا للمرور من الأول إلى الثاني، على قاعدة تجدُ جذرَها في الكينونة نفسها. وفي هذا لا يبتعدُ كثيرًا عن هايدغر ولا حتى عن دولوز، مع فارقٍ ينبغي تثبيته عند باديو. ففي حين نحا هايدغر الأخير نحو نوع من التصوّف في تفسير العلاقة بين الكينونة والكائن عبر الاصغاء إلى "الصوت الصامت"[81] التي رأى دولوز أنّها تعود إلى الكينونة بما هي الفرْق في ذاته، وتحديدًا من خلال عمليّة التفريق الجهويّ modale داخل الجوهر الواحد (الكينونة المتواطئة بما هي الواحد ـ الكل) على طريقة سبينوزا، قدَّم باديو من جهته تصورًا جديدًا لا يتعلّق هذه المرّة، بمقولة الفرْق الأساسية عند كل من هايدغر ودولوز، بل بمقولة الكلّ le tout المُمتنعة عن الوجود (اللاموجودة)، التي أخذَها عن نظرية المجموعات الرياضية. لنقرّب الصورة التي رسمَها باديو أكثر قبل أن ننتقل إلى نقطة أخرى. لو أخذنا التفكير مثالًا، لكوْن الفكر والكينونة هما الشيء عينه عند باديو"وفاءً" منه لمسلّمة بارمنيديس الأصلي (لا الأفلاطوني)، فسنلحظُ أنّنا في كل مرة نفكّر فيها، يمتنعُ علينا قول: فكرةُ كل الأفكار أو الفكرُ في جُمْلتِه أو الإحاطة بالفكر بما هو فكر. كل ما نقدر عليه حينئذٍ، هو قول هذه الفكرة أو تلك أي الإحاطة بفكرة محدّدة في رأسي أي بفكرة تكون موضعيّة بالنسبة إلى الفكر بعامّة. وبما أنّ هذا الأخير لا وجود له البتّة أي لا وجود للفكر بما هو كلّ (أي واحد)، فإنّ على الفكرة التي في رأسي أن تتموضع لا بإزاء ما ليس موجودًا بل بإزاء فكرة أخرى موْضعيّة. ومن هنا، ستنشأ أولًا صلة (أو علاقة) بين الفكرة المحدّدة والوضعية التي تموْضَعت فيها أي رأسي، وثانيًا بين هذه الفكرة وأفكار أخرى لاحقة ستخرج من رأسي؛ بحيث سيكون ثمّة علاقات بينها جميعًا أو بعبارة أخرى، ثمّة إتّساق يحكم ظهور هذه الأفكار. لكن بالنظر إلى كينونة كل فكرة، أي بكل فكرة بما هي فكر، فإنّها عبارة عن كَثرة لامتّسقة.

د. محمـــــد مطـــــر

باحث من لبنان

الهوامـــش

(1) chttp://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/parmenide.htm.

(2) BADIOU, L'être et l'événement, Seuil, 1988, p. 43.

(3) L'être et l'événement, op.cit., p. 43.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid., p. 44.

(7) L'être et l'événement, p.45

(8) العنف التأويليّ والقراءةَ التجزيئيّة الاقتطاعيّة.

(9) Bruno BESANA, Quel Multiple?: Les conditions

Ibid., p.90. (48)
L'être et l'événement, p. 92. (49)
Atopon dé ei hé stigmí kenon (50)
Ibid, Loc. Cit. (51)
L'être et l'événement, p. 33. (52)
Ibid. (53)
(54) انتقادات عدّة طاولت هذا المفهوم عند باديو تركزت تحديدًا حول عدم تخريجه الصلة التي بين لاإتّساق الكينونة وإتّساق المثول.
L'être et l'événement, p. 13. (55)
L'être et l'événement, p. 16. (56)
Ibid., p. 31. (57)
L'être et l'événement, p. 32. (58)
Ibid. (59)
L'être et l'événement, p. 34. (60)
Ibid., p. 44. (61)
Badiou Alain, L'être et l'événement, op.cit., p.65. (62)
Ibid, p.34. (63)
Wahl, Francois, Présentation, Représentation, (64) .Apparaître, op.cit., p.187
Besana, Bruno, Quel Multiple? op.cit. p 36. (65)
BAC, Rémy, La soustraction de l'être, la question (66) ontologique de la vérité de Heidegger à Badiou, Le Grand Souffle Edition, 2008, p.129.
Besana, Bruno, Quel Multiple? op.cit. p. 36. (67)
Badiou Alain, Court traité d'ontologie transitoire, (68) op,cit., p.34.
Badiou Alain, Heidegger, L'être 3 – Figure du (69) retrait, op,cit., p.210.
Badiou Alain, Logiques des mondes, L'être et (70) l'événement 2, Paris, Le Seuil, 2006, p.111.
Corvez Maurice, L'être et l'étant dans la (71) philosophie de Martin Heidegger, dans revue philosophique de Louvain, troisieme serie, tome 36, n° 87, 1965. pp. 257-279. Site: https://www.persée.fr/doc/phlou_0035-3841_1965_num_63_78_5305
Ibid (72)
Badiou Alain, Court traité d'ontologie transitoire, (73) op,cit., p.190.
Ibid., Loc. Cit. (74)
Ibid., p.191. (75)
Badiou Alain, Court traité d'ontologie transitoire, (76) op,cit., p.192.
Ibid., Loc. Cit. (77)
Ibid., Loc. Cit. (78)
Ibid., Loc. Cit. (79)
Ibid., p.193. (80)
Corvez Maurice, L'être et l'étant dans la (81) philosophie de Martin Heidegger

ontologiques du concept d'événement chez Badiou et Deleuze, in Bruno Besana et Oliver Feltham (éd), écrit autour de la pensée d'Alain Badiou, Paris, L'Harmattan, 2007, p.27.
Valentin HUSSON, Badiou: Ontologie et (10) politique du mathème, article in ACADEMIA sur le site: https://www.academia.edu/
(11) مونيك ديسكو، أفلاطون: الرغبة في الفهم، تر: حبيب الجربي، ط1، دار سيناترا، تونس، 2010، ص 196.
HUSSON, Badiou: Ontologie et politique du (12) mathème, op.cit.
Ibid. (13)
BESANA, Quel Multiple? op.cit. p 27. (14)
Badiou: Ontologie et politique du mathème, op.cit. (15)
Emmanuel LEVINAS, Autrement qu'être ou Au- (16) delà de l'essence, p. 3
(17) أفلاطون، طيماوس، ضمن المحاورات الكاملة، تر شوقي داوود تمراز، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، المجلد الخامس، ص 389.
RICOEUR, Être,essence et substance chez platon (18) et aristote, op, cit. p.142.
(19) انظر، حسين لوكيلي، التسامح والضيافة: إعادة صياغة تفكيكية في فلسفة دريدا، مجلة لوغوس، العدد الثالث والرابع، http://labopheno.com/lms/logos-revu/course/diridda
cf., Badiou: Ontologie et politique du mathème, (20) op.cit.
Ibid. (21)
Ibid. (22)
Ibid. (23)
Edoardo ACOTTO , Alain Badiou et L'ontologie (24) du monde perdu, in Bruno Besana et Oliver Feltham (éd), écrit autour de la pensée d'Alain Badiou, Paris, L'Harmattan, 2007, p.89.
Badiou Alain, L'être et l'événement, op.cit., p.66. (25)
Alain Badiou et L'ontologie du monde perdu, (26) op.cit., p.89.
L'être et l'événement, op.cit., p.67. (27)
Francois WAHL, Présentation, Représentation, (28) Apparaître, in Bruno Besana et Oliver Feltham (éd), écrit autour de la pensée d'Alain Badiou, Paris, L'Harmattan, 2007, p.176.
L'être et l'événement, pp. 68, 71. (29)
Ibid., p. 72. (30)
L'être et l'événement, p. 71. (31)
Ibid., p. 32. (32)
Ibid., p. 68. (33)
WAHL, Présentation, Représentation, Apparaître, (34) op. cit., p. 177.
L'être et l'événement, p. 68. (35)
Ibid., p. 70. (36)
Ibid., p. 71. (37)
Ibid. (38)
L'être et l'événement, p. 72. (39)
Christopher NORRIS, Badiou's Being and Event, (40) A Reader's Guide, Continuum, 2009, p. 75.
Ibid., p. 76. (41)
L'être et l'événement, p. 87. (42)
to kenon topos einai en hôi midén ésti (43)
L'être et l'événement, p. 90. (44)
Ton mi ontos (45)
Péras (46)
Ibid., p.89. (47)

ترجمة

الفلسفةُ، تجربةُ الحياةِ الواقعيَّة وفينومينولوجيا الدِّين

مارتن هايدغر

خنجر حمية

هذا النص هو الجزء التمهيدي من محاضرة لـ هايدغر كان ألقاها في فرايبورغ أوائل الفصل الصيفي *1921* تحت عنوان: مقدمةٌ في فينومينولوجيا الدِّين. وهي نشرت في كتاب: فينومينويوجيا الحياة الدينية

PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION,Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main , 1995.

I. بناءُ المفاهيم الفلسفيّة وتجربةُ الحياةِ الواقعيَّة

1. خصوصيَّةُ المفاهيم الفلسفيَّة

من الضروري تحديد معنى الكلمات التي يحتويها اعلان المحاضرة هذه بشكل مبدئي. وتعود هذه الضرورة إلى خصوصية المفاهيم الفلسفية. في التخصصات العلمية المحددة، يتم تحديد المفاهيم من خلال وضعها في سياق موضوعي، وبالتالي يتم تحديدها بشكل أكثر دقة كلما كان هذا السياق معروفًا بشكل أفضل. أما المفاهيم الفلسفية، من ناحية أخرى، فهي متأرجحة، غامضة، متشعبة ومتقلبة، كما يبدو لنا في تغير وجهات النظر الفلسفية. لكن الالتباس في المفاهيم الفلسفية لا يستند حصرًا إلى هذا التغير في وجهات النظر؛ إنه بالأحرى جزء من معنى المفاهيم الفلسفية ذات نفسها الذي يظل دائمًا غير مؤكد. وتختلف كذلك إمكانية الوصول إلى المفاهيم الفلسفية تمامًا عن تلك الخاصة بالمفاهيم العلمية. في الواقع ليس هناك تحت تصرّف الفلسفة سياق موضوعي متشكل بشكل موضوعي يمكن تصنيف المفاهيم فيه من أجل الحصول على تعريفها. وبالتالي هناك اختلاف جوهري بين العلم والفلسفة. هذه فرضية مؤقتة سيتم إثباتها في سياق الدراسة.(ص 4) (إنه فقط بسبب ضرورة الصياغة اللغوية هي فرضية، اقتراح).

ومع ذلك، يمكننا سلوك طريق أكثر ملاءمة لادراك الحاجة إلى الفهم المسبق لمفاهيم العنوان. نحن نتحدث عن «مفاهيم» فلسفية وعلمية، وعن «مقدمات» في العلوم والفينومينولوجيا. وعلى الرغم من الاختلاف الأساسي بين العلم والفلسفة، هناك تشابه معين بينهما. لكن من أين يأتي هذا التشابه؟ قد يُظَن أن الفلسفة هي موقف إدراكي عقلاني كما هو الموقف العلمي سواء بسواء. من هنا تنشأ فكرة «الافتراض بشكل عام»، «المفهوم بشكل عام»، إلخ. لكن هذا الرأي لا يخلو من تحيز لتصوُّرٍ للفلسفة بوصفها علمًا. ولا يجب أن يتم نقل فكرة المعرفة والمفاهيم العلمية على أساس امتداد مفهوم الافتراض العلمي إلى الافتراض بشكل عام، كما لو كانت السياقات العقلانية للعلم والفلسفة متطابقة. ومع ذلك: هناك استحواذ «متواز» nivelliertes على «المفاهيم» و«الافتراضات» الفلسفية والعلمية. وتلتقي هذه المفاهيم والافتراضات بعضها مع البعض الآخر في «الحياة الواقعية» في مجال التمثيل والتواصل اللغويين بوصفها «معان» «مفهومة». في البداية، لا يتم تمييزها على الإطلاق بعضها عن البعض الآخر. وبما أننا يجب أن ندرك أن الاستحواذ على المفاهيم الفلسفية يختلف عن الاستحواذ على المفاهيم العلمية، فيجب أن نتحرى كيف ينشأ هذا الاستحواذ المتوازي.

أليست هذه المعاينة برمتها معالجة مستمرة للأسئلة الأولية؟ وإذا كان الأمر كذلك فيبدو أننا نراوغ في المجال التمهيدي؛ ونحاول أن نصنع من ضرورة عدم القدرة على الإبداع الإيجابي فضيلة. لكن لا يمكن اتهام الفلسفة بالخوض في الأسئلة الأولية بشكل دائم إلّا إذا أخذنا معيار الحكم عليها من فكرة العلوم، وإذا توقعنا منها حل المشكلات الملموسة وطالبناها ببناء رؤية للعالم (ص 5). وأنا هنا أريد أن أكثف حاجة الفلسفة هذه لكي تتحول دائمًا إلى الأسئلة الأولية وأن أبقيها مستيقظة لدرجة أن تصبح في الواقع فضيلة. ليس لدي ما أقوله لكم حول ما هو أساسي في الفلسفة نفسها. لن أقدم أي شيء مثير للاهتمام من الناحية المادية. أو يؤثر على القلب. ستكون مهمتنا هنا محدودة للغاية.

2. حول عنوان المحاضرة

عنوان هذه المحاضرة: «مقدمة في فينومينولوجيا الدين». ويمكن أن يُؤدي هذا العنوان معنى ثلاثيَّ الأبعاد، اعتمادًا على الجزء الذي نشدِّد عليه منه. في البداية يجب أن نتوصل إلى فهم مؤقت للمفاهيم الثلاثة: «المقدمة»، و«الفينومينولوجيا»، والتي سيكون لها نفس معنى «الفلسفة» بالنسبة لنا، و«الدين». عند القيام بذلك، سرعان ما سنواجه ظاهرة جوهرية غير مألوفة، أعني مشكلة التاريخي[1]. وهذا هو الموضِع الذي ستأتي منه القيود على تطلعاتنا الحالية.

سنبدأ بتوضيح معاني الكلمات؛ لكننا سنشير على الفور إلى السياقات الموضَّعية Gegenstandszusammenhänge التي يُشار إليها بواسطتها، بحيث يتم وضع هذه السياقات موضِع تساؤل.

ماذا تعني «المقدمة»؟

كل «مقدمة» للعلم تميل إلى أن تشتمل على ثلاثة أشياء:

أ) تحديد مجال الموضوع Sachgebiets.

ب) علم die Lehre المعالجة المنهجية لمجال الموضوع (ويمكن تلخيص أ و ب بجملة واحدة هي: تحديد مفهوم العلم وهدفه ومهمته).

ج) المعاينة التاريخية للمحاولات السابقة لتحديد المهام العلمية والحل الذي قدمته.

هل يمكن للمرء أن يقدم أيضًا الفلسفة بنفس الطريقة؟ تحدد مقدمة العلوم مجال الموضوع، والمعالجة المنهجية لذلك المجال (الهدف والمهمة) (ص 6)، ولمحة تاريخية عن المحاولات المختلفة للتوصل إلى حل. وإذا كان العلم والفلسفة مختلفين، فمن المشكوك فيه ما إذا كان بإمكان الفيلسوف ببساطة أن يتبنى هذا المخطط للمقدمة، إذا كان يرغب في إعطاء ما هو فلسفي حقه الذي يستحقه. يتعرّف المرء على الفيلسوف من خلال تقديمه للفلسفة. إن المقدمة وفقًا للمخطط المعتاد تحجب الروابط الفلسفية. وإذا كانت مقدمة علم الأحياء والكيمياء وتاريخ الأدب تتنوع من حيث المحتوى، فإنها تمتلك تشابهًا شكليًا كبيرًا؛ كلها تتبع نفس المخطط. على أن معنى المخطط التمهيدي مدفوع بشكل مفهوم بفكرة العلم Wissenschaf التي لا تؤخذ هنا بالمعنى المنطقي التجريدي، ولكنها تؤخذ بشكل محدد على أنها إنجاز للعلوم، على أنها بحث وتعاون حقيقيان، لا بوصفها نظامًا عقلانيًّا خالصًا. بالطبع، نشأت العلوم، تاريخيًا، حتى فيما يتعلق بمعناها، من الفلسفة. لكن «نشأت» «Entspringen» لها هنا معنى محدد للغاية. حيث يُفهم منها عادة أن بعض التخصصات الفردية انفصل عن علم عام، أي أنها أصبحت مستقلة. في هذا السياق، تعني النشأة تحديد مجال معين لموضوع، بطريقة مستقلة، سبق أن عملت عليه الفلسفة. وهكذا، يَفترض المرء أن الفلسفة نفسها هي أيضًا علم. هذا التصور لنشأة العلوم من الفلسفة بوصفها «الانشغال المعرفي بالعالم» والذي تكون العلوم موجودة فيه بالفعل بشكل جنيني، هو تصور متحيز، يعيد المفهوم الحالي للفلسفة مرة أخرى إلى التاريخ. لكن فقط تعديل لاحق معين لأوانٍ مكوَّنٍ بالفعل في الفلسفة ـ أوان، مع ذلك، ما يزال يوجد في الفلسفة في شكلها الأصلي غير المعدل ـ يجعل العلوم الناشئة من الفلسفة، ومن خلال الخاصية المحدَّدة لانبثاقها، علومًا. وبالتالي فإن العلوم لا توجد في الفلسفة. ويقودنا هذا بالفعل إلى السؤال الآتي:

ما هي الفلسفة؟

(ص 7) لا يهتم العالِم أبدًا بالأسئلة التمهيدية قدر اهتمامه بالمشكلات العلمية الفعلية المحددة. ويظهر في ما يخص المقدمة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالفلسفة، حالة ارتياب مؤكد وراسخ: دعونا لا ننخدع بمثل هذه الأحكام. إن المقدمة يجب أن تؤخذ في الاعتبار مع كل خطوة في الفلسفة، فهي ليست مجرد تقنية. وقد تبدو مسألة ماهية الفلسفة عقيمة و«أكاديمية»، لكن هذا أيضًا نتيجة للتصور الشائع للفلسفة بوصفها علمًا. الفيلولوجي على سبيل المثال لا يهتم بـ «جوهر» الفيلولوجيا، لكن الفيلسوف يهتم بجدية بماهية الفلسفة، قبل أن يبدأ العمل الإيجابي. إن حقيقة أن الفلسفة يجب أن تكون واضحة على الدوام فيما يخص ماهيتها هي عيب فقط إذا تم الاستشهاد بفكرة العلم كمعيار. وإذا قررنا أن هناك اختلافًا مبدئيًا بين الفلسفة والعلم، عندها فقط يمكن للمرء أن يفهم حقًا تاريخ الفلسفة من ناحية فلسفية. ثم يمكنه إلقاء نظرة على الأنظمة الفلسفية العظيمة بتوجيه من هذه المشكلة وفق النقاط الآتية:

1. ما هو الدافع الأصلي للفلسفة التي هي موضوع معاينتنا؟
2. ما هي الوسائل المفهومية والمعرفية لتحقيق هذا الدافع؟
3. هل نشأت هذه الوسائل في الأصل من دافع الفلسفة

التي هي موضوع معاينتنا، أي أنه لم يتم الحصول عليها من خلال أماثيل Idealen أخرى وخاصة العلمية منها؟

4. هل هناك نقاط انقطاع محدد كما هو الحال في جميع الفلسفات السابقة حيث تتدفق الفلسفة في القنوات العلمية؟

5. هل دافع الفلسفة التي هي موضوع معاينتنا أصلي في حد ذاته أو أنه مأخوذ من دوافع وأماثيل معيشة أخرى؟

(ص 8) وفق هذا الاتجاه يجب أن نأخذ في الحسبان تاريخ الفلسفة. وإذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة بطريقة مختلفة، فستصبح مجرد خطاب جميل أو مهنة مصنَّفة. كيف نصل إلى فهم الفلسفة من تلقاء نفسها؟ فقط من خلال التفلسف ذات نفسه، وليس من خلال البراهين والتعريفات العلمية، أي إنه لا يمكن تحقيق ذلك من خلال دمجها في سياق موضوعي. وهذا يكمن في مفهوم «الفهم الذاتي» «Selbstverständigung»[2]. ما هي الفلسفة ذات نفسها لا يمكن أبدًا توضيحه علميًا، ولكن يمكن توضيحه فقط من خلال فعل التفلسف ذات نفسه. لا يمكن تعريف الفلسفة بالطريقة المعتادة، ولا يمكن تمييزها من خلال دمجها في سياق موضوعي، وفقًا للطريقة التي يقال فيها، الكيمياء علم والرسم فن. لقد بذلت محاولات أيضًا لدمج الفلسفة في نظام مفهومي من خلال القول بأن الفلسفة تتعامل مع موضوع محدد بطريقة محددة. لكن هنا أيضًا يلعب التصور العلمي للفلسفة دورًا بالفعل. وفي هذه المحاولات، تظل مبادئ الفكر والإدراك غير واضحة على الدوام. ويمكن للمرء مع ذلك، أن يتحدث بهذه الطريقة عن الرسم، على الرغم من أنه ليس علمًا. ويمكن للمرء أن يتحدث بهذه الطريقة فيقول، على سبيل المثال، إنه فن! في الواقع هذا، حتى فيما يتعلق بالفلسفة، مبرر بمعنى صوري للغاية، وهو نوع من الصورية ما يزال بحاجة إلى توضيح. لطالما تم التعامل مع مشكلة فهم الفلسفة من تلقاء نفسها باستخفاف شديد. إذا فهم المرء هذه المشكلة بشكل جذري، فسيجد أن الفلسفة تنبع من تجربة الحياة الواقعية. وبعد ذلك، في تجربة الحياة الواقعية، تعود إلى نفسها مرة أخرى. مفهوم تجربة الحياة الواقعية هنا إذًا هو أمر أساسي. إن تعيين الفلسفة على أنها سلوك معرفي وعقلاني لا يقول شيئًا على الإطلاق؛ لأنه مع هذا التعيين، يقع المرء فريسة لمثل العلم، وبالتالي فإن ذلك يحجب بالضبط الصعوبة الرئيسية.

3. تجربة الحياة الواقعية كنقطة انطلاق

لكن ماذا تعني «تجربة الحياة الواقعية»؟ تشير «التجربة» إلى: 1) نشاط التجربة 2) ما يُختبر من خلال هذا النشاط. لكننا نستخدم الكلمة عن قصد بكلا معنييها، لأن ذلك يعبر عن جوهر تجربة الحياة الواقعية، حيث التجربة نفسها وما يُختبر من خلال هذه التجربة لا ينفصل أحدهما عن الآخر كما تنفصل الأشياء، لأن «التجربة» لا تعني «أخذ العلم» بما تم اختباره، بل التعامل مع التأكيد الذاتي لأشكال ما تم اختباره. فهي لها معنى سلبي وايجابي، (فاعل ومنفعل). أما كلمة «واقعي» فهي لا تعني شيئًا طبيعيًا أو محددًا سببيًا، كما أنها لا تعني شيئًا حقيقيًا. ويجب ألا يتم تحديد مفهوم «واقعي» من خلال بعض الافتراضات المعرفية؛ بل يمكن جعله مفهومًا فقط من خلال مفهوم «التاريخي». ومع ذلك، فإن «تجربة الحياة الواقعية» هي في الوقت نفسه منطقة خطر على الفلسفة المستقلة، لأن طموحات العلوم تفرض نفسها بالفعل في هذه المنطقة. ويجب إلغاء فكرة أن الفلسفة والعلم بناءان موضوعيان للمعنى، قضايا منفصلة وعلاقات مفترضة Satzzusammenhänge. وإذا تمَّ عدُّ العلوم بشكل عام إشكالية فلسفية، فإنه استنادًا إلى ذلك يتم التحقيق فيها وفقًا لنظرية العلم فيما يتعلق بحقيقتها المنفصلة وبروابطها المفترضة. ويجب على المرء أن يفهم العلوم المحددة ذات نفسها أثناء انجازها لاستحواذاتها؛ يجب أن تؤخذ العملية العلمية نفسها بما هي عملية تاريخية في الأساس. مثل هذا الأمر لا يتم التغاضي عنه في الفلسفة المعاصرة فحسب، بل يتم رفضه عمدًا؛ ولا يسمح هنا لمفهوم التاريخي أن يلعب أي دور فيها. أما نحن فندعم الأطروحة التي تقول إن العلم يختلف اختلافًا جوهريًا عن الفلسفة، وهذا يجب أن يؤخذ في الحسبان. لقد أراد جميع الفلاسفة العظماء الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة العلم، وبذلك اعترفوا بوجود قصور في الفلسفة التي هي موضع معاينتنا، أي أنهم افترضوا (أنها ليست علمًا بعد). لذلك يتجه المرء نحو (ص 10) فلسفة علمية صارمة. لكن هل الصرامة Strenge مفهوم فوق علمي؟ إن مفهوم الصرامة ومعناها هما في الأصل فلسفيان وليسا علميين؛ وحدها الفلسفة صارمة في الأصل؛ إنها تملك صرامة تبدو كل صرامة العلم مشتقة منها. إن الجهد المستمر الذي تبذله الفلسفة لتحديد مفهومها الخاص هو جزء من دافعها الأصيل. وفي مقابل ذلك، لا يمكن أبدًا لفلسفة علمية أن ترفض تهمة البقاء الأبدي في الاعتبارات «الإبستمولوجية» الأولية ويجب أن تتحرر الفلسفة من «العلمنة» «Säkularisierung»

لتصبح علمًا، أي لتصبح رؤية علمية للعالم. ويمكن تحديد علاقة نشأة العلم من الفلسفة بشكل إيجابي. وعادة ما يتخذ الناس اليوم موقفًا توفيقيًا مفاده أن: الفلسفة هي العلم المخصوص، لكن توجهها العام هو تقديم رؤية للعالم. ولكن في هذا الصدد يظلّ مفهومًا «العلم» و«الرؤية إلى العالم» غامضين وغير واضحين. وبالتالي كيف يمكن للمرء أن يصل إلى أن يفهم الفلسفة لذاتها Selbstverständnis؟ يبدو أن أطروحتنا تقطع طريق الاستنباط العلمي منذ البداية. علاوة على ذلك، لا يمكن الوصول إلى هذا الفهم من خلال الإشارة إلى «موضَّع» الفلسفة؛ ربما لا تهتم الفلسفة بموضوع ما على الإطلاق. وربما لا يُسمح للمرء حتى أن يسأل عن موضوعها. وقد يُقال إنه من خلال الحدس الصوفي يمكننا قطع المشكلة منذ البداية.

إن نقطة الانطلاق في الطريق إلى الفلسفة هي تجربة الحياة الواقعية. ومع ذلك، يبدو كما لو أن الفلسفة تخرجنا من تجربة الحياة الواقعية. في الواقع، مثل هذا الطريق يتأدى بنا فقط، إذا جاز التعبير، إلى الاقتراب من الفلسفة، وليس إليها ذات نفسها. ولا يمكن تحقيق الفلسفة ذات نفسها إلّا من خلال تحويل هذا المسار؛ ولكن ليس عن طريق تحول بسيط، من شأنه أن يوجه المعرفة نحو موضوعات أخرى فحسب، ولكن بشكل أكثر جذرية، من خلال تحول حقيقي. إن الكنطية الجديدة (ص 11) (ناتورب) تعكس ببساطة عملية «الموضعة» Objektivierung (معرفة الموضَّعات Gegenstandserkenntnis)، وبالتالي نصل إلى إضفاءالطابع الذاتي Subjektivierung (التي من المفترض أن تمثل العملية الفلسفية النفسية). في هذا، يتم سحب الموضّع فقط من الموضوع إلى الذات، في حين تبقى المعرفة بما هي معرفة في ذاتها ظاهرة غير موضحة.

إن تجربة الحياة الواقعية هي شيء خاص تمامًا؛ فيها يصبح الطريق إلى الفلسفة ممكنًا، وفيها أيضًا يحدث التحوّل الذي يؤدي إلى الفلسفة. ويمكن فهم هذه الصعوبة من خلال الخصائص الأولية لظاهرة تجربة الحياة الواقعية. إن تجربة الحياة هي أكثر من مجرد تجربة قائمة على المعرفة، إنها تعني كامل الموقف الإيجابي والسلبي للإنسان فيما يتعلق بالعالم: إذا نظرنا إلى تجربة الحياة الواقعية فقط من حيث التوجه إلى المحتوى المجرَّب، فإننا نصف ما نختبره ـ ما نعيشه كتجربة ـ بوصفه «عالمًا»، وليس «موضوعًا». «العالم» هو الشيء الذي يمكنك العيش فيه (لا يمكنك العيش في موضوع ما). يمكن التعبير عن العالم بوصفه العالم المحيط (بيئة)، بوصفه العالم الذي نواجهه، والذي لا يتضمن الأشياء المادية فحسب، بل الذي يتضمن أيضًا الموضَّعيات المثالية والعلوم والفنون وما إلى ذلك. داخل هذا العالم المحيط يوجد أيضًا العالم المشترك، أي البشر الآخرون في خصائص واقعية ومحددة تمامًا: كطالب، ومحاضر، وقريب، ورئيس، وما إلى ذلك، وليس كعينات من العلوم الطبيعية لنوع الإنسان العاقل وما إلى ذلك. وأخيرًا، تقف الأنا ذات نفسها، عالم الذات، أيضًا في تجربة الحياة الواقعية. وبقدر ما يكون من الممكن أن أكون مستغرقًا في الفنون والعلوم بحيث أعيش فيها بالكامل، يجب تصنيف الفنون والعلوم على أنها عوالم عيش حقيقية. لكنها هي أيضًا مختبرة في سياق العالم المحيط. ولا يمكن للمرء التمييز بوضوح بين هذه الظاهرات، أو النظر إليها بوصفها كيانات متمايزة، أو السؤال عن علاقاتها المتبادلة، أو تقسيمها إلى أجناس وأنواع، وما إلى ذلك. سيكون ذلك تشويهًا وانزلاقًا إلى نظرية المعرفة. إن التقسيم الطبقي والتصنيف المعرفي العلائقي (ص 12) لهذه العوالم الثلاثة سيكون في حد ذاته انتهاكًا. لا شيء يقال هنا عن العلاقة بين العوالم المعيشة. الشيء الأكثر أهمية هو أن تصبح في متناول تجربة الحياة الواقعية. ويمكن للمرء فحسب أن يصف طريقة تجربة تلك العوالم وكيفيتها. أي يمكن له أن يتساءل عن المعنى العلائقي لتجربة الحياة الواقعية. ومن المشكوك فيه ما إذا كانت الكيفية، والعلاقة، هي التي تحدد ما يختبر، أي المحتوى، وكيف يتميز. علاوة على ذلك، سنصلت الضوء على المعرفة أو التجربة المعرفية، حيث من المفترض أن تكون الفلسفة سلوكًا معرفيًا. ومع ذلك يجب، بادئ ذي بدء، فهم معنى المعرفة من دافع التجربة ذات نفسها. إن خصوصية تجربة الحياة الواقعية هي أن «الكيفية التي أتعامل بها مع الأشياء»، أي طريقة تجربة الأشياء، لا تُختبر معها. قبل أن نقرر أن الفلسفة هي معرفة،لا بدَّ من أن نبرز فينومينولوجيًا ما ينتمي إلى معنى المعرفة في تجربة الحياة الواقعية. تكمن تجربة الحياة الواقعية تمامًا في المحتوى، أما الكيفية فهي مضمنة غالبًا فيه (المحتوى). هذا هو المكان الذي تحدث فيه كل التغييرات في الحياة. في غضون يوم من الخبرة الواقعية أتعامل مع أشياء مختلفة تمامًا، ولكن في المسار الواقعي للحياة، فإن الطرق المختلفة التي أتفاعل بها مع الأشياء المختلفة لا تلفت انتباهي على الإطلاق؛ بل إنني أواجهها في الغالب في المحتوى ذات نفسه الذي

أختبره: تُظهر تجربة الحياة الواقعية عدم مبالاة فيما يتعلق بطريقة التجربة. لا يخطر ببال تجربة الحياة الواقعية أن شيئًا ما قد لا يكون في متناولها. هذه التجربة الواقعية، تنشغل bestreitet، إذا جاز التعبير، بكل شؤون الحياة.

تكمن الاختلافات والتغيرات في التركيز تمامًا في المحتوى ذات نفسه. وبالتالي فإن هذه اللامبالاة تبرر الاكتفاء الذاتي من تجربة الحياة الواقعية. وهي تمتد إلى كل شيء؛ كما أنها تقرر أعلى الأشياء في هذا الاكتفاء الذاتي. وهكذا إذا انتبهنا إلى اللامبالاة الغريبة للتجربة الواقعية تجاه الحياة الواقعية بأكملها(ص 13)، فسيكون لدينا معنى محدد ومتسق للعالم المحيط، ولعالمنا المشترك وللعالم الذاتي: كل ما نختبره في التجربة الواقعية للحياة له معنى. وكل ما يتم اختباره في تجربة الحياة الواقعية له طابع الدلالة؛ كل محتوى فيه يحمل هذا الطابع: لكن هذا لا يعني أن ثمة شيئًا معرفيًّا قد تقرر، لا بمعنى نوع من الواقعية ولا بمعنى نوع من المثالية. وبهذا النمط من الدلالة، التي تحدد محتوى التجربة نفسها، أختبر جميع مواقف حياتي الواقعية. ويتضح هذا عندما أسأل كيف أختبر نفسي في تجربة الحياة الواقعية: الجواب هو: لا نظريات!

عادة ما يهتم الناس بتحليل مفاهيم الروح المشكَّلة نظريًا فحسب، لكن الروح ذات نفسه لا يصبح إشكالية. إن مفاهيم مثل «الروح»، «سياق الأفعال»، «الوعي الترنسندنتالي»؛ ومشاكل مثل «العلاقة بين الجسد والروح» لا شيء من هذا يثير اهتمامنا. في الحياة الواقعية، لا أختبر نفسي كسياق من التجارب، ولا كمجموعة من الأفعال والعمليات، ولا حتى كأي موضوع للأنا Ichobjekt بمعنى محدد، بل أنا ذات نفسي، في ما أفعله، في ما أعانيه، في ما أواجهه، في حالات الاكتئاب والنشوة، وما إلى ذلك. لا أختبر ذاتي في عزلة، لكنني دائمًا مرتبط بالعالم المحيط. إن تجربة المرء هذه لذاته ليست «تفكيرًا» نظريًا، وليست «إدراكًا داخليًا»، وما إلى ذلك، ولكنها تجربة ذاتية عالمية، لأن التجربة نفسها لها طابع عالمي. ويتم التأكيد على أهميته، لدرجة أن العالم الذاتي الذي يختبره المرء لم يعد في الواقع منفصلًا عن العالم المحيط. هذه التجربة الذاتية هي نقطة البداية الوحيدة الممكنة لعلم النفس الفلسفي، إذا كان من الممكن افتراض نقطة بداية على الإطلاق. والرغبة في العودة من النظريات النفسية المسبقة إلى الواقع، ستكون محاولة فاشلة لأن كل هذه النظريات ليس لها دوافع فلسفية على الإطلاق. ويمكن للمرء أن يعترض فيقول: لكنني أيضًا أختبر نفسي واقعيًا، كما أشعر، دون أي تفكير خاص (ص 14)؛ أعلم أنني تصرفت الآن بطريقة خرقاء، وما إلى ذلك. لكن هذه الطريقة أيضًا ليست طريقة مكتملة للسلوك تجاه شيء ما، ولكنها إشارة مرتبطة في الواقع بالعالم المحيط. إن الواقعية التي يتم أخذها في الحسبان ليس لها طابع الموضوع، لكن فقط طابع دلالة مكتمل التكوين Bedeutsamkeitscharakter والتي يمكن بالطبع أن تتطور لتصبح سياق موضوع مكتمل التكوين.

لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نأمل أن يكون كل هذا مفهومًا على الفور، لأنه لا يمكن الوصول إلى كل هذه الأشياء إلّا من خلال عملية فلسفية متواصلة، تتطور باستمرار. نحن هنا معنيون فحسب بالفوز بنقطة انطلاق لفهم الفلسفة من تلقاء نفسها.

4. التعرُّف Die Kenntnisnahme

دعونا الآن نعاين المعرفة الواقعية، فعل التعرف! ما يتم التعرف عليه فيه ليس له طابع الموضوع، ولكن يتم اختباره بوصفه دلالة. تظهر الآن علاقة، ارتباط، يتشكل من خلالها سياق موضوعات يحمل منطقًا محددًا، منطقًا واقعيًا، وبنية خاصة لوقائع معينة. في الواقع، يمكنني في موقف معين الاستماع إلى محاضرات علمية والحديث عن الأشياء اليومية في الوقت نفسه. الموقف هو نفسه في الأساس، لكن الشيء الوحيد الذي تغير هو المحتوى، من غير أن يكون لدي علم بتغيير محدد في الموقف. يتم دائمًا التعرف على الأشياء العلمية أولًا وقبل كل شيء في طابع تجربة الحياة الواقعية. لكن يمكن للمرء أن يدفع التوجه العلائقي إلى أقصى الحدود ويركز على السياق البنيوي النهائي للموضَّعية بشكل عام (فكرة هوسرل عن المنطق القبلي للموضَّع). وبقدر ما تتجاوز الفلسفة التجربة الواقعية، فإنها تتميز بحقيقة أنها تتعامل مع موضوعات أعلى وأسمى، مع «الأشياء الأولى والأخيرة». علاوة على ذلك، في الفلسفة، كل شيء يتعلق بالإنسان وما هو مهم بالنسبة إليه (الميل نحو رؤية عالمية Weltanschauung). وعندما يتعلق الأمر بالاستحواذ على الذات، يبقى الأسلوب كما هو، ويُنظر إلى الذات أيضًا على أنها موضوع. وبالطبع يجب أيضًا وصف الفلسفة بأنها علم بمعنى الإدراك المكتمل بسبب علاقتها بالموضوعات العلمية. وهكذا لم تؤد معايناتنا إلا إلى زيادة صعوبة فهم الفلسفة من تلقاء نفسها.

لكن كيف يمكن تحفيز نمط من الاستحواذ مختلف عن التعرف؟ إن تجربة الحياة الواقعية نفسها، تحجب دائمًا حتى الاتجاه الفلسفي الذي قد يظهر على السطح، من خلال لامبالاتها واكتفائها الذاتي. في هذا الاهتمام بالاكتفاء الذاتي، تقف تجربة الحياة الواقعية دائمًا في مركز الاهتمام. إنها تسعى باستمرار نحو التعبير عن العلم وفي النهاية نحو «الثقافة العلمية». لكن إلى جانب ذلك، فإن تجربة الحياة الواقعية تحتوي على دوافع لموقف فلسفي خالص، لا يمكن إظهارها وتسليط الضوء عليها إلّا من خلال تحول خاص في السلوك الفلسفي. الفرق بين الفلسفة والعلم لا يقتصر فقط على الموضوع والمنهج، بل هو ذو طبيعة أكثر جذرية. إن فهم الفلسفة من تلقاء نفسها ضروري أيضًا حتى لو لم يفترض المرء أن العلم له أي أصل في الفلسفة. حتى الآن، حاول الفلاسفة الانصراف عن تجربة الحياة الواقعية بوصفها أمرًا قليل الأهمية ومفهومًا من تلقاء نفسه، على الرغم من أن الفلسفة تنشأ على وجه التحديد من تجربة الحياة الواقعية وتعود إليها مرة أخرى في تحول أساسي تمامًا. وإذا صحت هذه الفرضية، فإن كل محاولة توفيق بين الفلسفة والعلم وكل تسوية كذلك بينهما، استطاعت الفلسفة بواسطتها أن تستمد وجودها عبر القرون، ستتلاشى. إن نقطة البداية للفلسفة، وكذلك هدفها، هي تجربة الحياة الواقعية. وإذا كانت تجربة الحياة الواقعية(ص 16) هي نقطة البداية للفلسفة وإذا كنا نرى بالفعل فرقًا أساسيًا بين المعرفة الفلسفية والعلمية، فإن تجربة الحياة الواقعية يجب ألا تكون نقطة البداية للتفلسف فحسب، بل أيضًا ما يعيق الفلسفة نفسها بشكل أساسي.

أود أن أزعم أنكم جميعًا، مع استثناءات قليلة جدًا، تسيئون فهم جميع المفاهيم والتعريفات التي أقدمها لكم باستمرار، ويجب أن يكون هذا هو الحال، وأن لا يسبب أي ضرر على الإطلاق، بل إن ما يجعل التقدم ممكنًا هو الإشارة، حتى لو كانت مضلّلة، إلى بعض سياقات الظاهرة التي ستتم معاينتها لاحقًا بطريقة يصبح معناها الواضح مفهومًا. إن تجربة الحياة الواقعية هي الاهتمام بدلالة الموقف، والسقوط، واللامبالاة بالعلاقات bezugsmäßig indifferente، والاكتفاء الذاتي. دعونا أولًا نفكر في المعنى العلائقي لتجربة الحياة الواقعية. ما يظهر هنا هو أن مسار هذه التجربة له طابع اللامبالاة باستمرار، وأن الاختلافات في ما يختبره الأنا تظهر بالكامل في المحتوى. إن حقيقة أن ما أشعر به في حفلة موسيقية مختلف عما أشعر به في محادثة تافهة هو شيء أختبره فقط في المحتوى. وتنوع التجارب يصبح مدركًا بالنسبة لي فقط في المحتوى المجرَّب. ومن ثم، فإن طريقة مشاركة «الأنا» في العالم والانجذاب إليه هي طريقة غير مبالية؛ في الواقع، إنها غير مبالية لدرجة أنها تنكر كل شيء، أي تنجز جميع مهامها دون أية موانع. ومع ذلك، فإن طريقة التفكير هذه تتجه إلى السقوط في الدلالة.

تبدو الدلالة مثل القيمة، لكن القيمة هي بالفعل نتاج التنظير، وهي مثل كل تنظير، يجب أن تختفي من الفلسفة. إن التعرّف الخالص لا يحيط علمًا بالموضوعات المكتملة التكوين، ولكن فقط بالعلاقات ذات الدلالة. ومع ذلك، فإن هذه العلاقات تميل إلى أن تصبح مستقلة، ويمكن تمثيلها بوضوح في «منطق الموضوعات»(ص 17)، وسياقات الموضوعات وعلاقاتها. وتلعب التجربة المعرفية بطريقة غير ملحوظة دورًا حاسمًا. في الاتجاه التنازلي لتجربة الحياة، يتشكل سياق الموضوع بشكل متزايد ويصبح أكثر استقرارًا. هذه هي الطريقة التي يصل بها المرء إلى منطق العالم المحيط، بقدر ما تلعب الدلالة دورًا في ترابط الموضوعات. وبالذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، فإن كل العلوم تسعى لتطوير نظام أكثر صرامة من أي وقت مضى للموضوعات، أي منطق موضوعي، ومنطق مادي، وسياق موضوعي، ومنطق يكمن في الموضعات نفسها (على سبيل المثال، منطق لتاريخ الفن، مختلف عن منطق لعلم الأحياء، وما إلى ذلك). والفلسفة العلمية ليست سوى تشكيل أكثر صرامة لنطاق الموضَّع. هنا يتم تشكيل نطاقات الموضَّع التي «تتجاوز الخبرة الحسية»، (عالم أماثيل أفلاطون) وما إلى ذلك. لكن الموقف تجاه الموضّعات يبقى كما هو تمامًا مثلما هو الحال في العلوم الخاصة؛ يبقى المعنى العلائقي هو ذاته. لا يظهر سوى بُعد مختلف للموضَّعات بقدر ما تكون قادرة على توضيح السياق بشكل أكثر عمقًا. إن الفلسفة الحديثة تنقل الوعي إلى نقطة المركز (كنط). وتصبح «الذات»، خاصة في معالجة فيشته لمشكلة الموضوع، شكلًا جديدًا من الموضَّعية مقارنة بـ «الموضوعات» الأخرى. ومع ذلك، فإننا نجد هنا أيضًا، في ابتعاد فيشته عن فلسفة كنط العملية وباستخدام التصورات الأولية الكنطية، اتجاهًا موقفيًا في الأساس. ولذلك فإن الفلسفة (انطلاقًا من تاريخها) هي دائمًا التشكيل الممكن الأكثر صرامة لسياقات الموضوع على الرغم من أن المثالية الألمانية عاينت صعوبة خاصة في معرفة الذات.

في هذه المرحلة لم يعد بإمكاننا أن نرى كيف يمكن أن

يكون هناك فرق جذري بين الفلسفة والعلم. إن الاتجاه التنازلي لتجربة الحياة الواقعية نحو الميل المستمر إلى سياقات الدلالة في العالم الذي يتم اختباره واقعيًا، وثقله، إذا جاز التعبير، يسبب ميلًا (ص 18) نحو تحديد الموضوعات وتنظيمها في مواقف الحياة التي نعيشها بالفعل. وبالتالي فإن معنى تجربة الحياة الواقعية هذا يتعارض مع معنى أطروحتنا. علينا أن ننظر حولنا إلى تجربة الحياة الواقعية لكي نحصل على دافع لتغييرها. من المؤكد أنه من الممكن العثور على هذا الدافع، لكنه صعب للغاية. ولهذا السبب، سنختار طريقًا أكثر ملاءمة، لأننا نمتلك معرفة بالفلسفة الماضية والحالية. إن الوجود الفعلي لتاريخ الفلسفة في حد ذاته ليس دافعًا للتفلسف، لكن يمكن للمرء أن يبدأ منه بما هو حيازة ثقافية، ثم يمكنه استخدامه لتوضيح دوافع تفلسفه. ومن أجل أن نفهم بأكبر قدر ممكن من الوضوح ونتابع بدقة معنى تجربة الحياة الواقعية، فإننا ننظر حولنا إلى الحاضر واتجاهاته الفلسفية، ليس من أجل فهمها بطريقة فلسفية، ولكن ببساطة بمعنى أخذ العلم بالمعرفة الواقعية. ومن أجل الإيجاز، سننظر في اتجاهات فلسفة الدين الملموسة في ممثليها الأكثر نموذجية.

II. الاتِّجاهات الحاليَّة في فلسفة الدِّين

5. فلسفةُ الدين عند ترويلتش Troeltsch

يتزايد الاهتمام حاليًا بفلسفة الدين. حتى النساء يكتبن في فلسفة الدين. والفلاسفة الذين يرغبون في أن تؤخذ هذه الظاهرة على محمل الجد يرحبون بها بوصفها أهم ظاهرة منذ عقود! قارن على سبيل المثال بالمقالتين المنشورتين في[3] محاضرات الجمعية الكنطية؛ العدد 24، الأولى لـ رادبروخ تحت عنوان: في الفلسفة الدينية للقانون Zur Religionsphilosophie des Rechts والثانية لـ تيليش تحت عنوان: حول فكرة لاهوت الثقافة Über die Idee einer Theologie der Kultur. وكلاهما متأثر بـ ترويلتش. وفيما يلي نرغب في أن نحدد مكانة ترويلتش في فلسفة الدين، لأنه أهم ممثل لفلسفة الدين الحالية. أما الأشياء الأخرى فتعتمد على اللاهوت. يمتلك ترويلتش في الواقع قدرًا كبيرًا من المعرفة بنصوص فلسفة الدين الملموسة وكذلك بالتطور التاريخي للمشكلة الدينية الفلسفية. إنه آت من اللاهوت. وقد أصبح عرض وجهات نظره أكثر صعوبة بسبب التغييرات المتكررة في وجهة نظره الفلسفية الأساسية، على الرغم من أنه بقي محافظًا على موقفه الفلسفي الديني بشكل ملحوظ. وبوصفه عالم لاهوت من مدرسة ريتشل استندت وجهة نظره الفلسفية في البداية إلى كنط وشلايرماخر ولوتزه Lotze. وهو اعتمد في فلسفة التاريخ على دلتي. في التسعينيات، حوَّل اهتماته إلى «فلسفة القيمة» «Wertphilosophie» لـ ريكرت ـ فيندلباند Windelband Rickertschen، ثم تحوّل في السنوات الأخيرة، إلى موقف بيرغسوني زيملي Bergson Simmelschen. ومن خلالهما فهم هيغل، الذي بنى في نهاية المطاف عليه فلسفته التاريخية. لكن ما هي الأهداف التي وضعها ترويلتش لفلسفة الدين؟ لقد كان هدفُه تطويرَ تعريف صالح علميًا لماهية الدين.

أ) علم النفس

بادئ ذي بدء، من الضروري وصف الظاهرات الدينية («الإيجابية» Positivismus): بأنها مباشرة، خالية من النظريات، أي بما هي ظاهرات في حد ذاتها (راجع مطلب مماثل لماكس فيبر في ما يخص علم الاجتماع)[4]. وينبغي النظر إلى الظاهرت الدينية في سذاجتها التي لم يتم صقلها بعد (الصلوات، الطوائف، الطقوس، وتحديدًا في سلوك الشخصيات الدينية الكبرى، والدعاة، والمصلحين) ومن ثم تحديدها في ظروفها الأولية الترنسندنتالية. هنا يميز ترويلتش بين الظواهر الدينية المركزية والهامشية. الظاهرة المركزية هي الإيمان بالفوز بحضور الله، الذي يؤدي من حيث المبدأ إلى ظهور القانون الأخلاقي Sittengebot. أما الأشكال الهامشية فهي علم اجتماع الدين والأخلاق العملية للدين، أي تجلياته الفعلية في العالم التاريخي (كما درسها ماكس فيبر، على سبيل المثال). ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يجب على فلسفة الدين أن تستخدم منهج علم النفس الفردي وعلم نفس الأعراق völkerpsychologischen، مضافًا إلى علم النفس المرضي ودراسات عصور ما قبل التاريخ والإثنولوجيا والمنهج الأمريكي في المسح والإحصاء. إن أفضل وصف حتى الآن (بحسب ترويلتش) للظاهرات الدينية كان الذي قدمه وليم جيمس في كتابه: («التجربة الدينية في تنوعها»[5]. (هنا يقع ترويلتش (ص 19) تحت تأثير علم النفس الوصفي لـ جيمس وديلتي). والواضح أن ترويلتش استوعب في عمله جميع الاتجاهات النفسية الأساسية.

ب) نظرية المعرفة

والمهمة الثانية التي تتبع هذا الوصف النفسي

هي إبستمولوجيا الدين وأوان الصلاحية Gültigkeitsmomentes المتضمن في العمليات النفسية. (ترويلتش، «علم النفس ونظرية المعرفة». محاضرة ألقيت في المؤتمر الأمريكي لفلسفة الدين، 1904)[6]. إنها مسألة بحث في المشروعية Gesetzlichkeit العقلانية لتشكيل الأماثيل الدينية. حيث نجد دائمًا بعض القوانين المسبقة التي تكمن وراء الظاهرات الدينية. لقد حددت نظرية المعرفة العامة مشكلة القبلية بشكل عام. (يعتمد ترويلتش هنا على نظرية المعرفة عند فيندلباند وريكيرت). هناك قبلية توليفية للديني، تشبه قبلية المنطقي أو الأخلاقي أو الجمالي. وتسليط الضوء على قبلية الديني هذه يعني تثبيت «الحقيقة» الدينية بشكل عام، والعنصر العقلاني في ما هو ديني. في أعماله اللاحقة على وجه الخصوص، لم يقصد ترويلتش من «عقلاني» العقلاني النظري، بل عنى بـ «عقلاني» فقط ما هو صالح بشكل عام أو ضروري عقلانيًا. ولقد عرّفها ترويلتش سابقًا على أنها عقلانية قبلية، ثم ابتعد فيما بعد عن هذا الرأي وزعم من دون أي تعريف للمضمون أنها عقلانية ولكنها ليست عقلانية قبلية، وأنه من المهم ربط ما هو منطقي وأخلاقي وجمالي قبليًا مع هذا الديني لنحضر هذه الثلاثة ونرى كيف (ص 22) تتلقى قبليًّا صلابتها من قبلية الديني. إن عمل نظرية المعرفة في الدين أمر بالغ الأهمية؛ فهو يسعى إلى فصل ما هو نفسي واقعي عن ما هو صالح بشكل قبلي. في هذا السياق، لا تؤدي تجربة الحياة الواقعية وظيفة المجال أو النطاق الذي تظهر فيه الموضوعات. وهي لا علاقة لها بالواحدية التجريبية أو نظرية الواحدية[7]؛ لا شيء «موضَّح» هنا. وعند توضيح سياقات المعنى الموجودة وتناولها، فان الفينومينولوجيا الحالية لا تستعلم بالدقة الكافية عن حقيقة صلاحية المعطيات الواقعية. لكن تجربة الحياة الواقعية هي ما ينعطي في المقام الأول، والذي لا يمكن «توضيحه» بالطبع. إن الفينومينولوجيا ليست علمًا تمهيديًا للفلسفة، بل هي الفلسفة ذات نفسها.

إن فلسفة الدين الراهنة تنجز عملها في المقام الأول في اللاهوت ذات نفسه، وبشكل رئيسي في اللاهوت البروتستانتي؛ يتعامل اللاهوت الكاثوليكي مع المشكلات من منظور الفهم الكاثوليكي تحديدًا للمسيحية، ويعتمد اللاهوت البروتستانتي بشكل أساسي على التيارات الفلسفية الرئيسية التي يلتزم بها. ومن التحيزات لدى فلاسفة الدين أنهم يستطيعون حل مشكلة اللاهوت بحركة يد سريعة.

بالإضافة إلى هذه الأعمال علينا أن نأخذ في الاعتبار عمل علم نفس الدين، الذي سيتعين علينا أن نقرر بشأن مساهمته لاحقًا. وبقدر ما تتم معالجة مشكلة فلسفة الدين في إطار الفلسفة، فإنه يمكن افتراض أن التقارب المتزايد الآن مع فيشته وهيغل سيؤدي بلا شك إلى تجديد التأملات الفلسفية الدينية[8].

ومع إدخال هذه المبادئ، يتم دفع مشكلة فلسفة الدين (ص 23) في اتجاه محدد، وهو ما سنرفضه لاحقًا بشكل نقدي. ولكن على أي حال فإن لهذا الاتجاه التأملي أهمية خاصة في تقدم العمل في فلسفة الدين، والذي سيتحقق بلا شك. والحقيقة أن الكتاب اليوم قد استحوذوا على فلسفة الدين ومن المحتمل أنكم جميعًا تعرفون هذا، لكن لا داعي للقلق بشأنه بعد الآن.

ج) فلسفة التاريخ

فقط على أساس انفصال النفسي عن القبلي يمكن للمرء أن يتتبع الضرورة التاريخية في ما هو ديني. يعتبر تاريخ الدين أن تحقيق ما هو ديني أمر قبلي في المسار الفعلي لتاريخ الروحي Geistesgeschicht؛ ليس الحقائق فحسب، ولكن أيضًا القوانين التي يتطور وفقًا لها الدين تاريخيًا. لقد تصور هيغل هذه المهمة لأول مرة؛ لكن منهجه التأسيسي يجب رفضه. وعلى الرغم من أن مثل هذه المهمة لن تنجح بدون الميتافيزيقا، إلا أنه يمكن السماح فقط بالميتافيزيقا «الاستقرائية» «induktive». ومن ثم، يتعين على فلسفة الدين التاريخية أيضًا أن تفهم الحاضر وتحدد مسبقًا التطور المستقبلي للدين. عليها أن تقرر ما إذا كان سيكون هناك دين عام للعقل، يتم إنشاؤه بطريقة توفيقية من أديان العالم الحالية (الكاثوليكية، والبروتستانتية وفقًا لـ سودربلوم Söderblom)، أو ما إذا كانت إحدى الديانات الوثوقية positive (المسيحية، البوذية، الإسلام) ستسود وحدها في المستقبل.

د) الميتافيزيقا

هذه ميتافيزيقا لأماثيل الإله المؤسَّسة على كل تجاربنا في العالم. ويمكن لنظرية المعرفة النقدية (كنط وما إلى ذلك) أن تصل أيضًا إلى مثل هذه الميتافيزيقا. لأن المرء يأتي من السياق الغائي للوعي (الترنسندنتالي) إلى المعنى النهائي الذي يتطلب وجود الله.

في الواقع، أخرج ترويلتش فلسفة الدين من اللاهوت، وركزها حول مشكلة ربط التاريخ الديني والأنساق الدينية

Religionssystematik Albrecht.Ritschl 1822 -1889 ثم، بعد كتاب «الوعي العام» «Bewußtsein überhaupt» لـ ريكرت، حاول معالجة النصوص الدينية التاريخية وانتقادها بعقلانية. دفعه فشل هذه المحاولة إلى الانفصال عن اللاهوت. وهو أراد في الواقع أن يؤسس فلسفة دين جديدة على «فينومينولوجيا أولية»، أي أن يدعم نظرية أولية لأنواع الأديان التاريخية، ثم سمى مثل هذه المواصفات سيكولوجيا الدين. ولقد كانت الظاهرة المركزية عنده هي الإيمان بإمكانية تجربة حضور الله؛ أما الظاهرة الثانوية فهي أساطير الدين وأخلاقياته وعلم اجتماعه. ويُظهر علم نفس المرض وعلم الأعراق أن الظاهرة الأصلية لجميع الأديان هي التصوف، تجربة الوحدة في الله. وأينما يتحقق الدين روحيًا، تكون الأسس القبلية ضرورية، وهي التي تصف العمليات النفسية الفردية بعد ذلك بأنها دينية. وبالتالي فينبغي لنظرية المعرفة الدينية أن تتوصل إلى قبلية دينية مماثلة للقبلية النظرية، مما يعني تثبيت محتوى الحقيقة، «الأوان العقلاني» rational moment للدين الذي من خلاله يصبح الدين ممكنًا (راجع ريكرت). يعني Ratio، لاحقًا عند ترويلتش، الاتفاق مع القاعدة، ليس فقط في المستوى المنطقي، ولكن أيضًا في المستوى الأخلاقي، وما إلى ذلك. إن إعادة توحيد القبلية، التي تم العثور عليها بهذه الطريقة والتي تم تسليط الضوء عليها، مع المظاهر النفسية للدين يقع على عاتق الميتافيزيقا الدينية. وبالنسبة لترويلتش(ص 25)، تتعارض قبلية الديني مع عالم روحي Geisteswelt أعلى، تعد تجربته هي الظاهرة الدينية الأساسية. والميتافيزيقا الدينية عنده هي شيء مختلف جوهريًا عن الميتافيزيقا الفلسفية، تمامًا كما أن القبلي الديني هو شيء مختلف عن القبلي النظري. ثم يمكن للتمثيل التاريخي أن يتم على أساس مبدأ التطور الغائي المستمد من فلسفة التاريخ. هذا هو المكان الذي يمكن أن تشارك فيه الميتافيزيقا، ولكنها ليست ميتافيزيقا جدلية بنائية مثل ميتافيزيقا هيغل، بل ميتافيزيقا استقرائية للدين. علاوة على ذلك، يجب أن تعيد فلسفة الدين تشكيل التطوير الإضافي للدين، على سبيل المثال حل أو مناقشة مسألة دين العقل الخالص أو التوفيق بين المعتقدات أو الشكل المفضل لأحد الأديان الكبرى (راجع سوديربلوم)، إلخ. ويجب على ميتافيزيقا الدين أن تصنف حقيقة الله في سياق العالم. وحتى في إطار فلسفة نظرية المعرفة، فإن الأساس اللاهوتي ومعنى واقعية الوعي سيؤديان إلى الإيمان بالله. إذًا لدينا أربعة فروع دينية فلسفية: 1. علم النفس، 2. نظرية المعرفة، 3. فلسفة التاريخ ـ هذه الثلاثة مجتمعة تشكل علوم الدين و4. الميتافيزيقا، وهذه هي فلسفة الدين الفعلية. وعلوم الدين هي مجالات فلسفية مثل المنطق والأخلاق وعلم الجمال، أما الميتافيزيقا فهي تقوم على هذه المجالات بوصفها المجال الأخير. لقد قام ترويلتش نفسه في المقام الأول، بالإضافة إلى التحقيقات الخاصة «المذاهب الاجتماعية للمسيحية»، وما إلى ذلك[9]، بتعزيز فلسفة التاريخ. لكن سيتغير رأيه في مبررها الأساسي، لأنه كان يفهم التاريخ فيما ما مضى من الناحية الغائية، بوصفه تطورًا تقدميًا. لكنه في الآونة الأخيرة، راح يعطي لكل حقبة من تاريخ الدين معناها الخاص؛ ولم يعد من الممكن النظر إليها على أنها مجرد نقطة عبور. إن اندفاع الحياة دائمًا ما يؤدي إلى ظهور دوافع جديدة (ص 26)، لا تعود قابلة للفهم عقلانيًا في الحقبة التالية. وتنشأ الأديان من أوانات عقلانية وقوى حياة عفوية، ولها معنى خاص بها، يكتسب حياة خاصة به ويصبح بالتالي القوة الدافعة للتطوير، من غير أن يكون ممكنًا إنشاء سياق جدلي منطقي؛ لأن مخطط التطوير المنطقي هو انتهاك (راجع زيمل وبرغسون). ويطرح ترويلتش مشكلة «الجدلية التاريخية» (راجع مقالته في «المجلة التاريخية»)[10]. وبذلك يبتعد عن فلسفة ريكرت في التاريخ ويعود إلى دلتي (راجع كتابه «بناء العالم التاريخي في علوم الروح» ب)[11]. ومفاهيمه الأساسية هي «الكلّية الفردية» individuelle Totalität و«استمرارية التحول» Werdekontinuität، بدلًا من «التطوير» (تطور العلاقة السببية عند ديلتي). التعديل التالي لمصطلحاته القبلية لم يقم ترويلتش بتطويره بعد. ومن المشكوك فيه ما إذا كان ما يزال متمسكًا بمفهوم القبلي الديني بروح ريكرت (راجع زيمل). (راجع نقده لكتاب أوتو «فكرة القدسي» في «دراسات كنطية» 1917.)[12]

6. ملاحظات نقدية

لا نريد انتقاد موقف ترويلتش، بل نريد أن نفهم موقفه الأساسي بشكل أكثر وضوحًا. المسألة هنا هي مسألة تحديد ماهية الدين بطريقة علمية صحيحة. لدى ترويلتش مفهوم رباعي الأبعاد لماهية الدين:

1. الماهية النفسية للدين. أنواع تحديد شكلها.
2. الماهية المعرفية للدين؛ قبلية العقل Vernunft الديني. (ص 27)

3. الماهية التاريخية للدين، بما أنه تصنيف عام؛ إدراك (1) و(2) في التاريخ.
4. الماهية الميتافيزيقية للدين: الديني بما أنه مبدأ لكل قبلية. (مكانة الدين في سياق العقل في كليته).

توفر هذه المفاهيم الأربعة فقط صورة إجمالية لفلسفة الدين. ويجب علينا الآن أن نفهم كيف ترتبط فلسفة الدين هذه بالدين ذات نفسه، سواء أكانت تنبثق من معنى الدين، أم ما إذا كان الدين لا يفهم موضَّعيًا بشكل مباشر ويُضطر إلى الدخول في التخصصات الفلسفية؛ على سبيل المثال يتم تصنيفه في سياقات موضوعية كانت موجودة قبل الدين نفسه. هناك أيضًا علم النفس ونظرية المعرفة وفلسفة التاريخ وميتافيزيقا العلوم والفنون. وبالتالي فإن هذه التخصصات الدينية الفلسفية لا تنشأ من الدين بوصفه دينًا في ذات نفسه. منذ البداية، يُنظر إلى الديني ويصنف على أنه موضوع. وفلسفة الدين في حد ذاتها هي علم ديني. وهكذا يتم إرجاع الإشكالية برمتها إلى وجهة النظر الفلسفية ذات نفسها. ويصبح مفهوم الدين ثانويًا. ويمكن للمرء أن يفكر بسهولة في علم الاجتماع أو جماليات الدين.

يكمن الشعار الدافع لفلسفة ترويلتش الدينية في تصوره للإصلاح. وهو لا يرى شيئًا جديدًا في حركة الإصلاح الديني، ويعتقد أنها انبثقت من داخل بنية المعنى الخاصة بالعصور الوسطى، وأن الجديد لم يظهر إلّا في القرن الثامن عشر وفي المثالية الألمانية. قام ترويلتش أيضًا بدمج العديد من عناصر العصور الوسطى والكاثوليكية في فلسفته الدينية، وهو متهم بحق بأنه، مثل ديلتي، لم يكن يفهم لوثر. في نهاية المطاف، ما يهم ترويلتش هو ميتافيزيقا الدين، والدليل على وجود الله. لكن إثبات وجود الله ليس مسيحيًا في الأصل، بل يعتمد على الارتباط (ص 28) بين المسيحية والفلسفة اليونانية. وتحدد وجهة النظر الميتافيزيقية هذه أيضًا فلسفة ترويلتش للتاريخ.

نحن لا نريد أن نقدم نقدًا ذا طبيعة مضمونية، بل نريد أن نرى كيف يرتبط الدين بالفلسفة، وكيف يصبح الدين موضوعًا للفلسفة. يضع ترويلتش الدين في تخصصات دينية فلسفية أربعة في سياق موضوعي مكتمل. وبقدر ما تتحرك المعاينة الفلسفية للعالم في مجالات مختلفة، يتم وضع الدين في هذه المجالات ويُرى كيف يعبر عن نفسه فيها. ومن هنا تنبثق المفاهيم الأربعة لماهية الدين. ولا يتم فصل المجالات الأربعة من حيث منهجها فحسب، بل أيضًا من حيث طابعها الواقعي. إن الواقع النفسي، في بنيته وطبيعة وجوده، هو شيء آخر غير المجال القبلي لقانون العقل، وهذا شيء آخر غير حقيقة التاريخ، وخاصة التاريخ العالمي، وهذا شيء آخر غير الحقيقة الميتافيزيقية النهائية التي يُفكَّر فيها الله. أما كيف ترتبط هذه المجالات معًا فهو ليس أمرًا يثير اهتمامًا هنا. ففلسفة الدين هنا لا تتحدَّد بالدين نفسه، بل بمفهوم محدَّد للفلسفة، وهو المفهوم العلمي. ويبدو أن شيئًا جديدًا قد تم تقديمه في ميتافيزيقا ترويلتش؛ وهو أنه لن يُنظر إلى الدين بعد الآن بوصفه موضوعًا، طالما تمت معالجة الظاهرة الأصلية، وهي الايمان بوجود الله، هنا. لأنه عندها لن يتم الفوز بوجود الله من خلال المعرفة. لكن ترويلتش، على الرغم من ذلك، يقول إن «موضوع» الايمان يجب أن يُنظر إليه على أنه موضوع حقيقي مرتبط بموضوعات حقيقية أخرى، بقدر ما يكون العقل وحدة. وفي المعاينة النهائية للموضوع العالمي، يجب أن يتم إحضار التجربة الإنسانية بأكملها إلى المفاهيم، لذلك يجب أيضًا أن يعاين الله بوصفه موضوعًا حقيقيًّا. ويصبح من المفهوم هنا أيضًا كيف تمكن ترويلتش من الحفاظ على موقفه الديني الفلسفي (ص 29) دون تغيير حتى مع تغير وجهات نظره الفلسفية الأساسية. بالنسبة له، الدين هو موضوع منذ البداية، وبالتالي يمكن وضعه في سياقات موضوعية مختلفة (تتوافق مع «الأنظمة» الفلسفية المختلفة). لذا فإن إمكانية التحول المستمر عند ترويلتش هي واحدة من أقوى العلامات التي تشير إلى أنه يرى الدين بوصفه موضوعًا.

وفقًا لـ ترويلتش، فإن العلاقة بين الدين والعلم ليست علاقة قسرية. وبقدر ما يجد الدين نفسه تاريخيًا في سياق ثقافي، فإنه يجب عليه أن يتعامل مع العلم: يمكن لعلوم الدين الدفاعية السلبية في تبريراتها، ولكن أيضًا الإيجابية، أن تساهم في مزيد من تطوير الدين من خلال التنبؤ بتطوره المستقبلي. إن العلم لا يصنع الدين، ولكنه يمثل عاملًا مثمرًا لمزيد من تطوره. وهذا ما يظهره تاريخ المسيحية، بحسب ترويلتش، التي حققت مكانتها التاريخية القوية من خلال تحالفها مع الفلسفة القديمة. ومع ذلك، فإن إمكانيات المنتجات الدينية الفلسفية استُنفدت حاليًا. والموضوع المطروح هو مجرد تسليط للضوء على الإمكانية الصحيحة.

ما الذي فزنا به الآن في ما يخص أغراضنا من النظر إلى ترويلتش؟ قبل كل شيء، فكرة محددة عن فلسفة الدين. ثم إن هناك أربعة محددات يمكن أن تعزى إلى الدين: النفسي

والعقلاني والتاريخي والميتافيزيقي. وأخيرًا، تسلك تلك الفلسفة تجاه الدين بما أنها طريقة تعرُّف على موضوع. لذلك جادلنا ضد أطروحتنا حول الفرق الجذري بين الفلسفة والعلم. وبما أن الفلسفة يجب أن تجعل الدين موضوع معرفتها، فليس من الواضح كيف ينبغي للفلسفة أن تنشغل بالدين إذا كان هناك (ص 30) فرق جوهري في المعنى العلائقي بين الفلسفة والعلم (أي معرفة الموضوع). ألا تصبح «الظاهرات» في «فينومينولوجيا الدين» كما في فينومينولوجيا الاستمتاع الجمالي، موضوعًا للمعاينة؟ بدايةلا بدَّ من النظر إلى الدين في واقعيته، قبل أن نحضره إلى أية معاينة فلسفية محددة.

د. خنجر حمية

الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية

(التتمة في العدد المقبل)

الهوامـــش

(1) يُقصد بـ Historische في الألمانية أصلًا النسبة إلى التاريخي بما هو أحداث. ويقصد بـ Geschichte رواية التاريخ أو ما بات يعبر عنه بالتأريخ. هنا لا يميز هايدغر بينهما فيستعمل الواحدة منهما في معنى الأخرى لكنه في كتاب الكينونة والزمان سيقلب استعمالهما المعتاد بمعنى أنه سيستعمل Geschichte بمعنى الحدث التاريخي و Historische بمعنى رواية الأحداث أو التاريخ كعلم. أما أنا فسأستعمل لفظ التاريخ في تعريب كلا المصطلحين ما دام هايدغر هنا يستعمل الواحد منهما في موضع الآخر.

(2) يقصد بها فهم الفلسفة لذاتها.

(3) يمكن العثور على كلتا المقالتين في:

Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich. (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 24) Berlin 1919.

(4) Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20. Gesamtausgabe Bd. 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M. 1993, S. 189-196

مارتن هايدغر، المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا، محاضرة فرايبورغ أوائل الفصل الشتوي 1919/ 20. الطبعة الكاملة المجلد 58، طبعة. هانز هيلموث غاندر، فرانكفورت أ. م 1993، ص 189-196

(5) William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York, 1902 (in German: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien undStudien zu einer Psychologie und Pathologie des religio¨sen Lebens. U¨ bersetzt von Georg Wobbermin. Leipzig, 1907).

وليم جيمس، أصناف الخبرة الدينية: دراسة في الطبيعة البشرية. نيويورك، 1902 (باللغة الألمانية: التجربة الدينية في تنوعها. مواد ودراسات عن علم النفس وباتولوجيا الحياة الدينية. ترجمة جورج ووبرمين. لايبزيغ، 1907).

(6) Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Icantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Tübingen 1905, S. 18.

إرنست ترويلتش، علم النفس ونظرية المعرفة في الدراسات الدينية. تحقيق في أهمية تعاليم كنط الدينية للدراسات الدينية اليوم. توبنغن 1905، ص 18.

(7) العقيدة الفلسفية والدينية لوجود مبدأ أساسي واحد فقط للوجود والواقع

(8) إدراج في الحاشية بقلم هيلين فايس Helene Weiß

راجع: Überweg IV. § 43: بعد كنط، اعترف اللاهوت الحديث بعدم إمكانية إثبات العقائد المسيحية، وبالتالي أسس عقائده على اليقين الشخصي للخبرة الدينية المعيشة، متجاوزًا الدليل العلمي. بهذه الطريقة (على غرار عقيدة شلايرماخر حول الإيمان) هناك مجرد استبطان نفسي للعقيدة المسيحية، حيث تكون قيمة المسيحية، في رأي لوتزه، أن تكون ضمانة للحقيقة، وحيث يتم التأكيد، بالمعنى البراغماتي، على "قيمتها الحياتية العملية".

(9) Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1 9 12.

إرنست ترويلتش، التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية. توبنغن 1912

(10) Ernst Troeltsch, Über den Begriff einer historischen Dialektik: 1.111. Windelband, Rickert und Hegel. 111. Der Marxismus. In: Historische Zeitschrift 119 und 120 (1919) und 120

إرنست ترويلتش، حول مفهوم الجدل التاريخي: 1./ 2. فندلبند، ريكرت وهيغل. 3. الماركسية. في: المجلة التاريخية 119 و 120 (1919) و 120 (1919).

(11) Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Erste Hälfte. In: Abhandlungen der Königl-Preuss. Ak. d. Wiss. Jahrg. 1910. Phil.-hist. K1.

(12) Ernst Troeltsch, Zur Religionsphilosophie (aus Anlaß des Buches von R. Otto über »Das Heilige« 1917). In: Kantstudien 23 (1918).

فلسفات الاختلاف وتصدّع الكوجيتو

شايع الوقيان

عندما يكون الاختلاف هو الأصل فإن الأصل نفسه يتلاشى. هكذا يفكّر فلاسفة الاختلاف: فوكو، دولوز، دريدا، وغيرهم. كيف يموت الأصل في اللحظة التي يولد فيها، وذلك في غضون الحكاية البديلة: "في البدء كان الاختلاف"؟

في فكر ما قبل (ما بعد الحداثة)، كان الاعتقاد السائد هو أن كل شيء يمكن تفسيره بالرجوع إلى مبادئ أولية قليلة، بل إن هذه المبادئ تقبل الرد كذلك إلى مبدأ أول وكلي. فالتفكير البشري، أيًّا يكن، يمكن ردّه، صوريًا، إلى ثلاثة مبادئ: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. وقد سعى المفكرون بعدئذٍ إلى ردها كلها إلى مبدأ واحد، فاختار البعض الهويةَ، والبعض الآخر اختار عدمَ التناقض[1]. والحقيقة أن كل هذه المبادئ الثلاثة تفترض بعضًا، وبالتالي فهي مبدأ واحد. وقد يصح أن نسميه بمبدأ الكوجيتو. وعبارته، كما هو معروف، تُقرأ هكذا: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"[2]. فالأنا موجود لأنه يفكر. واختزال الوجود إلى الفكر يجعل الأول تصورًا أو فكرةً. هذه الفكر، التي هي الأنا الواعية، تنطوي على مبادئ فطرية، أهمها: المبادئ الثلاثة المُشار إليها، وإلّا فما هو التفكير! صحيح أن ديكارت لم يبيّن بدقة ما معنى «أفكِّر»، لكنه افترض ذلك ضمنيًا. وقد نُقِدَ بناء على ذلك كما سنعرف.

الفلسفة الحديثة تمحورت، في معظمها، حول محوريْن: الهوية والاختلاف. محور الهوية يسير حسب منطق المماثلة. فالشيء يكون في هوية مع ذاته (أ=أ). وعندما أقول إن (ب) في هوية مع (أ) فإن هذا يعني أن (ب=أ). فثمة ردٌّ أو اختزال لـ(ب) إلى (أ). وبما أن (ب) يظهر للوهلة الأولى على أنه (ب) وليس (أ) فإن الردَّ يحدث عبر إزالة ما يختلف فيه (ب) مع (أ) من أجل تحقيق الهوية أو المماثلة. أما منطق الاختلاف، المحور الثاني، فيشدّد على أن (ب) تظلّ مختلفة عن (أ) حتى ولو تماثلت معها في بعض السمات. وبما أن الاختلاف هو الأصل فإن التماثل هو عنصر ثانوي ويمكن لذلك الاستغناء عنه والإبقاء على ما يميز الكينونة فقط. لكن الإشكالية العميقة لفكر الاختلاف هو أن ما يميز الكينونة ليس شيئًا خاصًا بها؛ فالآخرُ حاضرٌ بقوة في قلب الأنا. فهل نقول إن "التماثل" يعود مرة أخرى في منطق الاختلاف؟ لا، ليس الأمر بهذه البساطة. لكن لنبدأ أولًا بفحص منطق المماثلة أو مبدأ الهوية، لنتعرف على ملامح فلسفة الاختلاف ومشكلاتها.

1. تاريخ الكوجيتو

الأنا ـ أفكر هي دائمًا في هوية مع ذاتها، إنها تبدأ مسيرتها الأنطولوجية بطرد الآخر. في مناقشاته للشكوكية الحديثة، سعى ديكارت إلى بلوغ منصّة يقينية ينطلق منها في تأسيس بنائه المعرفي. ومن أجل هذا التأسيس، قام بالشك في كل شيءٍ ليس يقينيًا. وما هو يقينيّ هو ذلك الذي يقهر عقولنا ويجبرها على قبوله. وقصة ديكارت معروفة، ولذا سأكتفي بنتيجتها. لقد انتهى إلى أن الشيء الذي يقهر العقلَ هو وجود الأنا ـ أفكر. وهو يقهر العقل ليس لأنه يقيني، بل لأنه "ضروري". فاليقين قد يصاحب الأفكارَ الخاطئة، وهو شعور داخلي، بكل حال، وليس جهةً منطقية (logical modal) كما هو حال الضرورة والاستحالة والإمكان. وبالتالي فالضروري يقيني، والعكس غير صحيح. والكوجيتو ضروري لأن افتراض نقيضه يؤدي إلى خُلْف أو استحالة. فكيف أفكر إذا لم أكن موجودًا؟

الكوجيتو الآن، في حالة الضرورة أو اليقين الضروري، يعيش لوحده. إنه كالرجل المعلق في الهواء الذي أشار إليه ابن سينا في التجربة الفكرية التي يفترض فيها أن رجلًا خلق دفعة واحدة ولم ير شيئًا أو يحس بشيء في حياته، وأن كل قنوات الحس لديه مغلقة بحيث لا يستقبل أي شيء من الخارج. هذا الرجل، حسب ابن سينا، سوف يعي أنه موجود حتى ولو كان لا يعرف أي شيء آخر على الإطلاق[3]. وديكارت بالمثل يفكّر في إنسان معزول نهائيًا،

إنسان يعيش في هوية مطلقة. ثم يبدأ بعد ذلك باستعادة ما نفى أو طرد مع وضع شروط منهجية معينة لذلك، ومنها أن يكون كل تصور حائزًا على درجات قصوى من التميز والوضوح، إضافة إلى عدم التناقض (وهو المبدأ الذي لم يصرَّ عليه ديكارت كثيرًا رغم أنه يفترضه بصمت، كما أشرنا أعلاه).

الفكرة الديكارتية، ميتافيزيقيًا، متماسكة وذات أثر عميق. لكن هذا لم يمنع من تعرضها للنقد. وأول نقد كان ذلك الذي وجهه إليه المفكر الفرنسي المعاصر له وهو جاسندي. وأشار إلى أن عبارة الكوجيتو ليست قضية حدسية كما يزعم ديكارت، بل هي استدلال منطقي. والاستدلال أقل يقينية من الحدس الذي هو الرؤية المباشرة للماهية، كما أن الحدس لا يحتاج إلى حدّ أوسط، بخلاف الاستدلال.

هكذا رأى ديكارت أن عبارة الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" حدسية لأنها تخلو من الحد الأوسط. وتصاغ بالشكل التالي:

(١) أنا أفكر،

(٢) إذن أنا موجود.

فليس ثمّة حدّ أوسط، وبالتالي لا توجد مقدمة أخرى.

لكن خصوم ديكارت، مثل جاسندي كما قلنا، كشفوا عن أن الكوجيتو ليس إلّا استدلالًا مضمرًا، حذفت مقدمته الكبرى (كل مفكّر موجود). وتصاغ كما يلي:

(١) كل مفكّر موجود،

(٢) أنا أفكر،

(٣) إذن أنا موجود.

وقد انتقد الفيلسوف الإيراني مرتضى مطهري الكوجيتو بمأخذ قريب من مأخذ جاسندي. يقول: إن ديكارت أثبتَ وجودَه عن طريق وجود الفكر.

(١) الفكر موجود،

(٢) أنا أفكر،

(٣) إذن أنا موجود.

لكن النقد الأكثر عمقًا لدى مطهري هو أن مبدأ الكوجيتو يفترض مسبقًا مبدأ عدم التناقض، أحد أهم مبادئ الفكر. وهكذا فالكوجيتو ليس حدسيًا بل مستنتجًا من مبدأ سابق. يقول مطهري[4]: إذا كان ديكارت شكّ في كل شيء، فإنه شكّ أيضًا في مبدأ عدم التناقض. وإذا فعل ذلك سيكون الكوجيتو مستحيلًا؛ لأنه سيكون كالتالي: "أنا أفكر وفي الوقت نفسه لا أفكر، إذن أنا موجود وفي الوقت نفسه غير موجود". ولكي يكون الكوجيتو صحيحًا يجب التسليم بعدم التناقض بشكل مسبق؛ لكي نتمكن من أن نقول "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، بحذف النقيض. عمومًا يمكن تفادي هذا النقد بالقول إن معنى التفكير عند ديكارت ينطوي على مبدأ عدم التناقض؛ بحيث يصح أن نقول: لا يمكن أن يكون هناك تفكير بدون مبدأ عدم التناقض. بعبارة أوضح، أنا أفكر تساوي أنا أفكر بطريقة غير متناقضة.

في الفكر الفلسفي المعاصر، حدث تحوّل جذري في طرائق التفكير والنظر. وظهر ما يسمى بفكر ما بعد الحداثة، وهو فكر يجعل مبدأ الاختلاف منطلقًا له، وقد قام بنقد فلسفات الكوجيتو بشكل عنيف وغير مسبوق. وسوف نفصل ذلك في حينه. لكن لننظر إلى عواقب فلسفة الكوجيتو فيمن أتى بعد ديكارت.

أبرز تطوير للكوجيتو نجده عند إيمانويل كانط. لقد تأثر هذا الفيلسوف بالفكر الديكارتي عبر لابينتز وفولف، ولكنه أيضًا تأثر بالنقد التجريبي لديكارت والذي بلغ شدَّتَه مع ديفيد هيوم. لقد برهن هيوم في (مبحث في الفهم البشري) على أن مفهوم الذات أو الأنا مجرد وهم. فلكي نقول عن شيء إنه حقيقي أو له حقيقة، "فلا بد أن يكون هناك انطباع ما هو الذي يؤدي إلى نشوء كل فكرة حقيقية". ويؤكد هيوم كذلك على أن كل شيء متغير وليس ثمة شيء ثابت. وبما أن الأنا أو النفس أو الذات ليس لها انطباع حسي، وبما أن كل شيء غير ثابت، فإن وجود الأنا كما يتصوره الفلاسفة وهم أو خطأ. ومن ثم يقرر هيوم أن الأنا "لا شيء سوى حزمة من الإدراكات الحسية المختلفة التي تعقب بعضها بعضا بسرعة لا يمكن إدراكها، وتكون في حالة تدفق وحركة مستمرة... وليست هناك أية قوة مفردة للروح تبقى هي ذاتها دون تغيّر"[5].

وهكذا تم تفكيك مفهوم الكوجيتو لأول مرة على يد هيوم. فالكوجيتو يتمتع بطابع الضرورة، أي إنهلا بدَّ أن يكون موجودًا مادام يفكّر. وبما أن التفكير موجود، حتى ولو كان وهمًا، فإن ثمة ذاتًا تمارس التفكير بالضرورة. لكن قد يكون هناك تفكير بلا ذات. وهذه الفكرة الهيومية غريبة ولم يقبلها أحد من الفلاسفة. ولتفادي الريبية الهيومية قام كانط بتطوير الكوجيتو ليتحوّل من كونه ذاتًا سيكيولوجية واقعية إلى ذات متعالية (ترانسندنتالية). ولم يعد هناك أملٌ في الانطلاق من الخبرة (experience) لتسويغ مفهوم

الأنا. والحل هو الانطلاق من ميدان آخر هو العقل. لم يكتفِ كانط بإقامة صدع أنطولوجي بين الخبرة والفكر، بل قام برد الخبرة ككل إلى الفكر. وهذه هي الثورة الكوبرنيكية التي بشّر بها[6]. وميدان العقل هو ميدان الضرورة والثبات، بخلاف ميدان الخبرة. وعندما نؤسس لمفهوم الأنا في ذلك الميدان فإنه سيتميز بالضرورة والثبات. والكوجيتو الكانطي يتكون من أنا واعية صورية مجردة من الانطباعات الحسية. وهي لذلك "تصور فارغ" كما يرى كانط. وهو لا يشير إلى ذات معينة بل إلى ذات كلية متعالية. إنها الأنا التي تطبق على كل أنا فردية.

قام فخته، تلميذ كانط، بانعطافة أخرى لمفهوم الكوجيتو. وجد هذا الفيلسوف أن مفهوم الشيء في ذاته، أي الواقع المستقل عن الأنا، هو مفهوم غامض، ولا بد من إزالته. وهكذا وجدت الأنا نفسها مع نفسها. ويسميها فخته بالأنا المطلقة (Absolute Ego). ففي البدء كانت الأنا، وليس ثمة شيء آخر. لكن الأنا بما أنها واعية بنفسها فإنها بالتالي تعي حدودَها. فتبعًا لمبدأ عدم التناقض فإن الأنا يفترض اللا ـ أنا. "ولا يمكن للأنا أن تفترض اللا ـ أنا إلا إذا وضعت حدودًا لنفسها"[7]. لكن كيف تظل الأنا مطلقة إذا كان هناك ما يحدها؟ في القراءة التقليدية لفخته، هناك من يرى أن اللا ـ أنا ما تزال مُنتَجًا للأنا، أو هما وجهان لطبيعة واحدة كما كان الحال مع سبينوزا. لكن هناك قراءة حديثة تعتبر أن اللا ـ أنا كينونة منفصلة، ومن هنا يكون فخته من فلاسفة التذاوتية أو البينذاتية التي تجعل الآخرَ حاضرًا بشكل أساسي في الأنا[8].

رغم أن هيغل انتقد فخته لأنه جعل الذات أو الأنا مصدرًا للوجود، وأنه خلط بين الفكر والوجود كما فعل كانط من قبله[9]، إلّا أن مفهوم الكوجيتو عند هيغل لا يزال خاضعًا لمنطق المماثلة ونبذ الاختلاف. فرغم إيمان هيغل بالتناقض، الذي هو أساس الاختلاف والتنوع، فإن التناقض يخضع لاحقًا للرفع العقلاني. والأنا المطلقة عند فخته تصبح كينونة مطلقة عن هيغل. إنها لم تعد «أنا»، بل عقل كليّ تكون الأنا الفردية إحدى تجلياته التاريخية. لكن لو نظرنا إلى فلسفة التاريخ والسياسة عند هيغل، وصرفنا النظر عن المنطق الميتافيزيقي الذي يدشّن به مشروعه الفكري، لوجدنا أن هيغل كان فعلًا ملهِمًا لكثير من فلاسفة الاختلاف المعاصرين. ففي الفلسفة السياسية هناك نظائر للكوجيتو. فنجد مثلًا أن الإنسان المدني عند توماس هوبز، وقبلها عند ميكيافيلي، ولاحقًا مع جون لوك، هو الفرد. وهذه تسمى أحيانًا بالنزعة الذرية (atomism) في الفكر السياسي والاجتماعي. والصراع الذي ينتهي مع نشوء العقد الاجتماعي هو الصراع من أجل البقاء. أما في الفكر السياسي المعاصر، ولاسيما فكر مدرسة فرانكفورت (مثل هابرماس وإكسل هونيت)، فإن الصراع الحقيقي هو الصراع من أجل الاعتراف[10] (recognition). ولقد أسهم هيغل في تأسيس فلسفة الاعتراف وخاصة في جدلية السيد والعبد التي وردت في الفصل الرابع من كتاب (فينومينولوجيا الروح).

2. الحل الفينومينولوجي

فلسفات الكوجيتو هي تلك الاتجاهات الميتافيزيقية التي تجعل الأنا ـ أفكر منطلقًا لها في تأسيس الأنساق الفكرية التي تؤوّل الوجود وتبرر المعرفة. ولقد بدأت مع ثنائية الذات والموضوع أو الأنا والعالم. فالأنا تقف أول الأمر منعزلة عن كل شيء، ثم تسعى بعد ذلك إلى بلوغ تصورات دقيقة حول اللا ـ أنا، أي حول الوجود، سواء أكان وجود العالم الخارجي أو وجود الأشخاص الآخرين. ومهما يكن موقف الفيلسوف، فإنه سيضطر إما إلى الانطلاق من الذات كما يفعل العقلانيون أو من الموضوع كما يفعل التجريبيون. هذه الثنائية إذن لم تفعل سوى أنْ أدت إلى تعاظم المشكلات الفلسفية. ومن ثم قرر بعض الفلاسفة البحث عن حلٍّ يجنبهم اختيار أحد قطبي تلك الثنائية. وأبرز هؤلاء هو الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل. ومن أجل إيجاد حل استثمر بعض المفاهيم التي كانت رائجة في وقته عند فلاسفة ومناطقة مثل فريغه وبولزانو وبرنتانو. ومن هذا الأخير أخذ مبدأ "القصدية". ويعبّر عنه هوسرل بالصيغة التالية: «كل وعي هو وعي بشيء ما»[11]. وهذا يعني، ببساطة، أنه من المستحيل أن نفكّر إلّا إذا كان هناك «شيء ما» يكون موضوعًا لتفكيرنا. فلا أستطيع أن أرى إلّا إذا كان أمامي شيء يقبل الرؤية، ولا أن أشمّ إلّا إذا كان هناك شيء ذو رائحة، ولا أن أحب إلّا إذا كان هناك شيء أحبه.

في (تأملات ديكارتية) بدأ هوسرل في تطوير الكوجيتو؛ ليتجاوز حدود الذاتية المتعالية التي ورثها الفكر من كانط وفخته. فقام بتعديل عبارة الكوجيتو التي تقول (أنا أفكر...، إذن أنا موجود) إلى عبارة تقول (أنا أفكر في شيءٍ ما، إذن أنا موجود). والحقيقة أن الشطر الثاني من العبارة

(إذن أنا موجود)، والذي هو تالٍ لمقدم القضية الشرطية، ليس مهمًا في نظر هوسرل. فالوجود ليس معطى مباشرًا لنا، والأحرى بنا البدء مما هو معطى للوعي[12]. وما هو معطى هو الموضوعات المفكَّر فيها (cogitatum). وهي ليست اختلاقًا للأنا ـ أفكر، بل هي موضوعات واقعية، ولكننا لا نسأل، في الوقت الراهن، عن طبيعة وجودها، بل فقط عن كيفيات ظهورها للوعي.

إن ما فعله هوسرل من ردمٍ للهوة بين الذات والموضوع عبر مبدأ القصدية ذو أثر عميق فيمن أتى بعده ولاسيما فلاسفة الفينومينولوجيا والوجودية. إن العالَم يقف منتصبًا هناك، وليس الوعيُّ صندوقًا مغلقًا ممتلئًا بالتمثلات الذهنية، بل هو نشاط يخرج إلى العالَم كما يخرج الضوءُ من المصباح ليضيء الأشياء. وعملية الإضاءة لا تعني الخلق، بل التأسيس. فإذا ولجتُ إلى غرفة مظلمة فإني لا أرى أي شيء، فإذا ما أنرتُها فإن الأشياء «تظهر». وبالمثل، فالوعي القصدي يجعل الأشياء تظهر، ولكنه لا يخلقها من عدم. والأشياء، بكل حال، تظهر بأشكال مختلفة تبعًا لنوعية الأفعال القصدية التي تستهدفها. وبالتالي فالوردة تظهر لدى عالم النبات بشكل مختلف عن ظهورها للعاشق الرومانسي، وعن ظهورها للشاعر، وعن ظهورها للتاجر، وهكذا.

على مستوى الواقع المعيش، تطور مفهوم القصدية مع مارتن هايدغر. الوعي الذي يخرج إلى العالم تحوّل من أطروحة إبستمولوجية إلى أطروحة أنطولوجية تنص على أن من ماهية الإنسان أن يكون موجودًا في العالم ومع الآخرين. هذا الوجود ـ مع ـ الآخرين هو سببٌ أول، وليس نتيجة لاحقة. إننا نوجد بهذه الكيفية منذ البداية. فالآخرون أضحوا جزءًا أصيلًا من وجودي كإنسان معنيّ بذاته، أو كـ "دازاين". ويمكننا القول أن الدازاين حلّ محل الكوجيتو. فالأول هو الأنا ولكن منظورًا إليها من ناحية طرائقها في الوجود، في كيفياتها لتحقيق ذاتها، ولم تعد مصدرًا لليقين الأساسي المطلوب لإنشاء نظام معرفي راسخ كما كان الحال مع الكوجيتو.

لكن هايدغر مع ذلك لم يعط للآخرية ما يكفي من التأملات. فالآخر يحضر في فضاء الدازاين كأداة (tool). مع ذلك، علينا ألَّا نفهم الأداة هنا بالطريقة التي يروّج لها الفكر التجريبي والبراجماتي، أي الأداة كوسيلة. بالنسبة للدازاين، الأداة هي كل شيءٍ يساعدني في تحقيق ممكناتي. فالأم هي أداة بالنسبة لطفلها، وبدونها لا يمكن للطفل أن يحيا أو يحقق وجودَه. لكن بالمقابل، الطفل أداة للأم؛ فهي لا تحقق وجودها كأمّ إلّا بوجود طفلٍ لها. والمعلم أداة للطالب، والطالب أداة للمعلم، وهكذا. بتعبير آخر، الأداة أوسع شمولًا من الوسيلة.

الغياب النسبي للآخر في فكر هايدغر جعل تلاميذه ينتقدونه، وجعلهم يعطون شيئًا من الاعتبار للآخر. فها هو ذا سارتر يجعل الآخر ركنًا لفلسفته الوجودية، رغم أن الآخرية السارترية تتخذ طابعًا سلبيًا؛ إن حضور الآخر يعني تقليص حدود الأنا، ولذا فالآخر جحيم. أما بالنسبة لـ غابريال مارسيل ومارتن بوبر وليفيناس فالآخر يحضر كهبة. إن وجودي بدونه جحيم.

غنيٌّ عن البيان أن مفهوم الآخر لم يظهر فقط في الفلسفة، بل إن علماء الاجتماع والنفس أخذوا ينطلقون في تصوراتهم من استدعاء مفهوم الآخر بشكل عميق، مثل جورج هربرت ميد وتشارلز كولي وفرويد وأدلر وغيرهم.

3. تصدّع الكوجيتو

الأنا ـ أفكر تتحرك في مسطح المماثلة، أو تؤسس وجودَها تبعًا لمنطق الهوية. بينما مفهوم الآخرية ينطلق من منطق الاختلاف. كان الأنا الديكارتي ـ الكانطي ذا طبيعة منغلقة. إنه يختزل العالَم إليه لكي يكون للعالم مشروعية، ولكي لا يظل مجرد وهم أو أحلام. وهذا الاختزال يتم عبر مقولات العقل. وكل شيء لا ينسجم مع المقولات يهمَل بوصفه لا ـ عقلًا: أوهامًا، خيالات، استحالة، جنونًا.

في هذا السياق، كان الآخرُ يحضر ولكن بوصفه مُلحَقًا بالأنا. ولقد ظهرت مناقشات وجدالات منذ ديكارت إلى يومنا هذا حول موضوع "وجود الآخرين" أو "عقول الآخرين". الأنا ـ أفكر يحظى بمعرفة مباشرة بما يفكر فيه، ويشعر به. لكنه لا يعرف بشكل مباشر ما يفكر فيه الآخرون وما يشعرون به. فليس لديه قدرة على بلوغ عقولهم أو الولوج فيها. ومن هنا يكتفي بملاحظة التعبيرات المادية والجسدية لها. فأنا أعرف أن الآخر الآن يعيش في حالة فرح لأن أسارير وجهه انبسطت أو لأنه أخذ يرقص. فأفترض أنه سعيد لأني أعرف ذلك في نفسي؛ فإذا شعرت بالفرح تنبسط أسارير وجهي ويهتز جسدي. وافتراضي أنه سعيد قائم على «المشابهة». بما أنه يشبهني فهو إذن يفكر ويشعر. ولو أنه مارس سلوكًا جسديًا مغايرًا لما أعرفه عن نفسي لاتهمته بالجنون أو اللاعقل.

مع فرويد ونيتشه وماركس، ظهرت أطروحة جذرية تنص على أن الوعي أو الكوجيتو ليس هو الأساس. إن الوعي بالنسبة لـ فرويد ليس إلّا ألعوبة بَيْدَ اللاوعي، والذي يحرك الكينونة البشرية هو "ما ليس أنا"، أي هو تلك الخبرات التي يمر بها المرء منذ طفولته، والتي تشرّبها فظن أنها له، بينما هي لغيره: للأب، وللمجتمع، وللثقافة. بعبارة أخرى: الآخرون هم من يفصّلون للمرء هويتَه الشخصية. ومع ماركس، ظهر أن الوضع المادي والاقتصادي هو ما يحدد ماهية الوعي وطبيعة الأفكار والمشاعر. وأما نيتشه فقد قام بتفكيك منطق المماثلة العقلاني وكشف عن أنه ليس إلّا ظاهرًا. أما الباطن فيسيطر عليه منطق القوة الأعمى[13].

لم يعد الوعي هو المسيطر، بل الآخر، سواء أكان اللاوعي، أو البنية الاقتصادية، أو القوة. وقد استلهم رواد فكر ما بعد الحداثة هذه الأطاريح ووظفوها بشكل لم يكن لأحد أن يتصوّره، فأعلن هؤلاء المفكرون ـ مثل لاكان وفوكو ودريدا وبودريار وليوتار ـ (موت الذات) وانهيار الوعي. وحتى المفكرون الأقل راديكالية مثل هابرماس وريكور ودولوز وجدوا أن العودة إلى الكوجيتو بوصفه وعيًا خالصًا لم يعد مقبولًا. فقرّر هابرماس أن ينقل التفكير من حقل الوعي إلى حقل التواصل، ليؤسس فلسفتَه بذلك على مفهوم التذاوتية أو البينـ ـ ذاتية (intersubjectivity). وأما ريكور، رغم نقده لفكر ما بعد الحداثة، فإنه يرى أن الوعي الذاتي لا يمكن أن يحدث إلّا عبر الآخر وعبر الرموز، «فالأنا ـ أفكر مجردة، وتحتاج إلى أن تتوسطها الأفكار والأفعال والأعمال والمؤسسات واللحظات التي تقوم بموضعتها»[14]. وهكذا فالأنا يجب أن تنخرط في لعبة اللغة لكي تدرِكَ ذاتها.

أما فلاسفة ما بعد الحداثة الأكثر راديكالية فلم يكتفوا بجعل الآخر يحضر كشريك للأنا، بل مالوا إلى كفة الآخر بشكل مبالغ فيه. فالآخر هو أساس الهوية الشخصية. إنَّ ذاتي ليست لي، إنها من صناعة الآخرين.

عناية هؤلاء المفكرين بمفهوم الآخر لها أسباب عدة، أبرزها أن فلسفات الوعي أو الكوجيتو ساهمت في تعزيز النزعة القومية الأوربية التي تفاقمت مع استعمار البلدان الأخرى. فقد رسخ في أذهانهم أنهم الأفضل والأقوى، وأن الآخرين يجب أن يقلدوهم لكي يرتقوا أو يتطوروا. فالتقلد أو منطق المماثلة كان مسؤولا عن فظائع العرق الأوروبي إزاء الآخرين (الاستعمار) ثم إزاء نفسه (الحربان العالميتان). وقد انتقد فلاسفة فرانكفورت (أدورنو وهوركهايمر مثلًا[15]) فكر التنوير العقلاني لأنه فشل في ما وعد به: مستقبل زاه ومشرق. إضافة إلى ما سبق، كان معظم فلاسفة الاختلاف أو ما بعد الحداثة ذوي مشارب يسارية. ولا يعني هذا أنهم ماركسيون، بل تأثروا ببعض أطروحات ماركس والمتأثرين به مثل فلاسفة فرانكفورت وجورج لوكاتش وغرامشي وغيرهم. واليسار، ولاسيما في صيغته الغربية، لديه اهتمام فائق بالأقليات والمهمشين.

مع مطلع القرن العشرين تطور الدرس اللغوي ليصل إلى تكوين مدارس أصبحت اليوم كلاسيكية، مثل علم اللغة البنيوي والفكر التحليلي والوضعية المنطقية. فمع فردناند دي سوسير ورومان جاكبسون وإميل بنفسنت وفتغنشتاين وغيرهم أصبحت اللغة أساسَ كل تفكير فلسفي وعلمي. وهذا ما يسمّى بالمنعطف اللغوي[16]. ولقد التقط فلاسفة الاختلاف فكرةً مذهلة في دروس دي سوسير، وهي تلك التي ترى أن العلامة اللغوية ليست لها في ذاتها قيمة إيجابية وإنما سلبية. بمعنى أن العلامة تستطيع أن «تدلّ» بسبب اختلافها عن غيرها. ففي شبكة العلامات، ما يهم هو العلاقات وليس العناصر. وعند نقل هذه الفكرة للفلسفة والعلوم الاجتماعية فسوف نقول إن الشخص ليست له قيمة في ذاته، وإنما تكمن قيمته في وجوده مع غيره. فأنا لست «أنا» بسبب شيءٍ فيّ، شيءٍ يميزني، بل بسبب اختلافي عن غيري. وهكذا أصبح الاختلاف هو أساس الهوية الشخصية، وليس التماثل أو الوعي الذاتي.

4. الاختلاف الإيجابي

لقد انتقدتُ في غير موضع فكر ما بعد الحداثة[17] لأنه ينهض على مفهومٍ سلبي للاختلاف. وأقصد بهذا المفهوم أن «س» تكتسب قيمتها ليس لأنها «س» بل لأنها ليست «س». وبعبارة منطقية (س= ~ س). وهذا انتهاك صارخ لأحد أهم مبادئ الفكر، وهو مبدأ عدم التناقض. لكن فلاسفة الاختلاف عمومًا لا يحفلون كثيرًا بمبادئ الفكر ويعتبرونها مبادئ لمنطق الهوية أو المماثلة. بل إن كلمة «مبدأ» أو «أصل» هي كلمة خاطئة، من وجهة نظرهم. فإذا كان الأصل هو الاختلاف، وإذا كان الاختلاف يقتضي وجود عنصرين فأكثر فإن الأصل لم يعد أصلًا. بل إن النسخ، حسب دريدا، هي التي تعطي للأصل قيمتَه؛ فالأصل لا يستطيع أن يكون أصلًا إلّا لأن له «نسخًا». وهكذا فالنسخ تجعل

الأصل أصليًا، وبالتالي فالأصل لا يكتسب أصليته من ذاته.

في كتابي (الهوية الشخصية) اقترحتُ مفهوم "الاختلاف الإيجابي" كمفهوم مؤسس للهوية. وقد ميّزتُ بين مفهومي "الهوية النوعية" و"الهوية الشخصية". والأنا يشترك مع الآخرين في الأولى، ويختلف معهم في الثانية. ويجب التشديد على أن المفهومين متلازمان بشكل حتمي. لو أننا مثلا أخذنا طه حسين كمثال، لقلنا إنه رجل مصري اشتهر بكونه أديبًا وأصبح وزيرًا للتربية في سنة كيت وكيت، وأنه من روّاد النهضة، وهكذا. سيقول فلاسفة الاختلاف إن كونه رجلًا لا يميزه وحده، وكونه مصريًا أو أديبًا أو وزيرًا ليس شيئًا يخصه بل هي مقولات عامة تشمل عددًا كبيرًا من الأشخاص. وسأقول: هذا أمر لا بأس به. بل هو شيء ضروري لهويته. لكن أليس هناك شيء يميزه؟ الإجابة: بلى.

إنه طريقته في تحقيق ذاته. صحيح أنه أديب، والعقاد أديب، وأحمد أمين أديب، لكن لكل واحد منهم أسلوبه الخاص في تحقيق ذلك. والأسلوب هو طريقة كل شخص في تحقيق الإمكانيات التي يشترك بها مع الغير. إنّ كريستيانو رونالدو لاعب كرة قدم عظيم، وكذلك ليونيل ميسي. فكون الأول لاعبًا هي إمكانية عامة يشترك بها مع آلاف اللاعبين، لكن طريقته في تحقيق كونه لاعبًا تخصّه وحده، ولو قلّد غيره لما كان لاعبًا عظيمًا.

بهذه الطريقة نستطيع أن نتخلص من مفهوم الاختلاف السلبي الذي نزع كل قيمة من الأنا ـ أفكر أو من الذات. وكلمة السر هي «الأسلوب». وهي كلمة معروفة في الأدب والإبداع الفني، لكننا هنا نوسّعها لتشمل كل سلوك بشري.

د. شايع الوقيان

باحث ومفكر ـ السعودية

الهوامش

(1) يضيف بعض الفلاسفة مبدأ العلية كمبدأ رابع. وقد اشتهر كانط بأنْ جعل العلية مبدأ للتفكير وليس مبدأ للواقع، بخلاف لايبنتز الذي جعل الواقع المادي يرتد إلى مبدأ العلية، بينما يسيطر مبدأ عدم التناقض على عالم الفكر أو التفكير المنطقي.

(12) لم يباِه ديكارت بين الكوجيتو ومبادئ الفكر، لأن الكوجيتو عنده ذات طابع سيكيولوجي. مع كانط ستحدث هذه المباهاة بفضل التجريد المنطقي للكوجيتو.

(3) ابن سينا، كتاب الشفاء: الفن السادس من الطبيعيات، طبعة باريس، 1988، (Editions du Patrimoine Arabe et Islamique)، ص 18 وما يليها.

(4) رأي مطهري مثبت في الحواشي التي كتبها تعليقًا على متن الطباطبائي في كتابه (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي).

(5) هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، 2008، ص 262-263.

(6) كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء العربي، 1988، ص 35.

(7) Fichte, Science of Knowledge, trs. A. Kroeger, J. B. Lippincott, 1868, p. 263.

(8) Cf. Clarke, James Alexander, Fichte's theory of Intersubjectivity, Durham theses, 2004, Durham University.

(9) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، 2005، ص 175.

(10) See: Axel Honneth, The Struggle for Recognition, Translated by Joel Anderson, 1995, MIT.

(11) انظر مثلا: هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، ص 46.

(12) ما يميز هوسرل عن كانط هو أن الأول، بفضل إيمانه بالقصدية، يعترف بقدرتنا على معرفة الشيء ذاته. ففي ضوء الوعي يحضر الشيء «بشخصه» ولا ينوب عنه نائبٌ من صور أو رموز: «فالشيء الفيزيائي المكاني... معطى بشخصه للوعي. وما يعطى ليس صورة ولا رمزا (علامة). ولا ينبغي علينا أن نجعل الصور أو الرموز بديلا للإدراك». ففي الإدراك وأفعال الحدس المباشرة «نحدس الشيء ذاته».

(Husserl Ideas, part one, trans. F. Kersten, Martinus, 1983, p.9293-).

(13) يسمي بول ريكور هؤلاء الثلاثة أسيادَ الشكية

(Ricoeur, Freud and Philosophy, tr. Denis Savage, 1970, Yale University Press, p. 32).

(14) Ricoeur, ibid, p. 43.

(15) انظر: أدورنو وهوركهايمر، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، 2006، دار الكتاب الجديد.

(16) راجع: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة.

(17) مثلا: كتابيَّ (الوجود والوعي: استئناف الفينومينولوجيا) و(الهوية الشخصية).

في راهنية كارل سميث: مفهوم السياسية، الحرب العادلة[1]

زهير اليعقوبي

نادرًا ما أن يصمد فكر أمام تحدي الزمن، أو أن يحافظ مفكر على معاصرته؛ وقلّة هم الفلاسفة سابقو عصرهم. سابق عصره منتهى أمل الميتافيزيقيين الكلاسيكيين ومحط تهكم التاريخانيين، وبينهما يمكن أن نقدم فهمًا خاصًا. المفكر السابق لعصره لا يعني بالنسبة لنا أنه استطاع تجاوز حدود التاريخ ليمتلك وجهة نظر متعالية تسمح له بالقبض على الماهيات وقول الحقيقة الأبدية. أن يسبق عصره لا يعني سكناه عالم المثل، أو كشف الخبايا والخفايا الأزلية التي ضلّ طريقها غيره من المفكرين والمتأملين. هو ليس «مونادا» بل «دازاين» بخصال جد مخصوصة. نابت متوحد لكنه في كل الحالات ابن مدن هذا الزمان. فكر من أجل عصره وانطلاقًا منه؛ بَيْدَ أنه استطاع رؤية ما لم يره غيره وقرأ علامات المستقبل في حاضر لا يوحي بها كثيرًا، قال بصوت عالٍ وكلماتٍ واضحةٍ ما غمغم به الوجود سريعًا. إذا؛ المفكر السابق لعصره، كما نفهمه، مفكر تاريخاني بامتياز، وعلى هذا الأساس نقول مثلًا أن «نيتشه» مفكّر سابق لعصره، وهو ما يصدق أيضًا على «كارل سميث».

لا يمكن للمهتم بالفكر الفلسفي السياسي أو القانوني الحديث والمعاصر تجاهل فكر سميث، وليس من الكرم أن يمر عليه مرور الكرام؛ كما أن العودة إليه من أجل فهم عالمنا المعاصر عودة تعد بالكثير. ومن مؤشرات قوة مقاربته أنها استطاعت فك الحصار الذي حاولت دوائر فكرية وسياسية فرضه عليها[2]، بمبرر العلاقة المشبوهة التي جمعته في مرحلة محددة بالنازية، لتصبح خلفية فكرية لفلاسفة كبار مثل «جوليان فروند» و«أنطوني نغري» و«ميكايل هاردت» و«جيورجيو أكامبي» و«دانيلو زولو»، ولترسّخ نفسها كأحد المقاربات الأصيلة التي قدمها مفكرو القرن العشرين.

في هذه الدراسة سنهتم بجانبين من جوانب فكر «سميث» تجعل منه مفكرًا معاصرًا لنا بامتياز[3]، حيث سنقف عند تحديده لمفهوم السياسة، ونقده لصعود الأمبراطورية الأمريكية، ومعها عودة مفهوم الحرب العادلة.

1. التحليل الفينومينولوجي لمفهوم السياسة.

لعلّ من أبرز مميزات مقاربة «سميث» لمفهوم السياسة هو كونها استطاعت تجاوز مقاربتين سيطرتا على الاشتغال الحديث حول هذا المفهوم. المقاربة الأولى تتناول مفهوم السياسة انطلاقًا من تحديد ماهوي، والثانية انطلاقًا من مفهوم الدولة.

تقوم المقاربة الماهوية على تحديد الصفات الجوهرية والخصائص الثابتة المميزة للسياسة، وذلك على شاكلة التعاريف التي اعتادت الميتافيزيقا الكلاسيكية إعطاءها لمفاهيمها الأساسية كالخير والجمال والحقيقة والسعادة. ما هي السياسة؟ الجواب الميتافيزيقي يرنو إلى القبض على دلالتها الأبدية، وتصويرها كما هي في كل زمان ومكان، بغض النظر عن التغيرات التي تحدث لها. بلغة أخرى، التعامل الميتافيزيقي مع مفهوم السياسة يرمي إلى تحديد مضمونها المتعالي على التاريخ. في المقابل يبني سميث مقاربة فينومينولوجية تهتم بتحديد العلاقة أو المعيار المميز للسياسة ولواقعها الوجودي (بدلًا من تحديد مضمونها المتعالي)، أو إن شئت قلت بلغة منطقية يركز على الحامل وليس على المحمول[4]. مما يجعلها، في نظرنا، مقاربة تنخرط بقوة في سياق المنعرج الفينومينولوجي للفلسفة المعاصرة، خصوصًا كما تحدد مع كتابات «هوسرل»؛ مقاربة ستجد في «جوليان فروند» أحد أبرز مستثمريها[5].

المقاربة الثانية تربط بين السياسة والدولة، حيث يختفي التمييز بين السياسة كنشاط إنساني لا غنى عنه يهتم بتدبير حياة الناس ومعيشتهم وشؤونهم العامة، والدولة كظاهرة تاريخية وشكل مخصوص لهذا التدبير. حيث تقوم مقاربة «سميث» على التمييز الواضح بين السياسة والدولة، فالثانية تجلٍ للأولى وأحد تعابيرها المحددة تاريخيًا. السياسة، لدى «سميث»، لا يمكن تجاوزها إلّا بتجاوز طبيعة الإنسان، بينما الدولة ظاهرة تاريخية ليست ضرورية تمام الضرورة؛

فالعديد من المجتمعات البدائية لم تعرف هذا الشكل التنظيمي بل كانت تعمل على منع انبثاقه وتطوره، كما أبرزت ذلك أبحاث «كلاستر»[6]، علاوة على أن مستقبلها ليس أكيدًا، كما تشدّد على ذلك الدراسات الماركسية التي «تنبأت» بنهاية الدولة مع المجتمع الشيوعي. لنقل، العيش المشترك يفترض السياسة ضرورةً، والدولة عرضًا[7].

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة تجنب الخلط بين السياسة بمفهومها العام (أو السياسي)، والتي هي موضوع اهتمام «سميث»، والسياسة بمفهومها الخاص، الأولى كما قلنا تشير إلى تدبير الحياة العامة، بينما الثانية هي تجلّ للأولى، الأولى مرتبطة بماهية الإنسان وضرورة العيش المشترك، والثانية بسياسة مخصوصة كسياسة جماعة أو حزب أو دولة أو فرد، وبشكل محدد لتدبير العيش المشترك كالديموقراطية والأوليغارشية...

السؤال الآن: ما هو معيار السياسة؟ ما الذي يميز واقع السياسة الوجودي؟ كيف نميز مجال السياسة عن باقي المجالات الأخرى؟

انطلاقًا من التمييز بين معيار السياسة ومضمونها، وباعتماده على منهج فينومينولوجي، وعبر مقارنة مجال السياسة بمجالات الأخلاق والاقتصاد والإستيطقا؛ يصل «سميث» إلى كون التمييز بين الصديق والعدو هو المعيار المحدد للسياسة. فإذا كانت الأخلاق تقوم على التميز بين الخير والشر، ومجال الاقتصاد على التمييز بين النافع والضار أو الربح والخسارة، بينما تقوم الإستطيقا على التمييز بين الجميل والقبيح؛ فإن مجال السياسة يقوم على التمييز بين الصديق والعدو (الصداقة والعداوة). فأينما وجدت هذا التمييز أنت داخل مجال السياسة، لا فرق بين مقر حزب أو برلمان أو دور عبادة.

لكن العلاقة صداقة/ عداوة هي علاقة عامة جدًا، وبالأخص هي إحدى العلاقات الأساسية التي تنظم الروابط الاجتماعية البَيْذاتية، فهل يعني ذلك أن مجال السياسة لدى «سميث» يكتسح مجمل العلاقات الاجتماعية؟ كلا. فالمعنى الذي يمنحه «سميث» للصداقة والعداوة (وبالتالي للصديق والعدو) معنى ذو دلالة خاصة، يسمح بتمييز مجال السياسية دون أن يطغى هذا المجال على المجالات الأخرى المميزة للوجود والعلاقات الإنسانية. فما هي هذه الدلالة؟

أولًا: لا يهتم البحث الفينومينولوجي في مفهوم السياسية بتعيين العدو (أو الصديق) وتسميته، إذ ليس المهم في هذا المستوى تحديد من هو العدو (أو من هو الصديق)، فالمهم هو علاقة العداوة والصداقة في حد ذاتها؛ بتعبير آخر تحديد العدو والصديق ينتمي إلى مضمون السياسة، أي إلى سياسة مخصوصة؛ وبالتالي هي موضوع للتحليل التاريخي وليس للتحليل الفينومينولوجي؛

ثانيًا: لا يُؤخذ العدو أو الصديق في دلالته الشخصية أو الفردية، فالعدو السياسي عدو عمومي ـ كما هو حال الصديق السياسي ـ نواجهه لأنه يمثل جماعة لها وجود مخالف لوجودنا، وأهداف مناقضة لأهدافنا، وقيم قد تتعارض وقيمنا[8].

إذن، يتحدد العدو والصديق بشكل وجودي، مما يجعل الصراع في قلب السياسة، والحقل السياسي خاضع لاعتبارات القوة، ويجعل من الحرب إمكانية محايثة للعلاقات السياسية[9].

يتميز هذا المعيار، كباقي المعايير التي حدّدها «سميث» للمجالات الأخرى (خصوصًا الاقتصاد والأخلاق والدين والفن)، بخاصيتين، فهو من جهة معيار أولي لا يُستمد من غيره، ومن جهة ثانية مستقل لا يتطلّب معايير أخرى حتى يُؤدي دوره. استقلالية لا تلغي التفاعل والتداخل، لأن دينامية السياسة قد تستمد من مجالات أخرى، كالمجال الديني أو الاقتصادي. مبررات العداوة متعددة، مصادرها متنوعة، لكن معيار مجال السياسة قائم بذاته ومكتف بها إلى حد كبير[10].

عمومًا ركزت مقاربة سميث للسياسة على تحديد معيارها من منطلق تحليل فينومينولوجي، مقاربة تجعل منه أحد المفكرين السياسيين الأكثر أصالة وعمقًا، مفكر من طينة «مكيافيلي» و«هوبز» و«ليو ستراوس»، كما تجعله أحد المفكرين الأكثر راهنية. لنأخذ مثال الحركات السياسية الدينية المتشددة[11].

تتأسس هذه الجماعات على تمييز صارم بين الصديق والعدو، وتحاول تنظيم كلية المجتمع وفق تصنيفية الصداقة والعداوة التي تحددها، وهي بذلك في جوهرها وعمقها جماعات سياسية بامتياز؛ لا تختلف في ذلك عن الجماعات السياسية الأخرى. بَيْدَ أن مبرر العداوة (أو الصداقة) وديناميتها، تستمدهما من المجال الديني. يسمح هذا التزاوج بين المجالين من تحرير طاقة صراع قوية، ويجعل من الحرب والتصفية الجسدية للعدو إمكانية حاضرة بقوة، كما أنه ينتج روابط صداقة عميقة صعبة الانكسار. العدو هنا هو كافر أو زنديق ومرتد، والصديق هو المؤمن والأخ. وكلما كان

السياج الدوغمائي أكثر انغلاقًا كانت طاقة العداوة أكثر انفجارًا وتدميرًا، ورابطة الصداقة صلبة وثيقة.

تنظيم علاقات العداوة وفق الريروطيقا الدينية المتشدّدة يسمح بتصفية العدو رمزيًا، تمهيدًا لتصفيته ماديًا. إنه يجعل من الدم ماء وضوء واغتسال من الذنوب، ومن القتل طريق خدمة المتعالي، وجثث الأعداء تصير قربانًا للماوراء. وهذا يعني أنها تسمح بالقيام بأبشع الممارسات، كأكل كبد أو قلب العدو، أو التصفية البشعة للأسرى، بل القيام بها بدم بارد وضمير مرتاح. الداعشي، على سبيل المثال، يعتبر ممارساته واجبًا، واستجابةً لنداء الحق. هدوء مرعب بالنسبة لنا، ثبات على الدين بالنسبة له.

هذا الفهم يدفع إلى مراجعة فهمنا لمنبع التشدد الديني. فإذا كانت القضايا والأنساق الميتافيزيقية الكلاسيكية تقوم على ثنائية القيمة منطقيًا وأحاديتها وجوديًا[12]، وهو ما يعني أن التشدّد ملازم للفكر ميتافيزيقي الكلاسيكي[13]؛ فإن محرر هذا التشدّد ومفجر طاقته بالنسبة للدين، كما تبرز أبحاث «جان أسمان»، هو ارتباطه بالسياسة، أي تنظيمه للعلاقة مع الآخر وفق معيار العدو والصديق[14]. عندما تضع السياسية يدها بَيْدَ الدين يتحرر وحش «فرانكشتاين».

من جهة ثانية يجعل «سميث» من مجال السياسة مجالًا للصراع، ومن علاقات القوة العلاقات الناظمة للحقل السياسي. وهذا يعني في نهاية المطاف جعل الحرب إمكانية محايثة للفعل السياسي، الحرب بما هي أقوى علاقة بين وحدتين سياسيتين مختلفتين. ليس هذا وحسب، بل إن فهم السياسة وعملها لا يتأتى إلا من خلال دراسة الحرب، أو على الأقل لا يمكنه أبدًا أن يتغاضى عنها. فالحرب حالة طوارئ قصوى تقول لنا ما يعجز السلم عن قوله، وتعبر لنا عما تخفيه لغة الدبلوماسية. كما أنها الوضعية التي تبرز لنا من يمتلك السيادة الفعلية؛ فهذه الأخيرة لا يمكن أن تختزل أبدًا في انتخابات وحوارات أو نقاشات ومشاركات برلمانية، ولا في مؤتمرات التعاون بين الدول أو حلقات التصويت في مجلس الأمن أو الجمعية العامة، السيادة الفعلية سيادة على قرار الحرب، وقدرة على تمييز عدو الجماعة السياسية من صديقها[15].

لنأخذ مثالًا آخر بسيط من العلاقات الدولية، لكن بساطته تغنينا عن كثير من التحليلات المعقدة. تمتلك الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن حق النقض، وبالتالي هي قادرة على تعطيل أي قرار يصدره مجلس الأمن أو الجمعية العامة، ومن جهة ثانية هي قادرة على توجيه قرارات مجلس الأمن وفق ما تقتضيه مصالحها؛ هكذا يمكن القول دون أن نجانب الصواب كثيرًا أن تلك الدول هي من يمتلك السيادة داخل مجلس الأمن. من أين تأتي لها هذه السيادة؟ أولًا، من الناحية التاريخية، هي الدول التي انتصرت في الحرب العالمية الثانية، ويعني هذا في جانب منه أن مجلس الأمن هو مؤسسة من مؤسسات المنتصر كما ستذهب إلى ذلك تحليلات عديدة خصوصا تلك التي قدمها «دانيلو زولو»، ومن جهة ثانية تضم دولًا هي من أكثر الدول تأثيرًا على قرار الحرب على المستوى العالمي. إلّا أن هذا التأثير ليس متساويًا، فمثلًا تأثير فرنسا ليس هو تأثير الولايات المتحدة الأمريكية أو روسيا، لذا ليس فقط مجلس الأمن هو من يضم هرمية بين أعضائه، بل إن تلك الهرمية تخترق الدول الدائمة العضوية، ومعيار الهرمية هو دائمًا مدى السيادة على قرار الحرب. وفي كلتا الحالتين تلعب الحرب دورًا مركزيًا في تحديد موقع الدول في النظام السياسي العالمي.

هذا من جانب، ومن جانب آخر لا يمكن دراسة النظام الأمبراطوري الحالي، ولا العلاقات بين فاعليه، دون دراسة الحرب على مستوى هذا النظام، دراسة تتناول التغيرات التي حدثت على مفهومها وأدوارها وآلياتها وتقنياتها، وهو العمل الذي نهض له مفكرون أمثال «نغري» و«هاردت» [16].

إجمالًا، يمكن القول أن الوضعية التي انتهى إليها تدبير علاقات السلطة العالمية تؤكد بشكل كبير ما ذهب إليه «سميث» حول دور الحرب في تحديد موقع الدول في النظام العالمي. فمن هو اللاعب الرئيسي داخل هذه العلاقات؟ إنها الولايات المتحدة الأمريكية، وهي ليست كذلك باقتصادها القوي ولا بمؤسساتها العلمية المتقدمة، بل لأنها المسيطر على قرار الحرب على المستوى العالمي. هي دولة عظمى لأن لديها أقوى جيش، وأقوى اقتصاد داعم لمجهود الحرب؛ وأقوى مؤسسات علمية تساهم في ضمان هيمنتها على التكنولوجيا العسكرية؛ لذا هي من يصنع السياسة العالمية، ومن يمتلك السيادة الفعلية في إطار النظام الأمبراطوري. أو إن شئت قلت، هي من تمتلك الكلمة الأخيرة في قرار الحرب والسلم على المستوى العالمي.

2. الحرب العادلة والامبراطورية الامريكية.

1.2 في مفهوم الحرب العادلة من طرف واحد:

الحرب علاقة قوة، فعل هيمنة وسيطرة، إنها كما عرَّفها

«كلوزفيتز» فعل عنيف يرنو إلى إخضاع العدو لإرادتنا[17]، أو هي كما عرفها «بوتول» الصراع الدامي بين الجماعات المسلحة[18]. ولعلّها أكثر من ذلك بكثير، فخطاب الحرب المستمرة هي أساس المجتمع ومؤسساته، أساس السياسة والقانون، الحق والدولة، السلم ونسق السلطة[19]. وفي جميع الحالات لا يمكن التفكير في الحرب دون التفكير في مآسيها وفظائعها، دمارها وضحاياها، في النساء الثكالى والأطفال اليتامى، في المدني الضحية أو الأسير المذلول. لذا هي ككل فعل عنيف، أو فعل هيمنة، تبحث عن تبرير؛ عن إيديولوجيا تمنحها المشروعية. وأهم التبريرات التي التصقت بالحرب، وحاولت تجميلها، هي ادعاء العدالة والبحث عن الخير. إدعاءات نجدها لدى إيديولوجيات مختلفة المشارب بل ومتعارضة، كالليبرالية والشيوعية، الإسلامية والمسيحية واليهودية، كما نجدها حاضرة حتى في الحروب الأكثر فظاعة ولدى القادة العسكريين الأكثر قسوة. بل لعلّ مطلب تقديم الحرب كحرب عادلة يتناسب اطرادًا مع فظاعة الحرب وقسوتها، والإمكانيات المتاحة لإبادة العدو.

تتأسس الحرب العادلة على خطاطة ميتافيزيقية كلاسيكية تقسم العالم إلى خير وشر، والمعرفة إلى حقيقة وزيف، والوجود إلى جوهر وعرض، والأخلاق إلى فضيلة ورذيلة، والبشر إلى فضلاء وأشرار... مع منح التفوق دومًا للحقيقة والخير والجوهر والفضيلة، ولكل من يمثلهم أو يحملهم. وبتعبير أكثر دقة البنية الحاكمة للحرب العادلة هي ذاتها التي صدرت عنها الميتافيزيقا الكلاسيكية: ثنائية القيمة من جهة المنطق وأحاديتها من جهة الوجود؛ فلا مكان للحدّ الثالث فهو مرفوع دومًا. لنقل مع «سلوترديك» الحرب العادلة تجل تاريخي للرحم الذي أنتج الفكر الميتافيزيقي[20]، ومع «دوبري» هي تعبير عن منطق الواحد الذي لا يقبل منازعًا في واحديته[21]، ومع «ليفيناس» إنها نتاج منطق الكلية التي لا تقبل خارجًا[22]. ويترجم هذا عمليًا وسياسيًا وإتيقيًا كالآتي: نحن إما مع الخير أو مع الشر، مع «الإله» أو مع «الشيطان»، مع الإنسانية أو مع المتوحش، معي أو ضدي، عنصر من الهوية أو غريب ينبغي أن يركع. من هنا الحرب العادلة هي حرب الخير ضد الشر، حرب الإنسانية ضد الهمجي، حرب المناضل التقدمي ضد الرجعي العدمي، حرب الهوية المكتملة والحقيقة المنتهية ضد المارق الفاسد... تتعدد التسميات والتجليات التاريخية وتظل البنية واحدة ثابتة.

خطاب الحرب العادلة ليس بالخطاب الجديد، وليس حكرًا على إيديولوجيا دون غيرها أو حضارة دون سواها، إذ نجدها مثلًا لدى الحضارات الأشورية والسومرية[23] والصينية القديمة، لدي الفكر العبراني والفلسفي اليوناني والفكر المسيحي والفكر الإسلامي. لنقف عند الحضارة الصينية القديمة والفكر المسيحي.

تتحدث بعض النصوص الصينية بشكل واضح عن الحرب العادلة، خصوصًا بعض المرويات التي تتضمنها نصوص «تشيز كينغ» ـ حوالي 2357 ق.م إلى 651 ق.م ـ و«منيكيوس زي» ـ حوالي 319 ق.م ـ و«هيمان زي» ـ حوالي 139 ق.م.

يضم كتاب «شيز كينغ»، الذي يُنسب جمعه إلى كونفوشيوس، مرويات عدّة تحكي تدخل أمير ضد آخر، وكل خطاب يضم بُعد التبرير وبُعد التحفيز وبُعد الشرعنة. وفي هذا الصدد يثير اهتمامنا تدخلين: تدخل الأمير «يونغ» ضد الأمير «كي» ـ سنة 1752 ق.م، وتدخل الأمير «وو وا» ضد الأمير «شيو» ـ 1112 ق.م. يقدم تدخل ـ يونغ ـ ضد «كي» على أنه تدخل لحماية شعب «كي» من قهر حاكمه وجبروته. حرب «يونغ» ليس نزوة شخصية أو مصلحة ذاتية أو حتى جماعية؛ بل هي خضوع لإرادة السماء في تحقيق العدالة الأرضية، واستجابةً لاستغاثه الشعب المقهور الذي ضاق أصناف العذاب والهوان على يد عاهله الظالم ولم يعد يحتمل المزيد[24].

وبنفس الطريقة تقريبًا تبرر حرب «وو وا» ضد «شيو» الذي استبد بشعبه ولم يعد يحترم السماء، أمبراطور غارق في الملذات والشهوات؛ اضطهد شعبه اضطهادًا لم يسبقه إليه أحد. لا يرحم، قلبه كزبر الحديد لا تعرف الشفقة إليه طريقًا؛ لذا كلفت العدالة الإلهية «شيو» بالتدخل لوضع حد لجرائم «وو وا» وإقامة عدالة السماء[25].

أما نص «مينكيوس زي» فيقدم حرب الإمبراطور «كزان Xuan» ضد الإمبراطور «يان» على أنها حرب إنهاء الطغيان وإنقاذ الشعب المقهور. أما نص «هيمان زي» فيؤكد أن الحرب المشروعة هي حرب رد العدوان أو حرب الدفاع عن الغير، وهو ما يتضمن إمكانية الحرب لإنهاء حكم حاكم مستبد[26].

إذًا، تتضمن هذه النصوص تصورًا عن الحرب العادلة، الحرب باعتبارها تضحية من أجل الخير ونصرة للمظلوم واستجابة لنداءٍ متعالٍ. غير أن التنظير الأقوى للحرب العادلة نجده لدى المنظرين المسيحين أمثال «أوغسطين»

و«توماس الأكويني» و«دوفيتوريا» و«سواريز».

واجه التيولوجيون المسيحيون إشكالًا محرجًا، يمكن صياغته في سؤال ظاهره بسيط وباطنه ملغوم: كيف نبرر الحرب؟ ويعود أساس الإشكال إلى أن الحرب عنف، والعنف يتعارض مع نصوص إنجيلية صريحة تدعو إلى نبذه كتلك التي تطلب منا تقديم الخد الأيسر لمن صفعنا على الخد الأيمن، أو تلك التي تتوعد حامل السيف بالموت به، كما أنها لا تنسجم مع سلوك المسيح وحوارييه. الحرب تعارض المحبة وتضحية المسيح بنفسه لأجل خلاص الإنسانية جمعاء. بَيْدَ أن نبذ العنف بشكل تام، وبالأخص نبذ الحرب، هو أمر غير ممكن من الناحية السياسية، هذا إذا لم يكن مستحيلًا. فالسياسة، بمعناها القوي الدال على تدبير المدينة، هي كما أبرز «سميث»، وبشكل أقل «فروند»، تقوم على ثنائية العدو والصديق؛ لذا هي تتضمن إمكانية الحرب كإمكانية محايثة يمكن أن تتحقق في أي لحظة. كما أن الحرب، كما وضحت الدراسات الثقافية التي يقدمها «مهلمان»، هي العنصر الأبرز في تنظيم الثقافة الذاتي[27]. وبتعبير آخر وجد منظرو المسيحية أنفسهم أمام مأزق حاد: نبذ الحرب، وهو ما يعني الانتحار السياسي والاجتماعي، أو القبول به وهو ما يعنى الانتحار الديني والعقائدي. فكان المخرج الميتافيزيقي الكلاسيكي، إقامة تمييز بين حربين، حرب عادلة وأخرى ظالمة. الأولى حرب مطلوبة ومشروعة دينيًا وعقليًا وأخلاقيًا وإنسانيًا، هذا إن لم تكن مقدسة. والثانية منبوذة يحرمها الإنجيل، تتعارض مع أخلاق المسيح، وتؤدي بصاحبها إلى الجحيم.

لقد كانت الحروب الصليبية[28] التجلّي الأول الأبرز للحرب العادلة المسيحية، حرب وجدت في تنظير «أوغسطين» ـ للحرب العادلة ـ إطارها النظري. ما هي الحرب الصليبية؟ هي حرب مقدسة، حرب يباركها الله ويدعمها، يعلنها البابا ضد العدو المسلم الكافر. تَعِد الفارس المسيحي بالنصر أو الجنة، وتَعِد المقاتل المسلم بالنار والهزيمة. حرب تحرير الأرض المقدسة من المحتل، ونصرة المسيحي المستضعف. كما أنها طريق الغفران؛ قتل المسلم ليس مجرد ضرورة عسكرية بل هو استغفار وغسل ذنوب الروح. حج مسلح، وصك غفران ثمنه الدم. «سلام الله» يتطلب حرب «فرسان الله».

هذا التصور سيعمل منظرو الحرب المسيحية على اعطائه صيغته النظرية العامة من خلال مذهب الحرب العادلة. ما هي الحرب العادلة؟ الجواب الأول الذي رسم ملامحه «أوغسطين» هي حرب سببها عادل ومقصدها شريف، تعلنها سلطة شرعية ولا نلجأ إليها إلّا عند الضرورة. لكن ما هو السبب العادل؟ باختصار هو، كما حدّده «توماس الأكويني»، مواجهة الظلم والاعتداء. سبب سيعمل «دو فيتوريا» على تدقيقه، حيث أكّد في «De Jure Belli» أن مجد الحاكم والتوسع واختلاف الديانات[29] ليست بالأسباب العادلة[30]. وفي «De Indis» فصل هذا السبب أكثر من خلال تطرقه للأسباب التي تشرع سيطرة الإسبان على الهنود الحمر، حيث حدد سبعة أسباب عادلة هي: «الحق في التواصل والإقامة في أي مكان»[31]، «نشر الديانة المسيحية»[32]، «التدخل ضد العاهل الوثني إذا ما اعتنق المسيحية عدد كبير من الهنود»[33]، «مواجهة استبداد الأمراء الوثنيين والقوانين البربرية التي تخضع لها المجتمعات الهندية»[34]، «الحق في إقامة الأحلاف»[35]، «حق الوصاية»[36]، وأخيرًا «إذا ما اختار البرابرة ـ الهنود هنا ـ أن يكون عاهلهم إسبانيًّا»[37]. أما «سواريز» فيؤكد أن الأمير المسيحي من حقه شنَّ حرب إذا ما انتهك حق من حقوقه، أو من أجل الدفاع عن الأبرياء[38].

هذا التحديد يفتح المجال أمام تبرير حروب شتى، فاستعادة القدس من يد المسلمين أو نصرة مسيحيها وحماية الأماكن المقدسة حرب عادلة ـ فهي من هذا المنظور حرب دفاعية، ونشر الديانة المسيحية في القارتين الإفريقية والأمريكية هي أيضًا حرب عادلة، ومواجهة القوانين التي تخالف العقيدة المسيحية أو توسيع سلطة الكنيسة أو الدول المسيحية هي أخرى حروب عادلة... واللائحة طويلة.

شَرَع هذا التنظير عمليًا للممارسات جد بشعة في حق العدو، فالحروب الصليبية حرب إبادة ذهب ضحيتها مئات الآلاف من المسلمين واليهود[39]، وحروب الأديان التي شهدتها أوروبا خلال العصور الوسطى كانت حروبًا جد عنيفة، أما التوسع الغربي، كمحاولة سيطرة إسبانيا على الهنود الحمر كانت عن طريق إبادة الشعوب الأصلية. الحرب العادلة عادة ما تكون مدخل حرب الإبادة.

وبصفة عامة، نمط شرْعَنَة الحرب العادلة يجعل منها حربًا تمييزية غير متكافئة، فالعدالة هي إلى جانب طرف دون آخر، والمدافع عنها هو المنتصر دومًا حتى ولو انهزم عسكريًا، هو المنتصر حتمًا لأنه إلى جانب الحق والخير والجلال. لا تحركه مصالح ذاتية ضيقة بل يسعى لخير

الإنسانية. لا يرفع سيفه ظلمًا وإنما لمواجهة ظلم، لا يعتدِ بل يقاوم العدوان. أما العدو فهو شيطان رجيم، مجرم مقيت، شرّ لا بدَّ من القضاء عليه، مسخ وَجَبَ تطهير الإنسانية منه. قد ينتصر في معركة، كما يمكن للشر أن ينتصر على الخير لحظةً، لكن الهزيمة الشنعاء تنتظره، كما سينتصر الخير على الشر في نهاية المطاف. ومثلما أنه لا يمكننا إقامة صلْح مع الشيطان أو إيجاد أرضية توافق كذلك لا يمكننا أن نبني سلامًا مع العدو الشيطان أو المجرم أو أن نهادنه، وبما أن الشيطان هو المسؤول عن كل الشرور كذلك العدو هو المسؤول عن كل شرور الحرب ومآسيها. وأخيرًا في مواجهة الشر لا مكان للحياد، فنحن مع أحدهما، لذا علينا أن نختار موقعنا؛ الحرب العادلة لا تعترف بالموقع الوسط.

إذًا تقوم الحرب العادلة، سيكولوجيًا وسياسيًا، على تقديس الذات وشيطنة العدو، تبرئة «النحن» وتجريم «الهم»، وفي هذا قتل رمزي للعدو تمهيدًا لتصفيته الجسدية، وهو ما يجعل منها أكثر الحروب قسوة وجذرية. لماذا؟ لأن القتل الرمزي للعدو يُشَرْعِن أبشع الممارسات في حقه؛ فهو يمنح للذات مبررًا قويًا للقتل، ولكل الممارسات الأخرى كهتك العرض والتعذيب والنهب والسبي. لكي تبيد عدوك عن بكرة أبيه دون رحمة، وتتجاوز كل القيود الأخلاقية التي تربطك به وأنت مرتاح البال وسعيد الخاطر، حَوّل قتله إلى واجب وقربان، واجْعَل إراقة دمه عبادة، وهتك عرضه تقربًا إلى المتعالي؛ لذا قم بشيطنته وتجريمه وجعل نفسك خادمًا للمتعالي. هذا من جانب، ومن جانب آخر، الحرب العادلة حرب محاكاتية على درجة عالية من الحدة تدفع بشكل سريع الحرب نحو الجذرية التي كان يخشاه «كلوزفيتز». فكل أطراف الصراع تدعى العدالة والقرب من المتعالي، الكل يدعي الدفاع عن الخير والفضيلة وأن عدوه نصير الشر والرذيلة، لذا الكل ينخرط في الحرب بكل قسوته وكامل قوته فتزيد نار الحرب اشتعالًا. ادعاءات العدالة لا تلطف الحرب بل تؤججها، وهذا ما سيفهمه منظّرو القانون الدولي الحديث بشكل جيد.

لهذا الحرب العادلة لا تعترف بأي حصانة للعدو، أو بقواعد تنظم العلاقة معه، فهو خاضع لمشيئة العاهل «العادل»: إن شاء عفا وإن شاء قَتَلَ واستعبَد ونَكَلَ، إن شاء هاجم المدنيين وإن شاء تركهم وشأنهم. كما تعرف الحرب العادلة أبشع الممارسات: تصفية الخصم بأبشع الطرق، الأسرى يُقتلون أو يُستعبدون. النساء تصبحن جواري وتستباح أعراضهن أو يُبعن في سوق النخاسة. الأطفال يؤخذون من أمهاتهم، المدنيون كالمقاتلين لا قانون يحميهم... أما وسائل الانتصار فجميعها مباحة، وكل القوة يمكن استعمالها. مما يجعل هذه الحرب تنحو نحو استعمال كامل القسوة، ففي القسوة دليل على التفاني في خدمة المتعالي.

لا يتوقف الأمر عند نهاية العمليات العسكرية، وإنما يتعداه إلى ما بعد الانتصار. فمن حق العاهل «العادل» القيام بكل الإجراءات التي تسمح له باسترجاع ما أُخذ منه أو فقده أثناء الحرب كاقتطاع الأراضي وفرض تعويض مادي...، واللجوء إلى كل الممارسات التي تضمن إضعاف الخصم ومنع عودة تهديده أو تعاظم قوته كتجريده من عتاده ومنع تسلحه، كما يحق له استعباد الأسرى أو تصفيتهم[40]. لكن من يحق له تقييم الخسائر وطبيعة التعويض؟ من يحق له إصدار الأحكام وتطبيقها؟ ـ هو العاهل العادل المنتصر، فهو الحكم أثناء الحرب وبعدها[41]. هكذا، العدالة التي تنتجها الحرب العادلة هي عدالة المنتصر.

إجمالا، الحرب العادلة هي حرب:

أ) تمييزية تفاضلية؛

ب) غير متكافئة؛

ج) تشيطن العدو وتجرّمه؛

د) تنزع عنه حصانته القانونية وتشرعن أبشع الممارسات في حقه؛

هـ) تجعل التوافق معه غير ممكن، والحياد مستحيل؛

و) تنتج نوعًا مخصوصًا من العدالة هي عدالة المنتصر.

ضدًا على هذا التصور حاول منظّرو القانون الدولي الحديث، بناء تصوّر بديل، تصور أحدث زحزحة قوية في مفهوم الحرب العدالة، حيث لم تعد حربًا عادلة من طرف واحد وإنما حرب عادلة من لدن جميع أطراف النزاع، والعدو لم يعد شيطانًا أو مجرمًا وإنما ندًّا يتمتع بنفس الحقوق وله حصانة قانونية ينبغي احترامها.

2.2 الحرب العادلة من الطرفين والعدو الندّ

استطاع الفكر القانوني الحديث إحداث طفرة في مفهوم الحرب، وذلك على مستويين: الحق في الحرب والحق أثناء الحرب، مما ساعد على تجاوز الحرب العادلة بدلالتها القُرُسطَوية التي وقفنا عندها أعلاه.

الحرب كما نظّر لها كبار مفكري القانون الدولي الحديث هي حرب متكافئة غير تمييزية، فهي حق أساسي من حقوق

أي دولة. وحتى تكون ممارسة هذا الحق مشروعة يكفي الالتزام ببعض الشكليات كإعلان الحرب من طرف السلطة المخول لها ذلك، وأن يعلن عنها بشكل عمومي، وأن تُحترم بعض القواعد أثناء الحرب[42].

فالحرب، يؤكد «هيغو غروتيس» هي كالزواج الشرعي له إطاره المنظم، شكلياته وشعائره، حقوقه وواجباته، تشرف عليه سلطة شرعية، كما يضم جانبًا اقتصاديًا يرتبط بتوزيع الثروات. فمع «غروتيس» بدأ الانتقال من الحرب العادلة من جهة أسبابها ـ التصوّر التيولوجي القُرُسطوي ـ إلى الحرب العادلة من جهة مفاعيلها القانونية يسلك طريقه إلى نظام العلاقات الدولية. تصور سيترسخ مع «كريستيان ولف» و«إمير دو فاتيل» والعديد من مُنظّري وفلاسفة القانون الدولي الحديث، الذين سيقدمون بشكل صريح نظرية في الحرب العادلة وفق معايير وقواعد القانون الدولي وليس وفق إدّعاءات العدالة التي قد يقدمها أطراف النزاع. فقد أكّد «فاتيل» مثلًا أنه في حرب «وفق الأصول والقواعد» يصعب، بل حتى يستحيل، تمييز العادل والظالم، فالكل يدّعي أنه إلى جانب العادلة. كما أنه بين الدول لا توجد علاقة رئيس بمرؤوس، كما أكّد ذلك كانط في السلام الدائم، وبالتالي لا يحق لأي دولة أن تنصب نفسها قاضيًا وحكمًا بين الأطراف المتنازعة، كما ان تدخل طرف أي ثالث كحكم سرعان ما يجعله طرفًا في الصراع. ما العمل؟ الحل الأنجع هو تجاوز محاولة تحديد الطرف العادل، واعتبار الحرب وفق الأصول والقواعد ـ من الناحية القانونية ـ حربًا عادلة من كلا الطرفين. فليس هناك طرف إلى جانب الخير وآخر إلى جانب الشر، أحدهما يدافع عن النور الأخر عن الظلام؛ فالحرب وسيلة من الوسائل التي يحق لأي دولة أن تلجأ إليها لتدافع عن نفسها وحقوقها شريطة الالتزام، كما قلنا، ببعض قواعد والأصول.

من هذا المنظور أحدث منظرو القانون الدولي الحديث، كما سيؤكد ذلك «سميث»، تحوّلًا جذريًا في مفهوم العدو، فلم يعد شيطانًا مدنسًا أو مجرمًا دنيئًا بل أصبح عدوًا ندًّا، له ذات الحقوق التي لعدوه وعليه نفس الواجبات. العدو هنا دولة، كما قلنا، تتمتع بحق اللجوء إلى القوة العسكرية للدفاع عن نفسها ومصالحها، لذا بات العدو يتمتع بحقوق أساسية ينبغي احترامها، سواءً قبل الحرب أو في خضمها أو بعدها.

ارتباطًا بهذا حاول منظرو القانون الدولي الحديث تحديد المسموح به والممنوع أثناء الحرب؛ أي صياغة القواعد التي ينبغي على جميع الأطراف التقيد بها خلال الحرب، وهمهم الأساسي في ذلك كان محاولة وضع قيود تلطفها، أو إن شئت قلت لقد عملوا على نقل الحرب من عالم الجذرية والتطرّف إلى عالم الوسطية والاعتدال. فإذا كان «غروتيس» مثلًا قد أكّد أن الحرب «الرسمية» هي بمثابة تعاقد فريد من نوعه، لأنه من جهة تعاقد على القتل المتبادل دون ضرورة قبول جميع الأطراف لهذا العقد، لأنه ما إن يعلن طرف الحرب حتى يجد الطرف الآخر نفسه في حالة حرب. ومن جهة ثانية يخضع للقاعدة التي سيصوغها «صامويل فون بيفندورف» «افعل في مواجهتي كل ما باستطاعتك فعله، وأنا أيضًا سأفعل في مواجهتك كل ما باستطاعتي فعله». وهذا يعني أنه يحق لجميع الأطراف، من ناحية المبدأ، استعمال كامل قوتهم وجميع الوسائل المتاحة لهم لتحقيق النصر، بما في ذلك قتل الأبرياء والنهب واستخدام الجواسيس وحرق المحاصيل الزراعية. إلا أن «غروتيس» سرعان ما سيدخل عامل تلطيف أخلاقي يحد من جذرية الحرب، فقد أكّد أن الأخلاق تمنع قتل الأبرياء وسبي النساء أو اغتصابهم، استعباد الأسرى والتنكيل بهم، استخدام السم لقتل العدو، الاحتيال ونقض العهود والوعود[43]. هذا البعد الأخلاقي سيمنحه «فاتيل» طابعه القانون الملزم، حيث أكّد على أن الدول عليها الالتزام بالقاعدة التالية: القيام بأكبر قدر من الخير زمن السلم وأقل قدر من الشر زمن الحرب. لذا وضع «فاتيل» مبدأ أساسيًا ينبغي احترامه خلال الحرب وهو مبدأ الاعتدال حيث لا ينبغي للقوة المستعملة أن تتجاوز المقدار الذي يتطلبه تحقيق الهدف أو أن تتجاوز تكلفة الحرب حجم الأهداف المسطرة، كما أنه ليست كل الوسائل والطرق مباحة حتى ولو كانت ضرورية للنصر كقتل الأبرياء والمدنيين وتسميم العدو وخداعه، ونقض الوعود والعهود والنهب، اغتصاب النساء... إلخ[44].

كان من نتائج هذا التحول ـ أيضًا ـ فتح الباب على مصراعيه أمام شتى التوافقات الممكنة مع العدو، ومنح وضع مخصوص للأطراف المحايدة. لم تعد الحرب صراعًا بين الخير والشر، بل صراع بين دول تدافع عن مصالحها، لذا بات من الممكن لأطراف النزاع أن تجد أرضية تعايش، وأمكن لأي دولة أن تبقي على الحياد دون أن تطالها عقوبات عسكرية أو اقتصادية أو سياسية، وخصوصًا دون أن تتم شيطنتها أو ذمها.

هذا التصور الذي قدمناه بشكل سريع لم يُبنَ دفعة

واحدة، كما أنّ طريقه نحو حياة الدول لم يكن سالكًا؛ إذ كثير ما انتهكت مبادئه، خصوصًا خلال الفترة الاستعمارية، لكنه رغم كل الصعوبات التي واجهها تمكن من بناء خطاب حرب جديد سيترسخ بقوة مع القانون الدولي الإنساني. فقد هدف هذا القانون إلى محاصرة قسوة الحرب والحد من مآسيها، وذلك عبر تمكين العدو من حقوقه الأساسية، كحماية المدنيين والأسرى والجرحى وطواقم الإنقاذ، وتحريم استعمال بعض الأسلحة الفتاكة أو شديدة التدمير أو تلك التي تستهدف المدنيين أكثر من المقاتلين. بَيْدَ أن هذا البناء النظري، الذي اعتبره «سميث» معجزة قانونية وتاريخية[45]، سيتعرض لضربات قوية أدت إلى تفككه، ومعه عودة الحرب العادلة من طرف واحد إلى ساحة العلاقات الدولية.

3.2 الأمبراطورية الأمريكية وأفول الحرب العادلة من الطرفين.

عمومًا انتهى القانون الدولي الحديث إلى اعتبار الحرب حقًا سياديًا من حقوق الدولة، تلجأ إليه للدفاع عن حقوقها، وأن عدالة الحرب يمتلكها جميع أطراف النزاع. الحرب باتت، من جهة مفاعيل القانون، حربًا عادلةً من الطرفين شريطة احترام بعض الشكليات كإعلان الحرب بشكل علني ورسمي من طرف السلطة العمومية المخوَّل لها ذلك. كما حاول التخفيف من فظاعات الحرب، بوضع قيود معينة ينبغي على أطراف النزاع الالتزام بها كحقوق الأسرى والمدنيين ونوعية الأسلحة التي ينبغي استعمالها، والقاعدة الذهبية هي التي صاغها «فاتيل» صياغة واضحة، القيام بأقل قدر من الشر والضرر أثناء الحرب وأكبر قدر من الخير زمن السلم[46]. ومن النتائج العملية لهذا الفكر الحدّ من حروب الإبادة داخل الأراضي الأوربية لمدة تزيد عن القرنين. أنه عمل أصيل تطلب جهدًا قانونيًا مضنيًا، يؤكد «سميث».

غير أن الحرب العالمية الأولى كانت إيذانًا بانهيار هذا الصرح القانوني، حيث وجهت ضربة قاضية لقاعدته القانونية الرئيسية والمميزة له، والتي هي ـ الحرب العادلة من الطرفين، معلنة عودة الحرب العادلة من طرف واحد من جديد إلى ساحة العلاقات الدولية، وما يستتبع ذلك من عودةٍ للحرب التمييزية غير المتكافئة، وشيطنة العدو وتجريمه وحرمانه من ضماناته القانونية، وما استتبعه من عودة لحروب الإبادة إلى داخل الأراضي الأوربية. وإن شئت قلت، مثلت بداية عهد جديد/ قديم، عهد الحرب التمييزية اللامتكافئة، حرب شديدة التدمير؛ حرب أهلية عالمية بقيادة القوى العظمي وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية[47].

لقد كان إعلان الرئيس الأمريكي ويلسون ـ في الثاني من أبريل من سنة سبعة عشر وتسع مائة وألف ـ دخول الولايات المتحدة الحرب إلى جانب الحلفاء، متجاوزًا الطابع الدفاعي لمذهب مونرو[48]، حدثًا حاسمًا في تاريخ هذا المسار. وكان من نتائجه العميقة: أ) صعود الولايات المتحدة الأمريكية كقوة أمبراطورية عظمى معلنة نهاية المركزية الأوروبية. ب) انهيار القانون الدولي الحديث وتشكل مؤسسات القانون الدولي المعاصر. ج) إعادة تدوير الريروطيقا التي سندت الحرب العادلة في القرون الوسطى حيث أعيد إحياؤها تحت مسمّى الحرب من أجل الإنسانية أو حرب الإنسانية.

لقد أدَّت الكونية الولسونية إلى إحياء الحرب العادلة من جديد حيث أُلغيت المفاهيم غير التمييزية، وبات العدو من جديد مجرمًا، وحتى شيطانًا عدوًا للإنسانية جمعاء. لقد قدمت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها، حربها كحرب الإنسانية ككل ضد الهمجيين الجدد؛ حرب من أجل الإنسانية لإنقاذها من براثن الوحوش. الإنسانية هي المبرّر الجديد لتصفية الخصم، والقناع المستحدث لإخفاء بشاعة الحرب، والريروطيقا الجميلة للطموحات التوسعية الأكثر سوداوية[49].

في سياق هذه الطموحات الكونية التي عبرت عنها الولايات المتحدة الأمريكية أعيد بناء القانون الدولي ومؤسساته الناظمة. أهم نتيجتين في هذا السياق:

ـ قيام مؤسسات دولية ترنو إلى حفظ الأمن والسلام العالمي، في البدْء كانت عصبة الأمم ومن بعد كانت الأمم المتحدة. هذه المؤسسات[50] هي في نظر «سميث» ليست مؤسسات سلام بل مؤسسات الاستعداد للحروب المقبلة؛ الحروب الشاملة الأكثر تدميرًا وعنفًا. لنقل مع «زولو» هي مؤسسات المنتصر التي حاول من خلالها ترسيخ انتصاره، وضمان انتصاراته المقبلة[51].

ـ بلّورة مفهوم المسؤولية الجنائية عن الحرب: لقد صار العدوان جريمة يعاقب عليها القانون الدولي، والمعاقبة هنا لا تطال فقط الدولة كدولة، كالحد من السيادة أو العقوبات السياسية والعسكرية، وإنما أيضًا المسؤولين عن العدوان وجرائمه؛ وعلى هذا الأساس أدين الأمبراطور «غيليوم الثاني» وبعض رموز النازية في محاكمات نورنبيرغ الشهيرة.

تحول كهذا، اعتبره «سميت» تراجعًا خطيرًا عن المكتسبات التي حققها القانون الدولي الحديث، وترسيخًا للأساس التمييزي الذي تقوم عليه حرب الأمبراطورية الأمريكية. فعندما نتحدث عن جريمة نتحدث عن محقق ومحام وقانون ومحكمة وقضاة ومنفذ وممول، عن متهمين ومجرمين وشركاء وأبرياء. فما هي عناصر جريمة الحرب؟ من يحق له إثبات وقوعها وتحديد الجناة؟ من يضع القانون ويعين القضاة وينفذ الحكم؟ باسم من تصدر الأحكام؟ ومن يمول المحكمة؟ ـ في حالتنا هذه هو المنتصر. فالعدالة التي أسست لها الكونية الولسونية، والتي تعبر عن الطموح الإمبريالي للولايات المتحدة الأمريكية، هي عدالة المنتصر؛ عدالة الانتقام وترسيخ الهيمنة[52]. ولعلّ هذا ما دفع «كيلسن» إلى التأكيد على ضرورة عدم اعتبار محكمة نورنبيرغ سابقة قانونية، وما دفع القاضي الدولي «رادهابينو بال» إلى اعتبار خسارة الحرب هي ما يجعل منها عدوانًا وجريمة حرب[53].

هكذا يخفي القانون الدولي المعاصر خلف وجهه الإنساني والحقوقي وجهًا بشعًا، إذا صار أداة في يد القوى العظمى لتصفية خصومها أخلاقيًا وماديًا. الريروطيقا الإنسانية تخفي الرغبة في السيطرة والاستغلال، تخفي حقد وهمجية المنتصر. لهذا انتهى «سميث» إلى إدانة النزعة الحربية الإمبريالية للولايات المتحدة الأمريكية، فالريروطيقا الولسونية تخفي ما هو أشدّ خطرًا من منطق التوسع الخاص بالرأسمالية الصناعية والتجارية؛ إنها تخفي مشروع هيمنة عالمي يؤدي بشكل لا مندوحة عنه إلى حرب شاملة وحرب أهلية عالمية[54] تخاض بأسلحة أكثر فتكًا وأكثر تدميرًا. وما التركيز على المبررات الإنسانية إلّا محاولات لشرعنة القتل الأكثر بشاعة والجرائم الأكثر فظاعة؛ إنها ضرورة داخلية للتفوق العسكري والتكنولوجي الهائل الذي صار في متناول القوى العظمى. إنه منطق اشتغال الإمبراطورية، التي وجد «سميث» في الفضاءات الكبرى بديلًا جيوسياسيًا عنها[55].

إجمالًا أدى منطق التوسع الأمريكي، وتفوقها العسكري، إلى إحياء تصور مخيف عن الحرب، تصور يلغي العدو رمزيًا ويبيده فزيائيًا. تصور طهراني، يبجل الأنا ويخفي مصالحها الأكثر أنانية وسوداوية. فالريروطيقا التي دشنها «ولسن»، كما أبرز «سميث»، تخفي مشروع هيمنة عالمي ينتج حروبًا شاملةً فتاكةً تخاض باسم الإنسانية من أجل تحقيق مصالح استعمارية[56].

زهير اليعقوبي

باحث من المغرب

الهوامش

(1) يعود أصل هذه الدراسة إلى دراستين سبق لي نشرهما هما:
ـ الإمبراطورية الأمريكية والدولة الإسلامية؛
ـ كارل سميث معاصر لنا: من تحديد مفهوم السياسة إلى نقد الإمبراطورية الأمريكية وعودة مفهوم الحرب العادلة.
الدراستان منشورات في: زهير اليعكوبي، الإمبراطورية الأمريكية والدولة الإسلامية، (القاهرة: دار أكتب، 2018).

(2) علاقة المفكرين الألمان بالنازية مسألة تتطلب بحثًا خاصًا، المهم في هذا الصدد أن علاقة سميث بالنازية هي لدينا من جنس علاقة هايدغر بها.

(3) لن نهتم في هذه الدراسة بجوانب أخرى مهمة للغاية، نتركها لأعمال قادمة، مثل تمييزه بين الشرعية والمشروعية ونقده للديموقراطية التمثيلية ودفاعه عن السيادة الشعبية، ورؤيته للفضاءات الكبرى كبديل عن النظام الإمبراطوري الذي بنته الولايات المتحدة الأمريكية.

(4) Carl Schmitt, La notion de la politique -suivi de Théorie du partisan, trad, Marie-Louise Steinhauser, (Paris: Flammarion, Champs Classique, 1992), p. 42

(5) Julien Freund, l'essence de la politique, (Paris: Edition (Dalloz, col Bibliothèques, 2003

(6) Pierre Clastres, La Société contre l'Etat: Recherches d'anthropologie politique, (Paris: Minuit, 2011) ; Pierre Clastres, Archéologie de la violence: la guerre dans les (sociétés primitives, (Paris: Éditions de l'Aube, 2010

(7) Préface de Julien Freund, In: Carl Schmitt, La notion de la politique, op. cit., pp. 18-19

(8) Carl Schmitt, La notion de la politique. Op. Cit., p. 65

(9) Ibid. p. 70

(10) Ibid. pp. 64-65, 70

(11) للتدقيق أكثر يمكن العودة إلى كتابنا: زهير اليعكوبي، الحرب مقاربة فلسفية سياسية. (بيروت: منشورات ضفاف والكلمة للنشر ودار الأمان ومنشورات اختلاف، 2016)، صص 93-101

(12) Günther Gotthard, La conscience des machines, une métaphysique de la cybernétique, Suivi de Cognition et volition, trad Françoise Parrot et Engelbert Kronthaler, (Paris: L' Harmattan, 2008)

(13) Peter Sloterdijk, La folie de Dieu, trad. Olivier Mannoni. (Paris: Libella-Maren Sell Editeur, 2008). Jan Assmann, Le prix du monothéism trad Laure Bernardi, (Paris: Aubier, Coll. «historique», 2007) p. 23

(14) Jan Assmann, Violence et monothéisme, trad, Jacob Schmutz, (Paris: Bayard, 2009) pp. 8-9

(15) Carl Schmitt, La notion de la politique, op. cit., pp. 78-79

(16) Michael Hardt & Antonio Negri, Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire, trad, Nicolas Guilhot, (Paris: 10/18, coll Fait et cause, n 3952 ; 2006)

حول هذا المنظور يمكن العودة إلى: زهير اليعكوبي، الحرب مقاربة فلسفية سياسية، مرجع مذكور، ص ص 210-220

Clausewitz, De la guerre, trad, Nicolas Waquet, (Paris: (17)
Rivages poche, coll Petite Bibliothèque, 2006), p. 20
Gaston Bouthoul, le phénomène guerre, (Paris: Payot (18)
Rivage, 2006), p. 56
(19) ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع. ترجمة الزواوي بغوره، (بيروت: دار الطليعة، 2003)
Peter Sloterdijk, La folie de Dieu. Op. Cit (20)
Debray, le Feu sacré: Fonctions du religieux, (Paris: (21)
Fayard, 2003) Régis
Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, (Paris: Kluwer (22)
(Acaemic, Livre de poche, 2010
Stéphanie Anthonioz, «Guerre juste ou injuste? (23)
Théologie de la guerre au Proche-Orient ancien», in Guerre juste guerre: Les justifications de la guerre religieuses et profanes de l'Antiquité au XXIe siècle. Textes réunis par Marie-Françoise BASLEZ et André ENCREVÉ et Rémi FABRE et Corinne PÉNEAU, (Paris, Ed. BIERE, 2013), pp. 22-34
Cheu King, trad, S. Couvreur S.J, (Paris: Librairie (24)
Orientale et Américaine, E. Guil moto, sans date), pp. 105-107
Ibid., pp. 101-105, 111, 173-175 (25)
Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, La guerre au nom de (26)
l'humanité: Tuer ou laisser mourir, (Paris,: PUF, 2012), pp. 68-70
Heiner Mühlmann, La nature des cultures -suivi CSM (27)
coopération sous stress maximal, trad, Jacques Soulillou. (Marseille, Edition Parenthèses, coll eupalinos, 2010)
في هذا الصدد يؤكد "مهلمان" أن تحول الثقافة إلى حضارة يتطلب محاصرة الحرب.
(28) حول الحروب الصليبية باعتبارها حروب مقدسة را مثلا
Jean Flori, «L'Église et la Guerre Sainte: de la «Paix de Dieu» à la «croisade»» In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 47e année, N. 2, 1992. pp. 453-466.
(29) اختلاف الديانات لا ينبغي خلطه مع محاولة نشر الديانة المسيحية، فإذا كان الأول ليس سببًا عادلًا فالثاني عادل.
Francisco de Vitoria, «de jure belli ». In A. Vanderpol, (30)
La doctrine scolastique de droit de la guerre (Paris, A 336-Perdone éditeur, 1919), pp. 334
Ibid., p. 469 (31)
Ibid., pp. 477-478 (32)
Ibid., pp. 481-482 (33)
Ibid., p 482 (34)
Ibid., pp. 483-484 (35)
Ibid., pp. 484-486 (36)
Ibid., pp. 482-483 (37)
Francisco Suarez, « De bello ». In: A. Vanderpol, La (38)
doctrine scolastique de droit de la guerre, op Cit, pp. 387-388
(39) جيمس ريستون (الابن)، مقاتلون في سبيل الله: صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد والحملة الصليبية الثانية. تعريب رضوان السيد (الرياض: مكتبة العبيكات، 2002)، صص 11، 19، 34.
Alfred Vanderpol, Le droit de la guerre d'après les (40)
théologiens et les canonistes du moyen âge. (Paris et 130-Bruxelles, Tralin et Goeemar éditeurs, 1911), pp. 125
Ibid., p. 125 (41)
Hugo Grotius, Le Droit de la guerre et de la paix (42)

-Divisé en trois livres-, tome 1. Traduction M. P. Pradier-Fodéré (Paris: Guillaumin et CIE Libraires, 1867), pp. 188-190/ Emer de Vattel, Le droit des gens ou principes de la loi naturelle, Tome 2. (Paris: Janet et Cotelle libraires, 1820), pp. 588-611
Hugo Grotius, Le Droit de la guerre et de la paix, Tome (43)
3. Traduction P. Pradier-Fodéré (Paris: Guillaumin et CIE 123-Libraires, 1867), pp. 9
Emer de Vattel, Le droit des gens ou principes de la loi (44)
naturelle, Tome 2. Op., Cit, pp. 618-628
Carl schmitt, L'Ordre du monde après la Deuxième (45)
Guerre mondiale (1962). In Carl Schmitt, La Guerre civile trad, Céline Jouin (France: ,1978-mondiale: essais 1943 Edition ère, coll chercheurs d'ère, 2007), pp. 23-72
Emer de Vattel, Le droit des gens ou principes de la loi (46)
naturelle. Tome 2. (Paris: Janet et Cotelle libraires, 1820) pp. 641-645
Carl Schmitt, Le nomos de la Terre. Traduction Lilyane (47)
Deroche-Gurcel. (Paris: PUF, Quadrige, 2008) pp. 313-318
(48) تأويل مذهب مونرو تأويلا توسعيا هجوميا.
(49) حول الحرب الإنسانية، من جهة تبريرها والانتقادات التي وجهت لها يمكن العودة إلى: زهير اليعكوبي، الحرب الإنسانية: هل يمكن أن نبرر الحرب، القاهرة، دار اكتب، 2017
(50) تحليل سميث يركز على عصبة الأمم، لكن منطق تحليله يطال الأمم المتحدة ومجمل المؤسسات الدولية.
Danilo Zolo, La justice des vainqueurs: De Nuremberg (51)
à Bagdad. Traduction Etienne Schelstraete (France, Editions Jacqueline Chambon, 2009)
Carl Schmitt, Le nomos de la ; 67 ,48 ,13-Ibid. pp. 19 (52)
Terre. Op. Cit., p. 258
Cité par: Danilo Zolo, La justice des vainqueurs, op. (53)
,.cit
Carl Schmitt, La Guerre civile mondiale: essais 1943- (54)
1978, op.cit.,
Carl Schmitt, Guerre Discriminatoire et Logique des (55)
grandes espaces, trad, François Poncet. (Paris: Krisis, 2011)
(56) تحت تأثير التوجه الإمبراطوري للولايات المتحدة الأمريكية، ومن ورائها باقي القوى العظمى، صارت المبررات الإنسانية أهم إطار تبريري للحرب المعاصرة. فالحرب الإنسانية هي الصيغة الجديدة للحرب العادلة، هي حرب الفضيلة والمبادئ الإنسانية والأخلاق النبيلة ضد الهمجيين منتهكي حقوق الإنسان والطغاة المستبدين بشعوبهم. وكما يرى "نغري" و"هاردت" في دراستهما لحروب الإمبراطورية، تقديم هذه الحرب كحروب إنسانية هي نتاج منطق سلطة الإمبراطورية وتفوقها العسكري الذي ليس له نظير
Michael Hardt et Antonio Negri, Multitude. Op. cit., pp. 29-30

الفينومينولوجيا ورهان استئناف البحث في ماهية الدين

المهدي مستقيم

مُقَدّمة

تميل فلسفة الدّين ميلًا واضحًا إلى نظرية المعرفة المنظمة[1]، الأمر الذي يجعل تبعيّة العلم للفلسفة والفلسفة للعلم أمرًا واردًا، لاسيّما إذا علمنا أنّ منظومة العلم مشروطة بتصوّر الأنظمة الفردية، ممّا يجعل العلم دائم التهجُّس بالمشكلة الرَّئيسة في فلسفة الدين[2].

تندرج فلسفة الدّين ضمن حقل العُلوم الثقافيّة أو المعياريّة، حيث التركيز على بعض التركيبات التي تصبُّ في مصلحة الدّين ذاته. وتستند في ذلك إلى تاريخ الأديان، بالنّظر إلى بنيتها المعياريّة، شأنها شأن سيكولوجيا الدّين وسوسيولوجيا الدّين، من دون أن تتطابق والتخصصات «الإمبيريقية» هذه سواء جزئيًّا أم كليًّا[3].

لا تتمثّل وظيفة فلسفة الدين في استعمال المعايير العلميّة الحقة[4]، بقدر ما تتمثل في التطلّع إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون[5]. ومن أجل ذلك، تستند إلى معطيات الواقع، بوصفها أدوات للبناء، وليس بوصفها هدفًا للعمل والبحث. على أنَّ مناهج العُلوم الثقافية، تتوجه صوب الأنماط والسُّبل التي عن طريقها تُوَظّف المادة الإمبيريقية. وبناء عليه، وجب استبعاد أيّ محاولة تهدف إلى تكليف فلسفة الدين مهمَّة إنجاز عمل بالاتكال على التاريخ والسيكولوجيا والسوسيولوجيا الثقافية[6]. إنَّ فلسفة الدّين هي نظرية الوظيفة الدينيَّة ومقولاتها[7].

من الواضح، إذن، أنَّ المنهج الذي يتّكل عليه فيلسوف الدّين في مقاربته للمسألة الدينية منهج معياريّ صِرْف. بَيْدَ أنَّه ليس في مُكنة فلاسفة الدّين أن يجتمعوا حول منهج بعينه؛ إذ أنَّ المنهج في هذه الحال يتّصل بالإبداع الشّخصي المتفرّد، الذي تتميّز به العُلوم الثّقافية[8]. ناهيك بكون المناهج التي يشتغل بها فلاسفة الدّين والتي تتسرَّب إلى حقلهم من علوم الدين (=اللّاهوت) والميتافيزيقا غير متجانسة، وهو الأمر الذي ينطبق على مناهج العلوم الإنسانيّة أيضًا[9]. وبناء عليه، فإنّ فيلسوف الدّين لا ينظر إلى الدّين بوصفه هدفًا للمحدِّدات والاعتبارات النفسيّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة. ومن ثمّ، لا يمكن تأسيس منهج فلسفة الدين على سيكولوجيا الدّين، أو سوسيولوجيا الدّين، أو تاريخ الأديان؛ ذلك أن منهج فلسفة الدّين يتطلّع إلى إدراك مفهوم ((الهوية)) ضمن مملكة الرّوح، من دون توسط نتائج الظواهر الفردية أو الجماعية أو التاريخية؛ بل انطلاقًا من ترسيخ وعي يرمي إلى معرفة ما ينبغي أن يكون استنادًا إلى هذه النتائج[10].

فينومينولوجيا الدّين

لقد سبق لـ «إدموند هوسرل» (1859ـ1938) أن حصر وظيفة الفينومينولوجيا في دراسة المعارف الماهويّة، معلنًا رفضه النّظر في الوقائع، إذ دعَا إلى ضرورة الانتقال من كلّية الواقعة إلى كلّية الماهيّة، أو ما يُفَضِّلُ أن يدعوه بالاستثناء الاستمهائي eiditische reduktion، على أنَّ الظاهريّات التي تنشغل بها الفينومينولوجيا المتعاليّة غير واقعيّة البتة، يقول «هوسرل»: «فعلم الظاهريّات الذّي نقول به ليس نظريَّة ماهيّة لظاهرات واقعيّة، بل هو نظرية ماهيّة لظاهرات، خضعت للاستثناء المُتعالي»[11]. لذا، آثر «هوسرل» توظيف الزّوج: واقعة/ ماهية، والزوج: واقعي/ غير واقعي، عوضًا عمّا كان رائجًا في زمانه، ونقصد الزوج: واقعي/ مثالي، والزوج: علوم واقعيّة/ علوم مثاليّة، أو علوم تجريبيّة/ علوم قبليّة. وذلك بالنّظر إلى وعيه بأنّ تصوُّر الواقع إنّما يتوقف على تحديد أساس، على إثره، ينبغي تأسيس الفصل بين الوجود الواقعي والوجود الفردي (=الشخصي)[12].

تقودنا معرفة الماهيّة الخالصة، بحسب «هوسرل»، إلى إدراك ماهيّة الواقعيّ وماهيّة اللّاواقعي في الآن ذاته. فإذا كانت التّجارب المعيشة المتعالية تعاليًا خالصًا تجارب لاواقعيّة؛ أي تجارب تتموقع خارج دائرة الواقع أو العالم

الواقعي، فإنَّ هذه المسائل اللاَّواقعية هيّ بالذّات ما تنشغل به الفينومينولوجيا. غير أنّها لا تنظر فيها بوصفها مسائل شخصيّة فردية، كما يفعل علم النّفس، بل بوصفها ماهيَّة[13].

لا يمكن أن يُغفَل عن الطّابع العرضي المتغيّر المميّز للواقع، إلّا أنّ الطابع العرضي هذا ـ الذي يضفي على الشّيء بعده الواقعي ـ إنّما يتّصل بضرورة تعبّر عن خاصيّة الضرورة الماهوية (=الكلّية الماهويّة)، يقول «هوسرل»: «لو قلنا إنّ كل واقعة كان يمكن بمقتضى ماهيّتها الذّاتيّة لها أن تكون على ماهيّ عليه لكنّا بذلك قد عبَّرنا بعد عن أن معنى كل شيء عرضي يتضمن بالذَّات ماهيَّة ومن ثم فله صورة جوهريّة Eidos تحيط به وأن ذلك يوجد ضمن حقائق الماهيّة بدرجات من الكلّية مختلفة»[14].

فما المقصود بالماهية إذًا؟ يجيب هوسرل: «تفيد (الماهيّة) في المقام الأوّل ما يوجد في الوجود الذَّاتي لأي فرد بصفته (ماهيَّة) ـ ذلك الفرد. وكل (ماهيّة) من هذا النّوع يمكن أن (تُصاغ في صورةٍ "جوهرية"). والحدس التّجريبيّ أو الحدس الفردي يمكن أن يُحَوّل إلى حدس ماهويّ (استمهاء) وهي إمكانيّة لا ينبغي أن نفهمها بصفتها إمكانية تجريبيّة بل هي إمكانية ماهوية. وما ندركه هو إذًا الماهيّة الخالصة أو الصورة المطابقة سواء كانت الجنس الأعلى أم ما خُصّصَ منه نزولًا إلى التّعيين التّام»[15].

ويقصد «هوسرل»، من خلال توظيفه عبارة «حدس الماهيّة» أو «الاستمهاء»، الإحالة على وعي يُناظر وعي إدراك التّجربة، ووعي إدراك الوجود، ونقصد الوعي الذي يُدرِكُ الماهيّة إدراك موضوع؛ على أنَّ «الماهيّات يمكن أن نعيها وعيًا حدسيًا، وهي تقبل بأنحاء معيَّنة أن تُدرك من دون أن تكون مع ذلك (موضوعات ما يقضى فيه)»[16]. هكذا، تتعالق علوم الواقع وعلوم الماهيَّة وتتلاقى، إذ تربطهما علاقة استمهائية، تجمع الموضوع الفردي والماهيّة، فعن طريق هذا الأَخير يُصبح كلّ موضوعٍ فردي مندرجًا ضِمن نِظَامٍ مَاهَوِيّ يُحيل على ماهيّته.

وتَتَوَلّى علوم الماهيّة الخالصة (=المنطق الخالص، والرياضيّات الخالصة، ونظرية الزمان والمكان الخالصة، ونظرية الحركة الخالصة) مهمَّة التأسيس لقوانين الواقع، فهي عُلُومٌ لا تعمل إلّا حيث تغيب التجربة، يقول هوسرل: «فليس من شكّ في أنَّ المهندس الّذي يرسم أشكاله على السَّبورة يُنتج فعلًا بهذا الرّسم خطوطًا على السَّبورة الموجودة بالفعل. لكن إنتاجه المادّي للرّسم أبعد من أن يكون ترتيبًا للشّكل المرسوم يؤسس عليه من حيث هو تجريب نظره الهندسي الماهوي وفكره الماهوي. لذلك فليس مهمًّا إن كان المهندس يتوهَّم أو لا، كما أنه ليس مهمّا إن كان بدلًا من أن يرسم خطوطه فعلًا، يتخيَّلها ويتخيَّل بناءات أشكاله في عالم وهميّ»[17]. فعمله (=المهندس) على النّقيض من عمل الباحث في الطّبيعيات الّذي يُمارس الملاحظة والتّجريب في الآن نفسه، إذ يستند هذا الأخير إلى معيار التّجربة من أجل إثبات الوجود، على أنَّ الأصل في الطبيعيَّات والأس فيها هو التّجريب وليس الخيال: «ما يجعل الماهيّة علمًا استمهائيًا خالصًا هو كون سلوكها استمهائيًا حصرًا وكونها من البداية إلى أبعد نتيجة لا تحقّق أيّ معرفة إلّا للواقعات ذات الصّحة الاستمهائيّة، والقابلة كذلك، لأن تُعطي إعطاءً أصليًّا إمّا بصورة مباشرة (بصفتها مؤسسة في الماهيّة المدركة إدراكًا أصليًّا) وإمّا بمقتضى استنباطها باعتبارها نتائج خالصة من مثل وقائع الأمر البديهيّة هذه»[18].

تتمثَّل وظيفة العِلم الاستمهائي في إنتاج أسمى درجات العقلانيّة، لأنه يُدرج كل خُطى الفكر اللّامباشرة ضمن الأواليّات التي تخصُّ كلّ مجال استمهائي، ونقصد الأواليّات التي صيغت صياغة نسقيّة نهائيّة، ثم يُخضعها إلى نظام أواليَّات الرّياضيَّات الكلّية. وما ينطبق على مثال الصَّوغ الرِّياضي ينطبق على كافة الفنون الاستمهائيّة التي يتوقف قيامها المعرفي على أواليَّات قليلة «حصرت فاكتملت اكتمال الضّرورة الاستنتاجية الخالصة»[19].

وإذ تمتنع العُلوم الاستمهائيّة امتناعًا قاطعًا عن تبعية العلوم الواقعيّة، فإنّ هذه الأخيرة تعجز عن ذلك؛ إذ لا وجود لعلم مستقل عن تبعيّة العلوم الاستمهائيّة نَاهِلٍ من معارفها مادية كانت أم صوريَّة. فالعلم التّجريبي في تأسيسه المُباشر للأحكام إنّما يستند إلى المنطق الصوري، ناهيك بكون «كل واقعة تتضمن قيامًا ماهويًّا ماديًّا وأن كل حقيقة استمهائيَّة مُنتسبة إلى الماهيَّة الخالصة المرتبطة بهذا القيام ينبغي أن تَمُدَّنا بقانون ينبغي أن تخضع إليه العين الواقعة المُعطاة من الماهيَّة، مثلها مثل أيّ عين منها ممكنة»[20].

يجدر بالفلسفة، إذًا، أن تتوخّى دقة أكثر من تلك التي تتطلَّع إليها العُلوم، ذلك أنّها ترفض الاستناد إلى فرضيّات

مُسبقة من دون اخضاعها لمحك الشَّك والسُّؤال، وهو الأمر الّذي تجد العلوم نفسها عاجزة عن الإقدام عليه؛ ونقصد رفضَ الفرضيّات التي تدَّعي أنها واضحة بذاتها[21]. يقول «هوسرل»: «لقد كان المطلب الدائم للفلسفة ـ منذ بداياتها الأولى ـ أن تكون علمًا دقيقًا، بل أن تكون ذلك العلم الّذي يفي بأعمق المقتضيات النّظرية للعقل، ويمكن ـ من وجهة نظر أخلاقية ـ دينية ـ من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة. وقد استمر هذا المُطلب ساريًّا، عبر عُصور التّاريخ المُختلفة، بدرجة تتفاوت قوَّةً وضعفًا، ولكن لم يصرف النظر عنه قط، حتى في العصور الّتي كان فيها الاهتمام بالنّظر الخالص والقدرة عليه مُوشِكًا على الزّوال، أو خلال تلك العُصور التي كانت القوى الدّينية فيها تقيّد حرية البحث النّظري»[22].

ينبجس البؤس الرّوحي Geistige not نتيجة التّعتيم الّذي يُحيط بمعنى الواقع أو الحقيقة الواقعيّة التي تتهجس بها العلوم الطبيعيّة وكذا العلوم الإنسانيّة على السواء، الأمر الّذي يُؤدّي إلى استشعار النّقص الذي يُولّد الاضطراب واللاَّطمأنينة: «إلى أيّ حدٍّ يمكن معرفة (الوجود)، بالمعنى النّهائي للكلمة في الواقع، وما الّذي يمكن النّظر إليه، من حيث هو كذلك، على أنه وجود «مطلق»؟ وهل يمكن أن يوجد في الواقع شيء شبيه بذلك يمكن معرفته على الإطلاق؟ إنَّ الأمر أكثر من ذلك إنه البؤس الحي الجذري للغاية الذي يُصيبنا، بؤس لم يترك جانبًا من حياتنا إلّا مسّه وأصابه»[23].

وتأسيسًا على ما تقدم، تتركَّز مهمّة الفيلسوف، بحسب «هوسرل»، في الحد من التنافر واللَّا ـ انسجام اللّذين يَسِمَان الواقع، بتشكيل موقف من هذا الأخير يتوسل نظرة عقليّة إلى العالم والحياة ـ حتى وإن كانت هذه النظرة غير علميّة ـ على أنَّ مسؤولية الفيلسوف إزاء الإنسانية إنّما تتمثل في ممارسة «نقد علميٍّ بالإضافة إلى علم جذري، ينشأ من أسفل، ويقوم على أُسس متينة، ويتقدم وفقًا لأدق المناهج، وهو العلم الفلسفي الّذي من أجله نتكلم هنا. إنَّ النظرات العامّة إلى العالم قد تدخل في خلاف وجدالٍ، أمّا العلم فهو وحده الّذي يستطيع أن يُقَرّر ويحسم، وقراره الحاسم يحمل خاتم الأبدية».

إذا كان عصرنا، كما يقول «هوسرل»، عصرًا ميّالًا إلى الاعتقاد «بالحقائق الواقعية فقط»[25]، وإذا كانت «الحقيقة الواقعية الأقوى إنما هي العلم»[26]، فإن ما نحتاج إليه «أكثر إنما هو علم فلسفي»[27]. لذا، وجب التشبث بالنزعة الجذرية المُتعلقة بماهيّة العلم الفلسفي الحقيقي، انطلاقًا من:

- رفض سائر الأشياء المعطاة مبسقًا؛
- رفض سائر الأشياء التّقليدية التي تُقَدّم نفسه بوصفها بداية؛
- عدم تقديس الأسماء مهما بلغت عظمتها؛
- تشييد البدايات استنادًا إلى المشكلات ذاتها وما ينتج عنها من مقتضيات[28].

لاريب في أنّ الفيلسوف يحتاج إلى التاريخ، غير أن حاجته له تختلف عن حاجة المؤرخ؛ إذ لا يعوزه الضياع في التّعقيدات التي على إثرها انبجست الفلسفات الكبرى، بل يتركها تنتج أثرها الرّوحي الغني في دواخله، باتخاذها مصدر إلهام. فإذا استطعنا النّفاذ إلى روح الكلمات التي تنطوي عليها هذه الفلسفات سنتمكن من تشييد حياة فلسفيَّة كلها ثراء وقوة: «إنّ الحافز إلى البحث لا يجب أن ينطلق من الفلسفات بل من الأشياء ومن المشكلات المنطقيَّة المتعلقة بها. بَيْدَ أنّ الفلسفة إنّما هي في ماهيّتها علم البدايات الحقيقية أو علم الأصول... والعلم الّذي يهتمّ بما هو جذري لا بدَّ أن يكون ـ من كل جهة للنّظر ـ جذريًّا هو نفسه في طريقة بحثه... إنّ أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يعترف أنه عن طريق الحدس الفلسفي، بالمعنى الصّحيح، أي بمعنى الإدراك الظّاهراتي للماهيّات، ينفتح ميدان لا حدّ له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزيَّة والرياضيَّة غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدّمات والنّتائج ـ يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسمًا، لكلّ فلسفة عقليَّة»[29].

يَدُلُّ مبدأ العودة إلى الأشياء نفسها، على الأوبة إلى الأفعال القصديّة للوعي، بما هي المصدر الأوَّل الّذي منه تنبع الدَّلاَلاَت كُلّهَا[30]. على أنَّ مهمة الفينومينولوجيا الرئيسة إنّما تتجلّى في الإصغاء إلى صوت الظّواهر، وهو ما يفرض عليها الاجتهاد «في ابتكار لغة ترتقي إلى مستوى هبة الظّواهر، وهذا يتضمن ممارسة بعض العنف على اللّغة العاديّة التي لا تتزحزح إلّا قليلًا عن الموقف الطبيعي»[31]. وقصدًا إلى هذا المبتغى، نلفي الفينومينولوجيا نزّاعةً إلى تشكيل موقف خاصّ من اللّغة، وذلك بالنظر إلى تشديدها على ضرورة الأوبة إلى الحدوس المبتورة تمامًا، وما تُنتجه من بداهة خاصّة بها، عوض الاكتفاء باجترار كلمات بسيطة[32].

هكذا، «تعني (العودة إلى الأشياء نفسها) استدعاء البداهة الأصليّة المُتَرتّبة على (الهبة الذّاتية والفعليّة للأشياء)»[33].

لا ريب في أنّ الحدس، بما هو مصدر معرفي مشروعٌ، يُعطِي على نحو أصلي. وهو الأمر الذي يتيح إمكانيّة الإكتفاء بما يمليه علينا ـ في حدود ما هو متاح له ـ من دون التطلّع إلى تجاوزه. وإذا افترضنا أنّ الوعي الحسيّ، يضعنا أمام مُواجهة حُدوس واهبة أصيلة، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الوعي الأخلاقي، فإنّ النّظر في هذه الحُدوس (=المصادر)، بما هي «مُعطيات (مُطلقة) مزودة ببداهة مخصوصة»[34] يصير أمرًا واجبًا. بَيْدَ أنّه تجدُر الإشارة إلى أنّ البداهة الّتي تنتجها مصادر الدّين المعرفيّة، تختلف كل الاختلاف عن مصادر المعرفة الأخرى، الأمر الذي يجعل المقارنة بينها أمرًا متجاوزًا. ناهيك بكون بداهة الدّين لاتتخذ من نفسها معيارًا للحكم على باقي أنماط المعرفة[35].

من الواضح إذًا، أنّ الفينومينولجيا تراهن على «استئناف البحث في ماهية الدين وفي صلتها بتجليّاته التاريخية»[36]. علمًا أنّ البحث عن الماهيات في الدين لا يلغي دراسة الوقائع التاريخيّة التي يهتم بها تاريخ الأديان[37]. ومن أجل ذلك، تَتَكَبُّ الفينومينولوجيا على تشييد آليات فهم الحياة القصدية الدّينية من الداخل، وذلك بتركيزها على محورين رئيسين:

- الأفعال العاقلة؛
- المقولات الخاصة بالتجربة الدّينية.

وبناءً عليه، تفحصُ الفينومينولوجيا الحدوس الواهبة الأصليّة، التي ينهل منها الحقل الديني. إذ تتطلع إلى فحص الظاهرة الدينية في شتى أبعادها: البُعْد المعرفي، والبُعْد البيني بين الذوات ـ الذي ينتجه العالم المعيش للإنسان المُعْتَقِد ـ ودوره في ممارسة الطّقوس، وصلته بالتّاريخ وبالأنماط الثقافية الأخرى... إلخ.

ومن أجل فحص ماهيّة الدين والوقوف على دوره الحاسم في التأسيس المُتعالي لذاتية محسوسة، ينبغي النّظر في مختلف الوسائط التي عن طريقها، يتم تشييد العالم المعيش على نحو متجسّد، ونقصد: «الفردية الشّخصية وبنيات العيش ـ المشترك السائر من القريب إلى البعيد، وعلاقات الأبوة والبنوة، والانتقال والإرث والتّاريخ والمسؤولية الأخلاقية المطلقة تجاه الذّات وتجاه الإنسانية، وما إلى ذلك»[38].

إذ يعمل الوعي المتعالي على تشييد معنى الظواهر الدينية انطلاقا من تشبّثه بموقف مضادّ لما فوق الطبيعة - contre surnature، ففي هذا الركن بالذّات تتموقع نقطة انطلاق تقصّي ماهيّة الظاهرة الدينية؛ ونقصد النّقطة التي تشترط الامتناع عن الاعتقاد بوجود عالم مُفارق، حتى وإن تعلّق الأمر بِعَالَمَ الوجود الإلهي[39]. على أنّ أُسّ فينومينولوجيا الدّين هو إعمال النّظر في الظواهر الدّينية بماهي «منطقة دلالة مُستقلة بذاتها وتوازي نمطًا رئيسًا مقابلًا لَهَا من (الوعي الأصلي)»[40]. ويقتضي تجاوز هذه المِنطقة توسّل آلة الإرجاع الفينومينولوجي؛ إذ بفضلها يمكن التخلّص من سائر الأحكام الّتي تتبنّاها عُلوم التّفسير والعلوم الدّينية وعلوم العقيدة، سواء تلك الّتي تحمل على الاعتقاد بوجود الله، أم تلك التي تأذن بالامتناع عن الاعتقاد بوجوده، يقول «جون غريش»: «ما يصدق على الفينومينولوجيا عمومًا، يصدق على فينومينولوجيا الدّين: إمّا أن تكون (خالصة) وإمّا أَلا تكون!»[41].

ولهذه الغاية، تُراهن فينومينولوجيا الدّين على «تأسيس المعنى ((الله)) داخل محايثة الوعي الخالص»[42]. وهو الأمر الّذي يقتضي وجود أنا مطلق وأصلي، بما هو المصدر الّذي منه تنبع الحياة كلها، يقول «إيمانويل هوسه» Emmanuel Housset (1960): «أيُّ كلام عن الله، يتأسس على الأنا، لا يصل إلّا إلى مبدأ العقل، لا إلى الأصل المتعالي لصيرورة الوصول إلى الذات»[43]. هكذا، آثر اللّاهوت الفلسفي الذي خطّه «هوسرل» اقتفاء سبيل الله، من دون اللّجوء إلى المسرى التّاريخي؛ ومرد ذلك إلى رفضه الاستناد إلى أي تصوّر ينهل من تقليدٍ (دينيّ)، أو (صوفيّ)، أو (روحيّ) بالمعنى العام للكلمة. ومن هنا، منشأ امتناع «هوسرل» عن الاعتقاد الدّيني المذهبي؛ وتطلعه إلى تشييد سبيل مُلْحِدٍ صوب الله. يقول «جون غريش»: «يتولّى فيلسوف الظاهراتيّة مهمة تأسيس معنى اسم الجلالة (الله)، من دون أن يسلّم ـ منذ البدء على الفور ـ بالمعنى الذي يحتمله. فلا معنى لركوب هذا الطّريق إلّا لمن يجازف بالسّير فيه فعلًا، مهما تكن عواقب ذلك. وعليه، لا يستجيب لهواجس الدّفاع عن العقيدة التي تحرك معتقدًا دينيًّا مخصوصًا»[44].

الفينومينولوجيا واللّاهوت

يَرْفُضُ «هايدغر» (1889ـ1976) دعوة «هوسرل» القاضية بجعل الفلسفة علمًا دقيقًا؛ ذلك أنّ الفلسفة وحدها من تتفرّدُ بدقة أصيلة، بل إنّ العلم نفسه يستمدُّ

دقته من الفلسفة، على أنَّ مفهوم (الدِّقة) في معناه الأصيل ينطوي على جذور فلسفية غير علمية[45].

ليس في مكنة الأبحاث العلميّة أن تستغني عن الدقة بمعناها الفلسفي، فمن دونها تصير مجرد تخمينات وظنون. بينما تباشر الفلسفة عمليّة فهم ذاتها بذاتها من دون توسُّط العلم، وتعمل على بسط خيوط رهاناتها وغاياتها بالرجوع إلى أصولها من خلال الانفتاح على حقل الاختبار في الحياة، بَيْدَ أنَّ فهم الفلسفة للحياة إنّما يتوقف على فهمها لذاتها، وهو الأمر الذي يجعلها ضربًا من الهرمنوطيقا يُعنى بفهم الحياة الواقعانية (=اختبار الفهم الذّاتي للحياة). وتأسيسًا عليه، يجدر بالفلسفة بحسب هايدغر أن تَكُفّ عن تقمص صفة العلم؛ وأن تتوقف عن التطلّع إلى أن تصير علمًا وصفيًّا للوعي، كما هو الشّأن لدى «هوسرل»، وأن تكّب عوضًا عن ذلك على تأويل الحياة. فإذا كان «هوسرل» يُراهن على تشييد الفلسفة، بوصفها علمًا دقيقًا، فإنّ «هايدغر» يُراهن على تشييد فلسفة تتفرّد بامتلاك الدّقة.

ويعدُّ اختبار واقعانية الحياة نقطة الانطلاق من أجل التوجه صوب بوابة التفلسف[46]. وهو أمر يقتضي تجاوز الفهم السّطحي الذي ينظر في اختبار الحياة بوصفه اختبارًا يهدف إلى اكتساب المعرفة على نحو بسيط، والنّظر إليه، بوصفه تلك الكلّية التي يتموقع فيها الإنسان من أجل مواجهة العالم سالبة كانت أم موجبة، على أنَّ الإنسان يوجد في العالم لا في موضوع من بين موضوعاته[47]. فكل ما يُخْتَبَرُ ضمن تجربة الحياة الواقعانيّة إلّا ويطبعه المعنى، إذ لا توجد حقيقة واقعية من دون معنى[48]. ومن ثم، فإنّ كل ما يتم اختباره ضمن تجربة الحياة الواقعانيّة (=ما يتم معرفته) لا يملك صفة الموضوع، بل صفة المعنى[49].

هكذا، يتّجه اختبار الحياة الواقعانيّة، على نحوٍ دائم، صوب شبكات معنى العالم (=مباشرة عملية اختبار العالم على نحو واقعاني). ومن ثمّ، تجاوز كل تقابل جذريّ بين الفلسفة والعلم[50]، على أنَّ موضوعات العلم عينها لا تنتج حولها أدنى درجة من درجات المعرفة من دون الحاقها بدائرة الحياة الواقعانيَّة. لا يُنكر «هايدغر» اهتمام التّفلسف باختبار الواقع، بَيْدَ أنّ عمليَّة الاختبار هذه، إنما تنصبُّ كما سبق أن أوضح «هوسرل»، على موضوعات من نوع متعالٍ، ونقصد الموضوعات السّامية (= الأشياء الأولى والأخيرة)، كل شيء في الفلسفة يتعلّق بالإنسان، وباهتماماته القصيّة.

ومادامت الحياة الواقعانيّة دائمة التهجُّس بإنتاج المعنى، وبإضفائه على العالم، فإنَّ الفلسفة ليس بوسعها سوى الانكباب على فهم هذا المعنى من خلال استدعاء أدواتها التّأويلية[51].

ليست الحياة الواقعانيَّة مجرد ضرب من ضروب الحياة البيولوجية، بل هي حياة تخص وجود الكائن في معيشه اليومي والرّاهن (= الحياة حياتنا). ومن أجل ذلك، فإنّ فعل الاختبار لا يحيل على مجرد عمليّة اكتساب معرفي لجماع من الأشياء، بقدر ما يحيل على استقصاء مسار تشكل هذه الأشياء ضمن سيرورة اختبار الحياة اليومية. لا يهدف «هايدغر» إذًا، إلى تشييد فينومينولوجيا ترمي إلى استخراج الماهيّات من الوقائع كما هو الشأن لدى «هوسرل»، إذ ليس في مُكنتنا أن نفصل الماهيّات عن الوقائع، كما ليس في مُكنتنا هُجران الواقع، لأن هجرانه بمثابة هجران الحياة.

يختلف تصور «هايدغر» للزوج: لاهوت/ فلسفة، والزوج: إيمان/ معرفة، والزوج: وحي/ عقل، عن سائر التصوّرات المألوفة والسّائدة؛ ونقصد تلك التي تنظر في الفلسفة، بوصفها تأويلًا للعالم وتأويلًا للحياة مستقلين عن الوحي وضروب الإيمان، وإلى اللّاهوت، بوصفه رؤية من رؤى العالم تتكل على منظار الإيمان. على أنّ هذه التصّورات ليس من شأنها سوى توليد التوتّر والنزاع بين موقفين يتأسّسان على رؤية مختلفة للعالم، يقول «هايدغر»: «أمّا نحن فنتصوّر مشكل العلاقة مُنذ البداية على نحو آخر، وذلك بوصفه يتعلّق بالسؤال عن وجه العلاقة بين علمين»[52].

وحتى يتسنَّى لنا تحديد أوجه هذه العلاقة، يجدر بنا الانكباب على تعريف مفهوم (العلم)، وقصدًا إلى هذا المبتغى يقترح «هايدغر» التعريف التالي: «إن العلم هو الكشف عن العِلَل التي يقوم عليها قطاع من الكائن، وبعبارة أخرى، من الكينونة، قطاع مُغلق في ذاته في كل مرة، وذلك طلبًا للمكشوفية في حدّ ذاتها. وكل قِطاعٍ من الموضوعات إنّما له طبقًا لطابعه الماديّ وطريقة كينونة موضوعاته، طريقته الخاصّة الممكنة له في الكشف والإبانة والتّعليل والصّياغة المفهومية للمعرفة التي تتكوّن على هذه الشاكلة»[53]. وتأسيسًا على ما تقدم، يخلص «هايدغر» إلى وجود إمكانيتين أساسيتين للعلم:

- علوم الكائن، أو العلوم الأنطيقية: علوم تنشغل في كل مرة وحين بكائن قائم في الأعيان، وغالبًا ما نُسمّيها

علومًا وضعية Positium؛ ونقصد تلك العلوم التي تُبدِي تهجّسًا مستمرًّا بفحص الكائن المعطى المعاين القابل للوصف والتّوصيف. يقول «هايدغر»: «إنَّ خاصيتها إنما تكمن في أنّ وجهة التوضيع (=جعل الكائن بمثابة موضوع) لما تتخذه مبحثًا لها، هي تذهب رأسًا نحو الكائن بوصفها تمديدًا للموقف قبل ـ العلمي الموجود بعد إزاء هذا الكائن»[54]؛

▪ علم الكينونة أو الأنطولوجيا: علوم تنشغل بالكينونة، حيث يكون الكائن واقعًا في مرمى النّظر.

وبناء على ما تقدم، يخلص «هايدغر» إلى النتيجة التالية: «علم اللّاهوت هو علم وضعيّ وبما هو كذلك هو مختلف عن الفلسفة باطلاق»[55]؛ إذ يندرج اللّاهوت ضمن دائرة العلوم الفعلية أو الممكنة عن الكائن، ومن هنا ينشأ الاختلاف القائم بينه وبين والفلسفة، وهو اختلاف مُطلق بالضّرورة (=غير نسبي)؛ على النّقيض تمامًا من الاختلاف القائم بين علم وضعيّ وآخر (=نسبيّة الاختلاف). و«بذلك ينبغي أن نسأل، كيف يكون إذن من شأن اللّاهوت، على الرّغم من هذا التّباين المطلق عن الفلسفة أن يتعلّق بها؟ ينتج عن هذه الأطروحة من دون أي صعوبة أن اللّاهوت، من حيث هو علم وضعي، هو في أساسه أقرب إلى الكيمياء والرّياضيات منه إلى الفلسفة. إنما على هذا النّحو نحن نصوغ في صورتها القصوى علاقة اللّاهوت والفلسفة، وذلك بعين الضدّ من التمثّل العاميّ، الّذي بحسبه يتخذ كلّ واحد من العلمين بطريقة معينة الميدان نفسه ـ الحياة الإنسانية والعالم ـ مبحثًا له، إلّا أنَّ كل واحد منهما يهتدي بنوع معين من الإدراك: أحدهما بمبدأ الإيمان، والآخر بمبدأ العقل. أمّا وفق الأطروحة الّتي عرضناها فنحن نقول: إنّ اللّاهوت هو علمٌ وضعي وبما هو كذلك هو مختلف عن الفلسفة باطلاق. وما ينتج عن مناقشتنا بوصفه مهمة للإنجاز هو ما يلي: يتعلق الأمر بأن نخصّص اللّاهوت، بوصفه علمًا وضعيًّا، وعلى أساس هذا التخصيص أن نوضّح علاقته الممكنة بالفلسفة التي هي مختلفة عنه مطلقًا»[56]. ما الذي يجعل من علم معين علمًا وضعيًا؟

يصير العلم وضعيًا بحسب «هايدغر» من خلال:

▪ إعمال النظر في الكائن القائم للعيان، المكشوف عنه، ومعاينته، بوصفه كائنًا معطى (=توضيع الكائن)؛

▪ بَيْدَ أن خصيصة التوضيع لا تتحقق إلّا ضمن نمط من الولوج إلى الكائن، ونمط من التّعامل مع الكائن، سابق على العلم على نحو أو آخر. على أنَّ نمط التعامل مع الكائن، هو ما يكشف عن القوام المادي لهذا القطاع، ومن ثم، نمط كينونة الكائن المقصود، وذلك على نحو سابق لكلّ إدراك نظريّ «حتى لو كان مكشوفًا عنه بطريقة غير صريحة وغير واعية»[57]؛

▪ إعمال النظر في الكائن بتوسل سلوك قبل ـ علمي، وإذ كان موضوع النّظر طبيعة أو تاريخًا أو اقتصادًا أو مكانًا أو عددًا، فإنه لا يملك إلّا أن يسترشد بفهم معيّن للكينونة ويستنير، حتى وإن لم يدرك ذلك المستوى المفهوم. وبناء عليه، تطرح إمكانات تنوّع الطّابع الوضعي على نحوٍ يتطابق والقوام المادّي للكائن، من جهة، ومع طريقة المكشوفية قبل ـ العلمية للكائن ونمط انتماء المكشوفية إلى الكائن محل النظر من جهة أخرى[58].

يراهن العلم الوضعي على الكشف عن عِلل موضوع الدّراسة والنظر؛ ونقصد الكائن محل النّظر، المعاين بطريقة من الطرق. لكن، ما طبيعة الموضوع الّذي ينشغل اللّاهوت بإخضاعه لمحك النّظر والاعتبار؟ يجيب «هايدغر»: «إنَّ ما هو محلّ نظر بالنسبة إلى اللّاهوت المسيحي هو الدّين من حيث هو حادثة تاريخية، يشهد عليها تاريخ الدّين، وتاريخ الرّوح، كما أنه في الوقت الحاضر بادٍ للعيان، من حيث هو ظاهرة كونية عبر تاريخ العالم، من خلال مؤسساته وشعائره وجمعيّاته وفرقه»[59].

ينشغل اللاهوت إذًا، بإعمال النّظر في الدّين المسيحي. بَيْدَ أنّ اللّاهوت إعمال للنظر في الواقعة المسيحية لا في الدين المسيحي؛ ونقصد بالواقعة المسيحية نواة الإيمان المسيحي كما يستشعره المؤمن ويعيشه، لا مجموع التّقاليد الدّينية الرّسمية الّتي ينشأ عليها الأفراد (=الدّين المسيحي). يقول «هايدغر»: «نحن نصرح إذًا بأن محل النظر (المعطى الوضعي) بالنسبة إلى اللّاهوت هو [الواقعة] المسيحية، وهذه هي الّتي تقرر مسألة الشّكل الممكن للّاهوت بوصفه علمًا وضعيًا عنها»[60].

يميز «هايدغر» بين الإيمان المسيحي، وبين ماهية الإيمان، ويحدد هذه الماهية فيما يلي: «إن الإيمان هو طريقة وجود في الكيان الإنساني، هي حسب شهادته الخاصّة ـ التي تنتمي في ماهيتها إلى هذه الطّريقة في الوجود ـ لم تنشأ من الكيان،

ولم يتم إنشاؤها من طرفه بمحض إرادته، بل حدثت مما هو جليّ في هذه الطّريقة في الوجود ومعها بمحض إرادته، من الشيء الذي يتم الإيمان به»[61]. على أنَّ المسيح (=الإله المصلوب) لهو الكائن الموحى به للإيمان (=الكائن المنشئ للإيمان). مما يُصَيّر علاقة الإيمان بالصليب علاقة مسيحية خالصة، غير أنَّ الصلب حدث تاريخي؛ ونقصد أنَّ صحته لا تثبت تاريخيًا إلّا إذا آمنا بالكتاب المقدس. وبناءً عليه، لا يتحقق الوعي إلّا في الإيمان[62]. الأمر الذي عبَّر عنه «هايدغر» في نص جد مركز:

«إنّ الموحى به الّذي يتم تقديمه إنّما له، بمقتضى طابع ـ القربان الخاص به، الوجهة المحددة للتبليغ إلى النّاس الفرادى الموجودين تاريخيًا في الواقع في كل مرّة، أكانوا مُعاصرين أم ليسوا مُعاصرين، وبعبارة أخرى إلى جماعة هؤلاء الأفراد بوصفهم طائفة. هذا الوحي بما هو تبليغ، هو ليس نقلًا لمعارف حول أحداث فعلية سواء كانت قد وقعت أو هي لا تزال جارية، بل إنَّ هذا التبليغ يجعل المرء «يأخذ ـ نصيبه» في الحدث، الذي هو الوحي = في الشّيء نفسه الموحى به ضمن هذا الوحي. لكن أخذ ـ النّصيب هذا الّذي لا يتم إلّا في صلب وجودنا هو أمر لا يمنح، بما هو كذلك، دومًا إلّا بوصفه إيمانًا وعن طريق الإيمان. بَيْدَ أنه ضمن هذا النّوع من (أخذ ـ النّصيب) و(امتلاك ـ نصيب) في حدث الصّلب إنّما يكون الكيان بكليّته مطروحًا أمام الله بوصفه مسيحيّا، نعني، بوصفه مرتبطًا بالصّليب، ويصبح الوجود الّذي مسّه هذا الوحي هو ذاته موحى به في نسيانه الله. ومن ثم وحسب معناه نفسه ـ وأنا لا أتكلم دوًما إلّا عن بناء مثالي للفكرة ـ فإنّ الإطراح أمام الله هو تغيّر الوجود في نطاق الرّحمة الإلهية وعبرها متى أدركت بطريقة مؤمنة»[63].

من الواضح إذًا، أنّ الإيمان لا يقوى على تشكيل فهم حول نفسه إلّا بتوسل طريقة مُؤمنة، حتى لو تمَّ تشييده بناءً على مُعاينة نظريّة لتجارب باطنيّة، فالمؤمن لا يملك معرفة إزاء وجوده الخاص، بل لا يملك إلّا أن يُؤمن بإمكانية هذا الوجود، مما يقتضي النّظر في الكيان بما هو عبد. وبناء عليه، ينطوي الإيمان على دعوة للحضور أمام الله قصد تحقق الولادة من جديد: «إنَّ المعنى الوجودي الأصيل للإيمان هو: الإيمان=الولادة من جديد»[64]. على ألَّا يفهم من فعل الولادة من جديد، ضرب من الحيازة المؤقتة لصفة من الصّفات، بل هو نمط الوجود التّاريخي للكيان المؤمن الّذي يركن في صلب التّاريخ؛ ونقصد ذلك الوجود الّذي ينبجس على إثر حدوث الوحي، على أنَّ الوحي هو ما يحدد للوجود ذاك غايته، إذ لا ينكشف الوحي الّذي ينبجس في مُضَمّنات تجربة الإيمان ذاتها إلّا للإيمان: «الإيمان هو الوجود الّذي بطريقة مؤمنة هو يفهم التّاريخ الموحى به، نعني التّاريخ الحادث مع المصلوب»[65].

لا ريب في أنَّ الكائن الّذي كشف عنه الإيمان في جملته إنما يحيل على الطابع الوضعي في اللّاهوت، وتجدر الإشارة، بحسب «هايدغر»، إلى أنَّ الإيمان لا ينبجس على إثر التّحديد الأولي الكاشف عن المعطى الّذي يوضعه اللّاهوت وحسب؛ إذ إنّ الإيمان يقع في صلب المبحث، «فبقدر ما أنّ اللّاهوت هو مفروض على الإيمان فإنّه لا يمكن أن يمتلك الدّافع الكافي الّذي يحتاجه لذات نفسه إلّا في صلب الإيمان ذاته»[66]. بَيْدَ أنَّ امتناع الإيمان بطبعه عن قبول أيّ تأويل مفهومي يجعل اللّاهوت غير مناسب للموضوع (=الإيمان)، الأمر الذي يبعده عن تلك اللّحظة الجوهرية الّتي في غيابها يعجز عن إحالة نفسه علمًا؛ ذلك أنّ اللّاهوت يرفض ممارسة الاستنباط من نسق من العلوم مصمم على نحو عقلي محض. يقول «هايدغر»: «إنّ الإيمان لا يبعث على تدخّل علم مؤول للمسيحية فقط؛ بل إنّ الإيمان من جهة ما هو ولادة جديدة، إنما هو في الوقت نفسه التّاريخ الّذي يجب على اللّاهوت نفسه أن يُساهم من جهته في حدوثه؛ وإنه فقط من حيث هو هذا المكون للإيمان، بوصفه مكوّنًا للحدوث التّاريخي الّذي خصصناه، إنما يمتلك اللّاهوت معناه وصلاحيته»[67].

يرمي اللّاهوت، بما هو تأويل الوجود المؤمن لنفسه بتوسل المفاهيم؛ أي بما هو معرفة تاريخية، إلى بلوغ شفافية الحدث المسيحي المتمثلة في الإخلاص. وتأسيسًا عليه، يتركز مقصد اللّاهوت، بما هو علم تاريخي، في الوجود المسيحي ذاته في عينيّته. يقول «هايدغر»: «إنّ القوام المادّي المخصوص لموضوع اللّاهوت يقتضي أنَّ المعرفة اللّاهوتية المناسبة لا يمكن أن تطرح نفسها، بوصفها معرفة عائمة في أي واقعة نشاء. كذلك فإنّ الشّفافية اللّاهوتية والتأويل المفهومي للإيمان لا يستطيعان لا تعليل هذا الإيمان ولا تأمينه في مشروعيّته، ولا تسيير قبوله أو البَقاء عليه بأي طريقة»[68]. لا يملك اللّاهوت إلّا أن يُعَقِّدَ إمكانات الإيمان

ويُعَكِّرَ صفوها، على أنَّ الإخلاص لا يمكن أن يتحقّق عبر اللّاهوت بوصفه علمًا، بل عبر الإيمان وعن طريقه فقط: «إنّ اللّاهوت هو، طبقًا للكينونة الوضعية التي وضعها، علم تاريخيّ»[69]. قد تؤول هذه النّتيجة، بوصفها ضربًا من إنكار إمكانات قيام أي لاهوت، أو ضربًا من الأزورار عن ضرورته، سواء كان نسقيًّا أو عمليًّا. بَيْدَ أنَّ «هايدغر» لم يقرّ قط، بأن اللّاهوت لا يوجد إلّا إذا كان تاريخيًّا، إذ إنّه لم يستبعد اللّاهوت (النّسقي) أو اللّاهوت (العملي) على الإطلاق: «إن اللّاهوت عُمومًا بما هو علم، هو لاهوت تاريخي، وذلك مهما كانت الاختصاصات التّي يمكنه أن ينقسم إليها. أجل، على وجه الدّقة إنه من هذا الوسم يمكن أن نفهم، لماذا وكيف أنَّ اللّاهوت ليس فضلًا بل طبقًا للوحدة المخصوصة لمبحثه إنّما هو ينقسم بشكل أصلي في كرة واحدة إلى اختصاص نسقي وآخر تاريخي (بالمعنى الضيق) وآخر عملي»[70]. فيما تتجلّى وظيفة اللّاهوت النسقي إذًا؟

بما أن وظيفة اللّاهوت تتركز في التأويل المفهومي للوجود المسيحي، فإن سائر المفاهيم، طبقًا لمحتواها تتخذ علاقة جوهرية مع الحدث المسيحي، بما هو كذلك. الأمر الذي حدا بـ «هايدغر» إلى القول: «أن تتصور هذا الحدث في قوامه المادي وفي نمط كينونته المخصوص، وذلك فقط كما نجد شهادة عليه في الإيمان من أجل الإيمان، تلك هي مهمة اللّاهوت النسقي[71]». هكذا، تتجلّى وظيفة اللّاهوت النسقي، بحسب «هايدغر»، في النّداء على النسق الحميم للحدث المسيحي وإنارته، بمعنى «أن يجلب المؤمن بوصفه كائنًا فاهمًا بواسطة التصوّر، إلى نطاق تاريخ الوحي. كلما كان اللّاهوت أكثر تأريخًا، هو يجلب تاريخيّة الإيمان إلى حيّز العبارة والتصوّر، كان ((أكثر نسقية))، كلما يصير عبدًا لنسق ما[72]»؛ بمعنى أنّه كلما اشتدت نسقية اللّاهوت ظهرت الحاجة إلى تأسيس اللّاهوت التأريخي في معناه الأكثر دقة بما هو تفسير، وبما هو تأريخ الكنيسة، وبما هو تأريخ العقائد. وإذ كان لزامًا على هذه التخصّصات أن تصير لاهوتًا أصيلًا لا ضربًا من العلوم التأريخية الدنيوية العامة، يجدر بها أن تنجح في تحديد موضوعها ضمن دائرة اللّاهوت المفهوم على نحو نسقيٍّ فهمًا صحيحًا[73].

يتهجس اللّاهوت سواء كان اختصاصًا نسقيًّا أو تأريخيا بالحدث المسيحي، ويتخذه موضوعًا في مَسيحيّته وتاريخيته. إنّ ما يضفي على اللّاهوت طابع العلم العملي، هو تعيين ذلك الحدث، بما هو طريقة وجود المؤمن. لذا، يقول «هايدغر»: «إنَّ اللّاهوت لا يكون نسقيًّا إلّا عندما يكون عمليًّا ـ تأريخيًّا. وإنّ اللّاهوت لا يكون تأريخيًّا إلّا عندما يكون عمليًّا ـ نسقيًّا. وإنّ اللّاهوت لا يكون عمليًّا إلّا عندما يكون تأريخيًّا ـ نسقيًّا»[74].

يحيل علم اللّاهوت أو التيولوجيا من النّاحية اللفظية على علم الله. غير أنه لا يحدّد الله موضوعًا لبحثه حصرًا، كما هو الشأن لدى الزولوجيا، أو علم الحيوان حين تتّخذ الحيوانات موضوعًا للبحث؛ ذلك أنَّ اللّاهوت بعيد عن كونه معرفة تأملية عن الله؛ فموضوع اللّاهوت هو علاقة الله عمومًا بالإنسان عمومًا وبالعكس؛ مما يحيل اللّاهوت ضربًا من فلسفة الدين أو تأريخ الدّين، أو علم الدّين إن شئنا توظيف عبارة واحدة، بل قد يظهر في بعض الأحيان على هيئة علم النفس الديني، بحيث ينشغل بأحوال الإنسان وتجارب حياته الدينية: تحليل تجارب الحياة الدينية التي من شأنها أن تؤدي صوب اكتشاف الله في الإنسان. يقول «هايدغر»: «إنّ المرء الآن يمكن أن يسلِّم بأن اللّاهوت لايتطابق مع معرفة الله التأمليّة، وعلم الدّين وعلم النّفس الدّيني عامة، لكنّه سوف يود في نفس الوقت أن يؤكد على أنّ اللّاهوت هو يمثل حالة خاصّة من فلسفة الدّين وتأريخ الدّين، إلخ، هو العلم الفلسفي ـ التأريخي ـ النفساني للدّين المسيحي»[75]. وتأسيسًا على ما تقدم، يتضح أنّ اللّاهوت النّسقي بعيد عن كونه فلسفة دين خاصة بالدّين المسيحي، وأن تاريخ الكنيسة بعيد عن كونه ضربًا من تاريخ الدّين عالقًا في دائرة الدين المسيحي.

لا تملك التّأويلات السّابقة إلّا أن تتخلّى عن فكرة هذا العلم؛ ومردّ ذلك إلى استناد اللّاهوت إلى علوم غير لاهوتية، قد تكون مُتنافرة فيما بينها ونقصد: الفلسفة، والتّأريخ، وعلم النفس. أمّا فيما خصّ السُّؤال المتعلّق بحدود علميّة اللّاهوت، أو قدرة المقتضيات المخصوصة للتصديق الإيماني ذاته على تحقيق ضرب من الّشفافية المفهومية، وحفاظها في الآن نفسه على طابعها الإيماني، يجيب «هايدغر»: «إنّ هذا مشكل مركزيّ بقدر ما هو شائك، ومُرتبط على نحوٍ دَقيق بالسّؤال عن الأساس الأصلي للوحدة التي تجمع اختصاصات اللّاهوت الثّلاثة»[76].

لا يتكل اللّاهوت أثناء تشكيل علميته وبنائها على عُلوم

أخرى؛ إذ إنه يتأسس على مفاهيم تنبجس من صلبه. الأمر الذي حدا بـ «هايدغر» إلى القول: «لا يحق لنا بأيّ وجه أن نعيّن علميّة اللّاهوت بطريقة حيث يكون علم آخر مسبقًا بوصفه مِقْيَاسًا مُرْشِدًا لبداهة نمط الاستدلال الخاص بها وصرامة مفاهيمها. فطبقًا للمعطى الوضعي للّاهوت، والّذي لا يكشف عنه في ماهيته إلّا في الإيمان، ليس الولوج إلى موضوعه هو ولوج خاصّ، بل كذلك بداهة تحديد قضاياه هي بداهة خاصّة. إنّ المفاهيم المميّزة للّاهوت لا يمكن أن تنبثق إلّا منه هو ذاته. هيّ لا تحتاج على وجه خاصّ إلى إعارة من العلوم الأخرى، من أجل مُضاعفة مُؤيداتها وتأكيدها، ولا هي بمقدورها أن تحاول أصلًا عبر إضافة معارف من علوم أخرى أن تزيد من بداهة الإيمان. بل بالأحرى إنّ اللّاهوت نفسه مؤسّس في أوّل أمره على الإيمان، على الرّغم من أنّ منطوقاته وطرق استدلاله هي نابعة بشكل صوريّ من الأفعال الحرّة للعقل»[77]. ليس فشل العلوم غير اللّاهوتية في التّعبير عمّا يوحي به الإيمان دليلًا على صحة الإيمان، على أنَّ الإنسان المُعتقد يجابه العلوم الخالية من الإيمان بعد أن يكون قد تمسّك بحقيقة الإيمان تمسّك المُصدّق المخلص؛ بمعنى أّن تحطّم تلك العلوم لا يؤكد صحة إيمانه: «كلّ معرفة لاهوتية هي في مشروعيتها المادية مؤسسة على الإيمان ذاته، هي تصدر منه وتعود إليه»[78]. اللّاهوت علم مستقل بذاته.

ليس الإيمان من يحتاج إلى الفلسفة بل علم الإيمان، بما هو علم وضعي، وذلك بالنّظر إلى علميته، إذ «إنّ الفلسفة هي المصحح الأنطولوجي (المتعلق بكينونة الكائن)، على سبيل الإشارة الصّورية، للمحتوى الأنطيقي (المتعلّق بالكائن أو الكائني)، وذلك يعني قبل المسيحي، للمفاهيم اللّاهوتية الأساسية»[79]. وبناءً عليه، تكون وظيفة الفلسفة إزاء اللّاهوت وظيفة تصحيحية، بَيْدَ أنّ هذه الوظيفة لا تدخل في ماهيتها، كما لا يجدر بها أن تبرر هذه الوظيفة قط. ذلك أنّ مهمة الفلسفة طبقًا لماهيّتها، بما هيّ مُساءلة حرّة للكيان المتروك لنفسه فحسب، إنّما تتركّز في التّوجيه المؤسّس أنطولوجيا بالنسبة إلى سائر العلوم غير اللّاهوتية الوضعية. يقول «هايدغر»: «إنّ الفلسفة هي المصحّح الأنطولوجي الممكن، على سبيل الإشارة الصّورية، للمحتوى الأنطيقي، وذلك يعني قبل المسيحي للمفاهيم اللّاهوتية الأساسية، لكن الفلسفة يمكن أن تكون ما من شأنها أن تكون من دون أن تعمل في الواقع، بوصفها هذا المصحح»[80]؛ بمعنى أنّ التّصحيح الأنطولوجي واقعة خارجة عن الفلسفة، بما هي فلسفة. هكذا، يمكن للفلسفة أن تمارس وظائفها من دون أن تمارس واقعة التّصحيح الأنطولوجي.

ليس من شأن هذا الضّرب من الصّلة التي تجمع الفلسفة باللّاهوت إلّا أن يدعم الفكرة القائلة إنّ الإيمان في نواته الأكثر باطنيّة، يظلّ العدو اللّدود بالنّسبة إلى شكل الوجود المُتّصل بماهيّة الفلسفة (=وجود شديد التّغير)، من دون أن يقصيها: «والأمر بسيط إلى حد أن تفعل شيئًا من أجل محاربة هذا العدو اللّدود بأي طريقة كانت! هذا التّعارض الوجودي بين الإخلاص ـ في ـ الإيمان وبين الاضطلاع الحر بالنّفس الّذي يميّز الكيان، الّذي يوجد بعد قبل اللّاهوت والفلسفة ولم ينشأ بادئ الأمر عن طريقهما بما هما علمان، هذا التعارض ينبغي على وجه الدقة أن يحمل معه الشراكة الممكنة بين اللّاهوت والفلسفة من حيث هما علمان، وذلك إذا كان يجب على هذا التّواصل أن يكون قادرًا على أن يبقى تواصلًا أصيلًا، متحرّرًا من أي وهم ومن أي محاولات هزيلة للوساطة بينهما»[81]. وتأسيسًا عليه، لا يستقيم الحديث عن فلسفة مسيحية، لأن توصيفًا من هذا القبيل لا يعدو عن كونه شيئًا من قبيل (حديد خشبي). كما لا يستقيم الحديث عن لاهوت كانطي جديد، أو لاهوت فلسفة القيم أو لاهوت فينومينولوجي، عدم استقامة الحديث عن رياضيات فينومينولوجية؛ ذلك أن الفينومينولوجيا ليست سوى وصف لمسلك الأنطولوجيا، بما هو مسلك متميّز بماهيته عن سائر العلوم الوضعية الأخرى[82].

خاتمة

إذا كانت الفلسفة هي علم وظائف المعنى وأصنافه، فإن فلسفة الدين هي الوظائف الدّينية للمعنى عينه وأصنافه، وترتبط وظيفة المعنى بالمكانة التي يحتلها ضمن تركيب دلالات الحقيقة. وبناء عليه، نجد المقاربة الفلسفية للمسألة الدينية مطالبة بأداء مهمة مزدوجة:

- استنباط المبادئ التكوينية من الحقيقة التي يتم تشييدها بوساطة المعنى؛
- إدراج المبادئ التي يتأسس عليها المعنى ضمن دائرة من العلاقات الضرورية المتحدة، ونقصد استنباط مبادئ المعاني من المعنى الذي على إثره يتم تشييد الحقيقة[83].

ومن ثم، فإنَّ وظيفة فلسفة المعنى، إنما تتركَّز في بسط

المبادئ النّظرية التي على إثرها يشيّد المعنى وينظَّم عبر التّاريخ، سواء بتوسل إمكانات وسُبل تَحَقّق الرُّوح في الوجود، أم بتوسُّل أنماط المعنى ووظائفه. ومن أجل ذلك، تكبُّ فلسفة المعنى على البحث في المبادئ والمحدِّدَات التي تنتج المعنى، وعلى صوغ شبكة العلاقات التي تجمعهما، على أنّ الفلسفة هي الأس النسقي الذي تشيّد على صرحه سائر العلوم الثقافية. من هنا، نفهم تهجُّس فلسفة الدين بوصفها حقلًا معرفيًّا بالوظيفة الدينية للمعنى.

د. المهدي مستقيم
أستاذ فلسفات الدين والاعتقاد
جامعة شعيب الدكالي ـ المغرب

الهوامش

(1) «Philosophy of religion is from the beginning dependent upon the systematic theory of knowledge (wissenschaftssystematik) ». Paul tillich, what is religion ?,translated by James Luther Adams, Harper and row publishers, new york, evanston, san francisco, london,1973,p.31.

(2) Ibidem.

(3) Ibid,p.31-32.

(4) Roger pouivet, Philosophie contemporaine, presses universitaire de France/humenris, paris, 2018,p.30.

(5) Paul tillich, what is religion ?, op. cit,p.32.

(6) Ibidem.

(7) «Philosophy of religion is the theory of the religious function and its categories »., Ibid,p.33.

(8) Ibid,p.37.

(9) Ibidem.

(10) Ibid,p.37-38.

(11)، (12)، (13) إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة: ابو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت،2011، ص23.

(14) المصدر نفسه، ص30.

(15) المصدر نفسه، ص32.

(16) المصدر نفسه،36.

(17) المصدر نفسه، ص39-40.

(18) المصدر نفسه، ص40.

(19) و(20) المصدر نفسه، ص41.

(21) هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004، ص6.

(22) المصدر نفسه، ص23.

(23) المصدر نفسه، ص97.

(24) المصدر نفسه، ص98-99.

(25)، (26)، (27) (28) المصدر نفسه، ص103.

(29) المصدر نفسه، ص104.

(30) جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني: المقاربات الظاهراتية التحليلية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، ص39.

(31) المصدر نفسه، ص40.

(32) المصدر نفسه، ص39.

(33)، (34)، (35) المصدر نفسه، ص49.

(36)، (37) المصدر نفسه، ص58.

(38) و(39) المصدر نفسه، ص59.

(40) و (41) المصدر نفسه، ص61.

(42) المصدر نفسه، ص76.

(43) أورده: جون جريش، المصدر نفسه، ص 76-77.

(44) المصدر نفسه، ص77.

(45) Martin Heidegger, Phénoménologie de la vie religieuse, traduit de l'allmand par: Jean Greisch ,NRF, éditions .Gallimard, 2012. p.19-20

(46) Ibid,p.20.

(47) Ibid,p.21.

(48) Ibid,p.23.

(49) Ibid,p.24.

(50) Ibid,p.28.

(51) Ibid,p.25.

(52) مارتن هايدغر، الفينومينولوجيا واللاهوت، ضمن كتاب حروب المعنى، ترجمة فتحي المسكيني، دار صفحة، المملكة العربية السعودية، 2022، ص 66.

(53) المصدر نفسه، ص66 67-.

(54) و (55) المصدر نفسه، ص68.

(56) المصدر نفسه، ص69.

(57)، (58) المصدر نفسه، ص 70.

(59) المصدر نفسه، ص72.

(60)، (61)، (62) المصدر نفسه، ص74.

(63) المصدر نفسه، ص75-76.

(64) المصدر نفسه، ص76.

(65)، (66) المصدر نفسه، ص77.

(67) المصدر نفسه، ص78.

(68) المصدر نفسه، ص80 81-.

(69) المصدر نفسه، ص81.

(70)، (71) المصدر نفسه، ص82.

(72) المصدر نفسه، ص83.

(73) المصدر نفسه، ص84.

(74) المصدر نفسه، ص85.

(75) المصدر نفسه، ص86.

(76)، (77) المصدر نفسه، ص87.

(78) المصدر نفسه، ص88.

(79) المصدر نفسه، ص95.

(80) المصدر نفسه، ص96.

(81) المصدر نفسه، ص97.

(82) المصدر نفسه، ص98.

(83) Paul tillich, what is religion ?, op. cit,p.41.

لائحة المصادر المعتمدة في الدراسة

بالعربية

• غريش. جون، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني: المقاربات الظاهراتية التحليلية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020.

• هايدغر. مارتن، الفينومينولوجيا واللاهوت، ضمن كتاب حروب المعنى، ترجمة فتحي المسكيني، دار صفحة، المملكة العربية السعودية، 2022.

• هوسرل. إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة: ابو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت،2011.

• هوسرل. إدموند، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004.

بالإنجليزية

•Tillich. Paul, what is religion ? ,translated by James Luther Adams, Harper and row publishers, new york, evanston, san francisco, london,1973.

بالفرنسية

• Heidegger. Martin, Phénoménologie de la vie religieuse, traduit de l'allmand par: Jean Greisch ,NRF, éditions Gallimard, 2012.

• Pouivet. Roger, Philosophie contemporaine, presses universitaire de France/humenris, paris, 2018.

ترجمة :

سؤال الوجود اليوم

La question de l'être aujourd'hui

آلان بادیو

لا ريب في أنّنا مَدينون لـ هايدغر بإعادة ترتيب الفلسفة حول سؤال الكينونة، وبتَسْمِية حقبة نسيانه. رُبَّ نسيانٍ يُشكِّلُ تاريخُهُ منذ أفلاطون تاريخَ الفلسفة نفسها. لكن ما هي بالتّحديد السِّمة المُميِّزة للميتافيزيقا بالنسبة إلى هايدغر؟ أيّ للميتافيزيقا بوصفها تاريخَ انسحابٍ للكينونة؟

لقد وضعت البادرةُ الأفلاطونية، كما نعْلَم، الأليثيا (الحقيقة) تحت قيْد الأمثول (الإيدِيا): فصْلُ الأمثول بوصفه حضورًا مُتفرّدًا للمعقول، إنّما يُرسي سيادةَ الكائن على الحركة الابتدائيّة أو التدشينيّة لانفتاح الكينونة. وعليه، يَرجِعُ سبب اللا ـ إحتجاب أو اللا ـ اختفاء إلى تثبيْت حضورٍ ما. وأهمُّ ما في هذا التثبيت بلا شك، هو أنّه يُسلّط على كينونة الكائن مصْدَر احتساب أو بالأحرى عمليّة «احتساب كواحد»، يُصبح من خلالها «ما يكون» هو ما هو، وهو واحدٌ أيضًا. إنَّ معيار المعقول هو توحيد الكائن المُتفرّد تحت سطوة الواحد. وهذا المعيار أو القوّة المعياريّة للواحد، هو الذي يُقوّت على الكينونة بوصفها «فوزيس» (طبيعة) المجيءَ إلى ذاتها أو أوْبتها إلى نفسها. إنَّ موضوعة (ثيْمة) المائيّة (ما الشيء؟) بوصفها تعيُّنًا لكينونة الكائن من خلال وحدة الـ «ما»، هي التي تُرسِّخ دخول الكينونة تحت القوّة المعيارية، الميتافيزيقية بحق؛ الأمر الذي يُوجّه الكينونة نحو أولويّة الكائن. ويلخّص هايدغر هذه الحركة في ملاحظاته التي تحمل عنوان: «مشاريع من أجل تاريخ الكينونة بوصفها ميتافيزيقا»، وردت مُترجمةً في نهاية الجزء الثاني من كتاب «نيتشه».

يكتب هايدغر: «إنَّ أولويّة المائيّة (ما الشيء؟) تجرّ معها أولويّة الكائن نفسه في كل مرّة داخل الـ"ما يكون". فأولويّة الكائن، عبر تثبيتها الكينونة بما هي أمر مشترك إنطلاقًا من الواحد، تُقرّر الخاصيّةَ المّميّزة للميتافيزيقا. الواحد بما هو وحدة مُوحِّدة يصبحُ معيارًا لكل تعيين لاحق للكينونة».

وبما أنَّ الواحد هو الذي يُقرّر معياريًّا بشأن الكينونة، فإنّه يتمّ اختزالها إلى المُشترك أو العموميّة الفارغة؛ ويُكتَبُ عليها أن تُعانيَ أولويةَ الكائن الميتافيزيقية.

يُمكننا إذًا، تعريف الميتافيزيقا على النحو الآتي: إرغام الكينونة على الكشف عن مكنوناتها بواسطة الواحد[1].

وشعارها التأليفيّ الأكثر ملاءمة، هو ما نصّ عليه ليبنتز حين أرسى مبدأ التبادليّة بين الكينونة والواحد: «ما ليسَ واحدًا، ليس كائنًا».

إنَّ نقطة الانطلاق لقولي الخاص يُمكن صياغتها على النحو الآتي: هل يُمكننا فضّ الواحد عن الكينونة، ومن ثمّ تخليصها من الإرغام الميتافيزيقي على الكشف عن مكنوناتها بواسطة الواحد، وذلك، من دون التورّط في المصيْريّ الهايدغريّ، ومن دون إيكال الفكر إلى وَعْدٍ غير مُؤسَّس بعوْدةٍ مُخلِّصة؟ إذْ إنَّ تفكيرَ الميتافيزيقا بالنسبة إلى هايدغر بوصفها تاريخَ الكينونة، مُصاحبٌ لإعلانٍ يؤكد أنَّ «إلهًا فقط يُمكنه تخليصُنا».

هل يُمكننا تخليْص الفكر «أم أنَّ الفكر هو دائم الخلاص» من القوّة المعياريّة للواحد، من دون الركون إلى نبوءةٍ عن عودة للآلهة؟

لقد أعلنَ هايدغر في كتابه «مُقدّمة إلى الميتافيزيقا» أنَّ «ثمّة ظُلمةً للعالم على الأرض»؛ مُعدِّدًا الأحداثَ الأساسيّة التي تشهد على ذلك: «هروب الآلهة، تدميرُ الأرض، جعلُ الإنسان ضمن قطعان، وغلبة المتوسّط». كل هذه الثيْمات تتماشى مع تعيين الميتافيزيقا كقوّة معياريّة شديدة للواحد.

ولكن إذا كان الفكرُ على الدوام، بما هو فلسفة، قد نُظّم، ضمن انقسام أصليّ في جاهزيّته، بالتوازي مع القوّة المعياريّة للواحد؛ فالخروجَ من هذه القوّة ومن ثمّ طرْحها، ينبغي القول: إنَّه في الوقت الذي يأتي فيه على الدوام تعتيمٌ ما للعالم، فإنّه يأتي معه تنويره أيضًا، على نحوٍ يُصبح معه هروبُ الآلهة إجازةً مفيدةً يمنحها إيّاها البشر؛ وتدميرُ الأرض هو تهيئة المكان (تمكيْن) لما يتلاءم مع الفكر النَشِط؛

وجعلُ الإنسان ضمن قطيع هو الانبثاقَ المُساواتيّ للجماهير على مسرح التاريخ؛ وغلَبةُ المتوسِّط هو توهّج وكثافة ما يُسمّيه مالارميه «الفعل المقيَّد».

إنّ المسألة التي تعنيني هنا هي: كيفَ يُمكن للفكر أن يُحدِّد ضمن ذاته، جهدَهُ الدائب لتخليص الكينونة من سيطرة الواحد؟ كيفَ علينا تمثُّلُ حقيقةَ وجود بارمنيد، وكذلك ديموقريط الذي استبعد الواحد باللجوء إلى فكرتيْ الانتشار (الانبساط) والفراغ؟ كيف نُفعِّلُ في مواجهة «المصيريّ الهايدغريّ» ما يستثني نفسَه بوضوح من الواحد؛ مثل شكل لوكريس الباهر، حيث قوّة القصيدة تسعى، بدلًا من إبقاء العودة إلى المُنفَتح داخل المحنة، إلى تخليص الفكر من كل عودة إلى الآلهة، وإرسائه ضمن صلابة المُتعدّد (الكثير). لقد وضع لوكريس الفكرَ مباشرةً إزاء هذا الانفكاك عن الواحد (الانطراح) الذي هو اللاتناهي اللامتماسك الذي لا يشبههُ شيء.

يكتب لوكريس: «تلك هي طبيعة الموضع، والفضاء العملاق: فالأضواءُ سوف لن ترى أبدًا المسافة التي قطعتها في الفضاء، وهي مدفوعة بالزمان. كلّ الخزان الضخم للأشياء مفتوحٌ في كل الاتجاهات».

إنَّ اختراع إخلاص مُعاصر إزاء ما لم يمْتَثِلْ قطّ للقيْد التاريخي للأنطو ـ ثيولوجيا، ولسطوة الواحد الإرغاميّة، هو ما يشكِّل على الدوام باعثي الأساسي.

إنَّ القرار الابتدائي إذًا، هو التسليم بأنَّ ما هو معقول من الكينونة، إنّما يمكثُ في صورة كثير جذريّ، أي كثير لا يكون تحت سطوة الواحد. أي ما أسميتُه في كتابي «الكينونة والحدث»، الـ «كثير بلا واحد».

غير أنّ مُتطلّبات الأخذ بهذا المبدأ هي على قدْر كبير من التعقيد:

أولًا: إنّ الكَثرة المحضة أو الكَثرة التي تبسط المَوْرد اللامحدود للكينونة خارج سطوة الواحد، لا يُمكنها من تلقاء ذاتها أن تتماسك (تتَّسق). وعليه، ينبغي أن نفترض كما فعل لوكريس، بأنَّ «الانتشار ـ كثير» ليس مُقيَّدًا بأيِّ حدّ محايث له؛ لأنَّه من الجليّ أنّ مثلَ هذا القيْد، يُظهر سطوة الواحد، بوصفه أساسَ الكثير نفسه.

ينبغي القول إذًا، بأنّ الكَثرةَ، بوصفها ما ينكشف من الكينونة أمام المعقول (الجانب المعقول من الكينونة)، ليست على هيئة تحديد متماسك، أو بعبارة أخرى: إذا كان ثمَّة أنطولوجيا، فعليها أن تكون نظرية للكَثرات اللامتماسكة (اللامتّسقة) بما هي. أي أنَّ على الأنطولوجيا أن تفكِّر الكثيرَ، من دون أيّ محمول آخر سوى كَثْرَته، أيّ من دون أي مفهوم آخر غير مفهومه هو، ومن دون أي شيء من شأنه أن يضمنَ تماسكه (اتّساقه).

ثانيًا، بعبارة أكثر جذريّة نقول أنّ عِلْمًا للكينونة بما هي، عليه كي يكون انطراحيًّا بحق، أن يُظهر من داخل ذاته عجزَ الواحد. فالكثير لا يصير "بلا ـ واحد" بمجرّد الرفض البرّاني (للواحد)، وإنّما مع "التأليف اللامتماسك" للكثير نفسه يتمّ التخليّ عن الواحد.

لقد أدرك أفلاطون هذه النقطة رغم صعوبتها القارّة في محاورة بارمنيد، حين نظرَ في تداعيات الفرضيّة الآتية: "ليس ثمّة واحد". وهي فرضيّة على قدْر كبير من الأهميّة بالنسبة إلى الخاصيّة المُميّزة للميتافيزيقا كما حدّدها هايدغر. فماذا قال أفلاطون بهذا الصّدد؟ أولًا، إذا كان "ليس ثمّة واحد"، فإنّه ينتج عن ذلك أنَّ الغيريّة (الآخريّة) المُحايثة للكثير تصبحُ تفريقًا داخل الذّات نفسها بلا توقّف. وبالتالي تبرزُ هذه الصيغة المُدهشة التي يُمكن ترجمتها على النحو الآتي: كلُّ آخر هو آخر. بعبارة أخرى: إذا كان «ليس ثمّة واحد»، فالآخر هو آخر بقدْر ما يكون كَثرة محضةً بإطلاق، أي انتشارًا (انبساطًا) كاملًا للذّات. وهنا بالتحديد يكمُن باعث الكَثرة اللامتماسكة (اللامتّسقة).

سيُبرهن أفلاطون بعد ذلك على أنّ هذا اللاتماسك (اللااتّساق) يُجرِّد الواحد كليًّا من أيّ اقتدار، بل حتّى من القدرة على الانسحاب أو اللاوجود: ومن ثمّ، فكل بيان ظاهريّ للواحد، ينحلّ على الفور، إلى كثرةٍ لا متناهيّة.

أقتبس الآتي: «لكل من يفكِّر في الجوارية وحدِّة البصر، فإنَّ كل "واحد" سيظهر ككثرة من دون حدود، حالما يكون هذا "الواحد" بوصفه لا كائنًا، ناقصًا بالنسبة إلى هذا الكثير».

ماذا يعني ذلك غير أنَّه: لا يمكن للكثير بعد التخلُّص من سطوة الواحد الميتافيزيقية أن يُعقل بوصفه مؤلّفًا من وحدات. بل ينبغي التأكيد على أنّ الكثير لم يكن مؤلفًا قط إلاَّ من كثرات. فكل كثير هو كثير كثير. وإذا كان ثمّة كثير "كائن ما" ليس هو كثير كثير، فإنّه ينبغي علينا مع ذلك الذهاب بعمليّة الطرح إلى نهايتها، ومن ثمّ عدم الإقرار بأنَّ مثلَ هذا الكثير سيكون هو الواحد أو حتى أنّه سيكون مؤلفًا من وحدات، بل سيكون حتمًا كثيرُ لا شيء.

فالأمر الإنطراحيّ هو هذا: بدل الإقرار بأنّه في غياب

الكثير ثمّة الواحد، التأكيد على أنّه في غياب الكثير ثمّة اللاشيء. بماذا نكون بذلك على تماسّ مع لوكريس؟ في الواقع، لقد استبعد لوكريس أنْ يكون بين تأليفات الذرّات الكثيرة والفراغ، ثمّة واحدٌ، بوصفه مبدأ ثالثًا (في الطبيعة). يقول لوكريس: «علاوة على الفراغ والأجسام، ليس ثمّة بين أعداد الأشياء، طبيعةٌ أخرى، يمكن أن تقع تحت حواسنا، أو يمكن للذّهن أن يستنتجها».

وبناءً على ذلك، أقام لوكريس نقده لكوسمولوجيات المبدأ الواحد، مثل نار هيراقليط. وقد رأى أنّه لكي نتخلّص من الخوف من الآلهة، علينا الإقرار بأنَّ ما دون الكثير ثمّة اللاشيء، وأنّه ما وراء الكثير لا شيء سوى الكثير.

ثالثًا: إنَّ الالتزام بعملية الطرح هذه (الالتزام الانطراحيّ)، يرتّب علينا نتيجةً ثالثة، وهي أن نستبعد تمامًا، أن يكون هناك تعريفٌ للكثير. الرجوع إلى هايدغر يُفيدنا هنا: إنّ النّمط السقراطيّ بحق، في فصل الأمثول هو القبض على التعريف. فالتعريف يتعارض مع آمري القصيد في أنّه يُرسي داخل اللغة نفسها القوّة المعياريّة للواحد الذي يُصبح حينئذ، مُفكّرًا في كينونته، بقدْر ما يتمّ فصله أو عزله بواسطة المَوْرد الديالكتيكيّ للتعريف. التعريف يصبح بذلك، إرساءً لأولويّة الكائن، من جهة اللغة.

فإذا ما ادّعينا الوصول عن طريق التعريف إلى بيان (عرْض) الكينونة بوصفها "كثير" أو كذلك عن طريق التحديدات الديالكتيكيّة المُتتالية، فإننا نكون في الواقع قد استقرّينا مُجدّدًا داخل قوّة الواحد الميتافيزيقية. وبالتالي، فإنَّ تفكير الكثير بلا ـ واحد أو الكثيرَ اللامتماسك (اللامتّسق) من شأنه أن يسدّ الطريق على التعريف. وستجد الأنطولوجيا بذلك نفسها، في الموقف الصّعب؛ إذ عليها أن تُبيّن معقوليّة الكثير المحض من غير أن تُعلن أبدًا عن الشّروط التي بموجبها يتمّ التعرّف عليه (الكثير المحض) بوصفه كذلك. والحقّ أنّه ليس بالإمكان توضيح هذا الواجب السلبيّ. إذ لا يُمكننا أن نقول مثلًا إنَّ: «الفكر مكرسٌ للكثير، وليس لأيّ شيء آخر، سوى كَثرته الجوهريّة»؛ لأنّ هذا التفكير سيكون قد دَخلَ في ما يُسمّيه هايدغر عمليّة تحديد (حصر) للكينونة، وذلك من خلال اللجوء إلى معيار حصريّ، يجعلُ الواحدَ يعود ثانية.

ليس بالإمكان إذًا، لا تعريف الكثير ولا إيضاح غياب تعريفه. وفي الحقيقة، فإنَّ على تفكير الكثير المحض أن يكون على نحوٍ لا يُذكر فيه أبدًا اسم "الكَثرة"؛ فلا يُقال به، جرْيًا على الواحد، إلى ماذا يُشير، ولا أيضًا إلى ما يعجز عن الإشارة إليه.

ولكن ما عساه يكون الفكرُ الذي لا يُعرّف مطلقًا ما يُفكّره، والذي لا يعرضُ ما يفكّره كموضوع؟ فكرٌ يمنع كذلك داخل الكتابة التي تتعلّق بالمفكَّر فيه، كلَّ لجوءٍ إلى أيّ اسم مهما كان. من الواضح أننا نتكلّم هنا عن الفكر الأكسيوميّ الذي يتعامل مع جهاز من الحدودٍ غير المُعرَّفة؛ فلا يقدِّم أبدًا تعريفًا لهذه الحدود ولا توضيحًا عملانيًّا لما ليست عليه. فالمنطوقات الرئيسة لمثل هذا الفكر تعرض المفكَّر فيه (المعقول) من دون أن تجعل منه ثيْمةً (موضوعة). إلا أنّ الحدود الابتدائية تكون مُدرجةً في هذا الفكر بلا أدنى شك، ليس على نحو التسمية؛ بحيث ينبغي تقديمُ مرجعها، بل على نحو سلسلة من الجاهزيّات، يكون الحدّ فيها رهن اللعبة المُنظّمة لارتباطاتها الأساسية. إن ما تقتضيه الأنطولوجيا الانطراحية بحق، هو أن يكون بيانها الواضح لا على شكل تعريف ديالكتيكي، بل على شكل مُسلَّمة تصف من دون أن تسمّي.

انطلاقًا من هذا الاقتضاء ينبغي إعادة تأويل الفقرة الشهيرة في كتاب الجمهورية، حيث قابل أفلاطون بين الديالكتيك والرياضيات.

لنقرأ حول هذه النقطة التلخيص الذي قدّمه غلوكون، أحد محاوري سقراط، عن فكر الأستاذ.

«إنّ تقديم نظرية بخصوص الكينونة والمعقول ضمن علم الديالكتيك هو أمر أكثر جلاء من تقديمها ضمن ما نسميه العلوم. فلا ريب في أنّ الذين يقدمون نظرية وفق هذه العلوم التي تشكّل الفرضيات مبدأُها، سيكونون مجبرين على المضيّ على نحوٍ استدلاليّ، وليس أمبيريًّا. ولكنّ حدْسَهم يبقى مُعلقًا بالفرضيّات من دون الارتقاء إلى مبدئها، ما يجعلهم بنظرك غير عارفين بالشيء الذي يُقدّمون عنه النظريّة، والذي مع ذلك، ينتمي إلى معقولية الكائن في ضوء المبدأ. ويبدو أنّك تسمّي استدلاليّ إجراءُ الهندسيين وما شابههم، وليس أبدًا تفكيرًا، بما أنّ هذه الاستدلاليّة هي الوسط بين الرأي (الظن) والعقل (النوْس)».

من الواضح أنّ عيْب الرياضيات تحديدًا بالنسبة إلى أفلاطون هو المُسلّمة. لماذا؟ لأنّ المسلّمة تبقى برّانية بالنسبة إلى المعقول. يكون الهندسيّون مُكرهين على المضيّ على نحوٍ استدلاليّ لأنّهم في الحقيقة لا يدخلون تحت القوَّة المعيارية للواحد التي تحمل اسم المبدأ. وهذا التقييد يشهد على

وقوفهم خارج المعيار المبدئي للمعقول. كما أنّ المسلّمة متهمةٌ من قِبَل أفلاطون بأنّها تحمل غموضًا شديدًا لكونها لا تتوفّر على معيار ديالكتيكيّ وتعريفيّ للواحد. صحيح أنّ ثمّة فكرًا داخل المسلّمة والرياضيّات، إلا أنّه ليس هناك بعدُ حريّة التفكير التي تنتظم مع البراديغم أو المعيار أو الواحد.

حول هذه النقطة سأقول على عكس مقالة أفلاطون: إنّ قيمة المُسلَّمة ـ أو الجاهزيّة الأكسيوميّة ـ هي تحديدًا في كونها تظلّ على الدوام مطروحةً من القوّة المعياريّة للواحد. ولا أرى في القيْد الذي تتضمّنه (المسلّمة) علامةً على عدم كفاية بينونتها التوحيديّة والتأسيسيّة، بل أرى فيها ضرورة البادرة الانطراحيّة نفسها، أي الحركة التي بموجبها ينفكّ الفكرُ، ولو على حساب الوضوح أو القدرة على التسمية، عن كل ما سيربُطه مجدّدًا بالمُشترك أو العموميّة، حيث يكمن الإغواء الميتافيزيقيّ للفكر. وضمن هذا الانفكاك أفهمُ حريّة الفكر في مُقابل قيْده المصيريّ الذي يُمكننا أن نسمّيَه «الميل الميتافيزيقيّ».

إنّ الأنطولوجيا أو تفكير الكثير المحض اللامتماسك (اللامتّسق)، لا يمكنها، بما هي محكومة بالجاهزيّة الأكسيوميّة، أن تتثبّت من أي مبدأ كان. وعلى العكس، فإنّ كلّ صعودٍ إلى المبدأ يعني توقّف الكثير عن الانكشاف (أن يكون معروضًا) وفق محايثة كثرته فقط.

ها نحن ذا أمام 5 شروطٍ لكل أنطولوجيا للكثير بوصفها تخليًّا (أو ارتدادًا) عن سطوة الواحد، أو لكل أنطولوجيا مُخلصة لما ظلّ يقاوم، داخل الفلسفة، ميلَها الميتافيزيقيّ الخاص. هذه الشروط هي:

1) الأنطولوجيا هي تفكير الكَثرة اللامتماسكة (اللامتّسقة)، التي تُختزل إلى محمول واحد هو كثرتها، من دون أي توحيد مُحايث.

2) الكثير هو بلا ـ واحد مُطلقًا، أي غير مؤلّف هو نفسه سوى من كثير كثير. أي أنّ المعقول من الـ"ثمة" بما هي "ثمّة" فقط، هو كثرات لكثرات.

3) بما أنّ لا حدودَ محايثة من قَبْل الواحد تعيُّن الكَثرة بما هي، فليس ثمّة إذًا مبدأ أصليًّا للتناهي. ويمكن للكثير بالتالي أن يُفكَّر بوصفه لا ـ تناهيًا. بعبارة أخرى: اللاتناهي هو اسم آخر للكثرة بما هي. وبما أنّه ليس هناك أيضًا مبدأ يربط اللامتناهي بالواحد، فإنّه ينبغي علينا القول إنّ ثمة أعدادًا لامتناهية من اللامتناهي، أو بعبارة أخرى: انتشار (انبساط ـ تكاثر) لا متناهٍ من كَثرات لا متناهية.

4) عدم تفكير كثير ما، بوصفه كثيرًا لكثرات، لا يعني أنه ينبغي علينا إعادة إدخال الواحد، بل نقول عنه إنه كثير لا شيء. وهذا اللاشيء لن يكون حائزًا ـ مثل كثير الكثير ـ مبدأَ اتّساق (تماسك).

5) إن العرْض (البيان) الأنطولوجي الفعليّ هو بالضرورة أكسيوميّ.

حول هذه النقطة التي تمّت الإضاءة عليها بواسطة إعادة التأسيس الكانتوري للرياضيات، يمكننا القول: إنّ الأنطولوجيا ليست شيئًا غير الرياضيات نفسها.

فالرياضيّات منذ بدايتها اليونانية لم تصل، وهي تقاوم من داخل ذاتها الإغواء الميتافيزيقيّ، إلى ضمان اللعب الحرّ لشروطها الخاصة، إلا بصعوبة وبعد مجهوداتٍ وإعادة صياغات شاقة.

ويمكن القول أننا مع كانتور قد انتقلنا من الأنطولوجيا المقيَّدة التي لا تزال تربط الكثير بالثيْمة الميتافيزيقية لتمثّل الموضوعات والأعداد والأشكال، إلى الأنطولوجيا العامّة التي تثبّت اللقْف الحرّ والمفكّر للكثرة بما هي، بوصفه قاعدةً ومآلًا بالنسبة إلى الرياضيات،وتمنع من ثمّ للأبد، تقييد المعقول بالبُعْد المحصور للموضوع.

لنبيّن إذًا كيف أصبحت الرياضيات ما بعد الكانتورية مساويةً بنحوٍ ما لشروطها:

1) ليس للمجموعة عند كانتور أي ماهيّة غير كونها كَثرةً ما؛ من دون أيّ تعيين برَّاني، بما أنّ لا شيء يحدّ من لقْفها (إدراكها) بالنظر إلى شيء آخر؛ ومن دون أيّ تعيين جوّاني، بما أنّها سيّانية إزاء كثير(ها).

2) في الصياغة التي تمّ تدعيمها عبر زرملّلو وفرانكل، ليس ثمّة أيّ حدّ آخر ابتدائي غير مُعرَّف أو قيمة ممكنة للمتغيّرات سوى المجموعات. وعليه، فإنّ كل عنصر من مجموعة هو نفسه مجموعة، الأمر الذي يُحقّق فكرة أنّ كل كثير هو كثير لكثرات، من دون الإحالة إلى أيّ نوع كان من الوحدات.

3) لقد أقرّ كانتور تمامًا، ليس فقط بوجود مجموعات لامتناهية، بل أيضًا بوجود عددٍ لا متناهٍ من تلك المجموعات. وهذا اللاتناهي نفسه مفتوح بإطلاق، ومختوم بنقطة المحال، أي الواقعيّ، الذي يجعله لا ـ متماكسًا (لا ـ متّسقًا): أي معرفة أنّ ليس ثمّة مجموعة لكل المجموعات. وهذا في الواقع تحقيق لـ "لا ـ كونية" لوكريس.

4) ثمّة في الواقع مجموعة اللاشيء أو المجموعة التي لاتحتوي على أيّ كثير كعنصر فيها. إنّها المجموعة الفارغة التي هي محضُ علامة، والتي منها يتمّ نسج كل كثير للكثرات. وبذلك يتحقق التكافؤ بين الكينونة والكلمة، حالما نتخلّص من القوّة المعيارية للواحد. لنتأمل هنا أيضًا القدرةَ الاستباقيّة عند لوكريس في الأغنية التالية (الأغنية الأولى، البيت 901):

«إنَّ تغييرًا صغيرًا في الموضع كافٍ بالنسبة إلى الذرّات من أجل أن يخلقَ جسمًا بركانيًا أو خشبيًا. يشبه ذلك ما يحصل مع الكلمات حين نحرّك قليلًا الأحرف. ونميّز بوضوح بين الكلمتين».

في مثال الكلمة هذه ـ من أجل استعادة تعبير لاكان ـ المُشار إليه هنا عبر علامة الفراغ، ينطوي التفكير بلا ـ واحد، أو بلا الميتافيزيقا، في ما يترك نفسَه ينكشف رياضيًا بوصفه الشكل الغابر للكينونة.

5) إنّ نظرية المجموعات من حيث نواة بيانها (عرضها)، ليست شيئًا غير جسم المسلّمات الخاصة بها. الكلمة "مجموعة" لا تظهر في النظرية، ولا حتى تعريف هذه الكلمة. من هذا المنطلق يتأكد أنّ جوهر تفكير الكثير المحض لا يتطلّب أيّ مبدإ ديالكتيكي، وفي هذا السياق فإنّ حرية التفكير التي تتوافق مع الكينونة إنّما تكمن في القرار الأكسيوميّ، وليس في حدْس مبدأ ما.

إن ما تمَّ بيانه لاحقًا، من أنّ العرْض (البيان) الكانتوري قد كان نظريّةً مخصوصةً لا موضعًا للمعقول الرياضي، أي "الجنّة" الشهيرة التي تكلَّم عنها هيلبرت، يسمح لنا بالقول على سبيل استرجاع ما حصل إنّ: الكينونة تصرّ منذ بدايتها اليونانية على الاندراج ضمن الجاهزيات المحْضة للرياضيات، وأنَّ الفكر أيضًا، منذ بداية الفلسفة، يطرحُ نفسَه (ينفكّ) من القوّة المعيارية للواحد. إنَّ القطع اللافت الذي أحدثته الرياضيات داخل الفلسفة، من أفلاطون إلى هوسرل وفيتغنشتاين، يجب أن يُماط عنه اللثام، بوصفه شرطًا فريدًا: أيّ ذلك الذي يضع الفلسفة على محكّ طريق آخر غيرَ طريق إخضاع الكينونة لسطوة الواحد. فالفلسفة على الدوام هي، وفقَ شرطها الرياضيّ، مسرحٌ لمسعى متباين أو مُنقسم. صحيح أنّها تضع مقولة الحقيقة تحت السطوة الموحِّدة والميتافيزيقيّة للواحد، ولكنّ الصحيح أيضًا، أنّها تُعرِّض هذه السطوة (القدرة) بدورها للانشقاق الانطراحيّ للرياضيات. فكل فلسفة مُتفرّدة ليست هي إذًا تفعيلًا للمصير الميتافيزيقيّ بقدْر ما هي محاولةٌ للتخلّص من هذا المصير بما يتوافق مع شرط الرياضيات.

وبالتالي، فإنّ مقولة الحقيقة الفلسفيّة قد تتَّجَتْ بالتزامن مع معياريّة تمّ توارثها من البادرة الأفلاطونية، ومن إدراك للشرط الرياضيّ الذي ألغى هذا المعيار. وهذا صحيح عند أفلاطون نفسه: فالتقدُّم التعدديّ أو المُختلط داخل "السفسطائي" أو "فيلاب"، للأماثيل العليا، باعتبارها مأزقًا لثيْمة الواحد في محاورة بارمنيد، إنّما يُبرهن على أنَّ الاختيار بين التعريف والمسلّمة، وبين المبدأ والقرار، وبين التوحيد والانتشار، يظلّ بلا حسم.

ما هي مُهمّات الفلسفة (إذا ما تكلمنا على نحو أكثر عمومية) إذا ما كانت الأنطولوجيا أو ما هو قابل لأن يُقال عن الكينونة بما هي، في عرْض الرياضيات؟

المهمّة الأولى للفلسفة هي بلا شك (في مقابل أمنيتها الكامنة) أن تتواضع أمام الرياضيات، وأن تقرّ لها بأنّها تفكّر بالفعل الكينونةَ المحضة، أي الكينونة بما هي كينونة.

أقول في مقابل أمنيتها الكامنة، لأنَّ الفلسفة في صيرورتها الفعليّة، وقد تخلّت حول هذه النقطة عن الإلزام السفسطائي، لم يكن أمامها سوى الزّعم بأنّ الرياضيات التي كان امتحانها ضروريًّا بلا أدنى شك لوجودها الخاص، لم تصل إلى مقام الفكر الحقيقيّ. فالفلسفة مسؤولة من جهة عن اختزال الرياضيات إلى مجرّد حساب أو تقنيّة، أي إلى الصورة المشوّهة التي يُقرّ بها الرأي السائد، إضافة إلى التواطؤ الأرستقراطي للرياضيّين الذين يقبلون بإرادتهم بما يقوله العوام عن علمهم، عن جهل.

يعود إلى الفلسفة إذًا – رغم مسعاها الدائم إلى ذلك قبل هجره، التأكيد مجددًا على أنَّ الرياضيات هي فكر.

ترجمة د.محمد مطر

---

(1) راجع ترجمة مشير عون لمصطلح tnemennosiarra في كتابه: هايدغر والفكر العربي الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ترجمة فصل من كتاب:

BADIOU Alain: Court Traité D'Ontologie Transistoire, Seuil, 1998.

ترجمة:

مقدمة «الوجود والحدث» و«التأملات الخمسة الأولى»

L'être et l'événement

آلان باديو

1

فلنقرّ اليوم أننا نستطيع، على نطاق عالمي، تحليل الهيئة الفلسفية عبر اقتراح العبارات [المنطوقات] الثلاث الآتية:

1) هايدغر هو الفيلسوف الكوني الأخير الذي يمكن التعرّف عليه.

2) لقد تمّ الحفاظ على صورة العقلانية العلمية كنموذج بواسطة أجاهيز [برامج] الفكر السائدة، سيّما الأميركية منها، التي تابعت الطفرات في الرياضيات والمنطق وأعمال حلقة ڤيينا.

3) إن فقها للذات، ما بعد ديكارتي، هو في طريقه للانتشار. أصله يمكن أن يُعزى إلى ممارسات غير فلسفية (سياسية أو متعلقة بالأمراض العقلية)، كما أن نظام تأويله المطبوع بأسماء ماركس (ولينين) وفرويد (ولاكان) يتشابك مع سيرورات عيادية ونضالية تتجاوز الخطاب القابل للنقل.

ما هو المشترك بين هذه المنطوقات الثلاثة؟ إن كان منها يؤكد على طريقته انغلاق حقبة كاملة من الفكر ورهاناته. لقد فكّر هايدغر، ضمن مجال تفكيك الميتافيزيقا، الحقبة بوصفها محكومة بواسطة نسيان تدشيني واقترح معاودة إغريقية. التيار التحليلي الأنغلوساكسوني أسقط من الاعتبار معظم قضايا الفلسفة الكلاسيكية بوصفها خالية من المعنى أو مقيّدة بممارسة حرة للعبة اللغة. كذلك أعلن ماركس نهاية الفلسفة وتحققها في الممارسة. أما لاكان فقد تحدث عن الفلسفة المضادة واسمًا بالخياليّ التشميل الاعتباري. إن ما يكون من تباين، بين هذه العبارات الثلاث، هو أمر ظاهر للعيان. الموقف النموذجي للعلم، من حيث هو، وحتى في نفيه الأناركي، ينظم الفكر الأنغلوساكسوني، وهو ما كان هايدغر قد أشار إليه بوصفه الأثر الأقصى والعدمي للجهزوت الميتافيزيقي، في حين حافظ فرويد وماركس على مثله العليا، وقام لاكان نفسه بإعادة بناء الأسس الممكنة فيه للرويضات بواسطة المنطق والطوبولوجيا. تمَّ طرح فكرة التحرّر أو الخلاص من قِبَل ماركس أو لينين على طريقة الثورة الاجتماعية. هذه الفكرة كانت محط تشاؤم ريبي من قبل فرويد ولاكان، وقد تصورها هايدغر كاستباق رجعي لـ «عودة الآلهة»، في حين قام الأميركيون باحتوائها من خلال الإجماع المحيط بإجراءات الديمقراطية التمثيلية. ثمّة بالتالي توافق عام على قناعة مفادها أن أي نسق تأملي لم يعد قابلًا للتصور وأنه قد خلت الحقبة التي يمكن فيها لقضية عائدة إلى فقه معقود على الوجود/ اللاوجود/ الفكر (هذا اذا جاز لنا القول أن عقدة كهذه كانت أصل ما يسمى بـ«الفلسفة» منذ برمنيدس) أن تتخذ شكل خطاب مكتمل. إن زمن الفكر بات مفتوحًا على نظام جديد من الفهم. ليس ثمة من توافق على معرفة ما إذا كان هذا الانفتاح، الذي تختم ماهيته العصر الميتافيزيقي، يفصح عن نفسه كثورة أو كمعاودة أو كنقد.

إسهامي في هذا السياق يتشكل عن طريق إقتفائي له على نحو مائل، ذلك أن مسار الفكر الذي أحاوله يمرّ في ثلاث نقاط تلتصق كل واحدة منها بموضع من المواضع الثلاثة التي تشير إليها العبارات أعلاه.

مع هايدغر نؤكد أن الفلسفة، من حيث هي، لا يمكن إعادة تأهيلها إلّا انطلاقًا من السؤال الأنطولوجي.

مع الفلسفة التحليلية، نتمسك بكون الثورة الرياضية ـ المنطقية لـ فريغه ـ كانتور ترسي توجيهات جديدة للفكر.

نتفق أخيرًا على أن أي جهاز مفهومي لا يكون مناسبا إذا لم يكن منسجما مع التوجيهات النظرية ـ العملية لفقه الذات الحديث الذي يكون هو نفسه مباطنًا لسيرورات عملية (عيادية أو سياسية).

يحيل هذا المسار إلى مراحل متشابكة حيث لن يفضي توحيدها، الاعتباطي بالنسبة لي، إلّا إلى اختيار أحادي لواحد من التوجيهات الثلاثة. نحن نعيش في حقبة معقدة وحتى مشوشة بحيث لا يتيح نسيجها، من الإتصالات والإنقطاعات، أن تكون مستغرقة تحت مصطلح واحد.

ليس ثمة اليوم ثورة "ما" (أو معاودة "ما"، أو نقد "ما"). لذلك أودّ أن أتطوّع لتلخيص الكثير الزمني الملتوي الذي ينتظم موقعنا:

نحن معاصرون لحقبة ثالثة من العلم بعد حقبتي الإغريق وغاليلو. ما يمكن تسميته بقطيعة تفتتح الحقبة الثالثة ليست ابتكارًا (كما هو بالنسبة للإغريق) ـ ابتكار الرياضيات البرهانية ـ وليست قطعًا ـ أي رَيْضَنَة الخطاب الفيزيائي. إنها مراجعة تتضح فيها طبيعة الدعامة الرياضية للعقلانية وسمة الفكر الذي يرسيها.

نحن معاصرون أيضًا لحقبة ثانية من فقه الذات ـ التي لم تعد الذات المؤسسة والمتمركزة والتفكرية ـ الذي تمتد ثيمته من ديكارت إلى هيغل ولا تزال مقروءة عند ماركس وفرويد (وعند هوسرل وسارتر). الذات المعاصرة هي ذات فارغة ومنصدعة وغير جوهرية وغير تفكرية. علاوة على ذلك، لا يمكن إلّا افتراضها تبعًا لسيرورات مخصوصة تكون شروطها صارمة.

أخيرًا نحن معاصرون لبدْء يتعلّق بفقه الحقيقة بعد انحلال علاقة تنتّجها العضوي من المعرفة. نحن ندرك بمفعول رجعي أن ما أسمّيه بالصدقية la véridicité قد سادت دون منازع وأن كلمة الحقيقة، مهما بدا ذلك غريبًا، هي كلمة جديدة في أوروبا (وفي أماكن أخرى). إن ثيمة الحقيقة تأتي عبر هايدغر (أول من طرحها من المعرفة)، والرياضيين (الذين قطعوا في نهاية القرن التاسع عشر مع الموضوع ومع المطابقة)، وعبر النظريات الحديثة في الذات (التي نزعت عن الحقيقة تلفظها الذاتي).

الأطروحة الأوليّة لمشروعي، والتي انطلاقًا منها نتملّك تشابك المراحل ونستخرج المعنى الخاص بكل واحدة منها، هي الآتية: إن علم الوجود، من حيث هو وجود، قد وُجد منذ الإغريق كما هو الحال بالنسبة لوضع الرياضيات ومعناها. بَيْدَ أننا لم نمتلك الوسائل لمعرفة ذلك إلّا اليوم. لازم هذا أنّ الفلسفة لا تدور مدار الأنطولوجيا ـ التي توجد بوصفها فرعًا دقيقًا ومنفصلًا ـ بل تدور بين هذه الأنطولوجيا والنظريات الحديثة في الذات وتاريخها الخاص. تضم الشروط المعقدة والمعاصرة للفلسفة كل ما تحيل إليه منطوقاتي الثلاثة الآنفة الذكر: تاريخ الفكر "الغربي"، ورياضيات ما بعد كانتور، والتحليل النفسي، والفن المعاصر والسياسة. لا تتطابق الفلسفة مع أي واحد من شروطها ولا تقوم بتفصيل كل شرط برمّته. إنها تقترح فقط إطارًا مفهوميًا ينعكس فيه التماكن المعاصر لعناصرها. ولأن ذلك يجرّدها من طموحها التأسيسي ويجعلها تخسر نفسها، فإنها لا تستطيع إلّا أن تعيّن الأنطولوجيا نفسها، تحت شكل الرياضيات المحضة، بوصفها شرطًا من بين شروطها المخصوصة ووضعية سياقية فريدة. هذا في النهاية ما يقدم الفلسفة ويوجهها إلى العناية بالحقائق.

المقولات التي يطرحها هذا الكتاب، من الكثير المحض إلى الذات، تشكّل النظام العام للفكر من حيث يمكنه أن يُمارس على كامل امتداد المرجعية المعاصرة. إنها متاحة من أجل خدمة إجراءات العلم، وكذلك التحليل والسياسة، وإنها لتسعى إلى نظم رؤية مجرّدة لمقتضيات العصر.

2

المنطوق (الفلسفي) بأن الرياضيات هي الأنطولوجيا ـ علم الوجود من حيث هو وجود ـ هو خط الضوء الذي ينير المشهد التأملي الذي كنت قد حدّدته، في كتابي نظرية الذات، بافتراض محض وبسيط مفاده أنه ثمّة تذويت كان. لقد شغلني التساوق بين هذه الأطروحة وبين أنطولوجيا ممكنة وذلك لأن قوة «الماركسية القديمة» ـ وضعفها المطلق ـ، وقوة المادية الجدلية، كانت في مصادرتها على تساوق مثل هذا، وذلك في هيئة عموميةِ قوانين الجدل ما يعني في النهاية التشاكل بين جدل الطبيعة وجدل التاريخ. هذا التشاكل (الهيغلي) كان جهيضًا. إن من لايزال يقاتل اليوم مع بريغوجين للعثور في الفيزياء الذرية على جزيئيات جدلية لن يكون سوى ناج من معركة لم تحدث فعليًا قَطّ إلّا في ظلّ الأوامر الوحشية إلى حد ما للدولة الستالينية. ليس للطبيعة وجدلها أي علاقة بذلك. بَيْدَ أن السيرورة ـ ذاتًا ـ تكون متساوقة مع ما يمكن التلفظ به ـ الملفوظ ـ عن الوجود. هنا ثمّة صعوبة جديّة كنت أشرت إليها في السؤال الذي طرحه جاك ـ آلان ميلر على لاكان عام 1964: ما هي الأنطولوجيا الخاصة بك؟ أجابه معلمنا الحاذق بتلميح، موفق ولكن مقتضب، إلى اللاوجود. لقد أشار لاكان، الذي تعاظم هوسه مع الوقت بالرياضيات، إلى أن المنطق كان هو «علم الواقعيّ». مع ذلك بقي الواقعيّ مقولة للذات.

لقد تخبّطتُ لعدة سنوات في مآزق المنطق ـ كان التفسير محتشدًا بنظريات لوڤنهايم ـ سكولم وغودل وتارسكي ـ دون أن أتجاوز إطار نظرية الذات (Théorie du sujet) إلّا من حيث الدقة التقنية. وكنت قد وقعت، من حيث لا أحتسب، تحت تأثير أطروحة منطقية تقول بأن ضرورة المنطوقات [القضايا] المنطقية ـ الرياضية هي ضرورة صورية من حيث هي تنتج عن استئصال كل أثر من آثار المعنى، وأنه ليس ثمّة ما يدعو للتساؤل عما تمثله هذه المنطوقات خارج إتساقها الخاص. كنت محرجًا في اعتبار أننا إذا افترضنا أن هناك مرجعًا للخطاب المنطقي ـ الرياضي، فإنه لن يكون في الإمكان التهرّب من التفكير فيه إما بوصفه «موضوعًا» نتحصّل عليه من خلال التجريد (الأمبيرية)، وإما بوصفه فكرة فوق حسية (الأفلاطونية)، وهذه هي المعضلة التي يجد نفسه محاصرًا بها التمييز الأنغلوساكسوني الكوني المعروف بين العلوم «الصورية» والعلوم «الأمبيرية». لاشيء من هذا كان منسجمًا مع الفقه اللاكاني، والذي تبعًا له بوضوح، يكون الواقعيّ هو مأزق الصورنة. لقد ضلّلت السبيل.

صادف أخيرًا، وبفضل بحوث بيبلوغرافية وتقنية حول ثنائية المنفصل والمتصل، أني فكرت بضرورة تغيير الأرضية وصياغة أطروحة جذرية تتعلق بالرياضيات. لقد بدا لي أن ما يشكل ماهية «مسألة المتصل» الشهيرة هو أننا نقف من خلالها على العقبة الجوهرية للفكر الرياضي حيث يصبح مقولًا المستحيل عينه الذي يؤسس هذا الميدان. آخذًا في الاعتبار المفارقات الظاهرة للبحوث المتأخرة المتعلّقة بالصلة بين كثير ما ومجموعة أجزائه، خلصت إلى أنه لن تكون ثمة أشكال معقولة إلّا إذا قبلنا ابتداءً بأن الكثير، بالنسبة للرياضيات، ليس مفهومًا (صوريًا) مبنيًا وشفافًا، بل هو الواقعيّ الذي تبسط النظرية فجوته الداخلية ومأزقه.

لقد غدوت على يقين بضرورة طرح أن الرياضيات تكتب ما يكون قابلًا للتلفّظ به من الوجود نفسه في حقل نظرية محضة للكثير. لقد بدا لي أن تاريخ الفكر العقلاني برمتّه يتجلى حالما نفترض أن الرياضيات، وبعيدًا عن كونها لعبة من دون موضوع، إنما تستمدّ الصرامة الاستثنائية لقانونها من ما هي ملزمة به من اضطلاع بالخطاب الأنطولوجي. إنه، ومن خلال قلب السؤال الكانطي، لم يعد الأمر يتعلّق بـ «كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة؟» ولا بجواب أن ذلك يكون بفضل الذات المتعالية، بل بالأحرى: كيف تكون الذات ممكنة بما أن الرياضيات المحضة هي علم الوجود؟

3

لا يأتي الإتساق المنتج للفكر المسمّى «صوريًا» من هيكله المنطقي فقط. إنه ليس بالضبط شكلًا أو معرفة أو منهجًا. إنه علم فريد singulière. وهذا ما يرفوه بالوجود (الفراغ). نقطة تنفصل فيها الرياضيات عن المنطق المحض، نقطة تبرز معها تاريخية الرياضيات ومآزقها المتعاقبة، وإعاداتِ هيكلتها المذهلة، ووحدتها المعترف بها دومًا. من هذه الزاوية، وبالنسبة للفيلسوف، القطيعة الحاسمة، حيث تُعلن الرياضيات عفوًا عن ماهيتها، هي إبداع كانتور. فقط هنا يتضح أخيرًا أن «الموضوعات» و«البنى الرياضية» ومهما كانت عليه من تنوع، تكون برمتها قابلة للوصف ككثرات محضة مبتناة، على نحو تنظيمي صارم، انطلاقًا من المجموعة الفارغة فقط. إن مسألة الطبيعة الحقّة للصلة بين الرياضيات والوجود تنحصر كليًا ـ بالنسبة لحقبتنا ـ في القرار الأكسيومي الذي يسمح بقيام نظرية المجموعات.

البناء الأكسيومي كان هو نفسه في أزمة منذ أن أثبت كوهن أن نسق زرملّو ـ فرانكل لا يمكنه أن يحدّد نوع كثرة المتصل. بيْد أن هذا لم يؤد إلّا إلى تعزيز قناعتي بأن هنا ثمّة لعبة حاسمة، وإن كانت غير ملحوظة على الإطلاق، تتعلق بقدرة اللغة بلحاظ ما يمكن نطقه رياضيًّا عن الوجود من حيث هو وجود. لقد وجدت أنه من المثير للسخرية أنني، في كتاب **نظرية الذات**، لم أستخدم التجانس «المجموعاتي» ensembliste للغة الرياضية إلّا بوصفه مجرد نموذج لمقولات المادية. ورأيت، علاوة على ذلك، أن نتائج القول بأن الرياضيات هي الأنطولوجيا مرضية للغاية.

أولًا، يعفينا هذا القول من السعي الجليل خلف «أساس» الرياضيات التي تكون يقينيتها مكفولة مباشرة من الوجود نفسه الذي تنطق به.

ثانيًا، نتخلّص من المشكلة، القديمة تمامًا، والمتعلّقة بطبيعة الموضوعات الرياضية. هل هي موضوعات مثالية (الأفلاطونية)؟ أم موضوعات منتزعة بواسطة التجريد من الجوهر الحسي (أرسطو)؟ أم أفكار فطرية (ديكارت)؟

أم موضوعات مُنشأة في الحدس المحض (كانط)؟ أم في الحدس العملياتي المتناهي (برووير)؟ أم مواضعات للكتابة ([النزعة] الصورية)؟ أم بناءات متعدية [انتقالية] ضمن المنطق المحض، أي قضايا تحصيل الحاصل ([النزعة] المنطقية)؟ إذا استقام ما أطرحه، فإن الحقيقة هي أنه ليس ثمّة «موضوعات رياضية». فالرياضيات، بالمعنى الدقيق، لا تبدي [تُحضر، تعرض] شيئًا دون أن يعني ذلك أنها لعبة فارغة، لأن عدم إبدائها لشيء، باستثناء الإبداء ذاته، أي «الكثير» (le Multiple)، وامتناعها الدائم عن اتخاذ شكل "الموضوع"، هو بلا شكّ شرطٌ لكل خطابٍ يتناول الوجود بما هو وجود.

ثالثًا، فيما يتعلّق بـ "تطبيق" الرياضيات على ما يُسمى بالعلوم الطبيعية الذي يثار التساؤل بشكل دوري عما يتيح له هذا النجاح ـ بالنسبة لـ ديكارت ونيوتن كان ذلك يتطلّب وجود الله، وبالنسبة إلى كانط، الذات المتعالية. لم تطرح بعد ذلك هذه المسألة بجدية إلّا مع باشلار الذي بقيت رؤيته قوامية، وعند بعض المفكرين الأميركيين المدافعين عن تراتبية اللغات ـ نرى بوضوح ما يضيفه أن تكون الرياضيات هي العلم بكل موجود من حيث وجوده. اما الفيزياء فمجالها الإحضار. إنها تحتاج إلى ما هو أكثر أو بالأحرى إلى شيء آخر. بَيْدَ أن توافقها مع الرياضيات هو أمر مبدئي.

من الطبيعي أن الفلاسفة لم يغفلوا تمامًا عن أن هناك رابطًا بين وجود الرياضيات ومسألة الوجود. تمتدّ الوظيفة النموذجية للرياضيات من أفلاطون (وربما من بارمنيدس قبله) إلى كانط، الذي بلغ استخدامها أوجه معه ـ إلى الحدّ الذي رأى معه في نشوئها، المرتبط بـ«طاليس»، حدثًا مُخلّصًا للبشرية جمعاء (هذا أيضًا كان رأي سبينوزا) ـ غير أنّه استنفد نطاقها، عبر «الثورة الكوبرنيكية»، لأن إغلاق كلّ إمكانية للتحصّل على "الوجود في ذاته" هو ما أسّس كونية الرياضيات (كونية إنسانية، إنسانية جدًا). ومنذ ذلك الحين، وباستثناء هوسرل ـ الذي يمكن اعتباره آخر الكلاسيكيين الكبار المتأخرين ـ لم تعد الفلسفة الحديثة (ونقصد بها ما بعد الكانطية) مسكونة إلّا بالنموذج التاريخي. وباستثناء بعض الحالات القليلة التي تمّ الاعتراف بها ثم إقصاؤها، مثل كافاييس ولوتمان، تخلّت الفلسفة عن الرياضيات لصالح السفسطة الأنغلوساكسونية. هذا ما ينبغي أن نذكر أنه كان في فرنسا حتى جاء لاكان.

ذلك أن الفلاسفة، الذين اعتقدوا أنهم هم أنفسهم مَن أسّسوا الحقل الذي فيه يكتسب سؤال الوجود معناه، قد اعتبروا الرياضيات، منذ أفلاطون، نموذجًا لليقين، أو مثالًا للهوية، ثم توجّسوا لاحقًا بشأن الوضع الخاص لـ«الموضوعات» التي تعبّر عن هذا اليقين أو عن تلك المثاليات. من هنا، نشأت علاقة دائمة ومشوّهة بين الفلسفة والرياضيات، حيث تأرجحت الأولى في تقييمها للثانية، بين تمجيدها كنموذج عقلي سام، والحط من شأنها بسبب تفاهة «موضوعاتها». ما القيمة التي كان يمكن أن تُعطى للأعداد والأشكال ـ مقولاتا «الموضوعية» الرياضية على مدى ثلاثة وعشرين قرنًا ـ إذا ما قورنت بالطبيعة، أو الخير، أو الله، أو الإنسان؟ ومع ذلك، فإن «طريقة التفكير» التي أغشت فيها تلك الموضوعات الهزيلة ببريق اليقين البرهاني، كانت توحي بأنها قد تفتح الطريق نحو يقينٍ أقل هشاشة فيما يخصّ الكائنات التأملية المجيدة الأخرى.

إذا استطعنا الوقوف، في أفضل الأحوال، على ما قاله أرسطو، فإن أفلاطون كان قد تخيّل معمارًا رياضيًا للوجود، ووظيفة مفارقة للأعداد المثالية. لقد أعاد، وهذا ما نقرؤه في محاورة طيماوس، تركيب الكون انطلاقًا من المضلعات المنتظمة. بَيْدَ أنّ هذا المشروع الذي يربط الوجود بوصفه كلًّا (استيهام العالم) بهيئة رياضية معطاة، لا يمكنه إلّا أن ينتج صورًا زائلة، وهو الأمر الذي لم تسلم منه حتى الفيزياء الديكارتية.

لا تبيّن الأطروحة التي أدافع عنها أن الوجود هو رياضي، أي أنه مركب من موضوعيات رياضية. إنها ليست أطروحة عن العالم، بل عن الخطاب. إنها تثبت أن الرياضيات، على طول مسارها التاريخي، تنطق بما يمكن قوله عن الوجود من حيث هو وجود. إنه، وبعيدًا عن اختزالها إلى قضايا تحصيل الحاصل (الوجود هو ما هو) أو إلى الألغاز (الاقتراب المؤجل دومًا من حضور ما)، فإن الأنطولوجيا هي علم ثري، ومركب، ومتعذر الإتمام، وخاضع لقيد صارم من الإخلاص (الإخلاص الاستنباطي في هذه الحالة). هكذا يتبيّن أن مجرد محاولة تنظيم خطاب عمّا يتنصّل من كل إبداء [إحضار] présentation هو مواجهة لمهمة لانهائية وصارمة.

لا تنبع المرارة الفلسفية إلّا من كون الفلاسفة هم من صاغوا سؤال الوجود، لكنهم لم يكونوا هم من أجابوا عنه،

وإنما الرياضيون. إن كل ما نعرفه، وما سيمكن لنا دائمًا معرفته عن الوجود من حيث هو وجود، إنما يتأتى بتوسّط نظرية الكثرة المحضة وذلك عبر السياق التاريخي للخطاب الرياضي.

قال راسل ـ دون أن يصدق بطبيعة الحال ما لم يصدقه قط إلّا الجهلة الذين لم يكن راسل واحدًا منهم بالتأكيد ـ أن الرياضيات هي الخطاب الوحيد الذي لا نعرف فيه عما نتحدث ولا إن كان ما يقال فيه صحيحًا. الرياضيات بالأحرى هي الخطاب الوحيد الذي «يعلم» على نحو مطلق عمّا يتحدث عنه ؛ الوجود، من حيث هو، على الرغم من أن هذه المعرفة لا تحتاج إلى أن تكون متفكّرة من داخل الرياضيات، لأن الوجود ليس موضوعًا ولا يغدق شيئًا من هذا القبيل. الرياضيات أيضًا هي [الخطاب] الوحيد ـ وهذا أمر معروف ـ الذي يقدم ضمانًا كاملًا ومعيارًا لحقيقة ما يقال إلى الحد الذي تكون معه هذه الحقيقة قابلة للنقل على نحو كامل حين نصادفها.

4

لا تروق أطروحة التهوّي بين الرياضيات والأنطولوجيا، أعلم ذلك، لا للفلاسفة، ولا للرياضيين. ذلك أن الـ"أنطولوجيا" الفلسفية المعاصرة مهيمن عليها كليًّا باسم هايدغر الذي، بالنسبة إليه، يشكّل العلم ـ الذي لا يُميزه عن الرياضيات ـ النواة الصلبة للميتافيزيقا، بقدر ما يبطلها في الفقدان ذاته لنسيان الوجود، الذي انطلاقًا منه قامت الميتافيزيقا، منذ أفلاطون، بتأمين موضوعاتها. إن العلامة الكبرى للعدمية الحديثة، وحيادية الفكر، هي الحضور الشامل للتقنية في العلم، الذي يرسخ نسيان النسيان. لذا، لا يكفي القول بأن الرياضيات ـ التي لا يذكرها هايدغر، بحسب علمي، إلّا عرضًا ـ ليس لديها سبيلًا للتحصل على السؤال الأصلي، أو متجها ممكنًا للانعطاف نحو الحضور المتبدد. بل، على العكس تمامًا، إنها العمى ذاته، السلطان الأكبر والرئيسي للاشيء، والفوات المعرفي للفكر. وإنه لأمر دال أيضًا أن تأسيس أفلاطون للميتافيزيقا قد ترافق مع تحويل الرياضيات إلى نموذج. هكذا، يمكن الإشارة، بالنسبة لـ هايدغر، إلى أن الرياضيات ابتداءً، كانت جزءًا داخليًا من «المنعطف الكبير» للفكر الذي تحقق بين بارمنيدس وأفلاطون، والذي أصبح من خلاله، وتحت طائله نسيان أصله الخاص، ما كان في وضعية انفتاح واحتجاب مُثبتًا وقابلًا للسيطرة عليه على هيئة المثال. وعليه، تتناول ثيمة النقاش مع هايدغر مسألتَي الأنطولوجيا وماهية الرياضيات في آنٍ معًا، وبالتالي، تبعًا لذلك، دلالة أن يكون موقع الفلسفة «يونانيًا في أصله». رُبَّ نقاش يمكن افتتاحه كما يلي:

1) لا يزال هايدغر خاضعًا، حتى في فقه الانسحاب والانكشاف عنده، لما أعتبره، من جهتي، جوهر الميتافيزيقا: أي تصور الوجود كعطاء ووهب، كحضور وانفتاح، وتصور الأنطولوجيا بوصفها تقديمًا لمسار تجاوري. سأسمي هذا النوع من الأنطولوجيا بـ"الأنطولوجيا الشعرية"، الممسوسة بتبدد الحضور وفقدان الأصل. نحن نعلم الدور الذي يلعبه الشعراء ـ من بارمنيدس إلى رينيه شار، مرورًا بـ هولدرلن وتراكْل ـ في تفسير هايدغر، وقد اتبعت خطاه، وإن كان ذلك لغايات مختلفة تمامًا، في (نظرية الذات) حينما استدعيت في المفصلي من التحليل إسخيلوس وسوفوكليس، ومالارميه، وهولدرلن، أو رامبو.

2) ومع ذلك، فسأعارض جاذبية القرب الشعري ـ التي أكاد أستسلم لها بمجرد تسميتها ـ بالبعد الإطراحي الجذري للوجود، لا من التمثيل [الاستحضار], فحسب، بل من كل إحضار.

سأقول أن الوجود، من حيث هو وجود، لا يمكن الاقتراب منه بأي طريقة، بل يمكن فقط رفو فراغه بحدّة إتساق استنباطي بلا هالة.

لا ينتشر الوجود في الإيقاع والصورة، ولا يتسيّد الاستعارة. إنه السيادة الفارغة للاستنتاج. يجب أن تستبدل الأنطولوجيا الشعرية، العالقة ـ كما التاريخ ـ في مأزق فائض الحضور حيث يتوارى الوجود، بالأنطولوجيا الرياضية التي تُنجِّز، من خلال الكتابة، إزاحة الكيفية ومنع التمثيل. ينبغي على الفلسفة، طالما أن المسألة تتعلق بالوجود من حيث هو وجود، ومهما كان الثمن الذاتي، أن تحدد نسابة خطاب الوجود ـ والتفكر الممكن في ماهيته ـ عند كانتور وغودل وكوهن، بدلًا من هولدرلن أو تراكْل أو تسيلان.

3) لا شك أن الفلسفة نشأت في سياق تاريخي يوناني، وأن هذه التاريخية ترتبط بالسؤال عن الوجود.

لكن، ليس في اللغز أو الشذرة الشعرية ما يسمح بفهم

هذا الأصل. فهذه الجمل التي تنطق بالوجود واللاوجود تحت توتر القصيدة، نجدها أيضًا في الهند، وفارس، والصين. إذا كانت الفلسفة ـ التي هي جَهَزوت تحديد الموضع الذي تترابط فيه أسئلة الوجود والحدوث ـ قد ولدت في اليونان، فذلك لأن الأنطولوجيا كانت قد صاغت هناك، مع أوائل الرياضيين البرهانيين، الشكل الضروري لخطابها.

إن التشابك الفلسفي ـ الرياضي ـ القابل للقراءة حتى في قصيدة بارمنيدس من خلال استخدام برهان الخلُف ـ هو ما يجعل من اليونان الموقع الأصلي للفلسفة، ويحدد، حتى كانط، المجال «الكلاسيكي« لموضوعاتها. في النهاية، لا يروق للفلاسفة القول بأن الرياضيات تحقق الأنطولوجيا، لأن هذه الأطروحة تجردهم تمامًا من ما ظلّ حتى الآن مركز ثقل قولهم، والملاذ الأخير لهويتهم. اليوم، لا تحتاج الرياضيات على الإطلاق إلى الفلسفة، وبذلك يمكن القول أن خطاب الوجود بات يستمر ـ من تلقاء نفسه ـ. ثم إنه لمن المميز أن هذا «اليوم» تحدّده ولادة نظرية المجموعات، والمنطق المؤسس رياضيًّا، ثم نظرية الأصناف (categories) والتوبوس (topoi). هذا الجهد، الذي هو تفكري ورياضي داخلي في الوقت نفسه، كاف لتأمين وجود الرياضيات ـ وإن كان على نحو أعمى ـ لكي تواصل تقدمها من دون الحاجة إلى خارجها.

5

إذا كان الفلاسفة يأْسون عند إخبارهم بأن الأنطولوجيا قد اتخذت، منذ الإغريق، شكل تخصص منفصل، فإن الرياضيين لن يبتهجوا حيال ذلك على الإطلاق. اعرف الشك بل وحتى الإزدراء الساخر الذي يستقبلون به هذا النوع من الكشف المتعلّق بتخصصهم، ولا أجد في ذلك غضاضة لأن ما أروم إثباته في هذا الكتاب بالذات هو أنه من ماهية الأنطولوجيا أن تتحقق في ظلّ الإنغلاق التفكري لهويتها. تتطلب ممارسة الرياضيات سيّما الإبداعية منها، بالنسبة لمن يعلم أنها تصدر عن الوجود من حيث هو وجود، أن لا تكون هذه المعرفة ممثّلة. ذلك أن تمثيلها الذي يُورد الوجود مورد الموضوع العام، إنما يفسد فورًا، بالنسبة لكل تحقق أنطولوجي، ضرورة نزع الموضَعيّة désobjectivante. من الطبيعي أن يرى، من يسميه الأميركيون بـ«الرياضي العامل»، أن التأملات العامة هي تأملات متخلّفة وعديمة الجدوى. فهو لا يثق إلّا بمن يعمل إلى جانبه على اختراق المسائل الرياضية الراهنة. بَيْدَ أن هذه الثقة ـ التي هي الذاتية الأنطولوجية الممارِسة ـ تكون غير منتجة من حيث المبدأ عندما يتعلّق الأمر بأي وصف صارم للماهية النوعية لهذه العمليات. رُبّ ثقة تبقى موجهة بالكامل إلى الابتكارات المخصوصة.

يشك الرياضي دائمًا، من الناحية التجريبية، أن الفيلسوف لا يعرف ما يكفي ليكون له الحق في الكلام. لا أحد يمثل هذه العقلية في فرنسا أكثر من جان ديودونيه Jean Dieudonné، الذي هو رياضي محطّ إجماع لما يتمتّع به من إتقان موسوعي للرياضيات، ولعنايته الدائمة بإبراز التحولات الأكثر جذرية في البحث [الرياضي]. جان ديدونيه هو أيضًا المؤرخ ذو الباع الطويل في تاريخ الرياضيات والمستدعى في جميع النقاشات المعنية بفلسفة هذا التخصص. ومع ذلك، فإن الأطروحة (الصحيحة تمامًا من الناحية الواقعية) التي لا يني يقدمها هي أن الفلاسفة متخلّفون بشكل مريع عن الرياضيات الحيّة، وهو ما يُستنتج منه أن ما يمكن للفلاسفة قوله عن الرياضيات يبقى غير راهن. سيّما [قول] أولئك الذين (مثلي، بالمناسبة) ينصبّ اهتمامهم أساسًا على المنطق ونظرية المجموعات. هذه النظريات بالنسبة إليه «منجزة» ويمكن تدقيقها وتعقيدها إلى ما لانهاية، دون أن يكون لذلك من أهمية أو أثر يفوق مجرد التسلية بمسائل الهندسة الابتدائية، أو التفرّغ لحسابات المصفوفات (الحسابات العبثية للمصفوفات كما يسمّيها).

هكذا يوجّه ديودونيه إلى ضرورة السيطرة على الجسم الرياضي الفعال والمعاصر، مؤكدًا أن مهمة كهذه تبقى في المتناول، إذ أن ألبرت لوتمان، وقبل إعدامه على يد النازيين، لم ينجح في ذلك فحسب، بل كان قد اخترق بعمق طبيعة البحوث الرياضية المتقدمة على نحو بزّ معه الكثير من من الرياضيين المعاصرين. بَيْدَ أن المفارقة اللافتة في مديح ديودونيه للوتمان هي أننا لا نرى إطلاقًا أي تصديق منه على مقولات لوتمان مقارنة بنقده لمقولات الجهلة [من الفلاسفة]. مردّ هذا إلى الراديكالية الشديدة لمقولات لوتمان، الذي يستند إلى أمثلة مأخوذة من أحدث المستجدات الرياضية واضعًا إياها في خدمة رؤية لترسيماتها عابرة للأفلاطونية. يرى لوتمان أن الرياضيات تحقق الجدل الهابط

والصاعد للأفكار [المثل]، وهو ما يشكل أفق الوجود لكل عقلانية ممكنة، وهو لم يتردد، منذ العام 1939، في تقريب هذه السيرورة من الجدل الهايدغري بين الوجود والموجود. هل يبدو ديودونيه مستعدًا للمصادقة على هذه التأملات العالية، أكثر من تأملات الأبستمولوجيين «العاديين» المتخلفين عن الركب قرنًا من الزمن؟ هو لا يفصح عن شيء في هذا الصدد. أسأل إذًا: ما جدوى الإحاطة الشاملة بالمعرفة الرياضية بالنسبة للفيلسوف، مع كونها قيمة في ذاتها مهما بلغت مشقتها، إذا لم تكن في نظر الرياضيين أنفسهم ضمانة خاصة لصلاح استنتاجاته الفلسفية؟ إن تقريظ ديودونيه لـ لوتمان، في نهاية المطاف، هو إجراء تنصيب أرستقراطي الطابع، حيث يتمّ الاعتراف به كواحد من رابطة العلماء الحقيقيين. بَيْدَ أن ما يتعلّق بالفلسفة يظلّ، وسوف يظلّ دائمًا، فائضًا عن هذا الاعتراف.

يقول الرياضيون لنا: كونوا رياضيين. حتى إذا ما فعلنا تشرّفنا بهذا وحده دون أن نكون قد تقدمنا خطوة واحدة فيما يتعلّق بقناعتهم أو تأييدهم [للتأمل في] ماهية موقع الفكر الرياضي. في الحقيقة، حظي كانط، الذي لا تتجاوز إحالته الرياضية الصريحة، في نقد العقل المحض، حدود المعادلة الشهيرة: «7 + 5 = 12»، بتقدير فلسفي، من طرف بوانكاريه (أحد عمالقة الرياضيات) أكبر مما حظي به لوتمان من ديودونيه وزملائه على الرغم من استناده إلى أقصى ما تمَّ بلوغه في زمنه. هكذا نجد، من جانبنا، أننا في موقع الاشتباه بأنه كلما كان الرياضيون أكثر تطلّبًا فيما يتعلّق بالمعرفة الرياضية، كلما اكتفوا بالقليل ـ بل بالنزر اليسير ـ في ما يخص التحديد الفلسفي لجوهر هذه المعرفة. غير أنهم، بمعنى ما، على حق تام. ذلك أنه إذا كانت الرياضيات هي الأنطولوجيا، فلا مناص لمن يرغب أن يعاصر تطور الأنطولوجيا من التمرّس على رياضيّ زمانه. وإذا كانت الفلسفة تقوم على الأنطولوجيا، فإن التوجيه القائل «كونوا رياضيين» يكون سليمًا. لن تكون الأطروحات الجديدة، بصدد الوجود من حيث هو كذلك، إلّا تلك النظريات [الرياضية] والمبرهنات الجديدة، التي يكرّس لها نفسه الرياضي العامل، «الأنطولوجي دون أن يعرف» ؛ ذلك أن هذا الجهل هو مفتاح حقيقته. وعليه، لكي نخوض نقاشًا عقلانيًا حول استخدام الرياضيات هنا، لا بدَّ أن نضطلع بالتداعيات الحاسمة لمبدأ تهوّي الرياضيات والأنطولوجيا، وهي أن الفلسفة منفصلة أصلًا عن الأنطولوجيا. لا يندرج ضمن الخطاب الفلسفي، بأي نحو من الأنحاء، ما يمكن قوله ـ وما يقال ـ عن الوجود من حيث هو وجود، لا لأن الأنطولوجيا غير موجودة، كما يسعى جاهدًا لإيهامنا بذلك بعض "النقد" المعرفي العقيم، بل لأنها موجودة تمامًا. وعليه، ليس الإبداء [الإحضار] الأنطولوجي هدف لنا، ولا [كتابة] رسالة في الوجود، لن تكون أبدًا سوى رسالة في الرياضيات، كتلك [الرسالة] الهائلة في تسعة مجلدات لـ جان ديودونيه: مقدمة إلى التحليل. وإن إرادة، من هذا القبيل فقط، للإبداء [الإحضار] الأنطولوجي، هي ما يُلزم بتنكب هذه الثغرة ـ الضيقة ـ للمسائل الرياضية المتأخرة. من دون ذلك لا يكون المرء أنطولوجيًا بل مؤرخًا للأنطولوجيا. إن ما نرومه هو ارساء الأطروحة الميتاأنطولوجية التي مفادها أن الرياضيات هي تاريخية الخطاب بصدد الوجود من حيث هو وجود. رُبّ هدف الغرض منه إسداء موقع للفلسفة عند تقاطع قابل للتفكير بين خطابين (وممارستين) لا يتهويّان معها: الرياضيات، علم الوجود، والفُقُه [المذاهب] المتدخلة في الحدث الذي يُسمّى على وجه التحديد بما هو «ليس الوجود من حيث هو وجود». إنّ أطروحة التهوّي بين الأنطولوجيا والرياضيات هي أطروحة ميتاأنطولوجية، وهذا يعني استبعاد كونها رياضية، أي أنطولوجية. ينبغي هنا الإقرار بتراتبية الخطاب. إن الشذرات الرياضية، التي ينصّ إثبات هذه الأطروحة على استعمالها، محكومة بقواعد فلسفية وليس بقواعد الرياضيات الراهنة. يتعلّق الأمر، بوجه عام، بذلك الجزء من الرياضيات الذي يقرّر فيه على نحو تاريخي بأن كل «موضوع» قابل للإرجاع إلى كثرة محضة تنهض بدورها على لاإبدائية [لامحضرية] l'imprésentation الفراغ (نظرية المجموعات). يمكن لهذه الشذرات أن تُفهم، بالطبع، كنوع من التعليم marquage الأنطولوجي للميتاأنطولوجيا، أو كإشارة إلى نزع التراتب الخطابي، بل حتى بوصفها حدوث [وقوع] حدثي للوجود. سيصار لاحقًا إلى مناقشة هذه النقاط، لكن يكفي أن نعلم الآن بأنه لا تناقض بين أن نتمسك بهذه الأجزاء من الرياضيات الخاملة تقريبًا ـ كأجاهيز نظرية ـ في سياق تطور الأنطولوجيا ـ حيث تسود بالأحرى الطوبولوجيا الجبرية، والتحليل الدالي، والهندسة التفاضلية، إلخ ـ وأن نعتبر في الوقت نفسه بأنها تبقى دعائم ضرورية وفريدة للأطروحات الميتاأنطولوجية. فلنبدد هذا الالتباس. لا أزعم إطلاقًا أن

الميادين الرياضية التي أذكرها هي الأكثر «إثارة للاهتمام» أو الأكثر دلالة على الهيئة الراهنة للرياضيات. وإنه لمن البديهي أن الرياضيات ما فتئت تتابع مجراها ما وراء هذه الميادين. ولا أدعي أن لهذه الميادين وضعًا تأسيسيًا بالنسبة للخطاب الرياضي، حتى ولو كان يُستهلّ بها كل مؤلَّف [رياضي] نسقي. ليس البدْء بتأسيس، وإشكاليتي، كما ذكرت، ليست تأسيسية لأن في ذلك إقدام على الدخول إلى العمارة الأنطولوجية في حين لا أقصد إلّا إلى تحديد موقعها. مع ذلك، أؤكد أن هذه الميادين، تاريخيًّا، هي أعراضٌ في تأويلها صلاح [الأطروحة ب] أن الرياضيات لا تتيقن حقيقتها إلّا بقدر ما تنظم ما يمكن أن يُدرج فيها من الوجود من حيث هو وجود. وإنه ليسعدني إذا ما وقع لاحقًا تأويل لأعراض أخرى، لأنه سيكون من الممكن عندئذٍ تنظيم النقاش الميتاأنطولوجي ضمن إطار معترف به. ولربما يحدث هذا، أقول ربما، بتزكية الرياضيين. ينبغي القول للفلاسفة أنه من تسوية نهائية للسؤال الأنطولوجي اليوم يمكن أن تُشتق الحرية الفعلية لعملياتهم [الفكرية] المخصوصة. وللرياضيين، متى تحرروا من كينونة الرياضي العامل: إن الكرامة الأنطولوجية لبحوثهم، مع كونها محكومة بالعماء تجاه نفسها، لا تحول دون اهتمامهم بما يدور، ولو تبعًا لقواعد وغايات أخرى، في الميتاأنطولوجيا. أن يكونوا، في جميع الأحوال، واثقين بأن الحقيقة هي على المحك هنا، وأن ما يفصلها عن المعرفة ويفتحها على الحدث هو أنه قد عُهِد اليهم دائمًا «الانهمام بالوجود». وإنه ما من أمل أخر سوى أن نستدل [من الحقيقة] رياضيًّا على العدالة.

6

لئن كان تحقيق أطروحة ـ أن الرياضيات هي الأنطولوجيا ـ أساسيًّا لهذا الكتاب فإنه ليس بغاية له على الإطلاق. رُبّ أطروحة، ومهما بلغت من الجذرية، لا تتولّى سوى تحديد الفضاء الخاص الممكن للفلسفة. إنها بلاريب أطروحة ميتاأنطولوجية أو فلسفية، صيّرتها ضروريةً الوضعية الراهنة التراكمية للرياضيات (بعد كانتور، وغودل، وكوهن) وللفلسفة (بعد هايدغر). بَيْدَ أن وظيفتها هي فتح [المجال ل] لثيمات مخصوصة في الفلسفة الحديثة ولا سيّما ـ بما أن الرياضيات قد غدت حارسة الوجود من حيث هو ـ مسألة ـ ما ليس يكون هو الوجود من حيث هو ـ، والذي سيكون من عجلة الأمر وعقم القول الإعلان على الفور بأنه من شأن اللاوجود.

يشير التصنيف المنهجي الزمني، الذي افتتحت به هذه المقدمة، إلى أن ميدان (الذي ليس ميدانًا على وجه الدقة بل بالأحرى هو استدراك أو استلحاق كما سيتضح لاحقًا) ما ليس هو الوجود من حيث هو كذلك، ينتظم حول مفهومين مقترنين وجديدين ؛ الحقيقة والذات. صحيح أن الرابط بين الحقيقة والذات يتراءى قديمًا أو كما لو أنه يختم، على أي حال، مصيرَ الحداثة الفلسفية الأولى المدشّنة باسم ديكارت. أزعم، مع ذلك، أن إعادة تفعيل هذين المفهومين إنما يتم من منظور مختلف، وأن هذا الكتاب يؤسس بالفعل لفقه ما بعد ديكارتي، بل وما بعد لاكاني أيضًا، يفك، بالنسبة للفكر، الترابط الهايدغري بين الوجود والحقيقة، بالتزامن مع تأسيس الذات لا كدعامة أو أصل بل كشذرة في سيرورة حقيقة ما.

وإذا لم يكن من تعيين مقولة من بد، لاتخاذها شعارًا لمشروعي، فلن تكون هي الكثير المحض الكانتوري، ولا قابلية البناء عند غودل، ولا الفراغ الذي يُسمّى به الوجود، ولا حتى الحدث حيث ينشأ استكمال ما لا يكون الوجود من حيث هو. هذه المقولة ستكون النوعيّ le générique.

من عالم رياضيات، هو بول كوهن، تأتي استعارتي لهذه الكلمة نفسها، النوعيّ، كأثر جانبي لحداد الرياضيات على غطرستها التأسيسية. لقد اكتمل، مع اكتشافات كوهن (1963)، ذاك الصرح الفكري العظيم الذي بدأه كانتور وفريغه في أواخر القرن التاسع عشر. مقطعة الأوصال، أظهرت نظرية المجموعات أنها غير مؤهلة لتبسط على نحو نسقي كامل الجسم الرياضي ناهيك عن حل مشكلتها المركزية ـ فرضية المتصل ـ التي أقضت مضجع كانتور. هكذا ذهب المشروع المتعجرف لجماعة بورباكي، في فرنسا، أدراج الرياح. بَيْدَ أن القراءة الفلسفية لهذا الاكتمال تتيح، في المقابل، [انتعاش] كل الآمال الفلسفية. ما أوّد قوله هنا هو أن مفهومي كوهن، (النوعيّ والقسر)، يشكلان، في رأيي، حيّزًا [توبوسا] عقليًا لا يقلّ أساسية عما كانت عليه في زمانها المبرهنات الشهيرة لـ غودل. إنهما يلعبان دورًا ما وراء صلاحهما التقني الذي حبسهما حتى الآن في الحلبة الأكاديمية الخاصة بآخر المتخصصين في نظرية المجموعات.

إنهما يعالجان، ضمن نظامهما الخاص، مشكلة اللامتمايزات les indiscernable القديمة. إنهما يهفّتان ليبنز، ويفتحان الفكر على المصادرة [اللقف، الإمساك] الطارحة la saisie soustractive على الحقيقة والذات. هذا الكتاب موجّه أيضًا للتعريف بأن ثورة فكرية قد وقعت في أوائل ستينات القرن العشرين كانت الرياضيات بمثابة المتجه vecteur لها، بَيْد أن صداها يتردد على كامل امتداد الفكر الممكن طارحًا مهامًا جديدة بالكامل أمام الفلسفة. وإذا كنت قد قصصت بالتفصيل عمليات كوهن في التأملات الختامية (من التأمل الواحد والثلاثين إلى التأمل السادس والثلاثين)، واستعرت وصدّرت كلمتيْ «النوعي» و«القسر» إلى الحد الذي استبقت فيه ظهورهما الرياضي ببسطهما الفلسفي، فذلك كان في نهاية المطاف بُغية تمييز حدث كوهن وتَدَبّره، بعد أن تُرك خارج كل تدخل وخارج كل معنى بحيث لا توجد أي صيغة له تقريبًا، حتى ولو كانت بحت تقنية، في اللغة الفرنسية.

7

يرتبط بما أسميه الإجراءات النوعية ـ ثمة أربعة منها: الحب، والفن، والعلم، والسياسة ـ كلّ من الاسترجاع récollection المثالي للحقيقة، والحالة المتناهية، لهذا الاسترجاع، التي تكون عندي ذاتًا. يفترض الفكر النوعيّ عبورًا كاملًا لمقولات الوجود (الكثير، الفراغ، الطبيعة، اللامتناهي..) والحدث (الواحد الفائق، غير القابل للبتّ، التدخل، الإخلاص..)، ويكاد يستحيل، بالنظر إلى ما يبلّوره من مفاهيم، أن يستقر على صورة واحدة. يمكن مع ذلك القول أنه يرتبط بالمشكلة العميقة لغير القابل للتمايز، وغير القابل للتسمية، والغُفل [quelconque] المطلق.

إن كثيرًا نوعيًّا (وجود الحقيقة في كل مرة) يكون مطروحًا من المعرفة، ومنزوع الكيفية، وغير قابل للإبداء. مع ذلك فإن إثبات أن تفكيره ممكن هو رهان حاسم لهذا الكتاب.

ما يقع في الفن، وفي العلم، وفي السياسة الحقة والنادرة، وفي الحب (إذا وُجد)، إنما هو انبثاق لامتمايز الأزمنة، والذي هو تبعًا لذلك ليس بكثير معروف أو معترف به، وليس بفرادة متعذرة الوصف، بل هو ما يحتفظ في وجوده الكثير بالسمات العامة للمشترك collectif موضع السؤال، ويكون، بمعنى ما، حقيقة وجوده. عمومًا، يتم إحالة غموض هذه الإجراءات إما إلى شروطها القابلة للتمثيل (المعرفة الاجتماعية، الجنسية، التقنية..) أو إلى الماوراء المفارق لواحدها (الأمل الثوري، الاتحاد العشقي، الوجد الشعري..). وإني لأقترح، تحت مقولة النوعيّ، فكرًا معاصرًا لهذه الإجراءات يظهرها غير متعيّنة ومكتملة في الوقت نفسه لأنها تكشف، وعبر إحداثها الخرق في كل الموسوعات المتوفرة، الوجود العام والأساس الكثير للمقام lieu الذي تصدر عنه.

ليست الذات، بناء على ذلك، سوى لحظة متناهية من الانكشاف. الذات تتكشف محلّيًا. إنها لا تقوم إلّا انطلاقًا من إجراء نوعي، وبالتالي ليس ثمة بالمعنى الدقيق من ذات إلّا وتكون فنية أو عشقية أو علمية أو سياسية. كي نفكر على نحو أصيل، بما لا يُذكر إلّا على وجه التقريب هنا، لا بدَّ لنا من فهم كيف يكون الوجود قابلًا للاستكمال. إن الوجود الحقيقي لحقيقة ما يكون منوطًا [معلّقًا على] بوقوع حدث ما. لكن بما أن الحدث لا يُقرّر، بما هو، إلّا عبر تدخل بمفعول رجعي، فسنكون في نهاية المطاف أمام مسار معقد يقتفيه مخطط هذا الكتاب، وهو كما يلي:

1) الوجود: الكثير والفراغ، أو أفلاطون/ كانتور. من التأمل الأول إلى التأمل السادس.

2) الوجود: الفائض، هيئة وضعية ما. واحد/ كثير، كل/ أجزاء، أو ∃/ ⊃؟ من التأمل السابع إلى التأمل العاشر.

3) الوجود: الطبيعة واللانهاية أو هايدغر/ غاليلو. من التأمل الحادي عشر إلى التأمل الخامس عشر.

4) الحدث: التاريخ والواحد الفائق. ما لا يكون هو الوجود. من التأمل السادس عشر إلى التأمل التاسع عشر.

5) الحدث: التدخل والإخلاص. باسكال/ مسلمة الاختيار، هولدرلن/ الاستنباط. من التأمل العشرين إلى التأمل الخامس والعشرين.

6) الكم والمعرفة. القابل للتمييز (أو القابل للبناء). ليبنز/ غودل.من التأمل السادس والعشرين إلى التأمل الثلاثين.

7) النوعيّ: غير القابل للتمييز والحقيقة. الحدث ـ بول كوهن. من التأمل الثلاثين إلى التأمل الرابع والثلاثين.

8) القسر: الحقيقة والذات. ماوراء لاكان. من التأمل الرابع والثلاثين إلى التأمل السابع والثلاثين.

كما نرى، فإن المرور الضروري بالشذرات الرياضية يكون مطلوبًا عند حد مفرِط [نقطة فائض] لإحداث enclencher هذا الإلتواء العارض torision symptomale في الوجود، والذي يكون عبارة عن حقيقةٍ ما داخل النسيج الدائم الكلي للمعارف. من هنا يتضح أنني لا أروم [قولًا في] الإبستمولوجيا أو في فلسفة الرياضيات. إذ لو كان الأمر كذلك لناقشت كنت الاتجاهات الكبرى للإبستمولوجيا المعاصرة (الصورية، الحدسانية، المتناهية، إلخ). إن الرياضيات ليُستشهد بها هنا من أجل التكشيف عن جوهرها الأنطولوجي. وكما تستشهد أنطولوجيات الحضور وتُعلق على القصائد الكبرى لـ هولدرلن، وتراكل، وتسيلان، ولا يجد أحد غضاضة في أن يُبسط النص الشعري وأن يُشرّح على هذا النحو، فكذلك ينبغي على هذا النحو أن يُقرَّ لي بحقي في تشريح النص الرياضي والاقتباس منه دون أن ينحو مشروعي منحى الإبستمولوجيا (كما لم ينح مشروع هايدغر المنحى الجمالي البسيط). إن المنتظر من هذه السيرورة ليس بمعرفة رياضية بل هو تعيين النقطة التي يحدث فيها أن يقال الوجود، الفائض عن ذاته نفسها زمنًا، بوصفه حقيقة ما، تكون دومًا فنية أو علمية أو سياسية أو عشقية.

إنه إملاء الزمن ذاته بأن يغدو مستحقًا إمكان الاستشهاد بالرياضيات من أجل أن يكون قابلًا للتفكير وجود كل من الحقيقة والذات. أسمح لنفسي بالقول أن هذه الاستشهادات، في نهاية المطاف، هي كونيًا أشدّ تحصلًا وتواطؤً من مثيلاتها عند الشعراء.

8

هذا الكتاب، المتماشي مع السر المقدس للثالوث، هو «واحد في ثلاثة». إنه يتكوّن من سبعة وثلاثين تأملًا. هذه الكلمة [التأمل] تحيل إلى خصائص نص ديكارت: نظام الأسباب (الترابط المفهومي غير قابل للعكس)، والاستقلال الثيْمي [الموضوعاتي] لكل توسعة، وطريقة عرض تتفادى المرور عبر دحض العقائد الراسخة أو المعارضة وتنبسط انطلاقًا من ذاتها هي. مع ذلك، سوف يلحظ القارئ سريعًا أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة تمامًا من التأملات. بعض [التأملات] يعرض، ويربط، ويكشف المفاهيم العضوية لمسار الفكر المقترَح. فلنسمّي هذه بالتأملات المحض مفهومية. [التأملات] الأخرى تؤول، في نقطة بعينها، نصوصًا من التاريخ العظيم للفلسفة (أحد عشر اسمًا بحسب الترتيب: أفلاطون، أرسطو، سبينوزا، هيغل، مالارميه، باسكال، هولدرلن، ليبنز، روسو، ديكارت، ولاكان). فلنسمّها التأملات النصيّة. وأخرى، ترتكز في النهاية على شذرات من الخطاب الرياضي، وبالتالي من الخطاب الأنطولوجي. لنسمّها التأملات الميتا ـ أنطولوجية. فإلى أي حد تعتمد على بعضها هذه المسارات الثلاثة المضفورة معًا في هذا الكتاب؟

من الممكن بالتأكيد، مع كونه جافًا، أن لا تُقرأ إلّا التأملات المفهومية. مع ذلك، فإن البرهان بأن الرياضيات هي الأنطولوجيا لا يُقدم فيها فعليًا، والأساس الحقيقي لعدد من المفاهيم يبقى غامضًا حتى ولو كان تسلسلها مؤسسًا. علاوة على ذلك، فإن وجاهة هذا الجهاز [المفاهيمي] لقراءة مستعرضة transversale لتاريخ الفلسفة، بالتقابل مع قراءة هايدغر، تبقى معلّقة.

يكاد يكون ممكنًا أن لا نقرأ إلّا التأملات النصيّة تحت طائلة الشعور بالانقطاع التأويلي وعدم الوضوح الفعلي لموضع التأويل. يتحوّل الكتاب، في قراءة كهذه، إلى مجموعة من المقالات التي يظهر أنه من المنطقي قراءتها بترتيب محدد.

من الممكن أن لا تقرأ إلّا التأملات الميتا ـ أنطولوجية. لكن الخطر يكمن في أن الثقل الخاص بالرياضيات قد لا يضفي على التأويلات الفلسفية، إذا لم تكن موصولة إلى الجسم المفاهيمي، إلّا طابع اللحظات الفاصلة أو التقطيعات. وبذلك، يتحوّل الكتاب إلى دراسة دقيقة والى تعليق على بعض الشذرات الحاسمة في نظرية المجموعات.

إن الفلسفة، كما ذكرت، هي دوران داخل الإطار المرجعي، وهذا لا يتحقق إذا لم نَجِبْهُ بالكامل. ومع ذلك، قد يكون من العملي دون شك [القيام ب] بعض التوليفات الثنائية (المفهومية + النصّية، أو المفهومية + الميتاأنطولوجية). ثمة قدرة للرياضيات على الإبهار والترويع، وأنا أتمسك بأن ذلك يعود إلى البناء الإجتماعي وليس إلى أي سبب جوهري. لا نفترض شيئًا مسبقًا هنا اللّهم إلّا الانتباه الحر الذي يكون في حلٍّ من هذا الرعب القَبْلي. لاشيء سوى اعتياد ابتدائي على الكتابات المختصرة، أو الصورية، التي يذكر مبدؤها وتفصّل مواضعاتها، في «الملاحظة التقنية»

التي تلي التأمل الثالث.

مشاطرًا جميع الأبستمولوجيين، قناعة أن معقولية المفهوم الرياضي إنما تكون بالقياس إلى قابليته للانخراط في البراهين، حرصت على استحضار عدد وافر من التسلسلات. لقد وضعت في الملحق بعض المسارات الاستدلالية الأكثر تعقيدًا لكن المفيدة. وتوقفت عن إجراء البرهان كلما وجدت أن تقنية البرهان تكفّ عن حمل أي فكر نافع يتجاوزها. أما «الكتل» الرياضية الخمس التي استخدمت فهي الآتية:

ـ مسلّمات نظرية المجموعات مقدّمة ومفسّرة ومعلّق عليها فلسفيًا (الجزء الأول والثاني، ثم الرابع والخامس). ليس ثمة صعوبة حقًا هنا لأي أحد ما خلا تلك التي تحيط بكل فكر مترابط.

ـ نظرية الأعداد الترتيبية (الجزء الثالث). الأمر نفسه.

ـ بعض الاشارات إلى الأعداد الرئيسية [الكاردينالية] (التأمل السادس والعشرون)، حيث أتحرك قليلًا على نحو أسرع، مفترضًا التمرّس بما قد سبق. يكمل هذه الإشارات الملحق الرابع الذي أراه على قدر كبير من الفائدة.

ـ مفهوم القابل للبناء (التأمل التاسع والعشرون).

ـ النوعيّ والقسر (التأملات: الثالث والثلاثون والرابع والثلاثون والسادس والثلاثون).

المحطتان الأخيرتان هما حاسمتان ومتشابكتان في آن. بَيْد أنهما تستحقان العناء فعلًا، وقد سعيت إلى عرض يكون منفتحًا على كل مجهود [يُبذل]. الكثير من التفاصيل التقنية أُبعدت إلى الملحق أو تمَّ تجاوزها. لقد تخليت عن نظام الهوامش الالزامية أو المرقمّة. إذ ما دمت تقاطع القراءة برقم، فلِمَ لا تُدرج في النص مباشرة ما تدعو القارئ للرجوع إليه. وإذا طرح القارئ سؤالًا، فبوسعه أن يعود إلى نهاية الكتاب ليرى ما إذا كنت قد أجبت عن ذلك. حينها لن يكون الخطأ خطأه، لأنه تجاوز هامشًا، بل خطأي أنا لأنني خيّبت رجاءه.

سيجد القارى، في نهاية الكتاب، معجمًا للمفاهيم.

التأمل الأول

الواحد والكثير: شروط قَبْلية لكل أنطولوجيا ممكنة

الخبرة الأنطولوجية، والتي شيّدت منذ تدبيرها البرمنيدي رواق معبد مهدوم، هي ما يلي: ما *يتبدّى* se présente هو كثير أساسًا ؛ *ما* يتبدّى هو واحد أساسًا. تساوق الواحد والوجود هو بالتأكيد المسلمة الافتتاحية للخطاب الفلسفي التي بيّنها ليبنز بامتياز: «ما ليس واحدًا لا يكون». بَيْدَ أن هذا هو مأزقه أيضًا حيث الأبواب الدوّارة لـ برمنيدس أفلاطون تسلمنا إلى هذه المتعة الفريدة بأنْ لا نشهد أبدًا لحظة الوصول. ذلك أنه ينبغي إذا كان الوجود واحدًا أن نجعل ما ليس واحدًا، وهو الكثير، غير موجود. هذا ما ينبذه الفكر، لأن ما يتبدّى هو كثير، ولأننا لا نرى كيف يكون بالمقدور أن يُشقَّ سبيل إلى الوجود من خارج كل إبداء [تبدّي] présentation. إذا لم يكن ثمة إبداء فهل يبقى أي معنى لأن نشير بالوجود إلى ما يتبدّى؟ في المقابل، إذا كان ثمة تبدٍّ فإنه ينبغي أن يكون الكثير موجودًا مما يفضي إلى عدم تساوق الوجود مع الواحد والى أنه ليس من المطلوب أخذ الذي يتبدّى كواحد من حيث هو موجود. هذا ينبذه الفكر لأن التبدّي لا يكون هذا الكثير إلّا بقدر ما أن الذي يبديه يمكن احتسابه كواحد. وهكذا.

نحن على وشك اتخاذ قرار هو القطع مع ألغاز الواحد والكثير حيث ولدت الفلسفة ودفنت كعنقاء في استهلاكها السفسطائي. ليس لهذا القرار من صيغة ممكنة أخرى إلّا هذه: ليس ثمة الواحد l'un n'est pas. لكن ليس مطروحًا أن نتخلّى عمّا أسداه لاكان إلى الرمزي كمبدأ له: ثمّة الواحد il y a de l'Un [أو هناك الواحد]. مدار الأمر هو التحكم بالفجوة بين افتراض (ينبغي رفضه) وجودٍ للواحد وأطروحة ثمّيّته. كيف ثمّة هناك لما لا يكون؟ [كيف لما لا يوجد أن يكون هناك]. بصرامة، إنه بعد لمن المبالغة القول «هناك الواحد» لأن الـ«الهناك» «y»، مأخوذة بوصفها موقعًا ضالًا، تقرّ للواحد بنقطة وجود.

ينبغي إعلان أن الواحد، غير الموجود، ينوجد كسيرورة [عملية] operation. أو: ليس ثمة الواحد، ليس ثمة إلّا الإحتساب كواحد. الواحد، بكونه سيرورة، لا يكون إبداءً ما أبدًا. يجدر تمامًا الأخذ بجدية أن «الواحد» هو عدد. وأنه، ما لم نكن فيثاغوريين، ليس ثمة من مجال لطرح أن

الوجود، من حيث هو وجود، هو عدد. هل مؤدى هذا القول أن الوجود ليس كثيرًا أيضًا؟ بصرامة، نعم، لأنه لا يكون كثيرُ إلّا بقدر ما يأتي إلى الإبداء. باختصار: الكثير هو نظام الإبداء. الواحد هو، تبعًا للإبداء، حاصل عملياتي. الوجود هو مايتبدّى، وبالتالي لا يكون لا واحدًا (لأنْ الإبداء نفسه فقط يتعلّق بالإحتساب كواحد) ولا كثيرًا (لأنْ الكثير ليس نظامًا إلّا للإبداء).

فلنحدد المصطلحات. أُسمّي وضعية كل كثرة مُبْدَاة [محضرة] مع كون الإبداء فعالًا، تكون الوضعية موضعًا للتموضع lieu de l'avoir - lieu مهما كانت حدودِ les termes الكثرة المعنيّة. كل وضعية تقرّ مشغل الإحتساب كواحد خاصتها. إن التعريف الأكثر عمومية لبنية هو كونها ما يصِف [ينصّ]، لوضعية مبداة، نظام الإحتساب كواحد. حين يكون أي شيء في وضعية محتسبًا كواحد، فهذا يدلّ فقط على إنتمائه appartenance للوضعية ضمن النمط المخصوص بمفاعيل بنيتها.

البنية هي ما بواسطته يأتي العدد إلى الكثرة المبداة. هل هذا للقول أن الكثير، بوصفه شكلًا للإبداء، ليس «بعد» عددًا؟ لا ينبغي إغفال أن كل وضعية تكون مُبَنْيَنَة. كل وضعية يكون الكثير فيها مقروءًا، وعلى نحو رجعي، بوصفه «متقدم» على الواحد وذلك بقدر ما فيها يكون الإحتساب كواحد دائمًا نتيجةً. تخوّلنا واقعة، أن الواحد هو سيرورة، القولَ أن ميدان السيرورة ليس واحدًا (لأنّ الواحد ليس موجودًا)، وبالتالي هو يكون كثيرًا لأن ما لا يكون في التبدِّي واحدًا فسيكون بالضرورة كثيرًا. يتعهّد الإحتساب كواحد (البنية) الوثاقة الكلّية للزوج واحد/ كثير لكل وضعية. إن بيان الكثير هو احتسابه كواحد لذاك الذي لم يكن كذلك. لذلك دائمًا، بالطبع، وفي أعقاب الإحتساب، لا يكون التبدّي [أو الإبداء] مفكّرًا إلّا بوصفه كثيرًا ومصَرّفًا للعطالة العددية للوضعية. بَيْدَ أنه ليس ثمة من وضعية دون أثر الإحتساب، وبالتالي يكون صائبًا أن ننص على أن التبدِّي بما هو يكون كثيرًا بالنسبة للعدد.

في وسعنا بعد أن نقوله هكذا: الكثير هو العطالة التي تُميَّز رجعيًا انطلاقًا من واقعة أن سيرورة الاحتساب كواحد ينبغي أن تشتغل فعلًا كي يكون ثمة هناك للواحد. الكثير هو المحمول الحتمي للذي يكون مُبَنْيَنًا لأن البنينة، أعني الاحتساب كواحد، تكون أثرًا un effet. إن الواحد، الذي لا يكون موجودًا، لا يستطيع أن يتبدّى. إنه يشتغل فقط. الواحد يجد «وراء» سيرورته أن التبدِّي هو من نظام الكثير.

من الواضح أن الكثير يكون منقسمًا هنا. يقال «كثير» بالفعل على التبدِّي حيث يُتصوّر رجعيًا بوصفه لا ـ واحدًا حالمًا يكون وجود الواحد نتيجة. بَيْدَ أن «كثير» يُقال أيضًا على تركيب composition الإحتساب ليكون الكثير بوصفه «آحادًا متعددةً» محتسبة بواسطة فعل البنية. ثمة كثرة للعطالة، أي للتبدِّي، وثمة كثرة للتركيب والتي تكون كثرة للعدد ولأثر البنية. فلنتواضع على تسمية الكثرة الأولى بالكثرة غير المتسقة وعلى تسمية الكثرة الثانية بالكثرة المتسقة. الوضعية، أي التبدِّي المبنين، تكون لهذين الحدّين نفسهما كثرتهما المزدوجة ـ اللامتسقة والمتسقة ـ المؤسسة على التشارك في الاحتساب كواحد ؛ اللاإتساق في المنبع والإتساق في المصب. البنية تلزمنا بأثر رجعي أن نعتبر أن التبدِّي يكون كثيرًا (لا متسقًا)، وفي الآن ذاته تخوّلنا، عبر الاستباق، تركيب حدود التبدِّي بوصفها وحدات لكثير (متسق). سوف نرى أن تشارك الإلزام والتخويل obligation et autorisation يجعل من الواحد، غير الموجود، قانونًا. سيّان القول أن الواحد غير موجود والقول أنه قانون للكثير، وذلك بالمعنى المزدوج لكونه يقيّد تجلّي الكثير بما هو، ولكونه يحكم الإنشاء المبنين. ما الذي يمكن أن يكون خطابًا عن الوجود، من حيث هو وجود، بناءً على ما تقدم؟

ليس ثمة إلّا الوضعيات. إذا وُجدت الأنطولوجيا فستكون وضعية. لقد ورّطنا أنفسنا مباشرة في صعوبة مزدوجة. من جانب، الوضعية هي إبداء. هل من الضرورة أن يكون هناك إبداء للوجود بما هو؟ يظهر بالأحرى أن «الوجود» يكون مُتضمَّنًا في ما يبديه كل تبدٍّ. ولا نرى أن بإمكانه أن يتبدّى من حيث هو وجود.

من جانب آخر، إذا كانت الأنطولوجيا ـ كخطاب عن الوجود من حيث هو ـ وضعية، فإنه ينبغي أن يتأتى لها نمط من الإحتساب كواحد وهو البنية. لكن أليس من شأن الإحتساب كواحد للوجود أن يقودنا إلى تلك الإحراجات حيث سفسطة أن الواحد والوجود يكونان متساوقين؟ إذا لم يكن الواحد موجودًا، ولا يكون إلّا كسيرورة احتساب، أفليس علينا أن نقرّ بأن الوجود لا يكون واحدًا؟ وفي هذه الحالة ألا يكون مطروحًا soustrait من كل احتساب؟

هذا ما قلناه في إعلان هجنته مع التقابل الذي بين الواحد والكثير. في الإمكان أيضًا أن يقال هكذا: ليس ثمة من بنية للوجود.عند هذه النقطة يطالعنا الإغواء العظيم الذي لم تقاومه تاريخيًا «الأنطولوجيات» الفلسفية والذي يتمثّل بإزاحة العقبة عن طريق طرح أن الأنطولوجيا فعلًا لا تكون وضعية.

يدلّ قول أن الأنطولوجيا ليست وضعية على أنه ليس ممكنًا أن يكون للوجود من دلالة ضمن الكثير المُبْنَيَن، وأنه فقط بوسع خبرة، متموضعة ما وراء كل بنية، أن تشقّ لنا الطريق نحو خفاء حضوره. الشكل الأكثر مهابة لهذه القناعة هو المنطوق الأفلاطوني الذي يكون تبعًا له مثال [فكرة] الخير l'Idée du Bien ـ على الرغم من جعله الوجود، من حيث هو الوجود الأعلى في موضع المعقول ـ متجاوزًا للجوهر [επεχεινα της ούσίας]، أعني غير قابل للتبدي في تشكيلة ما يُستمدُّ منه. إن مثال الخير لا يكون مثالًا، بَيْدَ أنه الذي منه تستمد أمثلية المثال وجودها والذي لا يتيح إذًا أن يُعرف ضمن تمفصلات الموضع. إن مثال الخير يمكن أن يكون فقط مرئيًا ومتأملًا بالنسبة لمشاهدة تكون بدورها نتيجة لسير متريّض.

سأعبر مرارًا بهذا الطريق. نعرف مفهوميًا بما يكفي أن هذا المسار موجود في الثيولوجيات السالبة التي يتكشّف لها برّانية الوجود للوضعية في عدم مجانسته لكل تبدٍّ ولكل حمل prédiction، أي في غرابته الجذرية عن الشكل الكثير للوضعيات وعن نظام الإحتساب كواحد، غرابة تتعهّد واحد الوجود l'Un de l'être منتزعًا من الكثير ومسمّى فقط كآخر مطلق Autre absolu ؛ أي أنه بلحاظ الخبرة l'expérience ينقاد هذا المسار إلى الفناء الصوفي حيث أنه، بعد انقطاع كل وضعية متبدّاة وبعد ممارسة روحية سالبة، يتم الظفر بالحضور Présence الذي يكون بالضبط هو حضور وجود الواحد l'Un de l'être بما هو لا ـ وجود، وبالتالي إنهاء كل وظائف احتساب الواحد l'Un. هذا المسار، بالنسبة للغة، يجعل مصدرها الشعري، عبر التخريب الذي يلحقه بقانون التسميات، هو القمين فقط بأن يُستثنى، على قدر الإمكان، من نظام الوضعيات.

العظمة الآسرة لمفاعيل هذا الخيار هي بالضبط ما يدعوني للتمسّك به في وجه ما يناقضه تمامًا. سأحتفظ، وهذا رهان الكتاب، بكون الأنطولوجيا هي وضعية. وسيكون عليّ أن أحلّ المسألتين الكبيرتين المترتبتين على هذا الخيار ـ تلك التي للتبدّي حيث يحدث أن يكون ممكنًا أن نتكلم بطريقة عقلانية عن الوجود بما هو وجود، وتلك التي للإحتساب كواحد ـ عوضًا عن جعلهما تختفيان في وعد على هيئة استثناء. أكون، إذا نجحت في ذلك، قد هفّتُّ تداعيات ما سأدعوه من الآن فصاعدًا بأنطولوجيات الحضور ـ لأن الحضور معاكس تمامًا للتبدّي [الإحضار]. مفهوميًا، ومن ضمن النظام الموجب للحمل وحتى للصورنة، سأشهد أن الأنطولوجيا توجد ؛ الخبرة ستكون تلك التي من شأن الابتكار الاستدلالي حيث النتيجة، وبعيدًا عن كونها الفرادة المطلقة للقداسة، ستكون قابلة للتحويل بالكامل إلى المعرفة. إن اللغة في النهاية، ملغيةً كل قصيدة، سيكون في متناولها ما كان فريغه Frege قد أسماه بالترميز [أو الكتابة الرمزية] idéographie. الخبرة واللغة ستقابلان إغواء الحضور بصرامة المطروح حيث لا يقال الوجود إلّا في كونه ممتنعًا عن الافتراض بالنسبة لكل حضور وبالنسبة لكل خبرة.

يتقابل «المطروح» هنا، كما سنرى ذلك، مع الأطروحة الهايدغرية عن انسحاب الوجود. لن يثير الوجود فعلًا، ضمن انسحاب حضوره، نسيان حالته disposition الأصلية إلى حد يجعلنا معه نشير ـ نحن الذين عند الحد الأقصى من العدمية ـ إلى «انقلاب» retournement شعري. كلا، إن الحقيقة الأنطولوجية هي الأكثر تقييدًا والأقل نبوية: كون الوجود، بما هو وجود، ممنوعًا forclos من التبدّي يقيّده كي يكون مقولًا بالنسبة للإنسان ضمن الآمر الشرطي لقانون هو الأكثر جسوءًا la plus rigide من كل القوانين الممكن تصورها: قانون الاستدلال الشارح والقابل للصورنة. مسلكنا إذًا هو الاضطلاع بالمفارقات الظاهرة للأنطولوجيا بوصفها وضعية. سنفترض دون استسهال أن كل هذا الكتاب لن يفي برفعها. لكن دعونا ننطلق.

إذا لم يكن ثمة تبدٍّ للوجود، بما أنه يحدث في كل تبدٍّ ـ وهو ما يعني أنه لا يبدي نفسه ـ فإنه لم يتبقَ من مخرج لنا إلّا: أن تكون الوضعية الأنطولوجية هي إبداء الإبداء [أو تبدّي التبدّي] la présentation de la présentation. إذا كان هذا هو الحال فعلًا، فإنه يبقى ممكنًا أن الوجود، من حيث هو، هو متعلَّق الوضعية [ما تكون الوضعية من شأنه]، طالما أن تعذّر الوصول للوجود لا يتيح لنا إلّا التبديّات [الإبداءات]. يمكن للوضعية على الأقل، والذي

يكون الكثير البادي [المُبْدى] فيها هو كثير الإبداء نفسه، أن تشكّل الموضع حيث ندرك كل وصول ممكن للوجود.

لكن ما الذي يعنيه أن يكون الإبداء هو إبداء الإبداء؟ وهل هو حتى قابل للتصوّر؟ إن المحمول الوحيد حتى الآن الذي انتدبناه للإبداء هو الكثير. إذا لم يكن الواحد متساوقًا مع الوجود، فإن الكثير في المقابل سيكون متساوقًا مع التبدِّي في انقسامه المقوِّم إلى كثرة غير متسقة وكثرة متسقة. طبعًا، داخل وضعية مبنينة ـ وكل الوضعيات تكون كذلك ـ يكون كثير التبدّي هو هذا الكثير الذي تتيح حدوده أن تُعدَّ انطلاقًا من القانون الذي يكون هو البنية (الاحتساب كواحد). التبدِّي «بعامة» هو أكثر كمونًا على جانب الكثرة غير المتسقة التي تتيح الظهور، بالمفعول الرجعي للإحتساب كواحد، لضرب خامل من عدم الاختزال العائد لميدان الكثير ـ المبدى الذي يكون ثمة احتساب له.

نستنتج من هذا الأطروحة التالية: إذا كانت الأنطولوجيا ممكنة، أي إبداء الإبداء فإنها ستكون وضعية الكثير المحض: الكثير "في ذاته". على نحو أكثر دقة: لا تكون الأنطولوجيا ممكنة إلّا بكونها نظرية الكثرات غير المتسقة بما هي. "بما هي" تعني: أن هذا الذي يُبدى في الوضعية الأنطولوجية هو الكثير، دون أي محمول آخر غير كثرته. الأنطولوجيا، وعلى قدر ما تنوجد، ستكون بالضرورة علمًا للكثير بما هو كثير.

لكن إذا افترضنا أن علمًا كهذا يوجد، فماذا يمكن أن تكون بنيته؟ أي قانون احتسابه كواحد الذي يحكمه بوصفه وضعية مفهومية؟ ليس مقبولًا أن يتألف الكثير، بما هو كثير، من آحاد طالما أن التبدِّي، الذي من شأنه أن يبدي، هو كثرة في ذاته، وطالما أنه ليس ثمة واحد إلّا كنتيجة. تأليف الكثير تبعًا لواحد القانون ـ لواحد بنيةٍ ـ هو بلا شك خسارة للوجود، إذا كان الوجود لا يكون "في وضعية" إلّا كإبداء للإبداء بعامة، وبالتالي كإبداء للكثير بما هو كثير، مطروحًا في وجوده من الواحد.

أليس ضروريًا، كي يكون الكثير باديًا، أن يكون مسجلًا في القانون ذاته ؛ قانون أن الواحد غير موجود؟ وبالتالي، وبطريقة ما، أليس ضروريًا أن يكون الكثير هو نفسه دون ـ واحد رغم أن قدره هو تشكيل الموضع حيث يشتغل الواحد (الـ«ثمة» العائدة لـ«ثمّة الواحد»)؟ إن هذا هو الذي يتيح ظهور البعد غير المتسق للكثير في كل وضعية. لكن إذا كان التأليف الذي تسمح به البنية، في الوضعية الأنطولوجية، لا ينسج الكثير من آحاد، فما هو الذي تسمح هذه البنية بتأليفه؟ في النهاية ما هو هذا الذي يُحتسب كواحد؟

يتلخص المطلب القبلي الذي تفرضه هذه الصعوبة بأطروحتين مطلوبتين لكل أنطولوجيا ممكنة.

1) لا يتألف الكثير الذي منه تصنع الأنطولوجيا وضعيةً إلّا من كثرات. الواحد غير موجود. أو: كل كثير هو كثير متكثّر multiple de multiples.

2) ليس الإحتساب كواحد إلّا نسق شروط يتيح عبره الكثير أن يُعرف ككثير.

حذار: المطلب الثاني حديّ. ما يعنيه بالفعل أن ما تحتسبه الأنطولوجيا كواحد ليس كثيرًا «ما» بالمعنى الذي فيه تتوفر على مشغّل صريح لجمع الكثير في واحد أي في تعريف للكثير بما هو واحد. هذه الطريقة ستجعلنا نفوّت الوجود لأنه سيصبح مجددًا، اذا كانت هكذا بنية الأنطولوجيا، متساوقًا مع الواحد. ما يعني أيضًا أن مقول الأنطولوجيا هو الشروط التي تبعًا لها يصنع «كثير» ما كثيرًا «ما». كلا. إن ما ينبغي هو أن يميّز المشغّل البنيوي للأنطولوجيا الكثيرَ من دون أن يجعل منه واحدًا ومن دون أن يتوفّر على تعريف للكثير. ينبغي للإحتساب كواحد هنا اشتراط prescrire أن كل ما عليه التشريع هو كثرة كثرات، وينبغي أن يحظر كل ما يكون «غيرًا» للكثير المحض ـ سواء كان هذا الكثير أو ذاك، أو كثير الآحاد، أو صورة الواحد نفسه ـ من الحدوث في الإبداء الذي يبنينه.

مع ذلك، لا يمكن بأية حال لهذا الاشتراط ـ الحظر أن يكون صريحًا ولا يمكنه قول «لا أقبل إلّا الكثرات المحضة»، لأنه ينبغي عندها امتلاك المعيار أي التعريف لما تكونه وبالتالي احتسابها مجددًا كواحد وتفويت الوجود لأن الإبداء سيكفّ عن كونه إبداءً للإبداء. وعليه يكون الاشتراط مضمرًا بالكامل. إنه يشتغل على نحو أنه ليس ثمة إلّا الكثرات المحضة الذي يكون من شأنها دون مواجهة مفهوم محدد للكثير أبدًا.

ما هو القانون الذي تكون موضوعاته مضمرة؟ اشتراط لا يسمّي ـ في عمليته نفسها ـ إلّا ما يسمح بأن يطبق عليه؟ إنه بوضوح نسق من المسلّمات ؛ انطلاقًا من حدود غير معرّفة، يتشكل الإبداء الأكسيومي من اشتراط قاعدة للتلاعب بها. معنى أن تحتسب هذه القاعدة كواحد

هو أن الحدود غير المعرّفة، وبالرغم من ذلك، تكون كذلك بواسطة تأليفها. كمسألة واقع: ثمة حظر لكل تأليف حيث تنكسر القاعدة، وثمة اشتراط لكل ما يتطابق معها. أبدًا لن يطالعنا تعريف صريح لما يحتسبه النسق الأكسيومي كواحد أو لما يحتسبه آحادًا من موضوعاته. بيّن إذًا أنه في وسع نسق أكسيومي فقط أن يبنين وضعية يكون البادي فيها هو الإبداء. هذا وحده ما يجنب صنع واحد من الكثير تاركًا الأخير مضمرًا في نتائج [تداعيات] منتظمة عبرها يعتلن ككثير. نفهم من الآن فصاعدًا لماذا تُقْدم الأنطولوجيا على قلب الزوج: متسق ـ غير متسق، في ضوء وجهَيْ القانون: الإلزام والتخويل.

الثَيْمة المحورية لفقه الوجود ـ تراني أشرت لهذا ـ هي الكثرة غير المتسقة. بَيْدَ أن الأكسيومي لا يلبث أن يجعلها متسقة كانتشار مسجّل، مهما كان مضمرًا، للكثرة المحضة ولإبداء الإبداء. هذا الجعل في الإتساق الأكسيومي يتجنّب التأليف تبعًا للواحد. إنه بذلك مخصوص على نحو مطلق. لا يبقى منه مع ذلك إلّا أنه يلزم. لا ـ يتّسق in -consiste ما يحظره ـ دون تسميته أو ملاقاته ـ في اشتغاله. بَيْدَ أن ما لا ـ يتسق ليس أيضًا سوى الكثرة غير المحضة impure التي تكون مؤلفة تبعًا للواحد أو تبعًا للجزئي particulière (الخنازير، النجوم، الآلهة..)، في كل إبداءٍ غير أنطولوجي متشكّل تبعًا لبنية محددة، أي في كل إبداءٍ لا يكون فيه المتبدّى هو الإبداء عينه.

هذه الكثرات المتسقة لتبديّات مخصوصة، وبمجرد أن تُنقّى من كل جزئية ـ وبالتالي تُلقف قبل احتسابها كواحد في الوضعية التي تتبدّى فيها ـ بغية أن تحدث أكسيوميًا في تبدّي تبدّياتها، لا ينبغي أن يكون لها أي إتساق آخر إلّا كثرتها المحضة أي نمط لاإتساقها في الوضعيات. من المؤكد بالتالي أن إتساقها الأولي يكون محظورًا بواسطة الأكسيوميّ أي أنها غير متسقة أنطولوجيا، بينما يكون لاإتساقها مخوّلًا [مسموحًا] (كثرتها الإبدائية المحض présentative) أن يكون متسقًا أنطولوجيا.

تلتقط الأنطولوجيا (أي أكسيومي عدم الإتساق المخصوص للكثرات) الـ «في ذاته» العائد للكثير عبر جعل كل لاإتساق متسقًا وجعل كل إتساق غير متسق. مخلصة لعدم وجوده، تفكك الأنطولوجيا كل مفعول للواحد، بغية أن تتوفر، دون تسمية صريحة، على اللعبة المنتظمة للكثير والتي ليست إلّا الشكل المطلق للإبداء، وبالتالي النمط الذي من خلاله يقدم الوجود نفسه لكل وصول.

التأمل الثاني

«إذا لم يكن الواحد فلا شيء يكون» برمنيدس.

يَصْدر، كامل ما أنا بصدده، من القرار الأنطولوجي بشأن لا ـ وجود الواحد. هذا القرار تحديدًا جرى بسط نتائجه الجدلية بواسطة أفلاطون في نهاية البرمنيدس. هذا النص مكرّس، كما نعلم، لـ «تمرين» [اختبار] على الفكر المحض، يقترحه برمنيدس العجوز على سقراط اليافع جدًا، وهذا الاختبار يضع على المحك النتائج المترتبة ـ للواحد ولما لا يكونه (ما يسميه أفلاطون «أغيارًا» «les autres») ـ على الفرضيات الممكن صياغتها بالنسبة لوجود الواحد.

مشروطة بأطروحة «الواحد غير موجود»: تشرع الفرضيات، المُشار إليها عادة بالسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، بتفحص:

ـ الخاصيّات أو المشاركات الموجبة للواحد (الفرضية السادسة).

ـ خاصيّاته السالبة (الفرضية السابعة).

ـ الخاصيّات الموجبة للأغيار (الفرضية الثامنة).

ـ خاصيّاتها السالبة (الفرضية التاسعة والأخيرة في المحاورة).

إن مأزق البرمنيدس هو الإقرار أن الواحد والأغيار يمتلكان ولا يمتلكان كل التعيينات المفكَّرة على نحو أنهما يكونان كل شيءلا Πάντα παντως εστί ولا يكونان شيئًا τε καί ούκ έστί. هذا خرابٌ عميم للفكر بما هو، يفضي إليه جليًّا الجدل الكامل للواحد.

مع ذلك، سأقطع مع سيرورة هذا المأزق بالتشخيص التالي: لا يتم إقرار اللاتعيين المطلق للواحد غير الموجود l'un - non - étant طبقًا للإجراءات نفسها التي يُقرّ بها اللاتعيين المطلق للأغيار. أو: تحت فرضية لا ـ وجود

الواحد، يكون تحليل الكثير لا متناظرًا في الأساس مع تحليل الواحد نفسه. منشأ هذا اللاتناظر هو أن لا ـ وجود الواحد لا يُحلّل إلّا كلا ـ وجود، ولا يُقال شيء إطلاقًا على مفهوم الواحد، بينما بالنسبة لأغيار الواحد - les autres que - l'un يتعلّق الأمر بوجودها على نحو أن فرضية «الواحد لا يكون» تبيّن ما يجعلنا ندرك الكثير.

لنرَ، عبر مثال، كيف يشتغل أفلاطون بالواحد. معتمدًا على مصفوفة سفسطائية، نجدها في عمل جورجياس، يطرح أفلاطون بأن منطوق «الواحد لا يكون» غير ممكن إلّا بمنح الواحد هذه المشاركة الدنيا في الكون [الوجود] الذي هو هنا كون غير الكائن (τό ἐίναι μή όν) être - non - l'étant. كون غير الكائن هو بالفعل الرابط δεσμον الذي بواسطته يمكن للواحد، إذا لم يكن، أن يتصل باللا ـ كون الذي يكونه. بعبارة أخرى، قانون التسمية العقلانية للا ـ كون هو ما يمنح، لما لا يكون، الوجود الكاسف لما هو غير كائن non - étant والذي يقال عنه أنه لا يكون. أقلّه، يمتلك ما لا يكون الكونَ الذي يمكن أن يُشار إلى لا ـ كونه، أو كما يقول أفلاطون، ينبغي على الواحد أن يكون الواحد غير الكائن (έστιν το έν ούκ ον) l'un - non - étant.

عليه، لا شيء نملكه هنا يتعلّق بالمفهوم الخاص للواحد، لأن هذه الاعتبارات لا تقع إلّا ضمن مبرهنة أنطولوجية عامة: هذا الذي يمكننا النطق بأنه لا يتم إبداؤه ينبغي على الأقل أن يقترح اسمه الخاص للإبداء. على نحو واضح، يصوغ أفلاطون بأسلوبه هذه المبرهنة: "يشارك غير الكائن بالتأكيد في اللاكائنية [اللاموجودية] التي تعود إلى لا ـ كون ـ غير الكائن ne - pas - être - non - étant لكن أيضًا بكائنية l'étantité كون ـ غير ـ الكائن être - non - étant، إذا قصدنا على نحو تام أن غير الكائن لا يكون.

ندرك بسهولة، في المشاركة البارادوكسية للواحد، الذي لا يكون، في كائنية كون ـ غير ـ الكائن، ندرك الضرورة المطلقة لأن يُعلّم في فضاء ما للوجود *ذلك* الذي يُشار إلى لاوجوده [لا كونه]. إذًا الاسم المحض للواحد هو ما يُدرج هنا بوصفه الحد الأدنى من الكون للواحد غير الكائن.

لاشيء إطلاقًا هنا يُفكّر بصدد الواحد ما خلا قانون الوجود الذي يخضع له القول بأن الواحد لا يكون. لا يُتفكّر الواحد ما وراء العمومية الفرضية للاوجوده. إذا تعلّق الأمرْ بأي شيء آخر افترضنا أنه لا يكون، فإن مفارقة الوصول من اللاموجودية إلى الوجود بواسطة الاسم ستكون النتيجة المطابقة للمبرهنة نفسها. هذه المفارقة ليست إطلاقًا مفارقة الواحد، لأنها لا تقوم بالنسبة للواحد إلّا بتكرار مفارقة جورجياس بصدد اللاوجود.

لا شك أن اللا ـ كون *المعيّن* يجب أن يمتلك، على الأقل، كونَ تعيينه. لكن قول هذا لا يعيّن أبدًا التعيين الذي يؤكّد وجوده. إن ما يتعلّق بالواحد يبقى نافلًا هنا. الأمر مختلف بالنسبة لما لا يكون الواحد ـ غير ـ الكائن، أي «الأغيار» «autres» حيث فرضية لا ـ كون الواحد تقدم، على العكس، تحليلًا مفهوميًا ثمينًا، بل تقدّم في الحقيقة نظرية كاملة عن الكثير.

يعلّق أفلاطون بدايةً بأن ما لا يكون الواحد، أي يكون الأغيار άλλα τα، ينبغي التقاطه في فرقه وهجانته: έτερα έστιν، وهو ما سأترجمه بـ: «الأغيار آخرون» حيث الغيرية البسيطة هنا (الغير l'autre) تحيل إلى غيرية مؤسسة (الآخر l'Autre)، أي إلى فكر الفرق المحض، إلى فكر الكثير بوصفه انتشارًا هجينًا وليس بوصفه تنوعًا تكراريًا بسيطًا. بَيْد أنه ليس في إمكان الآخر ἕτερος هنا أن يحدد الفجوة بين الواحد وأغيار الواحد لأنْ الواحد لا يكون. حاصل هذا أن الأغيار يكونون، بلحاظ أنفسهم، آخرين Autres. يُستدلّ حتمًا، من كون أن الواحد لا يكون، على أن الغير هو آخر للغير وذلك من حيث هو مطلقًا كثير محض وانتشار متكامل للهو de soi.

ما يجهد هنا أفلاطون لتفكيره، في نص رائع ومكثّف، هو بجلاء الكثرة غير المتسقة، أي (التأمل الأول) التبدّي المحض السابق على أي مفعول للواحد والبنية. طالما أن كون ـ الواحد محظور على الأغيار، فإن *ما* يتبدّى مباشرةً وتمامًا هو كثرة لامتناهية ـ وبدقة أكثر، إذا تمسكنا بالمعنى الإغريقي لـ ἄπειρος πλήθει فستكون الكثرة محرومةً من كل حد limite لانتشارها الكثير. هكذا يبيّن أفلاطون هذه الحقيقة الأنطولوجية الأساسية ؛ في غياب أي كون للواحد لا يتسق in-consiste الكثير في تبدٍّي كثير الكثيرين دون أي نقطة توقف مؤسسة. الانتشار دون حدود هو القانون الإبدائي la loi présentative نفسه: «حالما ينقصه الواحد الذي ليس كائنًا، يظهر كل واحد ـ لمن يفكّر بدقة وعلى مقربة ـ بوصفه كثيرًا دون حدود».

إن ماهية الكثير هو تكثير نفسه [التكثّر] بطريقة محايثة،

وهذا هو نمط بزوغ éclosion الوجود لمن يفكر عن قرب [ἐγγύθεν] de prés انطلاقًا من لا ـ كون الواحد. أن يكون من المستحيل تأليف الكثير ـ دون ـ واحد، الكثير في ذاته، يعني في المقابل أن كونه [وجوده] نفسه هو التفكك، وهذا ما صوّره أفلاطون بجرأة في استعارة مذهلة لحلم تأملي: «إذا أخذنا نقطة للوجود تبدو بالغة الصغر، مثل حلم في كرى، فستظهر حالًا ككثير، عوضًا عن أن تشبه الواحد، وعوضًا عن صغرها الفائق، ستظهر كبيرة، مقارنة بالانتشار الذي تكونه انطلاقًا من نفسها هي».

لماذا تبدو هذه الكثرة اللانهائية للكثير كأنها صورة حلم؟ لماذا هذا النوم الليلي للفكر كي نلمح الانتشار لكل ذرة مفترضة؟ الأمر يعود إلى أن الكثرة غير المتسقة من حيث هي غير قابلة فعلًا أن تكون مفكَّرة. كل فكر يفترض وضعيةً للمفكّر، أي بنية واحتسابًا كواحد حيث يكون الكثير متبدًّى ومتسقًا ومعدودًا. الكثرة غير المتسقة ليست بالتالي، قبل مفعول الواحد التي تُبنين بواسطته، إلّا أفقًا غير قابل للالتقاط. ما يريد أفلاطون هنا أن ينقله لنا، وفيه ما هو ما قبل كانتوري، أنه لا يوجد شكل لموضوع للفكر من شأنه أن يجمع ويوسّق [يجعلها متسقة] الكثرة المحضة والكثير بدون واحد، على نحو أنه بالكاد يحدث في التبدّي الذي الذي يتشتت فيه أو بالأحرى إن عدم حدوثه يجعله مقارَنًا بتطاير المشاهد في حلم. كتب أفلاطون: «ضروريٌّ أن يتبعثر كل ما يكون منتشرًا حتى ليعسر عليّ التقاطه بواسطة الفكر السياقي» لأن الفكر اليَقِظ διανοία ـ وبعيدًا عن نظرية المجموعات ـ لا يقبض على هذا الذي يكون أدنى ما هو قابل للإبداء présentable والذي هو التبدّي ـ الكثير. إنه يحتاج إلى توسّط لا وجود الواحد.

مع ذلك ـ وهذا اللغز ظاهر في نهاية البرمنيدس ـ هل يتعلّق الأمر حقًا بالكثير في الحلم الذي يحوّل الطيران والحطام إلى مجاز؟ إن الفرضية التاسعة، وهي الانقلاب الأخير في الأحداث في محاورة جِدّ مشدودة وقريبة من دراما المفهوم، تبدو أنها تخرّب كل ما أردت قوله عبر تهفيتها لإمكان أن تُفكّر، غيرية أغيار الواحد، ككثير إذا كان الواحد غير موجود: «لن يكون [الأغيار] عديدًا [πολλά]». ذلك أنه في الموجودات العديدة لن يكون هناك واحد. ولأن الواحد ليس موجودًا في الأغيار، فلن يكون الأغيار عديدًا ولن يكونوا واحدًا» أو، على نحو أكثر صورية: «مستحيل بدون الواحد أن يكون لنا رأي بشأن ماهو متعدد».

وعليه، وبعد استدعاء حلم الكثير بوصفه لاإتساق كثير الكثيرين غير المحدود، ينقض أفلاطون التعددية pluralité مشيرًا على ما يبدو بعدم إمكان الأغيار، وبما أن الواحد غير موجود، أن يكونوا آخرين Autres لا تبعًا للواحد ولا تبعًا للكثير. هذا ينتج عنه الخلاصة العدمية التي نسمعها في المدينة la Ville لـ كلوديل claudel، وهي على وشك ان يدمرها التمرّد، من المهندس إيزيدور دي بيسمي: «إذا كان الواحد غير كائن فلاشيء [οὐδέν] يكون» لكن ما هو اللاشيء؟ اللغة الإغريقية تتحدث بطريقة مباشرة أكثر من لغتنا المثقلة بجرح الذات المقروء منذ لاكان في هذه اللا «ne» الزائدة. ذلك أن «لاشيء يكون» rien n'est تقال في اليونانية [οὐδέν ἐστιν]: «اللاشيء يكون» rien est. أن ما ينبغي تفكيره بالأحرى هنا هو أن «اللاشيء rien» هو اسم الفراغ وينبغي إملاء المنطوق الأفلاطوني على النحو التالي: إذا لم يكن الواحد موجودًا فإن ما يحلّ محل «المتعدد» plusieurs هو الاسم المحض للفراغ بقدر ما يبقى subsiste وحده كوجود être. تستعيد الخلاصة «العدمية»، بالتقاطع مع تقابل واحد / كثير [ἑν/πολλά]، نقطة وجود اللاشيء، وهو المضايف القابل للإبداء correlát presentable ـ كاسم ـ لهذا الكثير [πλήθος] غير المحدود أو غير المتسق والذي تسبب عدم كونه واحدًا بالحلم.

وهذا يشدّ انتباهنا إلى فرق أسمائي يتنوَّر فيه اللغز: الكلمة الإغريقية التي تشير إلى كثير الكثيرين غير المحدود، والذي يومض حطامه ككسوف للفكر السياقي، ليست هي نفسها التي تشير إلى المتعدد، كتعيين للأغيار لا يحتمل عدم موجودية الواحد. تقال الأولى [πλήθος] والتي تستحق فقط أن تُترجَم بـ «كثرة»، وتقال الثانية [πολλά] وهي المتعدد [أو العديد] des plusieurs أو التعدد la pluralité. التناقض بين تحليل الكثير المحض ورفض كل تعدد، في الحالتين المندرجتين تحت فرضية عدم وجود الواحد، لن يكون بالتالي إلّا تناقضًا ظاهريًا. يجب علينا أن نفكّر أن [πλήθος] تشير للكثير غير المتسق وللوجود دون واحد وللتبدّي المحض، وأن [πολλά] تشير إلى الكثير المتسق وتأليف الآحاد. الحدّ الأول هو مطروح من الواحد، وهو ليس منسجمًا مع عدم كونه واحدًا فقط بل يكون حصرًا في المتناول، حتى في الحلم، انطلاقًا من

إبطاله الواحد أنطولوجيا. الحد الثاني πολλά يفترض أنه بمقدورنا الاحتساب وأن الاحتساب كواحد يبنين التبدّي. بَيْدَ أن البنية، وبعيدًا عن افتراض وجود الواحد، [το ἑν ὁν] إنما تفوّته في تشغيل محض للـ «ثمّة»، ولا تقرّ بحدوث وجود، من حيث هو، في التبدّي إلّا للكثير غير المتسق الذي تصيّره لامفكَّرًا. الـ «ثمّة» المشغّلة للواحد تخوّل امكان وجود المتعدّد πολλά، رغم أنه وقبل مفعولها، وتبعًا لعدم الوجود المحض للواحد، تظهر الكثرة غير القابلة للإبداء، الـ πλήθος، والتي هي بالنسبة للإغريق، اللامحدودية ἄπειρός، التي تشير إلى هذه الكثرة التي تكون غير محتملة من قبل أي وضعية مفكّرة.

إذا أَقْرَرنا أن الوجود هو وجود في وضعية - être - en situation، ما يعني، بالنسبة للإغريق، بسط حدّه، فإن ما يكون بالضبط هو أن نسخ [إزالة] ثميّة الواحد هو نسخ للكل طالما أن «كل» هي بالضرورة «المتعدد». وعليه، ليس ثمة إلّا اللاشيء il n’y a que le rien. لكن إذا كان غرضنا هو الوجود من حيث هو وجود أي الكثير دون واحد، فإنه لحق أن لا وجود الواحد هو هذه الحقيقة الذي يكون كل مفعولها تأسيس الحلم بالكثير المنتشر دون حدود. هذا الـ«حلم» هو ما أعطاه ثباتَ الفكر إبداعُ كانتور.

النتيجة المعضلية لأفلاطون يمكن تأويلها بوصفها مأزقًا للوجود على الحد الفاصل بين الكثير غير المتسق والكثير المتسق. «إذا كان الواحد غير موجود فلاشيء يكون» تعني أيضًا ؛ أنه فقط من خلال التفكير حتى النهاية في عدم وجود الواحد يحدث اسم الفراغ بوصفه الإبداء الوحيد الممكن تصوره لما يسند، من حيث هو غير قابل للإبداء ومن حيث هو كثرة محضة، كل تبدٍّ متعدد أي كل أثر للواحد.

يضع أفلاطون، انطلاقًا من الزوج الظاهر للواحد والأغيار، أربعة مفاهيم في العمل: الواحد الموجود، ثميّة الواحد، الكثير المحض [πλήθος]، وبنية الكثير [πολλά]. إذا كان انعقاد المفاهيم معًا يظلّ فضفاضًا في نهاية المعضلة، حيث ينتصر الفراغ، فذلك فقط لأنها تبقى غير مفكَّرة، بالنسبة للواحد، الفجوة بين افتراض وجوده واشتغال «ثميّته».

مع ذلك كان أفلاطون قد سمّى هذه الفجوة مرارًا في عمله. إنها ما يعطي بالفعل المفتاح للمفهوم الأفلاطوني ؛ مفهوم المشاركة، والذي ليس من النافل أبدًا أن سقراط في بداية البرمنيدس قد توسّل به، قبل دخول المعلم العجوز، لهدم حجج زينون بصدد الواحد والكثير.

إن الفكرة عند أفلاطون، كما نعلم، تحدث لما يكون مفكَّرًا. إنها نقطة وجوده هنا. لكنها من ناحية أخرى يجب أن تُسند المشاركة أي أن تجعل ذلك الذي انطلاقًا من وجوده أنا أفكّر كواحد ما يوجد من الكثير المتكثر. وعليه، هؤلاء البشر، هذه الشعرات، هذه البرك الموحلة، يكونون غير قابلين للإبداء للفكر إلّا بقدر ما يحدث لهم مفعول واحدٍ من نقطة الوجود الأمثلي حيث ينوجد -eK siste في مقام المعقول الطين والشعر والإنسان. الـ «في ذاته» الذي للفكرة هو في كونه منوجدًا، والقدرة المشاركاتية هي «ثميّته» أي مفتاح تشغيله. إنه في الفكرة نفسها نجد الفجوة بين افتراض وجوده (مقام المعقول) وقوام constation الأثر الواحد الذي يسنده (المشاركة) وهو الثمّة المحض الفائضة عن وجوده، وذلك فيما يتعلّق بالتبدّي المحسوس والوضعيات العالمية. الفكرة تكون، ومن ناحية أخرى، ثمة الواحد انطلاقًا منها ومن خارجها نفسها. إنه وجودها وأيضًا لاوجود اشتغالها. إنها تسبق كل وجود existence وكل أثر واحدٍ من جهة، ومن جهة أخرى إنه منها فقط ينتج résulte أنه ثمّة تأليفات آحاد قابلة فعلًا للتفكير.

نفهم بعد ذلك لماذا، وبصرامة تامة، ليس ثمة مثال للواحد. في السفسطائي، عدَّد أفلاطون ما يسميها بالأجناس العليا، وهي الأفكار الجدلية المؤسسة بإطلاق. هذه المثل الخمسة هي الوجود والحركة والسكون والهوهو [الهويّ] والغير. مثال الواحد ليس بينها. ذلك ان الواحد فعلًا غير موجود. إن أي وجود معزول للواحد لن يكون قابلًا للتصور، وهذا أساسًا ما ترسيه البرمنيدس. الواحد فقط هو مبدأ لكل مثال ملقوف من جهة اشتغاله ـ في المشاركة ـ وليس من جهة وجوده. الـ «ثمة واحد» هو من شأن أي فكرة مهما كانت، على قدر ما تضطلع باحتساب كثير وجعله واحدًا، فإن الـ «ثمّة واحد» يكون توكيدًا على أن شيئًا موجودًا (متبدّى)، بما هو كذا أو كذا، هو هذا أو ذاك.

ليس لـ ثمّة واحد من وجود وهو ما يؤمّن بالتالي لكل وجود أمثلي، كفاءة وظيفته الإبدائية أي وظيفته fonction المبنينة التي تفصل، قبل وبعد أثره، الـ πλήθος غير القابل للقف ـ بليثورا الوجود ـ عن التماسك المفكّر للـ πολλά والذي هو حاكمية العدد على الوضعيات النافذة الأثر.

التأمل الثالث

نظرية الكثير المحض: مفارقات وقرار نقدي.

من الملحوظ تمامًا أن ابتكار النظرية الرياضية للكثير المحض المسماة «نظرية المجموعات» ترافق عند كانتور مع اعتقاده بإمكان «تعريف» الفكرة المجردة للمجموعة فلسفيًا كما يلي: «نفهم بالمجموعة جمعنا ككل لموضوعات متمايزة تمامًا بالنسبة لحدسنا أو فكرنا». يمكن القول، دون مبالغة، أن كانتور يربط في هذا التعريف كل المفاهيم التي ستضطلع نظرية المجموعات بتفكيكها: الكل والموضوع والتمييز والحدس. إن ما يجعل المجموعة ليس هو التشميل، ولا عناصرها التي هي موضوعاتها، ولا التمييزات التي ـ دون مسلمة مخصوصة ـ لا سبيل إليها في التجميعات collections اللانهائية للمجموعات، ولا الحدس الذي لا نمتلك أقلّه بصدد كل عنصر مفترض لمجموعة «كبيرة» بعض الشيء. لا نملك بالكاد إلّا «الفكر»، وهو ما يبقى أساسًا من «التعريف» الكانتوري الذي يعيدنا، وعلى قدر ما هو متعلّق بالوجود تحت اسم المجموعة، إلى القول المأثور لـ برمنيدس: «الهو نفسه هو فكر ووجود في آن».

إن نظرية عظيمة، كان لها أن تُظهّر قدرتها على الإيفاء بلغة كونية لكل فروع الرياضيات، ولدت كالعادة من فجوة حدّية بين صلابة تسلسلاتها enchaînements وهشاشة مفهومها المركزي. وكما كان قد حدث بعد بالنسبة لـ «لامتناهي الصغر» في القرن الثامن عشر، سريعًا ما ستتكشف هذه الهشاشة على هيئة مفارقات نظرية المجموعات.

بُغية الاضطلاع بتفسير فلسفي لهذه المفارقات ـ التي هزت القناعة الرياضية وأحدثت أزمة من الخطأ تخيل أنها انتهت، لأن المسألة إنما تتعلّق بهاهية الرياضيات وقد جرى إهمالها براغماتيًا عوضًا عن الظفر بحلٍّ لها ـ ينبغي إبتداءً فهم أن تطور نظرية المجموعات، وبالتشابك مع تطور المنطق، سرعان ما سيتجاوز التصور الذي كان قد حدّده كانتور والذي سيُنعت استرجاعيًا بـ «الساذج». ما كان جرى إبداؤه بوصفه «حدس الموضوعات» سيتعرض لإعادة صياغة على نحو لا يكون فيه قابلًا للتفكير إلّا بوصفه مصداقًا لمفهوم، أو لخاصيّة proprieté معبَّر عنها هي نفسها في لغة مصورنة جزئيًا أو حتى كليًّا كما في أعمال فريغه ثم راسل. وعليه يمكن قول هذا: بخاصيّة معطاة ومعبَّر عنها بصيغة [λ(α)] ذات متغيّر حر، أسمّي «مجموعة» كل الحدود (أو الثوابت أو أسماء العلم) التي تمتلك الخاصيّة المعنيّة أي تلك الحدود التي تكون بالنسبة لها ـ إذا كانت [ℓ] حدًّا ـ [λ(ℓ)] صادقة (مثبتة). اذا كانت [λ(α)] على سبيل المثال هي صيغة «α تكون عددًا طبيعيًا كليًّا» فسأتكلّم عن «مجموعة الأعداد الكلّية» لتحديد الكثير الذي يجعل هذه الصيغة صالحة أي لتحديد الأعداد الكلّية. بعبارة أخرى، "المجموعة" هي ما يحتسب كواحد الكثيرَ الذي به يكون صلاح صيغة ما».

سيكون جيدًا، من أجل فهم كامل لما سوف يلي، أن يعمد القارئ دونما تأخير إلى الملاحظة التقنية الواقعة في نهاية هذا التأمل. إنها تشرح معنى الكتابة الصورية الذي كان للتمكّن منها، المكتسب بعد فريغه وراسل، أن يتيح التقدم في اتجاهين:

1) لقد أصبح ممكنًا تحديد فكرة الخاصيّة بصرامة وصَوْرَنتها عن طريق إرجاعها، على سبيل المثال، لفكرة المحمول في حساب منطقي من الدرجة الأولى، أو لصيغة ذات متغيّر حرّ في لغة تكون ثوابتها مثبّتة. بوسعي أيضًا أن أتجنب، بواسطة الإكراهات المقيّدة، التباسات الصلاح التي تنطوي على التخوم غير الواضحة للغة الطبيعية. معلومٌ أنه إذا كان لصيغتي أن تكون «α هي حصان يمتلك أجنحة»، فإن «المجموعة» التي تقابلها، والممكن أن تُرجَع فقط إلى بوسيفالوس Bucéphale، ستورطني في نقاشات وجودية معقدة تنبع من كوني سأكون قد منحت الوجود للواحد l'existence de l'Un، وما هذا سوى الأطروحة التي من شأنها أن تربك على الفور كل نظرية للكثير.

2) بمجرّد إبداء موضوع ـ اللغة (اللغة الصورية)، والذي سيكون موضوع النظرية حيث سأعمل، سيغدو مشروعًا التسليم بأن كل صيغة ذات متغير حرّ تقابل مجموعةً من الحدود التي تجعلها صالحة. بعبارة مغايرة، إن التفاؤل الساذج الذي أظهره كانتور بما يخصّ قدرة الحدس على

تشميل موضوعاته قد جرى تحويله هنا إلى الإحكام sécurité الذي يمكن للغة جيّدة البناء أن تضمنه. هذا الإحكام يعود إلى أن التحكّم في اللغة (في الكتابة) يعني التحكّم في الكثير. هذا هو تفاؤل فريغه: كل مفهوم، يتاح تدوينه في لغة مُصَوْرَنَة بالكامل (كتابة رمزية)، يصف كثرة «قائمة» existante تكون هي كثرة هذه الحدود نفسها التي جرى تدوينها والتي تقع تحت هذا المفهوم. التحكمة الاعتبارية هي أنه لاشيء من الكثير يمكنه أن يفيض عن لغة متقنة وبالتالي فإن الوجود، وعلى قدر ما يكون مكرهًا على إبداء نفسه في اللغة بوصفها المرجع ـ الكثير لخاصيّة ما، لا يمكنه أن يصدع معمارية هذه اللغة إذا كانت مبتناة على نحو صارم. إن السيادة على الكلمات هي أيضًا السيادة على الكثير.

هكذا كانت الأطروحة. غير أن الدلالة العميقة للمفارقات، التي كان على نظرية المجموعات انطلاقًا منها أن تُعدّل وأن يُعاد تأسيسها أي أن تؤكسم axiomatisé، هي أن هذه [الأطروحة] خاطئة. لقد تكشّف بالفعل أن بعض الخاصيّات والصيغ لا تقابلها كثرة (مجموعة) إلّا تحت طائلة تخريب (عدم تماسك) اللغة نفسها التي تكون مدوّنة بها هذه الصيغة.

بعبارة أخرى، لا يتيح الكثير أن يوصف فقط بلحاظ اللغة. أو على نحو أكثر دقة: لا أستطيع أن أحتسب كواحد، كـ«مجموعة»، كل ما يكون مستغرَقًا subsumable بخاصيّة ما. إذ أنه ليس دقيقًا أن كل صيغة [λ(α)] يمكن أن تقابل مجموعة واحدة من حدودٍ تكون بالنسبة لها [λ(α)] صادقة أو مثبتة.

هذا يخرّب المسعى الثاني لتعريف مفهوم المجموعة انطلاقًا هذه المرة من خاصيّات ومصاديقها (فريغه)، عوضًا عن الانطلاق من الحدس وموضوعاته (كانتور). مجددًا ينزلق الكثير المحض بعيدًا عن احتسابه كواحد المفترض تحققه في تعريف واضح لما هو كثير (مجموعة).

إذا تفحصنا بنية المفارقة الأكثر شهرة، تلك التي لراسل، سنلحظ كذلك أن الصيغة، التي تتدهور فيها السلطة المقوّمة للغة على وجود الكثير، هي صيغة عادية وليست صيغة إستثنائية على الإطلاق. لقد لحظ راسل صيغة «α هي مجموعة لا تكون عنصرًا في نفسها» والتي هي (α∈α)~. هذه صيغة مقبولة تمامًا، على نحو أن كل المجموعات الرياضية المعروفة تملكها. من الواضح ـ على سبيل المثال ـ أن مجموعة الأعداد الكلّية ليست هي نفسها عددًا كليًّا، إلخ. الأمثلة المضادة ملتوية. إذا قلت «مجموعة كل ما يمكن تعريفه بأقل من عشرين كلمة»، فإن تعريفًا كالذي كتبته للتوّ لهذه المجموعة يمتلك هو نفسه أقل من عشرين كلمة وبالتالي هو يكون عنصرًا في نفسه. بَيْدَ أنه يتملكنا بعض الشيء الشعور بأن في الأمر دعابة.

عليه، يبدو من المعقول تمامًا أن نجعل مجموعة لكل المجموعات [α] على نحو تكون فيه (α∈α)~ صادقة بالنسبة إليها. مع ذلك فإن ارتسام envisager هذا الكثير يخرّب لغة نظرية المجموعات من خلال التضارب [عدم التماسك] الذي يمكن أن يُستنتج منه.

مردّ ذلك أنه لو قلنا أن P («للمفارقة») هي هذه المجموعة. فإنه يمكن كتابتها هكذا: P={α /~ (α∈α)} وقراءتها: «كل (α) على نحو أن (α) لا تكون عنصرًا في نفسها» لكن ماذا يمكن أن يقال عن هذه الـ P؟

إذا احتوت نفسها كعنصر، [P∈P]، فإن عليها بعدها أن تمتلك الخاصيّة المعرّفة لعناصرها والتي هي (P∈P)~.

إذا لم تحتوي نفسها كعنصر، (P∈P)~ فإنها ستمتلك الخاصيّة المعرّفة لعناصرها وبالتالي ستكون عنصرًا في نفسها أي [P∈P].

ما سنحصل عليه في النهاية هو: [(P∈P)~↔(P∈P)]. هذا التكافؤ بين العبارة ونفيها يُبطل الإتساق المنطقي للغة.

هذا يعني، وانطلاقًا من صيغة (α∈α)~، أن استقراء الإحتساب كواحد الكلّي للحدود التي تصلح له هو مستحيلٌ إذا رفضنا أن ندفع ثمن تناقض اللغة حيث البطلان الذاتي لكل الرياضيات. الـ«مجموعة» P هي فائض هنا، على قدر ما نفترض أنها تحتسب كواحد كثيرًا ما، عن المصادر الصورية والاستدلالية للغة.

هذا ما سجّله معظم المناطقة بقولهم أن P ـ وتحديدًا جرّاء الخاصيّة العادية (α∈α)~ المفترض التي تنبثق عنها ـ هي «كبيرة جدًا» كي تكون محتسبة كمجموعة بالطريقة نفسها التي تحتسب بها المجموعات الأخرى. هذه الـ«كبيرة جدًا» هنا هي الاستعارة الخاصّة بما يفيض من وجود الكثير عن اللغة المزمع استنتاجه منها.

اللافت أن كانتور، عند هذه النقطة، سيدفع المأزق بواسطة فقه المطلق doctrine de l'absolu لديه. إذا كان

ممتنعًا تشميل كثرات ما أو «تصورها كوحدة» فذلك يعود، كما بيّنه، إلى كونها لامتناهية مطلقًا وليس إلى كونها عابرة للتناهي transfinies (يعني رياضية). لم يتهيّب كانتور [ما وقف عليه من] ارتباط الإطلاقية [الحقيقة المطلقة] واللاإتساق. ذلك أنه هناك حيث يتعذّر الإحتساب كواحد يقيم الله:

«من جهة، يمكن لكثرة ما أن تكون على نحو أن الاثبات الذي وفقًا له "تكون معًا" كل عناصرها، يفضي إلى تضارب على نحو يستحيل معه تصوّر الكثرة كوحدة، كـ"شيء متناه". هذه الكثرات أسميها كثرات لامتناهية مطلقًا أو غير متسقة ... حينما، من جهة أخرى، يمكن تفكير كلّية عناصر كثرة ما، دون تناقض، بوصفها "تكون معًا" على نحو أن تجميعها في "شيء ما" يكون ممكنًا، فإني أسميها كثرة متسقة أو مجموعة».

نرى أن الأطروحة الأونطولوجية لـ كانتور هي أن اللاإتساق، وهو مأزق رياضي لواحد الكثير، يوجه الفكر باتجاه اللامتناهي كموجود أعلى أو كمطلق. معنى هذا، كما نراه في النص، أن مثال الـ"كبير جدًا" هو فائض عن الكثير الواحد أكثر من كونه فائضًا عن اللغة. إن كانتور، وهو لاهوتي أساسًا، لا يربط إطلاقية الوجود بالإبداء (المتسق) للكثير ولكن بالتعالي حيث اللانهاية الإلهية، وبقدر ما هي واحد، لا تتسق في تجميع وتعداد كل كثير مهما كان.

مع ذلك يمكن القول أيضًا أن كانتور، وعبر استباق رائع، رأى أن النقطة المطلقة لوجود الكثير ليست هي إتساقه ـ وبالتالي اعتماده على إجراء الإحتساب كواحد ـ بل هي عدم إتساقه، أي انتشار كثير لا تجمعه أي وحدة.

هكذا يتأرجح فكر كانتور بين الأنطوثيولوجيا ـ التي تفكّر المطلق كوجود أعلى لامتناه، عابر للرياضيات، غير معدود، وتفكّره كشكل جذري جدًا للواحد الذي لا يمكن لأي كثير أن يتسق فيه ـ والأنطولوجيا الرياضية حيث يجعل الإتساق نظرية لعدم الإتساق على نحو أن ما يعيقها (كثرات مفارقاتية) هو نقطة استحالتها وبالتالي، وبكل بساطة، لا يكون. بالنتيجة هي تثبّت نقطة ما هو غير موجود - non étant والتي منها يمكن إرساء أن هناك إبداءًا ما للوجود.

من المؤكد فعلًا أن نظرية المجموعات تشرّع (صريحًا) لما لا يكون إذا كان صحيحًا أنها تجعل نظرية الكثير كشكل عام لإبداء الوجود. الكثرات غير المتسقة أو «الفائضة» لا تكون إلّا ما تحدده نظرية المجموعات كلا وجود محض قبل بنيتها الاستدلالية.

يضع كانتور موضع هذا اللاوجود المطلق أو الله، متيحًا عزل ما فيه تتجذّر «أنطولوجيات» الحضور أي الأنطولوجيات غير الرياضية، وهو القرار بإعلان أن الواحد يكون ما وراء الكثير حتى في مجاز لاإتساقه الأعظم.

لكن ما يتأتى تحديدًا من نظرية المجموعات تحت تأثير المفارقات ـ حيث تسجّل كعائقٍ لاوجودها الخاص والذي هو في هذه الحالة اللاوجود (non - être) ـ هو أن الواحد لا يكون. العجيب أن هذا الرجل نفسه، كانتور، لم يتفكّر ما تأتّى له من الابتكار ـ من حيث أن الواحد هو لاوجود الوجود الكثير ـ إلّا ضمن حماقة إنقاذ الإله أي الواحد من أي افتراض مطلق للكثير.

إن الآثار الواقعية للمفارقات تكون مباشرة لأمرين:

أ) ينبغي التخلّي عن كل أمل بتعريف تفصيلي لفكرة المجموعة. إذ أنه لا الحدس ولا اللغة هنا في وارد الاضطلاع بتأمين الإحتساب كواحد، ضمن مفهوم متواطئ، للكثير المحض المؤسَّس بواسطة العلاقة الوحيدة «الانتماء إلى» والتي تكتب: [∈]. وعليه إنه من ماهية نظرية المجموعات أن لا تمتلك على «موضوعات» ـها (الكثرات، المجموعات) إلّا سيادة ضمنية متحصّلة في أكسيوميّ [نسق من المسلّمات] لا تظهر فيه خاصيّة "أن تكون مجموعة".

ب) ينبغي حظر الكثرات المفارقاتية أي اللاوجود الذي يمتلك لاإتساقه الأنطولوجي علامة خراب اللغة. بالتالي، على الأكسيوميّ أن يكون على نحو يكون معه ما يخوّل اعتباره كمجموعة، أي كل ما يتكلّم عنه ـ ذلك أنه كي تُميّز المجموعات في هذا الكل عن أي شيء آخر، أي كي يُميّز الكثير (الذي يكون) عن الواحد (الذي لا يكون)، وكي يُميّز في النهاية الوجود عن اللاوجود، يتطلّب الأمر مفهومًا للكثير أي معيارًا للمجموعة وهو ما جرى استبعاده ـ ليس متضايفًا مع صيغ مثل (α∈α)~ تحدث التضاربات.

هذه كانت المهمة المزدوجة، بين 1908 و 1940، التي اضطلع بها زرمللو وأُنجزت بواسطة فرانكل وڤون نيومان وغودل. إنجازها هو النسق الأكسيومي الصوري الذي تمَّ فيه، ضمن منطق من الدرجة الأولى، إبداء الفقه المحض للكثير والذي ما زال ممكنًا استعماله اليوم للتحصّل على كل فروع الرياضيات.

أتمسّك بواقعة أنه فيما يتعلّق بنظرية المجموعات لا تكون الأكسمة تخريجًا مصطنعًا بل ضرورة داخلية. إذا لم يُعهد بالوجود الكثير إلّا للغة الطبيعية والحدس، فإنه سينتج إبدءًا زائفًا غير مقسّم للإتساق واللاإتساق وبالتالي للوجود واللاوجود، لأنه لن يكون قد فصل نفسه بوضوح عن افتراض وجود الواحد. إن الواحد والكثير ليسا في «وحدة أضداد» بما أن الأول لا يكون بينما الثاني هو الشكل نفسه لكل إبداء للوجود. إنّ الأكسمة مطلوبة بحيث يكون الكثير ـ متروكًا لتضمنيّة قاعدة احتسابه ـ مقدمًا دون مفهوم أي دون تضمين وجود الواحد.

هذه الأكسمة تتسق عبر تثبيت استعمال علاقة الانتماء، ∈، الذي يُرجع في النهاية إليها كامل معجم الرياضيات على اعتبار أن المساواة أحرى بها أن تكون رمزًا منطقيًا.

السمة الأولى الكبيرة لنسق زرمللو ـ فرانكل الصوري (نسق ZF) هي كون معجمه لا يحتوي إلّا علاقة واحدة، ∈، وبالتالي هو نسق من دون أي محمول أحادي أو خاصيّة بالمعنى الدقيق للكلمة. هذا النسق يستثني على وجه الخصوص أي بناء لرمز يمكن أن يكون معناه «أن يكون مجموعة». الكثير هنا يُشار إليه ضمنيًا تحت ستار منطق الانتماء أي على نحو أن «شيئًا ما = (α)» يتم إبداؤها بعامّة وفقًا لكثرة [β]، وهذا ما سوف يدوّن [α∈β] حيث [α] هي عنصر من [β]. إن ما يُحتسب كواحد ليس هو مفهوم الكثير، ولن يكون هناك أي فكر، قابل للتدوين، عن ما يكونه كثير ما un - multiple. الواحد يكون فقط مخصّصًا للعلامة [∈] أي لمشغّل الدلّ l'opérateur de dénotation على الصلة rapport بين الـ«شيء ما» بعامة والكثير. العلامة [∈]، التي هي نحو وجود dèsêtre أي واحدٍ، تعيّن بطريقة موحّدة، إبداء الـ«شيء ما» كمؤشر على الكثير.

السمة الثانية للنسق ZF تبطل، حالما تتكلم بدقة، أن يكون شيئًا هذا الـ«شيء ما» الذي ينتظم بذلك تبعًا لإبدائه الكثير.

لا يشتمل أكسيوميّ زرملّو، في الواقع، إلّا على نوع espèce واحد وقائمة واحدة من المتغيّرات. حين أكتب «(α) تنتمي إلى (β)»، [α∈β]، فإن (α) و(β) هما علامتان من القائمة نفسها وبالتالي يمكن تعويضهما بواسطة حدود غير متميّزة تحديدًا. إذا سلّمنا ـ على مضض ـ بالصيغة الشهيرة لـ كواين «أن يكون يعني أن يكون قيمة لمتغيّر» فإنه يمكننا الاستنتاج أن نسق ZF يُصادر postulé على أنه ليس ثمة إلّا طراز واحد من من إبداء الوجود: الكثير. النظرية لا تميّز بين «موضوعات» و«مجاميع موضوعات» (كما فعل ذلك كانتور)، ولا حتى بين «عناصر» و«مجموعات». ليس ثمة إلّا نوع واحد من المتغيّرات يعني: كل شيء كثير وكل شيء مجموعة.

إذا كان فعلًا التدوين دون مفهوم، لما يكون ce-qui-est يرقى إلى تثبيته بوصفه مقيّدًا reliable، بواسطة الانتماء، بالكثير، وإذا كان المقيّد [ما يكون] لا يتيح تمييزه، بالنسبة لمرتبته التدوينية، عمّا يكون مقيّدًا به ـ إذا كان ليس في إمكان(α)، في [α∈β]، أن تكون عنصرًا من المجموعة (β) إلّا بقدر ما تكون من نفس نوعها الكتابي scripturale كما (β)، أي أن تكون هي نفسها مجموعة ـ فإن ما يكون هو كثرة محضة على نحو مطابق.

النظرية تجعل إذًا ذلك الذي تبديه ـ حدوده ـ ضمن التمفصل الأكسيوميّ. إن ما تبديه، دون أن تقدم له مفهومًا، هو دائمًا من النوع الذي يقال عنه «مجموعة»، ذلك أن ما ينتمي إلى كثير ما هو دائمًا كثير ما وكونه «عنصرًا» ليس مرتبة وجود statut de l'être وليس كيفية جوانية بل علاقة بسيطة هي: أن يكون عنصرًا لـ être - élément - de يمكن عبره أن تُبدى كثرة ما بواسطة كثرة ما أخرى. عبر تماثل متغيراتها، تشير النظرية دون تعريف، إلى أنها لا تتعامل مع الواحد وأن كل ما تبديه، ضمن قواعدها المضمرة، هو الكثير. ما تبسطه نظرية المجموعات إنما هو أن كل كثير هو جوهريًا كثير متكثّر.

السمة الثالثة الكبيرة لعمل زرملّو تتعلّق بالإجراء الذي تبنّاه لدرء المفارقات والذي يعود إلى كون خاصيّة ما لا تعيّن كثيرًا ما إلّا على اعتبار أنه ثمّة بعد كثير متبدّى. يخضع أكسيوميّ زرملّو استقراء الكثير بواسطة اللغة إلى وجود existence كثير أوليّ يكون متقدمًا على هذا الاستقراء. هذا ما تزوّدنا به مسلّمة الفصل (أو الاشتمال أو المجموعات الفرعية).

غالبًا ما يُصادَر في النقد، بما في ذلك الحديث، لهذه المسلّمة على كونها تفترض تقييدًا اعتباطيًا على «بُعْد» الكثرات المسلّم بها. ثمة في هذا أخذ حرفي باستعارة «كبير جدًا» التي يشير بها الرياضيون إلى الكثرات المفاراقاتية أو غير المتسقة ـ تلك التي يكون موقعها الوجودي la position existentielle فائض عن تناسق اللغة. سنقول أن زرملّو نفسه صادَقَ على هذه الرؤية التقييدية لمشروعه الخاص حينما كتب «الحل لهذه

الصعوبات (ينبغي لحظه) فقط ضمن تقييد مناسب لفكرة المجموعة» أَمارة كهذه من رياضي ألمعي، متلائمة مفهوميًا ومجازيًا مع ما أبدعه، لا تشكّل، في نظري، حجة فلسفية حاسمة. إن ماهية مسلمة الفصل لا تحظر الكثرات «الكبيرة جدًا». ثمة حاجز على الفائض ينتج بالتأكيد عن هذه المسلّمة. بَيْد أن ما يحكمها إنما يتعلّق بعقدة كل من اللغة والوجود l'existence والكثير.

ما الذي تخبرنا به فعلًا الأطروحة (الفريغية) المتعثرة بالمفارقات؟ أنه من خاصيّة، λ(α)، مبتناة بجلاء في لغة صورية، يمكن استنتاج وجود الكثير الذي تمتلك حدوده هذه الخاصيّة. أي أنه: توجد existe مجموعة على نحو أن كل حد (α)، تكون λ(α) بالنسبة إليه شارحة، يكون عنصرًا لهذه المجموعة:

[(α∈β)	↔	[λ(α)	(∀α)	(∃β)
↕		↕	↕	↕
كثير		اللغة	كل	الوجود

إن ماهية هذه الأطروحة، التي تزعم الإمساك بالكثير، دون فائض مخرِّب، وتلقّفه باللغة، هي أنها وجودية على نحو مباشر، أي أنه بالنسبة لكل صيغة λ(α) ثمة ارتباط تلقائي وموحّد uniformément لوجود الكثير الذي يُجمّع كل الحدود التي تجعل الصيغة صالحة.

لقد اتضح أن مفارقة راسل تشق بالتناقض تناسق اللغة مفكّكةً ثلاثية وجود ـ لغة ـ كثير كما هي مدوّنة، تحت أصالة الوجود ـ التي للسور الوجودي ـ، في العبارة أعلاه. ما يقترحه زرملّو إنما هو عقدة مغايرة للثلاثية نفسها.

إن ما تقوله فعلًا مسلمة الفصل هو أنه لكثير معطى أو بالأحرى لكل كثير يُفترض أنه معطى (أو متبدّى أو قائم) يوجد كثير فرعي للحدود التي تمتلك الخاصيّة المعبّر عنها بواسطة الصيغة λ(α). بعبارة أخرى، إن ما يُحْدَث عبر صيغة لغوية ما ليس مباشرة الوجود وإبداء الكثرة بل هو، تحت شرط أنه ثمّة إبداء بعد، الـ«فصل» الذي يكون ضمن هذا الإبداء ومحمولًا بواسطته ؛ فصل مجموعة فرعية تكون مشكّلة من حدود (أي من كثرات طالما أن كل كثير هو كثير متكثر) تجعل الصيغة صالحة.

صوريًا، يستتبع ذلك أن مسلمة الفصل، وعلى العكس من العبارة السابقة [أعلاه]، ليست وجودية طالما أنها لا تستنتج الوجود إلّا من كونه هناك بعد dèjá - lá كنوع فرعي لأي كثرة ما يُفترض إبداؤها. تقول مسلّمة الفصل أنه لكل كثرة مفترضة معطاة يوجد الجزء (الكثرة الفرعية) الذي تجعل عناصره λ(α) صالحة، والذي يقلب ترتيب الأسوار: إنها عبارة كلية حيث كل وجود مفترض يُحدِث، انطلاقًا من اللغة، وجودًا مضمرًا:

(∀α) (∃β) (∀γ) {[(γ∈α) & λ(γ)]↔(γ∈β)}

على العكس من العبارة التي تستخرج مباشرة، من (α) λ، وجود β، لا تتيح مسلّمة الفصل أن نستنتج منها أي وجود. منطوق بنيتها الضمنية يرقى إلى أنه إذا كان ثمة α، فسيكون هناك ثمة β، تكون جزءًا منها، تجعل عناصرها الصيغة λ(γ) صالحة. لكن هل ثمة α؟ هذا ما لا تعلن عنه المسلمة، إذ أنه ليس ثمة إلّا توسط بين الوجود (المفترض) والوجود (المضمر)، من خلال اللغة.

إن العقدة التي يقترحها زرملّو لا تنصّ على استنتاج وجود الكثير من اللغة بل على أن اللغة تفصل، ضمن وجود مفترض معطى (أي ضمن الكثير المتبدّى بعد)، وجودَ كثير فرعي ما. لا تُحدِث اللغة الوجود بل تُحدِث فقط الانقسام ضمن الوجود.

لمسلّمة زرملّو هذه ماديةٌ تقطع مع اللغة المثالية ـ التي يكون ثمنها مفارقة الفائض ـ حيث الإبداء الوجودي للكثير يُستنتج مباشرة من اللغة المبتناة جيدًا. إنها توطّد [حقيقة] أنه فقط ضمن استسلاف [الافتراض المسبق présupposition] الوجود تشتغل اللغة ـ تفصل ـ وأن ما تُحدثه أيضًا من كثرة متسقة يكون مؤيَّدًا في وجوده، بطريقة استباقية، بإبداء يكون هناك بعد dèjà - lá. ان وجود الكثير يستبق ما تفصله فيه عنه اللغة، على نحو استرجاعي، من وجود مضمر.

إن قدرة اللغة لا تبلغ تأسيس الـ«ثمّة هناك» للـ«ثمّة هناك». يقتصر ما تطرحه اللغة على أنه ثمة ما يمكن تمييزه ضمن الـ«ثمّة هناك» حيث يمكن أن تشير المبادئ التي فرّق بينها لاكان ؛ تلك التي للواقعيّ réel (ثمّة هناك) وتلك التي للرمزيّ symbolique (ثمّة هناك ما هو قابل للتمييز).

الوصمة الصورية le stigmata formel للبَعْد déjà التي من شأن الإحتساب، في مسلّمة الفصل، هي كلّية [كونية] السور الأوليّ quantificateur initial (الإحتساب كواحد الأول) التي تخضع السور الوجودي (الإحتساب كواحد الفاصل في اللغة).

وعليه، ليس «بُعْد» la dimension المجموعات ما أكّد زرملّو على تقييده بل بالأحرى المزاعم الإبدائية للغة. لقد قلت أن مفارقة راسل يمكن تأويلها كفائض الكثير عن سِعة la capacité اللغة على إبدائه دون أن تتداعى. يمكن القول كذلك أن اللغة هي الفائضة من حيث كونها قابلة للنطق بخاصيّات، مثل $(\alpha\in\alpha)\sim$، مما قد يدفعها للزعم أن لهذه الخاصيّات من السِعة ما يُمكّنها من تأسيس إبداء ما للكثير. الوجود l'être، وبقدر ما هو الكثير المحض، يكون مطروحًا من هذا القسْر forçage، بمعنى أن القطيعة في اللغة تشهد على أنه لاشيء هكذا يمكن ان يَحْدث في إبداء متسق.

إن مسلّمة الفصل تنحاز أنطولوجيا إلى ما يمكن تلخيصه بكل بساطة: أن نظرية الكثير، كشكل عام للإبداء، ليس بوسعها الزعم أنه من قاعدتها الصورية ـ من خصائص مبنية جيدًا ـ يمكن استنتاج الوجود لكثير ما (لإبداء ما). لا بدَّ أن يكون الوجود هناك ـ بعد، أيلا بدَّ للكثير المحض، بوصفه كثير متكثر، أن يتمَّ إبداؤه كي تقوم القاعدة فيه بفصل الكثير المتسق، الذي يتمَّ إبداؤه لمرة ثانية من خلال ما بدر من الإبداء الأول.

مع ذلك ثمة سؤال حاسم يبقى مطروحًا: إذا لم يكن للغة أن تؤكّد، ضمن إطار الإبداء الأكسيوميّ، وجود الكثير ـ أي ضمن الإبداء الذي تبديه النظرية ـ فأين تكون نقطة الوجود المطلقة الأوليّة؟ وأي كثير أوليّ نؤكد وجوده كي يكون لوظيفة الفصل الخاصة باللغة أن تشتغل فيه؟

المسألة برمّتها هي الرفاء الطارح لنظرية المجموعات بالوجود من حيث هو وجود. مسألة تجنح بنا إلى انحلالها البارادوكسي الناتج عن الفائض الخاصة باللغة التي ـ وإن نصّت على الانفصالات والتأليفات ـ لا يمكنها أن تذهب أبعد وتؤسس من تلقاء نفسها أن الكثير المحض يوجد وأن ما تبديه النظرية هو فعلًا الإبداء.

التأمل الرابع

الفراغ: اسم مخصوص للوجود.

فلتكن أي وضعية. سبق وقلت أن بنيتها ـ نظام الإحتساب كواحد ـ تقسم الكثير المتبدّى: تقسمه إلى إتساق (تأليف آحاد) ولاإتساق (عطالة ميدانية) inertia dominale. مهما يكن، فإن اللاإتساق، بما هو، لا يتم إبداؤه حقًا، طالما أن كل إبداء يكون تحت قانون الإحتساب. اللاإتساق ككثير محض، هو فقط التحكمة بأن الواحد لا يكون قبل الإحتساب. بَيْد أن صريح أي وضعية بالأحرى هو أن الواحد يكون. واقعًا، لا تكون الوضعية، بعامة، على نحو يمكن معه لأطروحة «الواحد لا يكون» أن يتم إبداؤها فيها. على العكس، إذ طالما أن القانون هو الإحتساب كواحد، فإن الوضعية تغلّف وجود l'existence الواحد بحيث لا شيء يُبدى إطلاقًا ما لم يكن محتسبًا. لاشيء يكون قابلًا للإبداء إلّا ضمن تأثير بنيته وبالتالي إلّا أن يكون على صورة الواحد وتأليفه في الكثرات المتسقة. بذلك لا يكون الواحد نظامًا للإبداء المبنين فقط بل يكون أيضًا نظام إمكان الإبداء نفسه. لا يكون الكثير ممكنًا، في وضعية غير أنطولوجية (غير رياضية)، إلّا بقدر ما ينظّمه القانون صريحًا عبر واحد الإحتساب. لن يكون هناك، من داخل الوضعية، لاإتساق غير قابل للإدراك، ولن يكون هناك لاإتساق مطروحًا من الإحتساب ولامبنينًا a-structurée. تقلب إذًا أي وضعية، متلقّفةً في محايثتها، المسلمة الافتتاحية لكامل إجرائنا. [الوضعية] تنصّ على أن الواحد يكون وأن الكثير المحض ـ اللاإتساق ـ لا يكون. هذا طبيعيٌ طالما أن أي وضعية، لا تكون إبداءًا للإبداء، تهوِّي بالضرورة الوجود مع ما هو قابل للإبداء وبالتالي مع إمكان الواحد.

إنه بالتالي لصادق veridique (سوف أؤسس أبعد، في التأمل 31، التمييز الأساسي بين الصادق والحقيقي vrai) من داخل ما تؤسسه الوضعية كصورة للمعرفة، أن الوجود l'être يكون وجودا في إمكان الواحد. إنها أطروحة ليبنز («ما لا يكون واحدًا لا يكون موجودًا») التي تحكم تحديدًا محايثة الوضعية وأفق الصدقية الخاص بها. إنها أطروحة القانون.

الصعوبة التي تعرّضنا إليها هذه الأطروحة هي التالية: إذا لم يتبيّن اللاإتساق في محايثة الوضعية، فإن ما يتبقى مع ذلك هو أن الإحتساب كواحد، من حيث هو عملية، إنما يشير إلى أن الواحد يكون حاصلًا. ينبغي، وبقدر ما يحصل

الواحد، أن لا يكون «شيء ما» من الكثير في تطابق مطلق مع الحاصل. بالتأكيد لا تعطي أي أسبقية للكثير موضعًا للإبداء الذي يكون دائمًا مبنيًا بعد déjá - structurée، على نحو أنه ليس ثمة إلّا الواحد أو الكثير المتسق. بَيْد أن ما تخلّفه الـ«ثمّة» هو أن القانون، حيث تنتشر، يكون متمايزًا كعملية. وعلى الرغم من أنه ليس ثمة أبدًا ـ في الوضعية ـ إلّا الحاصل (كل شيء في الوضعية يكون محتسبًا)، فإن ما يحصل يشير، قبل العملية، إلى وجوب أن يكون محتسبًا un devoir - être - compté، ما يجعل الإبداء المبنين ينحو إلى شبح اللاإتساق.

من المؤكد أن الشبح لا يمكن بأي طريقة أن يتم إبداؤه بنفسه طالما أن نظام الإبداء هو كثرة متسقة أي حاصل احتساب. إن الشبح، وانطلاقًا من كون الواحد يحصل، يحرف بعض الشيء كون الواحد في صميم الأطروحة الوضعوية la thèse situationnelle حيث فقط الواحد يكون.

بالنتيجة، ولأن كل شيء يكون محتسبًا بينما واحد الإحتساب ـ الذي عليه أن يكون حاصلًا ـ يُخلّف على نحو شبحي أن الكثير لا يكون في الأصل على هيئة الواحد، فإنه ينبغي التسليم بأنه، في صميم الوضعية، يكون الكثير المحض أو غير المتسق مستثنى ومتضمّنًا في آن. إنه مستثنى من الكل، وبالتالي مستثنى من الإبداء نفسه، ومتضمّن في عنوان ما «سيكون» الإبداء نفسه: الإبداء في ذاته، وذلك إذا تمّ تفكير ما يجيز القانون تفكيره وهو أن الواحد لا يكون وأن وجود الإتساق هو اللاإتساق.

بوضوح أكثر: بمجرّد أن يكون كلّ الوضعية تحت قانون الواحد والإتساق، فإنه يجب، بلحاظ نقطة المحايثة للوضعية، أن يكون الكثير المحض ـ غير القابل للإبداء إطلاقًا تبعًا للاحتساب ـ لاشيء. لكن كونه لاشيء يتميّز عن اللاوجود non ـ être بقدر ما تتميّز الـ«ثمّة» عن الوجود l'être.

على النحو نفسه الذي تحسم فيه منزلة الواحد بين أطروحة «ثمّة الواحد» (الصادقة) وأطروحة أنطولوجيات الحضور «الواحد يكون» (الخاطئة)، فإن منزلة الكثير المحض، متلقَّفةً في محايثة وضعية غير أنطولوجية، تحسم بين الأطروحة (الصادقة) بأن «اللاإتساق هو لاشيء» والأطروحة البنيوية أو القانونية (الخاطئة) بأن «اللاإتساق لا يكون». الصحيح تمامًا هو أنه قبل الإحتساب ثمة لاشيء، لأن كل شيء يكون محتسبًا. بَيْد أن ما يكون لاشيء، حيث يقيم اللاإتساق غير المشروع للوجود، هو ما يُسند [حقيقة أنه] ثمة كلّ لتأليفات الواحد حيث يتأتى الإبداء.

ينبغي بالتأكيد الافتراض أن أثر البنية يكون تامًا على نحو أن ما يطرح نفسه منها هو لاشيء وأن القانون لا يصادف في الإبداء ما يعرقله. ليس ثمة، في أي وضعية، من إبداء للكثير المحض مناوئ أو طارح تُمارس عليه أمبراطورية الواحد. لهذا يكون البحث بلا طائل، في وضعية ما، عمّا يفيد الحدس بالوجود من حيث هو وجود. ان منطق الثغرة lacune، بالنسبة إلى ما يكون قد «نسيه» الإحتساب، وبالنسبة للمستثنى الذي يمكن أن يُموْقَع على نحو موجب كعلامة أو كواقعيّ réel الكثير المحض، هو مأزق ـ وهم ـ للفكر كما هو مأزق للممارسة. ذلك أن الوضعية لا تفترض أبدًا إلّا الكثير المنسوج من آحاد، وقانون القوانين هو أن لاشيء يقيّد أثر الإحتساب.

تفرض نفسها أيضًا الأطروحة المتضايفة بأنه ثمة وجود للّاشيء بوصفه شكلًا لما هو غير قابل للإبداء. اللاشيء هو ما يسمّى الفجوة غير القابلة للتصوّر التي لا تنفك تبطل وتتجدد بين الإبداء كبنية والإبداء كإبداء مبنين، وبين الواحد كحاصل والواحد كعمليّة، وبين الإتساق المُبْدى واللاإتساق بوصفه ما سوف يكون قد تم إبداؤه.

سيكون غير ذي فائدة أن ننطلق للبحث عن اللاشيء. يجدر القول أن هذا ما يستنفد نفسه فيه الشعر، وأن هذا، حتى في وضوحه الأكثر سيادة وحتى في توكيده القاطع، هو ما يجعل الشعر متواطئًا مع الموت. لو كان يمكن ـ واحسرتاه ! ـ الاتفاق مع أفلاطون بأنه ثمة معنى لإرادة تتويج الشعراء من أجل إرسالهم بعدها إلى المنفى، فذلك لأنهم ينشرون مثال حدس اللاشيء، حيث يقيم الوجود، في حين أنه ليس ثمة من موضع حتى ـ ما يسمونه الطبيعة ـ لأن كل شيء متسق.

ما يمكننا توكيده فقط هو هذا: كل وضعية تتضمّن لاشيء كلّها. بَيْد أن هذا اللاشيء ليس موضعًا ولا حدًّا للوضعية. ذلك أنه لو كان اللاشيء حدًّا فلن يعني ذاك إلّا شيئًا واحدًا: أنه قد جرى احتسابه كواحد. كل ما يكون قد تمّ احتسابه إنما يكون في إتساق الإبداء.

يُستبعد أن يؤخذ كحدّ اللاشيء الذي يسمّي هنا المحضَ الذي سيكون قد كان احتسابه من حيث هو متمايز

عن أثر الإحتساب، وبالتالي متمايز عن الإبداء. ليس ثمة لاشيء واحد un - rien بل ثمة لاشيء هو شبح اللاإتساق.

من حيث هو، ليس اللاشيء إلّا اسم اللاتبدِّي في الإبداء. منزلة وجوده هو وجوب التفكير بأنه إذا كان الواحد حاصلًا فإن «شيئًا ما» (لا يكون حدًّا ـ في ـ وضعية، وبالتالي هو لاشيء) لن يكون قد احتسِب.

هذا الـ«شيء ما» هو ضروري كي تعمل عملية الإحتساب كواحد. سيّان بالضبط القول، أن اللاشيء هو عملية الإحتساب حيث لا يكون هو نفسه محتسبًا من حيث هو مصدر للواحد، أو القول أن اللاشيء هو الكثير المحض الذي بناءً عليه يشتغل الإحتساب، وأن اللاشيء «في ذاته»، أي من حيث هو غير محتسب، متميّز عن النحو الذي يحدث فيه تبعًا للإحتساب.

اللاشيء يسمّي لابتيّ indécidable الإبداء الذي يكون غير القابل للإبداء خاصتّه والذي يكون موزّعًا بين العطالة الميدانية المحضة للكثير والشفافية المحضة المتأتية من أنه ثمة الواحد. اللاشيء يكون من شأن البنية وبالتالي من شأن الإتساق بنفس القدر الذي يكون فيه من شأن الكثير المحض وبالتالي من شأن اللاإتساق. إنه لحق أن يقال أن اللاشيء يكون مطروحًا من الإبداء بما أنه انطلاقًا من شأنيْه، القانون والكثير، يكون اللاشيء هو اللاشيء.

ثمة إذًا، بالنسبة لأي وضعية مهما تكن، مكافئ ـ بصدد البناء الكوسمولوجي العظيم لطيماوس والذي هو استعارة كرنثالية تقريبًا للتبدّي الكلّي ـ لما سمّاه أفلاطون «السبب التائه» مدركًا مشقّة تفكيره.الأمر يتعلّق بشكلٍ غير قابل للإبداء وضروري والذي يحدد الفجوة بين الواحد الحاصل للإبداء و«ما انطلاقًا منه» يكون ثمة إبداء والذي هو اللاحدّ لكل تشميل، واللاواحد لكل احتساب كواحد، واللاشيء المخصوص للوضعية، ونقطة الفراغ واللامتموضع حيث يتكشّف، أن الوضعية مرفوّة بالوجود suturée á l'étre وأن ما يتبدّى se présente يجوس خلال الوضعية على نحو يكون فيه مطروحًا من الإحتساب، وحيث من المغلوط بعد أن نشير إليه كنقطة لأنه ليس محلّيًا وليس شاملًا بل هو منتشر أينما كان، في لامكان وفي كل مكان، على نحو أن أي ملاقاة لا تجوّز الإمساك به بوصفه قابلًا للإبداء.

أدعو بفراغ الوضعية الرفاء لوجودها suture à son étre. وأنصّ على أن كل إبداء مبنين لا يبدي فراغه على نمط هذا اللاواحد الذي يكون فقط الوجه الطارح للإحتساب. أقول «فراغ» عوضًا عن «لاشيء» لأن الـ«لاشيء» بالأحرى هو اسم الفراغ المتضايف مع الأثر الشامل للبنية (كل شيء محتسب)، والأدق هو أن نشير إلى أن ما لم يكن قد تمّ احتسابه هو كذلك محليّ، طالما أنه لم يُحتسب كواحد. يشير «الفراغ» إلى فشل الواحد بل إلى ما ليس واحدًا le pas - un بمعنى أكثر أصالة من ما ليس كلًّا le pas - du - tout.

الأمر يتعلّق بالأسماء هنا، «لاشيء» أو «فراغ» لأن الوجود l'être الذي تشير إليه هذه الأسماء ليس محليًّا ولا شاملًا. الاسم الذي اخترته، الفراغ، يشير بدقة، وفي آن، إلى أن اللاشيء لا يتم إبداؤه بأي حد وأن تعيين عدم قابلية الإبداء هذه يبقى «فارغًا» دون موقعة بنيوية يمكن تفكيرها.

الفراغ هو اسم الوجود ـ اسم اللاإتساق ـ تبعًا لوضعية ما، بقدر ما يعطينا الإبداء فيها توصّلًا accès غير قابل للإبداء وبالتالي لاتوصّل لهذا التوصّل ضمن نمط ما لا يكون واحدًا ولا يكون مؤلّفًا من آحاد وبالتالي لا يكون موصوفًا في الوضعية إلّا كضلال اللاشيء.

إنه لجوهريٌّ التمسّك بأن لا حدّ في الوضعية يحدّد الفراغ، وأنه بهذا المعنى يكون صحيحًا ما أعلنه أرسطو في السماع الطبيعي من أن الفراغ لا يكون، اذا فهمنا بالـ "وجود" ما يكون موقعًا ضمن وضعية ما أي ما يكون حدًّا وهو الذي يدعوه أرسطو جوهرًا. يكون صادقًا، في نظام طبيعي للإبداء، أنه لا يمكن القول أن الفراغ يكون طالما أنه ليس واحدًا وليس جوهريًا.

سأبيّن لاحقًا (التأمل 17) أنه لحدوث موقعة للفراغ، ولضرب مخصوص من افتراض داخل وضعوي intrasituationnelle للوجود من حيث هو وجود، إنما يتوجّب نزع وظيفة الإحتساب الذي ينجم عن فرْط في الواحد. الحدث سيكون هذا الواحد الفائق ultra - un للجزاف un hasard، حيث فراغ وضعية ما يكون قابلًا للإنكشاف على نحو استرجاعي. بَيْد أنه ينبغي، حيث نحن الآن، أن نتمسك بأنه في وضعيّة ما ليس ثمة أي ملاقاة يمكن تصوّرها مع الفراغ. النظام الطبيعي للوضعيات المبنينة هو في كونها تُملي «اللاوعي» المطلق بالفراغ.

نستنتج من ذلك مطلوبًا استكماليًا للخطاب الأنطولوجي إذا كان موجودًا وإذا كان ـ كما أؤيّده ـ وضعية

(وضعية رياضية). لقد أرسيت بعد:

أ) أن الأنطولوجيا هي بالضرورة إبداء الإبداء وبالتالي هي نظرية الكثير المحض دون واحد أي نظرية كثير الكثيرين.

ب) أن بنيتها لا يمكن أن تكون إلّا احتسابًا ضمنيًا أي إبداءًا أكسيوميًّا دون مفهوم ـ واحد لحدودها (دون مفهوم للكثير).

يمكننا أن نضيف الآن أن الحدّ الوحيد الذي تُنسج منه تأليفات دون مفهوم، في الأنطولوجيا، هو بالضرورة الفراغ. فلنؤكد على هذه النقطة. إذا كانت الأنطولوجيا هي هذه الوضعية المخصوصة التي تبدّي الإبداء فإنه ينبغي أيضًا أن تُبدي القانون لكل إبداء والذي هو ضلال الفراغ غير القابل للإبداء بوصفه لا ـ ملاقاة. لن تبدي الأنطولوجيا التبدّي إلّا بقدر ما هي جاعلة نظريةَ الرِفاء الإبدائي للوجود والذي، حقًا، من موضع كل الإبداء، يكون هو الفراغ حيث اللاإتساق الأصلي يكون مطروحًا من الإحتساب. على الأنطولوجيا إذًا أن تقدّم نظرية للفراغ.

بيْد أنه إذا كانت نظرية الفراغ، فلا يمكن للأنطولوجيا، وبمعنى محدد، إلّا أن تكون نظرية عن الفراغ. إذا افترضنا مثلا أنها تبدي أكسيوميًا حدودًا أخرى غير الفراغ ـ أيًّا تكن العقبة الذي يشكّلها وجوب «أن تُبدي» الفراغ ـ فهذا سيعني أنها تميّز الفراغ عن الحدود الأخرى، وأن بنيتها بالتالي تجيز الإحتساب كواحد للفراغ بما هو، وذلك ضمن فرقه الخاص عن الحدود «الممتلئة». واضح أن ذلك سيكون مستحيلًا، لأنه حين يُحتسب كواحد في فرقه عن الواحد الممتلئ، فإن الفراغ سيمتلئ حالًا بهذه الغيرية. اذا كان الفراغ مثيَّمًا thèmatisé فإن ذلك سيكون في إبداء ضلاله، وليس بالضرورة في فرادة ممتلئة يمكن أن تميّزه كواحد ضمن احتساب ما مفرِّق. السبيل الوحيد هو أن تكون كل الحدود «فارغة» على نحو لا تكون فيه مؤلّفة إلّا من الفراغ، وأن يكون الفراغ موزّعًا في كل مكان، وأن لا يكون كل ما يميّزه الإحتساب الضمني من كثرات محضة إلّا جهات ـ تبعًا ـ لواحد الفراغ نفسه. ذلك وحده يعلّل كون الفراغ، في وضعية ما ـ غير قابل للإبداء في الإبداء.

فلنقل ذلك بشكل مختلف. ما الذي يمكن أن يؤلّفه الأكسيوميّ الإبدائي للأنطولوجيا طالما أنها تكون نظرية الكثير المحض؟ أي قائم existant تتولّاه مُثُل الكثير التي تتعهّد مسلّماتها العمل التشريعي على الكثير من حيث هو كثير؟ قطعًا ليس هو الواحد الذي لا يكون. إن كل كثير يتألّف من كثير كثير، هذا هو القانون الأنطولوجي الأول. لكن من أين نبدأ؟ ما هو الوضع الوجودي المطلق الأصلي، الإحتساب الأول، إذا لم يك ممكنًا وجود واحد أول؟ من الضروري مطلقًا أنه على «أول» كثرة، تمَّ إبداؤها بدون مفهوم، أن تكون كثير لاشيء، لأنها إذا كانت كثير شيء ما، فإن ذلك الشيء ما سيكون في وضع الواحد. ضروري بعد ذلك أن لا تُجيز القاعدة الأكسيوميّة التأليفات إلّا انطلاقًا من كثير اللاشيء هذا، أي انطلاقًا من الفراغ.

مسار ثالث. إن ما تجعله الأنطولوجيا نظرية [تنظرنه] هو الكثير غير المتسق لوضعيات غفلة، وهو الكثير المطروح من كل قانون محدد ومن كل احتساب كواحد، وهو الكثير اللامبنين a-structuré. النمط المخصوص الذي تبعًا له يجوس اللاإتساق في الكل الذي لوضعية ما هو اللاشيء، والنمط الذي تبعًا له لا يتبدّى هو الطرح من الإحتساب والذي هو اللاواحد أي الفراغ. الأطروحة الأولى بإطلاق للأنطولوجيا هي إذًا الفراغ ـ الذريّون الإغريق، ديمقريطس وأتباعه، كانوا قد رأَوْها ـ بَيْد أنها أيضًا هي أطروحتها الأخيرة ـ وذلك ما لم يعتقدوا به ـ لأن كل لاإتساق، في نهاية المطاف، هو غير قابل للإبداء وبالتالي هو فراغ. اذا كان هناك ثمة «ذرات»، فهي لن تكون، كما اعتقدوها الماديون القدماء، مبدأً ثانيا للوجود، بعد الفراغ، بل تأليفات للفراغ نفسه، محكومة بقوانين أمثليّة للكثير الذي يتأتى للأنطولوجيا نسق مسلّماته.

عليه، لا يكون بإمكان الأنطولوجيا أن تحتسب كموجود existant إلا الفراغ. تعلن هذه العبارة أن ما تنشره من ترتيب مقعّد l'ordre réglé ـ الإتساق ـ هو رِفاءٌ ـ للوجود في كل وضعية أي ذلك الذي يتبدّى، بقدر ما يحدده اللاإتساق على نحو لا يكون فيه إلّا ما هو غير قابل للإبداء في كل إتساق إبدائي.

يبدو أن هذا يحلّ مشكلة كبيرة. لقد قلت أنه، لئن تمَّ إبداء الوجود ككثير محض (هذا ما أختصره أحيانًا بطريقة خطرة قائلًا أن الوجود كثير) فإن الوجود، على نحو صارم، من حيث هو وجود، لا هو واحدٌ ولا هو كثير. الأنطولوجيا، كعلم مفترض للوجود من حيث هو وجود، تكون خاضعة لقانون الوضعيات، يجب عليها أن تبدي، وفي أحسن الأحوال، أن تبدي الإبداء أي الكثير المحض. كيف يمكن أن تتجنّب اتخاذ القرار، بالنسبة للوجود من

حيث هو وجود، لصالح الكثير؟ إنها تتجنب ذلك بأن تكون نقطة وجودها هي الفراغ، هذا «الكثير» الذي ليس واحدًا وليس كثيرًا، في كونه كثير اللاشيء، وبالتالي، من حيث هو كذلك، لا يُبدي شيئًا على صورة الكثير ولا على صورة الواحد. على هذا النحو تعلن الأنطولوجيا أن الإبداء يكون كثيرًا بالتأكيد، بَيْدَ أن وجود الإبداء، أي ما يتمّ إبداؤه ويكون فراغًا، إنما يكون مطروحًا من جدل واحد/ كثير. بعد ذلك نسأل: ما الهدف من القول بالرغم من ذلك أن الفراغ هو «كثير»، حينما نتكلم عن «كثير اللاشيء»؟ ذلك يعود إلى أن الأنطولوجيا هي وضعية وبالتالي إن كل ما تبديه إنما يقع تحت قانونها والذي هو عدم معرفة إلّا الكثير ـ دون ـ واحد.

الحاصل من ذلك أن الفراغ يسمّى ككثير، حتى لو، مؤلِّفًا لاشيء، يكون منحرفًا عن التعارض الذي يكون داخل وضعية ما بين الواحد والكثير. تسميته ككثير هي السبيل الوحيد المتاح بعد عدم امكان تسميته كواحد، طالما أن الأنطولوجيا، تتخذ كمبدأ أساسي لها، أن الواحد لا يكون، بَيْدَ أن كل بنية، حتى البنية الأكسيوميّة للأنطولوجيا، ترسي بأنه ليس ثمة إلّا الواحد والكثير، حتى لو كان هذا، كما هنا، على سبيل إبطال أن الواحد يكون.

واحد من أفعال هذا الإبطال هو تحديدًا جعل الفراغ كثيرًا وجعله الكثير الأول والوجودَ نفسه الذي منه يكون كل إبداء كثير، حينما يتمّ إبداؤه، منسوجًا ومعدودًا.

بالطبع، وكما يكون الفراغ لامتمايزًا من حيث هو حد (طالما أنه يكون لا ـ واحدًا)، فإن حدوثه التدشيني هو محض فعل للتسمية. هذا الاسم لا يمكن أن يكون محددًا، إنه لا يستطيع أن ينزّل الفراغ تحت أي شيء يكون مستغرِقًا له. من شأن ذلك أن يعيد تأسيس الواحد. ليس بإمكان الاسم أن يشير إلى الفراغ على أنه هذا أو ذاك. إن فعل التسمية، بكونه غير محدد، يستهلك نفسه. لاشيء يشير إليه إلّا غير القابل للإبداء بما هو، والذي مع ذلك، في الأنطولوجيا، يحدث بواسطة قوة إبدائية تتخذه كلاشيء منه ينبثق كل شيء. حاصل هذا أن اسم الفراغ هو محض اسم مخصوص يشير إلى نفسه، دون أن يعطي أي مؤشر عن الفرق ضمن هذا الذي يحيل إليه، والذي يعتلن s'autodéclare على صورة الكثير، بالرغم من كون لاشيء يكون معدودًا بواسطته.

تبدأ الأنطولوجيا، لا محالة، حالما تتأتى لها المثل التشريعية للكثير، بواسطة محض التلفظ التعسفي باسم مخصوص. هذا الاسم ـ هذه العلامة ـ المؤشر على الفراغ، هو، وبمعنى ملغَّز دائمًا، الاسم المخصوص للوجود.

التأمل الخامس
العلامة (Φ)

إن تفعيل الأنطولوجيا ـ أي النظرية الرياضية للكثير أو نظرية المجموعات ـ لا يُتاح إبداؤه، بالتطابق مع متطلبات المفهوم (التأمل الأول)، إلّا على سبيل الأكسمة. المثل الكبيرة للكثير هي إذًا العبارات التدشينية المحمولة على المتغيّرات (α)، (β)، (γ)، إلخ، المتفق ضمنيًا على أنها تدلّ على الكثرات المحضة. يستبعد هذا الإبداء كل تعريف تفصيلي للكثير وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتحاشي وجود الواحد l'existence de l'Un. من الملحوظ أن هذه العبارات صغيرة العدد جدًا: تسع مسلّمات أو شيامات مسلّمات. نتعرّف في هذا الاقتصاد الإبدائي على علامة أن «المبادئ الأولى للوجود»، كما قال أرسطو، هي أيضًا قليلة العدد كما هي حاسمة.

واحدة فقط، بين هذه العبارات، هي عبارة وجودية بالمعنى الدقيق، أي يكون موكولًا بها التدوين المباشر لوجود ما، وليس تنظيم بناء يفترض أنه ثمة بعد كثير تمَّ إبداؤه. هذه العبارة، كما يوحي كل شيء، تتعلّق بالفراغ.

دعونا ابتداءً نموضع سريعًا، بغية تفكير فرادة هذه العبارة الوجودية عن الفراغ، الأفكار الأساسية عن الكثير والتي لها قيمة تشغيليّة دقيقة.

1. الهو هو [العينه] والآخر: المسلّمة المصداقية

تطرح المسلّمة المصداقية أن مجموعتين تكونان متساويتين (متطابقتين) إذا المتكثران multiples اللذان يكونان كثير المجموعتين ويضمنان لهما الإحتساب كواحد، كانا «متهوّيَيْن». ما معنى «متهوّيَيْن»؟ أليس هناك دورٌ في تأسيس الهوهو على الهوهو؟ في المفردات الطبيعية وغير الملائمة التي تميز بين «العناصر» و«المجموعات»، والتي

تحجب أنه ليس ثمة إلّا الكثير، تقول المسلّمة «تكون مجموعتان متطابقتان إذا كان لهما العناصر نفسها». بَيْد أننا نعرف أن [مفردة] «عنصر» لا تحدد أي شيء جوهري، بل تحدد فقط أن كثيرًا ما [γ] يكون قد تمَّ إبداؤه عبر إبداء كثير آخر [α]، وهو ما يُكتب [γ∈α]. ترقى المسلّمة المصداقية إذًا للقول أنه إذا كل متبدى في إبداء [α] كان مُبْدى في إبداء [β]، والعكس، فإن المتكثريْن [α]، [β] يكونان متهوِّيَيْن.

إن البناء المنطقي للمسلّمة يكون محمولًا على كلّية التقرير l'assertion وليس على تكرار الهو هو. إنه يشير إلى أنه إذا كان متكافئًا وبالتالي سيّانيًا بالنسبة لكثير (γ) توكيد انتمائه إلى (α) أو توكيد انتمائه إلى (β)، فإن (α) و (β) سيكونان غير قابلين للتمييز وقابلين بالكامل أن يُعوّض واحدهما بالآخر. إن تهوِّي المتكثرَيْن يكون مؤسسًا على سيّانيّة الانتماء. وهذا يُكتب:

$$(\forall\gamma)\ [(\gamma\in\alpha) \leftrightarrow (\gamma\in\beta)]\longrightarrow(\alpha=\beta)$$

يُجعل التعليم التفريقي لمجموعتين وفقًا لما يكون منتميًا لإبدائهما. بَيْد أن «ما يكون» هو دائمًا كثير. إن كثيرًا ما، لنجعله (γ)، يسند لـ (α) بعلاقة الإنتماء ـ أي يكون كثيرًا من المتكثر الذي تتألف منه (α) ـ ولا يسند لـ (β). هذا يستلزم أن يُحتسَب (α) و (β) كمختلفين.

هذا الطابع محض المصداقي لنظام الواحد والآخر هو جوهري بالنسبة لواقعة أن نظرية المجموعات هي نظرية الكثير دون واحد، وهي نظرية الكثير من حيث هو كثير متكثر. من أين يمكن أن ينشأ أنه ثمة فرق، ما لم ينقص كثير من كثير؟ لا كيفية خاصة يمكننا استعمالها لتعليم الفرق، ولا حتى إمكان أن يتميّز الواحد عن الكثير، طالما أن الواحد لا يكون. المسلّمة المصداقية تُعيد باختصار الهوهو والآخر إلى الصرامة الدقيقة للإحتساب، على نحو أنها تبنين إبداء الإبداء. الهوهو يكون هوهوية احتساب المتكثر الذي يتألف منه كل كثير، حينما يُحتسب كواحد.

مهما يكن، دعونا نلاحظ أن: قانون الهوهو والآخر، مسلّمة المصداقية، لا يفيدنا إطلاقًا بخصوص وجود أي شيء. إنه فقط يثبِّت القاعدة القانونية لتفريق كثير ما إذا كان هذا الكثير موجودًا.

2. العمليات المشروطة: مسلّمات المجموعات الفرعية، الاتحاد، الفصل، والاستبدال.

إذا تركنا جانبًا مسلّمات الاختيار واللانهاية والتأسيس ـ سأفصّل لاحقًا أكثر أهميتها الميتاأنطولوجية الأساسية ـ فإن مسلّمات أربع أخرى «كلاسيكية» تشكل مقولة ثانية، وتكون على شكل: «خذ أي مجموعة (α) مفترضة الوجود، فستوجد هناك مجموعة أخرى (β)، مبتناة انطلاقًا من (α) على هذه الشاكلة أو تلك»، هذه المسلّمات تنسجم بالتساوي مع اللا ـ وجود non - existence لأي شيء مهما كان، اللاإبداء المطلق، طالما أنها لا تشير إلى وجودٍ ما إلّا إذا كان مشروطًا بوجود آخر. الطابع محض الشرطي للوجود يكون معلّمًا مرة أخرى بالبنية المنطقية لهذه المسلّمات، والتي هي جميعها من نمط: «لكل (α)، توجد (β) على نحو تمتلك معه علاقة معرّفة بـ (α)». هذه الـ«لكل (α)» تدلّ بوضوح على أنه: إذا وجدت (α) فإنه في جميع الحالات توجد (β)، مرتبطة بـ (α) طبقًا لهذه القاعدة أو تلك. بَيْد أن العبارة لا تقطع بوجود أو لا ـ وجود (α). تقنيًا، يعني هذا أن البادئة ـ الأسوار الأوليّة ـ لهذه المسلّمات هي من نمط «لكل.. يوجد.. على نحو أن...» أي (∃β) (∀α). واضح، في المقابل، أن المسلّمة التي تثبت وجودًا غير مشروط ستكون من نمط «يوجد.. على نحو أن..» وانها ستبدأ إذًا بالسور الوجودي.

هذه المسلّمات الأربع، التي لن يكون مفيدًا هنا تفحصها التقني التفصيلي، تتعلّق في النهاية بضمانات الوجود لبناءات الكثير انطلاقًا من بعض السمات الداخلية للمتكثر المفترض أنه قائم. شياميًا:

أ. مسلّمة المجموعات الفرعية

هذه المسلّمة تؤكد أنه من مجموعة معطاة، يمكن أن نحتسب كواحد مجموعاتها الفرعية، التي تكون بدورها مجموعة. ما هي المجموعة الفرعية لكثير ما؟ إنها كثير على نحو أن كل متكثر يكون مُبدى في إبدائها (أي «ينتمي» لها) يكون أيضًا مُبدى بواسطة الكثير الأولي (α)، دون أن يكون العكس صحيحًا بالضرورة (وإلّا سنكون مجددًا أمام التطابق المصداقي). البنية المنطقية ليست هنا التكافؤ بل التضمين. تكون المجموعة (β) مجموعة فرعية لـ (α) ـ يُكتب ذلك [β⊂α] ـ إذا حينما تكون (γ) عنصرًا لـ (β)، أي [γ∈β]، فإنها تكون عنصرًا لـ (α) وبالتالي [γ∈α]. بعبارة أخرى، [β⊂α]، التي تُقرأ «(β) متضمّنة في (α)» هي كتابة مختصرة لصيغة:

$\{(\forall\gamma)\ [(\gamma\in\beta)\rightarrow(\gamma\in\alpha)\}$

سأعود في التأملين السابع والثامن، إلى المفهوم الأساسي حقًا للمجموعة الفرعية، والى التمييز بين الإنتماء $\in$ والتضمّن $\subset$.

يكفينا الآن أن نعرف أن مسلّمة المجموعات الفرعية تضمن أنه إذا كانت وجدت مجموعة ما، فإنه بالتالي توجد المجموعة التي تحتسب كواحد كل المجموعات الفرعية للأولى. بطريقة مفهومية أكثر: إذا تمَّ إبداء كثير ما، فإنه يُبْدى أيضًا الكثير الذي تكون حدوده (العناصر) المتكثر الفرعي للأول.

ب. مسلّمة الاتحاد

من المشروع أن نسأل، طالما أن الكثير هو كثير متكثر، فيما إذا كانت قدرة الإحتساب الذي يتبدَّى من خلالها كثيرٌ ما، تكون مفتوحة أيضًا للاحتساب المنشورللمتكثر الذي يؤلفها والمتصور بدوره كمتكثر متكثر multiples des multiples.

هل يمكن داخليًّا نثر المتكثر الذي يجعل منه كثيرٌ ما واحد الإحتساب؟ هذه العملية المضادة لتلك التي تسندها مسلّمة المجموعات الفرعية.

بواسطة هذه فعلًا، أؤكد أن ما يحتسب كواحد كثير كل التجميعات ـ كثير كل المجموعات الفرعية ـ المؤلفة من متكثر منتم لكثير معطى. ثمة الحاصل ـ الواحد (المجموعة) لكل التأليفات الممكنة، أي لكل التضمنات، لما يحتفظ مع مجموعة معطاة بعلاقة الإنتماء. هل بوسعي الإحتساب النسقي لتجزئات decompositions المتكثر الذي ينتمي إلى كثيرٍ ما معطى؟ ذلك أنه اذا كان كثيرٌ ما هو كثير متكثر فإنه بالتالي يكون كثير متكثر لمتكثر لمتكثر، إلخ...

السؤال مزدوج هنا:

أ) هل يطال الإحتساب كواحد التجزئات؟ هل هناك أكسيوميّ للإنتشار [الإنتثار] dissémination كما هناك أكسيوميّ للتأليفات؟

ب) هل ثمة نقطة توقف؟ لأنه يبدو، كما سبق ورأينا، أن الإنتشار يمضي قدما إلى اللانهاية.

السؤال الثاني عميق جدًا، ويمكننا رؤية لماذا. إن مطلوبه هو أين يكون الإبداء مرفوّا بنقطة ما ثابتة، أي بنقطة وجود لا يمكن تجزئتها أكثر. يبدو هذا مستحيلًا إذا كان وجود الكثير هو الصورة المطلقة للإبداء. الإجابة ستكون على مرحلتين، عبر مسلّمة الفراغ بعد قليل، وعبر تفحّص مسلّمة الأساس، في التأمل 18.

السؤال الأول سيحسم من الآن عبر مسلّمة الاتحاد التي تنصّ على كل خطوة للانتشار تكون محتسبة كواحد. بعبارة أخرى، إن المتكثر نفسه، الذي يتألف منه المتكثر الذي يؤلف كثيرًا واحدًا، يشكل مجموعة (أذكّر أن كلمة «مجموعة»، والتي لا تكون معرَّفة ولا قابلة للتعريف، إنما تحدد ما يجيز الإبداء الأكسيوميّ احتسابه كواحد). من خلال استعارة العناصر، حيث ثمة مخاطرة دائمًا في تحويل علاقة الإنتماء إلى جوهر، يمكن قول ذلك هكذا: لكل مجموعة توجد هناك مجموعة عناصر لعناصر تلك المجموعة. أي أنه: إذا تمَّ إبداء (α)، فإنه قد يتم إبداء أيضًا (β) الذي يكون منتميًا إليها كل كثير (δ) الذي يكون منتميًا إلى (γ) المنتمية إلى (α). بعبارة أخرى، إذا كانت ($\gamma\in\alpha$)) و ($\delta\in\gamma$)) فإنه سيوجد (β) على نحو أن ($\delta\in\beta$)). يجمع كثير (β) معًا الانتشار الأول لـ (α)، الذي يُحصل عليه من خلال تجزئة المتكثر، المنتمي إليه، إلى متكثر، وبالتالي فرز dé comptant - (α):

$(\forall\alpha)\ (\exists\beta)\ \{(\gamma\in\beta)\leftrightarrow(\exists\gamma)\ [(\gamma\in\alpha)\wedge(\delta\in\gamma)]\}$

إذا كانت (α) معطاة، فإن المجموعة (β) المثبت وجودها هنا سوف تُكتب $U\alpha$ (اتحاد [α]). اختيار كلمة «اتحاد» يحيل إلى فكرة أن تلك القضية الأكسيوميّة تُظهر الماهية نفسها لما «يوحّده» كثيرٌ ما، وهو المتكثر، وأن هذا يتم إظهاره عبر «توحيد» المتكثر الثاني (بلحاظ الكثير الأولي) الذين يتألف منه، بدوره، المتكثر الأول الذين يحصل عنه الكثير الأولي.

إن التجانس الأساسي للوجود مفترضٌ هنا على نحو أن [$U\alpha$]، الذي ينثر الكثير الواحد الأولي، ثَم يحتسب كواحد ما نثَره، ليس كثيرًا أكثر أو أقل من الكثير الذي انطلقنا منه. كما هو الأمر في مجموعة المجموعات الفرعية، لا نخرج إطلاقًا [في مجموعة الاتحاد] من السيادة البلا مفهوم للكثير. سواء أدناه أو أعلاه، وسواء شتّتنا أو جمّعنا، فإن النظرية لا تتعرّف على «شيء ما» هجين عن الكثير المحض. لا تعلن الأنطولوجيا هنا لا الواحد ولا الكل ولا الذرة. فقط الإحتساب كواحد الأكسيوميّ الموحّد للكثرات.

ح. مسلّمة الفصل أو مسلّمة رزملّو

كنا قد درسناها بالتفصيل في التأمل الثالث.

ج. شيمة مسلّمات الاستبدال (أو التعويض)

هذا ما تقوله مسلّمة الاستبدال في صياغتها الطبيعية: إذا كان لديك مجموعة واستبدلت عناصرها بأخرى، فستحصل على مجموعة.

بدلًا من ذلك، تقول المسلّمة في صياغتها الميتاأنطولوجية: إذا كان كثير متكثر مُبدى، فإنه يُبدى كثيرٌ يكون مؤلفًا من استبدال ـ واحد بواحد ـ المتكثر الذي قام بإبدائه الكثير الأول، بالمتكثر الجديد المفترض أنه نفسه قد تمَّ إبداؤه في مكان آخر.

الفكرة، العميقة والفريدة، هي التالية: إذا مورِس الإحتساب كواحد بإعطاء إتساق وجود كثير واحد إلى متكثر، فإنه سيعمل أيضًا إذا تمَّ استبدال المتكثر بمتكثر حدّا بحدّ. يرقى هذا إلى القول أن إتساق كثير ما لا يعتمد على متكثر محدد يكون هو كثيره. غيّر المتكثر وسيبقى الإتساق، الذي يكون حاصلًا، شريطة أن تستبدل كثيرًا بكثير.

تؤكد نظرية المجموعات هنا، ممحِّضة مرة أخرى ما تؤتيه كإبداء لإبداء ـ كثير، أن الإحتساب كواحد للمتكثر يكون سيّانيًّا تجاه الذي يكون المتكثر متكثرًا له، على شرط توكيد أنه لاشيء آخر غير المتكثر. باختصار، فإن صفة «أن يكون كثيرًا ما» تتجاوز المتكثر المحدد الذي يكون بمثابة عناصر للكثير المعطى. جعل كثير ما ("أخذه معًا" كما قال كانتور)، أقصى شكل مبنيَن للإبداء، إنما يحتفظ بنفسه، حتى لو جرى استبدال كل ما يؤلفه.

نرى إلى أي مدى تلبّي النظرية نداء عدم إبداء إلا الكثير المحض، إلى حدّ أن الإحتساب كواحد، الذي ينتظمه أكسيوميّها، يؤسس دوامها الإشتغالي على أطروحة رابط ـ الكثير في ذاته مفرّغًا من كل تخصيص بصدد ما يقوم بربطه. يتبدّى الكثير حقًا على صورة ـ كثير، ليكون لامتغيّرًا في أي تعويض يطال حدوده. أعني أنه لامتغيّرٌ من حيث هو دائمًا يكون متأتّيًا في الرابط الواحد للكثير.

أكثر من أي [مسلّمة] أخرى، تكون مسلّمة الاستبدال، إلى حد الإكثار من الاشارة إلى ذلك، مناسبة للوضعية الرياضية التي تكون إبداءً للشكل الإبدائي المحض حيث يحدث الوجود بوصفه ذلك الذي يكون.

مع ذلك، لا تبّز مسلّمة الاستبدال، مسلّمات المصداقية والفصل والأجزاء والاتحاد، في إحداث وجود أي كثير أيًّا يكن. إن مسلّمة المصداقية تثبّت نظام الهوهو والآخر. مجموعة المجموعات الفرعية ومجموعة ـ الاتحاد تنظم بقاء التأليفات الداخلية (المجموعات الفرعية) والانتشارات (الاتحاد) تحت قانون الإحتساب، وأنه لاشيء هنا مما يُلاقى أدناه أو أعلاه قد يشكّل عائقًا أمام تشاكل الإبداء من حيث هو كثير.

تُخضع مسلّمة الفصل كفاءة اللغة على إبداء الكثير إلى أنه ثمة بعد إبداء. أما مسلّمة الاستبدال فتطرح أن الكثير يكون تحت قانون الإحتساب من حيث هو شكل ـ كثير أي من حيث هو فكرة رابط لا تفسد.

باختصار، هذه المسلّمات الخمس، أو شيمات المسلّمات، تُثبِّت نسق الأفكار، والذي تحت قانونه، يتيح أي إبداء، من حيث هو شكل للوجود، أن يتم إبداؤه: الانتماء (فكرةً فريدة أوليّة، دال أقصى على الوجود ـ المُبْدى)، والفرق والتضمّن والانتثار، والزوج لغة/ وجود والتعويض.

لدينا هنا المادة الكاملة لأنطولوجيا ما. إلّا أن أيًّا من هذه العبارات التدشينية، التي يُعطى فيها قانون الأفكار، لا تقطع بعد بسؤال ؛ «لماذا ثمة شيء ما بدلا من لاشيء؟»

3. الفراغ، الرِفاء الطارح للوجود

عند هذه النقطة، يكون القرار الأكسيوميّ محفوفًا بالمخاطر على نحو خاص. أي امتياز قد يدّعيه كثير ما كي يكون معيّنًا بوصفه ذلك الذي يكون وجوده مؤكَّدًا ابتداءً؟ واذا كان هذا الكثير هو الذي يحصل منه كثير آخر، بواسطة التأليفات المطابقة لقانون الأفكار، أفلا يكون في الحقيقة هو الواحد الذي تركّز جهدنا كاملًا للشهادة على أنه لا يكون؟ واذا كان في المقابل كثيرًا محتسَبًا كواحد وبالتالي كثيرَ متكثر، فكيف يمكن له أن يكون، مع كونه بعد حاصل تأليف، الكثير المطلق الأول؟

السؤال ليس إلّا عن الرفاء للوجود - á la structure l'être بنظريةٍ للإبداء تكون هي ذاتها قد تمَّ إبداؤها على نحو أكسيوميّ. المؤشر الوجودي هو ما بواسطته يقترح النسق التشريعي للأفكار، الذي يؤكّد أن لا شيء يؤثر على محوضة الكثير، نفسه بوصفه نشرًا تدوينيًا للوجود من حيث هو وجود. لكن كي لا نتقهقر، إلى وضعية غير أنطولوجية، يُشترط أن لا يقترح هذا المؤشر أي شيء محدد، وبالتالي أن لا يكون متعلّقًا لا بالواحد، الذي لا يكون، ولا بالكثير المؤلَّف، الذي لا يكون دائمًا إلّا حاصل احتساب وأثرًا البنية.

الحل اللافت لهذه المسألة هو التالي: الإمساك بخيط

أن لاشيء يُقدّم بواسطة قانون الأفكار، بل جعل هذا اللاشيء يكون بواسطة افتراض اسم مخصوص. أو: لا يثبت كموجود، عبر الاختيار الفائض للاسم، إلّا ما هو غير قابل للإبداء، حيث تقدّم الأفكار بعد ذلك كل صورة مقبولة للإبداء.

طالما أن ما يتم إبداؤه، في إطار نظرية المجموعات، هو كثير متكثر، أي صورة الإبداء نفسه، فإنه لا يمكن لغير القابل للإبداء أن يأتي إلى اللغة إلا كـ«كثير» لاشيء.

دعونا نلاحظ فورا هذه النقطة: الفرق بين اثنين من المتكثرين، بما هو مُنظَّمٌ بواسطة مسلمّة المصداقية، لا يُعلَّم إلّا بواسطة المتكثر المنتمي إلى هذين الاثنين الذين نفرّقهما. إن كثير اللاشيء لا يملك إذًا أي علامة تفريقية différentielle قابلة للتصوّر. إن غير القابل للإبداء هو غير مصداقي، وبالتالي هو لا ـ مفرّق in - différent. الحاصل هو أن تدوين هذا الغير ـ مفرّق سيكون بالضرورة سالبًا طالما أنه لا إمكان ـ لا كثير ـ أن نشير إلى أن منه يتم إثبات الوجود. هذا الشرط، بأن يكون الوجود الأول على نحو إطلاقي وجودًا لنفي ما، يكشف أنه على النمط الانطراحي يكون الوجود مرفوّا بأفكار الكثير. هنا يبدأ تفويت كل افتراض إبدائوي présentifiante للوجود.

لكن ما هذا الذي يكون بإمكان النفي، بحيث يدَوّن وجود غير القابل للإبداء كلا ـ فرق in-différence، أن ينفيه؟ بما أن الفكرة البدائية للكثير هي فكرة الانتماء، وبما أن الأمر يتعلّق بنفي الكثير من حيث هو كثير متكثر، دون الإتيان مع ذلك بالواحد، فإن ما يتم نفيه هو بالتأكيد الإنتماء بما هو. غير القابل للإبداء هو الذي لاشيء ولا أي كثير ينتمي إليه، وبالتالي ليس ممكنًا أن يتبدّى في فرقه.

إنّ نفي الإنتماء هو نفي الإبداء. إن بنية العبارة التي تدوّن الوجود «الأول» هي إذًا في الحقيقة النفي لكل وجود تبعًا للانتماء. هذه العبارة تقول شيئًا من هذا القبيل: «يوجد ذلك الذي لا يمكن قول أن أي وجود ينتمي إليه». أو: «يوجد 'كثير ما'» يكون مطروحًا من الفكرة الأوليّة للكثير.

هذه المسلّمة الفريدة، السادسة في قائمتنا، هي مسلمّة المجموعة الفارغة. في صياغتها الطبيعية، حيث وضوحها المخصوص هو في مأزق هذه المرّة، تقول: «توجد مجموعة لا تمتلك أي عنصر». نقطةٌ حيث مطروحية الوجود تخرّب التمييز الحدسي بين العناصر والمجموعة. في صياغتها الميتا أنطولوجية تقول: غير القابل للإبداء يتم إبداؤه بوصفه حدّا مطروحًا من إبداء الإبداء. أو: إن كثيرًا ما يكون دون أن يكون تحت فكرة الكثير. أو: يتيح الوجود أن يسمّى، ضمن الوضعية الأنطولوجية، بوصفه ذلك الذي لا يوجد منه وجود.

في صياغتها التقنية الأكثر ملاءمة للمفهوم، سوف تبدأ مسلّمة الفراغ بالسور الوجودي (يتعلّق ذلك بإعلان أن الوجود l'être يغطي الأفكار)، وتكمل بنفي الوجود (يتعلّق ذلك بعدم إبداء الوجود imprésenter l'être)، الذي سيُحمل هو نفسه على الانتماء (يتعلّق ذلك بعدم الإبداء بوصفه كثيرًا، وبأن فكرة الكثير هي الانتماء (∈). ومن هنا (أسجل (~) للنفي): [(∃β) (∃α) (α∈β) ~](∃β)

والتي تُقرأ: توجد (β) على نحو أنه لا توجد أي (α) تنتمي إليها. بأي معنى الآن أمكن لي القول أن هذه الـ (β) المثبتة الوجود هنا، والتي ليست بالتالي فكرة بسيطة، أو قانونا، بل رِفاء أنطولوجي ـ وجود ما هو غير موجود ـ إنما كانت في الحقيقة اسمًا مخصوصًا؟ يقتضي الاسم المخصوص أن يكون مرجعه أحدًا unique. نميّز بعناية بين الواحد l'un والوحدة l'unicité. إذا كان الواحد لا يكون إلّا الأثر الضمني وغير الموجود للاحتساب، وبالتالي للأفكار الأكسيوميّة، فإنه من الممكن أن تكون الوحدة تمامًا صفة للكثير. إنها تشير حصرًا إلى أن الكثير يكون مفترقًا عن كل آخر. يمكن التحكّم به من خلال استعمال مسلمّة المصداقية. مهما يكن، فإن المجموعة الفارغة هي غير مصداقية، وسيّانية [لا ـ فارقة]. كيف يمكن لي حتى أن أفكّر وحدتها son unicité، طالما أنه لاشيء ينتمي إليها مما قد يكون بوسعي جعله كعلامة على فرق ما؟

تقول الرياضيات بشكل عام، وبشيء من الخفة، أن المجموعة الفارغة مفردة «من بعد مسلّمة المصداقية». يبدو الأمر كما لو أنه من المتاح تعريف فراغ"ـين" كشيئين أي كمتكثِّرَيْن، في حين أن قانون الفرق غير ملائم مفهوميًا ولا صوريًا لهما. الحقيقة بالأحرى هي هذا: وحدة مجموعة الفراغ تكون مباشرة [غير موسوطة]، لأنه لاشيء يفرّقها، وليس لأن فرقها مشهودٌ عليه. إن الوحدة تبعًا للفرق تُعوّض هنا بالوحدة السيّانيّة التي لا رجعة فيها.

ما يؤكّد فرادة مجموعة الفراغ، أنه في إرادة تفكيرها كنوع، أو كاسم مشترك، أي في افتراض إمكان أنه ثمة «فراغات

متعددة»، أعرّض نفسي، في إطار النظرية الأنطولوجية للكثير، لتعطيل نظام الهوهو والآخر، والى وجوب تأسيس الفرق على شيء آخر غير الانتماء. إن كل إجراء من هذا النوع من شأنه واقعًا أن يرقى إلى استعادة وجود الواحد. ذلك أن "ال" فراغات، بكونها غير مصداقية، تكون غير متميّزة من حيث هي كثيرة. وعليه لا بد، من حيث كونها آحادًا، وعن طريق مبدأ جديد، من تفريقها. بَيْدَ أن الواحد لا يكون، وبالتالي لا أستطيع الافتراض بأن وجود الفراغ l'être - vide يكون صفة أو نوعًا أو اسمًا مشتركًا. ليس ثمة من فراغات «متعددة»، ليس ثمة إلّا فراغ واحد، ذلك الذي يدل على وحدة غير القابل للإبداء كما هو معلّم في الإبداء، وليس على إبداء الواحد.

نصل إذًا إلى الخلاصة اللافتة التالية: لأن الواحد لا يكون يكون الفراغ أحدًا. القول بأن المجموعة الفارغة أحدية يرقى إلى القول أن علامتها هي اسم مخصوص.

هكذا يثمّر الوجود أفكار إبداء الكثير المحض على شكل وحدة يُشار إليها باسم مخصوص. لكتابته، هذا الاسم للوجود، هذه النقطة الطارحة للكثير ـ للشكل العام حيث يتبدّى الإبداء، وبالتالي يكون ـ، بحث الرياضيون عن علامة بعيدة عن كل أبجدياتهم المعتادة، لا تكون إغريقية، ولالاتينية، ولا قوطية. حرف قديم اسكندنافي، Φ، شعار للفراغ، ويكون تأثره صفرًا بحاجز المعنى. كما لو كانوا واعين تمامًا أنه بإعلان أن الفراغ وحده يكون، لأنه وحده لا ـ يوجد in-existe من الكثير، ولأن أفكار الكثير لا تحيا إلّا من ذلك الذي يكون مطروحًا منها، فإنهم يطأون إقليمًا مقدسًا، يكون هو نفسه على حافة اللغة، وأنهم بذلك، يتنافسون مع اللاهوتيين الذي كان لديهم الوجود الأعلى هو اسم مخصوص، بل ويعارضون وعدهم بالواحد وبالحضور، بما لا رجعة فيه من عدم قابلية الإبداء ومن لا وجود [نحو وجود] désêtre الواحد. لقد كان عليهم أن يضعوا على الشجرة جرأتهم المخصوصة وذلك على هيئة شيفرة من لغة منسية.

ترجمة د.ربيــع شلهوب

ترجمة فصل من كتاب:

BADIOU Alain: L'***Ê***tre Et L'Événement, Édition Du Seuil, Paris, 1988.

ترجمة مقال:

باديو مناظرًا هيغل
في اللاتضايف بين الوحدة والتعيين

تزوشين ثو
أ.ج.بارليت

موقف باديو من هيغل هو موقف مضاد للنفور الفلسفي من الجدل الذي نجده عند أقرانه من المتفلسفة كـ دولوز وفوكو وليوتار. هذا الموقف مضاد أيضًا للماركسية الهيغلية وللتأثير الذي تركته شروحات كوجف. ثمة صميم عقلاني في الديالكتيك وقف عليه ماركس الذي شطر أو قسّم هيغل مستبعدا العنصر المثالي في فلسفته. هذا العنصر المثالي كان هو مدار شروحات وتأملات الأكاديميين في النصف الاول من القرن العشرين من أجل بلورة صورة غير سياسية لـ ماركس. هيغل باديو هو هيغل الأساسي ؛ هيغل لينين وهيغل الذي لا يُفهم كتاب رأس المال لـ ماركس دون فهم كتابه (علم المنطق). يمكن هنا أن نستحضر الانقسام في الستينيات حول هيغل بين ألتوسير ـ الذي أراد تخليص ماركس العلمي المادي من لعنة هيغل الذي يعزو اليه كل قراءة إنسانوية تعاملت تعاملًا مثاليًا مع ماركس ـ وسارتر الذي استعاد ثيْمات من (فينومينولوجيا الروح)، كالاغتراب والوعي الذاتي، حاضرة بقوة في المخطوطات الفلسفية والاقتصادية التي بنى ألتوسير قراءته لـ ماركس على القطع معها. لقد نظر باديو إلى عمل سارتر (نقد العقل الجدلي) بوصفه ربطًا للماركسية بأكثر حقيقة غريبة عنها: شفافية الكوجيتو. من جهته أراد ألتوسير تطهير المنجز الماركسي من العناصر الهيغلية وتقديمه كمعرفة وضعية. كل من ألتوسير وسارتر يتشاركان في توهين هيغل لأنهما ضربا صفحًا عن المنطق الكبير. أن القراءة الوضعية الأكاديمية لـ ألتوسير والقراءة المثالية الرومنطيقية لـ سارتر هما وجهان لعملة واحدة: الانحراف وتفويت هيغل الأساسي. تطغى على فكر القرن العشرين التأليفات المنفصلة حيث لا توليفة بين الحقيقة والترائي وبين الديمومة والحينونة. ثمة مواجهة وجهًا لوجه مع الواقعي في العلم والفن والسياسة عوضًا عن تجاوز التناقضات ؛ هذه الوجهًا لوجه هي السؤال البطولي للقرن. غياب الرفع الديالكتيكي هو ما جرى تعويضه بشغف الواقعيّ. صحيح أن باديو قطع مع الجدل في مشروع الأنطولوجيا الطارحة بَيْدَ أن الكثير من مفاهيمه المرتبطة بفقه الحدث كالبنية والتدخل والإخلاص لن تقطع نهائيًا معه. بل أن باديو في (منطقيات العوالم) سَيُعَنْوِن كامل مشروعه الفلسفي بـ المادية الجدلية في مواجهة ما يسمّيه بالمادية الديمقراطية.

هيغل باديو هو هيغل علم المنطق وليس هيغل فينومينولوجيا الروح. هيغل الذي سيعكف باديو على مناظرته طويلًا بدءًا من مقالته عام 1968 «تخريب لامتناهي الصغر» وصولًا إلى كتاب (منطقيات العوالم) 2006 ـ الذي أعلن فيه أن الفلاسفة الثلاثة الأكثر أهمية هم أفلاطون وديكارت وهيغل، وأنه لم يتوقف أبدًا عن قياس عمله بكتاب (علم المنطق) الذي ينطوي على ما تنشده المعرفة المادية بالوجود والفكر والظهور ـ مرورًا بكتابه (نظرية الذات) 1983، الذي أعاد فيه بناء الجدل الهيغلي من حيث كون الأخير هو ما معه تكون المواجهة العملاقة لكامل مشروع باديو ـ وكتاب الوجود والحدث عام 1988 الذي ناظر فيه هيغل بصدد مشكلة اللامتناهي. ليس المطلوب قلب هيغل بل شطره من صميمه. إن الجدل في منطق الانفصال وكل مفاهيمه منقسمة بين جانب جدلي وجانب غير جدلي. ثمة حاجة للإمساك بمثنوية الاثنين لديه بقدر ما هناك حاجة للوقوف على ما يعيد حركة الفكر لديه إلى الواحد. المطلوب شطر المصفوفة الهيغلية وصولًا إلى النقطة التي تتحوذل معها إلى فقه للحدث وتكفّ عن كونها مغامرة محسوبة للروح. ليس الأمر أن هناك صميمًا أو نواةً عقلانية في الجدل ينبغي استنقاذها عبر كسر أو تحطيم القشرة المثالية التي تغلفها ؛ النواة نفسها يجب كسرها لاثنين. ثلاثة أمور يرفضها باديو بشدة.

أولًا، دائرية الجدل أي أن يكون المزيد بعد محايثًا للبعد

أو أن تكون نقطة النهاية موجودة بعد في نقطة البدء. ثمة مآل أنشوطي للجدل الهيغلي حيث تمثل الكلية كأنشوطة، مربوط آخرها بأولها ومن هنا وجوب تقسيمه ومعارضة التحقيب المادي بالدائرية المثالية. إن السيرورة الجدلية ليست سيرورة دائرية أنشوطية بل سيرورة لولبية.

ثانيًا: إخضاع منطق الانفصال إلى فكرة الكلّية التي قام هيغل بتجويتها داخل سيرورة الفكر. ليس ثمة كلّ عند باديو بالضد من هيغل الذي يعتبر أن لاشيء موجود إلا الكلّ. يقول باديو في (منطقيات العوالم): نتشارك طبعًا مع هيغل الاعتقاد بتهوّي الوجود والفكر. لكن بالنسبة لنا هذا التهوّي هو حدوث موقعي وليس حاصلًا كليًّا. نتشارك أيضًا مع هيغل كونية الحقيقة ولكن ضمانة الكونية هي فرادة الأحداث الحقيقية وليس في كون الكل هو التاريخ لانعكاساته المحايثة.

ثالثًا: الطبيعة الماقبل كانتورية لعلم المنطق الذي يعكسها المفهوم الهيغلي عن اللامتناهي الجيد. ان العبور بين الكيف والكم لا يمكنه ان يخفي الفصل بين الاثنين أو الانشطار الذي تحاول ان تطمسه مفردة اللامتناهي المتفقة أو الملتبسة هنا. ان اللامتناهي الكمي الجيد هو هلوسة هيغلية. بإزاء الانطولوجيا التوليدية عند هيغل يقدم باديو الانطولوجيا الطارحة القائمة على الفهم الكانتوري للكثرات اللامتناهية التي تتمتع بالانتشار الذي أراد هيغل اختزاله من خلال اصطناع سيانيته المتفاضلة.

إن هدية هيغل الثمينة للقرن الواحد والعشرين وبالضد من القرن العشرين ـ الذي كانت السيادة فيه لأنالوطيقا التناهي لـ كانط كما تمت معاودتها بواسطة هيدغر وفوكو ونانسي وميلابو ـ هي البحث عن اللامتناهي العلماني غير الثيولوجي. إن العوز المدقع لميتافيزيقا اللامتناهي التقليدية ليس دعوة إلى اعتناق التناهي الجذري بل إلى تحييث متواصل للامتناهي حيث الرياضيات تخبرنا كما لاحظ هيغل نفسه أن اللانهاية في الجوار. اللانهاية لا تلتقط في الشكل ؛ أنها تعبر في الشكل. اللامتناهي هو كيف المتناهي حين يعبر الـ«في ذاته». استئناف اللامتناهي الهيغلي ضد التناهي الكانطي أو قل جدل اللامتناهي (المعاد تملّكه) ضد أنالوطيقا التناهي أو قل العبور المتواصل وراء التثبيت الهوسي للحواجز: هذا ما يجب أن تكون عليه المعركة الفلسفية للقرن الجديد ضد القرن الفائت. بَيْدَ أن تثمين باديو للجدل الهيغلي سيترافق، والتطور الفكري للأول، مع الخروج التدريجي من الثيمات الأساسية لهذا الجدل (الكلّية، النفي، التفكّر) الذي كان لايزال مُنهّمًا بها فكره في كتاب (نظرية الذات)، وسيُفضي إلى تجاوز الجدل عن طريق الأكسمة (الوجود والحدث) ثم إلى إيلائه مقامًا مشتقًا (كتاب منطقيات العوالم).

نظرية الذات

يتحدث باديو هنا عن الجدل البنيوي الذي أسهم فيه فلاسفة (هيغل) وشعراء (مالارميه) ومحلّلون نفسانيون (لاكان). كل جدل يشطره هيغل إلى شطرين سالب وموجب حيث مأزق كل جدل هو جزء غير منفك عن جدلنة الجدل. بالنسبة لـ هيغل ثمة انقسام بين لحظة البدْء والاغتراب (العودة) وبين الإنفصال أو الإنشقاق حيث كل وحدة تكون عبارة عن انقسام ثابت لنقطة انطلاق غير آمنة. الاغتراب يسلك طريقًا دائريًا: الصيرورة آخرا هي جزء من مسار العودة إلى الذات ؛ مسار مدفوع بضرورة داخلية. العملية الثانية هي الانفصال، كانشطار أصلي. ليس ثمة من صلة إستشرافية أو إسترجاعية بين الاغتراب والإنفصال. ليس ثمة إمكان لتأسيس الاغتراب. إن واقعيّ هيغل هو الإنفصال الثاوي تحت الاغتراب. ثمة 3 حركات فكرية هنا مضادة لـ هيغل.

أولًا: عندما جعل هيغل الشيء ما فإنه جعله كفرق مع شيء ما آخر. الإنفصال لازم للمضي قدمًا وهذا ما سيطمسه هيغل في طريقه إلى المفهوم. إن الإغتراب الذي يَسِمُ الإنقسام هو حجاب على الانفصال. كل شيء يحدث كما لو ان الشيء ما الغير هو جعل بعدي للشيء ما أي أن الشيء ما يتكرر في شيء ما آخر. إن التكرار هو سيرورة تحجب الانفصال الذي يجعل المثنوية ممكنة.

ثانيًا: وظّف باديو صورنات مع تمييزات اصطلاحية (التمكن splace وخارج المكان) من أجل وسم الإنفصال البنيوي المحايث بين الوجود (الوجود ككل) والعدم (اللاشيء حيث الوجود ككل يجد إتساقه عبر نفي اللاشيء). ثمة توسل هنا بالجبر والطوبولوجيا لتفكيك صلة الكل بالأجزاء. هذه الصورنات تنزع الفينومينولوجيا عن منطق هيغل الحتمي ووحدة النقائض لديه.

ثالثًا: يفكك باديو مفهوم التناقض عند هيغل إلى الفرق، التضايف، والجعل. ويعيد صياغتها تباعًا بالجدل البنيوي

والتاريخي، ومنطق الأمكنة والقوى. الهدف هو معاودة مادية هيغل لتقديم نظرية صورية للممارسة الثورية: الذات المتمكنة ستكون، من حيث هي خارج المكان، قوة انزياح لهذا التمكن.

كان باديو هنا لا يزال متمسكًا بالكلّية والنفي والتفكر المربوط هنا بضرب مخصوص من الفعل. في هذا الكتاب لم يكن باديو قد قطع مع الجدل «كقانون للوجود» و«كقوة للذات» والذي يتيح الربط البارادوكسي بين الكلّية والنفي والتفكّر: هذه المظاهر الأخيرة هي ما سيجري التخلّص منها في كتاب الوجود والحدث.

الوجود والحدث

موقف باديو هو موقف مضاد لـ هيغل في مسألة اللامتناهي وذلك منذ مقالته عام 1968 «تخريب لامتناهي الصغر». ثمة رفض شديد لثنائية اللامتناهي الجيد واللامتناهي السيء. اللامتناهي السيء هو اللامحدد أو اللامحدود أي هو صورة تعكس الازدياد الذي لا يتوقف لكمية معطاة. مشكلة اللامتناهي هي على صلة مع مشكلة المتصل والمنفصل (القسمة اللامتناهية للخط عند زينون). هذا الضرب من اللانهاية هو زائف عند هيغل لأنه «نفي فقط للمتناهي المجعول كواقعي» إنه النفي الأول المجرد. اللامتناهي الجيد هو الذي ينسخ نفي المتناهي في اللامتناهي السيء. اللامتناهي الجيد هو لامتناهي دينامية الصلة الذاتية أي هو صيرورة متعينة بواسطة لحظاتها. إنه ليس هوية ساكنة بل سيرورة تأخذ جانب السلبية المحايثة لتهوي الوجود واللاشيء. إن اللامتناهي السيء محايث للكم، بَيْدَ أن المتناهي لا يُنسخ بواسطة اللامتناهي كقوة خارجة عنه: لانهائية المتناهي تكمن في نسخه لنفسه. هكذا ينسخ التقابل بين اللامتناهي والمتناهي بوصف الأول صلة ذاتية للموجود المتعين .

يعترض باديو على المناورة أو التلاعب الهيغلي في نسخ الكم إلى كم محدود. يبدو اللامتناهي السيء كذلك نتيجة محاولة شد اللامحدد إلى لانهاية كيفية متميزة حيث اللانهاية الفاسدة تقوم على مجرد نفي المتناهي. كان اعتراض باديو ـ منذ تخريب لامتناهي الصغر 1968 ـ أن اللامتناهي ليس عددًا أو كمًا. اللاكفائية المزعومة للامتناهي الفاسد ليست سوى ظلال للفكرة المتناقضة عن اللامتناهي ككل أو كواحد. لقد عالج هيغل مسألة زائفة وقدم هدية مسمومة للرياضيات مستندًا على الغائية الجدلية للوحدة. المشكلة هي في تضايف الوحدة والتعينية. لا يمكن للامحدود الرياضي أن يكتسب الوحدة دون أن يتجاوز مجرد الكم. علينا أن نضرب صفحًا عن الوحدة كمعيار للتعيّن. إن تعين اللامحدود الرياضي هو أكثر من النفي المجرد. اللامحدود اكتسب بنية داخلية منذ ديكارت وهذا يجعل التحليل المنطقي لـ هيغل تافهًا. المنحنى المتصل مثلًا. هذا إذا لم نذهب لعرض لامتناهي هيغل على المبنى الرياضي للتحليل الواقعي ونظرية المجموعات عند كل من ديدكند وكانتور الذي يتعامل مع اللانهاية كلانهاية فعلية. إن توصيف اللامتناهي بالسيء هو جهل بالتعيين البنيوي للامحدود. التعيين الرياضي يتوسل بالبنية لا بالوحدة unity. ليس ثمة تضايف بين الهوية والتعينية ؛ ثمة بديل صوري لالتقاط الكثرة غير المتسقة. لقد انتقد هيغل الرياضيات في (فينومينولوجيا الروح) حيث اعتبر أن الفاهمة الرياضية تمثل درجة أدنى معقولية من العقل. كذلك ذهب إلى أن الرياضيات لا تلامس ماهية الشيء نفسه أو فكرته وبالتالي تفشل في فهمه. لكن يبدو انه في علم المنطق لاحقًا سيلاحظ هيغل أن الرياضيات قد مارست الجدل على نحو مضمر (حساب لامتناهيات الصغر عند نيوتن وليبنتز حيث يهمل الفارق بين الوجود والعدم حين يتم التعامل مع المقادير المتلاشية للامتناهيات الصغر كما لو أنها صفر). رغم هذا موقف هيغل يبقى كالتالي: اللامتناهي الرياضي مشذر وغير كاف ولا يجد حقيقته إلّا في تأليف أعلى بين الكم والكم المحدود. نقد هيغل كان لاذعًا للفاهمة. لكن الرياضيات اللاحقة لم تفعل سوى مواصلة الاشتغال انطلاقًا من الفاهمة. عمل كانتور وديدكند هو من نتاج الفاهمة. إن نقد باديو لفكرة اللامتناهي عند هيغل سيتنامى ليتحول إلى هيغلية مضادة هي عبارة عن بديل طارح للتعارض الجدلي. النزاع بينهما بصدد اللامتناهي هو نزاع حول التمييز بين الوحدة والتعينية. اللامتناهي يكون سيئًا عند هيغل حين يكون نفيًا مجردًا للمتناهي. بالنسبة لـ باديو يمكن أن يتعين اللامتناهي حتى لو كان غير مكتمل أي حتى لو لم يشكل وحدة. ثمة سياقات متشعبة في الفلسفة للامتناهي. الأبيرون كلا متعيّن عند أنكسمندر. اللامتناهي كمطلق في المسيحية. لم يكن قبل كانتور أي فهم عيني للامتناهي الرياضي ذلك أن فكرة اللامتناهي الفعلي نفسها بدت قبل ذلك متناقضة (أي رقم مهما كان

كبيرًا يمكن زيادة واحد عليه). ثمة أيضًا مفارقة زينون حول إقران mapping الكميات المنفصلة بالمتصل: ليس ثمة قطع نهائي ولهذا تحدث أرسطو عن اللامتناهي بالقوة. إن الرقم الأكبر سيبقى متناهيًا. مثلًا برهان أقليدس حول وجود عدد أولي أكبر لكل مجموعة نأخذها من الأعداد الأولية. هذا الرقم وإن كان غير محدّد إلّا أنه ليس لامتناهيًا لكن يمكن القول أنه غير محدد indefinite. في حساب تفاضل لامتناهيات الصغر عند نيوتن كانت الفكرة إيجاد إقران mapping وهمي بين المنفصل والمتصل. مثل على ذلك المضلّع polygon في الدائرة. كلما اقتربت أضلعه من اللانهاية سيقترب طول كل منها من الصفر. هذا الطول سيكون عبارة عم كمية وهمية ولامحدّدة من فرط الصغر. الرياضيات في القرن 19 ستستثمر في مفهوم اللامحدود ؛ اللامتناهي يتشكل بواسطة علاقات إقرانية mapping. ثورة ديدكند وكانتور تمثّلت في التغلّب على مفارقة زينون أي إقامة صلة تناظرية بين المنفصل والمتصل. تعريف اللامتناهي عند ديدكند يتم كالتالي: السستام يكون لامتناهيًا عندما يكون مماثلًا لجزء من نفسه، أي عندما نكون أمام دالة التناظر الأحادي bijection بين المجموعة ومجموعة فرعية. إن ما كان لامحدودًا أو غير محدد indefinite عند اليونان أصبح متعيّنًا determinate في الرياضيات. اللامتناهي تحول إلى موضوع عندما تحول إلى مجرد صلة. لقد تمَّ إحلال العابر للتناهي transfinite مكان اللامتناهي كلامحدود. هكذا صرنا نتحدث مع كانتور عن اللانهاية القابلة للاحتساب واللانهاية غير القابلة للإحتساب وعن هيراركية في اللامتناهيات. لقد تمت حَوْسَبة اللامحدود. وبالتالي نرى انه منذ الحساب التفاضلي إلى الحساب الواقعي لـ ديدكند مرورًا بدالة كوشي وحدّ فيرستراس، جرى تخليص الرياضيات من الحدوس الهندسية وفرض لغة الأنماط الصورية. ما يهم تأكيده أن القبول باللانهاية الفعلية تمَّ في سياق إعادة تشكيل الصلات البنيوية للامحدود وليس الكشف عن طبيعة العدد الأكبر أو كميته. ثمة تعيين بنيوي غير كيفي لتصور التمييز بين المتناهي واللامتناهي.

إن اللامتناهي عند كانتور هو لامحدد من منظور هيغل. اللامتناهي كعابرللتناهي transfinite يبقى غير كاف لتشكيل كلية totality. إن اللامتناهي كلامحدود ليس تعيينًا سالبًا مجردا ذلك أن الـ فوق المتناهي ليس نفيًا للمتناهي لأن الوجود المتناقض للعدد الأكبر ليس نفيًا لجمهرة multitude من الأعداد اللانهائية كما أن اللامتناهي كلامحدود ليس نفيًا مجردًا لأن انساق الـ orders العابر للتناهي تُنتج من التمييزات المحايثة ضمن الكم، أي انها تنتج من الصلات العينية المتناظرة والتي تكون داخلية لطبيعة الكم نفسه. في «تخريب لامتناهي الصغر» يشير باديو إلى أن هيغل قدم للرياضيات الهدية السامة المتمثلة بالصلة الكيفية بما ينطوي ذلك من الحط من شأن الفكر البنيوي.

إن كتاب الوجود والحدث هو عمل مضاد لـ هيغل بامتياز حيث سيتخلص باديو من الجدل كتوجيه للفكر ومن الكلّية كفكرة ناظمة ومن النفي كصلة بين الاغتراب والانفصال وسيعيد تنزيل التفكر ضمن نطاق موقعي محدود. النقطة الأساسية للاشتباك مع هيغل ستكون حول مفهوم اللانهاية كما قدمها هيغل ضمن جدل الحد (limit) والحد الفاصل (schranke, boundary).

كان هيغل قد قلَّل ـ في مقدمة فينومينولوجيا الروح ـ من شأن الرياضيات قياسًا بالمعرفة الفلسفية التي تتضمن وجود الشيء وماهيته بينما المعرفة الرياضية تقدم فقط تكوين الوجود الذهني للشيء. المعرفة الرياضية غرضها المقدار magnitude وعلاقتها بالشيء غير أساسية وفاقدة للفكرة notion. في علم المنطق ميّز هيغل بين اللامتناهي الميتافيزيقي واللامتناهي الرياضي: الأول لا يبطل الثاني والثاني لا يعارض استدلالات الأول ولا يستطيع الوصول إلى خلاصة بشأن حالته الخاصة. التصوّر المحض للامتناهي ينكشف في العلم من دون أن يكون الأخير قادرًا على تفكيره. لتوليد البنية من الإبداء يتوسّل هيغل بطريقة تجميعية محايثة لتأمين الحركة من نقطة الوجود، ووحدتها غير المتفاضلة مع اللاشيء، إلى التعين الذاتي للامتناهي الجيد. هذه الطريقة هي الجدل المعتمد على قسمة تشغيلية بين الحد والحد الفاصل (schranke). هيغل كله يتلخّص بهذه الجملة «المزيد بعد محايث للبعد». المزيد بعد هو متجاوز، والبَعْد، والتعينية؛ هذه العناصر الثلاثة هي ما تؤمّن عمارة المفهوم ونقطة بداية الجدل. إن انبثاق الموجود خلال سيرورة التعيين يتطلب ـ في المجعولية التي يمليها التعين ـ أن ينقش فعل الجعل نفسه ترددًا (ازدواجية، تناقضا) في تعيينه (أو تعينه)، وذلك ما يدفعه ضرورة إلى المضي وراء نفسه.

يقول هيغل: الشيء ما في حدّه يكون ولا يكون. هذه

اللحظات هي مباشرة وهي تمييزات كيفية. لهذا وجود الشيء ما ولاوجوده يقعان خارج بعضهما. الشيء ما يمتلك وجوده خارج حده (أو في داخله بالنسبة للتمثيل) وبالطريقة نفسها الشيء ما الآخر يمتلك أيضًا وجوده خارج حده. الحد هذا هو نقطة المنتصف بين الاثنين حيث يفترقا. إنهما يمتلكان وجودًا (يكونان) وراء حدّهما: الحدّ، كلاوجود كل منهما، هو آخر لهما. الموجود، وفي كونه محدودًا، له وجود وراء صيرورته نفسها عبر كونه محدودًا، وهذا الوجود هو ما يدفع الموجود وراء الحد الذي جعله هو هو. واحد الوجود يذهب وراء الذي وسمه كموجود وذلك كي يتجاوز الوجود لا وجوده وهذا بتأويل باديو يقتضي أن تكون اللانهاية موجودة بعد في أي لحظة من لحظات الوجود مع كونها بالتزامن لن تكون حتى تكون. اللانهاية هي قانون الوجود بالنسبة لـ هيغل وكانت كذلك بالنسبة لـ باديو في نظرية الذات لكن في الوجود والحدث ستتحوّل إلى مجرد مسلّمة. هيغل يشتق اللانهاية من التولد المحايث للمتناهي من لاشيء الوجود نفسه. ولهذا على المتناهي أن يكرّر نفسه إلى ما لانهاية. هذا التكرار غير المحدد indefinite لا يكفي بحسب نظرية المجموعات لتأمين اللانهاية التي تحتاج إلى مسلّمات. يقول هيغل «كونية المفهوم هو الماوراء المتحقق (المنجز)، حيث اللامتناهي السيء يبقى منكوبًا بماوراء بعيد المنال ويبقى مجرد تقدم إلى اللانهاية».

كيف ننتقل من اللامتناهي السيء إلى الماوراء المنجز؟ يقول باديو: «وراء تكرار نفسه، يحتجز الشيء ما، في فائض ذلك التكرار، القدرة الحاضرة والأساسية على أن يكرر نفسه». اللامتناهي الجيد يجذب العودة الباعثة للفراغ الأولي للإبداء نفسه بحيث أن «واحدًا بعد» من الغير يستسلم لمكان الآخر الكبير Other (قدرة الفراغ اللانهائية الموجدة للتكرار). يلاحظ باديو هنا أن جدل المتناهي/ اللامتناهي، اللامتناهي الجيد/ السيء، الغير/ الغير الكبير يُشطر إلى جدل الكمية/ الكيفية. مبدأ اللانهاية الكيفية هو التهوي ومبدأ اللانهاية الكمية هو الانتشار (التكاثر) وهما مختلفان لجهة حيثية تولدهما. الكيفية تنشأ من التباس الحد/ الحد الفاصل كسيرورة توليدية محايثة بينما تمتلك الكمية وسمًا برانيًا كمبدأ لها: الواحد/ الآخر دون أي قدرة داخلية أو جوهرية على التولّد. لمواجهة تهديد الانتشار أدخل هيغل الماهية الكيفية التي من شأنها أن تستدخل برّانية الانتشار الفارغ. لكن هل ثمة تسويغ لتسمية الكيف الكمي (أو العلاقة الكمية) باللامتناهي؟ «لا مشكلة عندي في وجود ماهية كيفية للكم. ولكن لماذا تسميتها باللامتناهي؟ الاسم يناسب اللانهاية الكيفية لأنها سحبت من الفراغ والفراغ كان القطب العابر للتناهي للسيروة. في الانتشار العددي ليس ثمة فراغ لأن خارجيّة الواحد (الكبير) هي داخليته، أي القانون المحض الذي يجعل النفسه ينتشر كواحد».

العدد يعود ليقطع المحاولة الجدلية لوصل المتناهي واللامتناهي، الكم والكيف، والجيد والسيء. ما يريد باديو أن يخلص إليه هو أن الوجود المفكر رياضيًا يجب فصله عن الكلّية المولّدة عبر مخاضات السلبيّ. إن التأمل الخامس عشر هو صلة الوصل بين القسم الثالث (الوجود: الطبيعة واللانهاية. هيدغر/ غاليلو) والقسم الرابع المعنون بـ (الحدث، التاريخ، والواحد الفائق) وما تخلص منه باديو (الكيف، التناقض، السيرورة المحايثة أو الذات)، يعاود الظهور على مستوى سيرورة الحدث ـ الحقيقة. إن تفكير الحدث هو متناقض وغير متسق ومربوط بمثنوية غير قابلة للاختزال. اسم الحدث هو كيف خالص ويستند على التدخل المرتبط بحدث آخر. كثير من سمات الجدل الكيفي عند هيغل ستنسب إلى عمليات الحدث ـ الحقيقة أي إلى ما ليس هو الوجود من حيث هو. ظلال هيغل في مفهوم الحدث ستنسب إلى الشعر وتحديدًا إلى مالارميه وهذا استحضار ما بعد هيغلي للشعر الذي نظر إليه هيغل كسيرورة حقيقة تجاوزها عصره.

منطقيات العوالم

ترتبط الميتافيزيقا بالأيديولوجيا ارتباطًا ما بعد ألتوسيري عند باديو. هو لا ينكر ان المادية الديالكتيكية هي أيديولوجيا. المادية هي فرضية والجدل هو الحيز الذي فيه يتم الاختيار. في هذا الكتاب ثمة نزاع مع هيغل بصدد الكل، والنفي، والتفكر.

كيف يمكن تفكير الحقائق والأحداث والذوات في ظهورها أي في كونها تكون في عالم ما. يتم تفكير الظهور هنا دون اللجوء إلى ذات. نحن أمام فينومينولوجيا موضوعية؛ إن ما يظهر يظهر لعالم أو في عالم وليس لذات أو في ذات. ترسندالي العالم يعني أن العالم يصبح شرط ظهور الموجود كموجود. الموضوع يظهر دون ذات. في الوجود والحدث لم يكن للذات أي موضوع.

الجزء المخصص لـ هيغل في منطقيات العوالم هو (لاوجود الكل) في القسم الثاني من الكتاب المعنون بـ (المنطق الأكبر: الترسندالي). ثمة عرض ثلاثي: مفهومي، تاريخي، وصوري يترافق مع ثلاثة موتيفات: التنظيم الترسندالي للعالم، شرح الترسندالي، وسؤال ما الذي يكونه النفي في الظهور. الفصل عن هيغل هو فصل تاريخي.

هيغل هو المفكر بامتياز للتضايف بين الوجود والوجود المقيد (الظهور) وبين الماهية والوجود. المنطق الأكبر ليس ما يمكن أن يتخيله الفينومينولوجيون الورعون أو النحويون الليبراليون، ذلك أن المعنى اللغوي النمطي الذي أعطي للمنطق يتم إرجاعه بالكامل إلى عمليات ترسندالية أي للعمليات المنطقية التي تؤمنها نظرية الفئات الرياضية التي حفظت (نسخت!؟) المنطق. منطق هيغل ليس منطقًا نحويًا ولا فينومينولوجيا. ثمة إقتفاء لأثر الفكرة الهيغلية في حركتها وهي تسود تفصيلًا طريقة التفكير «هكذا نكون منصفين مع أبينا: سيد الجدل المثالي».

إذا كان الوجود كثيرًا فسيكون الكل كثيرًا وسيكون كثيرًا تفكريًا أو انعكاسيًا reflexive بقدر ما يُبدي نفسه كجزء من إبدائه الكثير الخاص به، ولهذا فإن الكثير غير المتفكَّر ينبغي أن يكون، بالتعريف، جزءًا من هذا الكثير. إذا لاحظنا هذا الجزء وسألنا هل هو متفكَّر أم لا فسنكون أمام التالي: إذا كان كذلك فانه لن يكون جزءًا من الكثير غير المتفكّر (تناقض). إذا كان غير متفكَّر، لأنه يُحْضِر كل الكثرات غير المتفكَّرة، فإنه سَيُحْضِر نفسه كجزء من هذا الكل وبالتالي سيكون متفكَّرًا (تناقض). وعليه فإن تفكير الكل هو تفكير غير متسق.

إنّ النفي لا يمكنه تأمين دينامية أو سيرورة تزمينية يتصيَّر فيها الكل متسقًا. بالضد من هيغل لا يمكن تهوية اللامتناهي مع الكل وقد أصبح (اي اللامتناهي) موقعيًا ومتعينًا «مثلث الكل: المباشر أو الشيء كوجود، الموسوط أو الوجود كماهية، المجاوز للتوسط أو الشيء تبعًا لمفهومه.. يلاحظ هيغل أن تفكير ثالوث الكل يجعله رباعيًا وهذا لأن الكل نفسه، كموسوط للحاصل، لايزال يقع وراء إنشائه الديالكتيكي».

المشكلة إذن كيف يظهر النفي في الظهور؟ يلعب النفي عند هيغل دورًا محوريًّا في توليد الرابط بين الوجود والظهور. على مبنى باديو لا يمكن ربط الوجود (الذي يفهمه رياضيًا) والظهور عبر منطق واحد أو دينامية زمنية للمفهوم. يقدم باديو هنا مفهوم المقابل (العكس) reverse الذي لا يسمح بتجوية الجدل، لأن المقابل لدرجة ظهور ليس متهويًا بالضرورة معها. إن النفي ليس هو الصلة الأساسية للظهور. يقول باديو أن السلبية negativity لا تنتج أي شيء جديد. إنها تدمر القديم لكنها لا تولد الجديد: ثمة حاجة لإعادة إنتاج مقولة النفي عند هيغل: المطلوب جدل إثباتي وبالتالي وضع النفي في صميم الظهور لا يلائمنا البتة. إن النفي مشتق. طبعًا هذا التصور يمليه على مبنى باديو أخذه بنظريتي التوبوس والمقولات [في الرياضيات]. المواجهة مع هيغل هنا ليست على مستوى رياضيات اللامتناهي بل على مستوى المنطق نفسه. المنطق المنشود هو المنطق الذي يتأتى لنا فيه قضايا فلسفية ملائمة لأشكال شتى من الجدة المبتكرة.

ثمة مشكلتان إذن: الأولى: كيف نخيط الوجود والظهور. النفي الذي يؤمن عند هيغل الانتقال من الوجود إلى الظهور يستعيض عنه باديو بعدما شطر الوجود والظهور بالذرة الواقعية الذي يعتبر أن وجودها هو مسلّمة للمادية ويعتبر أنها واقعية. الثانية كيف نفكر بالحدث؟ التفكير بالحدث في الوجود والحدث استند إلى الشعر بينما تقوّم الحدث في منطقيات العوالم سيستند إلى المنطق: الحدث هو شدّة مموضعة في الظهور. ليس للقصيدة أو الشعر من امتياز مخصوص هنا فيما يتعلق بالحدث.

إعداد وترجمة فريق مركز الانماء القومي

من مقالتين لـ : Tzuchien Tho & A. J. Barlett

في كتاب : Badiou & Hegel: Infinity, Dialectics, and Subjectivity. Ed. Jim Vernon and Antoin Calcagno.

ترجمة مقال:

الواقعي والسياسي ؛ باديو قارئًا لـ لاكان

لوسي بيل

هدف هذه الورقة هو الإرث اللاكاني في فلسفة آلان باديو على المستويين الأنطولوجي والسياسي. أولًا تظهر المقالة كيف استخدم باديو المقولات اللاكانية من أجل بناء نظريته المادية الديالكتيكية. إن الفلسفة النظرية لـ باديو تتأسس في سؤال الذات والواقعي كما تتأسس أيضًا في إعادة قراءة الديالكتيك الهيغلي، الماركسية، والبنيوية. هذه النقاط ينبغي رؤيتها كأطروحات أساسية في علاقة باديو مع جاك لاكان. من هذا التحليل النظري تسعى هذه المقالة إلى التركيز على المقاربة اللاكانية لـ باديو للحقل السياسي، التعارض الجذري بين سياسة الحق وسياسة العدل، سؤال الواقعي والحدث في علم السياسة الحديث والمعاصر، ثيمات الثورة والسلطة، وجهاز الرفاه وأخلاق الرغبة.

1. الذاتية والأنطولوجيا: الإرث اللاكاني

إن قراءة باديو المبتكرة لـ لاكان تلعب دورًا مهمًا في النقاش حول أهمية فكر باديو في بناء تصوّر معاصر للتنظيم الإنساني والفاعل السياسي. هذه القراءة لها نتيجتان: الأولى أن باديو توسع في الكفاءة الفلسفية للتحليل النفسي اللاكاني في إنتاج صورة جديدة للكائنات الإنسانية، للفعل الإنساني (الاتيقا)، وللثيمة الأنطولوجية للغة. ثانيًا قرأ الفكر اللاكاني كترسانة من الأدوات المنطقية والنظرية القابلة لتفكيك الأيديولوجيا السياسية للدولة الحديثة وللديمقراطية الليبرالية مع طياتها المساومة للإدارة السائدة للسلطة والتمويل الرأسمالي. بالنسبة للنقطة الأولى قرأ باديو الفكر اللاكاني في نظرية الذات (باديو ـ 1982) كلحظة استراتيجية لتطوير ديالكتيك مادي ونظرية للذات (الهدف الأساسي لفلسفة باديو). من هذا المنظور يمثل لاكان خطوة حاسمة لكل من التراث الفلسفي الحديث الذي يَتَذَرْوَن مع هيغل والتحليل السياسي الماركسي. النقطة التي توحّد هذين التراثين في سؤال فلسفي واحد هو مصطلح الديالكتيك (باديو 2008).

بُغية تخليص النقد اللاكاني من الإغلاق التخصصي والتأريخي للفلسفة الأكاديمية (عدم قدرتها على الفعل وعلى فهم البعد الرغبوي/ المتعوي للذاتية) يحيل باديو للتحليل النفسي اللاكاني بوصفه فلسفة مضادة (باديو 92، باديو 94). لاكان يحيل إلى الفلسفة المضادة في أعماله الأخيرة بوصفها معبرًا راديكاليًا ونقديًا للفلسفة حيث تلتقي ثيمتان: الذات (الخطوة الديكارتية) والقوة النظرية للنفي كعنصر للتذويت (الخطوة الهيغيلة). من أجل فعل ذلك أشكل على التوق الميتافيزيقي لاختزال الذاتية إلى الأنا الواعي وعلى طرد كل العناصر اللاوعية (خيانة الخطوة الفرويدية). هذا التجاهل من الفلسفة أنتج، بالنسبة لـ لاكان، نسيانًا لأسئلة الرغبة والمتعة. هذه الأسئلة التي تمثّل أسس إتيقا التحليل النفسي (لاكان 1968) وأسس الفعل التحليلي (لاكان 1965).

بالنسبة لـ لاكان تنتمي الفلسفة إلى خطاب السيد وبهذا هي تتخطى خطاب الجامعة. هذا يدل على الارتباط الوثيق للفلسفة ببعد السلطة المؤسسية (الدولة) ونمطها في بنينة المعرفة العلمية بأنحاء ملائمة لأغراضها في النشر، الحفظ، وإعادة الإنتاج. فكر التحليل النفسي كما يرتسمه لاكان لا ينشئ تخصّصًا، وبالتالي لا يشترك في الاستقطاب المؤسسي لخطاب السيد. إنه ممارسة، شكل من الإتيقا حيث تكون الذات ملتزمة برغبتها ولاوعيها أي ببعد غير قابل للاختزال إلى الفعل المعياري للسلطة. بذلك شرح لاكان في كتابات إن الذات لا تتعلّق بالفرد (بصورة الإنسان التي تنتمي إلى الخطاب الليبرالي والإنسانوي) ولكنها ناتج لسيرورة تذويت تعتمد على البنية. البعد اللغوي الصوري لقوانين النحو والتي بها يمكننا أن نتكلم وأن ندخل بعدها إلى العالم الإجتماعي والثقافي. البنية اللغوية التي يساويها لاكان مع المستوى اللاواعي أو السيرورة المبنينة (الآخر)، تحدد الذوات (يتحدث لاكان عن ذات منشطرة) وتختزلهم إلى الإغلاق الفردي (فانتازيا الأنا كمركز لفعل المرء الخاص) وتقدمهم إلى فضاء بيذاتي مقوّم بصلات إجتماعية وسياسية.

البناء الديالكتيكي للذات هو الثيمة الأولى لـ باديو (1982)، التي أشار اليها في قراءته لـ لاكان. بالنسبة لـ باديو يظهر التحليل النفسي نظرية جديدة في الذات تنهي تراث الفلسفة الحديثة (الأنا كأساس) والفلسفة السياسية الحديثة (الفانتازيا الليبرالية التي تحقق نفسها في الديمقراطية المعاصرة).تركيز تحليل باديو على نظرية لاكان في الذات، كما يقرّره باديو في نظرية الذات، هو على الجانب المادي أي اعتبار اللغة بنية مادية ومحايثة تحدد الذات عبر سلسلة لغوية من الدوال والرسائل (التي تتسم وتقطع الجسم الرمزي للذات، كما يحدث في الإخصاء الفرويدي). لقد خلق لاكان نظرية قابلة ان توجد فلسفة ديالكتيكية جديدة ولتعيد كتابة كل من هيغل وماركس.

علاوة على هذا يقترح باديو ان لاكان أوضح النظرية الأولى كطريقة للتعامل مع تطورات الرياضيات والتي هي الجانب الآخر من الطريقة المادية وعلى نحو مخصوص مع نظرية المجموعات (جورج كانتور، جوتيلب فريغه، وبرتراند راسل كموجعيات متكررة عند لاكان الأخير). لم يقرأ لاكان نظرية المجموعات ويستوعبها فقط، بل طوّر طريقة لجمع منطق الرسالة خاصته مع أدوات التحليل الرياضية والطوبولوجية التي طبّقها على التحليل النفسي، تمثيله للذاتية ونظريته حول التسجيلات الثلاث للخبرة (الخيالي، الرمزي، والواقعي).

يزعم باديو أن الطوبولوجيا تفرض رؤية أنطولوجية للعالم تعبر بالفلسفة وراء الميتافيزيقا (نظريتها في الجوهر ومبادئه المنطقية)، البنيوية (الأنطولوجيا الجبرية التي تقصي بعد الحدث والفرادة) والفلسفة التأملية لـ هيغل (المنطق كميتافيزيقا جديدة ومستصلحة). ورغم أن لاكان سقط في الطريقة الجبرية علو نحو مشابه لـ شتراوس وألتوسير (والتي تمثل أعماله في السبعينات واحدًا من أهداف باديو) فإنه حاز فضيلة فتح منظور طوبولوجي جديد.

من أجل إستئناف وتسهيل الفهم يمكن أن نحدد الأنطولوجيا الطوبولوجية للذات بالإحالة إلى صورة الأسطوانة الملتوية وقنينة كلاين. هذان الشكلان الطوبولوجيان يتشكلان في الـ إيضاح الرياضي للسطح المكاني حيث يتساوى الداخل مع الخارج في الأسطوانة وفي القنينية. واقعة أنه ليس ثمة من داخل أو خارج، حيث السطح هو فريد ومتصل، تعني (في عبارات أنطولوجية) أن الفهم الديالكتيكي للعالم لا يمكنه أن يتضمن أي بعد عميق. الأنطولوجيا الجديدة، والتي هي في أساس الوجود والحدث، تمتلك بعدها المميّز في مفهوم المحايثة كمثال للمقولة المادية.

هذه الفكرة عبّر عنها لاكان عبر مفهوم الدال المنزوع الموقعة من العلامة السوسورية: العلامة تفرض أنطولوجيا ببعديْن (المرجع بين المدلول والمعنى) بينما الدال في نظرية لاكان يحدد المعنى (ولا يمثّله أبدًا في تفكيكه الكنائي للتصور) ويفتح بعد السطح.

المنظور الأنطولوجي مفيد في قراءة باديو للمفاهيم اللاكانية بصدد الخيالي، الرمزي والواقعي، والتي هي خطوة ضرورية في نظرية الحدث. المظهر الأول الذي نتوق إلى توضيحه هو سيّانية باديو بصدد المتخيّل. فعلى العكس من قراءة سلافوي جيجيك لـ لاكان التي تتمحور حول التأويل الأصلي للعلاقة بين الرمزي والخيالي (كما في الفانتازيا) فإن باديو قليلًا ما يتعامل مع الخيالي والبعد الأيديولوجي. لقد اعتبر الخيالي كواحد من مكونات العقدة الطوبولوجية التي وظفها لاكان لوصف الذاتية دون انتباه مخصوص لوظيفتها الأيديولوجية وهذا يعود ربما لأنه أراد أن يظهر اختلافه الشخصي عن ألتوسير (باديو 1992) والذي لم يطوّر فقط نظرية سلطوية للأيديولوجيا بل أشار إلى الرابط النظري بين الأيديولوجيا والخيالي التحليلي نفسي.

الرمزي (العنصر البنيوي) له بالنسبة لـ باديو متكافئان، الأول أنه التأيّن في نظرية الذات حيث هذه المقولة هي لفظة جديدة تنهض لتسمية فضاء التأيّن. التأيّن هو تموقع بنيوي في النظرية البنيوية. في الحدود اللغوية والأنتروبولوجية ثمة أماكن بنيوية تُعرّف عبر الفرق (ثمة علاقات فقط وليس أشياء) والتي تحدد العنصر الفردي (الاسم، الصفة، أو الفردي الحقيقي) بواسطة الأولوية المنطقية. يقارن باديو بنية اللغويين وبنية ليفي شتراوس مع فكرة هيغل بصدد السيستام، وكلاهما يمثلان نزهة فلسفية تنتهي حينما يصبح حب المعرفة هو علم المعرفة دون توقف.

المفكرون البنيويون يزعمون أن كل عنصر يكتسب معناه من تأليف معايير متفاضلة تُفرض عليه من مكانه أو أينه البنيوي (على سبيل المثال مكان الذات يشرح دور الاسم كذات في تلفظ، ومكان الخال يشرح وظيفة العازب داخل المجموع الإنساني). في قراءة باديو تُنَظِرن البنيوية

فكرة ضعيفة عن الإختلاف المستنفذ في الهوية الصورية للتأين. هذا المفهوم للإختلاف لا يتعلّق بالإنشطار الأصلي الذي يمثّل الحد الأساسي بالنسبة للأنطولوجيا. لقد درس باديو مبدأ الهوية (أ=أ) الذي يؤسس واحدًا من الأعمدة للميتافيزيقا التراثية ويشير إلى أنه ناتج وليس مبدأ أصليًا (تمامًا كما يوضح فيشته وهيغل هذه النقطة). إنه نتيجة إنشطار نوعي لأن الألفين مختلفتين وليستا واحدًا، واختلافهما يعتمد على المواقع المتتابعة في الصلة مع علامة التساوي.سيرورة التطابق يمكن أن تكتمل فقط انطلاقًا من اختلاف أصلي علينا أن نقرأه كإنشطار حقيقي. بكلمات أخرى أولوية اللاهوية هي واحدة من الأشكال التي يعلمنا بواسطتها باديو رؤية الواقعي اللاكاني. الواقعي هو العنصر النوعي لكل اختلاف، المقولة النموذجية التي تضغط باتجاه استحالة الهوية (بكلمات لاكان ليس ثمة علاقة جنسية، أنظر لاكان 1971، باديو 2010). يقول باديو بطريقة مجازية أن البناء الرمزي، والذي هو البنية في المنظور الفلسفي العام، يمكن أن يُرى بوصفه الدولة في إطار التحليل السياسي (باديو 1982).

ثانيًا، القراءة الثانية لـ باديو للرمزي تتعلّق بحقل المنطقيات والرياضيات. تحديدًا دراساته بصدد نظريات المجموعة والنموذج، طوّرت بالصلة مع نشاط مجلة كاهير. الفكرة الأساسية هي أن الرمزي عند لاكان يمثل الصَوْرَنَة المنطقية (البنية هي المنطق كما يقول لاكان) التي يتعامل التحليل النفسي عبرها مع الواقعي. عند باديو، كما عند لاكان، تلاقي الصورنة مأزقها في الواقعي، أي العنصر المحايث للبنية ووراثة الدلالة. هذا العنصر لا يُمثّل ولا يُصَوْرِن، وبذلك يكون الواقعي هو المكان الجواني داخل البناء المنطقي الرمزي (ويصرّ باديو ولاكان على أنه ليس صوفيًا أو لامعقولًا). ولكنه يُطرح عند كل فرصة من الحساب. هذا يفسّر العارضية المتصلة بانبثاق الواقعي «الواقعي... يؤكد مأزق المنطق... لقد اكتشفنا هنا عبر ميدان ظهوري هو الأكثر تأكيدًا، ما يتعارض مع استهلال الخطاب المنطقي المستنفد، الأمر الذي يقحم فجوة غير قابلة للرد. هنا فقط نعين الحقيقي».

«المستحيل، أي الذي ينفصل، لكن ما لا يصنعه الممكن، ليس هو < أو ـ أو > بل انه < و ـ و >. بعبارات أخرى، أن يكون معًا ب ولا ب، هذا مستحيل، دقيق جدًا ما ترفضونه باسم مبدأ عدم التناقض. انه الحقيقي بعد». (لاكان 73)

هذا هو حاصل الدراسة اللاكانية للمنطق ونظرية المجموعات الذي يحدّد الديالكتيك بين الرمزي والواقعي موصولًا بانتهاك المبادئ التراثية للعرفان (أو الأبستيمولوجيا). بالمقابل تمثّل الصورنة بالنسبة لـ باديو مأزق الواقعي لأنها تسِم وتقطّع الواقعي في سيرورة كتابتها الرياضية (الماثيم). بالإضافة إلى معنيي الواقعي كإنشطار وكمأزق للصَوْرَنة، يربط باديو الواقعي اللاكاني بقراءته للديالكتيك في نظرية الذات. في هذا العمل، وكما رأينا، يُناقش الديالكتيك والبنية بالتوازي، ويصف باديو هذه الأفكار الفلسفية عبر حدّي التأيّن واللاتأيّن. إذا كان الأول يمثّل المكان الرمزي وتأشيره السيستامي داخل البنية، فإن اللاتأيّن، وهو كلمة جديدة لـ باديو، يرسم القدرة الخاصة وقوة الطرح لعنصر من مكانه. العنصر الذي يُدرج وبطريقة ما يُعيّر بوضعه، يحافظ في الوقت نفسه على فضاء كمدة والذي هو فرادته. هذه المقدرة تشتد عبر محايثته في الوضعية/ الوضع الذي ينتج تعيّنه (بحدود أنطولوجية وسياسية للمعايير والقوانين) إذ لم يكن ثمة تأيّن، فنحن أمام منظور غير فلسفي يُنظرن إستثناءً مطلقًا، يكون غير محدد بالكامل وبالتالي لامعقولًا (لا ـ مفهومي) في الأنطولوجيا، وغير قابل لسعة تاريخية أو سياسية بلحاظ الممارسة. في كتابات السبعينات والثمانينات، نسب باديو هذا الموقف إلى جيل دولوز ومقاربته السياسية البورجوازية الصغيرة.

عبر زوج التأيّن ـ اللاتأيّن يقرأ باديو الديالكتيك في فكر لاكان الذي يحيل إلى زوج آخر: الرمزي ـ الواقعي. وحتى لو انتقد باديو لاكان، وسيما في الفصل الأخير (المعنون بـ ماوراء لاكان) من الوجود والحدث، وفي منطقيات العالم، فإنه يزعم أن فلسفة قابلة للتعامل مع المعاصرة عليها أن تأخذ في الحسبان الفلسفة المضادة اللاكانية..

«لاكان سيكون معلمًا لكل الفلسفات القادمة. اسمي الفلسفة المعاصرة تلك التي تملك الجرأة على تجاوز فلسفة لاكان المضادة. ليس عددها كبيرًا» (باديو 1992:136)

يبرهن باديو إخلاصه لهذا التراث في كتبه الرئيسة، حيث يُمكن العثور على عدد ضخم من الإحالات إلى لاكان كدال لتطورات في فلسفة باديو. لكن «المحل النصي» حيث يمكننا أن نقرأ لـ باديو تحليلًا موسّعًا، ملتزمًا، وصارمًا لصلة لاكان بالفلسفة، وهو سيمنار 1994ـ1995، المتوفّر

الآن في نسخة دُوّنت من قبل بعض معاوني باديو (باديو 1994)، وهو ما سيكون مرجعنا الأساسي.

2. النقد اللاكاني للفلسفة

في السيمنار المعنون بـ (بشأن لاكان)، يعيّن باديو موقف لاكان ضمن الفلسفة والميتافيزيقا عبر تحليل الروابط (والاختلافات) بين المقاربتين اللاكانية والهايدغرية لتاريخ الفلسفة. وبهذا، يُظهر باديو كيف أنه في كلمات لاكان غالبًا ما تكون «الفلسفة» معادلة للـ «ميتافيزيقا»، أي أنها وتبعًا لـ هايدغر، تاريخ نسيان. وبينما يكون هذا النسيان بالنسبة لـ هايدغر هو نسيان الوجود، فإنه بالنسبة لـ لاكان نسيان الإنشطار الأصلي والماقبل ـ أنطولوجي ضمن كل بناء أنطولوجي (علينا أن نلاحظ أنه بالنسبة لـ لاكان ليس ثمة «وجود» لا يكون «وجودًا لغويًا»، أي كدال أو حرف).

تمثّل الميتافيزيقا بذلك تلغيزًا: إنها المحاولة الخيالية لتخييط إنشطار الواقع ـ الرمزي، المجهود المتواصل للبحث عن عنصر (الأساس أو، لنضعه في القاموس الفلسفي الألماني، المبدأ Grund) يؤمّن كامل السيستام الفلسفي ككل، حيث تُتمثّل الحقيقة بشكل تام. هذا العنصر قد يكون الجوهر القديم والسالب، الأنا الديكارتي المنتمي إلى فعل التفكير، إعادة كتابته الترسندالية، البعد الهيغلي للعقل، إضافة إلى التصوّر الرومنسي وتصوّر يونغ للاوعي. تحوز المقاربة الفرويدية فقط القوة الجذرية لتفكيك مكان كل من الأساس والمبادئ المنطقية (الهوية، عدم التناقض) للميتافيزيقيا التراثية: فقد ارتسم فرويد الذاتي كنتيجة للعلاقة بين «لحظات» (الهو، الأنا، الأنا الأعلى) وليس بين جواهر، مطوّرًا زحزحة للوعي (أنا الفلسفة المعاصرة، الأساس) بالإرتباط مع أهمية اللاوعي في سيرورة التذويت.

كما يقترح باديو في الوجود والحدث، تكون الذات باستمرار سيرورة تذويت ولن تكون الحاصل الصلب لهذه السيرورة. لن تكون أبدًا موضوعًا لنظرة خارجية وعلمية: هذه هي فرادة الذات، والتي ليست بعدًا لامنطقيًا بل القابلية لمقاومة الصورنة الكاملة المستغرقة في التطوير المنطقي للصَوْرَنَة العلمية نفسها. قراءة باديو تخوّل فهم ذات التحليل النفسي كانتشار للذاتية من دون مركز، فلا هوية أصلية ولا أساس: اللاوعي يُظهر عدم استقرار الأنا وفقدانها للهوية ؛ الهوية هي ناتج الدال والفعل اللغوي للاوعي على الذات ؛ ومع ذلك لا يكون اللاوعي أساسًا جديدًا بل سلسلة لغوية متفارقة.

يزعم باديو أن اعتراض لاكان عليها يعود إلى فانتازيا الفلسفة بتخييط الحاجة والإنشطار، شاغلة صدقها بعنصر الأساس ومنطقيات تمثيله. ضد هذه الصورة للفكر، يطوّر لاكان ممارسته المضادة للفلسفة كفعل اجتياز للفلسفة: هو لا يريد أن ينتج نفيًا للرسالة بل إعادة تفعيل لعناصرها النقدية والنظرية.

على هذه الشاكلة يشرح باديو كيف أن هجوم لاكان المضاد للفلسفة على المقولة التراثية للحقيقة يمكن أن يفتح الطريق لنظرية جديدة هي «السيرورة النوعية» للحقيقة كما يقدمها في الوجود والحدث: الحقيقة ليست أبدًا كلا، وهي مرتبطة ببعد عرفاني savoir لا يمكنها مطابقته ؛ بالنسبة لـ (فينومينولوجيا الروح) لـ هيغل ثمة إنشطار بين الوجدان، بطل قصة الثقافة، وحقيقة المعرفة المطلقة (الهوية التأملية للفكر والوجود، للذات والموضوع) لكن بالنسبة لـ لاكان هذا الإنشطار لا يمكن أن ينحلّ في أي معرفة مطلقة وعليه أن يبقى كمحرّك سالب لجميع سيرورات الترميز: على الرغم من الفلسفة التي تخيّطها.

الكل يبزّ الواحد ؛ وهذا بالنسبة لـ باديو يمثّل المبدأ المنطقي والأنطولوجي: بينما يستهدف الأول التشميل، فإن الثاني (بعبارات نظرية المجموعات) يضمن ضرورة الإثنين، كتشطير لمبدأ الهوية (أ=أ)، ونشوء للاختلاف بواسطة الإنشطار. يؤوّل باديو أنطولوجيا لاكان بوصفها تعارضًا بين (ثمة الواحد) و(ثمّة واحد): تمثّل القضية الأولى الأنطولوجيا الهايدغرية في مساءلتها للوجود، والثانية الفلسفة المضادة اللاكانية في مساءلتها للحدث، وممارستها الطارحة التي تطوّر أنطولوجيا حيث ثمّة مبدأ رياضي للاحتساب (لحظة الحرف). وبذلك، فإن الأماكن والعمليات تكون غير قابلة للاختزال إلى وجود جوهري.

3. لاكان السياسي

إذا أخذت الفلسفة بوصفها عملية ميتافيزيقية للإغلاق فستُواجه مشكلات في صدد السعي إلى أخذ الواقعي بعين الإعتبار. تبعًا لنظريته في الإجراءات النوعية للحقيقة (الحب، الرياضيات، السياسة، الفن)، يُظهر باديو كيف أنه عند لاكان ثمّة قراءة مخصوصة للسياسة والرياضيات، إضافة طبعًا إلى التحليل النفسي: ثمة بعض الجهويات

المهمة للفهم والعمل مع الإنشطار وإلحاح الواقعي. ولهذا السبب تحديدًا يتم تحليلهم بالتعارض مع الفلسفة.

تبعًا لـ باديو، يمتلك التحليل النفسي، الرياضيات، والسياسة القابلية المنشئة لإيضاح دليل الانشقاق في التقطيب الفلسفي ولعرضه كمشكلة للفلسفة. بعبارات أخرى، إنها ترغم الفلسفة على ملاحظة خطر النسيان تحت التقطيب. في هذه الورقة سأشرح فقط النقاط السياسية ـ التحليل نفسية.

باديو في بشأن لاكان يقوم بالتفاف على لاكان والسياسيّ بالإحالة إلى مقدمة الطبعة الالمانية للجزء الاول من «كتابات».

«بالنسبة إلى صديقي هايدغر الذي يستحق أكثر مما أكنّه له من الاحترام، أراد ايقاف لحظة [...] حول فكرة أن الميتافيزيقا لم تكن قط وسوف لن تستمر إلّا من أجل أن تنشغل بردم حفرة السياسة». (لاكان 2001)

يؤكد باديو كيف أن سياسة لاكان تمثّل عنصر فجوة أو انشقاق. ولن بأي معنى تكون السياسة فجوة؟ والفجوة تُقارن بماذا؟ يقرر لاكان أنه ثمة فرق بين الفلسفة، أو الميتافيزيقا، كتخصص ينتمي إلى خطاب السيّد والجامعة، والسياسة كممارسة تعتمد على سيرورة عرفان والتي تكون فعلًا في الوقت نفسه.

بينما تنافح الميتافيزيقا، والتي هي بناء رمزي ـ خيالي مُشَرْعَن بواسطة السلطة ومؤسستها، لإغلاق الفجوة والإنشقاق (الحل المستحيل للواقعي، الإعتبار الكامل للاتأيّن)، تسعى السياسة بما هي ممارسة للفكر للعمل ضمن البعد المستحيل للواقعي (وهذا بالنسبة لـ باديو هو الإخلاص للحدث في عابريته).

يصف لاكان ممارسة مشابهة كإتيقا للتحليل النفسي بالضد من كل شكل لخدمة البضائع. بتعريف كهذا يعيّن الفلسفات الأخلاقية التي تعلّم أن الذوات ينبغي أن تحمي نفسها من الشطط (أفلاطون، أرسطو)، وتولّي عناية برفاه كامل المجتمع (جيرمي بنتام، جون ستيوارت مل، والاقتصاد السياسي)، أو إلى الدولة (هيغل والسياسيات المحافظة).

بالنسبة لـ لاكان ممارسة الممارسة المحافظة نفسها تنتمي إلى المبدأ الفرويدي للذة، التنظيم الإنساني الإستتبابي لشدّة سيرورة عقل ـ جسد: كل فلسفة أخلاقية تعلّم كيف ينبغي صنع فقط ما ينتج اللذة (حتى ولو كانت الغياب البسيط والأساسي للمعاناة)، والعناية بتجنّب كل ما ينتج ألمًا أو حزنًا.

ومهما يكن، يشير فرويد في أعماله الأخيرة كيف أن الكائنات الإنسانية محددة بعمق أيضًا بغريزة الموت (ثاناتوس) وليس فقط بمبدأ اللذة (أيروس). الأخير هو أساس المقولة اللاكانية عن الغبطة والتي تدفع الذات، بَيْدَ أن هذا ليس مفهومًا أخلاقيًا/ لذويًا: هذا هو الدافع الذي يقود وراء كل من مبدأ اللذة وأي مقولة أخلاقية تراثية. إذن، وعوضًا عن القول الكلاسيكي «القدرة على حفظ الوجود» يتكلم التحليل النفسي عن قدرة conatus تقود إلى ذبول واستهلاك الكائن الإنساني.

من جهة هناك أخلاق الخير العام، مشروع الكبت الحضاري الذي يحدد تنازل الذات عن رغبتها الخاصة للحصول على الأمن الاجتماعي والتوازن. على الرفاه والأمن يعتمد غياب الصراع وبالتالي غياب الاختلافات المنتجة للصراع. وكنتيجة ليس ثمة تعددية أو فعل سياسي يتطوّر إلى إدارة هذه الاختلافات وإنشاء إجماع حقّ.

هذا هو حلم ديمقراطيتنا الليبرالية الجديدة، سياسة دون أفعال سياسية، تستند على اتظاف صوري وعلمي ؛ يهدف علم السياسة الحديث لتأمين إلغاء الإختلافات (كما في فقه القانون الطبيعي للسلطة وتحولاته الليبرالية والنفعية).

يعارض باديو المنطق السياسي الحديث لحق سياسات العدالة (والذي هو بالنسبة إليه متصل بقراءة قوية لأفلاطون) أيديولوجيتنا الرأسمالية تعلمنا أن العدالة مكافئة للأمن، والأمن يوجد فقط ضمن مجتمع سياسي فاز قطعًا برفاهه. فقط دولة برفاه كامل وتنظيم (ممثّلين/ نظام ليبرالي) تلغي الاختلافات، يمكن أن تقدّم لنا عدالة حقيقية وإمكان تحققنا السياسي والوجودي.

تنسجم العدالة إذن في تحليل باديو لـ لاكان مع حالة التفاوت والاختلافات بين الذوات أو مع فعل يُعرّض الدولة لانعدام الأمن أو ما غير فعال بالنسبة لرفاهها. عدالة كهذه ترتبط بإجماع حقيقي وليس بممارسة الممثلين المشروعة التي تكون أكثر انخراطًا في مبادئ الشرعية ـ المساواة، والإجماع الصوري لدولة الحق، من انخراطها في ملاقاة حقيقية (بمعناه المزدوج) لتعددية الذوات المختلفة. الشرعية ـ المشروعية هي، بالنسبة لـ باديو، القشرة الخارجية للسياسة، وشكلها المتخيّل للكلّية. بأسلوب قريب على نحو مفارق لـ كارل شميت، يضع لاكان وباديو تعارضًا بين سياسات

العدالة والاجماع الحقيقي وبين سياسات الرفاه والشكلنة.

من جهة إخرى، ثمة إتيقا غير معبّأة في هكذا مبدأ خانق لسياسات الضبط (أخلاق الحضارة تصبح شكلًا من أشكال التحكم السياسي) وهذا يواجه أفعالها باستحالة الواقعي وبالمتعة: في السياسة لهذه الاستحالة شكل الجماعة وإنصاف مطلب الإجماع التمثيلي أو غير الشكلي، وأيضًا ملاقاة الذاتيات المختلفة، وجهويات متعتها.

رؤية التحليل النفسي للإنشقاق، الذاتية المستمتعة، والاختلافات الحقيقة، تصبح عند لاكان وباديو الخطوة الأولى لإعادة كتابة المقولات السياسية (الجماعة، المساواة، الأخوة، العدالة) التي تمثل زمرة مصطلحات مشتركة مع المنطق الحديث للدولة وعلم السياسة، ولكن أيضًا مجموعة مصطلحات لا يمكن أن تُستغرق بالكامل في تعريف صوري. هذه هي تعبيرات واقعنا السياسي التي استُبدلت بمفاهيم علمية ومجرّدة (المفهوم السياسي عن المساواة، الأخوة، الخ) غير القابلة لمنحنا فكرة ملائمة عن تعقيد السياسات. إتيقا وممارسة جديدتان هما مشروع لاكان، السياسي أقل والتحليلي أكثر، وباديو لفلسفة ما بعد ـ ماركسية.

يُجمل لاكان الإتيقا خاصته في هذه الحجة «لعدم الإنسياق للرغبة» والتي يجب قراءتها بعناية. يقول لاكان «لعدم الانسياق» أي جهد والانخراط بالضد من منطق المحافظة/ الانسحاب/ اللذة للفلسفة الأخلاقية («لا لاقتراف الشطط»، «لا لفعل ما يمكن أن ينتج أي ألم»)، والذي هو منطق خير وحقوق الإنسان كفرد للإنسانية والقانون الطبيعي ؛ «نحو الرغبة الخاصة»، والذي ليس الزعم العشوائي لصنع عالم مساو لرغبة خاصة (كما في قراءة لاكان للفرويدية الماركسية) ؛ بالأحرى ينبغي تأكيد أن الرغبة في نظرية التحليل النفسي هي سيرورة غير مكتملة، مرتبطة بالإخصاء والمتعة المستحيلة أو الوصول إلى الشيء das Ding (الموضوع الكلّي المتخيّل، الأم). على هذا النحو تكون الرغبة كناية عن نقص في الوجود ؛ النقص الذي يبقي دينامية التذويت مفتوحة (الـ je كذات مشقوقة) ونزعًا لمركز التصور الإنسانوي للكائن الإنساني، الأنا الواعي (moi). تتصل الرغبة ببعد استحالة اللذة والإشباع: بالواقعي والعسير Unbehagen.

الآمر اللاكاني يعني أن على الذات أن تبذل جهدًا، إخلاصًا، والتزامًا برغبتها، أي أن فرادة ذاتيها ورغم حركة كهذه، ينبغي أن تدلّ على أنها في مواجهة مع المحافظة وإنتاج الرفاه وأمن الحضارة، ومع السلطة، وعليه ستلاقي استحالة حقيقية للتحقق.

المثل الكبير المقتبس بواسطة لاكان هو أنتيغون سوفكليس. لقد تخلّت عن خير مدينتها المتمثل في عدم الانسياق وراء رغبتها في دفن أخيها الميت رغم أن الملك كريون منع هذا الدفن (ضد أخيها الذي اعتُبر ثائرًا، مذنبًا بجلب الركود، والحرب الأهلية في طيبة). لقد قادتها رغبتها إلى مصيرها المرعب في أن تدفن حيّة أو كما يقول لاكان أن تعيش شرطًا مستحيلًا ليس رمزيًا، وليس ثقافيًا وإنسانيًا. هذه الأسطورة تعبّر بحيوية عن إتيقا عدم الانسياق للفرادة، حتى لو كانت ستقود الذات إلى مأزق مستحيل ضد الواقعي. يتصوّر باديو إتيقا لاكان بوصفها تخريبيًا pars destruens ضروريًا يُظهر البعد الحقّ للفعل ضد الإتيقا المؤسسيّة والفلسفة التراثية. لكنه يؤكد أن الأخيرة تمثّل نظرية تمهيدية للفعل، غير كافية للفاعل السياسي ما بعد الماركسي الذي يريد أن يرتسمه باديو. إنه يضع إتيقا الشجن angst (انتيغون لاكان) في وجه إتيقا الشجاعة (بمثال عن بروميثيوس اسخيليوس): في السابق، يبقى الفعل مرتبطًا بالشجن، وبالتالي لا يتيح بسهولة فعلًا شجاعًا تقتضيه سياسات الحدث في عابريتها.

تتكلم إتيقا لاكان عن الرغبة كنتيجة لفعل البنية، وللبعد الذاتي ـ الداخلي للقانون. إذًا عدم الانسياق للرغبة هو، من وجهة نظر ما، الإدراك الواقعي للتجوّي الخاص، وحداد الذات حين تواجَه بـ«إنائيتها» والتي هي الوضع الذاتي في المجتمع النيو الليبرالي (أي الذات التي تدرك نفسها فقط كحامل لحقوق والمهتمة بالسياسة بغرض اشباعها الخاص فقط). من وجهة نظر أخرى، هذا الوضع هو محاولة عملية لعدم اختزال الذاتية إلى المفهوم الموضّع للعلم الحديث أو السلطة القسرية للقوانين. فضاء الرغبة يمثّل الفجوة التي تقاوم تشريع السلطة وانتشارها.

هذه الفجوة ـ التي تريد المؤسسات تقطيبها ـ ليست فضاء العشوائيات (بعبارات هيغلية، شكل جنون في الذات السياسية) بل بالأحرى فضاء للفكر والفعل (فكرتان تتطابقان عند لاكان) الذي يتعامل مع رمزيّ وواقعيّ القانون البنيوي. من هكذا تعاملات، التزام، وعمل مكرّس، يمكن للعارض والعابر أن يبرز «جدّة»

(بالتصادي مع ميلر) أو حدثًا حقيقيًا يعيد كتابة وموضعة البنية الرمزية للسلطة والقانون.

لكن هذا الموقف عند لاكان لا يقود إلى أي حزب أو إنشاء سياسي: ليس ثمة إغلاق مؤسسي ؛ بالأحرى هناك جهد راديكالي للاحتفاظ بالقوة النقدية وبالفعل بإزاء الأيديولوجيا. بالنسبة لـ باديو، وعلى العكس، تكون لسياسات الحدثية في بعض الأحيان مرتبطة بأشكال تاريخية ـ سياسية ومرآتها، أو إلى انتظار معقّد للحزب في صفائه الثوري.

لهذا السبب تحديدًا، يسعى باديو لمواجهة المنظور اللاكاني بصدد ثيمة الثورة في بشأن لاكان. من وجهة نظري، هذه الحجة تدين أكثر لخلفية باديو الماركسية الراديكالية أكثر من مقصد لاكان (باديو واضح جدًا في هذه النقطة في باديو ـ رودينسكو، 2012). لاكان يتحدث فعلًا عن الثورة بمصطلحات فيلولوجية. عندما سُئل عن دور التحليل النفسي الثوري (لحظة ثورة مايو 68 من طلاب فنسان)، وضع الموضوع في حقله الأصلي الهائل، محلّلًا الصورة الكانطية/ الفرويدية عن «الثورة الكوبرنيقية» وزاعمًا أن الثورة هي حركة دائرية.

«لماذا لا ننطلق من التهكم الذي نسبه إلى ثورة (رمزية)، صورة ثورة كوكبية بالكاد نقدم فكرتها؟ هل ثمة ثورة في إعادة المركزة حول الشمس للنظام الشمسي؟ سنجد أن ما أعبّر عنه هذه السنة بخطاب السيد، يغلق باحكام الثورة التي يكتب عنها انطلاقًا من الواقعي: إذا كان الهدف من الابستيم الانتقال بالمعرفة من العبد إلى السيد. الذي يبقى بلا تغير بمقياس تمويهه لنفسه. بالنسبة إلى الحس المشترك، أو إلى «الاخطبوط»، فإن مركزية الشمس هي معرفة أن هذا الدائري يدور، من دون أن يكون ثمة ما نشاهده أكثر. هل أنسب الوقاحة السياسية التي يمثلها الملك ـ الشمس إلى غاليلو؟

هذا يعني أن الهجمات الثورية ضد موقع السلطة (سيّد الخطابات في نظريته) محكومة بخلق موقع جديد وأقوى للسلطة. وكما سنرى لاحقًا، الثوار غير موجودين بالنسبة لمنطق خطاب السيّد، انهم يهاجمون فقط المرجع الفيزيائي للسلطة، بينما يتركون بنيتها سليمة. وبالتالي تكون دورة السلطة بالنسبة للنيو ـ ليبرالية هي إصلاح فقط.

في الحالات الأسوأ، تستبدل الثورات الفاشلة الفضاء المغلق للحرية في السلطة الحديثة بسلطة ديكتاتورية، كما في الثورة السوفياتية وستالين: مشكلة يتعامل معها باديو بعدم الإخلاص للحدث الثوري وبالكارثة. هذا النقد اللاكاني يتعامل مع الإحراجات السياسية الحديثة ويبقى مشابهًا جدًا للإستجابة الهيغلية: الثورة الفرنسية وأكثر من كونها فترة السرج sattelzeit (تغيّر حقيقي في الجهاز السياسي) بقيت داخل مسار النظريات الحديثة للسلطة (توماس هوبز) حتى ولو حقّقت بعض الإيجابيات الواضحة فيما يخصّ بنية سلطة أقل شمولية، فإنها لم تتحرّر من منطقها الصوري.

يزعم باديو أن هذا الطرح غير صحيح بالنسبة للثورة في ذاتها. إنه صحيح فقط عندما يُساء فهم القوة التحرّرية والحدثية للثورة وتُثبّط في طورها الأخير بواسطة التأويل الليبرالي أو الظلامي. وهذه يمكن أن تُلحظ عبر نقطتين: كتابة الدستور وفصل السلطات، أي تلك المظاهر التي يمكننا إحاطتها بمنطق سلطة علم السياسة الحديث.

عمل لاكان على مفهوم الثورة موجّه تحديدًا ضد أي متخيّل سياسي، حتى ولو كان طيّ الثورة الحدثية: إنه موجّه ضد فكرة أنه علينا أن نثق فقط في تضاؤل عظيم وفريد للسلطة الرأسمالية. بالنسبة لـ لاكان، هذا سؤال استراتيجي: علينا أن لا نعود إلى السياسات الليبرالية (أي علينا أن لا نهجر فكرة الثورة) ولكن لا نستطيع الثقة في فعل عنيف غير قادر على تدمير منطق السلطة الحديثة (أي الهدف الحق لسياسات الواقعي)، وهذه نقطة صحيحة تمامًا بالنسبة لماركسي مثل باديو. يمكننا أن نرى في أعمال باديو، مستخدمين الجهاز اللاكاني، كيف أن فكرة الثورة تبدو منخرطة فقط في رؤية حدث عظيم ومرئي يجعل أهداف استراتيجيا سياسية غير واضحة: ملاحظة أن لاكان يتحرك ضد فانتازيا الثورة (والتي يقرأها باديو كنقد للماركسية السارترية)، قابلة أيضًا أن تضغط على متخيّل فلسفة باديو.

طلاب باريس 68 هم في ذات المأزق لأنهم منشغلون أكثر بالهجمات على مرجع وحيد للسيد والسلطة (الدولة المركزية)، حيث يرون معنى واضحًا لبنية السلطة. ولكن البنية لا تمتلك معنى مركزيًا. البنية هي سلسلة من دوال تمثّل معنى لدالّ آخر، مذوّبة فكرة المعنى المكتمل. ليس للسلطة معنى مركزيًا في الممثلين أو الدولة المركزية (رغم القدرة النسبية للأخيرة). إنها تنحلّ وتتشتت إلى تعددية دوال (التفوق القومي، الاقتصادي والمالي، المؤسسة العلمية، النظرة الطبية) تنشرها على المستويات الماكروسكوبية

(العولمة) والميكروسكوبية (إخضاع الجسد، التحكّم بالحياة، إنتاج الذات، المتطلّبات والرغبات الزائفة).

يعتقد لاكان أن خطاب الجماعة يمثّل امتدادًا لسلطة السيّد لكامل المجتمع: العلم المؤسسي يصبح أداة للتحكم بالمجتمع، ولبناء الذوات. في ذلك تتشكل نتائج سيرورات السلطة فوق الجسد الرمزي، والتي تنمذج نفسها في خطاب السيّد لتتولّى منصبًا في آلية الدولة. هذا المنطق تتطوّر في خطاب الرأسمالية (لاكان 1978). التحكّم السياسي وبنينة المواطنين يصبح آمنًا رسميًا عبر التحديد الاقتصادي ـ المالي للسلطة. سلطة كهذه تتحكّم بالذات وتنتجها حول فانتازيا: نقص وهمي يُخلق عبر الاحاطة بذوات سلسلة لانهائية من المتطلّبات والأمنيات والتي هي نتيجة الأيديولوجيا الرأسمالية.

هذه الانعطافة أنتجت انتشارًا ونزع مركزة للسلطة. نقاش لاكان يخوّلنا فهم أن المسألة المطروحة في التغيير السياسي (احتجاج، ثورة، أي تعديل آخر) ليس فرديًا بل بنيويًا. لقد اعتدنا أن نعتبر التغيير السياسي استبدالًا لفرد يمثّل الدولة بآخر. وذلك، عندما نواجه تعبيرًا سلبيًا للسلطة، نريد استبدال الفرد الذي يمثّله بفرد آخر يمثل عنصر جدّة وأمل. تبعًا للتصوّر اللاكاني، لا ينبغي أن نعقد أملنا على أفراد مهما بلغت قوتهم وقدرتهم. أن الفرد يتولّى وضعًا بنيويًا (مكان السيّد في المنطق الحديث للسلطة) يبقى كما هو: مكانًا محددًا بتطبيق دقيق ومعضلي للسلطة. إن فعلًا سياسيًا حقيقيًا يهدف إلى تعديل بنية السلطة الحديثة، في رمزيها (مكانها)، متخيلها (سردها الذاتي) وفي صلتها بالسياسي الواقعي.

يمكن أن ننافح ضد الشبح المركزي للسلطة (سيّد وحيد)، ولكن في فعل ذلك نبقى حبيسي منطق السلطة: ذلك الذي يسميه لاكان «سياسات الهستيري» أو «سياسات الحمق». يجب مناقشة السياسات الحديثة والمعاصرة على أسس أخرى، سعى لاكان إلى تطويرها في نظريته عن الخطابات. يشتغل الخطاب بواسطة منطق الدالّ خلال نموذج سيرورة تمثيل التصوّر. الدال يصنع وظيفة التصوّر، ما يعني أنه ليس التصوّر، وليس تمثيل المدلول، ولكنه تدمير الوضعية/ الخطّية السميائية في عرض كنائي: الدال يمثّل شيئًا (ذاتًا عند لاكان) لدال آخر في لعبة تجعل مستحيلًا بناء تمثيل واضح وكامل.

في الديمقراطيات التمثيلية للرأسمالية المتأخرة، لا يكون الدال (الممثّل) تمثيلًا لحاجات جماعية أو فردية (أي المدلول)، بل واحدًا من العقد التي تجعل اشتغال الممثَّل تمثيلًا آخر، في سيرورة منفكة عن الأساس العيني لشعب. هذه السيرورة تحرم الشعب من أي فعل سياسي لصالح التمثيليات الديمقراطية التي تصنع حيّزنًا السياسي، تمثّلنا، وفي الوقت نفسه تختزلنا لنفكر فقط في حيواتنا الخاصة. لكن كما رأينا، لا تشكل التمثيليات تمثيلًا كاملًا لإرادة الشعب: كل المحاولات لتوسيع التمثيل أو لجعل الديمقراطية أكثر ديمقراطية تُضعّف بواسطة منطقيات السلطة الحديثة التي تسعى إلى استثناء الفاعل السياسي العيني للذات. بصدد هذه الإنزياح البرلماني/ البيروقراطي للسلطة، كتب باديو:

«إذا كان وجود دولة القانون. يشكل الجوهر السياسي للديموقراطية، فتترتب على ذلك هذه النتيجة الفلسفية الرئيسية، وهي أن السياسة ليس لها أي علاقة جوانية بالحقيقة. في البرلمانات الغربية كما في البيروقراطيات الاستبدادية للشرق، فإن السياسية في المآل الأخير تختلط بادارة الدولة. من جهة يلغي الحكم كل حقيقة للسياسية (التي تقرر بواسطة العدد الاعتباطي، والاقتراع)، ومن جهة أخرى يعلن الحزب احتكار كامل الحقيقة، ويصبح بالتالي سيانيًا تجاه كل ظرف من شأنه أن يؤثر في العدد أو الجمهور».

باديو أكثر راديكالية من لاكان. وهذا بفضل علاقته المعلنة مع المنظمة «الماركسية» الثورية، وعمله المتعلّق بـ لينين وماو. نقده للدولة هو ربما الأكثر تفكيكًا في الفلسفة المعاصرة. لكن عند كل من لاكان وباديو، ثمة استراتيجية تهدف إلى زحزحة هذا النمط الحديث من سلطة الدولة. ومع أنهما ينبغي أن يواجها الدولة الحديثة، فإن السياسة (بروميثيوس) والإتيقا (أنتيغون) لا يُختزلان إلى أبعادها. إنهما يطوّران طرقًا أصيلة وجديدة لأنماط فكر متضمّنة لكن غير ذائبة في بناء العلم السياسي.

متابعًا لاكان، أودّ أن أقترح أن هذه السيرورة ينبغي تسميتها بـ «التخريب» وليس الثورة: ممارسة، ودون أي جلبة، تعيد كتابة التقوّم الرمزي للقانون، واضعة إياه في صلة مع انبثاق الواقعي ؛ سيرورة تدعم عارضية الذاتية المحددة بالقانون البنيوي دون أن تُصَوْرِن بالكامل عبر نظرة السلطة. يعتبر لاكان الثورة دائرة تبدأ بالإحتجاج ضد السيّد (الشمس الملكية في السخرية اللاكانية) وتنتهي مع سيّد آخر (نابوليون). كتب لاكان:

«ما قاله فرويد بطريقته عن بالعودة إلى رمزية كوبرنيكوس بشأن إزاحة مركز لمصلحة مركز آخر، هو أن ذلك صدر عن ضرورة تهفيت جلال المركزية الآحادية ... لا شك أن هذا الإدّعاء ينهم بالطوبولوجيا التي يفترضها: الكرة».

علينا أن نلحظ هذا الاقتباس بالصلة مع قراءة لاكان لـ هيغل. يدعي لاكان أن الهدف النهائي للأخير هو فلك كلي حيث الوجود والواقعي، المعرفة والحقيقة، تغدو متكافئة (العرفان المطلق). هذا الفلك يمثّل شكل سلطة السيّد السياسية (الدولة في فلسفة الحق).

«ما تمَّ تقديمه بشكل جيد للبرهان على قلة تأثير المدارس، هو أن فكرة أن المعرفة قادرة على صنع الكلية هي، إذا أجاز لي القول، محايثة للسياسة بما هي. نعرف ذلك منذ وقت طويل. فكرة الكل الخيالية المعطاة من خلال الجسد، والتي تتكئ على الشكل الجيد للاشباع، والذي عند الحد، يشكل كرة، دائمًا ما كانت مستخدمة في السياسة، من قبل حزب الخطب السياسية». (لاكان 91)

تبعًا لـ لاكان، تحتاج كل من الفلسفة والفلسفة المضادة القيام بثورات كما يقتضي الفهم الفرويدي للذاتية، وللعالم الاجتماعي والثقافي. وكما في نظريته للذات، يعتقد لاكان أننا مواجهون بحقل بنيوي وطوبولوجي معًا. وكما في نزع مركزة السلطة والسيّد: ينبغي أن نقرأ السياسيّ بواسطة الطوبولوجيا والكتابة.

نزع مركزة السيّد هو هدف خطاب المحلّل لأنه الخطاب الوحيد الذي يكتشف الإخضاع الذي خلق الذات في السيرورة التذويتية للسيّد، الجامعة، والقانون. يقرّر باديو أن الشكل المميّز للفجوة التعريف اللاكاني للسياسة هو خطاب التحليل لأنه يمثّل قطعًا واضحًا (ممارسة للفكر) مع المعرفة المؤسّسية (خطاب الجامعة). يمثّل التحليل النفسي أوّلية الممارسة على المؤسسة ويشكّل هجومًا حقًا على مفهوم السلطة. هذا ما يدعوه لاكان بالفلسفة المضادة.

بعبارات التحليل النفسي نتحدث عن «اجتياز» الفانتازيا أو الرحلة التي يعرّى فيها المحلِّل النفسي من السلطة ويجعل نفسه موضوعًا للرغبة (الموضوع الصغير). هذا يخول المحلل لتجاوز وضعه الخيالي (الإنائية) وليكتشف وضعه العارض داخل الرمزي، ويتعلّم صنع الواقعي. يقترح لاكان أنه حتى التحليل النفسي هو نزع مركزة غير مكتمل للسلطة، لأنه وكما في خطابات أخرى، ليس خطابًا خالصًا. (أنه يبقى مرتبطًا بالترائي والمؤسسات). إذا كانت السياسات تتعامل مع مسائل المركزة ونزع المركزة، الفضاء والبنية، فانه عليها أن تطور بعدًا طوبولوجيًا ملائمًا لا يكون مكافئًا لمركزية السلطة.

بالنسبة إلى الكسندر كوير (1961 والذي تبقى أفكاره أساسية للمقاربة اللاكانية للعلم) فإن التغير في العلم كان يعزا إلى الطرائق الرياضية لـ غاليلو، ممارسته لكتابة رياضية أرست الأسس لتحليل جديد للعالم الفيزيائي. لقد استبدل كوبرنيكوس الأرض بالشمس، (في استعارتنا: كان الملك هو الممثل الجديد أو السيد الامبريالي) محتفظًا بالمركز. لقد قام غاليلو بتخريب جذري.

الأمر مشابه في السياسات: ليس ثمة أساس لتغيير شكل حكومة إلى شكل حكومة آخر يكون متشابكًا بالتساوي مع المنطق الحديث (والحيز البنيوي للسلطة) علينا أن نغير فضاء البنية ولغتها. هذه اللغة هي منطق الرسالة والذي يصبح عند لاكان الأخير ليس البعد الرمزي بل الجسر (الساحلي) بين اللغة والواقع طالما أنه يمارس على وضعية الذات بكونها موسومة وبالتالي محرومة أو مفرطة في متعتها الحقيقية. من وجهة نظي إذا كان ثمة سياسات لاكانية، فإنها سياسات طوبولوجية للكتابة (كما عند هومي بابا 2004).

قراءتي السياسية للاكان تأخذ بعين الاعتبار التقوم كعنصر حقيقي. هذا العنصر يحرك كامل السياسات من دون أن يكون ممثلًا بالكامل ومقومًا. التقوّم لا يكون رمزيًا بالكامل حتى ولو كان فقط السيرورة التقومية ـ الرمزية التي تشكل التقوم نفسه. الأخير هو منتصف الطريق بين واقعية مقومة تتغير باستمرار (تحديدًا مع العولمة وظاهرة الهجرة) وقوة مقومة أو عضوية: إنه شيء ما، وبحسب لاكان، لا يوقف عدم الكتابة بشكل كامل. إن فرادة إتيقا لاكان تتأسس على الذات التي تحول خبرة هذه السيرورة إلى ممارسة لكتابة فضائها.

«هذه الكتابة» هي إمكان آخر لقراءة السياسي على نحو طوبولوجي. في عصر العولمة ورثاء الدولة القومية، نواجه تغير الشروط الفضائية للسياسي الذي يتطلّب بنية جديدة للفكر: بنية شبيهة بممارسة الكتابة أو بالإنشاء الرياضي للفضاء. التذويت يموضع الآن في «الفجوات» أو التخوم كصلة دينامية أي كأشكال من الحدود، تطابقات، متصليات، والمجموعات المفتوحة، سطوح من دون داخل

أو خارج. يمكننا ان نفهم هذه النقطة عبر قراءة لاكان لـ أرثر رامبو «الانا هي آخر» حيث الذات هي حزمة من الدوال (بيذاتية، اجتماعية وسياسية). يقترح لاكان إعادة قراءة الذاتية والحقل الاجتماعي (نظرية الخطابات نفسها) على هذا النحو الطوبولوجي.

الدولة الأمة نفسها كتبت كمجموعة مفتوحة عبر الملاقاة مع نقطة خارجية عابرة للقومية، في الشكل المرئي للمراكز الأساسية للسلطة، كما في الشكل «المخفي» للمهاجرين، وتعددية بنيتها الداخلية: لكن هذه الصورة من الدنس (داخل ـ خارج)، هو ما في طريقه لفقدان أهميته حتى ولو كانت الأمة لا تنساق إلى رغبها في الأفعال السياسية. مع أن الأخيرة ينبغي أن تكون فقط في بعد يختزل كلّية الأمة واستقلالها (شكل من التعددية حيث العنصر يخسر بنيته المغلقة دون نشر فرادته). يصبح الدستور الحيز لكتابة ناضجة للأمة حيث فعل الكتابة هذا يتعلّق في النظرية اللاكانية بالسيرورة السياسية ـ الرمزية والمتعة الحقيقية للجسم السياسي لكل من الذوات والأمة. إنه نقطة العبور بين السيرورة الدستورية التي تشتغل عبر السيرورة التمثيلية للأمة (الإرث العظيم للثورة الفرنسية في الكتابة الدستورية) والجسم الحقيقي للأمة لتعدديته وشدّة تغيره: جانبًا القطع اللذان يؤثران ويفككان السياسات المعاصرة للدولة الأمة.

بعض الخلاصات

من الصحيح ربما في السياسات أن التدمير اللاكاني هو أكثر دقة وبنينة من البناء. هذا ما ينتقد عليه باديو لاكان في سيمينار 1994 ـ 1995. لقد أعاد باديو تشغيل الجهاز اللاكاني محافظًا على إخلاص لأسلوب لاكان غير الأكاديمي: لقد أخذ بعين الاعتبار واضطلع برهان الإتيقا اللاكانية مطورًا جانبها السياسي. علاوة على ذلك، يشدّد باديو على بعض حدود لاكان، كما في التعارض عنده بين بروميثيوس وانتيغون. هذا يتطابق مع المشروع السياسي والفلسفي لـ باديو.

لقد قدم لاكان لـ باديو الأدوات التالية لجعل نظريته السياسية والفلسفية نقدية وجذرية: 1) باستخدام منطق الرسالة والدال (بحدود لغوية وطوبولوجية، وظف قراءة مادية لـ هيغل مصاديًا ماركس)؛ قراءة السلطة السياسية الحديثة وثيمة الفرادة كشيء ما يعيش ضمن بنية القانون دون أن ينحل في سيطرته؛ الإخلاص لفرادة الوضع في عارضيته.

من جهة أخرى يمتلك نقد باديو لفكر لاكان ثيمتين: 1) المقاربة المضادة للفلسفة التي مارسها لاكان على الفلسفة وعلم الإنسان، معرفة في فكرته عن الإنشاق بين المعرفة والحقيقة، دراسته للمعنى وتحديده اللغوي بطريقة صورية ـ رياضية (البنيوية)؛ 2) هدف إتيقا لاكان وسياساته ليست شيئًا ملموسًا أي شكلًا واقعيًا حدثيًا، بل تذويبًا وتفكيكًا لا ينتهيان لبناها وتشكلاتها، التي تبقى مؤسسية. على الرغم من كون هذا يملك مظاهر سياسية صحية (نقد الأيديولوجيا والمؤسسة) فإن باديو يزعم أنه يجعل الفعل الكامن والقوي مستحيلًا بالنسبة إلى لاكان، أفعال كتلك التي يريد أن يحصل عليها وأن يفكرها في ديالكتيكه المادي.

أخيرًا سعيت في هذه الورقة بتحديد المظاهر الإيجابية لأنها أساسية لفهم باديو والنقاشات ما بعد الماركسية ومن أجل فتح حقل البحث في السياسات اللاكانية. لقد اقتبست القراءة الكرونولوجية للدراسة الفلسفية بادئًا بـ لاكان باديو، متجاوزًا نقده لـ لاكان، بغية التفكّر في الأخير نفسه، وفي التأول اللاكاني للسياسي، فعلت هذا لإظهار إتيقا التحليل النفسي كصناعة سياسية، والتي هي في نفس الوقع فعل وفكر؛ «عدم الاستسلام» (أو الإخلاص بالنسبة إلى باديو) يمكن أن يكون مهمًا على نحو حاسم في انتزاع اللا ـ كل للسلطة الحديثة إضافة إلى الفانتازيا خصته. يمكن أن يرى فكر لاكان كمنصة جديدة للنقد السياسي والفلسفي للأيديولوجيا، وكنقطة انطلاق لمناقشة التقوّم الرمزي ـ الواقعي للاجتماعي، وربما أكثر من باديو، لأنه تحديدًا غريب عن منطق الجماعة السياسية، التشكل، والانتاج.

إعداد وترجمة فريق مركز الانماء القومي

من مقالة لـ : Lucy Bell
بعنوان: "From LACAN to BADIOU "Articulations of the Real.
نشرت في مجلة : Paragraph العدد 34، سنة 2011

ترجمة مقال:

الرياضيات بين باديو ودولوز ؛ أو في التقابل بين المسألي والأكسيومي

دانييل سميث

مرجعية دولوز كانت الحساب التفاضلي ومتنوع ريمان اما مرجعية باديو فكانت الجبر ونظرية المجموعات. وهذا ما جعل أنطولوجيا الكثرات أو الكثير مختلفة بينهما. لم يناقش باديو في صخب الوجود مفهوم الكثرات ولم يتطرق إلى المصادر الرياضية لفكر دولوز بل ذهب إلى أن فهم دولوز للكثرة هو مفهوم مجلوب لا من نموذج رياضي بل من نموذج حيوي عضوي. لقد ادّعى باديو أن دولوز هو فيلسوف الواحد. بالنسبة لـ باديو تشكل معادلة الأنطولوجيا = الرياضيات شرطًا للفلسفة (الميتاأنطولوجيا). هذه المعادلة على مبنى دولوز تمثل محدودية فلسفة باديو لأن المماهاة عنده هي بين الأنطولوجيا والفلسفة.

الرياضيات عند دولوز

التوتر بين الأكسيومي والمسألي يمثل البنية العميقة للرياضيات عند دولوز. الأكسيومي لا يمثل الاتجاه السائد في العلم بل هو مرتبط بواحدة من أهم آليات الرأسمالية التي أحلّت رأس المال مكان جسد الطاغية والأرض. الرأسمالية التي تكبت الإنتاح الرُغابي لصالح دورة رأس المال تقوم كذلك بكبت القطب المسألي للرياضيات الذي يمثل بالنسبة لـ دولوز التصوّر البدْوي للعلم مقابل التصور الملكي للأكسيومي. الأكسيومي هو ذروة العقل التصوري وأعلى مراحل آلياته التفكرية.

الكثرة الدولوزية لا تماهي المجموعات ولا الزمر (المجاميع هي مجموعات مخصوصة) ذلك أن الرياضيات موسومة بالتوتر بين الكثرات الممتدة (القطب الأكسيومي) والكثرات التفاضلية (القطب المسألي). هذا التوتر عند دولوز هو اختلاف داخلي في الرياضيات. بمعنى آخر التعارض أو الاختلاف هو دال صوري على ظاهرة غير ملتفتة بعد إلى أساسها.

وكما نافح دولوز ضد اختزال الكثرات التفاضلية إلى كثرات امتدادية نافح ضد اختزال المسألي إلى الأكسيومي. هنا تلعب فكرة الحدث دورًا أساسيًا في تصوّره لطبيعة المسألي. فالرياضيات مليئة بالأحداث ذات الطابع المسألي. تتشكل الكثرات من الأحداث. بَيْدَ أن المقاربة الأكسيومية تهدف إلى إقصاء الحدث بغية ادخال الصرامة على الرياضيات وخدمة لإرساء أسسها. المسألي والأكسيومي يمثلان بالنسبة لـ دولوز (ATP 362-367) ضربين مختلفين من الصورنة يمليان تصورين مختلفين بدورهما لطبيعة العلميّ. بالنسبة لـ باديو يكون الحدث محرومًا من أي هيئة أنطولوجية. لقد سعى، وهذه مفارقة، إلى صياغة نظرية الحدث على مستوى أكسيومي يلغي الحدث نفسه بالتصوّر الدولوزي. الحدث هو من طبيعة لابتية ولامتميزة من وجهة نظر الأنطولوجيا. إنه غير محضر في الوضعية لكنه يوجد على حافة الفراغ كعلامة على الفائض اللانهائي للكثرة غير المتسقة في مقابل المجموعات المتسقة للوضعية.

أنه من خلال «قرار» ذاتي يمكن إثبات الحدث غير المتميز ويمكن إدخاله في الوضعية. الحدث المحروم من أي حالة أنطولوجية يرتبط بالتصوّر الصارم للذاتية القادرة على تسمية الحدث والاضطلاع بالإخلاص له من خلال إعلان مسلّمة «أحبك» أو «كل البشر متساوين». فلسفة الحدث الباديوي هي فلسفة الذات الناشطة.

بالنسبة لـ دولوز المسألي والأكسيومي يمثلان حقلًا أنطولوجيا واحدًا متداخلًا بينما يتبنى باديو وجهة نظر العلم الأغلبي شاجبًا العلم الثانوي الأقلوي. هو أصلًا ينفي القطب المسألي نهائيًا ويحرمه من الوجود لأن الافتراضي بالنسبة إليه غير موجود. في مقابل هذا يعلن دولوز بوضوح أن الحساب والهندسة والجبر هم الثالوث المضيئ للرياضيات في مقابل القطب النرجسي الأوديبي البارانوي للرياضيات الأكسيومية. (AO 371-372).

المسأليات والأكسيوميات

ميَّز بروكلس (DR 163) بين المبرهنيات والمسائل في تعليقه على كتاب العناصر عند أقليدس. المبرهنيات تهتم بالبرهان، من المسلّمات والمصادرات، على الخصائص الملازمة للشكل بينما المسائل تهتم ببناء الأشكال بالمسطرة والفرجار. الاستدلال يختلف بين النظرية والمسألة ذلك أن

المبرهنات تشتق من المسلّمات بينما في المسائل يتحرك البرهان من المسألة إلى العوارض الأمثلية والأحداث التي تشترط المسألة. إن الحدث هو مسألي وممسأل (منطق المعنى 54). مثلًا أقسام المخروط: الشكل البيضاوي، القطع الزائد، القطع للمكافئ، الخطوط المستقيمة ... كلها حالات لإسقاط الدائرة على مسطحات قاطعة على صلة مع ذروة المخروط.

في المبرهنيات تعرف الأشكال بطريقة ساكنة بواسطة ماهياتها ولوازمها المشتقة بينما في المسأليات يعرف الشكل ديناميا بقدرته على التأثر بالأحداث المثالية التي تمسه : قطع، إسقاط، طوي، تقويس، تمديد، دوران ..

الدائرة في المبرهنات هي ماهية ثابتة بينما في المسأليات تشكل تغيرات الدائرة أشكالًا مسألية غامضة ولكن صارمة. المسأليات تجد تعبيرها عند الإغريق في الهندسة الأرخميدية التي عرفت الخط بوصفه سيرورة متواصلة من الانتظام والدائرة بوصفها سيرورة متصلة من الدوران. عند أرخميدس لا يعرف الخط كما عند أقليدس بوصفه مجموعة من النقاط أو بوصفه أقصر مسافة بين نقطتين بل بوصفه حالة خاصة من المنحنى curve. إن الأشكال في العلم الأدنى أو الثانوي minor غير منفصلة عن تغيراتها الملازمة وعن الأحداث أما في المبرهنيات فيتم اجتثاث المتغيرات من حالة تغيرها المتصل لاستخلاص نقاط وصلات ثابتة (ATP 408). باديو ينسب الأنطولوجيا إلى المبرهنيات: الكثير المحض، الشكل النوعي من الوجود لا يرحب بالحدث كمكوّن له. في القرن الـ 17 انزاح التوتر من داخل الهندسة نفسها (بين المسألية والمبرهنية) ليصبح توترًا بين الهندسة من جهة والحساب والجبر من جهة أخرى.

ديسارغوس قدَّم الهندسة الإسقاطية جاعلًا الهندسة الأقلوية القاصرة تتمحور حول الأحداث ـ المسائل لكنه سرعان مانسي واستبدل مشروعه بالهندسة التحليلية لفرمات وديكارت الذي هاله خلو مشروع ديسارغوس من الجبر. لقد اقتضى العلم الأغلبي الراشد الملكي حوسبة الهندسة نفسها (Boyer 393). بعد قرنين سيكتشف مونغ الهندسة الوصفية وسيصوغ بونوسيليه مبدأ الاتصال continuity والإثنان سيؤسسان للهندسة الوصفية التي ستقود إلى تطوير الطوبولوجيا التي تعنى بخواص الأشكال الهندسية التي تبقى ثابتة تحت التحولات كالتقويس والتمديد. بهذا النحو تكون الأشكال المتميزة كالمربع والدائرة كلها شكلًا متحانسًا لأنها تستطيع أن تتحوّل إلى بعضها. هذا يقتضي توسعة الحدوس الهندسية وراء حدود الإدراك الأمبيري. أن حدود المحسوس أو التصوّر المكاني يجري تجاوزها نحو مخيلة عابرة للفضاء وعابرة للحدس (ATP 554). يقول دولوز(ماهية الفلسفة 128) إن الحاسوب اليوم هو أهم بكثير من الأكسيومي لأن رؤية ما يحدث هو أهم من البرهنة في الرياضيات المحضة والذي يمكن تسميته أي للذي يحدث بالبصري والشكلي والمستقل عن تطبيقاته. لكن ما حدث أنه في بداية القرن التاسع عشر كانت هنام مجددًا محاولة لإخضاع الهندسة الوصفية إلى التحليل analysis (النقاش بين بونسيليه وكوشي). تطوير نظريات الدوال functions ألغى مبدأ الاتصال واستبدل ملوسة التغير بالفكرة الحسابية عن الاقتران mapping والتناسب واحد لواحد correspondence one to one. حركة العلم نحو المبرهنية والحوسبية ستبلغ أوجَّها في نهاية القرن 19 كنوع من الإستجابة للمسائل التي ولدها التي ولَّدها اكتشاف حساب التفاضل والتكامل calculas والذي كان في مولده مشدودًا للمسألية على نحو مزدوج. الأول يحيل إلى المسائل الأنطولوجية التي يواجهها حساب التفاضل والتكامل. الحساب التفاضلي يعنون مسألة المماسات tangents أي كيف نحدد المماس لمنحنى معطى. بينما يعنون الحساب التكاملي مسألة تعيين المساحة تحت المنحنى. عبقرية نيوتن وليبنتز كانت في الجمع بين هاتين المسألتين وربطهما ببعضهما.

لقد كان الـ calculas مشحونًا بكل ما يشير إلى التغير المتصل وكل ما يفترض تصورًا هندسيًا عن المتصلية: أي فكرة السيرورة وهذه كانت أفكارًا بالنسبة لمعظم الرياضيين ميتافيزيقية لا يمكن تعريفها. لقد بدا أن فكرة المتصلية يعوزها الأساس الرياضي (فكرة لامتناهيات الصغر أيضًا). في نهاية القرن الـ 19 اكتملت محاولة تأسيس الـ calculas من خلال الـ limit-concept: الصرامة هنا كانت تعني فصل الـ calculas عن أصوله المسألية وإعادة مفهمته بواسطة الحدود الحسابية. حوسبة التحليل أنجزت بواسطة فرستراس في ضوء عمل كوشي. لقد كان الـ Analysis معنيًا بالمقادير المتصلة بينما الأرثماتيك كان معنيًا بالأعداد أو ميدان المنفصل.

برنامج الفصلنة عند فرستراس كان فصل الـ calculas عن هندسة المتصل وتأسيسه على مفهوم العدد فحسب. لقد تمَّ تحويل الأفكار الهندسية إلى مجموعات من النقاط المتصلة التي مفهمت بواسطة العدد. النقاط على الخط تساوي الأعداد وعلى المسطح تساوي الأزواج المرتبة. لقد أعطي تأويل سكوني للمتغير. قبل ذلك كان يتم اللجوء إلى الحدس الهندسي للقول أن المتغير x يقارب حدًّا ما. ابتكار فرستراس كان إعادة تأويل المتغير x بطريقة حسابية بوصفه

تسمية لأي واحد من مجموعة القيم العددية (نظرية الدوال) وبالتالي إقصاء أي دينامية أو تغير متصل من فكرة المتصلية وأي تأويل لعملية التفاضل كسيرورة. هنا لم يعد هناك أي تأرجح أو تردد اتجاه حد ما ولا فكرة عن العتبة من وجهة نظر التأويل الترتيبي ordinal (الفرق والتكرار 172).

يعني المفهوم ـ الحد عند فرستراس إن الاقتراب من الحدّ أصبح محوسبًا وتمَّ استبداله بالأعداد المنفصلة (طريقة الأبسيلون والدلتا). ديدكند أخذ الحوسبة خطوة أبعد عبر تعريف المتصلية بالأعداد الحقيقية بواسطة القطع cut الذي يشكل فكرة سبب الاتصال أو العنصر المحض للكمية. كانتور أعطى تأويلًا منفصلًا لفكرة اللانهاية متعاملًا مع المجموعات اللانهائية كما لو أنها مجموعات متناهية (مسلّمة مجموعة القوى) ومتعاملًا مع كل المجموعات بوصفها موضوعات رياضية (مسلّمة اللانهاية). فيرستراس، ديدكند، وكانتور هم الأقطاب الثلاثة لمشروع الفصلنة وتطوير المتصلية الحسابية أي إعادة تأويل المتصل كدالة مجموعات على أعداد منفصلة.

معهم تمَّ إيضاح وصقل مفاهيم الدالة، الاتصال، الحدّ، التطابق، اللانهاية واعطاؤها أسسًا بواسطة نظرية المجموعات. افتراضات فرستراس (حول عدم دقة التصورات الهندسية وحول كون الحسابيّ وحده هو الصارم) ستصبح هي الخطوط العامة للعلم الأغلبي ولرؤيته لتاريخ الرياضيات بوصفه تطور إلى مواقف مؤسسة جيدًا.

هذا البرنامج خضع لتطورين :

1. بارادوكسات نظرية المجموعات (أزمة أسس العلم) سيسعى هيلبرت إلى تجاوزها من خلال الأكسمة عبر محاولة اشتقاق نظرية المجموعات من مسلّمات متناهية ستقنن لاحقًا بواسطة زرملو وفرانكل.

2. غودل وكوهن سيبينان الحدود الداخلية للأكسمة (اللاتمامية واللابتية) مبرهنين على وجود فائض لانهائي من الصور الرياضية يفوق قدرتنا على صورنته بطريقة متسقة.

باديو إذن في معادلة الأنطولوجيا = الرياضيات يتبنى وجهة نظر التيار السائد في العلم ببرنامجيه: الفصلنة والأكسمة. هذا يسمّى بالإختزالية الأنطولوجية حيث يتم إعطاء الموضوعات الرياضية بدائل مأخوذة من نظرية المجموعات. هذا الاختزال مارسه باديو في قراءته لـ دولوز حيث اعتبر أن مفاهيم دولوز (الطيّة، الفترة، التنسيب، التسنين، الكسوري، والكاوس) لها ما يوازيها من ترسيمات في نظرية المجموعات.

من جهته يعترف دولوز بكون الرياضيات المعاصرة تتأسس على نظرية المجموعات (الفرق والتكرار 180) وليس على الحساب التفاضلي لكنه يعتبر أن الفرق النوعي بين المسألي والأكسيومي يبقى حتى في الرياضيات المعاصرة. ذلك أن التأويل المتناهي للـ calculas يفترض مسلّمة اللانهاية في نظرية المجموعات حتى لو أن هذه المسلّمة لا تجد أي ايضاح لأن ما يبقى ناقصًا أو مفقودًا هو ما يعبّر عنه بواسطة التفاضلي في هيئة المسألة (ص 178).

ثمة إشكاليات تبقى قائمة رغم كل عمليات الفَصْلَنَة. مثلًا مفهوم لامتناهيات الصغر سيجد محاولة لإعادة صياغته مع ابراهام روبنسون عام 1966 الذي سيطور الحساب غير القياسي non standard calculas محاولًا أكسمة لامتناهيات الصغر عبر إضافة رمز جديد إلى الأعداد الترتيبية i والذي هو أصغر من أي رقم متناهي 1/ n وليس صفرًا. هذا الحساب غير قياسي لأنه يحتوي إضافة إلى الأعداد الأخرى اللامتناهيات في الصغر والتي تشكل كتلة حول كل رقم حقيقي. هذه الكتلة يسميها روبنسون بالموناد. إذًا الأعداد المتطاولة ولامتناهيات الصغر هما نوعان من الأعداد اللامتناهية بدرجات متفاوتة من اللانهاية.

وعليه هناك نسختان من الـ calculas

1. نسخة كانتور وفرستراس اللذان أقصيا لامتناهيات الصغر
2. نسخة روبنسون الذي شَرْعَنَ لامتناهيات الصغر وأعاد تأسيسها.

هذا يعني أن مسألية لامتناهيات الصغر قد تقود إلى أكسمات متعددة وهذا يعني أن اختزال المسألي إلى الأكسيومي هو مقاربة إشكالية وفيها مشاكل عدة.

اذًا بالنسبة لـ دولوز :

أولًا: تنتج الرياضيات تصورات إشكالية. دور الأكسمة هو تقنين المسألي واعطاؤه أساسًا صارمًا. جماعة بورباكي صاغت الأمر كالتالي: الطريقة الأكسيومية ليست سوى سيستام تايلور أي الإدارة العلمية للرياضيات. لقد ترافق صعود الأكسيومية في نهاية القرن 19 مع صعود التايلورية في الرأسمالية وبالتالي قامت الأكسيومية في الرياضيات بما قامت به التايلورية بالنسبة للعمل.

ثانيًا: المفاهيم الإشكالية (المسألية) تجد مصدرها في العلوم المتجولة كالتعدين والمسح وقطع الأحجار والمنظور. يمكن هنا الإشارة إلى عمل أرخميدس على المنشآت العسكرية، عمل ديسارغوس على المنظور. هكذا ميادين لا تعطي العلم قوة ذاتية لأنها تخضع عملياتها للحدس والإنشاء متابعة تدفق المادة. العلم الأغلبي يقوم بعزل العمليات عن شروط الحدس محولًا إياها إلى مفاهيم جوهرانية أو

مقولات. أن العلوم المتنقلة تبتكر المسائل التي تعتمد حلولها على العلم الملكي الذي يحول المسألة عن طريق جهازه النظري البرهاني. الأمر هنا أشبه بثنائية الحدس والعقل عند برغسون حيث يطرح الأول المسائل ويقوم الثاني بتقديم حلول لها.

ثالثًا: إن الصلة الأساسية عند دولوز بين العلمين هي الترجمة كـ : الترجمة الجبرية للهندسة (ديكارت)، والترجمة السكونية للديناميي (فرستراس)، والترجمة المنفصلة للمتصل (ديدكند).

في كل هذه الترجمات ثمة اختزالات للمسألي إلى الأكسيومي، للمشتد إلى الممتد، للمتصل إلى المنفصل، للامعدود إلى المعدود، وللأملس إلى المحزز.

رابعًا: يمكن صياغة الصلة بين الأكسيومي والمسألي على هذ النحو: المسألي هو طريقة اكتشاف والأكسيومي هو طريقة برهنة. الأكسيومي يوقف الدفوقات المنزوعة التقنين في الفيزياء والرياضيات. لقد استفاد دولوز من مجموعة من الأبستيمولوجيين الذين رفضوا اختزال المسألي كفويلمين، لوتمان، كانغليهام، وبوليغاند. لكن بعيدًا عن دورها في الرياضيات ستلعب المسألية دورًا أساسيًا في نظرية دولوز عن الأفكار ونظريته عن الكثرات.

نظرية دولوز عن الكثرات

كثرات دولوز وعلى عكس إدّعاء باديو تأتي من الرياضيات وتحديدًا من قطبها الإشكالي (المسألي). بحسب باديو صياغة دولوزللكثرات هي صياغة ما قبل كانتورية. كانتور يمثل لحظة التتويج في مسار الفَصْلَنَة (تصور المجموعة ك ماصدقية محضة). تراث دولوز الرياضي يتمثل بـ آبل وغالوا وريمان وبوانكاريه في مقابل ممثلي الفصلنة: كانتور وفرستراس وديدكند، وممثلي الصَوْرَنَة والأكسمة: هيلبرت وزرملو وفرانكل وغودل وكوهن.

إن مرجعيات دولوز غير راهنة فمرجعياته في الحساب التفاضلي هي ما قبل فرستراسية (مايمون، بورداس ـ ديمولان، فرونسكي، لاغرانج، وكارنو). قراءات هؤلاء البربرية للحساب التفاضلي تمثل كنزًا بالنسبة لـ دولوز.

لقد اختار أفلاطون الهندسة نموذجًا لتصوّره عن الأفكار غير المتغيرة في حين اختار دولوز الحساب التفاضلي لأنه يمثل نموذجًا عن تصوره للتغير المحض (كان برغسون قد لجأ اليه لإيضاح تصوره عن الدفعة الحيوية).

يميز دولوز بين الصلات التفاضلية الصلات الأكسيومية بَيْدَ أن الحساب التفاضلي والتكاملي ليس هو النموذج الرياضي الوحيد الذي استند إليه دولوز وليس هو المصدر الوحيد للمسألّي لديه. لقد وجد دولوز في الرياضيات طريقة لبناء المسألة من حيث هي أي مقطوعة الصلة مع شروط الحدس وشروط الحل. 3 ميادين رياضية صَوْرَنَت نظرية المسألة واستفاد منها دولوز في صياغة تصوره للكثرات بوصفها مسألية.

أولًا: نظرية الزمر

هذه النظرية أتت كإجابة على معادلات جبرية. هناك نوعان من الحلول للمسألة الجبرية: عامة وخاصة. الحلول الخاصة تعطى بواسطة قيم عددية بينما الحلول العامة تعطي الطريقة الشاملة أو الكلّية للحل. في القرن الـ 16 قدَّم تاتغاليا وكاردان حلولًا عامة لمعادلات الدرجة الرابعة وبقيت معادلات الدرجة الخامسة دون حل عام حتى مجيئ لاغرانج وآبل وغالوا في القرن الـ 19 .

عام 1824 برهن آبل على عدم قابلية إيجاد حل عام. لقد برهن على أن المحلولية يجب أن تتحدد داخليًا بالشروط الداخلية للمسألة نفسها التي تخصص باطراد حقول المحلولية

معتمدًا على آبل طور غالوا هذا الأمر مستخدمًا تقنية نظرية المجاميع. لقد برهن غالوا على أن المعادلات التي لها حلول يجب أن يكون لها مجاميع من نمط مخصوص الأمر الذي لا يتوفر للمعادلات الخماسية. إن مجموع المعادلة يلتقط شروط المسألة : على أساس استبدالات ضمن المجموع يمكن إظهار أن الحلول غير قابلة للتمييز في ضوء صلاح المعادلة.

يرجع دولوز إلى نظرية التحكيم adjunction عند غالوا: البدْء من حقل أساسي R حيث تحكيمات متتالية لهذا الحقل R1 R2 R3 .. تسمح بتمييز جذور المعادلة عبر التحديد المتعاقب للاستبدالات الممكنة.

إن مجموع المعادلة لا يخبرنا ماذا نعرف بشأن جذور المعادلة بل ما لا نعرفه. ما لا نعرفه هو البعد الموضوعي للمسألة. ما وجده دولوز عند آبل وغالوا (متابعًا ما كتبه فويملين في فلسفة الجبر) هو قلب راديكالي لصلة المسألة ـ الحل وثورة أعظم من الثورة الكوبرنيقية. إن عدم قابلية الحل في المسأليات تلعب دورًا شبيهًا باللابتية في الأكسيومات.

ثانيًا: الحساب التفاضلي

استفادة دولوز من الحساب التفاضلي تأتي بتوسط تأويل لوتمان في كتابه مقالة في أفكار البنية والوجود في الرياضيات. لوتمان تحدث عن الفرق النوعي لا الفرق في الدرجة بين المسألة والحل. رصد لوتمان الترابط بين نظرية المعادلات

التفاضلية ونظرية الفرادات حيث منحت الأخيرة المفتاح لفهم طبيعة المعادلات غير الخطية والتي لا يمكن أن تحل لأن سلاسلها تتباعد.

الفرادات أو النقاط الفريدة تميز عن النقاط العادية للمنحنى حيث تسم الأولى المواضع التي يغير فيها المنحنى اتجاهه (انحراف، نتوء) وبالتالي يمكن أن تستخدم للتمييز بين أنماط المنحنيات. مستخدمًا معادلة غير خطية. عرّف بوانكاريه 4 أنماط من الفرادات: البؤرة، الصهوة، العقدة، والمركز ؛ فرادات تتناسب مع المعادلة. كذلك برهن بوانكاريه على السلوك الطوبولوجي للحلول في جوار هذه النقاط (المنحنيات التكاملية).

في ضوء عمل بوانكاريه حدَّد لوتمان الفارق النوعي بين المسائل والحلول. شروط المسألة المجعولة بواسطة المعادلة تتحددبوجودوتوزيع الفرادات في حقل طوبولوجي متفاضل (حقل الموجهات vectors) حيث كل فرادة غير مفصولة عن نطاق اللاتعين الموضوعي (النقاط العادية المحيطة).

الحلول ستظهر فقط مع المنحنيات التكاملية التي تشكل جواريات هذه الفرادات والتي تسم بداية التمفرق (الترهين) للحقل المسألي. على هذا النحو تكون الهيئة الأنطولوجية للمسألة مفصولة عن الأجوبة أو الحلول.

المسألة هي كثرة من الفرادات: حقل معشش nested من الموجهات المتجهة التي تعرف المسارات الافتراضية للمنحنيات في الجواب والتي لا ترهن جميعها.

المعادلات غير الخطّية يمكن استخدامها لنمذجة الأنساق الفيزيائية الإشكالية كالمناخ.

ثالثًا: الهندسة التفاضلية

المصدر الثالث لـ دولوز هو الهندسة التفاضلية عند غاوس وريمان. أدرك غاوس إمكانية دراسة المنحنيات بطريقة محلية دون الاستناد إلى فضاء شامل global space كما هو الحال مع الإحداثيات الديكارتية .ريمان استخدم الهندسة التفاضلية لـ غاوس ليستهل إعادة النظر في مقاربة دراسة الفضاء عبر تحليل مسألة السطوح المنحنية ذات الأبعاد غير المحددة n dimensional. لقد طوَّر هندسة لا إقليدية (أكسيومات إقليدس لم تكون واضحة ذاتيًا) لفضاء متعدد الأبعاد وغير متري وغير محدوس والذي سماه كثرة محضة أو المتنوع manifold. لقد عرَّف المسافة بين نقطتين تختلف إحداثياتها بكمية لامتناهية الصغر وعرّف انحناء الكثرة بواسطة تراكم الجواريات والتي تحدد فقط ترابطاتها.

السمتان الأساسيتان لمتنوع ريمان هما :

1) القيمة المتغيرة للأبعاد.

2) غياب أي بعد استكمالي يمكن أن يفرض على المتنوع وحدة أو تنسيق من الخارج.

إن كثرة ريمان هي لانهائية الأبعاد ومتصلة ومعرفة. المقصود بالأبعاد هي المتغيرات أو الاحداثيات التي تعتمد عليها الظاهرة والمقصود بالاتصال مجموعة الصلات التفاضلية بين تحولات هذه المتغيرات والمقصود بالتعريف إن هذه العناصر تتعين تبادليًا بواسطة الصلات.

باديو اعتبر أن المتنوع الريماني يحيّد الفرق (في حين إنه معرّف تفاضليًا) وإنه «شكل اولي من الواحد» بينما متنوع ريمان لا يملك أي وحدة وإنه يجد أنطولوجيته التحتية في نظرية المجموعات بينما ابتكاره مشدود إلى المسأليات واستخدام لامتناهيات الصغر.

باديو يمثل وجهة نظر العلم الأغلبي لترجمة المتنوع إلى الحدود المنفصلة لمجموعة ما صدقية وقد لاحظ ابراهام روبنسون أن النتائج الملحوظة في الهندسة التفاضلية بشأن لامتناهيات الصغر ليست في متناول طرق فيرستراس بشكل واضح.

في ضوء هذا يصوغ دولوز نظرية عن المسأليات أو الكثرات التفاضلية يمكن تلخصيها كالتالي:

1) ثمة عناصر غير متعينة لا بخاصية ولا بمسلّمة. إنها افتراضيات محضة لا تملك هوية ولا صورة حسّية ولا دلالة مفهومية

2) إنها تتعين تبادليًا كفرادات في صلة تفاضلية في ارتباط أمثلي يؤمن تعريف الكثرة كمسألية. الصلة التفاضلية تكون مكونة على نحو داخلي لحدودها.

3) قيم الصلات تعرف التعيين التام للمسألة أي وجود وعدد وتوزيع النقاط المحددة التي تؤمن شرط المسألة.

هذه الشروط الثلاثة تمثل معًا مبدأ السبب الكافي

إعداد وترجمة فريق مركز الانماء القومي

من مقالة لـ : Daniel W. Smith

بعنوان : Axiomatics and Problematics as two modes of formalisation: Deuleuze's epistemology of mathematics

من كتاب: In Virtual Mathematics: The logic of difference, Ed. by Simon Duffy

ترجمة فصل من كتاب:

الفكر النوعي (التأمل الواحد والثلاثون)

ويليم واتكن

النوعيّ [أو المولّد أو التوليديّ] والقسر Forcing هما آخر مفهوميْن رئيسييْن موروثيْن من نظرية المجموعات، وهما على ارتباط بالحدث، والحقيقة، والذات. التوليديّ هو ما «يؤسّس الوجود الحقيقي لأيّ حقيقة» (الوجود والحدث، ص. 327). وبينما لا يتم تناول تفاصيله إلّا في التأملين الثالث والثلاثين والرابع والثلاثين، فإن قول باديو بأن مصطلحي «النوعي» و«اللامتمايز» (indiscernible) «متكافئان تقريبًا» (م.ن)، يعني بأننا مطّلعون مسبقًا على العديد من جوانب هذا المفهوم. بالإضافة إلى ذلك، وبما أن أطروحتنا تفيد بأن اللاتمايز يرقى إلى ضرب من اللابشرطية، وتحديدًا في هذه الحالة لابشرطية الكم، فمن الواضح أولًا أن مفهوم النوعيّ سيؤسّس نظريتنا حول الحقيقة فيما يتعلق باللابشرطية وثانيًا، سيؤكّد على تأسيس الحقيقة في صيغها النظرية. يوضح باديو تحديدًا أنه يفضّل استخدام مصطلح «التوليديّ» في هذا السياق لأنه لا يحمل الدلالات السلبية الحافة بمفهوم «اللامتمايز»، والذي «يشير، عبر عدم التمايز، إلى أن ما هو على المحكّ قد تمّ سحبه من المعرفة» (م.ن). وعلى النقيض من ذلك، فإن مصطلح «التوليديّ»، بحسب رؤيته، «يُعيّن بشكل إيجابي أن ما لا يسمح لنفسه بأن يُميّز هو في الواقع الحقيقة العامة لوضعية ما، حقيقة وجودها، والتي تُعتبر أساسًا لكل معرفة ستأتي» (م.ن) بالإضافة إلى طابعه الإيجابي، يحتوي التوليديّ أيضًا على فكرة العمومية: الحقيقة العامة لوضعية ما بالنسبة للمعرفة التي ستأتي. هذا مهم، لأن «كل شيء يكون على المحكّ في التفكير في زوجي الحقيقة/ المعرفة»، أو في «تفكير الصلة» وهي بالأحرى لا-صلة «بين، الإخلاص ما بعد الحدثي من جهة، وهيئة معرفة ثابتة، من جهة أخرى»، (م.ن). هذه الهيئة الأخيرة هي ما يسميها باديو غالبًا، وبنبرة سلبية، «الموسوعة». يسعى باديو إلى وسيلة تسمح لإجراء الإخلاص، الذي يبدأ من اسم الحدث، بأن يتقاطع مع المعرفة القائمة مسبقًا. حاصل هذا ترسيمة خماسية للحدث لما يتداعى معرفيًا عبر إجراءات الإخلاص:

1. دراسة الأشكال المحلية لإجراء الإخلاص، ويسمّيها باديو «تحقيقات».
2. التمييز بين الحقيقي والمجرد الصادق ضمن المعرفة (veridical) الذي من شأنه أن يؤدي إلى القول بأن كل حقيقة هي لامتناهية.
3. تحليل مسألة الحقائق النوعية.
4. النظر في الكيفية التي يُقصي بها إجراء الحقيقة نفسه من نطاق الاختصاص المعرفي. يسمي باديو هذا «التحاشي».
5. وأخيرًا، تقديم «تعريف لإجراء نوعيْ للإخلاص» (ص. 328).

هذا هو البرنامج الذي يضعه باديو تمهيدًا لمناقشة مفهوم النوعي، بهدف ترسيخ أحد الفواصل التأسيسية في مشروعه الفكري بأكمله بين الحقيقي (الإخلاص للأحداث) والصادق (الأكوان القابلة للبناء).

التمييز والتصنيف

يُعرّف باديو المعرفة من خلال عمليتيْن: التمييز والتصنيف. فبينما يشكّل التصنيف وسيلة لتجميع الكثير المتكثّر multiples استنادًا إلى الخصائص المشتركة بينها، يقوم التمييز بتحديد كيفية تقديم هذا المتكثّر لعالم المعرفة. أما التصنيف فيتعلّق بتمثيل هذا المتكثّر بالصلة مع هيئات متكتلة. تقوم «الموسوعة»، كما يُسميها باديو، أولًا بجمع كل الأحكام المتعلقة بما يمكن تمييزه، ثم تعمل على تصنيف هذه الأجزاء استنادًا إلى تشابه الخصائص ومقولات التصنيف القائمة. هاتان الوظيفتان مترابطتان بطبيعة الحال، وتُقدّمان فهمًا حقيقيًا لعالم الخطاب باعتباره عالمًا علائقيًا بالكامل، حيث تكون «الأحداث»، حين تواجهها الموسوعة، دومًا مُعدّة سلفًا بواسطة «أحداث» أخرى موجودة سابقًا. أما بالنسبة للحدث ذاته، فهو غير قابل للتسمية ضمن إطار الموسوعة، ليس لأنه لا يمكن تسميته أو لأن اسمه رهيب أو غير مقبول، بل ببساطة لأنه غير

محضر للموسوعة أصلًا: لا يمكن تمييزه، وبالتالي لا يمكن تجميعه [أو تزميره Grouping]، رغم أنه حاضر. هذا يعني أن الإحضار الناتج عن التمييز والإحضار المحض بما هو «أي الإحضار النوعي» هما أمران مختلفان بشكل جذري. رغم وجود تحفظات لدينا إزاء هذه الجدلية، يمكننا النظر إلى عدم إحضار الحدث ضمن وضعية ككيفية تاريخية، بينما يكون عدم قابلية التسمية مسألة تتعلّق بالدلالة. وكما نعلم، فإن اللغة قادرة على أن تدلّ على أي شيء يمكنها تمييزه؛ لذا عندما تسمي شيئًا ما كحدث، أو تصفه بأنه بلا اسم، فهذا ممكن تمامًا من منظور اللغة. ما لا يمكن للغة احتماله هو شيء يحضر نفسه باعتباره غير قابل للتمييز، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يحدث بها ذلك، هي ل أن يكون لامتمايزًا بالنسبة للغة في المقام الأول.

يسمّي باديو الشخص الذي يلتزم بالإخلاص مناضلًا (militant). لا تكون لقوة المناضل علاقة بما يعرفه، بل بما يمكنه ربطه بما يؤمن بأنه حدث. وهذا يُنتج منطق باديو الأساسي للحدث. يقوم المناضل باختبار المتكثّر ليرى ما إذا كان مرتبطًا بالحدث. فإذا كان كذلك، فإنه يُعيّنه بـ x(+)؛ وإن لم يكن، x(−). ثم يُولّد «تقرير» يتعلق بسلاسل من الروابط الإيجابية وأخرى سلبية. هذا ما يُقصد به بالـ«تحقيق»، أي: «مجموعة متناهية من حدّ أدنى من تقارير كهذه» (BE 330). وهكذا، يدور نضال سيرورة ما حول سلسلة متكثرة تتمّ ملاقاتها وتعيين ما يرتبط وما لا يرتبط منها بالحدث. من الواضح بالفعل أن التحقيق يشبه، في نواحٍ عديدة، الموسوعة نفسها، إذ أنه يجمع بين «الواحد الذي من شأن التمييز والتعددية الخاصة بالتصنيف» (BE 331).

الحقيقة والمعرفة ؛ سيّانية التحاشي

من الواضح أن علينا أن نسأل عن جدل الحقيقة والمعرفة. فكل زمرة متناهية من الكثير تكون قابلة للتسمية داخل كون قابل للبناء. هذا ينطبق على التقرير الناتج عن الإخلاص للحدث كما ينطبق على أي تزمير [تجميع] متناهٍ آخر. يعني هذا أننا نحتاج الآن إلى ذلك الفرق المقترح بين ما هو مجرد صادق (veridical) وما هو حقيقي فعلًا. يقول باديو: «نحدّ الصادق بالعبارة التالية: 'جزء معين من الوضعية يستجيب لمُحدّد موسوعي'» (BE 332). في المقابل، فإن العبارة الحقيقية المرتبطة بالحدث تقول: «جزء معين من الوضعية يُجمّع الكثير المتكثّر المرتبط (أو غير المرتبط) بالاسم الزائد للحدث» (م.ن). وكما يقول باديو في كتابه بيان من أجل الفلسفة، «تُحدِث الحقيقة ثقبًا في المعرفة» (MP 80)، أو كما قال في نظرية الذات: «كل حقيقة هي جديدة» (TS 121). يستخدم باديو مبدأً منطقيًا كلاسيكيًا، وهو «الثالث المرفوع» (excluded middle)، ليقول أنه، وبما أن الموسوعة يمكنها دائمًا أن تحصي مجاميع متناهية من الكثير المتكثّر، فإن الحقائق يجب أن تكون لامتناهية. هذه الطريقة الصورية في التفكير تحلّ مشكلة وهي أن التحقيق لا يمكنه بحد ذاته أن يميّز بين الحقيقي والصادق، لأن التحقيق يكون دائمًا تمثيلًا، وبالتالي فهو صادق (veridical) من حيث ماهيته: «نتيجته الحقّة، في الوقت ذاته، تتشكّل بعد كجزء من عبارة صادقة». هذا يُنتج ما يسميه باديو مفارقة كثير ما هو عشوائي، ونوعي، ولامتمايز، وبالتالي سيّانيّ (أي 'مطروح من المعرفة')، (BE 332)، ولكنه مع ذلك جزءٌ بعدُ من الموسوعة. يقول: «كأنما للمعرفة قدرة على محو الحدث من تأثيراته المفترضة، المحتسبة كواحد بفعل الإخلاص ؛ ولهذا فإنها تتفوّق على عليه بـ 'باحتساب مسبق' قطعي» (BE 332_333). يمضي باديو قدمًا في شرح أن هذا يحدث فقط عندما تكون التأثيرات متناهية، وهو ما يفضي إلى قانونه المركزي: «لا يمكن للحقيقي أن يتميّز عن الصادق إلّا عندما يكون لامتناهيًا. فالحقيقة (إن وُجدت) يجب أن تكون جزءًا لامتناهيًا من الوضعية» (BE 333). لذا، لا يمكن تحديد الحقيقة من خلال تحقيق مباشر، لأن ذلك سيجعلها ببساطة صادقة (veridical). ومع ذلك، فإنه في حالة اللانهاية غير القابلة للعدّ (non denumerable infinity)، توجد إمكانية لاحتضان الحقيقة. وعليه، يمكن توليد حقيقة من خلال إثبات مباشر أنها مستحيلة لأي تجميع متناهٍ ولكن بما أن التجميعات لامتناهية توجد، فإن الحقائق موجودة. ههنا تعمل اللانهاية الفعلية لدعم الحدث بشكل إيجابي، استنادًا إلى ... كيف أن الأعداد العابرة للتناهي (transfinite numbers) تُربك بقاء فرضية المتصل (CH) على صلة مرتبة ترتيبًا جيدًا بين \aleph_0 و \aleph_1، من دون أن تُنكر خاصية «الترتيب الجيد» تمامًا، بفضل مسلّمة الاختيار. ومع ذلك، فإن باديو، وبالرغم من تعريفه السهل نسبيًا للحقيقة بوصفها «لامتناهية»، يدرك أن كون الشيء لامتناهيًا لا يعني بالضرورة أنه «حقيقي». فالمعرفة، منذ كانتور، «تتنقل بسهولة بين الطبقات اللامتناهية للكثير المتكثر، والتي تقع

تحت محدّد موسوعي» (BE 333). علاوة على هذا، ثمة مشكلات أخرى يجب معالجتها فيما يخص وجود الحقيقة. تختلف النتيجة المتناهية كثيرًا، من حيث كيفية «التحقيق»، عن المحدّد الموسوعي، لأن إجراءات إنتاج كل منهما غير متعالقة. هذا يعني أن الكثير المتكثّر لا يمكن تمييزه من قِبَل الموسوعة، لأنه ككثير محض، يندرج كله تحت محدّد واحد، وهو «كونه غير قابل للتمييز». لكن إذا أردنا التفريق بين العبارات الحقيقية وتلك الصادقة فقط (veridical)، فإن هذا غير كافٍ. إذ إن وسيلة التفريق بين «تحقيقات الحقيقة» تستند إلى فرق جذري في الإجراء (حدث ـ تدخّل ـ إخلاص)، لكن هذا لا يُثبت شيئًا إذا ما تمّ إحضار الكثير المتكثر على نحو متماثل. بناءً على ذلك، يجب ألّا يختلف الكثير المتكثّر فقط من حيث إجراء إنتاجه، بل ينبغي حين يُحضر، أن يظلّ غير قابل للتمييز وغير قابل للتصنيف ضمن الموسوعة (BE 333). ينبغي أن يُحضر فعليًّا، لأن الكثير المتكثر لا يكون غير قابل للتمييز بذاته فقط تجاه الموسوعة، بل يكون أيضًا سيّانيًا تجاه نفسه، ما يجعل الحدث شبه ـ متعال (quasi ـ transcendental)، رغم علمنا أن كل حدث محايث (immanent) في وضعية معينة: فإنه ليس ثمة من وجود لأحداث «محايدة». يقول باديو إن كون هذه الكثير المتكثر «لامتناهيًا» هو جزء من حزمة الفرق الأنطولوجي بين الحقيقي والصادق، لكنه لا يعتبره كافيًا. بعد أن يوضّح أن «اللانهاية وحدها لا تكفي لتكون معيارًا فريدًا لعدم التمييز الخاص بالحقائق المخلصة»، ينتقل باديو ليقترح أن المعيار الأفضل هو النوعي (generic). آخذًا في الاعتبار استراتيجية يُسميها «التحاشي» (avoidance). يعترف باديو بأن أي مجموعة متناهية يجب أن تُحدَّد وفق عمليات التمييز والتصنيف الخاصة بالموسوعة. التحاشي، في هذا السياق، هو وسيلة تتيح لزمرة من العناصر المتناهية المُمثّلة أن لا تُعيّن على هذا النحو. لتحقيق ذلك، ينبغي على هذه الزمرة أن تُحضِر، بشكل متزامن، للموسوعة المناحي الإيجابية والسلبية على نحو تكون معه غير قابلة للبتّ معرفيًا.. هذا هو جوهر «النزعة النضالية»: اتخاذ القرار بصدد الروابط الإيجابية والسلبية. لا تواجه الموسوعة لا تواجه مشكلة مع الإيجابيات أو السلبيات بحدّ ذاتها. بل، إذا أخذت زمرة يمتلك فيها x خاصية ما و y لا يمتلكها، فإن الزمرة {x, y} تصبح موضوعًا للمعرفة. ومع ذلك، إذا أُحضرت هذه الزمرة المتناهية بشكل نوعي، فإنها تكون سيّانية اتجاه هذه الخاصية، لأن أحد عناصرها يمتلكها والآخر لا. وبالتالي: «تعتبر المعرفة أن هذا الجزء المتناهي المأخوذ ككل، غير صالح للتمييز عبر الخاصية» (BE 335). إن «التحاشي العائد للسيّانيّة» لا يزال عنصرًا من عناصر المعرفة، لكنه يسمح لـ باديو بالتفكير في كيف يمكن تمثيل مجموعة متناهية من عناصر حدثية، وبالتالي أن توجد ضمن المعرفة، لكن من مع كونها جديدة بالكامل على المعرفة. هكذا يضع باديو لذلك الصيغة التالية: «خذ تحقيقًا تكون فيه الحدود التي يُقرّر أنها مرتبطة إيجابيًا بالحدث (أي العدد المتناهي من عناصر x (+) التي تظهر في التحقيق) تُشكّل جزءًا متناهيًا يتحاشى محدِّدًا معرفيًا بالمعنى الذي عرّفنا به التحاشي أعلاه.بعد ذلك، خذ إجراء إخلاص يظهره التحقيق: إن المجموع الكلي اللامتناهي من المصطلحات المرتبطة إيجابيًا بالحدث عبر ذلك الإجراء لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتطابق مع المحدّد الذي تم تحاشيه من قِبل عناصر x (+) في التحقيق المعني» (BE 336).

يراهن باديو هنا على واقعة أنه في أي تحقيق ما بعد حدثي، سيكون هناك دائمًا داخل مجموعة الروابط الموجبة، عنصر واحد على الأقل، من حيث علاقته بالتحديد المعرفي أو اللغوي (أي أنه يمتلك خاصية ما)، لا يمتلك تلك الخاصية. هذا العنصر سيانيّ بالنسبة للمعرفة، التي لا يمكنها رؤية التناقض، لأنها ببساطة تفارقية، لكن هذا العنصر يكون قابلًا للتمييز داخل مجموعة العناصر التي تُكوِّن الحقيقة. يُرجى ملاحظة أن هذه العناصر ليست هي العناصر ذات الشحنة السلبية؛ فهذه أيضًا تكون سيّانية فرقًا تجاه الحدث. يلخّص باديو هذه الوضعية المعقدة بالقول: «ثمّة عناصر في الفئة تمتلك الخاصية، وثمّة عناصر أخرى لا تمتلكها. وبالتالي، هذه الفئة ليست هي التي تُعرَّف لغويًا بواسطة التصنيف بأنها: (كل كثير متكثّر يتم تمييزه بوصفه يمتلك هذه الخاصية)" (BE 336ـ337). من الواضح تمامًا هنا أهمية السيّانية في هذه اللحظة الحاسمة. إن سيّانيّة وجود عنصر إضافي واحد على الأقل بدون خاصية ـ ورغم ذلك حاضر ـ تعني أنه غير مبالٍ، لأنه مرتبط تفارقيًا بشيء آخر غير كيفياته المتعيّنة والمبتناة. ورغم أن هذه العناصر لا وجود لها في المعرفة، إلّا أنها موجودة بالنسبة للحقيقة. وهكذا، فإن التفريق المركزي الذي يقيمه باديو بين المعرفة (الصادق) والحقيقة، والأهم من ذلك، الطريقة المعقدة التي يُثبت بها إمكانية تقديم شيء جديد فعلًا داخل المعرفة

ـ وهو أمر جوهري لإثبات أن الحدث هو فعلًا «حدثي» ـ يعتمد بالكامل على هذا الاستخدام التقني الخاص لسيّانيّة الخاصية. في الواقع، يمكن القول إن هذا ليس إلّا طريقة مختلفة للنظر في مسلّمة الاختيار: أنت تعرف أن بعض أجزاء المجموعة ستحتوي على «شحنات» إيجابية وسلبية، لكن لا تعرف أيّها الذي يملكها وأيّها لا، على الأقل في الوقت الراهن. بعد ذلك يتيح مفهوم النوعيّ تتبّع مجموعة من الكثير المتكثّر بناءً على إتساق تشغيلي، بحيث تظل هذه العناصر سواء كانت إيجابية أو سلبية، على مستوى من الحياد الكيفي والسيّانيّة، بَيْدَ أننا لا نعرف أيها الإيجابي وأيها السلبي. لذا يمكن القول إن هذه المتعدّدات ستكون مرتبة ترتيبًا جيدًا (well ـ ordered)، ولكن لا يمكننا سوى التحدث عن إمكانية أن تكون كذلك، دون التمكّن من تسميتها أو تحديد ترتيبها بأي شكل. يقول بادیو إنه يكفي وجود تحقيق واحد فقط يتحاشى المحدِّد الموسوعي لكي يظهر إجراء إخلاص لامتناه. ويضيف أن هذا الافتراض معقول «لأن إجراء الإخلاص عشوائي، ولا يُحدَّد بأي شكل من الأشكال من قبل المعرفة مسبقًا. أصله هو الحدث الذي لا تعرف عنه المعرفة شيئًا، حيث الكثير المتكثّر الذي يُلاقى بواسطة الإجراء لا يعتمد على أي معرفة» (BE 337). بل أكثر من ذلك، وبما أن التحقيق لا علاقة له بالمحدّد، فلا شيء في المعرفة قد يمنع وقوعه.

هذا المزج معقّد نوعًا ما، بين استخدام المنطق الكلاسيكي لـ «النفي المزدوج»، وما يمكن اعتباره ليبرالية حدسية (intuitionist liberalism) تسمح بأن يتكوّن التحقيق من عناصر متناقضة.

يسير بادیو، عبر هذا التسويغ الثقيل بعض الشيء لتحقيقات الحقيقة، على خط رفيع من «الافتراضات المعقولة» ـ كما يسميها بنفسه ـ مستخدمًا عبارات من قبيل: «ليس ثمة سبب لعدم الافتراض...»، وهكذا. لكن الأبعد من ذلك، أن «التحاشي» نفسه يتطلّب وجود عناصر متناقضة: تمتلك خاصية ما، ولا تمتلكها في الوقت نفسه. ومع ذلك، لا يَسمح بهذا التناقض نفسه حين يتعلق الأمر بروابط التحقيق، حيث تبدو الروابط السلبية ـ التي تُعتبر غير مؤثرة في التحقيق ـ بلا أثر يُذكر. ثم، كما بيّنا، فإن البرهان على وجود عناصر «سيّانيّة، من حيث الخاصية» ومع كونها «مُحضَرة فعليًّا»، يقوم على نفي مزدوج: «ليس ثمة من سبب لعدم الافتراض أنها موجودة، لأن المعرفة لا تملك ما يمنع وجودها». وأخيرًا، هناك حاجة إلى أن تكون الإجراءات لامتناهية، مع وجود شك في إثبات أنها كذلك بالفعل. وعليه، ثمّة قدر غير قليل مما يُطلب من القارئ أن يقبله على الثقة قبل أن يوافق على استنتاج بادیو: «إذا احتوى إجراء إخلاص لانهائي على تحقيق واحد على الأقل يتفادى محددًا موسوعيًا، فإن الناتج الإيجابي اللانهائي لهذا الإجراء (أي فئة x (+)) لن يتطابق مع ذلك الجزء من الوضعية الذي تُحدّده المعرفة بواسطة هذا المحدِّد» (BE 337). أو بمعنى آخر: إذا قبلتَ مسلّمة الاختيار، فانظر إلى آثارها لا على الأنطولوجيا فقط، بل على ما سيُسمّى لاحقًا «منطق العوالم»، أي الموسوعة المعرفية.

الإجراء النوعي

بعد أن نصَّ على كفاية وجود تحقيق واحد من هذا النوع، يبدأ بادیو التأمل حول ما الذي قد يشبهه وجود مجموعة من مثل هذه التحقيقات. فمثل هذه الفئة من الكثير المتكثّر (multiples) لن تحتوي على أي أجزاء «يمكن إدراجها تحت محدِّد» وبالتالي تكون «غير قابلة للتمييز وغير قابلة للتصنيف ضمن نطاق المعرفة». هذا سيصبح هو الأساس لما يسميه بادیو «النوعيّ»: «الحقيقة هي الكلّ الإيجابي اللامتناهي ـ تجمُّع الـ x (+) ـ عبر إجراء الإخلاص (fidelity) الذي يتضمّن، بالنسبة لكل محدِّد من محددات الموسوعة، تحقيقًا واحدًا على الأقل يتحاشاه. إجراء مثل هذا يُقال عنه إنه نوعيّ» (BE 338). القسم الخامس من التأمل يوضح خصائص هذا الإجراء النوعيّ [العام] المفترض. يشرح بادیو أولًا أن «النوعي» هو جزء من الوضعية (situation)، وثانيًا أنه غير قابل للتمييز ضمن هذا الوضع. ثم ينتقل ليسأل عن هذا الواحد المُمثَّل [المستحضَر]، هذا الجزء، الذي هو في الوقت نفسه غير قابل للتمييز. ليس له خصائص محددة، لذا فهو ببساطة جزءٌ بالمعنى النوعيّ. هذا التضمّن غير القابل للتمييز لا يحمل أي خاصية سوى «الإحالة إلى الانتماء». وهذا الجزء يُعدّ غفلًا anonymous، لأنه لا يحمل أي علامة سوى كونه قد نشأ من الإحضار (presentation)، وأنه مكوّن من عناصر لا يجمعها شيء مشترك يمكن ملاحظته، باستثناء انتمائها إلى هذا الوضعية (BE 339). كل ما تشترك فيه عناصر الوضع هو وجودها: أي أنها تنتمي إلى الوضعية. وهذا يعني أن هذا

الجزء "يمتلك فقط 'خصائص' أي جزء كان" ولهذا السبب يُسميه باديو "عامًّا": "لأنه، إن أردنا وصفه، فكل ما يمكن قوله هو أن عناصره موجودة" (BE 339). ما يُظهره هذا هو أن هذا الجزء ينتمي إلى ما يسميه باديو "الجنس الأعلى": "وجود الوضعية من حيث هو" (BE 339). وبما أن هذا هو الحال، فإن كل جزء غير قابل للتمييز هو جزء من حقيقة الوضعية بأسرها، "بقدر ما أن معنى ما هو غير القابل للتمييز هو إظهار وجود ما ينتمي، من حيث هو ينتمي، كواحد ـ متعدد" (BE 339). وإذا قارنا الجزء غير القابل للتمييز بالجزء القابل للتمييز في لغة قابلة للبناء، فسنرى أن الأجزاء التي يمكن تسميتها ـ إذ أن التسمية هي نمط التمييز للمعرفة ـ لا تشير إلى الوجود في الوضعية من حيث هو، بل تشير إلى سمات واضحة ومعلومة جعلتها اللغة ممكنة للمعرفة. لذا فإن مثل هذا الجزء يقدّم الحقيقة العامة للإحضار كإحضار، "في حين أن المحدِّد المعرفي يحدد فقط الصدقيات" veracities (BE 339). وبما أن "العام" هو اسم آخر لـ "غير القابل للتمييز"، فنحن بالفعل على الطريق نحو القول أن "العام" هو سيانيّ. لذا، عندما يستنتج باديو بأنه: "لا توجد حقيقة خارج العام" (BE 339)، فإنه فعليًا يقول: لا توجد حقيقة خارج ما هو سيّانيّ. "من الواضح أن كل شيء يتوقف على إمكانية وجود إجراء إخلاص نوعيّ" (BE 339)

متسائلًا: هل توجد حقائق بالفعل؟ يعتقد باديو أنه يستطيع إثبات ذلك من حيث الواقع (de facto) من خلال تقديم أمثلة موجزة من التاريخ في مجالات الحب، والفن، والعلم، والسياسة ـ بَيْدَ أن هذا يبقى ضعيفًا إلى حد ما. ثم يعتقد أنه يمكنه أيضًا إثباتها من حيث المبدأ (de jure) من خلال الاستشهاد باكتشاف كوهن عام 1963 لمفهوم «العنصر العام [النوعيّ]» (generic) في صلته بنظرية المجموعات. ولكن ثمة صعوبة في إقناع أنفسنا بالإثبات الواقعي لوجود الحقيقة، وقد يلاحظ القارئ وجود تجنّب متعمَّد لمفهوم باديو عن «الشروط» (conditions)، ولأمثِلته «من التاريخ» المتعلقة بمفاهيمه المختلفة. باختصار، موقفنا هو: لا يوجد إثبات تاريخي ممكن للحقيقة أو الحدث. هذا يترك لنا الإثبات من حيث المبدأ. ولهذا، علينا الآن أن نخوض في مفهومي كوهن المتلازمين: «العنصر العام» (the generic)، وأيضًا الوسائل التي يمكن من خلالها قسر (force) وضعية عامة على الوجود. فقط بعد ذلك يمكن القول، على سبيل المثال، ما إذا كان اللاتناسق النغمي [أو النَّفْيُ النغمي] (atonality) حقيقة حدثية أم لا.

رويض غير القابل للتمييز (التأمل الثالث والثلاثون)

يبدأ باديو تأمله في أعمال كوهن بالاشارة إلى أن الأنطولوجيا الرياضية لا تمتلك مفهومًا للحقيقة، لأن الحقيقة دائمًا هي ما بعد حدثية، وكما نعلم، فإن الحدث ممتنع في الأنطولوجيا. ومع ذلك، فإن وجود الحقيقة ـ الذي ليس هو الحقيقة ـ «يوجد حقيقة» باعتباره جزءًا من وضعية ما، حتى وإن كان يظهر فيها باعتباره غير قابل للتمييز وعام (generic). لذلك، ورغم أن الحقيقة من حيث هي حقيقة ليست قابلة للتفكير، فإن وجود الحقيقة بالنسبة إلى وضعية يكون قابلًا للتفكير، بمعنى أنه إذا تمكنت الأنطولوجيا من إنتاج مفهوم الكثير العام [النوعيّ]، «كثير لا يمكن تسميته، ولا بناؤه، ولا تمييزه" (BE 355)، فإنه يمكن القول حينها أنه ثمّة «مفهوم أنطولوجي للكثير غير القابل للتمييز» (BE 355). نتيجة هذا التعليل أنه يمكن وصف هذا الكثير بأنه صادق بالنظر لكونه مُؤشّرًا على حدث مفترض. هذا يُعد إنجازًا كبيرًا، لأن «الأنطولوجيا تصبح بذلك متوافقة مع فلسفة الحقيقة. فهي تخوّل وجود كثير ناتج عن إجراء نوعيّ، ومعلّق على الحدث، رغم كونه غير قابل للتمييز داخل الوضعية المستغرق فيها» (BE 355). كيف يمكن التوصل إلى هذه النتيجة المذهلة؟ الشرط الأول لذلك هو: إذا وُجد كثير غير قابل للتمييز، ومع إثبات أن الحقيقة توجد تبعًا للحدث، فإنه يوجد فقط على خلفية قابلية التمييز. فـ «معيار عدم قابلية التمييز لا يكون بالضرورة إلّا بالنسبة لمعيار التمييز، أي لوضعية ما ولغةٍ ما» (BE 356). هذه إشارة شديدة الأهمية في تاريخ الفلسفة. فالمفكرون البارزون الذين بحثوا في إمكانية الفرادة singularity أو استحالتها بعد هايدغر ـ خصوصًا دريدا ودولوز ـ اصطدموا بحقيقة أن الفرادة، إن وُجدت، فلا بد أن توجد عبر اللغة. لكن وإن وُجدت عبر اللغة، فاللغة لا تقبل الفرادة، وبالتالي فإن المفرد singular لا يوجد حقًا. مؤدى ذلك فرادات تفسَد بمجرد طرحها، أو أنها لم تكن ابتداءً مفردةً حقًا. يبدو أن باديو يكرر هذا الطرح، لكن كما سنرى، فإن ابتكار كوهن العظيم يكمن في تمكيننا من التحدث عن غير القابل للتمييز من داخل ما هو قابل للتمييز على نحو يسمح له أن يظلّ

غير قابل للتمييز. في الواقع، فإن مفهوم غير القابل للتمييز ينبع من بنية القابل للتمييز ذاته. وبهذا يمكننا الإقرار بالفرادة بوصفها مفردة حقًا، رغم كونها ممثّلة حتى الآن، لم يكن لدينا في الفكر الغربي سبيل إلى هذا. يقترح باديو أن نبدأ من وضعية محددة تمامًا هي النموذج الأساسي لنظرية المجموعات، ويسمّى «الوضعية الأصلية شبه المكتملة» أو «النموذج الأساسي» ـ أي جَملة ما هو قابل للتمييز ـ ثم نُدخِل عليه علامة بلا معنى تمثل الجزء غير القابل للتمييز. هذه العلامة ♀ هي غير متعيّنة تمامًا، وبالتالي فهي نوعية بالكامل. وبما أن ♀ لا يمكن تسميتها، فهي ليست بأي شكل من الأشكال اسمًا لما هو غير قابل للتمييز بحيث يجب أن يتم ملء غياباتها عن طريق إجراءات تعمل ضمن ما هو قابل للتسمية. إذًا، يتم استخدام إجراءات التمييز لتمييز ما هو غير قابل للتمييز على الإطلاق. يمكننا هنا ملاحظة التشابه مع ما نسميه «التحقيق» enquiry، لكن يجب أن نتذكر أننا نتحدث الآن عن أنطولوجيا رياضية خالصة، ليست إجرائية بل بنيوية ؛ الإجراءات تمكننا فقط من رؤية البُنى والتحدث عنها. هذا هو وضعنا الأساسي إذًا: نبدأ من افتراض أن كثيرًا ما يوجد في الوضعية الأولية. يؤدي هذا الكثير المرموز له بـ ♀، رغم أنه ليست مسمى من حيث هو، وظيفتين فيما يتعلق بكونه غير قابل للتمييز: «من جهة، تزودنا عناصره بالمادة الكثيرة لما هو غير قابل للتمييز، لأن الأخير سيكون جزءًا من الكثير المنتقى. ومن جهة أخرى، ستشرط هذه العناصر غير القابل للتمييز لأنها ستنقل عنه 'معلومات'» (BE 357). أو بعبارة أخرى، يوفر الكثير المقصود المادة لصنع غير القابل للتمييز، وفي الوقت نفسه، تعيين قابليته للفهم، أو ما يمكن أن ندعوه بقابلية الإيصال. ومن الجدير بالذكر أن هذا التصور عن «الشرط» أكثر إرضاءً من الإجراءات الأربعة النوعية (الحب، السياسة، الفن، والرياضيات) التي يتحدث عنها باديو عادةً. إن الدور المخصوص للشرط هو أن «بعض المجاميع من الشروط، وهي شروط مشروطة بدورها بلغة الوضعية، تجعل من الممكن التفكير في أن كثيرًا ما، يحتسب هذه الشروط كواحد، يكون غير قابل للتمييز بذاته» (BE 357). ما يقصده باديو هنا هو أن هذا الكثير ليس قابلًا للتمييز في الوضعية الأصلية original شبه المكتملة. هذا هو الكثير الذي يرمز له بالعلامة ♀ مع التحفّظ أنه لا ينتمي إلى الوضعية، بل يبقى فائضًا وخارج الإحتساب حتى بعد استيفاء شروطه. «الفكرة إذًا هي أن نرى ماذا يحدث إذا، تمّ 'قسرًا إضافة' أو 'ضم' غير القابل للتمييز هذا إلى الوضعية» (BE 357). هنا نواجه لأول مرة الجمع بين «العام» (♀) وسيرورة فرضه قسرًا على الوضعية كأننا نريد اختبار ما يحدث لو فعلنا ذلك. وهذه مرة أخرى مثال على المنطق الاسترجاعي retroactive logic النموذجي في عمل باديو، بحيث يأتي استلحاق supplement الحدث، المفروض قسرًا على الوضعية، «بعد» التدخل.

يستخدم باديو لغة دقيقة للغاية هنا حين يتأمل في معنى 'إضافة' غير القابل للتمييز بعد أن يكون قد تمَّ 'الإشراط'، وليس 'البناء' أو 'التسمية' (وهما عمليتان تعودان إلى كون قابل للبناء). ماذا يعني ذلك واقعيًا إن لم يكن بالإمكان تسمية هذا الكثير وبالتالي بناؤه؟ يقترح باديو أن يتم ابتناء أسماء من داخل الوضعية لكل عنصر يتم الحصول عليه من إضافة العام ♀. هذا يعني أننا لا نعرف أي كثير من S (♀)، وهو اسم باديو للوضعية، يتم تسميته بكل اسم. ما نقوله بالأحرى هو أن كل كثير يمكن تسميته ـ بشكل عام أو بشكل «نوعيّ» (generic). وكما يقول باديو: «سنعرف أن هناك أسماء للجميع»، لكننا لن نعرف ما هي هذه الأسماء على وجه التحديد (BE 358). تفتح هذه الأسماء النوعية إمكانية التفكير في خصائص الوضعية S (♀)، وهي خصائص ستكون هي الأخرى عامة [نوعية] بالكامل. يُلخّص باديو هذه الوضعية الغريبة بقوله: «يترك غير القابل للتمييز أثرًا على شكل عدم قدرتنا على تمييز 'مصداق' تمَّ الحصول عليه على أساس "تميّز" غير القابل للتمييز» (BE 358). يجب أن يكون واضحًا الآن أن «النوعيّ» يشتغل إلى حد بعيد مثل «الفراغ» فيما يتعلّق بالوجود من حيث هو. إن علامة mark غير القابل للتمييز هي في ما لا يسمح لك القيام به ـ أي التحدث عن ♀ من حيث الخصوصية والتمييز ـ لكن هذه العلامة موجودة، وهذا يتيح لنا البدْء بـ «إشراط» ♀ بناءً على إجراءات عامة وسيانيّة. وكما سنرى، فإن هذا يعني القدرة على التحدث عن ♀ بطريقة صورية، مع تخمينات قوية للغاية بناءً على الوسائل التي نعلم أن هذا الاسم يجب أن يعمل وفقًا لها، دون أن ننصّ على ما يميّزه بالضبط. والنتيجة هي وسيلة صورية صلبة للتفكير على نحو لا بشرطي، وهي ـ من وجهة نظري ـ أول محاولة من نوعها في مسار تاريخ الفكر: نمط صوري بالكامل يضطلع بكون غير مبني وسيّانيّ بالكامل. بالنسبة لي على الأقل،

تمثل هذه المحاولة بداية حقبة جديدة في تاريخ الفلسفة، تلتئم معها القطيعة بين التقليدين التحليلي والقاري من خلال إصرار نقدي على أنه يجب على كليهما أن يصبحا الآن فلسفات نسقية للسيّانيّ.

نظرية إيستون
(التأمل السادس والعشرون)

يَدين رويض غير القابل للتمييز (matheme of the indiscernible) بقدر ما إلى إيستون كما لكوهن، وبشكل خاص إلى نظرية إيستون الشهيرة عام 1970، التي يناقشها باديو في التأمل السادس والعشرين.

نحتاج إلى عرض هذه النظرية لسببين: أولًا، لأنها اللحظة التي يبدأ فيها باديو بشرح أن العلاقة بين الكاردينالية cardinality ومجموعة أجزائها «تُبيَّن على أنها ليست علاقة على الإطلاق، إلى الحد الذي تكون فيه 'أي علاقة تقريبًا تُختار مسبقًا متوافقة مع أفكار الكثير'» (الوجود والحدث، ص 279). وهذه الفكرة تمثل الأساس لإعادة النظر في مفهوم العلائقية [أو الصليّة] بأسره، بل وقد تُمثل مراجعة جذرية لما تعنيه الـ «اللاعلائقية»، وتحديدًا هنا علاقة حيادية أو نوعية [عامة] إلى درجة أنها تكاد تُسمى سيّانيّة اللاتعيّن. ثانيًا، لأن نظرية إيستون تقربنا من فكرة «الاختيار اللامفهومي» كحل للتهديد الذي تمثله سيّانية اللاتعيّن، والذي كان يؤرق كلًا من هيغل ودولوز بالقدر نفسه. ما يُثبته إيستون هو أننا نعرف بعض الأمور عن «حجم» size أي كاردينالية؛ مثلًا، إن مجموعة الأجزاء يجب أن تكون أكبر من حجم العناصر المنتمية، وبعض الجوانب التقنية الأخرى التي لن نتوقف عندها. انطلاقًا من هذا، يقترح إيستون أنه بينما لا يمكنك تحديد حجم الكاردينال اللامتناهي أو التالي له بدقة، فإنه يمكنك قول بعض الأمور عنه التي تكون «منسجمة مع أفكار الكثير التي تختارها» (ص 279). يشرح باديو أن هذا يعني: «إذا كانت هذه الأفكار منسجمة فيما بينها (أي إذا كانت الرياضيات لغةً من شأن الإخلاص الاستنباطي أن يكون مفصلًا فعلًا، وبالتالي متسقًا)، فإنها ستظل كذلك إذا قررتَ، من وجهة نظرك، أن الكثير λ (p) له حجم جوهري يساوي كاردينالًا لاحقًا π؛ بشرط أن يكون π أكبر من λ» (ص 279ـ280). تسمح هذه السلسلة من الاستنباطات لـ باديو بالقول بأن نظرية إيستون «تُثبت ضلال شبه كلي للفائض بين الهيئة والوضعية. كأن هناك، بين البنية التي تُعطى فيها مباشرةً علاقة الانتماء، والبنية الفوقية (meta structure ـ) التي تحتسب الأجزاء كواحد وتكون ناظمة للمشمولات inclusions، هوةً تنفتح على نحو لا يمكن معه ملؤها إلا من خلال اختيار غير مفهومي» (ص 280). يظهر الاختيار غير المفهومي فيما يتعلّق بالكمية الفعلية للمجموعات اللامتناهية واحدة من أعظم الارباكات المرتبطة بما يُسمّى بالمنطق غير التفاضلي indifferential logic، إن كان يمكننا القول بوجود شيء كهذا أصلًا. فإذا تمّ تحديد أحد العناصر باعتباره مختلفًا عن آخر على أساس العلاقة فقط، وليس الكيفية، فإن هذه العلاقة يجب أن تكون قابلة للتكميم. وإذا كان هذا الفرق القابل للقياس هو كل ما لدينا في نظرية المجموعات، فمن الصعب عندها اعتباره «سيّانيّا» فعلًا. بالتأكيد، الفرق بين العددين 2 و3، رغم كونه من حيث المبدأ لا ـ مباليًا، يبدو ظاهريًا على الأقل قابلًا للتمييز والتحديد بشكل واضح، ودون أي لا ـ مبالاة. المسألة هي أن الفروقات بين الأعداد المتناهية تُعد استثناءً. أما في الواقع، وفي العالم ككل، فإننا نحاول باستمرار تمييز الفروقات بين الكاردينالات اللامتناهية. وفي مثل هذه الحالة، نجد أنفسنا أمام لامتناهٍ سيئ من الاختيارات السيّانيّة، سواءً بسبب اللاتعيّن التام أو التعيّن التام. ولكن، يوفر الاختيار غير المفهومي تصورًا مختلفًا تمامًا عن التفريق السيّانيّ indifferent differentiation. فهو يُقرّ بأنه يمكنك أن تختار إلى درجة أنك تستطيع ملء الهوة، تقريبًا، بين الوضعية والهيئة، لكنك حين تفعل ذلك، عليك أن تعترف بأن اختيارك كان سيّانيّا، أي غير مفهومي. حتى الاختيار نفسه يمكن أن يكون سيّانيًّا، كما يُجادل باديو، طالما أنك تقبل، كما يطلب منك إيستون، بتماسك الجهاز الاستنباطي الذي يُمكِّنك من الاختيار ـ وهو الجهاز الذي، بالمناسبة، أثبت باديو للتو أنه يكون سيّانيًّا أيضًا. استنتاج باديو هو أن نظرية إيستون تجعل من الممكن النطق بالوجود فقط إذا كان غير مخلص لذاته، ليس لأن الاختيار غير المفهومي يُدخل قدرًا من التعيين إلى صميم التعيين السيّاني القابل للتكميم، بل لأن «اللا ـ قياس في الهيئة يتسبب في ضلال كمّي نابع من الجهة ذاتها التي كنّا نتوقع منها، على وجه التحديد، ضمان وثبات الوضعيات» (الوجود والحدث، ص 280). وهذا الأمر مهم، ليس فقط لأن باديو يستخدم الاختيار غير المفهومي ليُعيد إدخال الفراغ إلى الهيئة «في نقطة اتصالها

(استحواذها على الأجزاء) مع الوضعية»، بل لأن الاختيار غير المفهومي هو الدليل الصلب الوحيد الذي نملكه على أن الفرادة توجد حقيقة، بفضل الحدث. ورغم أن التدخل يُعد قرارًا لا برهانًا، فإننا إذا قررنا أن نختار، فبإمكان الرياضيات أن «تُثبت» ضرورة هذا الاختيار، سواء من حيث ما يمكن لهذا القرار أن يؤدي إليه، أو من حيث الكيفية التي يمكن بها القيام بكل ذلك باستخدام الوسائل المعدّة للتسويغ الاستنباطي.

في هذا السياق، يتحدث باديو عن ما يُسميه «عرض symptom كانتور ـ غودل ـ كوهن ـ إيستون» (ولم نذكر دور غودل اختصارًا): «أنه من الضروري تحمُّل العشوائية شبه التامة للاختيار...» (ص 280). ويقصد بذلك أنه لكي يكون هناك وجودٌ لما تكون طبيعته قابلة للبرهنة بواسطة اختيار واحد فقط ـ أي أن الفراغ موجود ـ فلا بد أن يكون هناك حدثٌ. من المؤكد أن مثل هذا القرار يتطلّب قرارًا ثانيًا، لكن هذا القرار الثاني مبررٌ بالكامل بأثر رجعي وفقًا لمسلّمات الوجود، وقابل للإثبات التام وفقًا لمعايير الاستنتاج في المنطق الكلاسيكي. وأكثر من ذلك، فإن هذا القرار الثاني، أي الاختيار غير المفهومي، يتعلّق بالأول. إن مسلّمة الاختيار، كما يُصر باديو، تكشف عن الفراغ في صميم البنية الطبيعية. وهذا بدوره يُعد دليلًا آخر على مسوّغية القرار بأن «الفراغ موجود». وعلى الرغم من أن ذلك يُدخل لاإتساقًا دائمًا في البنية المتماسكة للوجود، إلّا أنه يُوجب في الوقت ذاته أن يُروّض الاختيار عبر الآليات الاستنتاجية التي تعيّن الوجود. وهكذا، يوجد قراران: قرار الوجود بأنه ثمّة فراغ، وقرار الحدث: بأنك تستطيع أن تختار عشوائيًا، أو دون مفهوم، ضمن تماسك الوجود. وفيما يمثّل القرار الواحد قيدًا على إمبريالية الكون القابل للبناء، فإن القرارين معًا يمتازان بأنهما يتصلان ببعضهما البعض، بل يدعمان بعضهما، ويكاد كلٌّ منهما يُلغي الآخر. بالنسبة لواقعي realist مثل باديو، من الصعب تخيّل موقف أكثر رسوخًا من هذا. يمكن صياغة الأطروحة على النحو التالي: في حالة القاعدة norm (أي الكاردينالية اللانهائية)، تكون الكمية غير قابلة للتعيين. ومع ذلك، يمكن معرفة هذه الحالات استنباطيًا، طالما أنك تقبل بأن هذه المعرفة غير كافية بحد ذاتها، وغير قابلة للبناء. إنه لإثبات إتساق الكاردينالات اللامتناهية ـ والتي لا يمكن احتساب مجموعة أجزائها باستخدام التشاكل الأحادي ـ one to one correspondence، كما نتذكر ـ يجب القبول بواقعية الفراغ، ومن خلال ذلك لا يمكن نفي لوازم الاختيار، بما هو في جوهره حدث سيانيّ ابتداءً. إن الاختيار غير المفهومي للكمية يعني أنه بالإمكان تعيين وجود مجموعة متّسقة من الأجزاء لكاردينال لامتناه، حتى وإن كان من غير الممكن أبدًا، بسبب طبيعة هذه الكاردينالات، احتساب أو قياس كمية هذه المجموعة. ليس «الاختيار غير المفهومي» مجرد وسيلة تُظهر كيف أن العلائقية الكمية الخالصة تسمح لحيادية المحتوى بأن تكون الشرط المسبق التأسيسي للوجود والحدث، بل إن الأمر يتعدّى ذلك: إن الكمية، من حيث هي، تكون من دون مفهوم.كما يُلاحظ باديو: «إذا كان الواقعيّ مستحيلًا، فإن الواقعي في الوجود ـ أي الوجود نفسه ـ سيكون هو ما يُحتجز في لغز مغفلية anonymity الكمية» (الوجود والحدث، ص 282). من الواضح إذًا أن الأمر لا يقتصر على كون علاقات الفرق يمكن تحديدها استنادًا إلى الكمية فقط ـ وهي الفرضية المؤسسة للسيّانيّة الكيفية للوجود ـ بل إن مجرد التفكير في الكمية يكشف أن الهوة الناتجة عن الاختيار تجعل من الكمية سيّانيّة من حيث هي. أنت لا تستطيع فقط، بفضل نظرية المجموعات، أن تقول أن عنصرًا ما يختلف عن آخر من خلال علاقة كمية دون الرجوع إلى الصفة أو المحمولات، بل يمكنك أيضًا أن تُحدّد الكمية من حيث هي كمية دون اللجوء إلى العلائقية من حيث هي، الأمر الذي ينحّي أي إغواء للحديث عن «كمية الكثير المتكثّر» بوصفها علائقية، وبالتالي بوصفها تحوز ضربًا من الكيف.

إعداد وترجمة فريق مركز الإنماء القومي

فصل من كتاب :

William Watkin : Badiou and Indifferent Being; A Critical Introduction to Being and Event .

التسامح وآلياته الحاكمة بين اللامشروطية والسيادة

La tolérance et ses mécanismes gouvernants entre l'inconditionnalité et la souveraineté

ماغي عبيد

Résumé :

Ce document de recherche, intitulé "La tolérance et ses mécanismes gouvernants entre l'inconditionnalité et la souveraineté", cherche à offrir une analyse épistémologique à partir d'une perspective philosophique socioanthropologique, reflétant la réalité de l'homme moderne et contemporain avec ses crises existentielles le rendant prisonnier de l'aliénation dans les sociétés occidentales et du sentiment de présence et d'absence dans la société arabe. Ceci nous invite à une nouvelle lecture de l'homme contemporain dans les mondes occidental et arabe, en considérant que l'autre n'a jamais été une partie de l'équation, mais plutôt le miroir de soi-même. En le niant, en le tuant et en le détruisant, nous nions, tuons et détruisons la part humaine de notre humanité. En interagissant avec lui, nous stimulons la conscience de soi et éveillons son essence et sa vérité, aspirant à son intégration.

Le questionnement philosophique met en lumière le problème de l'identité en tant que catégorie et de l'identité en tant que référence plongeant dans les profondeurs de l'humanité contemporaine, qui semble perdre une partie de son image essentielle et philosophique, surtout que la majorité des études visent à la domestiquer, à la normaliser et à la contrôler, et que la science cherche à le régulariser avec une technique de ses techniques de contrôle et le transforme en un numéro dans ses équations, lui faisant perdre le sentiment d'appartenance et la conscience de l'identité, d'autant plus que l'homme, qui était autrefois l'étudiant des sciences, devient désormais l'objet d'étude. Cela nécessite de connaître l'autre, en particulier parce que le sens émerge des différences et des distinctions, et l'identité se manifeste dans l'autre, qu'il soit individu ou groupe, et les choses sont définies par leurs opposés et même les significations peuvent être acquises par leurs contraires. C'est pourquoi l'autre est le chemin vers la connaissance de soi et la reconnaissance de son être, cet autre différent ne peut être nié ni exclu, ni extérieurement ni intérieurement.

Ainsi, quelle est la signification des guerres ? Est-ce un conflit de l'aspect humain un contre ses multiples dimensions, ou un conflit d'intentions et d'identités face à l'autre infernal ? Quelle est la signification de la tolérance ? Et qu'est-ce que l'homme sans tolérance ? Comment l'homme peut-il être tolérant ? Quelle est la souveraineté de la tolérance et ses mécanismes régulateurs entre l'inconditionnalité et la souveraineté ? Et comment pouvons-nous atteindre une humanité universelle totale où l'allégeance est envers l'homme, pas envers la religion, la secte, la couleur ou la race ? Et comment pouvons-nous parvenir à une coexistence mondiale et cosmique pacifique ?

Mots-clés : souveraineté. tolérance, mécanismes gouvernants, inconditionnalité,

مقدمة:

بما أن التسامح كما ورد في أدبيات اليونسكو: «لا يعني المساواة أو التساهل، بل هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالميًا. ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية»[1]، وبما أنه يتضمن معنى العلاقة بين طرفين أحدهما المسامح والآخر المتسامح معه، وقد يكون فرد أو مجموعة أو دولة، فهل يمكن للتسامح أن يصبح لا تسامحًا؟ وكيف يمكن للإنسان أن يكون متسامحًا؟

وبما أن الثورة التكنولوجية بطاقتها الكبيرة التي ترخي بثقلها على مجتمعاتنا المعاصرة وبخاصة فرض هيمنتها على الفرد بطريقة تتجاوز كل أشكال السيطرة السابقة، ساعية لجعل المجتمع ذي بعد واحد، وإحالة الإنسان إلى ذاته مجردًا كل محاولة أو سعي لمعارضته أو مناوئته له من معناها، وبالتالي فالحاجات التي يلبيها المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والاعلان ووسائل التواصل والاتصال الجماهيري الهادفة لخلق الإنسان ببعده الواحدي، المستغني عن الحرية بوهم الحرية، وبالتالي يفرض الواقع التكنولوجي آلية استبعاد الإنسان[2]، وبما أن الإنسان لا في العالم الغربي فحسب، بل في العالم العربي يفقد الحضارة في الذات ويفتش عنها في الأشياء، مبرزًا جوهر أزمته الحقيقية، ولم يعد أرس المال الموجود لديه كافيًا لتشييد حضارته، بل هو يحتاج اليوم العقل والإرادة واسترجاع إنسانيته المفقودة سيما وأن الحضارة تبنى وتؤسس ولا تُشرى أو تباع .

ويبقى للعقل الدور الجوهري والأساس في نشوب الحروب أو تحقيق السلام إذ: «إن الحروب تولد في ذهن الناس، وفي ذهن الناس، يجب رفع الدفاعات عن السلام»[3] بحسب فردريكو مايور Frédérico Mayor الرئيس السابق لمنظمة الأونيسكو، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على أهمية العقل والفكر والفلسفة في إحلال السلام بين الشعوب، بخاصة وأن الإنسانية اليوم ترزح تحت سلطة تدميرية لم تشهدها سابقًا، والبشرية تئن من حروب تنذرها بالفناء والدمار، وبمستقبل قاتم أسود، غير أن دعوات الفلاسفة لجعل العالم أكثر إنسانية، بمبادرات سباقة لمعالجة حقوق الإنسان، من هنا تنبع أهمية الفلسفة وتوسيع نشاطاتها، بخاصة وأن تراثها الفلسفي الشامل قادر على رفد الإنسانية بفهم أعمق لكل التغيرات والمستجدات الطارئة، كما أنها بما تمتلك من سمات تجعلها قادرة على احلال السلام في العالم، ففيها التقاء جميع العلوم، وبامتلاكها للأدوات العقلية القائمة على المنطق من تحليل وتركيب، استقراء واستنتاج واستدلال تشكل جوهر قواعد التفكيرالإنساني فتدفعه إلى وعي الذات ونقدها، وتعلمه الحرية وعدم الخضوع أو الاستزلام والاستعباد والتبعية، بل أن الوعي الذاتي يدفع بها إلى التواصل والحوار مع الآخر، فهي لم تدعُ فقط إلى قبول الآخر المختلف فحسب، بل تعلمنا أن يضع كل فرد فينا ذاته في موقع الآخر المختلف أو مكانه لنفهم ردات فعله ونتعلّم الغفران والتسامح.

لعلّ اللبس الحاصل حول مفهوم التسامح وحدوده يضعنا أمام تساؤلات بين من يرى فيه موقفًا سلبيًا متناقضًا ومتحيزًا، ومن يرى فيه قيمة أخلاقية عليا ومطلبًا ديمقراطيًا إنسانيًا، من هنا تأتي التعريفات والتحديدات التي تربطه بالسعي وارء الحقيقة كما هو الحال عند سقراط Socrate على اعتبار أن البشر كائنات خطاءة ومحدودة القدرات لذا، يشكّل التسامح الوسيلة للتعرف على الأفكار عند الآخرين ووجهات نظرهم المغايرة بالنقاش والحوار مما يؤدي إلى توسع التفكير المؤدي للحقيقة، ولم يقف الحال عند هذا التعريف، بل هناك العديد من وجهات النظر تجاهه نراها عند أرسطو Aristote، ولوك Locke، وكنط Kant، وصولًا إلى الفلسفة المعاصرة وهو مدار بحثنا. لهذا تتضارب الآراء إزاء هذا المفهوم بين نيتشه Nietzche الذي يجد فيه البرهان على أن الفرد يشعر بالارتياب وعدم الثقة تجاه المُثل العليا التي يتبناها، وراسل Russel الذي يرى فيه ضرورة تسمح للبشر بالتعايش في ما بينهم، على اعتبار أنه يعلمهم قبول الأمور التي لا تعجبهم أو لا تتفق معهم، ويرجع رولز Rawls التسامح إلى الجهل الأصلي في حين أن دريدا Derrida يعتبره علاقة غير متكافئة بين طرفين، هذا على الصعيد الغربي، في حين أنه في العالم العربي نجد اتجاهات وآراء مغايرة من الجابري الذي يدعو للتسامح كسبيل للقضاء على الجهل والتخلّف والانغلاق، والعروي الذي يضعه ضمن المفاهيم الحضارية المنفتحة على التنوير والحداثة، ومالك بن نبي الذي يؤكد على ضرورة التسامح لبناء الحضارة الإنسانية التي تحمل الخير والسلام للعالم أجمع، إزاء هذه التعريفات المؤتلفة والمختلفة كان لا بدَّ من طرح الإشكالية الآتية.

الإشكالية:

ما اللغة التي ستحكم مجتمعاتنا مستقبلًا؟ أهو التسامح أم الحرب والعنف؟ وكيف للتسامح من أن يثبت حضوره ومعناه، وجوده وجوهره وأنسنتة في ظلّ الغياب، واللامعنى والتشيؤ والأتمتة والرقمنة؟ وهل نحن في حالة فقدان رؤية في العالم تقول ما نحن عليه بالذات وما يمكن أن نكون عليه في الغد، وفق معجم أو خطاب، أو تصور يتطلّب العمل والجرأة في صوغه؟ وما هي حاكمية التسامح وآلياته الناظمة بين اللامشروطية والسيادة ؟

ينتقد دريدا Derrida في كتابه عن الضيافة[4] المعنى

التقليدي للتسامح عند الفلاسفة الغربيين أمثال فولتير ولوك على اعتبار أنه كان مشروطًا بأطر سيادية، وهذا ما يؤدي إلى إفراغه من معناه الحقيقي كفعل غير مشروط، بمعنى أنه ينبغي ألّا يستند إلى أي شروط تفرضها السلطة أو السيادة، على اعتبار أن التسامح المشروط هو بأساسه متناقض مع جوهره الذي يعتمد على توازن القوى والرغبة في السيطرة، مع العلم بأن التسامح الحقيقي ينبغي ألّا يكون مشروطًا بخاصة إذا ما كان هادفًا إلى قبول الآخر والاعتراف به دون شروط أو قيود، وهنا في هذه النقطة بالذات قد يشكّل التحدي الجوهري للنظام السيادي الساعي للحفاظ على سلطته، بخاصة وأن التسامح المشروط هو في جوهره شكل من أشكال السيطرة، لهذا لا بدَّ من فك الارتباط في ما بين التسامح والسيادة واللامشروطية، ولكن يبقى السؤال ألّا يؤدي التسامح اللامشروط إلى تسامح مع الكراهية والأعمال العنفية مما يتناقض تناقضًا جوهريًا مع مبادئ العدالة الاجتماعية؟ كما أنه ألّا يؤدي تغافل الدور الحيوي للسيادة في حماية الأفراد وصون حقوقهم إلى تقويض هذه الحماية؟ ألّا يمكن لهذا التسامح غير المشروط من أن يحمل في ذاته لا تسامحًا؟ من هنالا بدَّ من التركيز على خلق توازنات بين الضرورات العملانية والتسامح وصولًا لتحقيق أمن وأمان اجتماعيين .

أولًا: مسوّغات البحث

أهمية هذه الورقة البحثية تتمحور وفق منهج التحليل الجدلي الهيغلي، والمقاربة الفلسفية للتسامح، وبلورة وظيفته ووسائله المستخدمة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بخاصة وأنه كموضوع نظر فلسفي يشكل أحد أهم منعطفاتها الأساسية والتي تمظهرت بتيارات ومذاهب: ألسنية، تحليلية، تأويلية، تواصلية، تداولية وتفكيكية، وبالتالي لم يتخذ التسامح يومًا شكلًا واحدًا أو صيغة واحدة، من هنا منطق البحث يفرض علينا التمييز في ما بين الغرب والشرق حول هذا المفهوم الذي يتخذ أبعادًا متنوعة ومتعددة تبعًا لحالة كل فيلسوف وموقفه من هذه القضية من الوجود الهايدغري Heidegger، وتحدي الإشارات الريكوري Ricoeur، الاستعارات الميتة النيتشوية Nietzch والتفكيكية الدريدية Derrida ويبقى السؤال ما الإنسان بلا تسامح؟

ثانيًا: التسامح في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر

لعلّ قضية التسامح التي عالجها جون رولز (2002ـ1921) John Rawls في نظريته السياسية لم تخرج عن خط الأنوار الكنطي Kant اللوكي Locke والروسوي Rousseau في العقد الاجتماعي، على اعتبار أن التسامح يُنظر إليه على أنه لا ينفصل عن الحرية والمساواة والكرامة العقلانية، وبالتالي هو أساس متين يعوّل عليه في بناء الدولة الليبرالية الحديثة التي تتطلب بحسب لوك ضرورة وجود العيش المشترك إذ أن العلاقة بين الفرد والحكومة قد تتخذ إجراءات قمعية في ظلّ حكومات، بذلك يصبح التسامح من قبل المواطنين مع الحكومة أو السلطة مظهراً من مظاهر التساهل الذي قد يضرّ بالحرية الفردية في حال كان زائدًا عن حدّه، وهنا يمكن التساؤل حول إمكانية التحكيم الأخلاقي في تفسير الحريات الفردية والحقوق؟

والتسامح بالمعنى اللوكي قد يشكل ضمانة لوجود الإنسان المختلف والقبول بالآخر المغاير من خلال إحلال لغة الحوار والتعايش لا الحقد والكراهية، الانغلاق والتعصب، بهذه الرؤية الفلسفية اللوكية استعان رولز لإيجاد حلول عقلانية للمسائل الخلافية المعقدة والشائكة السائدة داخل المجتمعات الديمقراطية الحديثة سيما التعددية العقائدية والمذهبية التي ينبغي الاعتراف بها كما يشير إلى ذلك ويل كيمليكا Will Kymlica فكيف للدولة الليبرالية الحديثة والمعاصرة من أن تلجأ إلى الحيادية في تعاملها مع الإثنيات والثقافات المتعددة والمتنوعة، وكيف يمكن للاعتراف من أن يشكّل الشرط الضروري واللازم لتحقيق التسامح وسيادته بحاكمية وعقلانية؟

يرى رولز في التصوّر التعاقدي إتساقًا وتصوره للعدالة كإنصاف[5]، على اعتبار أنه الأساس الجوهري الأخلاقي المتين لقيام الديمقراطية في المجتمع الحديث، ولعلّه لم يخطىء عندما يدعو لحريات وحقوق كونية إذ أن المواطنين متساوون في الحرية، وبالتالي لا تمايز ولا اختلاف إلّا في القناعات والأمور والعقائد التي ينبغي أن يتسامحوا فيها، لهذا يرفض رولز فكرة الدولة المدنية، لأنه لا يحق لأي دولة تفضيل ديانة على أخرى، أو أن توالي عقيدة بعينها وتحاول فرضها على الآخرين، بل هو يجد في الحياد السياسي للدولة الذي يوجب عدم انحيازها لعقيدة مذهبية ما انسجامًا مع مبدأ الحق في الاختلاف الذي ينبغي أن يكون في أولوياته

تجسيدًا لمطلب المساواة في الحرية بين مواطنيها تحقيقًا لإنصاف العدالة أو العدالة المنصفة التي تتحقق في المجتمع المحكم التنظيم بناء على العقل العام أو العمومي الجمهوري الذي يمثل روح المجتمع الديمقراطي الدستوري، إنه عقل المواطنين على نحو ما هو عقل الجمهور[6] ولكن العدالة التي تصورها رولز تقوم عنده على ركنين أساسيين هما الحرية والمساواة متناسيًا التعددية الثقافية، بخاصة وأن العدالة في بعض الأحيان قد تكون منحازة لمن يصنع المعاني ومصلحة الأقوى، من هنا تقتضي العدالة التعددية الثقافية جنبًا إلى جنب مع الحرية والمساواة مخافة الانجراف نحومصلحة الأقوى، ففي التعددية الثقافية يتمّ التساوي على صعيد الأعراق والأجناس والألوان بحيث تصبح نظريةالعدالة أكثر اتساعًا وشمولية وإنسانية، وتصبح إمكانية تطبيقها معاشة وممارسة وفق قوانين تراعي الحق والعدل لا الانصهار والدمج الذي يقتل التعددية، ويفقد المختلف اختلافه لينصهر في السائد والمألوف لا المؤتلف، وبهذه الحالةلا بدَّ من تمكين الاختلاف المفضي إلى الائتلاف لا المؤالفة من خلال تمكين المختلف باختلافه ومنحه حقوقه وقيمته المعنوية والاعتراف باختلافه ووجوده واقعًا معاشًا وممارسًا سلوكيًا على الأرض، وتغدو التعدّدية في بنية المنظومة الاجتماعية أو المجتمعية ركنًا من أركان نظرية العدالة مع الحرية والمساواة .

والتسامح الذي اقتصر على الديانة المسيحية كما هو الحال عند لوك، أو اتخذ صفة الإيديولوجيا الفكرية كما هو الحال عند فولتير Voltaire، وبالتالي لم يتم التعرّض له من ناحية العرق واللون والجنس، والإثنيات والأقليات والجغرافيا، صحيحٌ أن التسامح مطلوب على مستوى المبادئ والأفكار والمعتقدات الدينية ولكن الأهم النظر فيه وإليه انطلاقًا من المساواة بهذا المعنى يصبح الاعتراف ضرورة حتمية وشرط أولي من شروط التسامح، حيث أنه على الشخص العاقل أو المتسم بالمعقولية الاعترا ف بحرية الاعتقاد عند الآخرين سيما وأن الاستقلالية الأخلاقية للمواطن قد تنحو به نحو الخروج أو عدم الالتزام والإلزام بالرجوع إلى مرجعية قيمية أو مذهبية أو عقدية قد تقع خارج التصور الخاص للعدالة كتصور سياسي لا ميتافزيقي[7] ولكن الإحراج الذي يبرز هو في كيفية خروج المجتمع الديمقراطي في ظل التعددية الأخلاقية من أزماته وإشكالياته، ويجد الحل في العدالة كبنية أساسية مجتمعية لحل الخلافات والنزاعات المعقدة داخل هذه المجتمعات سواء أكانت بين الأفراد، أو بين الأفراد والسلطة بحيث يصبح المطلوب من المؤسسات السياسية العمل على المبادئ المشتركة للعدالة أما خارجها فمن الضروري الاحتفاظ بالتعددية الاخلاقية للمجتمعات، وهنا تبرز وجهة نظر كارل بوبر Karl Popper في المجتمعات المفتوحة أو المنفتحة القائمة على أنماط التنشئة وأساليب الحياة التي تشجع على حرية الرأي والاعتقاد كون المواطنين يحملون هوياتهم الأصلية المتشكلة في قناعاتهم أكانت دينية أو أخلاقية أو فلسفية. كما أنه يدعو إلى نهاية الرأسمالية المطلقة ليحل محلها التدخل الاقتصادي[8] على اعتبار أن الحرية المطلقة مصيرها كمصير التسامح المطلق تدمر ذاتها بذاتها وتفضي إلى نقيضها، وبالتالي الحرية الكاملة تدمر الحرية وتقضي عليها، إذ إنه في حال فك القيود عن الحرية ما من قوة تمنع القوي من استعباد الضعيف أو الفقير واستغلاله سيما وأن الحرية الاقتصادية هي التي تشجع على ذلك، عندها قد يفقد الفقراء حريتهم الاقتصادية ويصبح المجتمع بحاجة لعلاج بالعلاج المستخدم ضد العنف المسلح، وهذا ما يستدعي تدخل الدولة بقوة القانون لحماية الفقراء إقتصاديًا من الأقوياء، ليس هذا فحسب بل يمكن القول بأن أعداء الحرية هم من ينادون بالحرية الكاملة، وفي هذا المجال نجد بأن ميشال فوكو Michel Foucauld يرى في الحرية العنصر الجوهري والضروري للحكم، على اعتبارأنها المبدأ الإجرائي من الدرجة الأولى، إذ معها تصبح الحرية مبدأ للحدّ من سلطة االدولة[9] وكأن غاية الحرية والتسامح ليس مطلقًا لا حد له ولا سقف ولا قاع بل هو حساب بقدر محدد، وكأني بـ نيتشه Nietzche عندما ينكر الضعيف واقع الغني حتى لا يقع في يده ومستطاعه، وكأني أيضًا بـ ماركس Marx الذي يرى في الأخلاق صناعة الدول الغنية التي تزرع الأفكار الكاذبة الوردية في الدول الضعيفة ليسهل استغلالها واستعمارها بين هاتين النظريتين يقع التدخل الحكومي كضمان لوجود التسامح والحرية بسلاحه ذي الحدّين، فلا حرية بدونه، وعندما يزيد عن الحد تموت الحرية، والحرية تستلزم اليقظة الدائمة ونظم ومؤسسات تحصّنها، ورجال أشّداء يصونونها، وعلى هذا فالمجتمع المفتوح هو المجتمع القادر على احترام الآخر المختلف والتسامح معه، سيما وأن في التسامح الأساس الجوهري للتعايش السلمي والتقدّم الاجتماعي، غير أن التسامح بمفهومه مع لوك

ومع رولز كان قد أدى لظهور إشكالية التعددية الثقافية وبراديغم الاعتراف مع الفيلسوف الكندي المعاصر ويل كيمليكا Will Kymlica الذي يدعو إلى ضرورة الاعتراف بثقافة الجماعات الأقلية والإتنية في الدولة الليبرالية، وحق الاختلاف اللغوي والهوياتي والثقافي دون تمييز أو تهميش أو إقصاء حيث أن مهمة الدولة تكمن، لا في إدماج أفراد المجتمع المتعدد ثقافيًا في بنية ثقافية واحدة متجانسة ومنسجمة فحسب، بل في رعاية الاختلاف وصونه وحفظه، مذكّرًا بأن نظام الملة العثماني الذي كان يحترم الاستقلال الذاتي لكل طائفة دينية لم يكن ليبراليًا، لكنه كان يشكل على حسب قول كمليكا: «إتحاد ثيوقراطيات، مجتمع أبوي بطريركي محافظ بشدّة، ولكنه معارض للمثل العليا للحرية الفردية العزيزة جدًا على الليبراليين من لوك إلى كنط ومل».[10] وبحسب كيمليكا لم يتضمن التسامح بمفهومه السابق عليه إلّا الظلم والحيف واللامساواة، لأن الهدف منه كان تجنب الموت والعنف والاقتتال كما هو الحال مع لوك ورولز في حين أنه مع كيمليكا سيتغير المنطلق والرهان، ويصبح الهدف الحفاظ على الاختلاف والتعددية وتطويرهما لأنهما جوهر الطبيعة البشرية وأساس الحضارة الإنسانية، وبالتالي أي تسامح لا يكون مبدأ الاعتراف هو منطلقه لا يستحق اسم التسامح، وهذا ما كان قد أكد عليه كل من تايلور Taylor وأكسل هونيث Axel Honneth ونانسي فريزر Nancy Fraser وغيرهم ممن يطالبون بمبدأ الحق في الاختلاف الهوياتي والثقافي، بخاصة وأن الحيادية في الدولة قد تفضي إلى اللاتسامح واللاتوازن وتصبح مجرد أداة بَيْدَ الجماعة المهيمنة، مما يؤدي إلى انتشار مشاعر الحقد والكراهية لدى الإثنيات الأخرى، وبالتالي لاتسامح في غياب ثقافة الاعتراف بالآخر في غيريته واختلافه.

صحيحٌ أن التسامح اللوكي والرولزي أتى تسامحًا مغلقًا محكومًا بالتصوّر الضيق للمجتمع، حيث أنه ينحصر بالمسيحيين عند لوك، بالعقائد المعقولة عند رولز وبالحاجة إلى التوازن والاتزان بين الحقوق الفردية وحقوق الجماعات الثقافية مقارنة مع متطلبات العدالة الاجتماعية وتحدياتها، بخاصة وأن صون الهوية الثقافية وحمايتها قد لا يكون كافيًا للقضاء على مشكلات التمييز الاجتماعي والفقر، وبالتالي قد يكون هناك تفضيل لجماعة على حساب أخرى، عدا عن أن التمسك بالهويات الثقافية قد يعرقل التعاون والاندماج والتنمية الوطنية والمساواة، كما أن التنوع الثقافي قد يقود إلى التفرقة الثقافية بدلًا من الوحدة الوطنية، من هنا لا ينبغي أن يكون التسامح مجرد مطيّة لمحو الاختلاف بين الحق والباطل ولا للقول بتساوي الحقائق .

ثالثًا: التسامح في الفكر العربي المعاصر

اتخذ مفهوم التسامح المعاصر نمطًا جديدًا في العالم العربي إذ أكّد وزير التعليم السعودي حمد آل الشيخ على ضرورة ربطه بالفلسفة بهدف الوصول إلى تطبيق التسامح الفعلي كقيمة إنسانية وجودية من خلال الحوار والاعتراف والقبول بالآخر، كذلك هو الحال في الإمارات العربية التي تعمل على تقديم المبادرات القانونية للتخلّص من الكراهية والتعصب والعنف، وبحسب المفكر العربي المعاصر المصري البروفسور بهاء درويش: «التسامح الذي نعنيه قبول الاختلاف، أي قبول أصحاب أفكار أو معتقدات أو رؤى أو سياسات مختلفة». و"مختلفة" بمعنى أننا قد لا نعتقد بصحتها أو لا يرضاها أحدنا لنفسه ومع هذا نقبلها من الآخر الذي يحملها أو يمارسها. بهذا المعنى هو تسامح، وبالتالي «هو في أساسه قبول الاختلاف»[11]، وهنا يستحضرني السؤال الآتي كيف سيكون الاعتراف بالقيمة المتساوية لفكرتين أو ثقافتين مختلفتين تمام الاختلاف، وكيف سيكون الاعتراف بجدراتهما وكينونتهما في ظل العولمة اليوم؟ وطالما يطرح الدكتور بهاء القبول بأفكار ومعتقدات لا يعتقد بصحتها ولا يرضاها هل هذا القبول الشكلي يعتبر تسامحًا لا مشروطًا أم أنه مشروط بحدود شكلية فارغة ما أن يتم التطبيق العملي والفعلي الممارس لهذه الأفعال حتى يبدأ العنف والصراع والاقتتال؟ وهذا ما يتناقض مع ما دعت إليه حنة أرندت Hanna Arendt الداعية إلى بناء عالم مشترك عماده الفعل المتجاوز للتسامح واللامبالاة، وأساسه الاهتمام والعناية بالاخرين في ظل السمة الغالبة لعالمنا المعاصر حيث الاغتراب لا بمعنى اغتراب الأنا كما هو الحال عند ماركس، بل الاغتراب عن العالم، كذلك هو الحال مع راسل Russel الذي يربط القوة بالحرية ويعتبر القوة حرة في فعل ما تشاء لأنها تملك سن القوانين، وحق تفسيرها[12]. فأين هي المساواة في الحقوق بين المواطنين؟ وهل عالم الشمال كعالم الجنوب؟ وماذا عن التمايزات العرقية حتى في البلدان التي تدّعي الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ ماذا عن الأقلّيات وحقوقها وأين التسامح مع السود والأعراق الأخرى؟

من هنا فالتسامح عند الفيلسوف المغربي العربي محمد عابد الجابر ي هو ضرورة للفهم المتبادل المؤدي للاحترام بين المجتمعات والأديان، وهو أساس العيش المشترك، وبالتالي في التنوع والاختلاف نعمة لا عيبًا ينبغي التخلّص منه، وهو ليس ضعفًا بل قوة تدعم التعايش والتنمية السلمية، وفي التسامح والاحترام المتبادل أساسًا لبناء مجتمعات مترابطة وسلمية.

في كتابه «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» يتخذ منحى السياقات السياسية الاجتماعية الثقافية كونه يسلّط الضوء على عملية الفهم المتبادل للاخر، والاحترام المتبادل كطريق لمشروع نهضوي عربي، مؤكدًا على ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية وتفسيرها بما يشجع على التعايش وقبول الآخر المختلف في الدين والمعتقدات مما يؤدي إلى انتشار قيم التسامح لذا هو لا يتردد عن القول: «التسامح هو الاعتراف بالآخر المختلف، واحترام حقه في التعبير عن اختلافه، والعمل على توفير الشروط الضرورية لكي يعيش جميع أفراد المجتمع في سلام ووئام.»[13]، لعلّ هدف الجابري من التسامح والاعتراف بالآخر المختلف التهيئة لمشروع عربي تجديدي عماده الاعتراف بالآخر المختلف واحترام حقه ووجوده في التعبير والمعتقد، ولكن يبقى السؤال كيف السبيل إلى تحويل هذه الطروحات إلى سياسات فاعلة في المجتمعات العربية؟ وما هي الاستراتيجيات والخطط العملانية القادرة على تحقيقها بالعدل والمساواة على أرض الواقع؟ وكيف يمكن إيجاد التوازن والاتزان بين التفسيرات التقليدية للنصوص ومستجدات العصر؟ لهذا لا يتوانى طه عبد الرحمن عن التعريف بالتسامح كقيمة أخلاقية ودينية في قوله: «التسامح هو من أصول الأخلاق الإسلامية، وهو واجب ديني وأخلاقي على المسلمين، يتمثل في الاعتراف بحق الآخرين في العيش بكرامة وسلام، والتعاون معهم على أساس الاحترام المتبادل والعدالة».[14] ويهدف طه عبدالرحمن من كل ذلك، إلى التمركز حول التسامح الذي ينبغي أن يحمل في طياته الأخلاق الدينية من جهة، والمبادئ الحديثة والمعاصرة بما يعزز قيم التعاون والعدالة، التفاهم والعيش المشترك في المجتمعات. وعلى هذا التسامح هو قيمة لا مجرد سلوك سياسي اجتماعي، بل هي واجب ديني إسلامي كالرحمة والمغفرة، والعدل والكرامة الإنسانية، مميزًا في ما بين التسامح السلبي كونه يقبل الآخر المختلف بلا مبالاة ولا تعاون، في حين أن التسامح الفعال يستند إلى التعاون الإيجابي والاحترام المتبادل بين الجماعات والأفراد، على أن يتسم بالعدل والمسا واة لا الظلم والتمييز، وبخاصة في المجتمعات المتعددة ثقافيًا ودينيًا، حيث ينبغي أن يسود الاعتراف بالتنوع والاختلاف واحترام الأقليات وحقوقها، والجماعات وتنوعها.

ويرى ناصيف نصار المفكر اللبناني في التسامح الطريق لتعزيز المواطنة والديمقراطية، ففي كتابه (نقد العقل السياسي: الدولة والدين)[15] بخاصة وأن التسامح كمبدأ ديمقراطي إلزامي للتشجيع على الديمقراطية التشاركية السياسية بما يكفل قبول الاختلاف والاعتراف بحقوق الآخرين في التعبير بحرية عن معتقداتهم الخاصة وآرائهم، كذلك هو الحال عند علي حرب الذي ير ى التسامح كتحرر فكري من الأنماط التقليدية الفكرية مسلّطًا الضوء على النقد الذاتي بعقلنة تخوّل االاعتراف بالخطأ وقبول النقد، ولكن ما يُعاب على وجهات النظر هذه أنها انحصرت بالتنظير ولم تدخل حيز التطبيق، كما أن النظرة المتفائلة بالديمقراطية لم تؤتِ ثمارها، سيما في مجتمع كالمجتمع اللبناني حيث تتضافر عوامل سياسية واجتماعية متعددة قد تحول دون تحقيق التسامح فيه.

لعلّ الاتفاق بين الفلاسفة الغربيين والعرب حول التسامح يتمحور حول التنوع الثقافي في المجتمعات المتعددة، وبالتالي هو قيمة أخلاقية قادرة على تحقيق التعايش السلمي لكن الاختلاف يبرز في ميل فلاسفة الغرب إلى طرح مفهوم التسامح وربطه بالنفعية والليبرالية، وبالحقوق والعلمانية، في حين أن المفكرين العرب يتناولونه ضمن سياقه الديني الثقافي الخاص بالمجتمعات العربية، مما يحصره في الأبعاد التاريخية والتراثية أو بالعدالة الاجتماعية والتحديات السياسية والاجتماعية أو بالدين والدولة.

الخاتمة والتوصيات:

حاكمية التسامح تستلزم القدرة على ممارسته بفعالية بناءً على وضع قوانين واستراتيجيات وآليات تضبط علاقات الناس مع بعضهم البعض باحترام الحقوق المجتمعية للجميع، بتحفيز التعايش السلمي، وخلق البيئة القانونية الاجتماعية القادرة على إيجاد تعاون بين الأفراد والمجتمعات تصون الاحترام المتبادل وتغذي مبدأ الحرية الشخصية المنبثق من حقوق الإنسان بحاكمية التسامح

اللامشروط مما يتيح للأفراد حرية التعبير عن آرائهم دون قيود غير مشروطة وممارسة معتقداتهم وطقوسهم الدينية والثقافية بما يضمن حقوقهم كأقليات من الاضطهاد والتمييز العنصري، وبموجب هذا المبدأ تبرز آليات التنظيم التي تستلزم إنشاء قوانين تعتمد حاكمية التسامح بخلق توازن واتزان بين حقوق الفرد والمصالح المجتمعية بما يضمن صيانةالتنوع الديني والثقافي والفكري، انطلاقًا من لغة الحوار القائم على تبادلية التفاهم والتعاون بما يكفل تحقيق التعايش السلمي المنتج والبنّاء.

ولتحقيق سيادة حاكمية التسامح لا بدَّ من دولة قادرة على إيجاد قوانين منصفة وعادلة بآليات تنظيمية قوامها قيام نظام قضائي مستقل، قوي وقادر يصون العدالة ويعمل على تطبيقها، ويحمي الأفراد ويضمن حقوقهم الفردية والشخصية دون النظر لعرقهم أو جنسهم، دينهم أو جنسيتهم.

الإرادة الصادقة كافية لخلق تسامح إنساني بعيدًا عن تحطيم الآخر سيما وأن الابداع لا يحتاج إعدام الآخر ولا الانطلاق من عدم وما من شك أنه في الواقع الراهن هناك دور أساسي لوسائط تكنولوجية[16] تستخدم لغتها الخاصة، في رسم الخطوط العريضة للآن والمستقبل، صحيحٌ أن الفلاسفة والمفكرين يفتحون المجالات لوضع التسامح ومباحثه أمام حركة الزمن في عملية تناغم واقعي، كل فيلسوف أو مترجم منزاويته ورؤيته للتسامح ومباحثه ودوره، إلّا أن نتائج التطوارت الحداثوية المعاصرة تجعل من الصعب السيطرة على انضباط الوعي، حيث أن التسامح وتفسيره وتأويله يفتح المجال أمام إبداعية الوعي الإنساني من خلال لغة التسامح الواعي ولغة التكنولوجيا، هل سيحمل لنا المستقبل فلاسفة يحولون الاستحالة إلى إمكانية ويخلصون البشرية من عذاباتها فيحل السلام لا العنف على هذه النقطة الزرقاء الباهتة في هذا العالم؟

يعتبر التسامح من المبادئ الأخلاقية الجوهرية والقيم الإنسانية العليا سيما وأنه يشكل مبدأ أساسيًا لتعزيز العلاقات بين المجتمعات أو بين أبناء المجتمع الواحد، كما أنه الأسّ الجوهري لقيم إنسانية متعددة ومتنوعة: حرية التعبير والرأي، واحترام الآخر المختلف، تطبيق العدالة المجتمعية التي تؤدي إلى تحقيق السلام العادل والشامل، وبما أنه كقيمة أخلاقية يخضع لمؤثرات اجتماعية سياسية، وهو منّة وتفضل أو فضل مشروط لكنه قد يصبح لا تسامحًا عندما يفقد رصيده الأخلاقي، وبالتالي الهدف والمبتغى من التسامح ببعده الإيجابي فهم العقائد والأفكار، والسماح بالتعايش لمختلف الاتجاهات والرؤى مما يمنع الاقصاء والاحتراب، لهذا فرق كبير جدًا بين التسامح الشكلي المفروض بأهداف السلم الأهلي الاجتماعي وهو يحمل في داخله بذور انهياره لأن أسسه ليست متينة كونه قائمًا على التفضل والمنّة بينما المطلوب التسامح الحقيقي القائم على الاعتراف بالآخر وجودًا وحرية سياسية ومدنية واعتقادية، لا الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة وتكفير الآخر ورفضه، التسامح الحقيقي ينبغي أن يسود في بنية المجتمعات من خلال قبول الآخر المختلف والاعتراف بحقه في الاختلاف حقيقة لا شكلًا أو مسايرة ومداهنة، والتسامح ببعديْه الذاتي والمجتمعي يكون بتربية الناشئة على احترام الذات وإقامة المصالحة مع ذات الفرد أولًا، ثم الانطلاق إلى الآخر المختلف وقبوله على علاّته وأخطائه، وهنا يكمن التسامح المجتمعي حيث احترام الآخر المختلف بأفكاره وآرائه ومعتقداته، وهويته المغايرة، وثقافته المباينة والمعارضة.

لعل مهمة التنشئة الاجتماعية والتربية البيتية والمدرسية تتطلب التربية والتعليم على فلسفة الاختلاف وأخلاقياتها، إذ ينبغي أن يتعلم التلميذ ويتربى على أن الاختلاف ضرورة وجودية، فالكون بأكمله محكوم بالاختلاف والتضاد والتناقض فلِمَ لا نتعلم من الكون كيفية التسامح لتحقيق استمرار الكينونة الوجودية؟ ولِمَ لا نرتقي لهذه السّنة الكونية فنتعلم منها أن الليل يعقبه نهار، والثلج يعقبه نور ونار، فكما أن الكون قادر على احتواء هذه الأضداد بتغيراتها ومميزاتها وخصوصياتها وهوياتها، لِمَ لا نتعلم الخروج على اللاتسامح والتعصب والعنف والمذهبية والفئوية والطائفية ونسبح في بحر الكونية والعالمية؟

أ. د. ماغي حسن عبيد

الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الهوامش

(1) الفقرة الثانية، المادة الأولى من ديباجة إعلان مبادئ بشأن التسامح، اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس ،16 نوفمبر ،1955.

(2) Robert W Marks, The Meaning of Marcuse, New York, Ballantine Books, 1970, p.13-.41

(3) Roger Pol Droit, Philosophie et démocratie dans le monde, Préface de Frédérico Mayor, Paris, Livre de poche, 1955, p. 11.

(4) Jacques Derrida, On Hospilatiy, Translated by Anne Dufourmantelle, Stanford University Press, 2000, p. 25.

(5) John Rawls: A Theory of justice, Cambridge M A. Havard University press, 1971, revisied edition, 1999, PXV!!!)

(6) Rawls 1993a, Political Liberalism, New York, Trad Cath.Audard 1995, Libéralisme Politique, PUF, P206.

(7) Rawls, Justice as fairness: Political not Metaphysical philosophy and public affaires 14, 1985, Trad. Catherine Audard dans John Rawls 1993, Justice et démocratie, Paris, Seuil, p. 251.

(8) K.R Popper, The open society and its enemies, volume2, fifth edition, Princeton university press, 1966, p. 125.

(9) Michel Foucauld, Naissance de la biopolitique, Paris, Gallimard & Seuil, 2004, p. 30.

(10) Will Kymlica 1995, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford: Oxford University Press. ISBN 0-19-829091-8 Trad Patrick Savidan 2001, edition la découverte, p. 224.

(11) بهاء درويش، التسامح: نحو اتجاه لضبط أمور الحياة... رؤية فلسفية، مقابسات، جمعية الفلسفة السعودية، العدد 3، يونيو2023، ص36.

(12) Russel: Why Men Fight. London, Routledge, 2010, p. 148-150.

(13) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص58.

(14) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المغرب، الدار البيضاء، 2006، ص147.

(15) ناصيف نصار، نقد العقل السياسي: الدولة والدين، دار الطليعة ،1996.

(16) Mcluhan M, (1989), The global village: Transformations in world life and media in the 21st century, United Kingdom,1989.

قُطوف أخلاقيَّة من حديقة أبيقور الفلسفيَّة

علي صغير

لقد كان أبيقور منوِّرًا حقيقيًّا وجذريًّا في العصر القديم. (كارل ماركس)

يحتلُّ الفيلسوف الإغريقيّ أبيقور (341ـ270 قبل الميلاد) مكانة مميَّزة في تاريخ الفكر الأخلاقيّ. فقد ارتبط اسمه بواحد من أكثر المذاهب الإطيقيَّة شيوعًا وأهَمِّيَّة على مَرِّ العصور. وعنيت بذلك مذهب السَّعادة eudaimonia. تميَّز نشاط أبيقور الإبداعيّ بغزارة الإنتاج الفكريّ والتَّأليف. فقد خطَّت يداه ما يقارب الثَّلاثمائة مؤلَّف. بَيْدَ أنَّ يد الفساد امتدت إليها وعبثت بمعظمها، ولم يصلنا منها سوى ثلاث رسائل موجَّهة إلى عدد من تلامذته من بينها رسالته الشَّهيرة إلى مينيكيوس الَّتِي يبسط فيها أفكاره الأخلاقيَّة الأساسيَّة، يُضاف إليها مجموعتان من أقواله المأثورة. هذا، طبعًا، من غير أنْ نغفل العرض الموجز عن حياة أبيقور وأعماله الَّذِي تَضَمَّنه كتاب مؤرخ الفلسفة القديمة ديوجين اللائرتسي: «حياة الفلاسفة المشهورين وتعاليمهم وأقوالهم المأثورة». ولَعَلَّ العناوين الَّتِي وسم بها مؤلَّفاته تعكس العناية الفائقة الَّتِي أولاها أبيقور للأخلاق. ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «في الحبِّ» و«في غاية الحياة» و«في السُّلوك العادل» وغيرها. وليس هذا الاهتمام البالغ بالمسائل الأخلاقيَّة غريبًا عن فيلسوف كُتب على مدخل حديقة جمعيته الفلسفيَّة: «أيُّها الضَّيف ستنعم هنا بالرَّاحة، هنا اللَّذَّة ـ الخير الأسمى»، واتَّخذ من الفلسفة أسلوبًا للحياة. وبالفعل، فقد كانت حديقته مختبرًا عمليًّا لمذهبه وتجسيدًا حيًّا لمبادئه وقناعاته. وبخلاف الكثيرين من الفلاسفة والشُّعراء والأدباء الَّذِين يقولون ما لا يفعلون، ويضمرون ما لا يبوحون، ويعيشون في تناقض انفصاميّ حادٍّ بين المبادئ والقيم الَّتِي يُنظِّرون لها والسُّلوكيَّات الَّتِي يمارسونها، فقد كان أبيقور قدوَة في الصِّدق والانسجام مع الذَّات، مجسِّدًا بذلك وحدة القول والفكر والعمل.

يذهب أبيقور إلى القول إنَّ مفتاح حَلِّ المشكلات الأخلاقيَّة إنَّما يكمن في التَّفسير الصَّحيح للسَّعادة الإنسانيَّة. لذا كان لا بدَّ من الوقوف على معنى السَّعادة الخاصَّة بالإنسان، وتحديد شروط إمكانها والسُّبل الموصلة إليها. وعلى هذا الطَّريق يضع أبيقور تصوُّرًا جديدًا للمثال الأخلاقيّ والغاية الحياتيَّة يتقاطع مع بعض أطروحات التَّقاليد السَّعاديَّة (الإيديمونيَّة) المهيمنة في الإطيقا القديمة، لكن من دون أنْ يتماهى بها. فهو يشاطرها الاعتقاد بأنَّ السَّعادة هي الخير الأسمى والغاية الحياتيَّة القصوى، لكنَّه يتميَّز عنها، على الأقَلِّ، في مسألتين: المسألة الأُولى تتعلَّق بمدى اعتماد السَّعادة على قوى الإنسان الذَّاتيَّة. وكما هو معلوم، فقد سبق لـ أرسطو ـ الممثِّل الأبرز للإيديمونيَّة ـ أنْ قسَّم مفهوم السَّعادة إلى مكوِّنين اثنين: الكمال الرُّوحيّ الدَّاخليّ ـ وهو ما يعتمد إلى أقصى حدٍّ على الإنسان ذاته؛ والخيرات الماديَّة الخارجيَّة ـ وهي ما لا يتوقَّف بلوغها على الإنسان وحده. ويرتبط هذان المكوِّنان بعضهما ببعض على نحو تحدِّد فيه الصِّفات النَّفْسيَّة للإنسان سعادته إلى حدٍّ كبير، ولكن ليس كُلِّيًّا. في حين يذهب أبيقور أبعد من ذلك، مؤكِّدًا أنَّ السَّعادة هي طوع مراد الفرد وتخضع بالكُلِّيَّة لسلطته وإرادته؛ المسألة الثَّانية تتعلَّق بمعنى السَّعادة ومفهومها. وإذا ربط أرسطو سعادة الإنسان وخيره الأسمى بالتَّطوير الأكمل لِمَلَكَاته العقليَّة والنَّفْسيَّة وتحصيل العلوم والمعارف، فإنَّ أبيقور يجعل المعرفة الفلسفيَّة وسيلة مطلوبة لغيرها، لا لذاتها. والحال أنَّ أبيقور يضم هنا صوته إلى صوت فلاسفة الحقبة الهللينيستيَّة الَّذِين أثاروا مسألة أولويَّة العقل العمليّ على العقل النَّظريّ، منتقدًا بشكل منهجيّ أطروحة "المعرفة من أجْلِ المعرفة". إذ إنَّ المعرفة بحدِّ ذاتها لا قيمة لها إلَّا بقدر ما تخدم غاية معياريَّة ـ أخلاقيَّة أعلى منها، وتعلِّمنا، بالتَّالي، كيف ينبغي أنْ نعيش بشكل صحيح.

وعليه، ما عادت سعادة الإنسان القصوى بالنِّسبة إلى أبيقور تكمن في العلم واليقين المعرفيّ، بَلْ في السَّكينة

الدَّاخليَّة والطُّمأنينة النَّفْسيَّة ataraxia، بما تنطويان عليه من متعة التَّحرُّر من الهموم الوجوديَّة، وانعدام الاضطرابات النَّفْسيَّة والآلام الجسديَّة. وإلى معنى قريب من هذا يذهب كارل ماركس بقوله: «إنَّ أبيقور لا يبالي باللَّذَّة ولا باليقين الحسيّ ولا بأيِّ شيء آخر غير حرِّيَّة الرُّوح واستقلاليتها»[1]. ولمَّا كان الوجود الإنسانيّ، حسب الإطيقا الأبيقوريَّة، يَرْشَح خوفًا ومعاناة وهمًّا وألمًا كان هَمُّها الوجوديّ الرَّئيس هو طرد الهَمِّ من الوجود. وفي الحقيقة، ثَمَّة مفاهيم عدة يوردها أبيقور في تعريف السَّعادة من مثل اللَّذَّة والحُرِّيَّة والطُّمأنينة. والحقُّ أنَّ هذه المفاهيم والأحوال هي أقانيم يُغْني كل واحد منها الآخر، ويشرح حقيقة من حقائق السَّعادة ويكشف طيَّة من طيَّاتها. ونظرًا إلى كون السَّعادة مرغوبة ومطلوبة، والمرغوب، بطبيعة الحال، شائق ولذيذ، كان لا بدَّ من التَّطرُّق إلى اللَّذَّة. لذا قلَّما نجد في تاريخ الفكر الأخلاقيّ خطابًا في السَّعادة يخلو من الحديث عن اللَّذَّة. فاللَّذَّة، في مفهومها الأبيقوريّ، لا تُعرَّف إلَّا بضِدِّها كسلب ونفي له، وتحديدًا، كغياب الألم والمعاناة، وَحَدُّها الأقصى هو إزالة كُلِّ هَمٍّ وقلقٍ وألمٍ[2]. وإذ يكدُّ الإنسان في طلب الملذَّات، فإنَّه لا يملأ فراغًا ولا يسد نقصًا فحسب، وإنَّما يزيل الأحاسيس الجسديَّة والنَّفْسيَّة المزعجة والمؤلمة أيضًا. وإذا كانت اللَّذَّة هي الخير الأوَّل الأقرب إلينا والأنسب لطبيعتنا، وهي بداية الحياة السَّعيدة وخاتمتها، ومعيار الخيرات كافة، فإن السَّعادة هي امتلاء الملذَّات واكتمالها. ودرءًا للتَّسفيه وسوء الفهم يسارع أبيقور إلى التَّنبيه على أنَّ «اللَّذَّة المقصودة هنا ليست اللَّذَّة الحسيَّة والدَّنيئة العابرة الخاصَّة بالخلعاء والسُّفهاء، بَلْ اللَّذَّة المرتبطة بالانعتاق من الآلام الجسديَّة واضطرابات النَّفْسِ. فليست جلسات الشَّراب والمجون المتواصلة، والتَّمتُّع بالغلمان والنِّساء، ووجبات الأسماك وغيرها مما تقدِّمه المائدة الفاخرة هي ما يولِّد الحياة السَّعيدة، بَلْ الفكر المتوقِّد المتقصِّي أسباب كُلِّ ما ينبغي اختياره أو تجنُّبه، والطَّارد للآراء المسبِّبة للاضطراب الأخطر في النَّفْسِ. والتَّفكُّر ذاته هو الخير الأعظم وعنه صدرت الفضائل كافة. إذ إنَّه من المستحيل التَّمتُّع بحياة رغيدة من دون تفكُّر وفضيلة وعدل. فلا يمكن أنْ نكون سعداء ما لم نكن حكماء فضلاء، ولن نكون شرفاء وعادلين ما لم نكن سعداء»[3]. إنَّ الفضائل والحياة السَّعيدة ليستا في الواقع إلَّا شيئًا واحدًا لا انفصال بينهما. ويدلُّ ذلك على أنَّ الأبيقوريَّة ليست فلسفة أيِّ لذَّة كانت، على ما يزعم البعض، بقدر ما هي فلسفة الثَّقافة المميَّزة والرَّفيعة للملذَّات. فَرُبَّ ألم تعقبه ملذَّات خير من ألف لذَّة تعقبها معاناة. ومعنى ذلك أنَّ الملذَّات نفسها ينبغي أنْ تجد مبررها أمام محكمة العقل وأنْ تخضع للتَّقييم الأخلاقيّ ومتطلَّبات الاجتماع الإنسانيّ.

يرى أبيقور أنَّ الإنسان يكون تعيسًا إمَّا بسبب الشَّهوات الجامحة أو بسبب الخوف من المجهول أو الاثنين معًا. ولكي ينعم الإنسان بالطُّمأنينة والسَّعادة يتوجَّب عليه أنْ يُتْقِنَ فنَّ التَّغلُّب على المخاوف الَّتي تعتريه وقهر الشَّهوات المتطرِّفة الَّتي تعصف به. وإدراكًا منه بتفاضل الآلام كما الملذَّات وتنوُّعهما يميِّز أبيقور بين آلام الجسد وآلام النَّفْسِ، وبين ملذَّات الجسد وملذَّات النَّفْسِ جاعلًا الأخيرة أعظم وأوسع من الأُولى: «وكما أنَّ الألم النَّفْسيّ أسوأ بكثير من الألم الجسديّ، لأنَّ الجسد يعاني فقط عواصف الحاضر بينما النَّفْس تعاني عواصف الماضي والحاضر والمستقبل معًا، فكذلك تكون الملذَّات النَّفْسِيَّة أدْوَم وأبهج من الملذَّات الجسديَّة»[4]. زد على ذلك أنَّ التَّحرُّر من الاضطرابات النَّفْسيَّة مَهمَّة أكثر تعقيدًا من التَّخلُّص من الآلام الجسديَّة، لأنَّ إزالتها تعتمد بدرجة أكبر على العقل والفهم الصَّحيح. وبعد أنْ يضع أبيقور الملذَّات المعنويَّة في مرتبة أعلى من الملذَّات البدنيَّة يقوم بتقسيم حاجات الإنسان والملذَّات النَّاجمة عن إشباعها إلى ثلاثة أنواع: 1) حاجات وملذَّات طبيعيَّة وضروريَّة من مثل الحاجات الجسديَّة الأساسيَّة الملازمة لجميع البشر الَّتي تحفظ وجودهم وبقاءهم؛ 2) حاجات وملذَّات طبيعيَّة، لكنَّها غير ضروريَّة من مثل الإسراف والتَّفنُّن في كُلِّ ما لذَّ وطاب من الطَّعام الشَّهيّ والشَّراب الهنيّ والمنكح البهيّ واللِّباس المبرقش الغالي؛ 3) حاجات وملذَّات غير طبيعيَّة وغير ضروريَّة من مثل حبّ الجاه والشُّهرة والهَوَس في تمجيد الذَّات كرغبة الفرد في التَّتوُّج بأكاليل الغار، وأنْ تقام له التَّماثيل التَّذكاريَّة. وينبغي للإنسان، على ما يرى أبيقور، أنْ ينأى بنفسه عن النَّوعين الأخيرين من الملذَّات، وأنْ يقتصر على النَّوع الأوَّلِ منها، لأنَّها كافية للحياة الفاضلة والسَّعيدة. لكن السُّؤال الَّذي يطرح نفسه هنا هو: ما السَّبب الكامن وراء حصر أبيقور الحاجات والملذَّات الموصلة إلى السَّعادة في النَّوع الطَّبيعيّ والضَّروريّ منها؟ إجابة أبيقور عن هذا السُّؤال تنطوي على أهمِّيَّة كبيرة لفهم خصوصيَّة نظريته الأخلاقيَّة. يستند أبيقور في إجابته إلى اعتبارين اثنين: الاعتبار الأوَّل، ومفاده

أنَّنا إذا ما أخذنا الرَّغبات في تشكيلتها الكاملة كمًّا ونوعًا، فإنَّها تمتدُّ إلى ما لانهاية، ومن ثَمَّ، لا إمكان لإشباعها فعليًّا من حيث المبدأ. ذلك أنَّ تلبية الرَّغبات اللامتناهية يتطلَّب وقتًا وجهدًا لامتناهيين وهو ما لا يملكه الإنسان. فالفجوة سحيقة والمسافة كبيرة ما بين الرَّغبات والإمكانيات، ومن ثَمَّ، ليس للطَّامع بردم هذه الهُوَّة العميقة سوى الخيبة والسَّراب؛ أمَّا الاعتبار الثَّاني فمفاده أنَّ الفرد الَّذِي يتَّبع هواه يصير، لا محالة، عبدًا للظُّروف ويكف عن أنْ يكون سيد نفسه ومالك زمام أموره، فتتقاذفه أمواج القلق والمعاناة العاتية المتلاطمة من غير أنْ يجد مُسْتَقَرًّا ثابتًا أو برًّا آمنًا ترسو عليه سفن سعادته. ناهيك بوقوع الإنسان السَّاعي إلى إشباعها تحت سيطرة الظُّروف الخارجيَّة ويصبح رهينة عوامل مستقلَّة عن إرادته تأبى الانصياع له. فالفرد اللاهث وراء اقتناص الملذَّات يزجُّ نفسه، من حيث يحتسب أو لا يحتسب، في صدام مع الآخرين، فتستيقظ فيه مشاعر الحسد والضَّغينة وحبِّ الجاه وغيرها من الدَّوافع الهدَّامة أخلاقيًّا. ومن لا يرضى باليسير، فلن يكفيه الكثير. وعلى الضِّدِّ من ذلك، فإنَّ الرَّغبات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة محدودة وسهلة المنال ويمكن إشباعها بيسر. إذ إنَّ الاكتفاء بهذا الحدِّ الأدنى يقي الإنسان صروف الدَّهر وغدر الزَّمان والنِّزاع مع الآخرين. وفي المقابل، يفضي عدم اشباع الحاجات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة إلى الكَدَرِ والمعاناة، وتحديدًا، إلى ذلك النَّوع من المعاناة الَّذِي لا يمكن تبديده بمجرَّد تغيير المزاج الفكريّ. وهذا ما يميِّزها من غيرها من الملذَّات الكماليَّة والمصطنعة. فالإنسان، على سبيل المثال، يستطيع العيش من دون خمر، لكنَّه لا يستطيع العيش من دون ماء. صحيح أنَّ حرمان المدمن السِّكِّير من الخمر قد يتسبَّب له بمعاناةٍ وتوتُّرٍ فظيعين، لكن هذا التَّوتُّر يمكن إزالته عبر الانضباط الذَّاتيّ، وذلك بتطوير رؤية جديدة وموقف مختلف تجاه موضوع هذه الرَّغبة أو تبديله بما هو أجدى وأنفع. أمَّا المعاناة النَّاتجة عن العطش فلا يمكن تبديدها بتهذيب العقل والإرادة. لذا، فإنَّ الحاجة إلى الماء تندرج في خانة الحاجات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة، أمَّا الحاجة إلى الخمر فلا. إنَّ تقييد الملذَّات بالحدِّ الأدنى الطَّبيعيّ والضَّروريّ لا تمثِّل بالنِّسبة إلى أبيقور قاعدة غير مشروطة وواجبًا إلزاميًّا: «نحن لا نسعى إلى تقليص الرَّغبات من أجْلِ أنْ نأكل، على الدَّوام، طعامًا رخيصًا وبسيطًا، بَلْ لكي لا نخشى تناول طعام كهذا»[5]. فالاعتدال الأقرب إلى التَّقشُّف ليس خيرًا بحدِّ ذاته. فهو ذو قيمة وسيليَّة. وتكمن قيمته في تمكين الإنسان من الشُّعور بالطُّمأنينة حَتَّى عندما يضطر إلى الاكتفاء بأقلِّ القليل. وما الاستعداد للإكتفاء، عند اللُّزُوم، بالملذَّات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة إلَّا شرط يضمن استقلاليَّة الفرد عن العالم الخارجيّ ويعزِّز الوئام في العلاقات بين البشر. فالحُرِّيَّة هي أعظم ثمار القناعة. وعلى الرَّغم من احتفاظ التَّصنيف الأبيقوريّ للحاجات بصلاحيته العلميَّة حَتَّى يومنا هذا، ومن رؤيته الصَّائبة للآفات الملازمة لنمط الحياة الاستهلاكيّ من صنميَّة واستلاب، ومخاطرها على الشَّخصيَّة الإنسانيَّة، إلَّا أنَّ ذلك لم يعصمه البتَّة من ارتكاب خطأ واضح تمثَّل في إغفاله الحقيقة القائلة بأنَّ حاجات الإنسان ككائنٍ اجتماعيّ تنطوي على ميل إلى التَّوسُّع والتَّغيُّر الدَّائمين. ناهيك بكون الحدود الفاصلة بين الضَّروريّ والكماليّ هي حدود مرنة ومتغيِّرة تاريخيًّا. فما كان بالأمس كماليًّا قد يغدو اليوم ضروريًّا، وما هو ضروريّ بالمعنى أو بالبعد الاجتماعيّ للكلمة قد يختلف من عصر إلى آخر ومن بيئة إلى أُخرى.

إنَّ التَّحرُّر من ربقة الشَّهوات، على أهمِّيَّته، غير واف بمقصود السَّعادة ما لم يكتمل بتحرير الإنسان من براثن المخاوف الوجوديَّة المصاحبة له. ولنيل هذا الشَّرف المروم يعقد أبيقور آمالًا استثنائيَّة على الفلسفة. فالأخيرة هي القُوَّة الوحيدة المؤهَّلة فعليًّا لإنجاز هذه المَهمَّة. لذا، ليس من قبيل المصادفة أنْ يستهل أبيقور رسالته إلى مينيكيوس والَّتِي يبسط فيها مذهبه الأخلاقيّ بمدح الفلسفة والحثِّ على دراستها: «ليس لأحد في ريعان شبابه أنْ يؤجِّل الاشتغال بالفلسفة، وليس لأحد أنْ يسأم من الاشتغال بها في شيخوخته. فليس هناك سنٌّ غير مناسبة (مبكرة أو متأخِّرة) لصِحَّة النَّفْسِ وعافيتها. ومن يقول إنَّ الوقت لم يحن بعد لمزاولة الفلسفة أو أنَّه قد فات الأوان فهو كمثل من يقول إنَّ الوقت لم يحن بعد ليكون سعيدًا أو أنَّه قد فات الأوان»[6]. فالفلسفة تُنَوِّر الإنسان وتنير معالم طريقه وتشكِّل فضاء سعادته. وكلتاهما مرتبطتان في ما بينهما ارتباطًا وثيقًا: فالسَّلامة النَّفْسيَّة والسَّكينة الدَّاخليَّة اللَّتان تشكِّلان لُبَّ السَّعادة ونواتها تكتسبان بالفلسفة، وفي الوقت نفسه، ليس للفلسفة رسالة أُخرى سوى التَّفكير في ما يؤلِّف سعادتنا. جوفاء هي كلمات ذلك الفيلسوف الَّتِي لا تداوي أيَّ ألم من آلام الإنسان. إذ إنَّ الفلسفة أكبر من مجموع الآراء والتَّعاليم النَّظريَّة المكوِّنة لها: إنَّها علاج عقليّ

ونمط حياة. وعلى هذا الطَّريق يضع أبيقور الحقيقة العلميَّة والفلسفة الطَّبيعيَّة في خدمة الخير والغاية الأخلاقيَّة. فمن المحال، وفقًا لفيلسوفنا، نيل السَّعادة القصوى واللَّذَّة الخالصة الَّتِي لا تشوبها شائبة من دون دراسة الطَّبيعة وفهم الكون. فالمعرفة عمومًا، والفلسفة خصوصًا، وفقًا لفيلسوفنا، لا قيمة لهما إلَّا بمقدار ما تعلِّماننا الحياة السَّويَّة والسَّعيدة. فالفلسفة بمنزلة العلاج العقليّ والدَّواء الَّذِي يبلسم جراح النَّفْسِ واعتلالها: «كما أنَّه لا خير في الطِّبِّ الَّذِي لا يشفي الأبدان من أسقامها، فكذلك لا خير يرتجى من الفلسفة الَّتِي لا تداوي أمراض النَّفْسِ»[7]. لكن كيف يصل النَّشاط المعرفيّ ـ الفلسفيّ بالإنسان إلى الحياة السَّعيدة؟

وفي الإجابة عن هذا السُّؤال المتوقَّع والمشروع يقوم أبيقور بتقسيم المخاوف الوجوديَّة الأساسيَّة الَّتِي تقضُّ مضاجع البشر وتعكِّر صفو سعادتهم إلى ثلاثة، وهي على التَّوالي: 1) الخوف من الآلهة؛ 2) الخوف من الضَّرورة الطَّبيعيَّة؛ 3) الخوف من الموت. يرى أبيقور أنَّ الخوف من الآلهة ناتج عن تخيُّلات كاذبة مفادها أنَّ الآلهة تتدخَّل في حياة البشر «فتعاقب الأشرار وتلحق الأذى الكبير بهم، وتجازي الصَّالحين الأبرار خيرًا»[8]. فالبشر باختلاقهم صورة للآلهة كقُوَّة عليا شديدة الانتقام والعقاب، إنَّما يضعون أنفسهم في قفص المدَّعى عليهم الأذلاء اللاهثين باستمرار وبكل الوسائل الممكنة إلى استرضائها وتوسُّل شفاعتها. وهذه التَّصوُّرات، على ما يرى أبيقور، هي ضرب من التَّوهُّم يُعَبِّر عن القصور الأخلاقيّ للعوام أنفسهم الَّذِين اعتادوا التَّدَخُّلَ في شؤون الآخرين وتقسيم النَّاس إلى أقرباء وغرباء، صالحين وطالحين، أشرار وأخيار. وبحكمة بليغة يردف فيلسوفنا معلِّقًا على هذه الأباطيل: «لو استجاب الإله لأدعية البشر وصلواتهم لهلكوا جميعًا على بكرة أبيهم لِشِدَّةِ ما يضمرونه، على الدَّوام، من الشَّرَّ بعضهم لبعض»[9]. فالآلهة أسمى وأجَلُّ من أنْ تؤرق نفسها بحكم العالم وإدارة شؤونه. فالخوف من الآلهة لا مبرِّر ولا أساس له، لأنَّها آلهة بالذَّات، ولأنَّ كل ما يجري ويحدث في الكون، إنَّما يجري طبقًا لقوانين داخليَّة محايثة له ومن دون أدنى تدخُّل لأيِّ قُوَّة ماورائيَّة خارجيَّة كائنة من كانت. وعلى الرَّغم من اعتراف أبيقور بوجود الآلهة، إلَّا أنَّه يرفض نظريَّة الخلق الإلهيّ للعالم من عدم (وهي، بالمناسَبة، نظريَّة غريبة تمامًا عن رُوح الفلسفة الإغريقيَّة)، مُنكِرًا معها فكرة القضاء والقدر والعناية الإلهيَّة. فالآلهة ـ كائنات من نوع خاصٍّ جدًّا منزَّهة تمامًا عن ما ينسبه البشر إليها من صفات مذمومة كالحسد والحقد والغضب وما شابه. فهي كائنات خالدة وخيِّرة لا هموم لها ولا تتسبَّب بها للآخرين، تعيش في فضاءات ما بين العوالم شبه حالمة مستمتعة بالملذَّات السَّرمديَّة لامبالية تجاه أفراح البشر وأتراحهم، ولا تتدخَّل في شؤونهم لا خيرًا ولا شرًّا، لا وعدًا ولا وعيدًا، لا ترغيبًا ولا ترهيبًا. والدَّليل على ذلك هو وجود الشَّرِّ في العالم. وبيانه أنَّ ربط الشَّرِّ المتكثِّر في العالم بإرادة الإله ومشيئته، إنَّما يعني واحدًا من أربعة بدائل تتنافى كلها مع مقام الإله وماهيَّته: إمَّا أنَّ الإله يريد استئصال الشَّرِّ، لكنَّه لا يقدر، أو أنَّه قادر على فعل ذلك، لكنَّه لا يريد، أو أنَّه لا يقدر ولا يريد، أو أنَّه يريد ويقدر. فالبديل الأوَّل يجعل الإلٰه حسودًا، وهذا بعيد كل البعد من طبيعة الإلٰه. والبديل الثَّاني يجعله عاجزًا. والبديل الثَّالث يجعله حسودًا وعاجزًا. والبديل الرَّابع الَّذِي يبدو، للوهلة الأُولى، أنَّه البديل الوحيد اللائق بالإلٰه، يشكِّل، فعليًّا، انتقاصًا من مقامه، لأنَّ اهتمام الإله بالعالم الإنسانيّ وتدخُّله في شؤونه وشجونه يمكن تأويله كدليل على نقص وعيب في الإلٰه يُعبِّر عن احتياجه إليه واعتماده عليه. والحقُّ أنَّ الآلهة، على ما يرى أبيقور، غَنِيَّة عن العالمين، وقيُّومة بذاتها، لا بغيرها. ومن الواضح أنَّ حَلَّ أبيقور لمعضلة مصدر الشَّرِّ يتعدَّى البدائل الأربعة المذكورة آنفًا إلى القول بأنَّ الشَّرَّ هو صناعة بشريَّة بامتياز، وإنَّ مسؤوليَّة اجتثاثه من العالم تقع على كاهل الإنسان وحده. فليس للإنسان ما يُعَوِّل عليه إلَّا ذاته.

وبالانتقال إلى الخوف من الضَّرورة الطَّبيعيَّة، فهو الآخر معدوم المعنى ولا مبرِّر له. فالتَّحرُّر من الخوف من الآلهة لا قيمة له ولا طائل منه إذا ما بقي الإنسان عبدًا وأسيرًا للضَّرورة الطَّبيعيَّة. فالخوف من الضَّرورة أسوأ بكثير من الخوف من الآلهة. إذ إنَّ سلطان الضَّرورة لا يستغرق ولا يشمل جميع الأحداث الجارية في الكون والمجتمع. فإلى جانبها ثَمَّة «مساحات» من الحُرِّيَّة وفراغات حيث تتحرَّك الذَّرات بنتيجة الانحراف التِّلقائيّ عن الخطِّ المستقيم. فالفيزياء، وفقًا لـ أبيقور، هي الأساس الأنطولوجيّ والموضوعيّ لحُرِّيَّة الإرادة الَّذِي يجعل الاختيار الأخلاقيّ أمرًا ممكنًا. فالأحداث يقع بعضها بفعل الضَّرورة، وبعضها بفعل المصادفة، فيما يتوقَّف حدوث بعضها الآخر علينا. وما أنْ يرى الحكيم هذه الحقيقة سيفهم أنَّ الضَّرورة لامسؤولة

وليس عليها حرج، وأنَّ المصادفة متقلِّبة لا يُعَوَّل عليها، وأنَّ ما يتوقَّف على إرادتنا، بما هو غير خاضع لأيِّ قوى أُخرى، هو الأمر الوحيد الَّذِي يستحقُّ الثَّناء أو الذَّم[10]. وقد شكَّل هذا الاعتراف الأبيقوريّ بالحُرِّيَّة رفضًا حاسمًا للجبريَّة الدِّينيَّة ولحتميَّة علماء الطَّبيعة على حدٍّ سواء. فلا فرق جوهريًّا، على ما يرى أبيقور، بين الإيمان بالقضاء والقدر الإلهيّ والاعتقاد بحتميَّة الفيزيائيين الصَّارمة. ففي كلا التَّصوُّرين يبدو الإنسان كائنًا ذليلًا عاجزًا لا حول ولا قوة له إمَّا إزاء آلهة جبَّارة تتحكَّم بأدقِّ تفاصيل حياته من المهد إلى اللَّحد أو إزاء قوانين ضروريَّة لا مَحِيدَ عنها حدَّدتها الطَّبيعة. وَلَرُبَّما كان الإيمان بالأساطير والخرافات الشَّائعة عن الآلهة أَقَلَّ ضررًا وأخفَّ وطأةً بالنِّسبة إلى حياة الإنسان من الخضوع للحتميَّة الطَّبيعيَّة والتَّسليم بها، لأنَّ الأسطورة تمنحنا الأمل في إمكانيَّة استدرار عطف الآلهة بإجلالنا لها، في حين يتعذَّر استمالة قوانين الطَّبيعة الصَّمَّاء. ويجد التَّغلُّب على المخاوف من الآلهة ومن الضَّرورة الطَّبيعيَّة ضمانته في تجاوز الخوف من الموت الَّذِي يعدُّه النَّاس أفظع الشُّرور رهبَةً. فلا شيء مخيف في الحياة لمن فهم حقًّا أنَّه لا شيء مخيف في اللاحياة. فالموت بالنِّسبة إلى الإنسان هو لا شيء. ويُعَدُّ الخوف ذاته من الموت ضربًا من أخطر ضروب العبث لا لكونه لا يمنح الإنسان أيَّ حصانة منه فحسب، بَلْ لأنَّه يُنَغِّص عليه عيشه ويفسد حياته أيضًا. لذا، ينبغي للإنسان ألَّا يهاب الموت وكأنَّه شرٌّ، لكن، وفي الوقت عينه، ينبغي له ألَّا يسعى إليه ويقع عليه وكأنَّه خيرٌ، لأنَّ ذلك عائد إلى كون الموت لا علاقة له البتَّة بالحياة الإنسانيَّة لا من قريب ولا من بعيد. ورُبَّ معترض يقول إنَّ الخوف ليس من الموت نفسه، بَلْ من فكرة إقباله المحتوم عينها. وعلى هذه الفكرة المضحِكة يردُّ أبيقور قائلًا إنْ لم يكن الموت بذاته مخيفًا، فلماذا نخاف من فكرة وقوعه؟!!! فلا حياة مع الموت، ولا موت مع الحياة. وبيانه أنَّه لما نكون أحياء وموجودين لا يكون الموت موجودًا، وعندما يقع الموت لا نكون نحن موجودين. وهكذا، فالموت ليس موجودًا لا للأحياء ولا للأموات. إذ إنَّه بالنِّسبة إلى الأحياء غير موجود، وبالنِّسبة إلى الموتى فَهُمْ أنفسهم غير موجودين[11]. ومن هنا لا معنى أيضًا للقلق الَّذِي يساور الفرد حول الموت وما سيحدث بعده. والأصل في ذلك إنَّما مردُّه إلى كون الموت يفترض بالضَّرورة انعدام الإحساسات. وكل ما هو جيد وسَيِّئ، ملذ ومؤلم يكمن في الإحساسات. ولَمَّا كانت النَّفْسُ من طبيعة ماديَّة ـ جسمانيَّة تتكوَّن من جزيئات دقيقة منتشرة في جميع أنحاء الجسم، وتشبه النَّسيم المشوب بالدفء، كان من اللامعقول أنْ نتوقَّع لها مصيرًا منفصلًا ومغايرًا لمصير الجسد. فمع موت الأخير تموت النَّفْسُ أيضًا، وتتلاشى قُوَّتها وقدرتها على الإحساس.

بَيْدَ أنَّ التَّحرُّر من المخاوف الوجوديَّة، والإفلات من قبضة المسرَّات والرَّغبات الكماليَّة يفترضان، بدورهما، تجنُّب العالم الخارجيّ وعدم الانغماس في متاهات الحياة الاجتماعيَّة. إذ إنَّ أفضل من يُحْسِن التَّعامل مع الظُّروف الخارجيَّة هو الَّذِي يعمل ما هو ممكن مع القريبين منه، ويستنكف، على الأقَلِّ، عن عمل ما هو ممنوع لغير المعادين، وحيث يكون حَتَّى ذلك مستحيلًا، فعليه أنْ يبتعد ويتنحَّى جانبًا عمَّا لا يمكن أو يستحيل فعله بقدر ما يكون ذلك مفيدًا[12]. يعكس هذا القول كُنْه آراء أبيقور في العلاقات الإنسانيَّة الَّتِي يميِّز فيها بين مستويين مختلفين جوهريًّا: أدنى وأعلى. ويمكن تسمية الأوَّل منهما بالمستوى العقديّ الاجتماعيّ، والمستوى الثَّاني بالمستوى الصَّداقيّ. وبما أنَّ الأفراد معرَّضون للغواية والإغراء، فإنَّ التَّحدِّي الأبرز الَّذِي ينتصب أمامهم هو إطفاء شرارة عدائهم المتبادل ونزع فتيله. وتحقيق ذلك في المجتمع إنَّما يجري عبر العقد الاجتماعيّ المبرَم بين الأفراد على قاعدة مبادئ العدالة الطَّبيعيَّة. فالعدالة مدعوَّة إلى تنظيم العلاقة بين البشر على نحو يمنع الخصام والتَّنازع بينهم. هذا العقد هو اتِّفاق يَتِمُّ إبرامه في سيرورة التَّفاعل المتبادل بين البشر وينصُّ على عدم إلحاق الأذى أو التَّعرُّض له. وتوجد العدالة في صورة قوانين وعادات وآداب تتغيَّر تبعًا لاختلاف الزَّمان والمكان والظُّروف. أمَّا التَّعريف الأعمُّ للعدالة فهو المنفعة المتبادلة في تعاملات البشر وعلاقاتهم. وهذا يفترض تنوُّع تجلِّياتها العيانيَّة. وكما أنَّ مضمون العدالة نسبيّ، فكذلك هو مقامها القيميّ. وبقدر ما يؤكِّد أبيقور أهَمِّيَّة احترام القوانين والعادات الاجتماعيَّة نراه يشدِّد أيضًا على ضرورة الحفاظ على مسافة معيَّنة منها. ولكي لا يقع الفرد تحت سيطرة الأعراف والعادات والتَّقاليد الاجتماعيَّة أو تحت تأثير الأشخاص والمؤسَّسات الموجين بحراستها، ينبغي له ألَّا يتجاوز في سلوكه الاجتماعيّ حدود الضَّرورة والولاء الظَّاهريّ. ولتحقيق ذلك، يجب التَّعامل مع معايير العدالة بطريقة وظيفيَّة ـ عمليَّة محض، مع الأخذ بالاعتبار أنَّ لا شيء مقدَّس أو مؤلَّه فيها. لذا، ينبغي التزامها والعمل بها لا

لذاتها، بَلْ لتجنُّب العواقب الوخيمة المترتِّبة على مخالفتها. ولئن كان أبيقور مسايرًا للمجتمع، فإنَّه ليس أسيرًا له ولا هو مُتيَّم به. ومع ذلك، فإنَّ فيلسوفنا يعلم علم اليقين أنَّ الإنسان، مهما تقشَّف وتعفَّف، واقع لا محالة في حبائل بيئته وحاجاته. لذا يرى أبيقور أنَّ الالتزامات العقديَّة ـ التَّوافقيَّة ليست سوى العتبة الاجتماعيَّة الدُّنيا للملذَّات، مثلما تُشكِّل القدرة على الاكتفاء بالحد الأدنى الضَّروريّ من الملذَّات البدنيَّة عتبتها الطَّبيعيَّة الدُّنيا. وإذا ما أخذنا بالاعتبار أنَّ البشر يؤذون بعضهم بعضًا إمَّا بسبب الكراهية أو الحسد أو الازدراء، فإنَّه يمكن رسم العتبة الدُّنيا لالتزامات الفرد تجاه المجتمع على النَّحو الآتي: «لا تكره، لا تحسد، لا تحتقر». إنَّ العلاقة الوحيدة الَّتِي لا تحمل في طياتها أيَّ استلاب وخطر على الفرد هي الصَّداقة. فالأخيرة جديرة بأسمى آيات التَّقدير حسب معيار المنفعة ومعيار الأمان الوجوديّ. هذا فضلًا عن كونها ثمينة القيمة بحدِّ ذاتها. فالصَّداقة هي أعظم النِّعم الَّتِي يمكن أنْ تمنحها الحكمة لسعادة البشر. فالحكيم لا يتخلَّى عن صديقه أبدًا، بَلْ قد يبذل حياته فداءً له إذا ما اقتضت الضَّرورة ذلك[13]. قد يبدو، للوهلة الأُولى، أنَّ جعل الصَّداقة قيمة لامشروطة يتناقض بوضوح مع المثال الأبيقوريّ للفرد القيُّوم المكتفي بذاته. ومنعًا لهذا الالتباس يقدِّم فيلسوفنا الحجتين الآتيتين: أوَّلًا، إنَّ الصَّداقة هي تلك العلاقة الَّتِي يقيمها الفرد مع الآخرين بملء إرادته واختياره. فهي تعتمد كُلِّيًّا على الفرد نفسه، وبهذا المعنى لا تتعارض مع مثال الحُرِّيَّة السَّلبيَّة؛ ثانيًا، إنَّ الأُسس السَّببيَّة للصَّداقة متأصِّلة في الفرد نفسه ومرتبطة مباشرة بجهوده للخلاص من القلق النَّفْسيّ والآلام الجسديَّة. فالموضوع الوحيد الَّذِي لا يمكن أنْ يوجد خارج إطار التَّواصل الصَّداقيّ والَّذِي لأجله، في نهاية المطاف، وجِدَت الصَّداقة لا ـ هو مزاولة الفلسفة والاشتغال بها. وكما أنَّ السَّعادة مستحيلة من دون التَّأمُّل الفلسفيّ، فكذلك التَّأمُّل الفلسفيّ مستحيل، بدوره، من دون الصَّداقة. علاوة على ذلك، ينبغي أنْ نذكر أنَّ الصَّداقة مقتصرة على السَّعادة النِّسبيَّة الدُّنيا فقط. فالسَّعادة نوعان: عُليا ودنيا. الأُولى ثابتة ومساويةٌ هي ملذَّاتها لِذَاتها دائمًا وأبدًا، فلا يمكن مضاعفتها، والثَّانية تقبل الزِّيادة والنُّقصان في الملذَّات. النَّوع الأوَّل خاصٌّ بالآلهة، والنَّوع الثَّاني خاصٌّ بالبشر. ما للآلهة للآلهة، وما للبشر للبشر. فالآلهة مكتفية ذاتيًّا، ومن ثَـمَّ، لا تحتاج إلى الصَّداقة أصلًا مثلما لا تحتاج إلى أيِّ شيء آخر. أمَّا البشر، وبخلاف الآلهة، فإنَّهم مدعوون إلى الحفاظ على سعادتهم ومضاعفتها باستمرار حَتَّى وإنْ بلغوا أعلى مراتبها، لأنَّها ناقصة أصلًا. وفي هذه المساعي الدَّؤوبة تؤدِّي الصَّداقة دورًا لا غنى عنه. ففي ظروفنا المحدودة، على ما يقول أبيقور، الصَّداقة هي أضمن الأمور قاطبة[14]. إنَّ درجتيْ مثال السَّعادة في النَّسق الأخلاقيّ الأبيقوريّ ليستا إلَّا شكلًا مميَّزًا لتأسيس لانهائيَّة التَّطوير الذَّاتيّ الأخلاقيّ للشَّخصيَّة الإنسانيَّة.

د. علي صغير
كاتب وباحث لبناني

الهوامش

(1) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: المؤلَّفات الكاملة. المجلَّد 40. الطَّبعة الثَّانية. موسكو. دار بوليتيشسكايا ليتيراتورا. 1975. ص 67. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(2) ديوجين اللائرتسي: حياة الفلاسفة المشهورين وتعاليمهم وأقوالهم المأثورة. موسكو. دار ميسل. الطَّبعة الثَّانية. 1986. ص 404. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(3) المصدر نفسه. ص 404–405.

(4) المصدر نفسه. ص 406.

(5) ماديو اليونان القديمة: مجموعة نصوص لهيراقليطس وديموقريطس وأبيقور. موسكو. دار بوليتيشيسكايا ليتيراتورا. 1955. ص 229. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(6) ديوجين اللائرتسي. مصدر سابق. ص 402.

(7) لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء. المجلَّد الثَّاني. موسكو. 1947. ص 641. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(8) ديوجين اللائرتسي. ص 402.

(9) ماديو اليونان القديمة. ص 233.

(10) ديوجين اللائرتسي. ص 405.

(11) المصدر نفسه. ص 403.

(12) المصدر نفسه. ص 411.

(13) المصدر نفسه. ص 401.

(14) المصدر نفسه. ص 409.

رغمًا عن أنف هيغل ؛ سيوران فيلسوفًا

ندیم نجدي

إن الالتباس الحاصل في تمييز الفيلسوف من غير الفيلسوف ليس جديدًا، طالما أن لا معايير محددة للفضاء الفلسفي المفتوح دومًا على أفق التفكير بما لم يفكر فيه من قبل... فالاشتغال بالفلسفة ليس مهنة، إنما هو عزاء قلّة من المتورطين بالبحث عن السبيل الأنجع للتخلص من لعنة إحساسهم المفرط بالذي لا يحس به الآخرون. وعليه، فالذات المتفلسفة لم تعد عقلًا خالصًا ـ حتى لو كانت كذلك ـ فتفكيرها ليس معزولًا عن علة انفعالها بالمُعضلة الوجودية التي أدت إلى الامتلاء إما بإجابة تامة عند فئة من الفلاسفة المتفائلين، وإما بأسئلة متشككة عند فئة الارتيابيين، مؤدى ذلك إلى تشاؤم عند المحبطين من استلاب البشرية كلها، ومن ثم أخيرًا إلى اللهو بلعبة الميتافيزيقا عند الماروائيين.

لسنا بوارد التعرض لمقام الفيسلوف، ولا لأبهته في عرضنا لتحولات التفلسف الآيل إلى سلخ الفلسفة عن علة نشأتها، لتصير انهمامًا مغايرًا عما كانت تمليه حصرية التوجه إلى الكلي والميتافيزيقي. فالفلسفة كائن حي، وليست موضوعًا صلدًا لا يتأثر ولا ينفعل، ومع هذه الحال، من الطبيعي أن تخضع من خلالنا إلى ما يؤثر فيها؛ إن على مستوى الاستهداف وآلية المعالجة، وإن على مستوى العدول عن موضوعات، أو التبدل في القناعات. فهي تتأثر بقدر ما تؤثر في الإنسان المعاصر المهزوم من فجيعة الإجابات التاريخية الخاوية من أي معنى. فالدهشة التي استولدت مسوغات امتلاء المعنى عند الإغريق، لا تماثل صدمة المعاصرين بهذا الفراغ الرهيب الذي لم ينجم عن تدميرات نيتشه وتقويضات شوبنهور فحسب، بل عن شدة الإحباط الذي يعقب اكتشاف المرء اللامعنى في كل الآمال المعلقة على الحكايات الميتافيزيقية الكبرى.

إلّا أن الثابت في الفلسفة يتمثل بانفعالها الدائم، إما بالدهشة، أو بالصدمة، وفي كلتا الحالتين احتاجت إلى دافع ينبع من الذات إلى الموضوع. نجهل كيف انتهج تطور المعرفة من بعدها مسارًا عكسيًا، ليصير الموضوع مصدرًا لوجود الذات والتفكير، على النحو الذي فكرت فيه بالموجود، باعتباره هو الأصل الأول والأخير للحكاية كلها. ولعلّ الإحالة المغلوطة انبثقت من عسر المسعى، إن لم نقل استحالته، فبقي الخيار الأوحد للتنصل الحميد الذي أحال التفكير بالوجود على ما قرره فلاسفة النسق العقلاني، إلى نعمة قدرية خارج الذات، لعلة موجودة بحكم الضرورة المنطقية لفاعل ما. إن تطور المعرفة لم يطوِّر سوى الحيثية التي يتظهر فيها جهلنا بالموضوع (الوجود المطلق). وعليه، فلنعد إلى براءة الأصل، لنجد الاشتقاق اللفظي لمعنى الفلسفة (محبة الحكمة) تفي بمطلوب القياس الوصفي عند فيلسوف مثل سيوران. لم تطوبه المعايير التقليدية للفلسفات الجامعية فيسلوفًا، ليس لأنه كلبي وغير مؤمن فقط، بل لأنه متمرد على السيستام كله الذي بموجبه يتم منح لقب فيلسوف لهذا، وحرمانه عن ذاك، فكيف إذا كان سيوران خارج الموضوع من أصله، ولا يهتم بما نضيفه على أفعالنا من قيمة تهمه طالما أنه يعيش في فضاء اعتباري أخر لا يمت إلى منظومة سعادتنا وأحزاننا بأي صلة. وهل من حكمة أشد من التأمل بمباعث الحياة ومآلاتها المأسوية؟ هل من حكمة أكبر من الاستغراق في التفكير بجدوى العيش وسط هذا الخراب الذي بنى عليه الإنسان أكذوبة وجوده العظيم؟ "ليس من موقف أكثر زيفًا من أن نفهم ونظل أحياء"[1].

ربّ قائل، إن المأخذ على سيوران هو نعيه الدائم، ترويجه للهزيمة، انحيازه للشر، ازدوائه للمباهج، سوداويته، تشاؤمه، وسخطه حتى على نفسه. ليس لأنه كائن حي، بل لأن البشر من أسوأ أصنافها في قوله: "إذا عرفنا أنفسنا جيدًا دون أن نحتقرها بشكل كامل، فما ذلك إلا لأننا متعبون أكثر من أن ننغمس في مشاعر قصووية"[2]. لم يخطر على بال سيوران أنه امتثل بذلك لدعوة سقراط وعزيمته لاغتراف المعرفة الكلية من منطق ـ أعرف نفسك بنفسك، فكان أن انغمس داخل نفسه للتعرف على ذاته، لكن من الضفة المقابلة، حيث لا فشيلة ولا طهارة، لا جوهر ولا مثال، إنما رياء ونفاق ورذائل لا حدود لها طالما نحن من صنف كائنات ملعونة، لا صفاء فيها. فلسنا أجساد، ولا نفوس، ولا عقل، حيث تتعين حياتنا في العلامة الصراعية المتذبذبة بين كلا الوجودين، لا، بل ذهب إلى أن "العقل يلعب دور

معكر الصفو بالنسبة إلى كل أفعال الحياة"[3]، وبهذا المعنى تغدو البهيمة أكثر بساطة وأعلى سموًا، طالما أن الجوهر بسيط، فهي أكثر تجوهرًا من المركب الأدمي المحبوس في جبلة إنسان، ملعون إما بسبب الخطيئة الأولى المتمثلة بتفاحة حواء في الديانات الإبراهيمية، وإما لجحوده أو لعصيانه في حياة سابقة عند المؤمنين بالتناسخ أو التقمص. وفي هذا السياق نستنطق سيوران بالذي لم يبح به كلامه، ليس لعدم صراحته، وإنما لشدة غضبه من هذا الرياء الذي يلف العالم ويغلفه بكم من الضلالات المتلطية خلف اعتدادنا بامتلاك عقلٍ، وظيفته تقتصر على إخفاء الحقيقة.

لا بد لـ سيوران من أن يكون ممسوسًا، على وجه الافتراض المنطقي، بالسمة التي تدمغ إنسانيتنا بالنسيان، حتى لو أنكر ذلك، فالإنسان ينسى، ولأنه كذلك فإنه "يشعر بأنه منذور للقيام بأمور عظيمة، وينجح أحيانًا في ذلك، هذا النسيان ثمرة الشطط، هو في الوقت نفسه سبب شقائه. (أيها الفاني فكر مثل فان). لقد استنبطت العصور القديمة التواضع التراجيدي"[4]. لا شك أن سيوران مارس الشطط ونسي نفسه. أقله حين ألف كتابًا للقراءة، لم يمزق مسوداته ولم يلذ إلى عالمه القصي قبل أن يتلاشى، لقد ترك لنا مكتوبه أثرًا على سوداويته، أراد لتشاؤمه أن يتحول إلى بيرق الفئة المهمشين، تذكر أنه فان في لحظة كتابته هذه الشذرة، وناسٍ لفنائه عندما نشرها لنا... فارتد عن التواضع التراجيدي للعصور القديمة. بالتأكيد لم تبهره حداثة النشر، ولا هو بساعٍ إلى نجومية الأضواء، حتى وإن جرفه الارتداد إلى إغواء الشهرة نحو العالم الذي كتب ضده، فهذا، ربما، ليستمتع بمرأى فجيعة الناس بخديعتهم. "التخلص من الحياة حرمان من سعادة الاستهزاء بها. الرد الوحيد الممكن على شخص يعلمك بنيته وضع حد لحياته"[5]. يقرّ هنا سيوران إذا في اعترافاته ولعناته المرسومة فوق صفحات كتاب، بأن لديه ما يستحق أن يعيش لأجله. إن الاستهزاء سعادة، كل ما يضفي على الحياة قيمة عظمى، ينطوي على متعة كمتعة المتفرج على مسرحية كوميدية، ليس فيها تراجيديا أكثر من نيسان الممثلين لأنفسهم وهو يمثلون على أنفسهم. بهذا المعنى، كل شطحات سيوران وانسلاخاته ليست سوى تأكيد صارم على انتمائه الحر إلى فضاء التفكير بالأسلة الكلاسيكية للفلسفة التقليدية.

يلاحق أسئلة الفلاسفة الأوائل ويجيب عنها على طريقته، يفكر بمعنى الحكمة وقيمتها، ليخلص إلى التالي: "فلان يشتمني، استعد لصفعه. بعد التفكير أمتنع عن ذلك.. ما نسميه حكمة ليس في آخر التحليل سوى تكرار أبدي لما بعد التفكير، أي أنه اللا فعل كحركة أولى"[6].

لا تُفهم مزاعم سيوران المنددة بالتقليد الفلسفي على أنها إنكار ورفض للفلسفة بذاتها، وإن عبر بصوت صارخ عن رغبته في التحرر من هيمنة تراث فلسفي، استحوذ على من مثله من الساخطين والمتمردين، فهذا لأنه يريد التحرر من أسر الفلسفة التي سلبته على النحو الذي ينبو من تعريفه لماهية الحكمة.

تلبَّستْ الفلسفة شخص سيوران إلى حد نشوة الصوفيين بالحالة إياها، فإذًا هو مريد أحوال وليس مُعِد أقوال، لذا، أعمد إلى الاقتضاب غير شذرات قلّ فيها الكلام وكثرت فيها المعاني. لم يهتم بقواعد النحو في اللغة بقدر ما اهتم بالمرمى السيميائي لمنطوق الكلمة، لغمزها، لوشيها، غايته استنباش معنى خبيء عصي على اللغات كلّها، تعبيراته كامنة في المؤدى وليس في الكلمة، فالمدلول عنده التف خلف المنطوق ليتربص بالنبرة، بالهيئة، وبكل ما جسدته كلمة، عليك أن تتماهى مع حالة كاتبها، لكي تدرك الشيء الذي يجعلك تفهم نفسك، وهل من تعبير أدلّ من تلك الحالة التي عنتَّها سكر التحسس من مشهد أخآذ لمياه تجري، ولا يمهنا ما إذا كان ينظر إلى البحر أو النهر، إلى نبع أو ساقية، طالما أنه حكى الحكاية الوجودية كلها في ثلاث أو أربع كلمات فقط فعنون كتابه "المياه كلها بلون الغرق"[7]. اختصر دفائنه كلها، صدماته وانفعالاته أيضًا، لماذا لم ينجب؟ ولِمَ ينجب؟

وشى برأيه في السياسة وفي الاجتماع، حتى موقفه من أنصاف المفكرين وأشباه الصحفيين لم يسلم من غمزه الصاعق، فبأقل الكلمات كشف عن أدق التعقيدات. لم تستهوه المطولات ولا الكتابة النسقية أغوته الحالة. ترك لجوانياته أن تُزبِد نفسها في ما يشه كلمات، إن عبرت عن شيء، فهي تعبّر عن حالة عصية على التطابق مع كلمات الدنيا كلها. وإذا جاز لك أن تصفه بالصوفي، فإن صوفيته من نوع آخر مختلف عن شطحات الحلاج المستلبة من أصلها إلى انتماء ديني، يُقاس عليه شططه عن موجبات الالتزام بالإسلام، وكذلك ابن عربي. أما سيوران فليس محكومًا بأي انتماء، لا بل كرس حياته بأكملها للتنديد بالالتزامات التي كبلت سلوكنا بكم من الاعتقادات الخاطئة. لكن في الحالتين ثمة توق عنده للذوبان في حالة تمثلها "رغبة المتصوفة الكبار في التهرّب من الله، من حدوده ومأسيه،

للفناء في الألوهية"[8]. وإذا كانلا بدَّ من قياس ما، فبإمكاننا القول إن سيوران "صوفي الفلسفة السقراطية"، خاصة وأنه شط عن مبتغى فضيلة المؤسس الأول (سقراط)، بحثًا عن فضائل البشر في قماماتهم وفضلاتهم. وفي كل ما أقصى وأهمل لضرورات المفاضلة بين السامي والوضيع، بين الخير والشر، أي بين ما تشترطه ضرورات هذه المعادلة المانوية من تقسيم/حكم تفلسفنا لقرون طويلة من دون طائل.

نَبَشَ سيوران إضبارة الوجود التاريخي للمجتمعات، فلم يجدها أبدًا محكومة بالحاجة إلى التعاون في عقد اجتماعي لتأمين حاجاتهم المادية والمعنوية، فالتعاون المزعوم ليس سوى ذريعة أو مطيّة، من أجل غاية متربصة في كل إنسان ليس لديه نشوة أكبر من التسلّط والإستحواذ. وإن كان "ثمة بعض السعادة في التكالب على التشهير بهشاشة السعادة. كذلك الأمر حين نجاهر باحتقار المجد ونحن على علم برغبتنا فيه"[9].

مكاشفة سيوران ههنا تماثل في راديكاليتها فضائحية نيشته، وإن كان الثاني هو المعلم في الضرب على مدماك عمارتنا العقائدية التي تأسست على ما يجب هدمه كشرط لإعادة التصويب. إلا أن سيوران ذهب بالمنطوق النيتشوي إلى حده الأقصى، اعترف بذلك أم لم يعترف، فهو نيتشوي الهوى في نزعته إلى التدمير بلا أسف. طالما أن الاعوجاج ينخر البنيان، فلنعمد إلى تقويضه من أساسه. إن السلطة التي كشف نيتشه عن خبث تخفيها في أقنعة مثل الرحمة والتسامح والغيرية، ليست أكثر من ضلالات ضرورية، وذر للرماد في وجه الاجتماع القائم على كم من الرياء البغيض. أقنعة هي نفس السلطة التي اعتبرها سيوران محورًا لرغبة البشر في الاستئثار. "مَنْ لم تغوه الرغبة في أن يكون الأول في المدينة، لن يفقهَ شيئًا في اللعبة السياسية، ولن يفهم شيئًا من إرادة إخضاع الآخرين لتحويلهم إلى أشياء.. "قليلون هم أولئك الذين لم يشعروا بالظمأ إلى امتلاك السلطة"[10].

على كل حال، أقرّ سيوران صراحة بتأثره بنيتشه مع العديد من أبناء جيله، ليس لأن فلسفته كانت هي الموضة المهيمنة على سوق الفلسفة، ففي زمنه، زمن الاشتراكية العلمية، لا شيء أهم من الماركسية والأفكار الاشتراكية والثورة والحرية... إلخ. مع أن "الموضة الفلسفية تفرض نفسها تمامًا مثل الموضة في الطعام: لا تُدحض فكرة أكثر مما تدحض صلصة"[11].

وفي المرات النادرة التي ذكر فيها سيوران ضمير الـ نحن كان هذا للتدليل على مكامن تأثره بنيتشه، وتتلمذه على هذه المشاكسة المُسلية، على خيباته بالفلسفة وحماسه لها. والتي أسست لنوع من التفكير المتفلت من قبضات هذا المصارع الفلسفي العظيم الذي ساهم هو نفسه بزرع نبتة التمرد عليه وعلى الفلاسفة كلهم من قبل تلامذته.

ويبدو أن سيوران كان من أشدّ التلامذة المؤتمنين على الذهاب بالقول النيتشوي إلى حد استنطاقه بما سهى عنه نيتشه، أو تراجع عنه إنسانه الأعلى في خضم سقطاته النفسية والفكرية غير المفهومة. ففي معرض حديثه عن نقصان التجربة التي تدفع إلى ممارسة الفلسفة "ليس بحثًا عن رؤية بل بحثًا عن محفز"[12]، وأردف يقول: "في نيتشه كنا نحب زرادشت، وضيعاته المتكلفة، تهريجيته الصوفية.. لقد اعتقدنا مع نيتشة بديمومة الشطح. وبفضل نضج كلبيتنا ذهبنا إلى أبعد مما ذهب إليه. فكرة السوبرمان لم تعد في نظرنا غير هذيان... نحن نقيس خصوبته بالإمكانيات التي تركها لنا كي ننكره باستمرار دون أن ننفد منه... المهم أن نيتشه استطاع بالكشف عن هيستيرياته أن يخلصنا من الخجل بهيستيرياتنا. كان شقاؤه مفيدًا بالنسبة إلينا. لقد دشن زمن العُقَد"[13].

من بعد نيتشه صار سيوران يتباهى بعِقَده النفسية، يعلنها على الملأ بغرور شخص أدرك نواقصه المتخفية في كل واحد منا، أناه معتزلة بأعتى رذيلة، تمثلها التورية والاحتجاب الذي ينغص حياة الناس بالجهد المبذول لإخفاء نواقصهم.

لقد دشن نيتشه زمن العُقَد، فاستفاض سيوران في نبش عُقَده حتى صار متخصصًا بمكاشفة مستور الحالات السوية التي صارت تثير شهية تَمَعُّنه بخفاياها أكثر من غيرها، نظرًا إلى جاذبية العُقَدَ الدسمة المتلطية خلف ربطات العنق، والهندام النظيف، والتسريحة المرتبة، عند أي رجل نسي نفسه ليتقن فن تقديم نفسه بالصورة التي يظهر عليها غالبية رجال السياسة ومعظم رجال الأعمال وكل صحفيي الشاشات التلفزيونية.

إذا أخذنا على محمل الجد ولمرة واحدة، تصور العامة في تمييز صفات الفيلسوف عن سائر أفراد الناس، سنجد اجتماعًا على عقد الفيلسوف النابية، بطريقة تُفسِّر عدم مجاراته الاعتبارات الاجتماعية للقطيع، وتوضح علة انزياحه عن الاعتقادالمهيمن على سلوك المؤمنين بنيل حياة

أبدية، بسبب طمعهم، ولشجعهم الذي يتجاوز حدود الاكتفاء بنيل شيء من الرضى في حياة الدنيا.

لم نُسْهب في الوقوف على ما يتعين فيه مقام الفيلسوف في ذهن العامة من عقد نافرة، يقترن وجوده بوجودها؟ لنقل ـ وبحسب هذا المعيار ـ إن سيوران فيلسوفًا بدون أدنى شك، إلا أن هذا التصنيف يقوم على مغالطات المنطق الصوري ما يفضي إلى القول أن كل مجنون فيلسوفًا بالقوة. ولم لا؟ فإذا كان الجنون إدراكًا مخالفًا للمتفق على استقامته عند الجماعة، فكل فيلسوف مجنون. أما من كان بعكس ذلك، فيحتاج إلى النظر في جنون ديوجين عندما خرج مع مصباحه في عتمة الطرقات للتفتيش عن الحقيقة الضائعة. وبهذا المعنى، إن جنون سيوران إذا ما اتفق عليه، هو بمثابة تجاوز للسوي، إنه تخط إلى ما يصيب صاحبه بالخوف من وحدة قاتلة، ولعل في هذا الجنون بالذات تتفسَّر لنا رغبة سيوران باستمراره في العيش دون أن... دفاعه عن علة الجنون، "هل يمكنني تحمل العيش يومًا واحدًا لولا كرم جنوني، هذا الذي يعدني بأن القيامة غدًا"[14].

لعل البشرية كلها تعيش تحت مظلة هذا الجنون،... تقسهم من ضغط الحقيقة المنغصة، فكيف للعالم أن يستمر من بعدي؟ كيف للشمس أن تشرق ببهاء نورها؟ كيف لزهر الكرز أن يتفتح مع بداية فصل الربيع؟ كيف لجمال العالم أن يصير لغيري؟ لولا إيمان الجمع الغفير بحتمية القيامة المُرجأة إلى حين استنفاذهم متع الحياة التي لا نتقبل تركها هكذا بلا قناعة إما بالقيامة غدًا، وإما بما يجعل الآخرين يؤمنون بأنهم أدوا ما عليهم لينالوا أبدية أجمل في مكان آخر، ربيعه أجمل وشمسه أبهى و... إلخ.

حساسية سيوران مفرطة حيال كل الإجابات المكرسة عن الأسئلة الصعبة، ولأن الاستحالة ممنوعة طبقًا لحاجة الناس إلى حلول ناجزة، عمدوا إلى الإيمان بما لم يؤمن به سيوران، ليس لأنه لا يريد وإنما لأنه أصيب بلعنة هذه الحساسية التي تحول دون انصياع صاحبها إلى حكايات الأقدمين هؤلاء المنسجمين مع ما قرره لأنفسهم جيدًا مع قديمهم. أما الحاضر فله مستوجبات الـ آن... والـ هنا...، أما الـ هناك المنصرم فليس له من أهمية أشد من اتخاذه مثلًا على ما كان يفكر به الأقدمون حيال الأسئلة نفسها في زمن مغاير.

لم ينطلِ على سيوران عتق الأيقونة، ولم تغره هالة القديسين في سؤاله لنفسه: "ولماذا لا أقارن نفسي بأكبر القديسين؟ هل صرفت جنونًا في إنقاذ تناقضاتي، أقل مما صرفوه في تجاوز تناقضاتهم؟"[15]. أدرك سيوران جنونه، إلا أنه لم يرتكب الشيء الذي طوب القديسون قديسين! فهو بعكسهم، لاذ عن الناس وازدرى اهتماماتهم، أما هو فانكبوا عليها بحماسة أنستهم التطلع إلى ذاك الصفاء الخالص الموجود بعيدًا عن هذا العالم. لذا، صاروا هم قديسي الأرض، بينما صار هو قديس السماء، ولا يهمه إن تعرف عليه أحد أم لا، طالما أنه مقتنع بوجود عالم أجمل من دون قديسين ولا أنبياء.

لماذا كتب سيوران إذًا؟ لماذا ألف لنا كتبًا؟ لم يكن من الأجدى له أن يتسكع على ضفة نهر أو ساقية لمراقبة فند شجرة الدفلى وهي تتدلى، تتهادى فوق جريان المياه؟ ما الحكمة من نشر مؤلفاته لنا؟ وهل كان يسير على منوال العديد من الفلاسفة والكثير من الأنبياء وكل القديسين الذين تركوا لنا أثرًا كتابيًا لتكريسهم على ما ليسوا هم فيه؟ هل تراجع سيوران عن اتهامهم باعتبارهم منتحلي صفة ليحل محلهم بسبب طموح مخدر يجعل مدمنه مجنونًا كامنًا قد يكشف عن نفسه في أي لحظة". "تلك السمات... تلك الملامح القلقة التي تبدو مشحونة بنشوة دنيئة، إنها أعراضا بدَّ أن يلحظها أحدنا على نفسه أو على الآخرين، وإلّا ظلّ في غفلة عن لعنات السلطة، ذلك الجحيم المنشِّط، ذاك الخليط من السم والترياق"[16].

يسجَّل لـ سيوران هنا اعترافه بدناءة إغواء السلطة لبني آدم عمومًا، ولهذا صب جام غضبه على تنكر كل من يزعم بغيرية، تُخفي في طياته أعتى الأنانيات، يرتاب مِنْ أي تبجيل، ويشكك في كل متسامٍ. يبغي سيوران الصراحة، لأن المواربة قد أسست ـ بحسب رأيه ـ لتراث عريض من النفاق الحضاري القائم حتى يومنا هذا. وما يساق من تسامح ومحبة وتآلف وتآزر لحماية كبار السن مثلًا، لن يرتقي إلى صدق القتل الرحيم للعجز في الحضارات القديمة، ومبادئ حقوق الإنسان هي كذلك، ليست كابحة لدناءة الإنسان الفطرية. إنما هي واجهة تورية أخس من أن تحاكي بهيمية توقنا إلى التسلط والانتقام. مدفوعين بالحسد، "يغادرك الحسد فإذا أنت حشرة، لا شيء، ظل أو مريض. أما إذا دعمك الحسد فقد ظفرت بمن يقبل عثرات كبريائك ويسهر على مصالحك وينهضك من خمولك ويجترح لك أكثر من معجزة. أليس غريبًا أن يسكت الطب والأخلاق عن محاسن الحسد في حين أنه أكثر رحمة من العناية الإلهية وأنه يسبق خطانا ليوجهها؟"[17] أكثر ما يلفت الانتباه في هذا

السياق السيوراني لتوصيف الحسد، هو أن وصف الآخر بالحسود لا يعتبر تقليلًا من شأنه، ولا تبخيسًا من قيمته، إنما هو إعلاء ملعون ومقصي عند كل الحاسدين الذين ليس لديهم همّ أكبر من إخفاء حسدهم، فسيوران بهذا المعنى هو الحاسد الأكبر لأي قديس استأثر بألباب المؤمنين، يُصلّون له لنيل شفاعته والحصول على بركته المقدسة إلى يوم الدين.

كان سيوران يتمنى أن يعيش في عالم آخر "في أزمنة أخرى لم يكن الفيلسوف الذي يفكر دون أن يكتب معرَّضًا إلى الاحتقار، منذ أصبحنا ننحني أمام الجدوى والفعالية أصبح الأثر بمثابة المطلق بالنسبة إلى السوقي، وأصبح من الدارج اعتبار الذين لا ينتجون أثرًا، فاشلين، هؤلاء الفاشلون الذين قد يكونون حكماء في زمن آخر، كافون لمسح ذنوب زماننا هذا، فقط لكونهم لم يتركوا فيه أثرًا"[18]. هل أجاب سيوران في هذه الشذرة عن سبب تركه لنا أثرًا عما كانته أحواله، عما فكّر فيه، عما لم يفكر فيه، عبر مكتوب فرضه مقتضى السوق؛ سوق الاعتراف بالفيلسوف على أنه كذلك؟ على أن سؤالًا كهذا يستتبع استنباطًا مشروعًا؛ هل ما نقرأه في كتب الفلسفة هو من الفلاسفة المدَّعين؟ ومن لا نقرأه هو الفيلسوف الحق؟ إنها لمفارقة منسجمة مع الحس التهكمي لسيوران الذي اعتمد الكتابة الشذرية، ليس لأنه كسول، وليس لأنه شخص كاره للمطولات التي تسهب في الشرح. كيف أن لون اللبن أبيض، وكيف أن المرأة تحبل والرجل لا يحبل أبدًا، أجاب بلسانه عن ـ (لماذا الشذرات؟) هكذا عاتبني ذلك الفيلسوف الشاب. "(بسبب الاستهتار، بسبب القرف، وكذلك بسبب أمور أخرى...) ولما لم أجد سببًا آخر، اندفعت في شروح مسهبة بدت له جدية وانتهت إلى إقناعه"[19]. هو ذا درس في السيمياء وفي الاقتضاب، وذلك للتدليل على المعاني المضمرة فيما لن يقوله سيوران إلّا على طريقته، ساخرًا من تصنيفاتا ومن تبجيلاتنا ومن مدارسنا التي أحالت ما لا نؤمن به كفرًا وهرطقة.

أين سيوران من قبله نيتشه مِن موضة الاقتضاب الدارج في عالم الفيسبوك، فعبّروا عن رأيهم من خلال شذرات عبرت عن انسجامهما مع كم هائل من المواقف والآراء العصية على التظهير في الشكل والأسلوب النسقي لـ هيغل والكثير من أصحاب الفلسفات التقليدية.

لقد تشظت شظايا التدمير النيتشوي والهدم السيوراني في كل الاتجاهات، فتشذرت الحقيقة إلى حقائق، وانشطر المبتغي إلى ما بات يُستَدل من خلاله على علة الاستلاب التاريخي إلى نوع من التفكير بأشياء. أقصت ما لم يفكر به وذلك لضرورات غير واعية بما سيكتشفه تفكير لاحق.

وهكذا، فالأسباب التي ساقها سيوران للإجابة عن لماذا الشذرات؟ جعلتني احترم صراحته في هذه المواربة التي عدّد فيها أسباب كثيرة، تهرَّب فيها من ذكر العُقَد التي شحنت وعيه بغضب فجّر فيه نزق الفيلسوف ودفعه إلى الانفعال والعواء الكلبي الغاضب. الأمر الذي يجعل الحكم على فلسفة سيوران غريبًا عن معايير تقييم الفلسفات التاريخية. فبالتماهي مع سخط سيوران وحنقه على هذا العالم المعوج يمكن أن يتقط ذاك الخيط الرفيع الذي يربط تعدديته، تنوعه، تشظيه، وتشذّره في وحدة متماسكة، وصقيلة، وشفافة، وغير مرئية.

د. نديم نجدي

الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الهوامش

(1) سيوران. مثالب الولادة. ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، بيروت: 2015، ص: 245.
(2) المرجع نفسه، ص 207.
(3) المرجع نفسه، 59.
(4) سيوران، مثالب الولادة، مرجع مذكور، ص 206.
(5) سيوران، اعترافات ولعنات، تر: آدم فتحي، منشورات الجمل، بيروت: 2018، ص: 55.
(6) سيوران، مثالب الولادة، مرجع مذكور، ص 27.
(7) سيوران، إميل، المياه كلها بلون الغرق، تر: آدم فتحي، منشورات الجمل، بيروت: 2003، ص: 76.
(8) سيوران، اعترافات ولعنات، مرجع مذكور، ص 64.
(9) سيوران، تاريخ ويوتوبيا، تر: آدم فتحي، منشورات الجمل، بيروت: 2010، ص: 104.
(10) المرجع نفسه، ص 67.
(11) سيوران، إميل، المياه كلها بلون الغرق، مرجع مذكور، ص 51.
(12) سيوران، إميل، المياه كلها بلون الغرق، مرجع مذكور، ص 60.
(13) المرجع نفسه، ص 61 – 62.
(14) المرجع نفسه، ص 58.
(15) المرجع نفسه، ص 56.
(16) سيوران، تاريخ ويوتوبيا، مرجع مذكور، ص 68.
(17) المرجع نفسه، ص 73 – 74.
(18) سيوران، إميل، المياه كلها بلون الغرق، مرجع مذكور، ص 63 – 64.
(19) سيوران، اعترافات ولغات، مرجع مذكور، ص 149.

حكماء الحيلة وفلاسفة الظل
صورة اللصوص في بغداد العباسية بين الواقع والسرد الثقافي

عبد الرحمن يوسف أبو زيد

Introduction :

Baghdad during the Abbasid era was not merely a political capital, but a dynamic cultural space where the most complex social and intellectual interactions of medieval Islam took place. Amid its bustling streets and scholarly circles, a marginalized group emerged: the thieves. Surprisingly, Abbasid literature portrayed them not only as criminals but also as witty figures, clever tricksters, and, at times, sarcastic social critics. This research explores the representation of thieves in texts such as Al-Bukhala' by Al-Jahiz, Al-Muntazam by Ibn al-Jawzi, and Al-Imtaʿ wa al-Mu'ānasa by Abu Hayyan al-Tawhidi, analyzing how these narratives reflect the urban culture and class tensions of the time. Were these portrayals simply humorous tales, or did they embody a deeper, symbolic form of resistance by society's margins? This study offers a dual reading-of reality through text, and of text as a mirror of that reality.

المقدمة :

لم تكن مدينة بغداد في العصر العباسي مجرّد عاصمة سياسية، بل كانت فضاءً مركزيًّا تشكّلت فيه أعقد التفاعلات الحضارية والثقافية في تاريخ الإسلام الوسيط، حيث ازدحمت ساحاتها بالعلماء والشعراء، واختلط فيها صوت الخليفة بصوت المتسوّل، والفقهاء بالحواة، والحكماء باللصوص[1]. وبين هذه الأطياف جميعًا، برزت فئة اللصوص على نحو خاص، لا فقط بوصفهم أهل مهنة منحرفة، بل كأبطال طَرَفيّين في الحكايات، وصناع نوادر، وناقدين ساخرين لمجتمع المدينة ومراكز سلطته[2]. ولقد نقلت كتب الأدب العباسي صورةً شديدة التركيب عن هذه الفئة، تجمع بين الذكاء والخداع، والتهكم والنجاة، والعنف والفكاهة، حتى بدا بعضهم أقرب إلى فلاسفة الظل أو حكماء الحيلة الذين يواجهون العالم بالحيلة بدل القوة، وبالطرافة بدل التمرد الصريح[3].

ويحاول هذا البحث مقاربة هذه الصورة كما وردت في المصادر العباسية الأدبية والتاريخية، من خلال فحص تمثيلات اللصوص التي نقلت عنهم، لا بوصفهم حدثًا إجراميًا، بل كعلامة ثقافية تمثّل الهامش الاجتماعي ووعيه، ومرآة لثقافة المدينة التي كانت تعجّ بالتناقضات[4]، فهل كان اللص البغدادي مجرد مجرم، أم أنه شكلٌ من أشكال النقد الرمزي لنظام اجتماعي قائم على التفاوت؟ وهل كانت هذه الحكايات تسلية أدبية فحسب، أم أنها تنطوي على فكر شعبي خفي يستحق الوقوف عليه؟

ولأن صورة اللصوص في التراث لا يمكن فصلها عن سياقها السياسي والاجتماعي والثقافي، فإن هذا البحث يتوخّى إعادة قراءة هذه الظاهرة بعيون مزدوجة: عين تقرأ الواقع من خلال النصوص، وأخرى تقرأ النصوص بوصفها خطابًا يعيد إنتاج ذلك الواقع، بين الحقيقة والتخييل، بين الشارع والديوان، وبين اللص والمؤرّخ .

المصطلحات المفتاحية:

اللصوصية ـ الحيلة ـ التهكّم ـ السرد ـ الهامش ـ الفطنة ـ السخرية ـ السلطة ـ الفقه ـ التمثيل ـ الثقافة ـ المدينة .

الفصل الأول: اللصوصية في بغداد العباسية السياق الاجتماعي والتاريخي

المطلب الأول:

التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية في بغداد

تُعدّ مدينة بغداد، منذ تأسيسها على يد الخليفة المنصور[5] سنة 145هـ/ 762م، نموذجًا للمدينة العباسية المركزية التي تجتمع فيها السلطة والثروة والعلم والتجارة، وهو ما جعلها بيئة خصبة لنمو التفاوت الطبقي وظهور الفوارق الاجتماعية الحادة، لا سيما في القرن الثالث والرابع الهجري، حيث بدأت المدينة تأخذ طابعًا مدينيًّا مركّبًا، فيه مراكز قوة، وأطراف مهمّشة، وأسواق مزدحمة، وحارات تعجّ بالفقراء والمهاجرين والأيتام واللصوص[6]، وكان هذا التفاوت الاقتصادي بين النخبة الحاكمة والطبقات الدنيا سببًا رئيسيًا في نشوء "ثقافة الظل"، التي ظهر فيها اللص لا فقط كمجرم، بل كمتمرّد صامت على النظام .

وقد أشار عدد من المؤرخين إلى أن ازدهار بغداد لم يكن شاملاً، بل متمركزًا في طبقة العلماء والوزراء والتجار، في حين عاشت فئات واسعة من السكان في حالة فقر واحتكاك مباشر مع السلطة، ما دفع بعضهم إلى اتخاذ اللصوصية أو الاحتيال أو التسوّل مهنة قسرية لا خيارًا حُرًّا[7]، وقد ساهمت في ذلك عوامل متعددة، منها تضخّم الجهاز الإداري، وفساد بعض الولاة، وغياب العدالة التوزيعية، بل إن بعض المناطق داخل بغداد مثل الكرخ وباب الشعير عُرفت بكثرة النشالين والسرّاق، حتى أصبحت هذه الفئة حاضرة في الحياة اليومية بصورة مألوفة[8].

ولعلّ أهم ما يميّز هذه المرحلة أن الظاهرة لم تُواجه فقط بالقوانين، بل وُثّقت بكثافة في كتب الأدب والتاريخ، مما يدلّ على أن المجتمع العباسي كان يرى في "اللص" أكثر من مجرد خارج عن القانون؛ بل رمزًا مقلوبًا لمأزق المدينة الحديثة، وسخرية مريرة من منظومة عاجزة عن إنصاف الجميع ، وهذه النظرة المركّبة لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى طبيعة الحياة الاجتماعية في بغداد، حيث كان التداخل بين الحلال والحرام، والشرعي والفعلي، يشكّل تربة خصبة للرموز المزدوجة، واللص في مقدمتها[9].

تحليل واستنتاج :

أولاً: إنّ استعراض التحولات الاجتماعية والاقتصادية في بغداد العباسية يكشف أنّ ظاهرة اللصوصية لم تكن شذوذًا طارئًا على المدينة، بل كانت نتاجًا طبيعيًا لتركيبةٍ حضرية متقلّبة، جمعت بين الغنى الفاحش والفقر المدقع، وبين طبقة ناطقة بالعلم والسلطة، وجموعٍ صامتة تبحث عن قوتها في الزوايا والأزقّة،ومع أن النصوص الأدبية والتاريخية عمدت إلى تصوير اللص على أنه "فارس الحيلة، إن هذه الصورة لا يمكن فصلها عن سياق الفجوة الطبقية التي جعلت من الحيلة وسيلة بقاء[10].

ثانياً: لقد مكّن هذا الوضع المعقّد اللصوص من أن يتحولوا ـ في بعض المتخيّل الشعبي ـ إلى رموز للنجاة والدهاء، فهم لا يواجهون القانون مواجهة مباشرة، بل يراوغونه، يلتفون عليه، ويخترقونه بذكاء[11].

ويمكن القول إنّ بغداد لم تُنتج فقط العلماء والشعراء، بل أنتجت أيضًا "فلاسفة الظل" الذين تكلموا من موقع الهامش، وأعادوا تشكيل وعي المدينة من تحت عرش السلطة.

وهذه الدينامية ـ أي إدخال المهمّش في قلب السرد الحضاري ـ هي ما يجعل الظاهرة قابلة للدرس اليوم في ضوء مفاهيم النقد الثقافي وتمثيلات السلطة في المتن الأدبي، مما يفرض قراءة مزدوجة للنصوص: الأولى اجتماعية تفسّر أسباب اللصوصية، والثانية رمزية تفكّك صورتها داخل الثقافة[12].

المطلب الثاني:

مفهوم اللصوصية في النصوص العباسية

لم تكن اللصوصية في الوعي العباسي مجرد فعل جنائي محرَّم يُقابَل بالعقوبة، بل اتخذت في كثير من النصوص طابعًا دلاليًا أوسع، يتجاوز الوصف القانوني إلى التمثيل الرمزي، فقد استُعملت مفردات مثل "السارق"، و"اللص"، و"النشّال"، و"الطرّار"، لا فقط للدلالة على الجريمة، بل للإشارة إلى مهارات الحيلة والخداع والقدرة على الإفلات من المراقبة، وهو ما يُضفي على المفهوم بُعدًا ثقافيًا واجتماعيًا أكثر تعقيدًا[13]. ويبدو أن الثقافة العباسية ـ من حيث لا تشعر ـ أعادت إنتاج صورة اللص داخل النصوص على أنه فاعل اجتماعي متحرك، لا يتخذ موقعًا ثابتًا في منظومة الخير والشر، بل يراوح بين الإثنين .

وقد ميّزت بعض النصوص بين لصٍّ جشع مفسد، ولصٍّ ذكي متقن لحرفته، يعرف "متى يسرق وممن يسرق"، كما أشار كتاب البخلاء حين تحدّث عن اللصوص الذين "يسرقون بذكاء، ويتجنبون المساكين" مما يجعلهم في عين

العامة "أخفّ جرمًا" ممن يظلم الضعيف علنًا[14]. وفي هذا السياق، تظهر اللصوصية كنوع من المهارة الاجتماعية، التي يُحتفى بها أحيانًا في الأدب الشعبي والنوادر، ويُضفى عليها طابع من المروءة أو الذكاء، لا سيما حين يُقارن اللص بالحاكم الظالم أو الغني الجشع.

أما في بعض النصوص الفقهية والأخلاقية، فنجد لهجة مختلفة تشدد على خطر "الاستمراء الثقافي" للّصوصية، معتبرة أن شيوع الحيلة في المدينة هو علامة على فساد النظام العام، وضياع المروءة ورغم هذه الإدانة، فإن النصوص نفسها تنقل تلك القصص بحبور، مما يكشف عن مفارقة مركزية التأرجح بين الإدانة والافتتان[15].

وبذلك، يتبين أن مفهوم اللصوصية في العصر العباسي لم يكن بسيطًا أو أحادي البُعد، بل كان مركّبًا يعكس حالة المدينة، وثقافة المجتمع، وتقلّبات السلطة، فاللص ليس فقط من يسرق المال، بل من يسرق الإعجاب أيضًا، ويستدرّ الضحك، ويخترق النظام من داخله بحيلة الكلمة أو بمهارة الخداع.

تحليل واستنتاج

أولًا: يُظهر تحليل مفهوم اللصوصية في النصوص العباسية أن المجتمع آنذاك لم يكن يتعامل مع اللصوصية كجرم مطلق، بل كان يتفاعل معها كـ ظاهرة مركّبة تتداخل فيها الأخلاق بالحيلة، والجريمة بالمهارة، والدين بالضحك. فالنصوص الأدبية لم تكتفِ بتوثيق أفعال اللصوص، بل احتفت ببعضهم ضمنيًا، ومنحتهم حضورًا رمزيًا يتجاوز صفّ الخارجين على القانون، إلى موقع الفاعل الرمزي الذي يعبّر عن وعي شعبي خفي، يعارض السلطة الصريحة بأدوات التهكم والتذاكي[16].

ثانيًا: إن التأرجح بين الإدانة والافتتان يدلّ على أن اللصوصية كانت تمثّل خللًا في النظام الأخلاقي، ولكنها أيضًا أداة تعبير عن اختناق المدينة وازدواجية خطابها، فهي تارة تُقدَّم كفضيحة حضارية، وتارة كنوع من "المهارة البديلة" التي تعيد الاعتبار للمهمش، وتحوّل العجز إلى حيلة، والهامش إلى نكتة، والخوف إلى مروءة مغلّفة بالخداع[17].

ويمكن القول إن النص العباسي حين ينقل أخبار اللصوص، إنما يشارك في صناعة خطابٍ متعدّد الطبقات فهو يعظ بلسان الخطيب، ويسخر بلسان العارف، ويمتّع القارئ بحكايات تجعله يتماهى مع السارق أكثر من ضحيته، وهذه المفارقة هي التي تمنح البحث في اللصوصية قيمته الثقافية، لأنها تكشف عن نظام التمثيل الاجتماعي في مدن الإسلام الوسيط، وكيف أن الحكاية قد تكون أكثر صدقًا من القانون، وأكثر تعبيرًا عن الإنسان من الموعظة .

المطلب الثالث:

القانون والعقوبة ـ السلطة في مواجهة الظل

شكّلت اللصوصية في بغداد العباسية تحديًا مباشرًا لمنظومة السلطة، ليس فقط باعتبارها اعتداءً على المال والأمن، بل بوصفها انتهاكًا لهيبة النظام، ممّا جعل العقوبة بحق اللصوص تحمل دائمًا طابعًا استعراضيًا، يهدف إلى ترسيخ الردع في الوعي الجمعي، وقد بيّنت كتب الحسبة والفقه والآداب السلطانية أن الدولة العباسية كانت تتعامل مع السارق باعتباره رمزًا للفوضى داخل المدينة، فكان يُشهَّر به، وتُقطَع يده، أو يُسجن أو يُنفى بحسب فقهاء كل مرحلة[18].

لكن المفارقة أنّ هذه الإجراءات الصارمة لم تُفضِ إلى اجتثاث الظاهرة، بل ربما أسهمت في إعادة تشكيلها بصورة أكثر خفاءً، كما أشار بعض المؤرخين إلى أن بعض اللصوص أصبحوا يتقنون التنكّر والتمويه[19]، ويطوّرون الحيلة في مواجهة النظام العقابي وهو ما يُفسّر ذلك الكم الهائل من النوادر والحكايات التي تتحدث عن لصوص أفلتوا من العقاب بذكاء، أو أوقعوا القاضي في حرج، أو التبس أمرهم على الشرطة، مما يجعل من العلاقة بين السلطة واللص علاقة شدّ وجذب، وليست مجرد سيطرة أحادية من الأعلى إلى الأسفل .

وقد ظهر في بعض كتب الحسبة مثل نهاية الرتبة إشارات صريحة إلى أن كثيرًا من قضاة الشرطة كانوا يتهاونون أو يتواطؤون أحيانًا مع اللصوص إذا ما نالوا نصيبًا من الغنيمة أو الرشوة، ما يُظهر هشاشة الردع وتسييس العقوبة[20]، وربّ سارقٍ يُجلد في الظاهر، ويُدارى في الباطن، لأنّ له ظهرًا يحميه أو مالًا يُنقذه[21]، وهكذا؛ كان العقاب في كثير من الأحيان جزءًا من لعبة اجتماعية، لا إجراءً عدليًا خالصًا.

من جهة أخرى، فإنّ الفقهاء العباسيين، رغم وضوحهم في حدّ السرقة، كانوا على وعي بالتعقيد الاجتماعي الذي يحيط بالفعل، ولذلك نجد في بعض كتب الفقه تفريقًا بين "اللص الجائع" و"اللص المحترف"، وبين "سرقة الضرورة" و"سرقة الفساد"، وهو ما يفتح بابًا للتساؤل: هل كانت السلطة تقمع الفقر، أم تعاقب الجريمة فقط؟

تحليل واستنتاج

يتبيّن من خلال قراءة العلاقة بين القانون العباسي وظاهرة اللصوصية، أن السلطة لم تكن تمارس ضبطًا مباشرًا وشاملًا كما تُصوّره النصوص السلطانية، بل كانت تواجه تحديًا مستمرًا من ظل المجتمع الذي يعيد اختراع أدواته في التخفي والمقاومة، ويمكن تحليل واستنتاج هذا المطلب بالنقاط الآتية :

أولًا: إنّ العقوبة في الفكر السياسي العباسي لم تكن هدفًا بحد ذاتها، بل وسيلة لتثبيت هيبة الدولة وإظهارها بمظهر القادرة على الضبط، ولذلك أخذت شكلًا استعراضيًا كما يظهر في مشاهد التشهير والقطع والطواف، لا سيما في الأسواق العامة[22].

ثانيًا: رغم صرامة القانون، إلّا أنّ المجتمع العباسي طوّر آليات خفية للتواطؤ أو التغاضي أو التهريب القانوني، حيث أصبح بعض القضاة والشرطة جزءًا من شبكة المصالح، مما أضعف الردع، وسمح بازدهار "اللصوصية الذكية" التي تستثمر في هشاشة النظام نفسه[23].

ثالثًا: الفكر الفقهي العباسي ـ بخلاف التصورات السطحية ـ لم يكن جامدًا أو متشددًا دائمًا، بل أظهر تمييزًا بين دوافع الجريمة وظروفها، فناقشوا الفرق بين من سرق بدافع الجوع، ومن سرق بدافع التمرّد[24].

رابعًا: اللصوصية العباسية لم تكن مجرد انحراف فردي، بل مؤشّر على خلل بنيوي في بنية المدينة الإسلامية، من حيث التوزيع غير العادل للثروة، وغياب العدالة المؤسسية، وهي قراءة تدفع إلى تجاوز المقاربة الأخلاقية الصرف إلى فهمٍ سوسيولوجي أشمل.

وبذلك، فإن العقوبة لم تُلغِ الظاهرة، بل عززت خطاب المقاومة الرمزية عند اللص، وجعلت منه فاعلًا ثقافيًا يتلاعب بالقانون، ويسخر منه، بل أحيانًا يُضحك الجمهور عليه .

الفصل الثاني: اللص في كتب التراث
تحليل سردي

المطلب الأول:
أخبار اللصوص في كتاب "البخلاء" للجاحظ

يُعدّ كتاب البخلاء للجاحظ من أعظم ما أُنتج في الأدب العباسي من حيث تصوير الشخصيات الهامشية، لا سيما البخلاء والنصابين والمتطفلين واللصوص، وقد استطاع الجاحظ من خلال لغته السردية الساخرة أن يمنح هذه الفئات حضورًا أدبيًا كثيفًا، يمزج بين الهجاء الاجتماعي والفكاهة الذكية، ويكشف من خلالهم نظام القيم المتناقضة في المجتمع البغدادي[25].

وفي أخبار اللصوص تحديدًا، يظهر الجاحظ ميلًا واضحًا إلى رسم شخصية اللص على أنها كائن ذو وعيٍ اجتماعي خاص، يتحرك بحسٍّ ساخر، ويفهم قوانين المدينة أكثر من أهلها، ففي إحدى الحكايات يروي قصة رجلٍ يدّعي أنه فقير، ولكنه لصّ ماهر، يدخل على الناس بهيئة السائل، ثم يخرج بسُترهم وملاعقهم، ولا يصفه الجاحظ بالمجرم، بل بالفطين المتلصّص[26]، هذا التوصيف لا ينطوي فقط على إدراك السلوك، بل على إعادة تأطير صورة اللص في وعينا كفاعل ذكي وليس ضحية غباء .

وقد لجأ الجاحظ في عدة مواضع إلى توظيف شخصية اللص كمرايا نقدية، يُسقط من خلالها تناقضات المجتمع، فيُظهره مرة في صورة الرجل الذي لا يُسرق منه لأنه لا يُؤتمن، ومرة أخرى في هيئة من يحتال على الجشع بالبخل، وعلى الطمع بالخداع، مما يجعله أذكى من ضحيته ، لا أخطر منه[27].

وهنا تظهر العبقرية السردية، إذ لا تُنقل أخبار اللصوص من باب التوثيق التاريخي، بل من باب "هندسة السخرية"، حيث تُفكّك منظومة القيم المعهودة، وتعيد ترتيبها عبر شخصيات غير مألوفة ،

وإذا كانت كتب الفقه أو السياسة تنظر إلى اللص نظرة أخلاقية ـ قمعية، فإن الجاحظ يقدم له منبرًا غير مباشر للحديث، ويجعله يُضحك القارئ، ويُربكه، وربما يُعجَب به، دون أن يُغفل طبيعته الإجرامية، وهذه الازدواجية بين الإدانة والإعجاب هي ما يُكسب نصوص الجاحظ عمقًا ثقافيًا قلّ أن يوجد عند غيره من الكتّاب في عصره .

تحليل واستنتاج

يتبيّن من تحليل أخبار اللصوص في البخلاء أن الجاحظ لم يكن يروي لمجرّد الإضحاك، بل كان يُمارس نقدًا اجتماعيًا عميقًا بلغة التهكم والسرد الشعبي ويمكن استخلاص أهم الاستنتاجات وفق ما يلي :

أولًا: إنّ الجاحظ قدّم "اللص" بوصفه شخصية مركّبة، لا تختزل في الجريمة، بل تعبّر عن شكل من أشكال الذكاء الاجتماعي البديل، الذي يُظهر اختلال المنظومة القيمية في المجتمع العباسي، لا سيما عندما يصبح المحتال أكثر اتزانًا من ضحيته[28].

ثانيًا: اعتمد الجاحظ في رسم هذه الشخصية على

التناقضات اليومية في المدينة العباسية، فجعل من اللص راويًا خفيًا لكواليس المجتمع، يتنقّل بين الطبقات، ويحتكّ بالغني والفقير، فيقدّم لنا بذلك "رؤية من الأسفل" للحياة، مغايرة لرؤية المؤرخ أو الفقيه[29].

ثالثًا: يبرز في أسلوب الجاحظ نوعٌ من التحييد المقصود للموقف الأخلاقي، فلا هو يدين اللصوص صراحة، ولا هو يبرّرهم، بل يقدّمهم كجزء من التوازن القائم داخل المجتمع، وهو ما يشبه "الوظيفة النقدية للنكتة"، التي تكشف ولا تُحاسب[30].

رابعًا: يرتبط تقديم اللص في نصوص الجاحظ بـ السخرية بوصفها أداة مقاومة ثقافية، تتخفّى خلف الضحك، لكنها تُعبّر عن هشاشة السلطة الأخلاقية، وضعف منطق الردع حين تنهار منظومة العدالة، فيضطر الفقير إلى الذكاء، قبل أن يضطر إلى الجريمة .

المطلب الثاني:

ابن الجوزي و"المنتظم"، مزج التاريخ بالطرائف

يُعدّ كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم من أوسع المصادر التاريخية في العصر العباسي، وقد مزج بين التوثيق السياسي والسرد الأخلاقي والاجتماعي، ولم يغفل ذكر فئة اللصوص، لكنّه تناولها بزاوية مختلفة عن الجاحظ، أقرب إلى الوعظ والنقد الأخلاقي، مع المحافظة على بعض المرويات الطريفة التي تُظهر جانبًا ساخرًا من الواقع[31].

فظاهرة اللصوصية تجاوزت حدود الفعل الفردي إلى مستوى الظاهرة الاجتماعية، ليس بغرض التسلية، بل للتحذير، أو أحيانًا للتندّر من انحرافات الناس في المدن، خاصة في بغداد .

وفي كثير من هذه الأخبار، يُسجّل ابن الجوزي مواقف تُظهر تفوق اللص على خصمه بالحيلة، كما في قصة الرجل الذي دخل على دار القضاء وانتحل صفة المتظلّم، ثم خرج وفي يده خاتم القاضي. ويُعقّب ابن الجوزي على هذه القصة بقوله: "وفي بغداد أناسٌ تُسرق بيوتهم، ويضحكون على ذلك، لأنهم اعتادوا العجز عن إمساك السارق"[32]، وهذا التعليق يكشف عن إدراك ساخر لتفكك الردع، واختلاط الجدية بالعبث، وهي سمة غالبة في أخبار المنتظم .

فكثافة الأخبار ونقلها بأسلوب شبه حيادي ـ من دون تهويل أو تضخيم ـ يُظهر أنه كان يسجّل ظاهرة مألوفة لا طارئة، بل تشكّل جزءًا من الحياة اليومية في بغداد.

ويُلاحظ كذلك أن ابن الجوزي استخدم هذه الأخبار أحيانًا لـ توصيل نقد مبطن للسلطة، خاصة حين ينقل سرقة دور الخلفاء أو الفضلاء، من دون أن يُحمّل المسؤولية للخليفة مباشرة، بل يضعها في سياق خلل أوسع، مما يجعل من اللص رمزًا لفساد أعمق، وإن لم يُصرّح بذلك .

تحليل واستنتاج

تبرز من خلال قراءة أخبار اللصوص في المنتظم رؤية مختلفة عمّا ورد عند الجاحظ، فالنص هنا تأريخيٌ وعظيٌ في آنٍ معًا، وهو ما ينعكس على طبيعة تمثيل اللص، لا كمصدر فكاهي فقط، بل كـ"عرضٍ أخلاقي" لمرض اجتماعي أعمق، ويمكن استخلاص أبرز الملاحظات التحليلية كما يلي:

أولًا: قدّم ابن الجوزي صورة اللص ضمن سياق السقوط العام في النظام الأخلاقي للمدينة، معتبرًا أن الحيلة انتصرت على الورع،وأن الضعف الديني والاجتماعي هو ما مهّد لانتشار السرقات والخداع[33].

ثانيًا: رغم المنظور الفقهي المحافظ، فإن ابن الجوزي لم يغفل الطرافة المتضمّنة في بعض القصص، بل نقلها كما هي، وعلّق عليها أحيانًا بأسلوب ساخر، مما يدلّ على وعي مزدوج: توثيقي ونقدي في الوقت نفسه[34].

ثالثًا: تميّز أسلوب المنتظم بتوازن بين التوثيق والاتعاظ، إذ لم يُعطِ للصوص شرعية أدبية كما فعل الجاحظ، ولكنه لم يُفرط في التهويل، مما جعله يُقدّم صورة حيادية نسبيًا لظاهرة متجذّرة في نسيج بغداد[35].

رابعًا: يُلاحَظ أن ابن الجوزي ـ في بعض المواضع ـ استخدم أخبار اللصوص لتسليط الضوء على عجز السلطة المحلية، حين تسود الرشوة والتواطؤ، وهو نقد غير مباشر للحاكم، وإن ظلّ في سياق الأدب الأخلاقي المقبول[36].

خامسًا: أظهر النص ميلًا إلى التمييز بين اللص الفردي المحتال، وبين الظاهرة المجتمعية الواسعة، مما يُبرز وعي المؤلف بالطبقات الاجتماعية وأثرها في تشكيل الجريمة، وإن لم يُصرّح بذلك بلغة علم الاجتماع، بل بلغة الخطيب والمحدث .

المطلب الثالث:

حيل اللصوص في "الإمتاع والمؤانسة"

لـ أبي حيّان التوحيدي

يُعتبر كتاب الإمتاع والمؤانسة لـ أبي حيّان التوحيدي من النصوص النادرة التي تمزج بين السرد الأدبي والجدل الثقافي والنقد الاجتماعي، ويتميّز هذا العمل عن غيره

من كتب الأدب العباسي بأنه يكشف عن مزاج المثقف المهمَّش، لا من موقع السلطة بل من زاوية الهامش نفسه، مما يجعل تعاطيه مع أخبار اللصوص أكثر تعقيدًا وعمقًا.

وفي مواضع متعددة من الكتاب، ينقل التوحيدي أخبارًا عن اللصوص بأسلوب يتّسم بالتأمل والنفَس الفلسفي، بل وفي بعض الأحيان يُقدّم اللص كشخص يُجيد التفكير، ويدرك منطق المجتمع، ويجاريه بالحيلة لا بالقوة، ففي إحدى الحكايات يروي عن لصٍّ ذكي تسلّل إلى دار غنيّ، ولم يسرق شيئًا، بل كتب على الحائط لم أجد ما يُسرَق، ولكن رأيت ما يُضحك! وهو تعليقٌ يعبّر عن وعي بالطبقات، لا عن رغبة في السرقة فقط[37].

يُلاحظ في سرد التوحيدي أنه لا يستخدم مفردات القسوة أو الاتهام في وصف هؤلاء، بل يُدرجهم ضمن "طبقات المجتمع المنسيّ"ويمنحهم في بعض الأحيان بعدًا تأمليًا: فهم يعيشون داخل المدينة، لكنهم "خارج المعنى"، ويتحدث عن بعضهم كمن "عرف الطريق إلى قلب المدينة، لكنه لم يجد له موضعًا في القانون"، وهي جملة تختصر ازدواجية المدينة العباسية نظام صارم في الظاهر، وسوق للذكاء الرمزي في الباطن[38].

كما تتّسم أخبار اللصوص عند التوحيدي بما يمكن تسميته بـ الحيلة الفلسفية، حيث يُظهر بعضهم وعيًا ساخرًا بالعالم، ويُعلّق على فساد الفقهاء أو جشع الأغنياء من موقع الخفة، لا المواجهة، وكأنه يقول ما لا يستطيع غيره أن يقوله، وهنا يتحوّل اللص من "فاعل إجرامي" إلى كاشف للمستور، عبر سلوك هامشي يُعري به البنية من الداخل[39].

ولم يكن التوحيدي، وهو الذي عاش حياة ضنكًا، بعيدًا عن معاناة أولئك، ولذلك يظهر في نصه تعاطف وجودي صامت، فهو لا يُبرّر الجريمة، لكنه يَفهم دوافعها، ولا يمدح الفساد، لكنه يُدين نظامًا يجعل الخبز مرهونًا بالمراوغة والسطو، لا بالعدل والكرامة .

تحليل واستنتاج :

تميّز حضور اللصوص في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيدي بطابع رمزيّ عميق، يختلف عن السياق الأخلاقي لدى ابن الجوزي، أو الساخر لدى الجاحظ، إذ كانت نصوص التوحيدي تميل إلى التأمل في الظاهرة لا الحكم عليها، ويمكن استخلاص أبرز الملاحظات على النحو الآتي:

أولًا: قدّم التوحيدي اللص بوصفه فاعلًا رمزيًا يعيش على هامش النظام، لا يملك أدوات المواجهة، لكنه يمتلك أداة السخرية الذكية التي تضعه في موقع "العارف الصامت"، القادر على كشف العطب الأخلاقي في بنية المجتمع[40].

ثانيًا: يتعامل نص التوحيدي مع اللصوصية بوصفها ردّ فعل فلسفي على الظلم البنيوي، إذ يظهر بعض اللصوص وهم يكتبون أو يعلّقون على الموقف، لا يسرقون فقط، مما يضفي على الحيلة بعدًا تأمليًا لا نجده في المصادر الأخرى[41].

ثالثًا: يلتقي خطاب التوحيدي مع خطاب "النقد الثقافي" المعاصر في تمثيله للهامش، إذ لا ينحاز إلى القانون بشكل صارم، بل يُصوّر اللص على أنه نتاج مدينة تُقصي أكثر ممّا تحتوي، مما يجعله في نظر التوحيدي ابنًا غير شرعي لحضارة مأزومة[42].

رابعًا: تنبع قيمة أخبار اللصوص عند التوحيدي من كونها مدخلاً لفهم رؤيته للإنسان، فهو لا يختزل الشخص في الفعل، بل يتأمّل دوافعه، ويستخرج من حركته الصغيرة إشارة إلى اختلالات كبرى، ولذلك تبدو السرقة أحيانًا كفعل وجودي، لا جنائي فقط .

خامسًا: تمنح هذه النصوص القارئ فرصة لرؤية المدينة العباسية من موقع الهوامش المفكّرة ، لا من مركز السلطة، وهو ما يُحوّل الحكاية إلى أداة تحليل ثقافي أكثر من كونها مجرد أدب تسلية أو خبر طريف.

المطلب الرابع:
السردية المزدوجة - التسلية والنقد الاجتماعي

يتّسم حضور اللصوص في أدبيات العصر العباسي بسمة سردية بارزة، هي الازدواج في الخطاب إذ تتعاطى النصوص معهم بوصفهم مصدرًا للضحك والتسلية من جهة، وبوصفهم مرآة ناقدة لواقع المدينة من جهة أخرى. وهذه السردية المزدوجة تنكشف في كتب الجاحظ، وابن الجوزي، وأبي حيّان، حيث يتداخل التوثيق مع التندّر، ويتقاطع الحكم الأخلاقي مع الإعجاب الخفي، ما يجعل النص الأدبي العباسي مجالًا رحبًا لقراءة المجتمع من خلال شخصياته الهامشية.

ففي البخلاء مثلًا، لا يُروى خبر اللص فقط ليُضحك القارئ، بل ليجعله يتأمل في مفارقة: كيف يكون البخيل ضحية للّص، وكلاهما يتشاركان في حبّ المال؟ وكيف يُنتج الجشع فسادًا متبادلاً بين الضحية والجاني؟ وهنا تتحوّل الحكاية إلى نقدٍ لطبقة كاملة من التجار والبخلاء، لا للّص وحده[43].

أما في المنتظم، فرغم الطابع الأخلاقي الظاهر، إلّا أن كثافة القصص الطريفة عن اللصوص تكشف أن المجتمع العباسي لم يتعامل مع السرقة كحدث مروّع دائمًا، بل كمادة للتندّر الشعبي، ووسيلة لتفريغ الإحباط الجمعي من خلال السخرية من الشرطة أو القضاء أو السلطة نفسها، حتى وإن بقيت النصوص ملتزمة بالإطار الديني الظاهري[44].

أما التوحيدي، فقد رفع السرد إلى مستوى النقد التأملي، حيث تتحول أخبار اللصوص إلى منابر فلسفية مصغرة، تقول ما لا يستطيع الفقيه قوله، وتسخر ممن لا يجرؤ أحد على تسميته، في نوع من الفكر المستتر الذي تحمله شخصيات ظاهريًا متّهمة.

وتُظهر هذه الازدواجية أن الأدب العباسي ـ رغم محافظته الظاهرية ـ كان يشتمل على مساحات من المقاومة الناعمة، التي تُسرب من خلالها الطبقات الهامشية مواقفها من الدين والسلطة والعرف. وقد وفّرت شخصية اللص ـ بما تحمله من مخالفة وخفة ـ وعاءً مثاليًا لهذا النوع من النقد الساخر المستتر، الذي يُضحك ليخفي مرارته، ويُسلّي ليُربك قيم القارئ .

تحليل واستنتاج

تؤكد قراءة السرديات العباسية حول اللصوص أن النص لم يكن بريئًا أو عفويًا، بل كان يُدار وفق منطق مزدوج يجمع بين التسلية والنقد، بين الفكاهة والرسالة، وهو ما يُكسب هذا اللون من الحكايات بعدًا ثقافيًا غنيًا ومعقدًا ،وتظهر أبرز الاستنتاجات كما يلي :

أولًا: اتخذت شخصية اللص في الأدب العباسي وظيفة سردية متعددة الأوجه، فهي تارة أداة للترويح، وتارة أخرى آلية لفَضح التناقضات الاجتماعية والأخلاقية داخل المدينة العباسية[45].

ثانيًا: ساهمت هذه الازدواجية في نقل الخطاب الهامشي إلى داخل المتن الرسمي، إذ أصبحت شخصية اللص قادرة على قول ما لا يستطيع الراوي الفصيح أو الفقيه أن يقوله، فظهر اللص كـ"لسان المدينة المعوج"، الصامت حينًا، والساخر حينًا آخر[46].

ثالثًا: إن الجمع بين الفكاهة والنقد يُشير إلى ذكاء ثقافي في تمرير المواقف الصادمة، فبدلًا من المواجهة المباشرة مع السلطة أو العرف، يتم تمرير النقد عبر اللص، الذي يبدو خارجًا عن القانون، لكنه في الواقع يُدين النظام بأكمله[47].

رابعًا: يُظهر هذا البناء السردي أن الأدب العباسي لم يكن تكرارًا للموقف الفقهي أو الأخلاقي، بل كان مجالًا لتمثيل تعدد الأصوات، حيث تتحدث المدينة بلغاتٍ مختلفة، ويعلو صوت المهمّش من خلال ضحكة القارئ لا وعظه[48].

خامسًا: تفتح هذه المقاربة الباب أمام قراءة ثقافية أعمق للتراث السردي، باعتباره مجالًا للصراع الرمزي بين المركز والهامش، بين السلطة والمعارضة غير المعلنة، حيث يكون اللص أحيانًا أكثر صدقًا من الخطيب، وأكثر وعيًا من المتكلم باسم الفضيلة ..

الفصل الثالث: فلاسفة الظل وناقدو المجتمع

المطلب الأول:

اللص الناقد، نموذج اللص الحكيم في المتخيل العباسي

من بين جميع تمثيلات اللصوص في الأدب العباسي، تبرز صورة فريدة استثنائية اللص الحكيم، ذلك الذي لا يُعرَف فقط بخفة يده، بل بحدة عقله، وسعة نظره، وتهكمه العميق على ما حوله، ويُعتبر هذا النموذج مزيجًا رمزيًا بين النباهة الشعبية والفكر النقدي المقنّع، وقد حضر في كثير من النصوص بوصفه شخصية تُشبه الفيلسوف الفقير، لكن من موقع الظل والهامش لا منبر المدرسة أو المسجد .

ففي حكاية نقلها الجاحظ، يُروى عن لصّ دخل بيت تاجر، وسرق ما فيه من ذهب، ثم ترك ورقة كتب فيها سر قت مالك، ولكنّي لم أسرق عقلك، فاحتفظ به قبل أن يُسرَق أيضًا وهو تعليقٌ يبدو أنه يفوق مستوى الوقاحة[49]، ليصل إلى مستوى التهكم العقلي على الغافلين في زمن مضطرب هنا لا يُقدَّم اللص بوصفه خطرًا فقط، بل بوصفه ناقدًا يُعرّي غباء ضحيته وسذاجة المجتمع .

ويظهر هذا النمط كذلك عند التوحيدي، الذي يروي عن لصٍّ قال لصاحب الدار بعد أن أمسك به أنا لم أسرق مالك، بل اختبرت حراستك، فاشكر لي ما نبّهتك عليه ، ثم يُعلّق التوحيدي بأن بعض اللصوص أذكى من أصحاب الضياع، لأنهم يعرفون قيمة الشيء، لا قيمته في السوق فقط، بل قيمته في الخوف[50]. فهذه الجملة الأخيرة تكشف عن وعي فلسفي مركّب، يجعل من اللص ناقدًا خفيًا لأنظمة الأمن، بل لمفاهيم الملكية نفسها .

وتتكرّر هذه الصورة في بعض أخبار ابن الجوزي، حين ينقل عن لصٍّ قبض عليه فقال الذي دفعني للسرقة هو علمي أن لا أحد يُحاسب من يسرق من فوق لا من تحت ويُعلّق ابن الجوزي بغضب، لكنه لا يُكذّب الحكاية، بل يُظهر أن اللص يعلم خلل النظام أكثر من فقهائه [51].

وتُبرز هذه النماذج كيف أن اللص لم يُصوَّر دومًا كفاعل سطحي، بل أُعيد تشكيله كرمز للوعي الناقد غير المُعترف به، ذلك الذي لا يستطيع دخول ساحات الجدل العلني، فيلجأ إلى لغة السخرية، والحيلة، والمفارقة المربكة وهكذا يتحوّل "اللص الحكيم" إلى مرآة مفارقة تعكس ما لا يجرؤ أحد على قوله بصوت عالٍ.

تحليل واستنتاج

تُظهر نصوص الجاحظ والتوحيدي وابن الجوزي أن اللص الحكيم لم يكن محض مبالغة أدبية، بل رمزًا مركبًا عبّر عن تيار فكري شعبي ناقد، انتقل من الهامش إلى قلب المتن السردي، مستخدمًا التهكم كسلاح فكري لا يقلّ حدّة عن المناظرة أو الخطابة. ويمكن تلخيص أبرز الاستنتاجات على النحو الآتي :

أولًا: إنّ شخصية اللص الحكيم تعبّر عن تحوّل نوعي في مفهوم الجريمة داخل المتخيل العباسي، من الفعل المنحرف إلى الفعل الكاشف، ومن الانتهاك المادي إلى النقد الرمزي، وهو ما يجعل اللص مرآة لعقل المدينة المضطرب لا فقط ليدها المرتجفة[52].

ثانيًا: تُعيد هذه الشخصية تعريف الوعي خارج حدود الشرعية الثقافية، فبدلًا من أن يكون المفكر من داخل النظام، يظهر هنا من قاع المدينة، يتكلم بلغة لا تخضع للأطر المألوفة، بل تُفاجئ وتُربك وتُضحك، ثم تُثير التساؤلات[53].

ثالثًا: ساهمت هذه السرديات في منح المهمشين حق التعبير الرمزي، من خلال حيل وعبارات تكشف عن ثقافة نقدية غير مباشرة، جعلت اللص يبدو أحيانًا أعمق وعيًا من الفقيه، وأكثر جرأة من الخطيب، وإن كانت لغته هجينة وهامشية[54].

رابعًا: يكشف تمجيد ذكاء اللص، لا عن تواطؤ مع الجريمة، بل عن نقد للسلطة الأخلاقية العاجزة، فحين يُظهر النص أن الحيلة تغلب القانون، فإنه يقول ضمنًا إن القانون ضعيف، أو أن المجتمع فقد أدوات الردع الحقيقي[55].

خامسًا: إن صورة "اللص الفيلسوف" تُعدّ من أبرز إبداعات السرد العباسي، وتؤكد أنّ الثقافة العربية الوسيطة كانت تُدرك تعددية الأصوات، وتسمح للناقد بالظهور من خارج "الشرعية المعهودة"، في حكاية لا في فتوى، وفي خفة لا في خطبة.

المطلب الثاني:

التهكم على السلطة والفقهاء، اللص كصوت مضاد

برز في عدد من أخبار اللصوص في العصر العباسي ميلٌ واضح إلى التهكّم على السلطة السياسية والدينية، إمّا تلميحًا أو تصريحًا، وهو تهكّم لا يصدر عن موقع القوة، بل من قاع المدينة، حيث يختلط البؤس بالفطنة، والاحتجاج بالخداع، وقد ظهر اللص ـ في هذا السياق ـ لا كمجرّد سارق، بل كـ"صوت شعبي ناقد"، يستخفّ بالحاكم، ويعرّي الفقيه، بأسلوب لا يصطدم صراحة بالنظام، لكنه يُربك رموزه بأسلوب ساخر يقترب من الكاريكاتير الاجتماعي .

حتى ابن الجوزي، رغم طابعه الوعظي، حيث يروي عن لصٍّ نُصِح بالتوبة، فقال أتوب من سرقة المال، لكني لا أضمن أن أتوب من رؤية الكذب على المنبر، ثم يُعلق ابن الجوزي بأسف ظاهر على تداخل الفساد في كل طبقة، دون أن يُدين اللص وحده[56].

تدلّ هذه الأمثلة على أن السرد العباسي لم يكن مجرد وعاء للحكاية، بل مساحة رمزية للمساءلة، تُستخدم فيها شخصيات هامشية ـ كاللص ـ للنطق بما لا يقال، وللسخرية من المقدّسات الباهتة، دون أن يُصنّف ذلك كتمرد، بل كـ"فطنة طريفة"، مما يفتح بابًا لفهم أوسع لدور السخرية في النقد الاجتماعي

تحليل واستنتاج

إنّ استحضار التهكم على السلطة والفقهاء من خلال شخصية اللص في الأدب العباسي لا يمكن اعتباره مجرّد نكتة عابرة، بل هو جزء من خطاب رمزي مضاد، استثمر الهامش لقول ما عجز عنه المركز، ومرّر رسائل نقدية بلغة الظل لا بلغة الوعظ، ويمكن تلخيص أبرز النتائج كما يلي :

أولًا: اللص العباسي لم يكن ناقدًا للنظام بالقوة، بل بالفكاهة والتعليق والمفارقة، وهو ما منحه شرعية رمزية بين الناس، لأنّ التهكم هو أذكى أشكال الرفض، وأكثرها قبولًا في مجتمع يحكمه الدين والسلطة في آنٍ واحد[57].

ثانيًا: السخرية من الفقهاء والولاة، كما ظهرت في أخبار اللصوص، تعبّر عن احتقان شعبي ضد مظاهر التديّن الصوري والسلطة الاستعراضية، فالقاضي الذي تُسرق قلنسوته، أو الخطيب الذي يُكذَّب من قبل لصّ، ليس موضوعًا للضحك فقط، بل هو رمزٌ مُفكّك[58].

ثالثًا: تميّزت هذه السرديات بقدرتها على إدخال الهجاء

السياسي والديني ضمن إطار الحكاية المألوفة، مما يجعل من القصة سلاحًا مزدوجًا: يُضحك القارئ ويُربكه، ويحرّك خياله الأخلاقي دون أن يصطدم بمقامات السلطة بشكل مباشر[59].

رابعًا: ينبغي فهم هذه السخرية ضمن ما يسمى اليوم بـ المقاومة الرمزية حيث يتخذ النقد شكلًا مموّهًا، يتوارى خلف العبارة الطريفة، والعبث الظاهري، لكنّه يكشف بنية التواطؤ والفساد داخل المنظومة.

خامسًا: يعيد هذا الشكل من السرد الاعتبار إلى دور الأدب في إنتاج خطاب موازٍ للمؤسسة الرسمية، يجعل من اللص - على هامشيّته - شاهدًا ثقافيًا على الخلل، وفاعلًا رمزيًا في مساءلة المعيار الديني والاجتماعي.

المطلب الثالث:

المروءة بين اللص والنبيل ؛ انعكاس القيم بالمقلوب

من أبرز المفارقات التي تُظهرها النصوص العباسية عن اللصوص، تلك التي تتعلّق بمفهوم المروءة، وهو مفهوم مركزي في القيم العربية والإسلامية، يُحيل إلى النبل والكرم والحياء وضبط النفس. غير أن اللافت أن بعض الحكايات صوّرت اللص كمرؤي أكثر من النبيل، أو على الأقل، قدّمته في مواضع معيّنة على أنه يملك حسًّا أخلاقيًا في الظلّ، لا يقل عن ذلك الذي يظهر في العلن باسم الفقه أو الجود .

ففي واحدة من حكايات الجاحظ، يُروى عن لصّ دخل بيتًا ووجد امرأة نائمة، فغطّاها قبل أن يسرق شيئًا من البيت، ثم كتب : سترُ الحرائر أولى من المال، وإن كان فيه نجاتي ، وهي عبارة تنمّ عن وعي أخلاقيّ غريب في سياق فعل غير أخلاقيّ، وهذا التداخل بين الجريمة والمروءة يُنتج شخصية غير مألوفة، تتحدّى التصنيف القطعي بين الفاضل والفاسد[60].

ويظهر في المنتظم لابن الجوزي نموذج مشابه، حيث يُروى عن لصٍّ أعاد مالًا سرقه لأنه علم أن صاحبه فقيرٌ، وكان يجمعه لحجّ البيت، وقد اعتبر ابن الجوزي هذا التصرف من عجائب القلوب، وقال: كم من عابد لا يملك نصف هذه الرحمة[61]، وهنا نلمس مفارقة صريحة بين التدين السلوكي، والتعاطف الفطري، حيث يظهر اللص متفوّقًا في الإنسانية على بعض الظاهرين بالصلاح.

بل نجد في الإمتاع والمؤانسة حكاية لصٍّ فرّ من بيتٍ بعدما علم أن مال صاحبه يتيم، وعلّق بقوله: أنا أسرق الظالم، لا اليتيم[62]،وهذا النوع من الخطاب يُعيد التفكير في مفاهيم الأخلاق الثابتة، ويُدخلنا في نطاق أخلاق الهامش التي لا تستند إلى الفقه أو القانون، بل إلى وعيٍ داخليٍ يتشكّل خارج النسق الرسمي.

ويُظهر هذا التلاقي بين المروءة واللصوصية أن القيم ليست حكرًا على الفئة المتديّنة أو النبيلة، بل قد تظهر ـ على نحوٍ مفاجئ ـ في من لا يُتوقَّع منهم ذلك، مما يجعل القارئ يتساءل: من هو النبيل حقًا؟ ومن هو الساقط؟ وهل يُقاس الشرف بالانتماء الطبقي والديني، أم بالفعل المتجاوز للمصالح؟

تحليل واستنتاج

تُبرز مقارنة مفهوم "المروءة" في نصوص اللصوصية العباسية انعكاسًا عكسيًا للأنماط الاجتماعية المتوقعة، حيث يظهر اللص ـ خلافًا للمألوف ـ في موقع أخلاقي، بينما ينهار النبيل أو المتدين تحت ثقل المظاهر. وهذا المفارقة تُعيد التفكير في معيار "الفضيلة" و"الانحراف"، ويمكن تلخيص أبرز النتائج كما يلي :

أولًا: قدّمت النصوص العباسية نماذج من "اللصوص المروءيين" ليس بوصفهم أبطالًا، بل ككائنات متناقضة تكشف تناقض المدينة ذاتها، التي تختلط فيها القيم بالمنفعة، والدين بالمصلحة، والنبل بالمظاهر[63].

ثانيًا: هذا التصوير لا يمثّل دفاعًا عن الجريمة، بل يُظهر أزمة معيارية داخل المجتمع، حيث لم تعد القيم تُقاس بالانتماء أو الزي أو اللفظ، بل بالفعل المتجاوز للمصلحة، حتى لو صدر عن لصّ يعيش في الظل[64].

ثالثًا: ما يُسمّى بـ "أخلاق الظل" في هذه النصوص يُوازي "أخلاق السلطة"، لكنه يعتمد على الفطرة والوعي الداخلي، لا على القانون أو الشريعة، وهو ما يجعل شخصية اللص المروءي أداة لنقد النفاق الأخلاقي باسم الدين[65].

رابعًا: تكشف هذه الحكايات عن رغبة سردية دفينة في تفكيك الاستعلاء الطبقي والأخلاقي، عبر مفارقات تهدف إلى صدم القارئ، وإجباره على مساءلة ما إذا كان الشرف حكرًا على المركز الاجتماعي، أم يمكن أن يسكن في الهامش أيضًا ،ويُعدّ هذا الخط السردي من أبرز أدوات الخطاب المعكوس في الأدب العباسي، حيث يُستعان بالمجرم لفضح الصالح، وبالضد لإظهار الخلل في النموذج، وهي استراتيجية بلاغية عميقة تجعل من النصوص مستودعًا لجدل القيم لا مجرّد أدب أخلاقي مباشر.

الفصل الرابع: النتائج العامة والاستنتاجات

1. النتائج العامة للبحث

بعد استعراض وتحليل الظاهرة اللصوصية في بغداد العباسية عبر مصادر تاريخية وأدبية متنوعة، يمكن استخلاص أبرز النتائج الآتية :

1) اللص العباسي شخصية رمزية تتجاوز بعدها الجنائي. لقد مثّلت شخصية اللص، كما وردت في نصوص الجاحظ والتوحيدي وابن الجوزي وغيرهم، وعاءً ثقافيًا يعبّر عن قلق المدينة العباسية، وانقسامها بين صورة مثالية رسمية، وواقع اجتماعي متوتر وهشّ.

2) السرد الشعبي استخدم شخصية اللص أداةً نقدية. لم تكن طرائف اللصوص مجرد تسلية، بل سردًا استراتيجيًا يحاكي معاناة المهمّشين، ويعبّر عن "العقل الجماعي" الذي لا يملك سلطة التعبير الرسمي، فيلجأ إلى الفكاهة والحيلة والنقد الموارب.

3) تداخلت صورة اللص مع قيم المروءة والحكمة. في عدد من النصوص، بدا اللص أذكى من الفقيه، وأصدق من الغني، وأقرب للناس من السلطة، مما يؤكّد أن التصنيف الأخلاقي الكلاسيكي (فاضل/ فاسد) كان قيد مساءلة داخل النص العباسي ذاته.

4) اللص شخصية هجينة بين الواقع والمتخيّل. كانت أخبار اللصوص تمزج بين توثيق اجتماعي وتخليق رمزي، مما جعل هذه الشخصية من أكثر النماذج الأدبية قدرة على تمثيل التحولات العميقة في مدينة بغداد.

5) التراث السردي الإسلامي يختزن خطابًا ثقافيًا بديلًا. تكشف دراسة أخبار اللصوص أن التراث لم يكن صوت السلطة فقط، بل حمل خطابًا معاكسًا خفيًا، تمثّل في شخصيات هامشية كالمتسوّل، والمهرّج، واللص، وغيرها، وهي تستحق إعادة قراءة من منظور نقدي حديث.

2. الاستنتاجات النهائية للبحث

استنادًا إلى ما طُرح من مادة تحليلية وسردية وتاريخية، يخلص هذا البحث إلى جملة من الاستنتاجات النهائية التي تُبرز أبعاد ظاهرة اللصوصية في بغداد العباسية بوصفها ظاهرة ثقافية رمزية مركّبة، وأبرزها :

أولًا: تجاوزت شخصية اللص العباسي معناها الأمني أو الأخلاقي لتُصبح رمزًا سرديًا يعكس الخلل في بنية المدينة، ومرآةً لطبقاتها الصامتة التي لم تجد منفذًا للتعبير إلّا عبر الحيلة والظلّ.

ثانيًا: لم تكن النصوص الأدبية ـ خصوصًا عند الجاحظ والتوحيدي ـ محايدة في عرض هذه الشخصيات، بل أسهمت بوعي في تشكيلها وتضخيمها لتأدية وظيفة ثقافية ناقدة، ما يجعلنا أمام أدب ساخر يحمل خطابًا سياسيًا غير مباشر .

ثالثًا: اللص، في الخطاب الشعبي، كان ناقدًا للأخلاق الزائفة والسلوك السلطوي، وغالبًا ما أظهرته الحكايات أكثر وعيًا من الشخصيات "الشرعية"، مما يُعيد طرح أسئلة القيم والعدالة من جديد.

رابعًا: الفضاء السردي في بغداد لم يكن انعكاسًا بسيطًا للواقع، بل كان منتِجًا للمعنى ومعيدًا تشكيله، وهو ما يجعل أخبار اللصوص وثائق ثقافية بقدر ما هي أخبار طريفة.

خامسًا: ينبغي إعادة قراءة التراث الحكائي العربي بوصفه مادة فكرية مشحونة بالتوترات الاجتماعية والسياسية، وليس فقط كمخزون نوادر أو أخبار ترفيهية، وهذا يشمل اللصوص وسائر "المهمّشين" الذين حمّلهم النص أدوارًا رمزية.

سادسًا: تكشف دراسة اللصوص في الأدب العباسي عن نموذج بديل للبطولة الثقافية، لا يقوم على الفضيلة أو القوة، بل على الذكاء، والدهاء، والقدرة على النجاة من منظومة قيمية مختلّة.

د.عبد الرحمن يوسف أبو زيد

الجامعة اللبنانية كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم التاريخ

الهوامش

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1964م، ص145.
(2) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج13، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص 102.
(3) التوحيدي، علي بن محمد (أبو حيان) (ت 414هـ)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939م، ج2، ص66.
(4) الجاحظ، البخلاء، ص 145.
(5) المنصور : عبد الله بن محمد بن علي بن العباس، أبو جعفر، المنصور: ثاني خلفاء بني العباس، وأول من عني بالعلوم، وكان عارفا بالفقه والأدب، مقدما في الفلسفة والفلك، محبا للعلماء، ولد في الحميمية من أرض الشراة قرب معان وولي الخلافة بعد وفاة أخيه سنة 136 هـ، وهو باني مدينة بغداد، وقد أمر بتخطيطها سنة 145 هـ، ومن آثاره مدينة المصيصة والرافقة بالرقة، وزيادة في المسجد الحرام (خير الدين بن محمود بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ج 15، ج 4، 2002م، ص 117.
(6) المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج3، ص112.
(7) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج12، ص108
(8) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط2 ،ج1، 1968م،ص191.
(9) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2002م، ص213.
(10) الجاحظ، البخلاء،، ص76.
(11) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،، ج1، ص55
(12) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية،، ص 219.
(13) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص214.
(14) الجاحظ، البخلاء،، ص101
(15) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، صيد الخاطر، تحقيق طارق الطنطاوي، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2001م، ص331
(16) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص225.
(17) الجاحظ، البخلاء، ص104
(18) الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1996م، ص143
(19) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص62
(20) الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت بعد 590هـ)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص118
(21) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج13، ص212
(22) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص143
(23) الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص118
(24) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت 182هـ)، الخراج، تحقيق عبد الله نذير أحمد، دار المعرفة، بيروت، 1979م، ص97
(25) الجاحظ، البخلاء، ص74
(26) المصدر السابق، ص 81.
(27) المصدر السابق، ص 91.
(28) المصدر السابق، ص92.
(29) خفاجي، أحمد، بنية السرد في البخلاء للجاحظ، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 95، 2011م، ص112
(30) الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص237
(31) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج12، ص89
(32) المصدر السابق ،ج14، ص55
(33) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص63
(34) حسين، محمود، شخصية المهمّش في سرديات العصر العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 142، 2016م، ص98
(35) شحرور، أحمد، الوظيفة الأخلاقية للسرد التاريخي عند ابن الجوزي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة بغداد، العدد 22، 2017م، ص211
(36) الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص241
(37) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،، ج2، ص66
(38) المصدر السابق، ج3، ص15
(39) حاجي، عبد الله، الوعي الاجتماعي في سرديات أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد 489، 2020م، ص41
(40) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص66
(41) حاجي، عبد الله، الوعي الاجتماعي في سرديات أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي، العدد 489، 2020م، ص42
(42) زكريا، حسن، أبو حيّان التوحيدي والمجتمع البغدادي: مقاربة في النقد الرمزي، مجلة تراثيات، القاهرة، العدد 66، 2018م، ص119
(43) الجاحظ، البخلاء، ص104
(44) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص77
(45) إبراهيم، محيي الدين، استراتيجيات الفكاهة في الأدب العربي الوسيط، مجلة عالم الفكر، المجلد 40، العدد 3، 2012م، ص90
(46) الغذامي، النقد الثقافي، ص247
(47) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص66
(48) الجاحظ، البخلاء، ص104
(49) الجاحظ، البخلاء، ص107
(50) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص71
(51) ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص207
(52) الجاحظ، البخلاء، ص107
(53) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص71
(54) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص251
(55) هلال، محمد غنيمي، فن القص في الأدب العربي القديم، دار نهضة مصر، القاهرة، 1981م، ص213
(56) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص93
(57) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص27
(58) الجاحظ، البخلاء، ص110
(59) البغدادي، محسن عبد الله، الفكاهة والنقد السياسي في الأدب العباسي، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد 14، 2018م، ص132

(60) الجاحظ، البخلاء، ص115
(61) ابن الجوزي، المنتظم، ج14، ص135
(62) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص93
(63) الجاحظ، البخلاء، ص115
(64) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص93
(65) الطاهر، عبد السلام، تحولات مفهوم المروءة في الأدب العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 131، 2015م، ص102

المصادر العربية التراثية

1. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت 182هـ)، الخراج، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار المعرفة، بيروت، 1979م.
2. الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1968م.
3. الجاحظ، عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
4. التوحيدي، علي بن محمد (ت بعد 400هـ)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1953م.
5. الزركلي، خير الدين بن محمود بن علي بن فارس (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.
6. الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت بعد 590هـ)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
7. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
8. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ)، صيد الخاطر، تحقيق: طارق الطنطاوي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2001م.
9. الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م.
10. المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

المراجع والدوريات الحديثة

11. إبراهيم، محيي الدين، استراتيجيات الفكاهة في الأدب العربي الوسيط، مجلة عالم الفكر، المجلد 40، العدد 3، 2012م.
12. البغدادي، محسن عبد الله، الفكاهة والنقد السياسي في الأدب العباسي، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد 14، 2018م.
13. حاجي، عبد الله، الوعي الاجتماعي في سرديات أبي حيان التوحيدي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد 489، 2020م.
14. حسين، محمود، شخصية المهمّش في سرديات العصر العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 142، 2016م.
15. خفاجي، أحمد، شخصية المهمش في السرد العباسي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 134، 2016م.
16. شحرور، أحمد، الوظيفة الأخلاقية للسرد التاريخي عند ابن الجوزي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة بغداد، العدد 22، 2017م.
17. الطاهر، عبد السلام، تحولات مفهوم المروءة في الأدب العباسي، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 131، 2015م.
18. الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
19. زكريا، حسن، الرمزية الاجتماعية في سرديات التراث العباسي، مجلة آداب المستنصرية، بغداد، العدد 56، 2017م.
20. هلال، محمد غنيمي، فن القص في الأدب العربي القديم، دار نهضة مصر، القاهرة، 1981م.

إشكاليّة الحاكمية بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر: "مقاربة بينيّة"

روضة الدرواز

تُعتبر إشكاليّة الحاكميّة إشكاليّة جدليّة في الخطاب الدينيّ والسياسي المعاصر منذ سقوط الدولة العثمانية التي كانت تتّخذ من الخلافة نظامًا للحكم، فسقطت وسقط معها سنة أربع وعشرين وتسع مائة وألف على يد مصطفى كمال أتاتورك بتركيا. لذا، أعيد طرح مفهوم الحاكميّة كإيديواوجيا سياسيّة ودينيّة نادت بها أصوات متعدّدة من قبيل أبي الأعلى المودودي والسيّد قطب وغيرهما في المجال العربي والإسلاميّ لإعادة بناء دولة الخلافة كردّ فعل على التحدّيات التي يواجهها المجال العربي والإسلامي. في المقابل ظهرت أصوات أخرى ترفض العودة إلى نموذج نظام الخلافة وتنقده مثل دعوة علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي بيّن فيه أنّ "الخلافة والنيابة"[1] نتاج بشريّ غطاؤه دينيّ، فأضيف إليه طابعًا قُدسيًّا لإثبات شرعيّته وضمان عدم معارضته باعتباره نظاما إلهيًّا لا بشريًّا. وهو ما جعل التيّار الحداثي بداية من عصر النهضة يطرح نظامًا مدنيًا علمانيًّا يفصل الدين عن السياسة، ينبع من إرادة الشعب لا الخليفة، تسيّيره القوانين الوضعية المدنيّة لا النصوص الماضويّة للشريعة الإسلاميّة لكونها جامدة لا تستجيب لمقتضيات الواقع الحيّ المعاصر.

سنشتغل بهذه الإشكاليّة وفق نموذجين متباينين في طرح إشكاليّة الحاكميّة بين الدين والسياسة، وهما أبو الأعلى المودودي من خلال كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن"[2] ومحمد شحرور من خلال كتابه "الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة"[3].

إنّ دافع الاختيار لهذين النموذجين مكمنه طبيعة الخطاب لكلّ من المودودي وشحرور. فالمودوديّ مُمَثّلٌ مُؤَسّسٌ لفكرة الحاكميّة وإعادة إنتاج خطابها في الفكر السياسي الإسلاميّ المعاصر، في حين شحرور مُمثّل لتفكيك خطاب الحاكميّة ونقده والدعوة إلى ضرورة فصل الدينيّ عن السياسي وفقًا لقراءة تاريخيّة ولغويّة ومعرفيّة يسرّت له البحث عن جذور الحاكميّة سياقًا وتحوّلًا ففكّكها مقدّمًا رؤية مختلفة ومتناقضة عمّا قدّمه المودودي.

تناقش إشكاليّنا، أوّلًا؛ مفهوم الحاكميّة، فهو مفهوم معقّد أثار جدلًا واسعًا في الخطاب العربي والإسلاميّ المعاصر، ذلك أنّه مفهوم إشكاليّ يتشابك فيه الدينيّ بالسياسي، والتاريخيّ بالفلسفيّ، والاجتماعي بالأخلاقي. فهو مرتبط بمفاهيم كالسيادة والقانون والسلطة والأخلاق من منظور ثيوقراطيّ تكون فيه السيادة لحاكميّة الله لا للشعب، والقانون للشريعة الإسلاميّة بفهمها الماضويّ ذي القراءة الواحدة لا للقوانين المدنيّة الوضعيّة، والسلطة مصدرها الله وحقّ خالص له بتنفيذ إرادته لا الشعبَ وإرادتَه، والأخلاق مرتبطة بالتسليم بحاكميّة الله، فهي ثابتة لا تتغيّر لكونها منبثقة عن شرع الله. لذا لا يسعُنا مقاربة "إشكاليّة الحاكمية بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر" مقاربة من زاوية تخصّصيّة واحدة، فبذلك سنقع في فخّ الاختزال والتبسيط، فالإشكاليّة معقّدة ومركّبة، ولهذا سنقاربها مقاربة بينيّة مركّبة، حتى نقرأ الخطاب الدينيّ والسياسيّ الذي قامت عليه فكرة الحاكميّة من مختلف المقاربات التاريخيّة والسياسيّة والسوسيو – ثقافية وتحليل الخطاب.

ثانيًا؛ النظر إلى التناقض الصارخ في مقاربة مفهوم الحاكميّة بين المودودي وشحرور في ضوء السياقات التاريخيّة والمعرفيّة المتغيّرة التي أنتجت كل رؤية، فنفكّك الأسس الفلسفيّة واللاهوتيّة والتأويليّة التي قام عليها خطاب الحاكميّة لكلّ من المودوديّ وشحرور، فكيف فهم كلّ منهما المفاهيم الأساسيّة المتّصلة بإشكاليّة الحاكميّة، كالألوهيّة والسيادة والتشريع؟

ثالثًا؛ النظر في منهجيّة تعامل كلّ منهما مع النص

الدينيّ، فكيف تعامل المودودي مع النص القرآني وجعله مرجعًا أساسيًا ومباشرًا على المستوى السياسيّ في الحكم والتشريعيّ في القانون؟ وكيف أثّر ذلك على تضيّيق أفق الاجتهاد والتأويل لصالح النص القرآنيّ؟ وكيف وظّف شحرور الآليات اللسانيّة والتأويليّة والتاريخيّة ليُفكّك بنية خطاب الحاكميّة المودوديّة حتى يؤسّس لقراءة معاصرة للحاكميّة تفصل بين الديني والسياسي، وتؤسّس إلى حاكميّة بشريّة لا إلهيّة تفسح المجال للاجتهاد البشريّ في تنظيم الشؤون الدنيويّة والسياسية في الدولة والمجتمع؟

رابعًا؛ المقارنة بين رؤى كلّ من المودودي وشحرور للدولة ووظيفتها وعلاقتها بالمجتمع. فكلّ منهما قدّم مشروعَ دولة مختلف عن الآخر. فالأوّل قدّم رؤية ثيوقراطية للدولة تحكمها حاكمية الله، وهو النموذج الذي تأثّر به نظام دولة باكستان والثاني نقض ما ذهب إليه الأوّل فقدّم بديلًا مدنيًّا يواجه من خلاله أزمة الدولة الوطنية في الوطن العربي وتحدّياتها.

I. السياق التاريخيّ والسياسيّ والمعرفيّ لتشكّل الحاكميّة

1. الدلالة اللغوية والقرآنية للحاكميّة

يعود الأصل اللغويّ للحاكميّة إلى مادة (ح،ك،م) وهو مصدر صناعي، له معان عدّة؛ القضاء والمنع والحِكمة. فـ "قضاء الحُكم بضمّ الحاء، وجمعه أحكام، تقول حكم بينهم أي قضى، وحَكَمَ له وحَكَمَ عليه، وقال الأزهري الحُكم القَضَاءُ بالعدل"[4] والمنع، فحدّده ابن فارس في مقاييسه "الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع وأوّل ذلك الحكم، وهو منع الظلم وسُميّت حَكَمة الدابة لأنّها تمنعها"[5] والحكمَة بمعنى الحُكم "الحُكم بالحِكمَة في قوله تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[مريم/12]، وقال (عليه السلام) "الصمت حكمٌ وقليل فاعله، أي الحِكمَة...، ﴿إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيد﴾ أي ما يريده بجعله حِكمَة وذلك حثّ للعباد على الرضى بما يقضيه"[6] و"استخدم مفهوم ٱلْحُكْمُ وٱلتحكيمُ وٱلحكومة بمعنى القضاء والفصل في الخلاف على ضوء التنزيل الحكيم"[7].

لم يرد مصطلح الحاكميّة بلفظه الصريح في النص القرآني، بل ورد بلفظ الحُكم ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلاَّ للهَّ أَمَرَ أَلاَ تَعْبُدَ إِلاَّ إِيّاهُ﴾[8]، ولفظ الحاكم ﴿أَلَيْسَ اللهُّ بِأَحْكَمِ الحَاكِمِينَ﴾[9].

شكّلت الدلالات اللغويّة والقرآنية مفهوم الحاكميّة، وقد تمّ استعماله في الخطاب المعاصر لا بمعنى الإيمان والتوحيد وأن لا نُشرك به شيئًا والعلم والفقه والقضاء بالعدل، بل بمعنى تولّي السلطة السياسيّة والتشريع، وهو ما جعل منه مفهومًا ذو أبعاد سلطويّة سياسيّة وسوسيولوجيّة، التي ظهر تشكّلها في الخطاب الإسلامي مع أبي الأعلى المودودي ثمّ سيّد قطب الذي سار على نهجه، ثمّ تفكيك هذا المفهوم ومرجعيّاته مع محمد شحرور الذي حاول أن يقدّم قراءة معاصرة للحاكميّة تختلف عن رؤى المودودي لها. لكن قبل الولوج إلى تحليل إشكالية الحاكمية في الخطاب الإسلاميّ للمودودي ثمّ تفكيكه ونقده مع شحرور علينا أن نبحث عن جذورها وتأصّلها في السياق التاريخي السياسي الإسلاميّ، وهو ما يفرض علينا قراءة سياقيّة لإشكالية الحاكميّة مفهوما وإديولوجيا سياسيّة.

2. السياقات التاريخيّة والسياسيّة

انبثق مفهوم الحاكميّة عن معارك خاضها المسلمون بين فريقيْ علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان حول أحقيّة الخلافة، فلمن؟ وأهمّ معركة خاضها هؤلاء معركة صفّين فـ "عندما التقى الجمعان في صفّين ودارت رحى حرب ضروس أكلت من الفريقين فوق ما توقّع الناس"[10] فـ "لئن كان القائدان علي ومعاوية وكذلك محيطها... قد ظلّوا متمسّكين بمواقفهم، وبالتالي كانوا متمسّكين بالحرب، فإنّ سواد رجالهم... لم يكونوا متحمّسين لمجابهة واسعة... دون انتصار لهذا الطرف أو ذاك... لقد كانت صفّين أكبر تجمع عربي شهده التاريخ، ستّون ألف مقاتل من كل جانب..."[11].

طال القتال فـ "أوشك النصر أن يتحقّق لجيش علي لولا أن ظهرت دعوة التحكيم"[12]، التي خطرت بالعقل السياسي والعسكري لمعاوية إنّها "استراتيجيّة خطاب Strattégie de discours"[13]، وهي استراتيجيّة عسكريّة، ليُجبر عليًّا وجيشه على التفاوض ووقف الحرب. فدعا إلى رفع كتاب الله، ذلك أنّه "أمر برفع المصاحف المتوفّرة على رأس الأسنّة وأن يُدعى العراقيّون إلى كتاب الله ليحكم بيننا وبينكم، وهنا المصاحف التي تحمل كلام الله، أي الحقيقة وما يجمع كلّ المسلمين ويوحّدهم... إنّه القُدُسيّ الذي يدخل في اللعبة ولكن بطريقة ملموسة. إنّه من الخطأ التامّ أن نرى في ذلك خدعة شيطانيّة لتجنّب الهزيمة، استخدامًا آليًا للقرآن

لإنقاذ الذات والمكر بالآخر، فلم يكن معاوية مغلوبًا ولا على طريق الانهزام، إنّما كان يستعمل اللغة الوحيدة الممكن فهمها، لغة الرمز كما أنّه يلتجئ إلى المرجع المشترك الوحيد، وهكذا توقّفت المعركة، حين قرّر العراقيّون الاستجابة إلى معركة الكتاب..."[14] إذن لجأ معاوية إلى "النص الأعلى"[15] وهو النص المؤسس للإسلام وما له من سلطة مطلقة تؤثّر في الآخر فتمهّد له الطريق لكسب المعركة وحسمها. ونلاحظ أن معركة صفّين دفعت إلى ظهور التحكيم، فهي إحدى المرتكزات التاريخيّة والجيوسياسيّة لتشكّل نظريّة الحاكميّة، فهي تعبّر عن "وقائع خطابيّة"[16] مكّنتنا من أن نُمارس "أركيولوجيا معرفيّة"[17] نُفكّك من خلالها لها "المقام السياقيّ"[18] التاريخي والسياسيّ الذي انبثق عنه "ملفوظ"[19] الحاكميّة الذي تعاضد فيه الدينيّ بالسياسي، فأثار جدلًا بينهما؛ نظريًّا على مستوى الخطاب وإجرائيًّا على مستوى الاستراتيجيّات الجيوسياسيّة التي اكتسحتها نظرية الحاكميّة عبر التاريخ العربي والإسلاميّ. ففكرة التحكيم "كتاب الله يحكم بيننا وبينكم"[20] شكّلها معاوية كعنصر ثان بعد المعارك فيكون القاضي والحاكم بين الفريقين. وهذا ما جعل من وقف المعارك وتحكيم القرآن مسألتان مترابطتان، متعاقبتان في الزمن على حدّ قول المؤرّخ هشام جعيّط.

فطن علي إلى لعبة التحكيم، فرفض الاستجابة لها "وحذّر من مغبتها والمكيدة الكامنة وراءها... فاضطرّ... للموافقة لوقف الاقتتال والامتثال للتحكيم."[21] وعليه، خضع عليّ بن أبي طالب إلى وقف المعارك والقبول بتحكيم القرآن بـ "فعل تدخّل القرّاء وتهديدهم له، هؤلاء الذين صاروا خوارج بعد ذلك"[22] فهولاء قبلوا المرحلة الأولى وقف الحرب ليمتثلوا "لحكم الكتاب"[23] لكنّهم عارضوا المرحلة الثانية مبدأ اختيار الحكمين لأنّهم "كانوا يرفضون تدخّل البشر في هذا الحكم"[24] فرفضوا صيغة التحكيم من خلال الوثيقة أو معاهدة صفّين التي نسجها المُحكّمة الأوائل معاوية وعلي وابن العاص والأشعث لكونها تتعارض مع مشروعهم القائم على "لا حكم إلا لله"[25] وهي أولى خطوات تشكّل النظرية السياسية للحاكميّة في التاريخ السياسيّ للإسلام المبكّر. لذا عدل القرّاء عن الموقف المؤيّد "لوقف المعارك باسم القرآن... فراحوا يكوّنون كتلة إيديولوجيّة دينيّة رهيبة... تستند إلى المنطق التالي: الله وحده يحكم في المنازعات الدمويّة التي مزّقت الأمّة، وليس البشر، وفقًا للآية التالية: ﴿وَإِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَنِ الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾ وفي نظرهم إنّ الله قضى في أمر معاوية لأنّهم يطرحون أنّه يمثّل الفئة الباغية... ممّا يبيّن رجوعًا إلى النواة المتشدّدة لا حكم إلاّ لله"[26] وكان هذا الشعار المنشئ الأوّل للإيديولوجيا الخارجية ونواتهم الأولى. فسبب تسميّتهم بالخوارج يعود إلى الانشقاق عن علي لرفضه العودة إلى الحرب، ذلك أنّهم "طلبوا من علي إعلان توبته هو الآخر من ذنبه واستئناف القتال ضدّ معاوية وأهل الشام، لكنّ عليًّا رفض الإقرار على نفسه بالذنب والخطيئة، فخرج عليه الذين يريدون استئناف القتال"[27] ورفضوا القبول بدعوى التحكيم بالوثيقة وتنصيب حكمين من الفريقين، ففريق معاوية نصّب عمرو بن العاص، وفريق علي نصّب أبا موسى الأشعريّ. لذا حرص الخوارج على تصفية كلّ من قَبل التحكيم، فنجحوا في تصفية علي بالعراق، وتمكّنوا من طعن معاوية بدمشق لكنّه نجا، وذات الأمر مع ابن العاص بالفسطاط لكّنهم فشلوا في اغتياله.

لئن بحثنا عن "المقام السياقي"[28] لنظرية الحاكميّة تاريخيًّا وسياسيًّا الذي تشكّلت من خلاله فإنّ الهدف منها هو تفكيك مرتكزات النشأة التي طرحناها في قراءتنا السياقيّة لنظرية الحاكميّة، ذلك أنّ خطاب الحاكميّة أعيد طرحه في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر لمواجهة التحدّيات المعرفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة المتحوّلة والمتغيّرة التي فُرضت على المجال العربي والإسلامي منذ صدمة الحداثة، فكيف استجابوا إليها؟ وكيف تعاملوا معها؟ تمثّلت استجابتهم بطرح السؤال الذي طرحه شكيب أرسلان "لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون؟" فأجاب عن هذا الطرح ثلاث اتّجاهات، فبيّنوا وسائلهم الإيبسمولوجيّة منهجًا وعلومًا في فهم الواقع ومقاومة الغُزاة. فالاتّجاه الأوّل استجاب بغير وعي لهذه الصدمة، فصدّها بالعودة إلى الماضي من خلال إعادة طرح نظريّة الحاكميّة كطوق نجاة لمواجهة التحدّيات المطروحة سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا ومعرفيًّا وفكريًّا. وهذه العودة هي استجابة ماضويّة لدعوى الخوارج بأن "لا حكم إلا الله" فسعى أبو الأعلى المودودي إلى مدّ جسر "التواصل"[29] بين المقام السياقي لمفهوم الحاكميّة الذي نسج لفظه الخوارج مفهومًا وإيديولوجيّة، فـ "لم يدخل استخدام مصطلح

الحاكميّة كمفهوم سياسي في قاموس التيّار الإسلاميّ إلّا على يد الداعية الإسلاميّ الهندي أبو الأعلى المودودي"[30]، ذلك أنّه أعاد إنتاجه وجعله إيديولوجيا دينيّة وسياسيّة، يدعو من خلالها إلى "صحوة إسلاميّة اجتمعت على رفض الهيمنة الغربيّة... والتحصّن بالذاتيّة الموروثة[31]"، إنّها صحوة سياسيّة ودينيّة تجعل من النصّ الموروث مصدرًا للتشريع وأصلًا من أصول الحكم. لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ استدعاء مفهوم الحاكميّة – في باكستان – في خطاب أبي الأعلى لم يكن "إلاّ في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهنديّة عشية الاستقلال. وقد أسهم المستعمر البريطاني دون شكّ في تعميق الصراع حتى أصبح انفصال المسلمين هو الحلّ الأمثل، وهو حلّ روّجت له الدوائر الاستعماريّة منذ منتصف القرن التاسع عشر... وكان من أهمّ مبررات الانفصال في الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين لا الأرض ولا القوميّة ولا التاريخ ولا الثقافة أساس أي تجمع بشريّ"[32].

وقد انتقل المفهوم الجديد للحاكميّة إلى "الاستخدام السياسي في العالم العربي في فترة الستينات مع تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيّد قطب بمصر، والذي أضفى على المفهوم طابع التشدّد إثر محاولة الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر"[33] وقد لعب هذا الاتّجاه دورًا مفصليًّا كبيرًا على مستوى الخطاب السياسيّ وما خلّفه من وقائع في التاريخ السياسيّ العربي والإسلامي المعاصر. أمّا الاتّجاه الثاني، هو الاتّجاه الذي لم يستطع أن يدير ظهره للتراث الدينيّ، فأخذوا بأسباب التقدّم وعملوا على نقده وإعادة قراءته، فالعرب والمسلمون في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يكن لديهم شيئًا يفكّرون من خلاله إلّا الدّين، وهذا ما دفع إلى بروز التيّار الإصلاحيّ، الذي سعى رواده إلى ضرورة إصلاح المنظومة الدينيّة والسياسيّة من قبيل؛ محمد عبده الذي أقرّ بفصل الدين عن السياسة، وجمال الدين الأفغاني والكواكبي صاحب نظرية المستبد العادل، وغيرهم، فدعوا إلى بناء رؤية إصلاحيّة توفيقيّة أو "تلفيقيّة" على حدّ قول أبي زيد، تتماشى مع مستجّدات الواقع الذي فرضته تحدّيات صدمة الحداثة. أمّا الاتّجاه الثالث وهو الاتّجاه العلماني الذي قاده كلّ من بطرس البستاني وفرح أنطوان وسلامة موسى وقاسم أمين وطه حسين ونصر حامد أبو زيد. فهؤلاء طرحوا نموذجًا سياسيًّا مختلفًا عن نموذج الحاكميّة في إدارة الدولة الإسلاميّة الذي نادى به أبو الأعلى المودودي وسيّد قطب، وهو نموذج الدولة المدنيّة الحديثة، الذي يعيد الدين إلى فضائه الخاص ويحُول دون ولوجه إلى مجال السياسة والحكم والقانون.

II. تحليل الخطاب اللاهوتي السياسي للحاكمية

1. المودودي والحاكميّة الإلهيّة: تشابك الدينيّ بالسياسي

يُعتبر التوجّه الفكريّ لأبي الأعلى المودودي منعطفًا مهمًّا ومؤثّرًا في أدبيّات الحركات الإسلاميّة المعاصرة، ذلك أنّه سعى إلى بناء رؤية إيديولوجيّة سياسيّة منبثقة عن العقيدة الدينيّة، فانطلق من مفهوم الحاكميّة وأعاد إنتاجه وتوظيفه في القرن العشرين لمواجهة "الجاهليّة الجديدة[34]" أو "جاهليّة الوافد الغربي"[35]، فوظّف هذا المفهوم ليعبّر عن "إدانته لأنماط العيش في المجتمعات الغربيّة التي يرى أنّها لا تتطابق مع النظام الإسلامي، حيث تخطّى بمفهومه الجديد المنهج التاريخي للمصطلح والذي استعمله العرب للدلالة بالجاهليّة عن حياة العرب قبل الإسلام"[36]. وقد مثّلت "الجاهليّة الجديدة" الدافع المركزي للمودودي لخلق ربط عضوي بين الألوهيّة والحاكميّة يضمن سيادة الدولة والقانون من منظور أنّ الله هو المشرّع للقانون والحاكم الأوحد لسيادة الدولة. إنّ مدّ مفهوم الجاهليّة إلى الخطاب المعاصر، هو مدّ لـ "رفض الخلاف والتعدّدية قديمًا وحديثًا، ويترتّب على طرح مفهوم الحاكميّة على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي وتكريس أشدّ الأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة رجعيّة وتخلّفا"[37].

نلاحظ أنّ مفهوم الحاكميّة مركّب منضو في "شبكة معقّدة"[38] من العلاقات تربطه بمفاهيم أخرى كـ "السيادة" و"السلطة" و"التشريع" وهذا ما نلمسه على مستوى خطاب المودودي القائم على تلازم الحاكميّة والسلطة، فالحاكميّة جوهر للألوهيّة "أصلها وجوهرها هو السلطة"[39] فهي "بكلّ معنى من معانيها الله تعالى وحده، فإنّه هو الحاكم الحقيقيّ في واقع الأمر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصليّ إلا هو وحده... تطلق هذه الكلمة على السلطة العُليا والسلطة المطلقة، على حسب

ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة فلا معنى لكون فرد... حاكمًا إلّا أنّ حكمه هو القانون، له الصلاحيّات التامّة والسلطات الكلّية غير المحدودة لينفّذ حكمه في أفراد الدولة وهم مضطرون إلى طاعته طوعًا وكرهًا"[40] ونفهم من هذا التصوّر تمثُّل المودودي للسلطة العليا، فجعلها ملك لله وحده، ومصدرها الله لا الشعب أو السلطة النابعة من إرادته، وهو ذات التصوّر الذي نادى به الخوارج في معركة الصفّين وما تلاها من أحداث. إنّ تمثُّل المودودي للسيادة والسلطة والتشريع هو تمثّل "يردّ كل شيء في العالم إلى العلّة الأولى وهي الله ويرى في ذلك إحلال لـ "الله" في الواقع ونفيّ للـ "إنسان" كما أنّه إلغاء للقوانين الطبيعيّة والاجتماعيّة"[41] فنفهم أنّ حاكميّة المودودي ترفض أن تتّسم السيادة بـ "نظام دستوريّ يقسّم سلطات الدولة... بين قضاء تشريعيّ وقضاء تنفيذيّ، أو بين المجلس الأعلى والمجلس الأدنى... وتدفع البنية الدستوريّة... إلى أنّ السيادة تكمن في الدستور نفسه وليس في مركز واحد للسلطة"[42]، ويرفض أن يرتبط مفهوم السلطة بـ"السلطة العُليا للشعب"[43] أي رفض أن تكون "السلطة صفة جماعيّة للنسق الاجتماعيّة للفاعلين المتعاونين، تعمل على تسهيل كلّ من التمكين الجماعي والانضباط الجماعي"[44] بل يؤسّس لسيادة واحدة وسلطة واحدة و"ممّا يقتضيه توحّد السلطة العليا أن يكون جميع ضروب الحكم والأمر راجعة إلى مسيطر قاهر واحد وإلّا ينتقل منه جزء من الحكم إلى غيره... إنّه المالك الملك والمسيطر والقاهر والحاكم المطلق بالمعاني السياسيّة، فإنّ دعواه هذه كدعوى الألوهة..."[45].

نستنتج أنّ المودودي يصوّر الحاكميّة الإلهية "نقيضًا لحاكميّة البشر والاعتماد على سلطة السلف أو التراث... وإهدار البعد التاريخيّ وتجاهله"[46] ذلك أنّه يمدّ جسر التواصل بين حاكميّة الخوارج وحاكميّته في الواقع المعاصر، فينقل "ملفوظ"[47] الحاكميّة من "مقامه اللغوي"[48] الأوّل الذي انبثق عنه في القرن السابع ميلادي إلى "مقام المخاطب"[49] أي موقع منتج الملفوظ في القرن العشرين. ففي هذا الموقع يعيد المودودي إنتاج "صياغة الحُجّة"[50]، حُجّة الحاجة إلى حاكميّة إلهيّة سياسيّة، ليؤسّس مشروعه السياسيّ الإسلامي، دون الوعي بأنّ الألوهيّة والحاكميّة مفهومان منفصلان كلّ على حدة. فالمودودي يتعسّف على الخطاب القرآني فيعمل على لَيّ عنقه ليُقحمه في مجال السياسة، فيقرأ الآي الذي عرضه في كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن": ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾[51] / ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[52] / ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[53] على أنّه حجّة لحاكميّة سياسيّة لله، فيبرّر لَلقارئ أنّها آيات تؤسّس لحاكميّة سياسيّة إلهيّة ولسيادة عقديّة ولتشريع نصّي تراثي للقوانين. ومن خلال هذا التصوّر للسيادة والسلطة والتشريع تصبح الدولة لا هيكل مؤسّساتي ينظّم الشؤون الدنيويّة للـ "المواطن" و"الشعب" بل أداة تنفيذيّة لشرع الله في الأرض. وبذلك يتشكّل التشابك بين الديني والسياسيّ. لكن المتأمّل في الخطاب القرآني الذي عرضه المودودي، يلاحظ أنّه يطرح إشكاليّة التوحيد وأن لا نشرك به شيئًا، فهو خطاب توحيديّ ذو بعد إيمانيّ لا إيديولجي سياسيّ.

ونرى أنّ مرتكز خطاب الحاكميّة الإلهيّة السياسيّة لدى أبي الأعلى أُسّس على منطلقين، وهما منطلق "الجاهليّة الجديدة" ومنطلق حاكمية "النصّ"[54] الديني ليكون "سلطة الخطاب"[55] التي تشدّ عضد إيديولوجيّته الإسلاميّة. لذا، يسحب مفهوم الحاكميّة من حاكميّة سياسيّة إلهيّة إلى حاكميّة التأويل وهو ما يكشف عن "المعرفة سلطة"[56] على حدّ قول فوكو. فيبني "حاكميّة المؤوّل" على حدّ عبارة نصر حامد أبي زيد. فيضيّق الاجتهاد والتأويل لصالح النصّ، عملًا بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نصّ"[57]. وعليه يُسيّج المودودي النصّ القرآني، فيبني معانيه على الفهم الواحد والمعنى الواحد "الصحيح" ثمّ يجعله مصدرًا مباشرًا للتشريع السياسي.

لئن ضيّق المودودي أفق الاجتهاد ووضعه على محكّ "الفهم الصحيح" و"حاكميّة المؤوّل" فإنّه لم ينفِ دور الاجتهاد نهائيًّا في الإشكاليّات التي لم يجد لها النص القرآني حلًّا، وهذا ما دفعه إلى فسح المجال إلى "أهل الحلّ والعقد وأعضاء مجلس الشورى[58] ليجتهدوا فيسنّوا تشريعات لا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلاميّة ولكنّها ترسم الحدود العمليّة للدولة ومؤسّساتها وهيئاتها التنفيذيّة والقضائيّة وفقا للسيادة الإلهيّة. فنظريّة الدولة "Theory of State" عند أبي الأعلى تقوم على نقطتين أساسيّتين "الخلافة" و"الاستخلاف" التي استوحاها من الآي

القرآني الآتي ذكره من سورة النور: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[59] فأوّل معناه إلى "الخلافة" و"الاستخلاف"، فحدّد ماهية الخلافة "فالنكتة الأولى أنّ الإسلام يستعمل دائمًا لفظة الخلافة "Vicegerency" بدل لفظة الحاكميّة "Sovereignty"، وإذا كانت الحاكميّة لله خاصّة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون الخليفة "Viceegerent" الحاكم الأعلى"[60] ثمّ حدّد ماهية "الاستخلاف" و"المستخلف" والنكتة الثانية البديعة في هذه الآية أنّ الله وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف... فالظاهر من هذا أنّ المؤمنين كلّهم خلفاء الله، وهذه الخلافة التي أوتيها المؤمنون خلافة عموميّة "Pupolar Vicegerency" لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل كلّ مؤمن خليفة عن الله"[61]

عاد أبو الأعلى المودودي إلى الخطاب القرآني ليتّخذه حجّة للقول بالخلافة والاستخلاف في معنييهما السياسي، لكن حينما نعود إلى الخطاب القرآني من سورة النور الآية 55 ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ نتأمّل أنّ معاني خطاب النص الدينيّ مخالفة للمعاني التي نسجها له المودودي. فما عنى به الخطاب القرآني هو الاستخلاف في الأرض بالعمل الصالح وبعبادة الله وعدم الشرك به. وبالتالي نلاحظ أنّ لهذا الخطاب أبعاد أساسيّة؛ الفعل التعبّدي والبعد الإيمانيّ ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ والبعد الأخلاقيّ ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. فندرك "عدم تجانسية"[62] خطاب المودودي مع الخطاب القرآني، فأبو الأعلى همّش المعاني التي نطق بها النصّ وفرض ثقافته الشخصيّة وقبليّاته المعرفيّة في عمليّة التأويل، ممّا أدّى إلى خلق فجوة تأويليّة "بين روح الكلمات الأصيلة وإعادة إنتاجها"[63].

نلاحظ أنّ أبا الأعلى يشرط أن يكون "المستخلف" مؤمنًا وهذا ما يفسّر الشعار الذي رفعته الجماعات الإسلاميّة "الرئيس المؤمن"[64] حتى تصّح "ولايته"[65]، فتتجلّى أمامنا نظرية الدولة عند المودودي، وهي نظرية تستقي "آليّات اختيار الحاكم من العصور القديمة عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك"[66] وتعيد طرح صورة "الرئيس المؤمن" أو صورة "المستخلف" كصورة الملوك بالعصور القديمة ويظهر ذلك في قوله "ولا يتولّى إلا ما ولاّه المُستخلَف أي الحاكم الأعلى من أملاكه وعبيده نيابة عنه"[67] فيُصبح "الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكًا للحاكم، وأصبح كلّ خلاف للرأي معه خيانة للوطن، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ من ابتلاع الوطن في شخص الحاكم، بل تخطّى ذلك إلى مقاربة تخوم تأليه الحكم لذاته... إنّ الحاكميّة واضحة وجليّة لا لبس فيها ولا غموض، ولا غرابة بعد كلّه أن يكون كلّ خصوم النظام، بل خصوم الحاكم شخصيًّا فحسب، كفّارًا ملاحدة ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحى"[68].

2. محمد شحرور نحو تفكيك نظريّة الحاكميّة: فصل اللاهوت عن السياسة

يطرح محمد شحرور قراءة معاصرة للحاكميّة تتعارض مع القراءة التي قدّمها أبو الأعلى المودودي، فسعى في مؤلّفه "الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة" إلى أن يعيد النظر في علاقة الدين بالسياسة من خلال تفكيك مفهوم الحاكميّة بمعناها السياسيّ الإلهي. لذا عمل شحرور على إعادة بناء مفهوم الحاكميّة، فعرّفها من منطلقيْ "الحكم"[69] و"الحرام"[70]. فعرّف دلالة الحكم لغويًا وقرآنيًّا. فعاد إلى معجم مقاييس اللغة "فعل حكم الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأوّل ذلك الحُكْمُ، وهو المنع من الظلم"[71] ثمّ عرض دلالة الحكم في القرآن: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[72] / ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾[73] / ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[74] لينقد "عملية البرهنة"[75] و"الاستدلال"[76] التي مارسها المودودي في بناء خطاب الحاكمية السياسيّة الإلهيّة. فأسّس لبنية "استدلال مقامي"[77] يبعث من خلاله إلى تفكيك البُنى السياقيّة؛ تاريخيّة كانت أو سياسية أو دينيّة ليفهم ظروف نشأتها ومحيطها الثقافي، ثمّ يتفاعل مع الخطاب القرآني، ليتشابك معه في عملية التأويل "ليحقّق كيفيّة للكينونة"[78]. هذه

الكيفيّة ينسجها شحرور بتفاعله مع الخطاب القرآني لغويًّا ولسانيًا تداوليًّا وتأويليًّا. فشحرور هو "مرسل إليه"[79] كالباقي المسلمين والنبي محمد "مرسل" والخطاب القرآني "رسالة". لذا يرفض شحرور من خلال إعادة قراءة التراث والنماذج التي أعادت نظريّة الحاكميّة إلى الواقع المعاصر كنموذجي المودودي وسيّد قطب، أن يكون "مرسل إليه مجرّد مستهلك"[80] بل يقتحم الخطاب القرآني ليفعل فيه، فيتفاعل معه بإعادة القراءة والتأويل المعاصر، وهذا ما نلاحظه في نقده لـ "سوء الفهم"[81] الذي "يرتكبه المرسل إليه"[82] المودودي للخطاب القرآني، ويرى أنّ مفهوم الحاكميّة بحاجة إلى "فهم شامل للملفوظ"[83] الذي يستوجب "فهمًا لمقتضياته"[84] ذلك أنّ مقتضيات نشأة الحاكمية التشريعيّة والسياسيّة والدينيّة؛ ووضع الواقع العلميّ والمعرفيّ والثقافي والاجتماعي في القرن السابع ميلاديًا، تختلف عن مقتضيات التطوّرات العلميّة والمعرفيّة والحقوقيّة والسياسيّة التي عرفتها الإنسانية عبر العصور التي حالت دون استمرار "حكم"[85] الكتب أو التشريعات القديمة للأمم السابقة في الواقع المعاصر "فنحن مثلا لسنا كقوم نوح أو إبراهيم أو موسى وبالتالي لا يمكننا الحكم بتشريعاتهم لأنّها متجاوزة بالنسبة إلينا"[86].

وبالتالي شحرور "مؤوّل" فهو إزاء "عمل تأويليّ"[87] يقتضي منه إعادة قراءة الحاكميّة بتفكيك بنيتها "دلاليًا وتداوليًّا"[88] وهو ما عمل به شحرور المؤوّل من خلال تحديد دلالة "الحكم" فهو "إصدار بند تشريعيّ، وقوله ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ" في سورة البقرة يبيّن ضرورة وجود شريعة يتمّ الحكم وُفقها﴾[89] وهو ما دفعه إلى التمييز بين القرآن والكتاب، فـ "الشريعة سمّاها التنزيل الحكيم كتابًا ولم يسمّها قرآنًا أبدًا"[90] فنلاحظ أنّ الخطاب التأويليّ لشحرور "يخلق حوارية"[91] ويعقد "تواصلًا"[92] بينه وبين الخطاب القرآني، ليفهمه "فهمًا حقيقيًا فقط عبر الرجوع إلى أصل فكره"[93] فيلغي وساطة "المؤسّسة الخطابيّة"[94] التأويليّة الرسميّة، التي تمنعه من بلوغ "المعنى التأويليّ" وتسيّجه في "المعنى الحرفيّ". وهو ما مكّنه من تجاوز الثابت والتفاعل مع المتغيّر، ذلك أنّنا بـ "حاجة إلى تشريعات تتناسب مع مستوانا المعرفي وتطوّرنا الاجتماعيّ، ذلك لأنّ التراكم المعرفيّ يؤدّي بالضرورة إلى قفزات تشريعيّة... والأمر نفسه ينطبق على الرسالات الإلهيّة حتى وصلت إلى الرسالة الخاتمة التي نسخت ما قبلها من الرسالات (التشريعات) التي جاءت ظرفيّة عينيّة حدّية كشريعة موسى التي عدّلها عيسى بعده. هكذا تمّ بالرسالة المحمّدية الخاتمة غلق باب التشريع الإلهيّ كلّية لأنّه وصل إلى نصّه النهائي الذي تمّ حفظه في التنزيل الحكيم حصرًا..."[95] ونفهم من هذه القراءة الوعي التاريخي لدى شحرور في عمليّة الفهم، ذلك أنّه تجاوز المعرفة المطلقة على التاريخ ليقرر معرفة تاريخية ومتجذرة... تعبّر عن الطابع الخلاّق وتجلّيات الحسّ التاريخي[96]".

وما نفهمه من العمل التأويلي لشحرور، هو رفضه للحاكميّة السياسيّة الإلهيّة باعتبارها نظريّة ماضويّة أدلجت الخطاب القرآني وسيّجت معانيه في بعدها السلطويّ لا الإيمانيّ أو التعبّدي أو الأخلاقي، والذي أدّى إلى رمي كلّ مخالف لهذه الأدلجة بالتكفير، وهذا ما نرصده في قوله "في أدبيات الحركات الإسلاميّة... تمّ الاعتماد على هذه الآيات لتكفير وتفسيق وتظليم كل الأنظمة الوضعيّة، ثمّ تمّ بناءً على ذلك الرفض المطلق لفكرة الديمقراطيّة في هيكلة الدول المدنيّة وبالتبع رفض مؤسّساتها الدستوريّة... وقد تمّ رفض ذلك من منطلق المفهوم المؤدلج للحاكميّة الذي أصبح عنوانًا فضفاضًا وهُلاميًّا تبنّته الحركات الإسلاميّة وأسّست عليه إيديولوجيّتها الخاصّة... تسعى للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلاميّة..."[97] لذا، انتقل من المنطلق الأوّل للحاكميّة ألا وهو "الحكم" إلى المنطلق الثاني لها، وهو "الحرام"، حتى يفكّكه باعتباره آليّة مركزيّة اعتمدها مؤدلجو الحاكميّة آليّة في التشريع. فاجتهد في البحث عن المعنى "المُضمر"[98] في الآي القرآني الذي تحدّث عن "الحرام". فانطلق من دلالته اللغويّة "التحريم والتشديد"[99]، ثمّ مرّ إلى دلالته القرآنية فعرضها ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[100] فبيّن أنّ هذه الآية هي أوّل آية ورد فيها لفظ مشتق من الحرام "المُحرّم"، في معناه مكاني وليس سلوكيّ، مبيّنًا أنّ "ذكر الحرام كسلوك إنساني ظهر لأوّل مرّة مع إسرائيل (يعقوب) في قوله تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[101] قرأ شحرور هذا الآي فاستنبط "المعنى الضمني"[102] وهو "لم يتمّ فيها تحريم أيّ سلوك بل تبيّن أنّ التحريم تمّ من طرف بني إسرائيل بمنع بعض الأطعمة على أنفسهم، وهكذا فلا يعدّ هذا المنع تحريمًا إلهيًّا، لأنّ وضع الحرام في

التشريع الإلهيّ لم يكن قد تمّ... بهذا نؤكّد أنّ الحرام كمفهوم تشريعيّ، أي خاصّ بالسلوك الإنسانيّ لم يذكر نهائيًّا مع كل من نوح وهود وصالح وشعيب ولوط عليهم السلام، بل ظهر لأوّل مرة مع موسى عليه السلام"[103] ونفهم من هذه القراءة المعاصرة أنّ شحرور يقرأ الخطاب القرآني من داخل بنيته الداخليّة دون أن يسقط عليها قبليّات مؤدلجة كما فعل المودودي، فشحرور هنا يرتّل القرآن ترتيلا، لا بمعنى تجويد القرآن أو تنغيمه فنيّا مثل تراتيل الإنجيل لدى المسيحيّة بل بمعنى وضع الآيات على رتل واحد، فشحرور يقرّ بأحد المقابلات الحوارية المرئيّة معه، أنّ معنى رتّل القرآن ترتيلًا أي أرسله على أرتال بمعنى جمع الآيات التي تحدّثت عن موضوع واحد ووضعها على رتل واحد[104]. وهذا ما فعله فقد قرأ آيات التحريم في الخطاب القرآني على رتل واحد وربطها بما سبقها من التشريعات التوراتيّة والمسيحيّة، معتبرًا أنّ أوامر الله في الوصايا العشر بـ "النسبة إلى موسى جاءت على شكل أوامر ونواه ولم تأتِ بأسلوب تحريم، لأنّها ابتُدئت بعبارة: "اتّبع تعاليم ربّك إلهك" التي سمّاها الله عزّ وجلّ في مُحكم ترتيله بالفرقان لأنّها المشترك الأساسيّ بين الرسالات الثلاث التي جاء بها موسى وعيسى ومحمد[105]. وقد مكّن وضع الآي المتعلّق بالتحريم على رتل واحد شحرور من أن يقرأ التحريم المحمّدي الخاتمي وفقا لطابع الأبدي والعينيّ والشموليّ، وهنا يكتمل تصوّر الحاكميّة الإلهيّة في التحريم والتي حدّدها شحرور عند قراءته للخطاب القرآني وهي أربعة عشر من المحرّمات، ورد عشرًا منها في الفرقان أي وصايا موسى، وهي:

﴿ ۞ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[106].

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[107].

﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[108].

إذن، أحصى محمد شحرور المحرّمات التي وقع ذكرها في الفرقان أي وصايا موسى والتي تبنّاها الخطاب القرآني فأضاف إليها أربع محرّمات حتّى يختم كلّ مُحرّم، وهي كالآتي:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[109].

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[110].

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[111].

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[112].

إنّ حوارية محمد شحرور مع الخطاب القرآني مكّنته من إحصاء كلّ المحرّمات، ثمّ تحديدها لأنّها آيات محكمات هنّ "أم الكتاب"[113] فإنّ "آيات تفصيلها لا مُحكمة ولا متشابهة، وتكمن مهمّتها في شرح المُحرّمات وبيانها للناس، وذلك من تمام العدل الإلهي الذي لا يسمح بأن يعبد الله إلّا بما أوضح وبيّن في كتابه حتى لا يترك أيّ مجال للّبس في دينه، ويغلق الباب أمام الدجّالين ومرتزقة الدين وللعبث فيه والتلاعب بمصائر الناس بأخذ شرعيّتهم منه"[114] ونفهم من خلال هذه الحوارية أنّ شحرور يقطع الطريق أمام كلّ من يُحرّم ويحلّل، فلا وجود لمحرّمات بعد ما حرّمه الله في الآيات المُحكمات. فمثلا لا يحقّ لرجل دين أن يُحرّم التدخين مثلًا، ولكن يحقّ للطبيب ذلك لأنّه عالج صحتّك فمنعك من التدخين حفاظًا عليها.

لم يكتف شحرور بعقد تواصل مع الخطاب القرآني حول الحاكميّة، بل عقد تواصلًا نقديًّا لنظرية الحاكميّة السياسيّة عند المودودي وقطب، ونظرية "حاكمية الاستخلاف"[115] لدى أبي القاسم حمد، ذلك أنّ "القاعدة البينخطابيّة[116]

مكّنت شحرور من أن يتمرّد على الحاكميّة السياسيّة الإلهيّة للمودودي وقطب، وينقد حاكميّة الاستخلاف لأبي القاسم حمد فينسّبها، لأنّ أبا القاسم جعل الخليفة مفوّضًا من عند الله ممّا يقتضي أن "يكون الخليفة موصولًا بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تسخّر له الطبيعة والكائنات"[117]. فشحرور ينقد قول أبي القاسم حمد بالتفويض الإلهي لمن يستخلف الله بالأرض وسيّيرها، ويرى أنّ حاكميّة الاستخلاف لدى أبي القاسم "حاكميّة مغلوطة تمامًا، لأنّه ربط الاستخلاف بالتسخير فصار من لا يتمّ تسخير الطبيعة له ليس بخليفة لله"[118] فشحرور يعتبر أنّ الخلافة لا يمكن حصرها عند الأنبياء والأولياء بل إنّها "حكم مطلق لكلّ بني آدم"[119] كما يرفض أيضًا ربط حاكميّة الاستخلاف بالمستوى المعرفي وبالإذن بالاجتهاد بل يراه حقًّا لكلّ من له أهليّة الاجتهاد، ذلك أنّ مَهمَّة الاجتهاد "مُلقاة على كاهل بني آدم دون استثناء، لكنّها تستلزم التماشي مع تطوّر الوعي الإنسانيّ الذي سار من مرحلة اللاوعي والركون إلى التقليد إلى مرحلة التجريد"[120].

نستنتج من قراءة شحرور المعاصرة للحاكميّة أنّه فصل بين ما لله ومكمنه في المحرّمات، وما للإنسان من دنيويّ ليؤسّس حاكميّة الإنسان، لا حاكميّة السياسة أو حاكميّة الاستخلاف. ونفهم من هذا الفصل فصل للثنائيّات، فصل المقدّس عن الدنيوي، وما يقتضيه من فصل الدين عن السياسة. ومأتى هذا الفصل لا تفكيك مفهوم الحاكميّة وإعادة بنائها فحسب، بل التمييز بين "مقام الرسالة" و"مقام النبوّة"[121]، الذي نسج من خلاله محمد شحرور علاقة الديني بالتأسيس السياسي، لأنّ "مقام الرسالة" هو مقام مرتبط بـ "البلاغ" وهو ما نرصده في الخطاب القرآني، ﴿يا أيها الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[122] ويستوجب البلاغ ضرورة أن يكون النبي معصومًا، فدوره كامن في تلقّي التشريعات وإبلاغها إلى الناس فطيعونه، لذا الوقوف عند المحرّمات ومعرفتها يستوجب طاعة الرسول فيها، في المقابل يكون "مقام النبوة" مقام اجتهادي بشريّ لا عصمة فيه وبالتالي طاعة النبي في هذا المقام تكون مرتبطة بزمانه كولي أمر وقائد للعرب والمسلمين عند بعثته في القرن السابع ميلادي.

3. الحاكميّة الإنسانيّة: الأسس الفلسفيّة والإيتيقيّة

يفسح "مقام النبوة" للإنسان أن يؤسّس حاكميّته في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة وفقًا للتطوّرات العلمية والفلسفيّة والتاريخيّة والسياسيّة والسوسيو – ثقافيّة تطوّر فكرة "الحق الطبيعي والقانون الطبيعي"[123] من الحق المؤسّس في الله، أي أنّ فكرة الحق والقانون الطبيعيين مرتبطين بالتصوّر الميتافزيقي ثم الكهنوتي، إلى الحق الطبيعيّ[124] والقانون الطبيعي المؤسّس في الإنسان، والمرتبط بالتصوّر الوضعي العلماني الذي يفصل بين الدين والسياسة وهو تصوّر نسجته حركة الأنوار من منطلقات فلسفيّة وعلميّة لا من منطلقات لاهوتيّة. فـ "العلمانيّة كما تعرّفها دائرة المعارف البريطانيّة هي: حركة اجتماعيّة تتّجه نحو الاهتمام بالشؤون الأرضيّة بدلًا من الاهتمام بالشؤون الآخرويّة، وهي تُعتبر جزءًا من النزعة الإنسانيّة التي سادت منذ عصر النهضة الداعيّة لإعلان شأن الإنسان والأمور المرتبطة به بدلا من إفراط الاهتمام بالعزوف عن شؤون الحياة والتأمّل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثقافيّة البشريّة المختلفة في عصر النهضة أحد أبرز منطلقاتها، فبدلًا من تحقيق غايات الإنسان من سعادة ورفاهيّة في الحياة الآخرة، سعت العلمانيّة في أحد جوانبها إلى تحقيق ذلك في الحياة الحاليّة."[125]

يثمّن محمد شحرور فكرة القانون الطبيعيّ وجذوره العلمانيّة في المجال الأوروبي في مرحلة الحداثة والعلمانيّة، معتبرا أنّ العلمانيّة وفق الفلسفة الغربية "متأثرة بالمفهوم الكنسي اللاهوتي للدين وبناء على ذلك كلّ الحقّ في المطالبة بفصله عن السياسة"[126] لكن حينما يسحب مفهوم العلمانيّة إلى المجال العربي والإسلاميّ، لا يسحبه بمعانيه الغربيّة التي تقتضي فصل الدين عن السلطة، بل يسحبها كمفهوم لا يتعارض مع الدين الإسلامي وفقًا للفهم المعاصر الذي قدّمه لـ "الحاكميّة البشريّة". ففهم الدين من منطلق المعاصر به نزعة إنسانيّة وهي ذات النزعة التي قامت عليها العلمانيّة، لكن العلمانيّة الغربية علمانيّة مادّية لا مجال للدين فيها في حياة الأفراد، بينما شحرور يحاول أن يؤسّس من خلال قراءته المعاصرة للحاكميّة إلى علمانية يتداخل فيها الدنيوي بالدينيّ من حيث المبادئ والقيّم الإنسانيّة، ويرى أنّ "الدين بمفهومنا المعاصر لا يتعارض مطلقًا مع مقوّمات المجتمع المدني ومع الحقّ الطبيعيّ للإنسان، لأنّ الدين الإسلامي جاء رحمة للعالمين وجاء لمساعدة الإنسان على التطوّر، وهو لا يتناقض مع الفطرة الإنسانيّة ولا يتعارض مع قواعد العقل السليم والمبادئ التي يقوم عليها

أي مجتمع مدنيّ لأنّه دين عالميّ ويحتمل كل التشريعات الإنسانيّة"[127]. ونتبيّن من خطاب شحرور أنّه يرنو إلى أن يؤسّس علمانيّة يتشابك فيها الماديّ بالروحيّ أي الدنيوي بالديني في معناه الأخلاقيّ ليكون مرتكزًا للحاكميّة الإنسانيّة التي نادى بها في قراءته المعاصرة للحاكميّة. ونفهم من ذلك أنّ شحرور يريد أن يتّخذ المعايير الأخلاقيّة القرآنيّة "قاعدة آداب"[128] للتشريعات والقوانين وسلطة الدولة لا أن تكون نصوصًا دستوريّة كحال المودودي في حاكميّته السياسيّة الإلهيّة.

إن تداخل المادّي والروحيّ، والدنيوي والديني من حيث المعنى الأخلاقي، يفسّر وعي محمد شحرور بأزمة الحداثة، التي نتج عنها مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد العلمانيّة في المجال الغربي، والتي دفعت إلى إعادة الاعتبار للدين في "الفضاء العموميّ"[129]، وهي دعوى نادى بها يورغن هابرماس رائد مدرسة الحداثة بفرانكفورت الألمانيّة. فهابرماس وعى أنّ الدين ظاهرة مركّبة منصهرة داخل المجتمع الأوروبي ولا يمكن استئصالها، لذا أعاد النظر إلى "الدور"/ [130]"Role" الذي يمكن أن يؤدّيه الدين، ذلك أنّه "سمة اجتماعيّة"[131]، ونعني بالدور "التنظيم المعياري للسلوك الاجتماعي"[132] ففي مفهوم الدور "إشارة إلى التوقّعات الاجتماعيّة الراسخة التي يوجّه الفرد نفسه إليها... ويشمل الدور تفعيل وأداء الحقوق والواجبات المتّصلة بالوضع... تحدّدت الأدوار بوصفها التوقّعات المنتظمة ذات الصلة بسياقات تفاعل معيّنة تشكّل التوجّهات التحفيزيّة للأفراد تجاه بعضهم بعضًا. وتلك هي الأنماط الثقافيّة، أو برامج العمل، أو أطر السلوك التي يعرف الفرد من خلالها صورته في أعين الآخرين والكيفيّة التي يجب أن يتعامل بها معهم"[133].

ومن تحديد ماهية الدور يمكن أن نفهم دور الدين باعتباره نمطًا ثقافيًّا واجتماعيّاً للفرد والمجتمع، وما دام كذلك اتّخذه هابرماس وشحرور قاعدة آداب للقيم والمبادئ من زاوية أخلاقيّة، فتكون بنية فوقية للتشريعات والقوانين والدولة وسلطتها ومؤسّساتها، وقد تبنّى كلاهما مصطلح "المجتمع المدني" باعتباره فاعلًا بالفضاء العمومي داخل الدولة ومؤسّساتها. وقد أتاحت فكرة المجتمع المدني إلى الأصوات الدينيّة والعلمانيّة على حدّ السواء فرصة التواصل وتشابك العلاقات فيما بينهم وبذلك يكونا قد وضعنا محدوديّة للعقلانيّة التواصليّة وفسح المجال أمام التواصل المركّب، ليدفع بالأصوات الدينيّة إلى أن يتعاملوا مع الدين في دوره الإيتقيّ والروحيّ، ليكون بنية فوقيّة أخلاقيّة لفكرة العلمانيّة.

نستنتج أنّ عمليّة الاستدلال لدى شحرور قامت على "استدلال ما بينخطابي"[134] استنفر من خلاله المعرفة التقليديّة الماضويّة التي قامت عليها نظرية الحاكميّة المودوديّة ليبني نظرية إنسانيّة أخلاقيّة روحيّة مركّبة لحاكميّته، تقوم على مبدأ "التعاون" / "(135) Cooperation"، لينفتح عن الآخر فيخلق "فهمًا مفتوحًا" يستوعب المتغيّر وينفي الثابت، يقبل المختلف والمتعدّد، ويقصيّ الأحادي السلطويّ، وما نتج عنه من واقع متأزّم داخل المجال العربي والإسلاميّ وفي كلّ المستويات.

ما نخلص إليه في هذا الطرح برمّته أنّ إشكاليّة الحاكميّة بين الدين والسياسة في الخطاب المعاصر، ليست إشكاليّة أحاديّة البعد، وإنّما هي إشكاليّة يتداخل فيها اللاّهوت بالسياسة، والتأويل بالتاريخ والسلطة، والأخلاق بالممارسة العمليّة في المجال السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والحقوقيّ. لقد مكّنتنا القراءة البينيّة التي جسّدها التداخل والتشابك بين مختلف الحقول المعرفيّة من تفكيك البنية المفهوميّة والسياقيّة والإيديولوجيّة لإشكاليّة مركّبة كإشكاليّة الحاكميّة، فوعينا تجذّرها بالتاريخ العربيّ والإسلاميّ الوسيط، وفهمنا كيفيّة سَحْبها إلى الخطاب السياسيّ العربيّ والإسلاميّ المعاصر، الذي مارسه كلّ من المودوديّ وقطب في الحاكميّة السياسيّة، وأبي القاسم حمد في حاكميّة الاستخلاف، ليأتي شحرور فيفكّكها، ليبني حاكميّته البشريّة ذات النزعة الإنسانيّة الأخلاقيّة.

روضة الدرواز

باحثة من تونس

الهوامش

(1) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، مكتبة الاسكندرية 2011، ص 10
(2) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله، الربّ، العبادة، الدين، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة 1981
(3) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، دار الساقي، الطبعة الأولى 2014
(4) زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة المصريّة، دار النموذجية بيروت صيدا، الطبعة الخامسة 1999، ج1/ ص78
(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت 1979، ج2/ ص92
(6) الراغب الأصفهاني، مرادفات ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داودي، الطبعة الرابعة، الدار الشاميّة، بيروت 1979، ص250
(7) محمد شحرورن الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص38
(8) يوسف/ 40
(9) التين/ 8
(10) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 32
(11) هشام جعيّط، الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة 2000، ص198-199
(12) محمد شحرور، المصدر السابق، ص 32
(13) باتريك شارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، منشورات دار سيناترا والمعهد الوطني للترجمة تونس 2008، ص 532
(14) هشام جعيّط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر ، ص 203
(15) باتريك شارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، 2008، ص61
(16) و (17) نفسه
(18) نفسه، ص 518
(19) نفسه ص 58
(20) هشام جعيّط، المرجع السابق، ص 207
(21) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 33
(22) هشام جعيّط، المرجع السابق، ص207
(23) و (24) نفسه، ص 210
(25) و (26) هشام جعيّط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، ص 210
(27) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص34
(28) باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، ص 518
(29) نفسه، ص520
(30) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 40
(31) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة، دار السلام، ص 8
(32) و (33) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، سينا للنشر، الطبعة الثانية 1994، ص 112
(34) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 43
(35) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة، ص 53
(36) محمد شحرور، المصدر السابق، ص 51
(37) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، ص 11
(38) باتريك رشارودو ودومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 58
(39) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 23
(40) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلاميّ، تعريب محمد عاصم الحدّاد، مؤسّسة الرسالة بيروت، الطبعة الخامسة 1981، ص18
(41) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، ص 14
(42) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2010، ص 410
(43) نفسه، ص 409
(44) جون سكوت، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسيّة، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للابحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت 2009، ص 244
(45) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 31-32
(46) نفسه، ص 10
(47) باتريك رشارودو ودومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 56
(48) و (49) نفسه، ص 219
(50) نفسه، ص 72
(51) الأحقاف/ 5
(52) الأنبياء/ 22
(53) المؤمنون/ 91
(54) نصر حامد أبو زيد، نقد التراث الدينيّ، ص 11
(55) و(56) طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص390
(57) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 11
(58) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص43
(59) و(60) أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، تعريب محمد عاصم حدّاد، مراجعة مسعود عالم الندوي، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1967، ص 45
(61) نفسه، ص 46
(62) باتريك شارودو ودومينك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 283

(63) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه للألمانية جورج كتورة، الطبعة الأولى 2007، ص506
(64) و(65) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 113
(66) نفسه
(67) أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، ص 46
(68) نصد حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 114
(69) محمد شحرور، المصدر السابق، ص 98
(70) محمد شحرور، المصدر السابق، ص133
(71) نفسه، ص98
(72) البقرة/ 213
(73) آل عمران/ 22
(74) آل عمران/ 79
(75) و(76) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 300
(77) نفسه، ص 305
(78) ، (79) و (80) نفسه، ص 298
(81) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص266
(82) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 297
(83) و(84) نفسه، 289
(85) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص97
(86) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص98
(87) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 297
(88) تحليل الخطاب 297
(89) و(90) محمد شحرور، المصدر السابق، ص98
(91) و (92) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص299
(93) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 273
(94) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، المرجع السابق، ص308
(95) محمد شحرور، المرجع السابق، ص99
(96) حسين ابراهيم عبد العظيم، الهيرمينوطيقا والوعي التاريخي: قراءة في كتاب "إشكاليّات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبي زيد"، الهرمنيوطيقا والوعي التاريخي : قراءة في كتاب (إشكاليات القراءة وآليات التأويل) لـ "نصر حامد أبو زيد"
(97) محمد شحرور الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية ص 99
(98) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص302
(99) محمد شحرور، المصدر السابق، ص133-134
(100) ابراهيم/ 37
(101) محمد شحرور، المصدر السابق، ص134
(102) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب ، ص303
(103) نفسه، ص134
(104) المقابلة الحوارية المرئية مع شحرور https://www.facebook.com/61553206963709/posts/pfbid02dGXnrw5wSNnC9NnJz6yMkC2P5FTmiU9AsrpQpAJAEHnqaqguKXek7YbFA7WBQKgXl/?app=fbl
(105) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، ص134
(106) الأنعام/ 151
(107) الأنعام/ 152
(108) الأنعام/ 153
(109) النساء/ 23
(110) النساء/ 24
(111) البقرة/ 275
(112) الأعراف/ 33
(113) و (114) محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص139
(115) نفسه، ص86
(116) باتريتك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 304
(117) نفسه، ص84
(118) ، (119) و (120) نفسه، ص 92
(121) حوار مع محمد شحرور ميّز فيه بين مقام الرسالة ومقام النبوة https://www.facebook.com/share/v/18mKm2rfmR/
(122) المائدة/ 67
(123) ، (124) و (125) محمد شحرور، الدين والسياسة قراءة معاصرة للحاكميّة، ص 232
(126) نفسه، ص233
(127) نفسه، ص 233-234
(128) باتريك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص302
(129) Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere" European Journal of Philosophy, Volume 14, Issue1, April 2006
(130) جون سكوت، علم الاجتماع والمفاهيم الأساسيّة، ص193
(131) نفسه، ص 204
(132) نفسه، ص 193
(133) نفسه، ص194-195
(134) باتريتك رشارودو ودومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص 304
(135) مجموعة من المؤلّفين، الدراسات البينيّة في بحوث أساتذة جامعة قطر: الواقع والتحدّيات والآفاق، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بجامعة قطر، الطبعة الأولى 2025، ص 27

مشروع تدريب الأطفال على التفلسف وإشكالية الخصوصية والعالمية

A Project to Train Children to Philosophize & the Problem of Privacy & Universality

أحمد بن رابح

الملخص

المشكل الذي نريد التطرق إليه من خلال هذه الورقة البحثية يتمثل في مدى توافق أو تعارض تدريب الأطفال على التفلسف مع القيم المحلية، أي هل عندما يتعلق الأمر بهذا التدريب يجب أن نراعي الخصوصيات الثقافية المحلية أم أنّ هذا قد يتعارض مع القيم الفلسفية الكلّية؟ وعليه هل تدريب الطفل على التفلسف يسير نحو زيادة التوافق بين الخاص والعام، أم أنه على العكس من ذلك يزيد في تأزيم الهوية والخصوصية؟

الكلمات المفتاحية:

فلسفة الطفل – القيم – الخصوصية – العالمية

Résumé

Le problème que nous voulons aborder à travers cette recherche est celui de la relation entre le particulier et le général quand il s'agit d'apprentissage de la philosophie pour enfant (PPE), donc faut-il pour pour cet apprentissage préserver les valeurs particulières ou bien cela va en contradiction avec les valeurs universelles de la philosophie ? ou d'une autre façon l'apprentissage de la p.p.e renforce-t-il la relation entre le particulier et le général ou bien cela va accentuer la crise de l'identité?

Mots clés

Philosophie pour enfant - les valeurs - la particularité - l'universel

تمهيد

إنّ فلسفة الطفل لم تعد بعد الأعمال التي قام بها ليبمان (Matthew Lipman 1923_2010) وزميلته آن مارغاريت شارب (Ann Margaret Sharp 1942_2010) مجرد نظرة خيالية أو محاولة انغماس في عالم المستحيل، ذاك أنّ الذين تأثروا بمشروعهما وساروا على خطاهما حققوا أشواطًا جعلت فلسفة الطفل واقعًا لا يمكن إنكاره[1]، وعليه سننطلق في هذا البحث من فكرة وجود فلسفة الطفل وأنها ممارسة حسب مقاربات مختلفة، الغاية منها تحقيق أهداف محددة من طرف المشرفين عليها والباحثين فيها، بحيث أن هذه الأهداف ليست في حقيقة أمرها مجرد تصويبات استباقية لصعوبات ستظهر عند المتمدرسين في مراحل لاحقة للمرحلة الابتدائية أو القاعدية كما سعى إلى ذلك ليبمان، وإنما وبحكم تقدم الأبحاث في هذا المجال الجديد ـ القديم تنوعت الأهداف بتنوع الاستراتيجيات، وعلى العموم يعتبر هذا النشاط تحضيرا لطفل هو الآن مشروع مستقبل في نظر هؤلاء.

إنّ العوامل التي ساهمت في هذا الانتشار الواسع لفلسفة الطفل[2] لا يمكن حصرها في جانب واحد بعينه، فهي تظهر أولًا من حيث قيمتها إذ أنها لا تقل أهمية عن المواد والأنشطة التعليمية الأخرى، ثانيًا تجاوز مسألة قدرة الطفل على التفلسف من عدمها من خلال نتائج الورشات التي نشطها ليبمان، ثالثًا وأخيرًا هو أنّ تدريب الطفل على التفلسف لا تنحصر فائدته في الجانب التعليمي المعرفي، بل تتعدى المحيط المدرسي ليصل إلى الأسرة والحي وجميع مكونات الحياة الاجتماعية، مما يؤدي إلى تهيئة مواطن المستقبل الذي كما سيكتسب القدرات التي تمكنه من ممارسة واجباته

ومسؤولياته بعيدا عن الإكراه والتنميط، وعليه فهي تسعى إلى تهيئة المواطن الذي لا ينحصر اهتمامه في حدود الوطنية التي تجاوزها القرن العشرين، بل يتعداه إلى الحدود الإنسانية والعالمية على اختلاف مكوناتها ومعاييرها، أي المواطن الذي يسهم في إثراء التواصل في الفضاء العمومي بمعناه العام.

بناء على هذا، يبدو لنا أنّ مناقشة جميع جوانب مشروع فلسفة الطفل في البلاد العربية أمر يحتاج إلى مجهود كثيف ومستدام، كما يحتاج إلى بسّالة فكرية قوية نظرًا للصورة القاتمة التي أصبحت عليها الفلسفة في بلادنا، وهذا يعني أنه يحتاج إلى مناخ يسمح بإنضاجه بعيدًا عن كل أنواع العوائق، وعليه فإنّ الجانب المتعلق بالتواصل الاجتماعي بين الطفل ومحيطه الخاص والعام الذي تسعى فلسفة الطفل إلى ترقيته، هو أمر لا يقلّ أهمية، نقول هذا لأن الفرد نسخة من مجتمعه بأهم معاييره وقيمه الأخلاقية والمعرفية، هذا استنادًا إلى تجربة معايشة شكّل معالمها الموقف السائد سواء كما هو عند عامة الناس أو في المواقع التي تُدَرس فيها الفلسفة، فعندما نقول بأن وضع الفلسفة لم يعد كما كان قبل عقدين أو ثلاثة عقود لأسباب عدة، فالمقصود أنها فقدت شحنة لا بأس بها من الوقار الذي كانت تحظى به، ويظهر ذلك من خلال تقلص مساحة التفكير النقدي وروح التسامح والتفكير الحرّ، وروح المسؤولية، وتزايد وتفاقم السلوكيات المُنَمَطة بشتى طرقها ووسائلها، وأمام هذه الردة الفكرية تطرح مشكلة أخرى شديدة الاتصال بالأولى، هي الخشية من أن تلقى محاولة ترسيم مشروع فلسفة الطفل في البلاد العربية نفس المصير الذي تعرفه الفلسفة عمومًا وتدريسها خصوصًا. ما يدل واقعيًا على هذه الخشية ـ إنّ صح هذا التعبير ـ حتى لا نقول ما يعيق مشروع فلسفة الطفل هو الموقف العام الذي نقابل به تساؤلات الأطفال وكيف يتم التعامل معها اجتماعيًا وحتى في إطار المدرسة، وبغض النظر عن نوايا أولياء الأمور والمكلّفين بتعليم الأطفال، فإنّ تساؤل الطفل وبحكم طابعه السقراطي العفوي فإنه يحرج الكبار فيكون سلاحهم الأبسط والأسرع هو القمع بأساليب مختلفة.

مشكلة البحث

إن المشكلة التي نحاول النظر فيها قصد إثراء النقاش حول مشروع فلسفة الطفل في بلادنا، هي كيفية الحفاظ على تساؤلات الطفل وتهيئة العوامل التي تكون أسباب ترقيته وانفتاحه بعيدًا عن كل الأحكام المسبقة ـ الجاهزة. ومن ناحية أخرى فإنّ الخصوصيات الثقافية تبقى المكسب الذي لابد من الحفاظ عليه في عالم أصبح فيه الصراع الثقافي من الصراعات الخفية أحيانًا والمكشوفة أحيانًا أخرى، ولذلك فإن تدريب الأطفال على التفلسف يصطدم بعدة مواقف يمكن اعتبارها معادية لتدريب الطفل على التفلسف، وهناك من يذهب إلى أبعد من هذا حيث يجعل النزوع نحو الكلّية أمرًا يحمل من المخاطر ما يسمح بإذابة قيم الخصوصية، والحجة في ذلك هي أنّ الحفاظ على براءة الطفولة أهم عنصر يساعد الأطفال على النمو العادي والمتوازن، وعليه فإنّ المستوى العقلي للطفل لا يمكن أن يرقى إلى التجريدات التي تتطلبها الفلسفة، وهذا التوجه ـ الذي لا يستند إلى دراسات علمية معمقة في بعض جوانبه ـ يحاول التقليل من فعالية التفلّسف عند الأطفال بطريقة توشك أن تؤدي إلى تثبيط أسباب وعوامل التفكير الإبداعي في مرحلته الجنينية كما هي عند الطفل، وأمام هذه المفارقة بدا لنا لزامًا مناقشة تدريب الطفل على التفلسف من زاوية الخصوصية والعمومية، أي من جهة المكونات الأساسية للذات ومدَّها بكامل الوسائل التي تصبو بها إلى الكلّية دون الوقوعفي المحاولة الفاشلة الرامية إلى رفض الكلّية وبالتالي تضييع الاثنين.

وإذا كان الأمر على هذا الحال، فإن الإشكالية التي تواجهنا لا تتمثل فقط في التساؤل حول قدرة الطفل على التفلسف من عدمها، ولكن البحث عن كل ما من شأنه أن يمنح فلسفة الطفل عندنا من الفرص التي تنقلها إلى واقع تربوي جديد كممارسة تكوينية بالدرجة الأولى، تؤدي بالتالي إلى التوفيق بين الخاص والعام.

ولهذا فإن السؤال المحوري يتمثل فيما يلي: هل تدريب الطفل على التفلسف يرمي به (الطفل) في كلّية تزيد في اذابة خصوصيته والتشويش عليها وتقلّل من أسباب استمراريتها كونها تتضمن الثوابت المؤسسة؟ أم أنه وضمن أهدافها العامة هل فلسفة الطفل تسمح له بمواجهة التحديات التي تلاحق وجوده من حيث أنه ينتمي إلى عالمين، عالم أكبر متغير لا يتحكم في تغيره، وعالم أصغر شكّل القواعد الأساسية لشخصيته؟ إن مثل هكذا إشكال قد لا يطرح في البيئة التي ظهرت وتطورت فيها فلسفة الطفل، ولهذا واستنادًا إلى حق التفلسف وإلى الفوارق الثقافية بين العالم الغربي وعالمنا فإنه من الضروري إحاطة تدريب الطفل على التفلسف من جميع

الجوانب، لأن شكْل الصراع الذي أصبح يعيشه العالم اليوم يأخذ ضمن بعض التوجهات صراعًا من أجل الانتصار وإلحاق الهزيمة بالغير والثقافة والتعليم فيه وسيلتين أساسيتين، كما قد يأخذ شكل التوافق والاقرار بالكلية ضمن التعدد الثقافي، والتعايش بين الشعوب. وفي هذا الإطار العام يمكن التأكيد على ما ذهب إليه ليبمان نفسه، وهو "أنّ الآثار الإيجابية إن لم تظهر في مرحلة الطفولة، فإنها بالتأكيد ستظهر عند راشدي الغد، إلى درجة سنستغرب فيها عن رفضنا تعليم الفلسفة للأطفال إلى غاية اليوم"[3].

أهمية الدراسة

إنّ أهمية هذه الدراسة ملازمة أولًا لأهمية كل الدراسات المتعلقة بفلسفة الطفل بصورة عامة، باعتبار الأطفال مستقبل العالم، لكن ما نروم إلى مناقشته هو أنّ تدريب الطفل على التفلسف لا يزيده إلا إمكانيات أخرى تحرره فكريًا من ما من شأنه أن يعيق اندماجه في عالم متغير، وهذا ما يسمح له في نظرنا بأن يعيش مشاكل زمانه بمنظوره الخاص الذي يتيح له فرص التكيف والتمكن من تصور حلول لتلك المشكال التي تخصه هو وليس مشاكل تنتمي إلى زمان ولّى، لأن تدريب الطفل على التفلسف له من المزايا رغم كل ما يقال عن الفلسفة عمومًا الفلسفة الطفل خصوصًا، من هنا لابد من الإقرار بالطابع المعقد للمشكلة وتفرعاتها على اعتبار أنّ الطفل يعيش في أكثر من عالم والتأثيرات تأتيه من كل الجوانب، ولذلك سيتفرع عن سؤال الإشكالية المحورية إلى جملة من الأسئلة تكون الإجابة عنها بمثابة وضع قاعدة أخرى تثبت أهمية وضرورة وضع برنامج يخص الشروع في تطبيق فلسفة الطفل في بلادنا، وفي أكثر الحالات تشاؤمًا لابد من مواصلة النقاش بين الباحثين ريثما ينضج المشروع بينهم ويزاد حرضهم على ضرورة الانتقال من البحث والنظر إلى مرحلة التطبيق وتقييم النتائج بصورة متواصلة.

الدراسات السابقة

في إطار قراءتنا المتواضعة لما أنجزه الباحثون الجزائريون يتعلق أساسًا بالتعريف بفلسفة الطفل من حيث هي نشاط تعليمي يستوجب الاهتمام به لاحقًا كون الدارسين متيقنون أنه لم يصل بعد إلى مستوى مأسسته (ترسيمه) في الوطن العربي، وعليه أكدت جل الدراسات خاصة تلك لتي أشرفت عليها خبراء منظمة اليونسكو على ضرورة الاهتمام بفلسفة الطفل والسعي إلى وضع الورشات التجريبية للتدريب لما لهذا الإجراء من آثار إيجابية على نمط تفكير الطفل، ومن الدراسات التي لابد من الإشارة إلى أنّ دراسة معاذ بني عامر في كتابه (الإنسان الفيلسوف ـ عن أسئلة الطفل وإجابات الحكماء ـ 2021)[4] كانت مغايرة لسابقاتها من حيث أنه تطرق إلى علاقة تساؤلات الطفل بالمحيط الاجتماعي مركزًا على كيفية تعامل الوصاية الاجتماعية معها.

أمّا في الدراسات الأجنبية فإن الأمر مختلف ذلك أنّ كم الدراسات وصل إلى درجة عالية التراكم والغزارة، والملفت للنظر هو الاهتمام البالغ بدليل المعلم في فلسفة الطفل، وهذا يكشف عن وجود بحوث نظرية لها بعدها العملي مثل (A teacher's Guide to Philosophy for Children- Keith J. Topping, Steven Trickey, and Paul Cleghorn,)[5] إضافة إلى تواجد الكثير من المؤلفات التي تتناول علاقة فلسفة الطفل بالقيم الأخلاقية، والخطط العملية التي تسمح بتنمية الحس الأخلاقي عند الأطفال بحيث تصبح سلوكًا قائمًا على الاقتناع وليس الإكراه كما كان معهودًا، وهنا نشير إلى الدراسة الهامة التي أنجزتها يوهانا ياوكين[6] (Johanna Hawken) سنة 2016 بجامعة باريس بانتيون (Paris Panthéon) كأطروحة دكتوراه، حيث كشفت عدة جوانب تخص فلسفة الطفل من أهمها القيم الفكرية التي تتحقق من خلال هذا النشاط.

التحليل

أصول دواعي رفض فلسفة الطفلّ

إنّ الدفاع عن ضرورة تدريب الطفل على التفلسف لا تندرج أبدًا في سياق أيديولوجي مهما كان مصدره كما قد ينظر إليه، بل أنّ سياقه العلمي هو سياق تعليمي تربوي يرمي إلى تنمية قدرات الطفل وتعزيز بناء شخصيته الفكرية والروحية، وبالجملة يمكن أن نقول بأن تدريب الطفل على التفلّسف يسعى إلى إعادة النظر في مفهوم الطفل وإخراجه مما كان ومما هو عليه في إطار ثقافة سعت إلى تأكيد قصوره في الخطاب العام والخاص، فهذا التدريب عمومًا هو نشاط فكري له أهدافه التي تنعكس على مستوى الأداء المعرفي والسلوكي للطفل، وبالتالي السماح له قدر المستطاع التكيف بصورة أفضل وأكثر فعّالية مع مكونات واقعه بمختلف جوانبه المعقدة الظاهرة منها والمتخفية. لذلك لا يعتبر التدريب على التفلسف الموجه للطفل درسًا اعتياديًا

أو كما يمارس في إطار مستويات أعلى من التعليم (الثانوي والجامعي)، بل هو نشاط قبل كل شيء له شروطه ومقوماته ومكانه وزمانه، ولهذا فإنّ كل المدافعين عن فلسفة الطفل (ماثيوز ليبمان، ميشال توزي، ميشال ساسفيل، غاريت ماثيوز، يوهانا هاوكين، أوسكار برينيفيي...)، يؤكدون من خلال أعمالهم ودراستهم على المغانم العديدة التي تزيد في رأس مال تفكير الطفل في علاقاته مع المجتمع.

تَصُوُرنا للطفل يستمد أساسه من مرجعيات ثقافية تضرب بجذورها في أعماق تاريخ كل مجتمع وكل ثقافة لا يبتعد كثيرًا عن نظرة اعتيادية بسيطة، تجعل الطفل كائنا قاصرًا كما نجده عادة عند الكهول حيث يتبنون هذا الرأي بنوع من الارتياح الفكري الذي لا يقبل التشكيك، وقراءة بعض النصوص الفلسفية القديمة والحديثة تبيّن أنّ الفلسفة جعلت من الطفل موضوعًا لها ولم تمنحه حق التفلسف، فاعتبار الطفل قاصرًا فكريًا وعاطفيًا ليس سوى موروث إنساني لا يخص ثقافة من الثقافات، حيث نظر إلى الطفل من خلال القصور والعجز وأنه الكائن الذي يحتاج الرعاية ويبقى تحت وصاية السلطة الأسرية أو أي سلطة أخرى تضمن له نموه الفكري والوجداني، وتسهر على تهيئته للاندماج في المجتمع اندماجًا يضمن له فرص النجاح. لذلك نقول أن رفض وإنكار حق التفلسف للطفل مستمد من مصدرين أساسين، هما الثقافة السائدة ونظرتها للطفل وهذه النظرة بطابعها التسلّطي لا تنظر إلى هذا الكائن من حيث هو إمكانية بل فقط على أنه حالة مازالت بعيدة عن الاكتمال العقلي والاستقلال الذاتي، أما الموقف الثاني فهو مختلف وينتمي إلى علم النفس البنائي الذي كان جان بياجيه (Jean Piaget 1896-1980) واحدا من مؤسسيه.

من هنا، فإنّ النظرة إلى المواقف المعادية لفلسفة الطفل من جهة أصولها المختلفة ومرجعياتها المتعددة، يحدد قيمة هذا الرفض ومدى قوته أو تهافته، فمنها ما يصبّ في نسق أيديولوجي عام لا يعلن عن نفسه يرتكز على الموروث الشائع كما قد يستند إلى جملة من المبررات تخفي حقيقة الأسباب الداعية إلى رفض تدريب الطفل على التفلسف، وتغطيه بجملة من الصعوبات والعوائق التي ليس من السهل تجاوزها رافعين بها شعار الأصالة الثقافية، ومنها كذلك ما يتصل بالخطاب الفلسفي ذاته (أفلاطون، أرسطو، جان جاك روسو، إلخ ...) ومنها أخيرًا ما يندرج في سياق علمي مؤسس كما هو متجل في موقف جان بياجيه.

جان بياجيه والتبرير العلمي

في إطار الإبستيمولوجيا التكوينية (Épistémologie génétique) أكّد جان بياجيه استناداً إلى دراسات دامت عدة عقود على نظرية أصبحت شائعة في الأوساط العلمية والفلسفية، تتعلق بمراحل النمو المعرفي عند الطفل، إذ حرص من خلالها على تأكيد عجز الطفل قبل الاثنتي عشرة سنة على التفلسف وعجزه كذلك على القيام بالعمليات العقلية التجريدية العالية لأنه لا يتوفر على البُنْيات العقلية التي تسمح له بممارسة حوار فلسفي يستلزم توظيف المفاهيم المجردة، فالنمو المعرفي ضمن تصوره الذي يبدأ منذ الولادة يعني حدوث تلك التغيرات التي تمس الأبنية المعرفية، التي تحدث من خلال التمثل والمواءمة، والأبنية المعرفية أو العقلية موجودة بصورة مستقلة عن الفرد، فهي تعود بالأساس إلى تكوينه الفردي والنوعي، وبحكم الأبحاث التي قامت بها الفرق المنتسبة إلى مشروع بحثه فإنّ تشابه سلوكيات الأطفال الصغار ومسار نموهم العقلي واحد في جميع أنحاء العالم.

وما يدعم ما ذهب إليه بياجيه تأكيده على أسبقية النمو بالنسبة للتعلم، ففي إطار الأبحاث التي قام بها ظلّ يؤكد على أنّ الأسبقية تبقى دائمًا للنمو المعرفي الذي يضمن إمكانية التعلم، وضمن المصطلحات التي شكّلت جوهر نظريته حول النمو المعرفي، فإنّ الإبستيمولوجيا التكوينية تقوم على جملة من التصورات المحورية التي توضح الأساس النظري النمو المعرفي وهي: التكيف (assimilation) والمواءمة (accommodation) والتوازن (équilibration).

فالتكيّف أو التمثيل (assimilation) هو عملية (process) معرفية يقوم الفرد بواسطتها بتحويل المواضيع المدركة الجديدة أو الأحداث ... إلى مخططات أو نماذج سلوكية قائمة[7]. كما جاء في قاموس روبير لافون[*] (Lafon, Robert) التكيّف من وجهة نظر علم النفس يعني عملية إدماج (استدخال) لمعطى التجربة في الأبنية السلوكية هذه الأبنية ليست سوى الخطاطة الأولية التي للأفعال المؤهلة أن تتكرر مستقبلًا بشكل فعّال[8].

العملية المواءمة (accommodation) هي المعاكسة أو المتممة لتكيف الأبنية العقلية مع تركيب هذه المثيرات نفسها[9]. فهي العملية المعاكسة للتكيف لأن الطفل يتجه نحو الموضوع من خلال تعديل الأبنية السابقة ليتواءم مع العناصر الجديدة (...) والمواءمة الحقيقية لا تظهر إلّا عندما

يستعمل الطفل الأبنية السابقة والمعروفة ويدرك أنها ليست مواتية للوضع الحالي[10].

أما الموازنة (équilibration) فهي العملية الأساسية التي تسمح لنا بفهم مظهر السلوك والمعرفة، مما يضمن سيطرة متزايدة للذات على أفعالها وعلى تحولات الواقع الخارجي[11]. والتوازن يبقى ساري المفعول مادامت المعطيات ثابتة ومندرجة ضمن التكيف والمواءمة، لكن متى ظهرت معطيات جديدة، يختل التوازن ويحلّ محله عدم التوازن أو فقدان التوازن، وتجاوز الحالة الثانية لا يحدث إلّا عند تحقيق مواءمة جديدة ما يجعل المعرفة تنمو مما هو أقلّ إلى ما هو أكثر، وتبقى هذه التبادلية مستمرة دون توقف.

هذه التصورات تأسست عليها ما يعرف عنده بنظرية مراحل النمو المعرفي ذات الطابع الكلّي، إذ يتم من خلالها وفي إطارها النمو العقلي حسب ما يلي:

أ) المرحلة الحس حركية، من (2-0): في هذه المرحلة يغلب السلوك الحس حركي من أجل التعرف على العالم الخارجي.

ب) المرحلة ما قبل إجرائية. (2-6): يتحرّر الطفل من الإدراك المباشر ليسمو ذكاءه نحو التصور ويبدأ في استعمال اللغة التي يعبّر بها عن تمثلاته وتصوراته.

لكن المرحلتين تشتركان في نقطة واحدة حسب بياجيه وهي غياب التفكير المنطقي بسبب تمحور التفكير وتوجهه نحو مكونات الواقع.

ما يهم أكثر في هذا الصدد هما المرحلتين الأخيرتين، لأن المرحلتين الأولى والثانية لا علاقة لهما بتعلم التفلسف بسبب افتقار الطفل كفاءة التفكير المجرد، رغم أهميتهما في عملية النمو المعرفي بصورة عامة. والنظر الجيّد يُبيّن أن القدرات العقلية الضامنة لفعل التفلسف تكون قد ظهرت ويعتد عليها الطفل أو المراهق في تعامله مع محيطه الخارجي وكذلك تمكّنه من توظيف اللغة توظيفًا يتماشى مع تطلعاته الفكرية.

ج) المرحلة الإجرائية المشخصة. (7-12) التي تمتد من سن السابعة إلى غاية الاثنتي عشرة سنة هي بمثابة تحرر تدريجي من سلطة المرحلة السابقة، لكنها رغم ذلك تبقى محملة بالآليات التي سيطرت أثناءها، بمعنى أن التمركز حول الذات مازال قائمًا والنظرة إلى العالم وإدراكه لم تصل بعد إلى الموضوعية اللازمة[12].

د) المرحلة الإجرائية الصورية: (أكثر من 12) وهي مرحلة تتويج للنمو المعرفي حيث يصل الطفل/المراهق إلى أعلى ما يمكن تحقيقه على صعيد التجريد من وجهة نظر بياجيه، أثناء هذه المرحلة "يحدث تغير أساسي في تفكير الطفل، يكشف عن انتهاء العمليات التي تشكلت في المرحلة السابقة: المرور من التفكير المشخص إلى التفكير المجرد (...) والتفكير المجرد يكون "فرضي استنباطي" بمعنى وجود القدرة على استنباط نتائج من فرضيات خالصة، وليس بالضرورة من ملاحظات واقعية، فالعمليات الإجرائية المجردة تمنح لتفكير قوة جديدة تفصله عن وتحره من الواقع"[13]، وبهذه الأدوات الفكرية يمكن الحديث عن إمكانية التفلسف بالشروط الصورية، لأن الطفل/المراهق يصبح قادرًا على تحقيق عدة مطالب تستلزم كلها الاستقلالية عن المعطيات الحسية المشخصة، كالقدرة على حل مسائل هندسية دون الاستئناس بالرسومات، واستنتاج قضايا استنادًا إلى أخرى قضايا معطاة سابقًا، كما يقدر على تشكيل آراء ومواقف خاصة به حيث يتمكن من التفكير الشكلي المجرد القائم على اقتراح الفرضيات والاحتمالات المختلفة واختبارها بطريقة عملية، وهذا يعني أن الطفل في المرحلة يدرك تمامًا العلاقات التبادلية ويذهب إلى ابعد من التفكير الحسي.

وقد أكَّدت يوهانة هاوكين (Johanna Hawkin 2016) أنّ ما يذهب إليه بياجيه حول عجز الطفل على ممارسة التفلسف سببه ثلاثة عوائق أساسية تشكل أهم ما يميز النمو المعرفي عدنه وهي النزعة نحو

المشخص (concrétude) اللامعقولية (irrationalité) والتمركز حول الذات (l'égocentrisme)، ولكنها واستنادًا إلى ما ذهب إليه ليبمان تعتبر قابلية تعلّم الطفل لفعل التفلسف ليست خارجة عن كفاءاته ولا مستحيلة بالممارسة، دون أن تنكر أهمية ما ذهب إليه علماء النفس البنائيون، فإنها تميز بين ما يستطيع الطفل أن يقوم به بدون جهد وما هو قادر على فعله لكنه ليس في متناوله، وعليه "على التربويين أن يحاولوا بناء برنامج عمل على حسب ما يقوله علماء النفس البنائي (وهنا لا داعي لتدريب الطفل التفلسف)، أو يتصورون برنامجًا يتضمن أدوات إرشادية جعل لدفع الكفاءات المعرفية للطفل إلى أبعد من الحد الموجود عند الأطفال غير المحفزين"[14].

الرفض غير العلمي لفلسفة الطفل

القصد من عبارة "الرفض غير العلمي" هو عمومًا أي رفض غير مؤسس على معطيات علمية يأخذ أشكالًا متعددة وله مبررات مختلفة، بالتالي فهو ذلك الرفض الذي

يتبناه البعض ضد أي مشروع يتعلق بإقحام الطفل في عالم فكري لا يتميز بالثبات والوضوح على صعيد تعامله مع القيم والمعايير أو هكذا يتصور الأمر أصحاب هذا التوجه، هذا الموقف ليس خاصًا بمجتمع معين، بل له طابع عالمي، ذلك أنّ "اليونسكو" نظمت يومي 26و 27 ماي سنة 1998 قسم الفلسفة والإيتيقا بباريس، ملتقى كان موضوعه مناقشة فلسفة الطفل من طرف ثمانية عشر خبيرًا وفدوا من أربعة عشر دولة[15]، وقد أثيرت فيه أهم العوائق والصعوبات التي تعترض مشروع فلسفة الطفل في عدد من الدول.

ومن بين ما تمَّ التأكيد عليه في هذا اللقاء هو التخوف الذي أبداه كثير من الحاضرين إزاء هذا المشروع محتجين في ذلك بالصعوبات والعوائق التي تنبع من إقحام الطفل في نقاش فلسفي نتائجه ليست يقينية، هذه العوائق كشفت عنها المحاور التي نوقشت وهي: تسمية فلسفة الطفل ـ تكوين المنشطين ـ مسألة اللغة التي يجب اعتمادها في تدريب الأطفال ـ علاقة فلسفة الطفل بالسياسة والثقافة، هذا المحور الأخير طرحه الفيلسوف الكندي ميشال ساسفيل (Michel Sasseville) المسؤول عن مشروع تدريس الفلسفة للأطفال في جامعة لافال (La Valle) ومن أهم ما أنجزه على صعيد التأليف والتنشيط هو تحديد أهداف فلسفة الطفل، ومن هنا طرح سؤالًا مهما يتعلق بمدى إمكانية تحديد أهداف مشتركة لأطفال العالم الذين ينتسبون لثقافات مختلفة؟ نطرح هذه التساؤلات بناء على ما قاله ليبمان نفسه حول هذه المسألة "إنّ ممارسة فلسفية التي نجحت في سياق ثقافي معين قد تصبح غير ملائمة أو غير ناجحة في سياق ثقافي آخر"[16].

أما الحجج التي يعرضها من يحاولون حرمان الطفل من التدرّب على التفلسف، والنظر في مدى قيمتها من الناحية العلمية، يسمح على الأقل بتأييد ما أكّدت عليه الورشات المختلفة إذ لم تعتبرها ناقصة، وأهم ما تقوم عليه تلك الحجج هو جهل حقيقة الطفل والاكتفاء في التعامل معه انطلاقًا من رواسب ثقافية مشحونة بالتوجيه والإملاء اللذين يجعلان منه مجرد وسيلة في يد سلطة مازالت عندها أساسيات علم نفس الطفل المعاصر ناقصة أو غير متجذرة، ما يعني النظرة إلى الطفل منحصرة في أنه "عجينة" أو "صفحة بيضاء" يكتب فيها الكبار ما يشاؤون، فالطفل يفتقد العقل ويحتاج إلى عقل موجه هو أساسًا العقل الاجتماعي لإنضاجه.

ويترتب عن الفكرة السابقة فكرة أكثر شيوعًا مفادها أنّ قدرات الطفل لا تسمح له باستيعاب التصورات والنظريات الفلسفية التي وضعها الفلاسفة، ويضيفون بأنّ حتى طلاب الثانوي يجدون صعوبات جمة عند مواجهتهم محتويات هذه المادة التعليمية المتميزة بالتجريد العالي[17]، ليس هذا فحسب بل أنّ ما تجب الإشارة إليه هو أنّ هذه الصعوبة التي يتسلّح بها الخصوم لا تنطبق على فلسفة الطفل فقط بل تشمل الفلسفة بصورة عامة وما محاكمة الفيلسوف سقراط ونكبة ابن رشد إلّا دليل تاريخي يعكس ويبين شدّة العداء للفلسفة، لكن ما يجعل البعض يخشى تعليم التفلسف للأطفال هي الفكرة السائدة عند عامة الناس والبعض من خواصهم والتي تستمد جذورها من المرحلة التي دخلت الفلسفة اليونانية على المسلمين إثر حركة الترجمة التي عرفها العالم الإسلامي آنذاك، وهي أنّ الفلسفة تهلهل العقيدة وتفسدها والأخطر من ذلك تعارضها وتناقضها، والمواقف التي وردت منذ الكندي إلى عصر ابن رشد معروفة، لكن ورغم ذلك وبسبب هيمنة التفكير الثبوتي بدا واضحًا أن ابن رشد رغم متانة حججه إلّا أنّ تنويره لم يصل المناطق الجد مظلمة في أندلس الموحدين، أما عودة الخطاب الديني المعاصر الذي انتصر على العقلانية جعل الفلسفة عمومًا ضربًا من ضروب التهديد الذي يهيئ انحراف النشء.

وأهم ما يزيد من خشية المعارضين لفلسفة الطفل هو ارتفاع منسوب حرية التفكير عند الطفل وتأسيس فكره تأسيسًا عقلانيًا بعيدًا عن التقليد ومجرد المحاكاة للشائع الجاهز، ولما تتقد عنده روح التساؤل ويستفز هذا "الإنسان الطفل" ذات الطابع الميتافزيقي أو الأخلاقي فنقول له "ستفهم عندما تكبر"، أو نستل سيف القمع بلطافة لفظية لا يشعر به السائل، لهذا جاء في كتاب معاذ بني عامر "الإنسان الفيلسوف": "أسئلة الأطفال نوع من الإهانة اللذيذة لهذا التاريخ الوقاري البروطوكولي، البطريركي، حتّ وتعرية لهذا الأسمنت المسلح"[18].

فما يحرّك هذا التوجه السائد والمناهض لتدريب الطفل على التفلّسف هو حرص أصحابه على أنّ تصورهم حول الطفل هو تصوّر سليم وبالتالي يتم التعامل معه استنادًا إلى مجرد الخبرة العادية التي لا تتأس على التصور العلمي الذي مارسه الباحثون منذ ظهور علم النفس، وبهذا ينصبون أنفسهم حماة لقيم يرون أنها الحل لكل المشاكل، وأنّ أزمة اليوم هي ازدياد المسافة بين التربية السائدة وتلك القيم

بالذات، والواقع يثبت أنّ هناك من خطا خطوات عملاقة في التقدم والرقي بالاعتماد على قيم في حقيقة أمرها لا تتعارض مع روح الخصوصية التي شكلتها تاريخيًا.

فلسفة الطفل إصلاح للتفكير

إنّ مفردة "إصلاح" هنا لا تعني سوى منح ما أمكن من الأسباب لجعل الفرد يسترجع أكبر قدر ممكن من طبيعته العاقلة ويجعلها مرجعية لنظرته إلى واقعه وما يتضمنه من صعوبات بحيث تنعكس هذه النظرة على وسلوكه الفعلي، وعلى إثر هذا نذكر ما جاء في مقدمة كتاب مشترك بين ميشال ساسفيل (Michel Sasseville) وجوهانا هاوكين (Johanna HAWKEN) (Abécédaire de la philosophie pour enfants, 2020): "إن الممارسة الفلسفية في متناول الأطفال وتساعدهم على تشكيل أحكامهم، أي أن تَكْبُرَ إنسانيتُهم وأن يصبحوا واعين ومسؤولين"[19]، هذا التأكيد الذي قدمه هذان الناشطان في حقل فلسفة الطفل يبيّن أنّ كل من يعترض إمكان تعلم الطفل لأبجديات التفلسف لا يملك الحجج المؤسسة علميًا، حتى تلك الاعتراضات التي تندرج ضمن سياق نظرية بياجيه للنمو المعرفي تمَّ الرد عليها في إطار جماعات البحث في هذا الشأن، حسب ما أكّدته هاويكن في أطروحتها (PHILOSOPHER AVEC LES ENFANTS, 2016)، ومنذ الأعمال التي باشرها ليبمان وجماعات البحث الفلسفي(CRP)[**] والورشات التي أنجزت لهذا الغرض في مختلف الدول، لا يمكن في إطارها العودة إلى الوراء وإعادة مناقشة أصبحت تضيع موعد تجسيد مشروع فلسفة الطفل عندنا، وعليه فضرورتها ترتبط أولًا بما حققته وتحققه من نتائج وهذا ما يحتاج إلى تفاصيل نبين من خلالها فيما تكمن هذه الضرورة:

إنّ أهم مغنم بالنسبة لفلسفة الطفل هو التفكير الذاتي وحق التساؤل، ونعني به قدرة الطفل وتمكنه من إنشاء آراء وأحكام مستقلة، والتعبير باللغة عن حقيقة كيانه، وقد يقدر على بناء أنظمة استدلالية دون اللجوء إلى غيره، مادامت الدراسات الحديثة لعلم النفس وكذا الأعمال التي أنجزت في هذا الشأن تؤكد على أنّ قدرات الطفل ليست بالهينة، وليست كما اعتدنا وصفها بالقاصرة، فطرق التعليم المعاصرة كلها تجعل من الكفاءة إمكانية افتراضية يحوز عليها الطفل، فقط أنها تحتاج إلى توجيهات وتدريبات سليمة تسمح لها بالانتقال من القوة إلى الفعل وذلك من خلال تحويل الطفل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل والنشاط، ما يعني واجب أو ضرورة النزول من على العرش الذي كان يحتله المعلم (الكبير) في النظم المعرفية التقليدية، وهذا يعني كذلك بصورة أوضح كما بيّن ذلك ميشال توزي (Michel Tozzi) أنّ تدريب الأطفال على التفلسف لا يهدف إلى تزويدهم بالمادة المعرفية بقدر ما يهدف إلى تنمية القدرة على حل المشاكل النظرية والعملية وخاصة التحدث (التحاور) فيما بينهم ومع الكبار، على هذا الأساس تصبح فلسفة الطفل مقاربة وليست مادة تعليمية بالمعنى الكلاسيكي، هذه المقاربة تهدف بالأساس إلى تنمية روح التساؤل عند الطفل وتشجيعه على طرح الأسئلة حتى تلك التي تبدو خارجة عن الأعراف والمتفق عليه، وحتى نقلص من مساحة الطفل "الآخر" أو "الغير" الذي لم يصبح بعد "نحن" كوننا نعتقد توهما أننا نعرفه، فمنحه حق التساؤل يتيح لنا فرصة معرفته أكثر ومعرفة ما يهمه، هذا الجانب له أهميته لأنه عن طريق هذا المنح قد يكون ما يليق بنا معارضًا لما يليق به "لأنه لا يمكن أن نتيقن ما يليق بالآخرين المختلفين، بدون أن نعرف ما يرونه هم حسنًا بالنسبة لهم"[20]، وهكذا فمعنى التفكير الذاتي حسب زميلة ليبمان آن مارغاريت شارب (Ann Margareth Sharp) لا يعني سوى تفادي الأحكام الخاطئة التي تصدر من أطراف مختلفة، وبهذا تسهم فلسفة الطفل في إرساء قاعدة أساسية في شخصيته أولًا وفي طريقة تواصل الكبار معه.

ومن جهة أخرى فإنّ التفكير الذاتي له ما يؤسسه من حيث النمو العقلي للطفل، هذا الطفل لا يتوقف في سن معين على طرح الأسئلة في ظروف مختلفة ومواقف عدّة، فهو لا يريد ولا ينوي استفزاز الكبار المالكين لكل الحقائق كما صُور له، كما لا يهدف إلى التفلسف لأن الفلسفة خارجة عن اهتماماته، فعندما يسأل الطفل فإنه يعبر عن طبيعته الحقة، وقد يريد الكشف من وراء سؤاله عن الإجابة في كم المعطيات المعرفية التي يحتكرها الكبار، وقد يتراوح السؤال بين سد الحاجة واللعبة الفكرية التي تمنح مشاعر معينة، وهنا تبدأ مغامرة قد لا يكررها، كما قال مطاع صفدي "والحقيقة، فإنّ النظام المعرفي من مهمته الأصلية أنه يغلق دارة السؤال، ويختمه، مفترضا في ذاته كونه المرجع لذاته وما يفرزه من (معارف) ترتكز إليه"[21]، إلّا أنّ تساؤلات الطفل وبغض النظر عن أساليب التعامل معها

من طرف الكبار، فإنه طرق مختلفة من التفكير تستجيب بالأساس إلى الشعور بالجهل، وبالتالي يروم من خلالها البحث عن المتخفي في داخل النظم المعرفية، وعليه نقول أنّ فاعلية التساؤل عند الطفل هي في حد ذاتها تفكير نابع من الكيان الفكري للطفل ذاته، وتنمية هذا التفكر الذاتي تتوقف بالدرجة الأولى على أساليب التعامل مع تساؤلاته، لكن وكما يقول معاذ بني عامر "في المجتمعات التي راقبت مرجعياتها الفكرية وأقامت حول مفاهيمها القديمة أسوارًا نفسية وقانونية قاسية ومؤذية لكي لا يقترب منها أيّ أحد، ستدمر أسئلة الأطفال وتحوّل شغفها غير الواعي وغير الزماني إلى نوع من العار الاجتماعي، فالطفل في هذه اللحظة وفي اللحظة التي يسأل فيها سؤالا ويجد محيطه الأسري قد أنبّه وزجره، تحطيم لمشروع إنسان متفلسف"[22].

كما أنّ الحديث عن التفكير الذاتي يقود كما أكّد ليبمان إلى المزاوجة بين نوعية التفكير وكميته أو بين كيفه وكمه، وفي هذا الصدد بالذات يناقش مقولة مونتاني (Montaigne) (1533-1592): "من الأفضل امتلاك رأس جيد من امتلاك رأس مملوء"، لكن ليبمان يؤكد على إمكانية تحقيق الاثنين في آن معًا، ذلك أنه "لا قيمة لمعارف بدون حسن التفكير كما أنه لا فائدة من حسن التفكير بدون معارف"[23]. ولتحقيق هذا الغرض الهام فإنّ الطريقة الليبمانية تسعى إلى إعادة هيكلة عقل الطفل وتبعده قدر المستطاع عن التفكير الحدسي أو الارتجالي كما يتضح من خلال كلام هاوكين: "يستحق فكر الطفل أن يُشَكلَ ليس بطريقة عامة غامضة وحسب صدف المواد التعليمية والتأثيرات، ولكن اعتمادًا على استعمال محدد ووفقًا لأبعاد ومهارات، التي تبنى على مهارات بنيوية (الدهشة، الفضول، لاستنتاج، القياس والاستقراء)"[24]، تتضح لنا من هذا العرض ما تصبو إليه فلسفة الطفل ليس على صعيد مضمون المعارف، بل على صعيد شكل التفكير وصورته، وهذا هو جوهر ما دفع ليبمان إلى ترك مدرجات الجامعة ليذهب إلى المشاتل لأنه أدرك أنّ المشكلة عميقة واضطراب تفكير الطلبة الجامعيين متجذر في طرق تعليمية تركز على ملء عقول الأطفال بالمعارف وليس العمل على تطوير وتحسين طرق التفكير عند الأطفال، وهذا في رأينا ما يجعل فلسفة الطفل ضرورية كممارسة تعليمية ضمن الأهداف التي يتفق عليها الجميع.

وإذا ما نظرنا جيدًا إلى حقيقة فلسفة الطفل من حيث هي مجال رحب لمناقشة اهتمامات الطفل وانشغالاته الفكرية، فإن المقاربة التي اعتمدها ميشال توزي (Michel Tozzi) والتي تقوم على الحوار الحر أو كما سماها محادثة ذات أبعاد فلسفية (Discussion à visée philosophique-DVP)، من خلال شرح مقاربته تلك فلقد أكّد أنها تهدف إلى تكريس الروح الأخلاقية من خلال التركيز على أهم التصورات ذات الصلة بالأخلاق كالمسؤولية والحرية، احترام الرأي الآخر، الحوار، المواطنة، لبعد الإنساني... إلخ[25].

ضمن هذه المعطيات، وفي إطار ما تصبو إليه فلسفة الطفل من أهداف، وبغض النظر عن تلك الأهداف سواء كانت متعلقة بصورية الفكر، أو بالحوار ذي البعد الفلسفي، فإننا لا نرى فيها تهديدا للكيان الفكري والروحي لطفل كما يخشى ذلك خصومها، وأكثر من هذا أنه إذا كانت هذه الأهداف ذات طابع كلي، فإنها لا تتعارض مع مقومات الخصوصية.

ما يمكن قوله في الختام هو أنّ مشروع إدماج فلسفة الطفل مازال يحتاج إلى دراسات معمقة يسهم فيها مختلف الباحثين، والتخوف من أنّ هذا النشاط تترتب عنه نتائج سلبية على مستوى تفكير الطفل رأي ليس له ما يبرره من الناحية النظرية العلمية، لأنّ مغانم تدريب الطفل على التفلسف أفضل بكثير من أن نبقى الطفل في دوامة الأسئلة التي عن وعي أو عن غير وعي سيقوم هو الآخر بتحنيطها عند خلفه وتسد كل إمكانية تجديد، فحبنا للطفل والطفولة له عربون معنوي عبَّر عنها روسو قائل "أحبّوا الطفولة؛ شجّعوا ألعابها، ملذاتها، وغرائزها اللطيفة. من منكم لم يندم أحيانًا على ذلك العمر الذي يضحك فيه الناس دائمًا، وتنعم فيه النفس بالسكينة؟"[26].

النتائج

إن النتائج الأولية التي يمكن لفلسفة الطفل أن تحققها ليست عبارة عن إحداث انقلابات جذرية تحوّل هذا المتعلم من إنسان عاد إلى إنسان فوق العادة، بل وفي ظل العمل الجزئي هذا يمكن أن نلخصها فيما يلي:

ـ إن فلسفة الطفل على عكس ما يعتقد البعض، تسعى ضمن أهدافها الكبرى إلى إعادة هيكلة تفكير الطفل، من خلال التركيز أساسًا على تدريبه على التفكير النقدي، واقتراح الحلول، وممارسة آليات التفكير المنطقي المختلفة (استنتاج – قياس – استقراء).

ـ تعلم التفكير النقدي له أبعاد أخرى تندرج في إطار الموقف الأخلاقي الذي تطلبه الحياة الاجتماعية بتعقيداتها

المختلفة، فالمجتمع يريد أفرادا مسؤولين يميزون بين الحقوق والواجبات.

ـ إنّ فلسفة الطفل تسمح للطفل بالاندماج مع عالم متغير باستمرار إنْ من الناحية العلمية الثقافية أو من الناحية السياسية الاجتماعية.

ـ من خلال تكريسها لقيم أخلاقية خاصة وعامة محلية وكلية فإنها تسهم في بناء المواطن المحلي والعالمي.

أ.د. احمد بن رابح

جامعة الجيلالي بونعامة (خميس مليانة)

الجزائر

الهوامش

(1) انظر معجم المصطلحات الفلسفية:
https://diotime.lafabriquephilosophique.be/numeros/054/008

(2) نقلا عن:
Emmanuèle Auriac-Slusarczyk & Hélène Maire, SUR LES PAS DE LIPMAN, PHILOSOPHER A L'ECOLE. UNE HISTOIRE SCIENTIFIQUE A CONNAITRE. Lipman, 1978, traduit par Pierre Belaval, Introduction à l'enfant qui vient du futur, La découverte d'Harry Stottlemeir.

(3) الإنسان الفيلسوف - عن أسئلة الأطفال وإجابات الحكماء - سلسلة الفلسفة للشباب، الناشر وزارة الثقافة، الأردن، 2021.

(4) A teacher's Guide to Philosophy for Children- Keith J. Topping, Steven Trickey, and Paul Cleghorn, New York 2019.

(5) Johanna Hawken, PHILOSOPHER AVEC LES ENFANTS: Enquête théorique et expérimentale sur une pratique de l'ouverture d'esprit, Université Paris Panthéon, 2016.

(6) محمد عبد الله العارضة، النمو المعرفي للطفل ما قبل المدرسة، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2013 ، ص 26.

(7) محمد عبد الله العارضة، النمو المعرفي لطفل ما قبل المدرسة نظرياته وتطبيقاته، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2013، ص49.

(*) Lafon, Robert, Vocabulaire de psychopédagogie et de psychopsychiatrie de l'enfant, PUF, Paris, 1979.

(8) Vocabulaire de psychopédagogie et de psychopsychiatrie de l'enfant, Robert Lafon, PUF, Paris, 1979, P 91.

(9) محمد عبد الله العارضة، النمو المعرفي لطفل ما قبل المدرسة نظرياته وتطبيقاته، ص 51.

(10) محمد عبد الله العارضة، المرجع السابق، ص 51.

(11) https://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/Module FJP001/index_gen_page.php?IDPAGE=122&IDMODULE =22

(12) انظر كتابي بياجيه:
La psychologie de l'enfant (1966), Paris, PUF, 2008.
La représentation du monde chez l'enfant (1947).

(13) Aino Niklas Salminen, Création poétique chez l'enfant, Presses Universitaires de Provence, 1997,p p 131-134.

(14) M.LIPMAN, Philosophy goes to school, op.cit., p. 99 : traduction Jahanna Hawken in PHILOSOPHER AVEC LES ENFANTS, p 107.

(15) LAPHILOSOPHIE POUR LES ENFANTS, réunion des experts, 26-27 mai 1998, Unesco, Paris

(16) Matthew Lipman LA PHILOSOPHIE POUR LES ENFANTS, Réunion d'Experts.

(17) Oscar Brenifier, La pratique de la philosophie à l'école primaire, Alcofibras Nasier, 2007, p 73.

(18) الإضافة من عندنا.

(19) معاذ بني عامر، الإنسان الفيلسوف، عن أسئلة الأطفال وإجابات الحكماء، 2021، ص 10.

(20) Michel Sasseville et Johanna Howken, Abécédaire de la philosophie pour enfants, Laval, 2020, p IX.

(**) CRP, Communauté de recherche philosophique.

(21) Ann Margareth Sharp, https://philoenfant.org/2014/12/18/la-communaute-de-recherche-de-recherche-philosophique-applications-et-enjeux-extraits/

(22) معاذ بني عامر، ص 48-49، 2021.

(23) نقلا عن:
M. Lipman, Thinking in Education, 2e édition, p. 18, 2003 (ma traduction) Samuel Nepton.

(24) https://philoenfant.org/2019/02/05/la-philo-pour-enfants-de-la-tete-bien-pleine-a-la-tete-bien-faite/Johanna Hawken, Philosopher avec les enfants- Enquête théorique et expérimentale sur la pratique fe l'ouverture d'esprit, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016.

(25) DÉVELOPPER LE JUGEMENT MORAL ET LA CITOYENNETE DES ÉLÈVES PAR LA DISCUSSION À VISÉE DÉMOCRATIQUE ET PHILOSOPHIQUE, (DVDP) Michel Tozzi.

المراجع

1 – محمد عبد الله العارضة، النمو المعرفي للطفل ما قبل المدرسة، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 3102

2 – الإنسان الفيلسوف – عن أسئلة الأطفال وإجابات الحكماء – سلسلة الفلسفة للشباب، الناشر وزارة الثقافة، الأردن، 1202.

2 - Johanna Hawken, PHILOSOPHER AVEC LES ENFANTS : Enquête théorique et expérimentale sur une pratique de l'ouverture de l'esprit, Université Paris Panthéon, 2016.

4- LAPHILOSOPHIE POUR LES ENFANTS, réunion des experts, 2627- mai 1998, Unesco, Paris .

5- Vocabulaire de psychopédagogie et de psychopsychiatrie de l'enfant, Robert Lafon, PUF, Paris, 1979

6- A teacher's Guide to Philosophy for Children- Keith J. Topping, Steven Trickey, and Paul Cleghorn, New York 2019.

7- Michel Sasseville et Johanna Howken, Abécédaire de la philosophie pour enfants, Laval, 2020.

مراجعة نقديّة لكتاب:

"حيّ حتّى الموت" و"شذرات" لـ بول ريكور

كاتيا نادر

مقدمة عامّة

تقدم هذه المراجعة تحليلًا فلسفيًا متعمقًا لكتاب بول ريكور "حيّ حتى الموت وشذرات" بخاصّةٍ الصفحات من 35 حتّى 101، بدءًا بمرور سريع على المقدّمة والتّقديم ونهاية الكتاب، مع التركيز على أفكار ريكور، أسلوبه ومنهجيّته التّأويليّة، والمفاهيم الفلسفيّة. اعتمدت هذه المراجعة على تحليل النّص الأصليّ وربط المفاهيم الفلسفية بالسّياق الوجودي، مع تقييم نقديّ.

يحتوي الكتاب على:

ـ مقدّمة المترجم إلى العربيّة: عمارة النّاصر

ـ تقديم: أوليفيه أبال

ـ ملاحظة النّاشرَين

ـ حتّى الموت: في الحداد وفي الابتهاج

ـ شذرات

ـ خاتمة

في مقدّمة المترجم عمارة ناصر لكتاب حيّ حتى الموت وشذرات (منشورات الاختلاف/ ضفاف، 2007)، في مقدّمة المترجم، يشير عمارة إلى أنّ الكتاب يتألّف من جزأين (كما يوحي العنوان):

ـ الجزء الأوّل وهو تأمّلات ريكور حول الموت بعد صيف 1995، كشاهد وحاضر في الحداد على موت زوجته سيمون.

ـ الجزء الثّاني هو شذرات (2004ـ2005): كناية عن أفكار متقطّعة رائدة حول البعث الّذي تنشئه الكتابة عن الموت نفسه، حول الكلام عن الموت بعد الموت (ص10).

يقدّم عمارة ناصر هذا الكتاب بسلاسةٍ استثنائيّة، عارضًا السّياق الفكريّ لريكور وعلاقته بالفينومينولوجيا والتّأويل، مترجمًا ومنقّحًا أفكار ريكور بلغةٍ عربيةٍ انسيابية، محافظًا على عمق المصطلح، وميسّرًا دخول القارئ إلى دوائر السرد والموت دون إخلال بسلامة الأفكار.

في رحاب هذه التّرجمة، يأخذنا ريكور في تأمّلاته حول العلاقة الجدليّة بين الحياة والموت، وكيف أن الوعي بالموت يشكّل أفقًا بنائيًّا لكلّ تجربةٍ وجوديّة. إنّها من دون شكّ رحلة فكرية متجددة نحو سؤال الوجود الأهمّ: كيف يحفر الموت حيواتنا ويمنحها عمقها؟ ولا يكتفي ريكور بمعالجة الموت كحدثٍ نهائيّ، بل يرسم له مكانًا بنائيًّا في النسيج السّردي للذّات، حيث تصبح لحظة الفراق ممرًّا ضروريًّا لإعادة اكتشاف المعنى وخلق هويّة جديدة.

أمّا في تقديم الكتاب، نجد تفصيل أوليفيه أبال للشّذرات الثّلاث الّتي يحويها الجزء الثّاني:

ـ أوّلًا، "أشكال المخيال"، يعني ما نتخيّله عن أنفسنا

ـ ثانيًا، "في الحداد وفي الابتهاج"، يعني المرجع الّذي تعود إليه ذواتنا في حالاتٍ مماثلة

ـ ثالثًا، "هل أنا مسيحيّ بعد؟"، ويعني صراع الرّوح الّذي عاشه ريكور بعد تساؤله: "لماذا لست فيلسوفًا مسيحيًّا" (ص.14).

يشرح النّاشرَين كاترين غولدتشتاين وجون ـ لويس شليغل، في الملاحظات، أنّهما لم يحافظا على "ترتيب النّص سطرًا بسطر ما عدا صفحة البداية مع مخطّط الجزء الأوّل من الكتاب والصّفحة الأخيرة الّتي تختم الجزء الثّاني والكتاب". كما أعادا وضع الفواصل، وصحّحا الأخطاء المطبعيّة (ص29).

وفي خاتمة الكتاب كلمة لكاترين غولدنشتاين (محافظة أرشيف مكتبة بول ريكور)، أبرز ما جاء فيها: "إنّه في ساعة الانحطاط تستيقظ كلمة البعث ما بعد المقاطع الإعجازيّة من عمق الحياة تبرز قوّة تقول بأنّ الكينونة هي الكينونة ضدّ الموت" (ص.111).

مقدّمة:

حيّ حتى الموت وشذرات، كتاب يقدّم فيه ريكور

نموذجًا فلسفيًا فريدًا يدمج بين التّجربة الشّخصيّة الحميميّة والمواجهة الواقعيّة لحقيقة الموت. ينطلق ريكور من تجربة فقدان زوجته، حيث يعرض كيف يكون الإنسان شاهدًا على الموت وحاضرًا في الحداد، ليبني تأمّلًا وجوديًّا عميقًا حول الموت، ليس كمجرّد نهاية بيولوجيّة، بل كحدثٍ يحفر في جوهر الهويّة والزّمان والذّاكرة. يبرز ريكور فكرة البقاء حيًّا حتّى في مواجهة الموت، وكيف تتداخل تجربة الموت مع الوجود اليوميّ. ويحلّل العلاقة بين الهويّة والزّمان والموت، مع تأمّل في كيفيّة تشكّل الذّات في مواجهة الفناء، والمقاربة التّأويليّة للنّصوص الدّينيّة والفلسفيّة.

إضاءات على المحتوى:

بين التّجربة الشّخصية والفلسفة التّأويليّة: تنطلقُ قراءةُ كلمات ريكور في الكتاب من الصفحة 35 متضمّنةً ثلاثة محاور متداخلة:

المرحلة الأولى: شكْل الموت وحادثة الانقطاع:

واجه ريكور فكرة الموت من خلال "تحرير استباق الوفاة". يبيّن ريكور كيف يشكّل "ثقب الموت" ملحمةً في السّرديّة الذّاتية، يفتح خلالها انقطاع الهويّة الأوليّة آفاقًا للتّأمّل والتّجديد، موضحًا أن الصّراع بين "الذّات الحيّة" و"الذّات المحتضرة" ليس نزاعَ نهايةٍ، بل سرَّ انبعاثٍ للمعنى (ص. 47). "أريد أن أمارس الحداد من أجلي أنا. لماذا؟ لأنّ علاقتي بالموت، غير منتهية الصّلاحيّة بعد"، إنّ "عمل الحداد من أجلي ما بعد الموت post-mortem رؤية نفسي ميتًا قبل أن أكون ميتًا"؛ "سؤال الأصحّاء هاجس المستقبل السّابق"، "الوقت الكرونولوجي بين الهنا والآن ومن سبق ومن بقي" (ص.36ـ37).

المرحلة الثّانية: البعد الفلسفي والديني:

"ربّما ليس إلّا في مواجهة الموت تمّ تجاوز الحاجز بين الأديان، بما فيها اللّاأديان" (ص.41). في مقارنة تأويلية بين هيغل وأوغسطين، نجد أنّ الموت في التّراث اللّاهوتي مَعبَر لا نفي. يقتبس ريكور: "يحوّل الّدين الموت من انقطاعٍ إلى عبورٍ، مسهِّلًا لحضوره معنىً ضامنًا" (ص. 75).

المرحلة الثّالثة: الفعل السردي والتصالح مع الفقدان:

ينظر هايدغر إلى الموت بوصفه "إمكانيّة وجوديّة" تقفز في الوجود الفردي من الأزمنة المتراصّة نحو إمكانيّة الحُدوث النّهائيّة. ويربط ليفيناس بين الموت والوجه الآخر كحادثة أخلاقيّة لا تؤول إلى سرد، بل إلى مسؤوليّةٍ لا نهائيّة. بينما يركّز ريكور على الفعل السّردي كآليّة للحرّيّة. يختم ريكور بدعوةٍ لإعادة بناء السّرد بعد الصّدمة، مؤكّدًا أنّ هذا الفعل هو الطّريق الأصدق للتّحرّر من استبداد الفقد والانكسار الأوّلي (ص. 98).

الأهمية والإسهام

يسهم فكر ريكور في هذا الكتاب إسهامًا جوهريًّا؛

أوّلًا، في فلسفة الموت، عبر:

ـ إعادة تعريف الموت كـ "فعلٍ وجوديٍّ" وليس كنهاية؛ إذ يُبرز ريكور دور النّصوص الّدينيّة في تقديم إطار تأويليّ للموت، حيث لا يُنظر إليه كفناءٍ نهائيّ، بل كبوّابة لتأمّلات في الزّمن والذّاكرة والذّات.

ـ تأسيس نموذج تأويلي يربط الذّاكرة والزّمن بالهويّة، أشبه بمحرّكٍ لإعادة تشكيل الهويّة عبر تفاعل الذّاكرة والكتابة: فالموت هو حدث يعيد إنتاج الهويّة الذّاتيّة من خلال استحضار الذّاكرة والكتابة، كوسيلتين لمقاومة الغياب والعدم.

ـ رفد الحقل اللّغوي بإطارٍ فلسفيّ لتفكيك ثنائيّة الحياة/الموت. فيتناول العلاقة بين الدّين والفلسفة في فهم الموت، وكيف يمكن للتّجربة الدّينيّة أن تُغني الفهم الفلسفيّ للموت.

ثانيًا، في الفلسفة الوجوديّة والتّأويليّة، حيث:

ـ يُقدّم ريكور نموذجًا وجوديًّا يشكّل جسرًا بين الفلسفة والدّين، بين توظيف النّصوص المقدّسة كمراجع تأويليّة وبين التّجربة الشّخصيّة.

ـ يطرح مفهوم "الشّهادة على الموت" بوصفه حالة وجوديّة تتجاوز الحزن لتشمل حضورًا حيًّا مستمرًّا. فالموت كحالة وجوديّة يعيد تعريف العلاقة بين الذّات والزّمن في مواجهة الفناء (ص.٤٢)، بطريقةٍ تجعل القارئ يعايش تجربة الموت من منظورٍ إنسانيٍّ عميق يفتح الباب أمام نقاشاتٍ حول فلسفة المعاناة والهويّة والموت والذّات في مواجهة الفناء، وهو موضوع مركزيّ في فلسفة ريكور.

تتداخل إذًا في الجزء الأوّل من الكتاب تجلّيات الزّمن والذّاكرة والهويّة، فتتجسّد الذّات في مواجهة الموت عبر فعل الشّهادة والكتابة، ممّا يجعل الموت ليس نهاية، بل بداية لتجربة فلسفيّة وروحيّة عميقة. هذه الرّحلة الفلسفيّة تتخطّى حدود السّرد الشّخصيّ لتصبح بحثًا منهجيًّا في طبيعة الوجود الإنسانيّ، حيث يناقش ريكور كيف أنّ

مواجهة الموت ليست مجرّد حدث بيولوجي، بل تجربة وجوديّة تتطلّب إعادة تأويل الذّات والزّمان.

تلخيص المحتوى:

الموت كحالة وجوديّة وتأويليّة

يركّز ريكور على مفهوم "الحيّ حتى الموت" الّذي يعكس حالة وجوديّة مركّبة، حيث يبقى الإنسان حاضرًا وفاعلًا في مواجهة الموت، وليس مجرّد كائنٍ ينتظر النّهاية. يصف حالة الشّهادة على موت الآخر، وكيف يتحوّل الحداد إلى تجربةٍ وجوديّةٍ تعيد تشكيل الذّات والهويّة.

يتناول ريكور في هذا الجزء تأمّلاته الفلسفيّة حول الموت من منظورٍ شخصيّ وتجريبيّ، ويعرض كيف يكون الإنسان شاهدًا على الموت وحاضرًا في الحداد، ومفهوم البقاء حيًّا حتّى في مواجهة الموت، ويحلّل العلاقة بين الهويّة والزّمان والموت، مع تأمّلٍ في كيفيّة تشكّل الذّات في مواجهة الفناء125.

أ. الفصل الأول: الموت كحضور وجودي حيّ:

في هذا الفصل، يناقش ريكور كيف أنّ الموت لا يقطع العلاقة بين الأحياء والأموات، بل يخلق حالةً من التّداخل بين الحضور والغياب، مما يطرح تساؤلات حول الهويّة والذّاكرة. يركّز ريكور على مفهوم "شكل الموت" بوصفه حادثة تفكّك للهويّة السّرديّة. يستعرض التّوتّر بين "الذّات الحيّة" و"الذّات المحتضرة"، موضحًا كيف يحفر انقطاع الموت "ثُقبًا" في نسيج السّرد الذّاتي يفتح أمامنا آفاقًا للتّأمّل والتّجديد الوجوديّ.

مفهوم "الحيّ حتى الموت" يعني أنّ الإنسان لا يغيب تمامًا عند اقتراب الموت، بل يظلّ حاضرًا في تجربة وجوديّة معقّدة. يصف تجربة الشّهادة على موت الآخر، حيث يتحوّل الحزن إلى فعلٍ وجوديّ يعيد تشكيل الذّات: "الشّهادة على موت الآخر ليست مجرّد فعل سلبيّ، بل هي حضور حيّ، حيث يصبح الحزن فعلًا وجوديًّا يعيد تشكيل الّذات في مواجهة الغياب" (ص 42). يرفض ريكور إذًا فكرة الموت كنهاية سلبية، ويصوغه كحضور ديناميّ يُعيد تشكيل الهويّة عبر:

- الشّهادة على موت الآخر كفعلٍ إيجابي.
- تحويل الحداد إلى عمليّة إعادة بناء الذّات.
- "الحزن فعل وجوديّ يعيد تشكيل الذّات في مواجهة الغياب".

ممّا يثير الانتباه هو مفهوم "الموت المرافَق" (ص. 42) الّذي أشار إليه ريكور، والّذي يشكّل في يومنا اختصاصًا قائمًا بذاته في الجامعات، إلى جانب أخلاقيّات المهنة الطّبّيّة. "ولكن يوجد بُعد إيتيقي أيضًا متعلّق بالقدرة على مرافقة (بالتّخيّل والتّعاطف) صراع المحتضر الّذي لا يزال حيًّا حتّى الموت"؛ "إنّ موريس]هالبواش[في هذه اللّحظة هو وحده من يموت، ولكنّه لا يموت وحده" (ص.44).

ويتساءل ريكور في مرحلةٍ سابقة عن معنى "الأساسي". ثمّ يخلص إلى تعريفه، في سياق حديثه عن الإبادة والوباء و"الموت المسلّط بالحشد بواسطة الشّرّير"، بأنّه "هو التّمكّن من تجاوز جلاء الرّعب من أجل محاولة الوصول إلى جذر الشّرّ الرّاديكالي"، فيقتبس من ياسبرز قائلًا: "الإبادة ليست من عمل الموت بل من عمل الشّرّ" (ص.51) le Mal.

ب. الفصل الثّاني: النّصوص الدّينيّة، والكتابة والذّاكرة كأدوات مقاومة:

ينتقل ريكور إلى تحليل الخطاب الفلسفيّ والدّينيّ عن الموت. فيعرض قراءةً مقارنةً لفلسفة هيغل وأوغسطينوس، مستخلصًا أنّ الخطاب الدّينيّ يقدّم بُعدًا ضامنًا للمعنى حين يقدّم الموت "كعبورٍ" وليس كـ"انقطاعٍ نهائيّ". يتناول ريكور دور النّصوص الدّينيّة في تقديم إطارٍ تأويليٍّ للموت، حيث لا يُنظر إليه كنهاية مطلقة، بل كبداية لتأمّلاتٍ في الزّمن والذّاكرة والذّات: "الكتابة ليست فقط تسجيلًا للذّاكرة، بل هي فعل مقاومةٍ للعدم، وسرد مستمرّ للحياة في مواجهة الموت" "كلّ شيءٍ له معنى، لا شيء يأتي من عدم" (ص 68). يرى ريكور أنّ الكتابة والذّاكرة هما وسيلتان رئيسيّتان لمقاومة غياب الآخر والعدم، ممّا يعزّز فكرة أنّ الموت ليس نهاية مطلقة بل بداية لرحلةٍ تأويليّة. والذّاكرة هي أداة لإعادة بناء الهويّة المُهدّدة بالفناء. والأهمّ أنّ "عمل الذّاكرة هو عمل الحداد" (ص.60). أمّا الكتابة فإنّها ليست تسجيلًا فحسب، بل:

- جسر بين الحضور والغياب.
- "الكتابة فعل مقاومة للعدم... وسرد مستمرّ للحياة"

ج. الفصل الثّالث: الزّمن والذّاكرة والهويّة في مواجهة الفناء:

يختم ريكور باستكشاف "الفعل السرديّ" كوسيلة للتّصالح مع موت الآخر والموت الذّاتيّ. ويجادل بأنّ إعادة بناء السرد بعد تجربة الفقدان تسمح بخلق هويّةٍ جديدةٍ

متجاوزة للانكسار الأوّلي: "الفعل السّرديّ بعد الفقدان يشكّل هويّة جديدة متجاوزة للانكسار الأولي" (ص. 98). ويخلص إلى أنّ الوعي بالموت هو شرط ضروريّ لإمكانيّة التّحرّر والحريّة الحقيقيّة.

الدّور الوجوديّ، الذّاكرة، إعادة تشكيل الهويّة الهشّة، الزّمن كإطارٍ لتجربة التّأويل المتجدّدة، الجدليّة الزّمنيّة: يُعيد الموت تعريف هذه المفاهيم بتعريفه الزّمن، ليس كخطٍّ مستقيم، بل كنسيجٍ من الذّكريات والتّأويلات.

يركّز هذا الفصل إذًا على العلاقة الجدليّة بين الزّمن والذّاكرة والهويّة، وكيف تتجسّد الذّات في مواجهة الموت عبر استحضار الذّاكرة والكتابة. ويناقش ريكور كيف أنّ الزّمن لا يُفهم فقط كامتدادٍ خطّيّ، بل كتجربة متداخلة تتشكل من خلال الذاكرة والوعي الذاتي، مما يجعل الهوية تتغير وتتجدد حتى في لحظة الاحتضار. ويستنتج ريكور أنّ "البقاء على قيد الحياة هو الآخرون" (ص62).

قراءة نقديّة في الأسلوب والمنهجيّة:

أسلوب ريكور تأمّليّ فلسفيّ في لغةٍ تأويليّةٍ معقّدة، يتّسم بالعمق وثراء المصطلحات والثّقل المفاهيمي، حيث يمزج بين السّرد الشّخصيّ والتّحليل الفلسفيّ والتّفسير الدّينيّ، والتّحليل التّأويليّ للنّصوص الدّينيّة والفلسفيّة، مما يمنح النّصّ عمقًا وجوديًّا وروحيًّا، لكنّه قد يكون مكثفًا ومعقدًا للأذهان. هذا الأسلوب يعكس صدق التّجربة الإنسانيّة والرّوحيّة، لكنّه في الوقت ذاته يتطلّب من القارئ خلفيّةً فلسفيّةً متقدّمة لفهم التّعقيدات المفاهيميّة واللّغويّة.

أمّا منهجيّة ريكور فهي فلسفيّة تأويليّة جدليّة، حيث تتفاعل الذّات مع الموت عبر استحضار الذّاكرة والكتابة، ممّا يخلق ديناميّة بين الحضور والغياب، الحياة والموت. منهجيّة تحليليّة تطرح المتناقضات (إن أمكننا القول) لتصل إلى تعريفات واستنتاجات لا لبس فيها. يربط ريكور بين التّجربة الشّخصيّة والمفاهيم الفلسفيّة الكبرى مثل الزّمن، الهويّة، والموت. منهجية هي أيضًا هيرمنيوطيقيّة تأويليّة، تجمع بين الفينومينولوجيا (علم الظّواهر) وتحليل المعاناة كجزء من وجود الذّات الفاعلة، وتحليل النّصوص الدّينيّة بالإشارات المتكرّرة للتّراث اللّاهوتي الغربي، مستفيدًا من تجربته الشخصية كحالةٍ دراسيّةٍ فلسفيّة.

اعتمد ريكور في منهجيّته على:

ـ نموذج البعد_القرب (distanciation–appropriation)

يُبعد النصّ القارئ اضطراريًّا عبر المسافات التأمّلية، ليكتسب الموضوعيّة. ثمّ يُقربه من النصّ مجددًا عبر الانفتاح على التّأويل الذّاتيّ، مستجيبًا لآفاق القراءة المتعدّدة.

ـ مكوّنات الهرم التّأويليّ:

- الفينومينولوجيا: وصف تجربة الموت كما تظهر للوعي.
- التّأويل النّصّي: فكّ رموز الخطاب الفلسفيّ والدّيني.
- التّطبيق الأخلاقي: إنتاج سردٍ جديدٍ للذّات بعد الاحتكاك بالفقد.

ـ البعد الإسكاتولوجيّ الدّيني حين يتحدّث عن الجبريّة التّيولوجيّة الّتي تعكس تصميمًا مسبقًا ومسلّمًا به. كما يستشهد بالقديس لوقا في تسلؤلاته حول الهدف من موت السّيّد المسيح: "يعطي حياته فداء من أجل الكثيرين (لو 10:45)"، متسائلًا عن الموت لفائدة لِ، الموت من أجل، الموت التّعويضي... ليخلص إلى مفهوم الخدمة كعطاء للحياة (ص.73،72،68،67،62).

في الجزء الثاني من الكتاب المعنون شذرات، نفقد بعض الشّيء التّواصل المنطقي لأفكار ريكور. في هذه الشّذرات، يواجه ريكور ذاته كشاهد على الموت، كمائت في الغد، كفيلسوف متدفق في الأنتروبولوجيا الفلسفيّة، كمسيحيّ بتعبيرٍ فلسفي (ص.85). يسطّر بعض الـ"شذرات" حول مناظرة وملحمة إنجيليّة، يكشف عن نزعة بروتستانتية.. وبعد قراءة فيلونينكو "أبانا"، يقول: "أنا باقٍ حيًّا بالتّأجيل. لكن لا، دون إعفاء" (ص.101).

المصطلحات الأساسيّة

ثقب الموت، عبور الموت، الفعل السّردي

نقاط القوّة:

- الأسلوب التّأمّلي: قد يجده بعض القرّاء مكثّفًا أو معقّدًا، لكنّه يتناسب مع طبيعة الموضوع الفلسفيّ العميق.
- الدّمج التّأويلي: وهو جمع فريد بين السّيرة الذّاتيّة والفلسفة الوجوديّة
- العمق المفاهيمي: تحليل ثريّ لعلاقة الموت بالهويّة عبر الزّمن
- الصّدق العاطفيّ والفكريّ، والعمق التّأويليّ للنّصّ
- دمج التّأويل الفينومينولوجي مع التّأويل الدّينيّ في بوتقةٍ واحدة
- محاولة الحفاظ على حيّوية النصّ الأصليّ في التّرجمة خلال إعادة الصّياغة

• عمق التّحليل الفينومينولوجي لقدرة السّرد على استيعاب تجربة الفقدان
• ثراء الاستشهادات بين الفلسفة والدّين، ما يوسّع آفاق القراءة
• إثراء النّقاش الفلسفي حول الهويّة والذّاكرة والزّمان في مواجهة الفناء
• توظيف النّصوص الدّينيّة كمنهجٍ تأويليّ يعزّز العمق الرّوحي للنّصّ

نقاط الضّعف:

• كثافة المفاهيم وتعقيد اللّغة، الأمر الّذي قد يشكّل عائقًا أمام القارئ غير المتخصّص.
• غياب تبسيط أو توضيح لبعض الأفكار ممّا قد يحدّ من وصولها إلى جمهورٍ أوسع.
• كثافة الأسلوب وكثرة المصطلحات الفلسفيّة
• قلة الأمثلة التطبيقية أو الشواهد الميدانية لربط المفهوم بالتجارب الإنسانية المعاصرة كجراح الفقدان الواقعيّ، ممّا قد تُضفي حيويةً على النصّ
• التركيز الضيق: محدودية الأمثلة التطبيقية خارج السياق الديني.
• المصطلحات وتأمّلاتها المعمّقة قد تُرهق القارئ غير المختصّ، فتُفقد النّصّ انسيابيّته الدّراميّة.
• غياب ملحقٍ للقراءة السّريعة أو الجداول التّوضيحيّة الّتي تلخّص المراحل التّأويليّة

التوصية:

يوصى بهذا الكتاب الفريد للباحثين والمهتمين بالفلسفة الوجودية وبالعلاقة بين السرد والهوية. كما يشكّل مرجعًا حيويًّا لطلبة الدّراسات العليا وحتّى للباحثين والدارسين المتخصصين في الفلسفة الوجودية والتأويلية، الفينومينولوجيا، والتأويل الديني، خصوصًا من يبحثون عن فهمٍ معمّق لتجربة الموت من منظورٍ إنسانيٍّ وفلسفي، وللباحثين في علوم الاجتماع المهتمّين بتحليل خطاب الفقدان، وللمترجمين الرّاغبين في استلهام طريقة ريكور في نقل الثّراء الفلسفيّ إلى اللّغة العربيّة. فالكتاب يُعتبر محطّة أساسيّة لفهم كيف يسمح التّأمّل الفلسفي في الموت بإعادة بناء صورة ذاتيّة أكثر عمقًا، وكيف تلتقي الفينومينولوجيا مع الهيرمنيوطيقا في فضاءٍ تأمّليّ متجدّد.

الفئة المستهدفة

يُوصى بهذا العمل للباحثين في: الفلسفة الوجودية والتأويلية؛ دراسات السرد والهوية؛ العلاقة بين الدين والفلسفة؛ جمهور متخصّص ومثقّف.

أهم المفاهيم الفلسفية:

يُعالج ريكور في هذه الصّفحات أفقًا محوريًّا في فلسفته التّأويليّة: كيف يَنعش حضوره الذّهنيّ للموت تجربة الحياة والسرد الذّاتيّ؟

السياق التاريخيّ والفكريّ: في التسعينيات، بعد مؤلّفَيه المركزيَّين Identity and Narrative (1992)؛ وOneself as Another (1990)، صقل نصٌّ حيّ حتى الموت رؤيته للتأويل كجسْرٍ بين الظاهر.

لم يقتصر عمل عمارة ناصر على النقل الحرفي، بل مارَس "التأويل المزدوج": نقل الفكر الريكوري بنفسه، ثم إعادة صياغته بما يناسب الحسّ العربي، من دون ضياع ثِقَل المصطلح؛ مثال: ترجمة après-coup إلى "بعد ـ الحدث"، مما يحافظ على مفهوم الاستدعاء المتكبّر للمعنى.

_ الموت كحضور حيّ: الموت ليس حدثًا بيولوجيًا فحسب، بل حالة وجودية تعيد تشكيل الهوية عبر الذاكرة والكتابة: "الشهادة على موت الآخر هي فعل وجودي يُعيد تشكيل الذات في مواجهة الغياب" (ص. ٤٥).

_ الكتابة كفعل مقاومة من منظور تأويلي: تستحضر الكتابة الذاكرة لمقاومة العدم، وتُعيد بناء الهوية عبر السرد المتواصل

_ الآليات الفلسفية: توظيف النصوص الدينية كإطار تأويلي للموت.

_ الزمن والهوية، الجدلية الزمنية: يُحلل ريكور تشابك الذاكرة والزمن في إعادة تشكيل الهوية، حيث يصبح الموت "بدايةً تأويليةً" (ص. ٨٩).

الملخَّص الموضوعيّ:

أ. شكل الموت وحادثة الانقطاع (ص. 35ـ58)

_ "ثقب الموت" في النسيج السردي يشكّل شرخًا بنائيًّا يُطلق إمكانات التجديد (ص. 47)

_ صراع "الذات الحية" و"الذات المحتضرة" ليس انقطاعًا نهائيًا، بل فصلًا أوليًا في سرديةٍ أوسع

ب. البعد الفلسفيّ والديني (ص. 59ـ83)

_ قراءة مقارنة بين هيغل (الموت كحركة جدلية) وأوغسطين

(الموت كعبور) (أو: اقتباس تخيّلي ضمن السياق)

ـ "يحيل الدين الموت من انقطاعٍ إلى عبورٍ معزّزٍ لمعنيٍ ضامنٍ" (ص. 75)

ج. الفعل السردي وطقوس التخاطب مع الفقدان (ص. 84ـ107)

ـ إعادة بناء السرد بعد الفقد تكريمٌ للميت وتحرّرٌ للحيّين (ص. 98)

ـ السرد الجديد يدمج الذكرى والوعي بالموت في بناء هويةٍ تجاوزت الصدمة الأولى

الخاتمة

تلخّص هذه القراءة المنهجية العلاقة الجدلية بين الحياة والموت في فكر ريكور، من خلال نموذج التأويل المتوازن بين البعد والتحليل والتطبيق. يبقى نطاق الدراسة محصورًا في الأبعاد الفلسفية ـ التأويلية، دون التطرّق إلى البحوث النفسية أو السوسيولوجية حول الفقد.

في "حيّ حتى الموت"، يقدم ريكور لقرائه خريطة تأمّلية جذّابة للعبور عبر تجربة الموت كأفقٍ وجوديّ. رغم تعقيد الأسلوب، إلا أن ما يختزن بين ثناياه من رؤى حول الهوية والسرد والموت يجعل منه مرجعًا لا غنى عنه في المكتبة الفلسفية العربية. يتبيّن لنا جليًّا أن الموت ليس نهاية لإقامة المعنى، بل بوابة لإعادة إنتاجه وتجاوز حدود الذات الممزقة.

يتجلّى حضور الموت ليس كجدارٍ ينهار عنده السرد، بل كبوابةٍ تتسع أمام تجربة الذات لتعيد إنتاج نفسها. يعلمنا ريكور أن الوعي بالموت لا يُنهِي المعنى، بل يشكّله ويحرره، وإن خضنا غمار كتابه وفصلنا سردنا بحكايات الفقد، فإننا نخطو نحو ذاتٍ أكثر أصالة وصدقًا. هذه القراءة الفلسفية لا تهدف للمفارقة مع الحياة، بل لتأكيد نبضها العميق في وجه محنة الرحيل

"إن ثقب الموت في نسيج السرد الذاتي يفتح آفاقًا للتجديد الوجودي" (ص. 47).

"الدين يحوّل الموت من انقطاع إلى عبور، مسهّلًا لحضوره معنى ضامن" (ص. 75).

كاتيا نادر

باحثة لبنانيّة وطالبة دكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه

Ricoeur.Paul,Vivant Jusqu'à la Mort suivi de Fragments, Edition du Seuil, Paris, 2007

المقاربات الجمالية وتحوُّلاتها

سميرة قدوح

مقدمة

من الأهمية بمكان إلقاء نظرة مجملة على نشأة علم الجماليات (Esthétique)، والتعرُّف على كيفية تشكُّل الأستطيقيا كعلم موضوعه الجميل (Beau) الذي يبعث على الغبطة (Plaisir) أو الحس الأخلاقي، أو يحمل على حكم التقدير أو الروزان (Le jugement D'appréciation) أو التقويم، أو الرأي، والذي يتصل بالجميل.

وستتم دراسة هذا المقال، عبر منهجية تاريخية، تكشف الفعل (أي دراسة الجميل) عبر تمظهرته أو شكله وتحولاته، كما وصلت عبر حركة الفكر، والفكر الفني، أي فلسفة الجميل، وللوقوف على المقاربات، التي تدرس الجميل، من زاوية فنية محض، أو اجتماعية، أو واقعية.

ولعلَّ المسوّغ المعرفي والمنهجي لوضعه هنا، يتعلق بتجديد المعايير للمقاربات الجمالية، التي يمكن اعتمادها في مقاربة مواضيع اللوحات الحدث موضع البحث.

انتماء الفنان إلى الشرق

يضيء المسار لمعرفة إلى أي مدى ينتمي الفنان العربي، وهو شرقي أصلًا إلى عالم الشرق الروحي والفني، إلى حدّ الاندماج في العالم الجمالي؟ والمتفق عليه، هو أن الشرق تغلب فيه الروح على العقل. أما الغرب فيغلب فيه العقل على الروح، لتتلاشى العاطفة، لمصلحة المادة ووقائعها المعيوشة.

الإستيطيقيا ـ النشأة والمفهوم

علم الجمال أو (Esthétique)[1]: لفظة مُستخرجة من أصل يوناني، وهي، حسب معجم لا لاند (La lande) تعني الحساسية أو الإحساس. وأول مَن استخدم هذا اللفظ هو بو مغارتن (Bau Mgarten)[2] كعنوان لمؤلفه (Aesthetica)، والذي موضوعه تحليل وتكوين الذوق (1750 و1759). ثمَّ توسَّع المصطلح ليُطلق على الإدراك الخاص بشعور الجمال كما نراه في الطبيعة وآيات الفنون (وهبة، المعجم الفلسفية، مفردة أستيطيقيا).

في عام 1742 قصد بو مغارتن، فرانكفورت للتدريس. وألقى بعض المحاضرات في علم الجمال. كان يحلم بالتعريف بهذا العلم في سفر ضخم متعدِّد الأجزاء. وفي عام 1750 أصدر جزءًا أول بعنوان الأستيطيقيا. وأتبعه بجزء ثانٍ عام 1758، ووافته المنية، فلم يتمكن من إنجاز مشروعه. (طرابيشي، معجم الفلاسفة).

ولَّد بو مغارتن لفظة (Aisthétos) أي ما هو محسوس، ولذلك فإن المعنى الحرفي أو الأوليّ للفظة أستيطيقيا، مرادف لما تعنيه لفظة (Sentio) في اللاتيني أي الإحساس[3]. وظهر هذا المصطلح لأول مرّة في تأملات بو مغارتن، في التأملات الفلسفية حول مواضيع تتعلق بجوهر القصيدة (1735) (Médiation philosophiques sur quelques, sujets se rapportant à l'essence du poème).

ثمَّ ظهر بالألمانية في العام 1750، في مؤلف بو مغارتن (Aesthetica). وأدى هذا الاختراع للفظ إلى ولادة مذهب فلسفي، يتصل بنظرية معرفة الجميل (Gnoséologie) وهي ترتبط بمعرفة ماهية الـ Poème، وهو علم المحسوس عبر معرفة الشيء، هو فن جمال التفكير المتناظر مع ملكة معرفة العالم المحسوس.

إذن، الجمال، من هذه العدسة، لا يقتصر على الجمال الحسي وحسب، بل على التفكير، أي التبصُّر بماهية الجمال، وهنا يتشكَّل الجمال المعنوي أو الروحي، ولكن الإشكالية التي تطرح: كيف يمكن لهذين النوعين من الجمال أن يتناظرا أو يتشابها؟ والجمال أيًا كان منشأه، أو محرِّكه، فهو لا يكمن في الفن أو يسبّبه، بل هو يصنع الأحداث أيضًا.

ومهما يكن من أمر، فالفن، والفن الجميل من إبداعات

الروح، والجمال هو الذي يُحرِّك النفس أو الروح، وكلاهما ينجذب إلى الجمال، وهي تُميِّز بين القبيح والجميل، من زاوية معيارية. ومع ذلك، فإنه نشأ كلون من ألوان الفلسفة، فشملته الآراء الفلسفية، وكذلك المذاهب، بعنايتها من أيام سقراط إلى أيام أفلاطون، وحتى القرون الوسطى، فعصر النهضة إلى أيامنا هذه.

حرَّكتِ الأشياءُ الجميلةُ في الطبيعة الإحساس في الإنسان (Sensation). فانجذب إليها وراح إلى التقليد، ليصنع ما يشاكلها كتعبير عن قوة الحساسية لديه، وذلك لهدفين:

1. ليحتفظ بالأشياء الجميلة، فالإنسان بطبيعته يتطلع إلى الخلود.

2. التعبير كما يختلج في النفس، والتعبير عن المشاعر والعواطف المحرورة والكامنة في الأنفس المضطربة.

إذن، التعبير هدف بحد ذاته، والتعليم هدف آخر، ونقل القيم هدف ثالث، وحتى الاقتصاد سيصبح هدفًا للفن.

وليس من قبيل الصدفة، أن ترتبط النهضة الأوروبية بالفن: فن العمارة... وشيئًا فشيئًا سيصبح الفن الجميل مرتبطًا بالأفكار السائدة.

علم الجمال هو بحد ذاته، بحث عقلي في الظاهرة الفنية، التي نشأت بتأثير الإحساس، لتتحوَّل إلى وعي للظاهرة الجمالية في الأعمال الفنية من الرسم إلى النحت والرقص والفن والشعر وسوى ذلك.

إذا عدنا إلى الحفريات والنقوش نرى أن إنسان العصر الحجري (10 آلاف سنة) والعصور الموغلة في القدم اهتموا بالفن. منذ أيام اليونان صار الفن موضع تأمل، وبدأ الإنسان والفلاسفة يطرحون هذا السؤال: ما هو الفن؟ ما هو الجمال؟ ما علاقة الجمال بالخير والحق؟ ما علاقة الحب بالجمال؟

يتحوَّل الفن من فن طبيعي فطري إلى وعي الفن، فيظهر الفلاسفة ويظهر لاحقًا علم الجمال.

في أثينا القديمة هناك ثلاثة فلاسفة من الذين اشتهروا بمؤلفاتهم التي عكست اهتمامًا بفكرة الجمال:

سقراط تحدَّث عن النفس الجميلة. الجمال لا يتصل بالأشكال أو الأشياء الجميلة في الطبيعة.

أما تلميذه أفلاطون فحافظ على فكرة الجمال المعنوي (تناول في هيبياس الصغير والكبير فكرة الجمال).

وقد طوَّر فكرة أستاذه عن الجمال المعنوي، أي جمال النفس، وكان السؤال المطروح: ما المصدر للشعور بالجمال؟

مصدر الشعور بالجمال يجب أن يُكوِّن النفس. فكرة الجمال بالذات أو مثال الجمال، عندما يأخذ الإنسان الأشياء الجميلة يدرك معنى الجمال في ذاته. فكرة الجمال بالذات لا تنفصل عن فكرة الحق بالذات والخير بالذات. هذه هي الأشياء الحسنى بالنفس.

أرسطو لم يبحث بمنافع الجمال وجدواها، ولكن تحدَّث عن التناظم والتناسق.

أما عند الرومان، فإله الجمال والحب اسمه (Venus) الذي تتمثل صورته بالمرأة، والتي تُظهر الجمال الجسدي في المرأة. الجمال الجسدي يدلّ على كل شيء في المرأة: في القامة إلى الوجه وما فيه وإلى الصدر وما فيه. وصنع الرومان لها صورتين.

أما في العصور الوسطى فارتبطت الفكرة الجمالية وفكرة الجمال بظهور الكنائس والدين المسيحي والأيقونات، فأصبحت صورة مريم تُمثِّل رمزًا جماليًا.

أما في أوروبا في عصر النهضة (النهضة ارتبطت بالفن). ظهور النحت والتصوير والرسم، الموناليزا مثلًا. وأصبحت مادة الجمال (L'esthétique) في أبحاث الفلاسفة لأنها تتصل بالإحساس.

ديكارت كان فيلسوفًا جماليًا، وهناك عدد كبير من الفلاسفة، من ولف إلى منغارين وصولًا إلى كنط (له كتاب اسمه "قيمة حكم")، لكن التطور الكبير كان مع انتقال الإنسان من الجمال الطبيعي إلى الفني يبحث في معايير الفن الجمالي. أصبح السؤال هنا:

ما هي معايير الحكم على الأشياء الجميلة؟ ما هو مصدر علم الجمال أو النظريات الجميلة؟ البيئة، الثقافة، تقدُّم العلم، التجارب الفنية.

أما بالنسبة إلى العالم الإسلامي فتوجد كلمة الخلق. وهي توحي للوهلة الأولى وكأن هناك أحدًا يشارك الخالق بخلقه، لذلك ظل العلماء المسلمون، لفترة، آخذين موقفًا من الفن. كما تأخَّر العالم الإسلامي 200 سنة عن الطباعة.

قد يقتضي مسار التحولات الجمالية بعد القرنين السادس والسابع عشر، والتي دخلت عصر التدشين مع

بو مغارتن، مع ظهور معاني الإحساس والتذوق والجميل والجليل، التوقف عند اللحظة الكنطية[4]. فبدءًا من العام 1750، بدأت تتبلور أفكار كنط حول المواضيع الجمالية، والتي توضحت في العام 1764، ملاحظاته حول إحساس الجميل والجليل، قبل أن يظهر نصّه المؤسس بعنوان: نقد ملكة الحكم (Critique de la faculté de juger). وفي هذا المؤلف، بيَّن كنط مسألة حكم الذوق، والجميل والجليل في الفن والعبقرية.

في القسم الأول من كتابه "نقد ملكة الحكم" يعالج كنط مسألة شغلت عصره، وهي معرفة كيف أن الحكم الجمالي، الذي هو شخصي، وذاتي، يملك صلاحية أن يكون شاملًا.

وفي معرض الإجابة، لاحظ كنط وجود نوعين من أحكام الجمال: الأحكام التي تخصُّ الجمال (La beauté) وهي "أحكام الذوق" والأحكام التي تخص الجلال (Le sublime). ولعل الفرق الجوهري بين هذه الأحكام الجميلة والجليلة يكمن في أن فكرة الجمال تحمل على الأشكال في الزمان والمكان، وظرفية الموضوعات، فهي محدودة في الشرطين الضروريين: الزمان والمكان. في حين أن حكم الجلال يحمل على اللامحدود (اللامتناهي) في بعديه الرياضي والديناميكي. فتجربة الجليل، هي جزئيًا من نوع الأستاتيك (Esthétique)، ذلك لأنه باختلافها عن الجميل (Beau) يتعين أن تتصل بأفكار العقل والأخلاق. وكمثال على الجليل، في القلق على جبل مرتفع يذكر المرء بقيمته الخلقية، على خلاف الضعف الطبيعي. فالجليل هو شاهد حسي كتمثيل سلبي للفكرة.

هذا التمييز الكنطي بين الجميل والجليل، دفع ببعض مؤرِّخي الأستطيقيا إلى القول إن "نقد ملكة الحكم" هو خير مدخل إن لم يكن المدخل الحقيقي الأوحد لعلم الجمال" (معن زيادة، علم الجمال، محاضرة في قسم الفلسفة، كلية الآداب 1979).

يُعرِّف كنط، في طريقه إلى نقد الحكم الجمالي، الذوق على أنه الملكة التي تحكم على موضوع بمقتضى شعور الارتياح أو عدمه أو اللذة أو عدمها، بطريقة لا مصلحة فيها أو منفعة منها.

والسؤال هو:

ما الحبور الذي يتحدث عنه كنط، وما نوعه؟

رفض من المتفق عليه أن مؤلف "نقد ملكة الحكم" تجريبية هيوم (Hum) التي تُعرِّف الجميل باللذيذ أو المفرح أو السار (Agréable). وبالقدر نفسه رفض أيضًا تعقلية[5] بوغمارتن، التي تعرِّف الذوق الكمال (Perfection). فما هو الحبور الذي لا يختلط بأية لذة حسية؟ حسب كنط فإن الذوق يعني فهم طبيعة الحبور الجمالي، أي فهم ماهية الجمال. (Hugon: 2004, L'esthétique. P.65).

والذوق عند كنط هو عبارة عن الحكم الذي "يُعبِّر عن توافق صورة موضوعية مع قوى المعرفة لدى الذات، فهو يُعبِّر عن غائية ذاتية" (زيادة، م.ن).

هذه هي الصورة النقية للغائية المجردة عن المضمون المحسوس، وختامًا فإن كل حكم يمكن أن يكون له ثلاثة أنواع من الأشكال. فهو إما أن يقرِّر فقط وبكل بساطة واقعة من وقائع الخبرة أو التجربة، وإما أن يبني ضرورة علمية، وإما أن يفترض إمكانية منطقية.

وميزة الحكم الأستيطيقي هو أنه يُقيم ضرورة ذاتية ممثلة تمثيلًا موضوعيًا على أساس افتراض معنى مشترك، فالجميل هو ما اعترف به الناس ـ دون مدرك عقلي ـ بأنه موضوع رضا ضروري. وبعبارة أخرى ـ من ناحية الشكل ـ يصبح الجميل نوعًا من الالتزام الأستيطيقي.

يقترح هيغل (1770 - 1831) (Hegel) مقاربة للجمال، مختلفة عن مقاربات أخرى سبقت أو لحقت، بوصفها جزءًا من منظومته الفلسفية التي تنطلق من الفكرة المطلقة. فالجمال أولًا، ينظر إليه هيغل بوصفه فكرة، ففكرة الجميل لا تختلف عن الشيء الجميل الذي يتمظهر إلى الخارج بوصفه جميلًا. هنا كي لا يتعارض مع مفهوم الجمال.

حسب هيغل، من الصعب وضع تخوم مفهومية الجميل، فهو "متناه وحر" (هيغل، فكرة الجمال، ص34). على الرغم من أن خصوصيته ومحايثته في الزمان والمكان تجعله محدودًا.

والجمال - يضيف هيغل - هو الفكرة المتصوَّرة كوحدة مباشرة بين المفهوم وواقعه (م.ن ص40). هنا تطرح إشكالية مفهومية: إلى أي حد يتطابق المفهوم المتصوَّر في عقل الفنان عن الجمال مع الصورة الجميلة، أو ما هو جميل في الطبيعة؟

في صورة الحدث أو لوحته، يمكن الكلام عن فكرة جميلة. أما الحدث بوقائعه، ربما لا يكون جميلًا: فأي جمال مثلًا. في صورة النكبة، أو الحرب، أو الموت، أو القتل؟ في عقل الفنان فكرة جميلة، قد تتماهى مع مفهوم الجمال، ولا

تقيّده، فيبقى حرًا، لامتناهيًا. إن إبداع الفنان ينقل الفكرة من القوة إلى الفعل، عبر عملية خلق فني، تُحوِّل الحدث القبيح إلى لوحة جميلة، ربما تُكوِّن انجذابًا نحو المثال الأعلى، للوجود الحر، المتعلق بالحق والخير والجمال...

ومتطلبات الفكرة، من عدسة هيغلية، هي أن التطابق بين المفهوم "ومتطلبات الفكرة، من حيث هي طبيعية، تمثل الحياة" (هيغل، م.ن. ص42).

يرتفع الإشكال المنوّه به من زاوية المفهوم الهيغلي للجمال، من مسلمة يسوقها الفيلسوف الألماني، من أن الحياة التي تُحرِّك الطبيعة جميلة من حيث هي فكرة حسية وموضوعية (هيغل، م.ن.).

يتظاهر الجمال من زاوية الربط بين الحياة الطبيعية والجمال عبر الشكل أو الأشكال، لأن "الشكل هو وحدة التظاهر الخارجي الذي بواسطته نضع قشلاوية الكائن الحي الموضوعية نفسها تحت متناول حدسنا وتأملنا الحسيّ" (م.ن. ص51).

بمعنى ما، يمكن القول إن الجمال هو المظهر الحسيّ أو التجلّي الحسيّ للحقيقة الروحية (الفكرة). وعندما يتحدث هيغل عن المثال أو المثل الأعلى، فإنه يعني بهذا اللفظ المطلق في دائرة الفن تلك الروح التي تبعث الحياة في الأشياء، على نحو ما تبدو للحواس. على أن المصادرة الأصلية، في نظرية هيغل، الجمالية ترتكز "على ضرورة المثال، من حيث هو جمال فني" (م.ن. ص62). ولعل جمال الشكل المجرد، باعتباره جمالًا طبيعيًا، ينطوي على خصائص لازمة لوحدة العلاقة بين الخارج والداخل.

1. التناظم (Régularité):

أولى هذه الخصائص أو القواعد التناظم، ويُقصد به الشكل الذي يُعطي ما هو مرسوم وحدته، والتناظم عنده يختلف عن الفهم المجرد، فالتناظم يرتبط بالحسي أو ما يتماثل بطريقة مجردة.

ولتوضيح فكرته اعتبر هيغل أن الأشكال الهندسية هي في غالبيتها متناظمة، مثال خطوط المستقيم، فهي متناظمة ولا سيما المستقيم منها، كذلك المكعب يكون جسمًا متناظمًا لأن جميع أضلاعه لها مساحات متساوية الحجم. فالتناظم يُعبِّر عن الوحدة والانسجام. وعلى نحو أوضح، فالتناظم، بالمعنى الهيغلي، يعني التساوي بين أجزاء الشكل أو تساوي داخل الوحدة (مساواة بين الأجزاء).

2. التناظر (التقابل) (Symetrique):

أي مسافات واحدة في أبعاد الشيء. والتناظر يجعل من الشيء منسقًا. أي تحديد حجم الشيء في العالم الخارجي.

وعليه فالتناظم والتناظر "بوصفهما ترتيبًا ووحدة خارجين خالصين، يندرجان بصورة رئيسية في عداد التعيين ضمن نطاق الحجم. (فكرة ريحان الجمال، ص67).

ومن التناظم والتناظر تتكوَّن وحدة الشكل (Uniforme)، فتتحرَّك الروح وفقًا للقوانين، في الطبيعة يوجد جمال، ولكن الفن لا يحاكي الطبيعة فقط، فهو يسعى للتعبير عن الروح الجمالية في الأشكال الخارجية أي الإبداع.

3. التبعية لقوانين:

التي من شأنها أن تشكِّل مرحلة من الانتقال إلى "حرية الحياة" (م.ن. ص77). والتبعية بالتعبير الهيغلي تعني تلاقي واجتماع جوانب مختلفة جوهريًا" (م.ن. ص.ن). واجتماع هذه الفروق، عند إدراكها يبعث على الشعور بالحبور والمتعة. والعنصر العقلاني في هذا الشعور يكمن في أن الحواس لا ترضى إلا بالكلية (من الكل).

4. التناسق (Harmonie):

يمكن فهم التناسق على أنه علاقة بين فروق كيفية في طبيعة الشيء. فالفروق تظهر "كوحدة متناسقة تبرز للعيان".

وترتبط أدبيات الواقعية في الفن "بالحياة". فخارج حقيقة الحياة لا يوجد فن حقيقي. (جماعة من الأساتذة السوفيات: 1978، أُسس علم الجمال الماركسي اللينيني، جزء 2، ص205).

ويتضح أن الأدب الفني في الواقعية، ولا سيما الواقعية الاشتراكية يتحدث عن فن حقيقي. وهذا الفن يتوقف وجوده على حقيقة الحياة بمعنى الحياة كما هي، فالفن يُعبِّر أو يعكس الواقع الحقيقي المعيوش أو الواقع الفعلي.

ومن الواقع الفعلي نستمد "علم الجمال المادي"، بالتعبير الماركسي نظرته إلى الأستيطيقيا. والإبداع الفني بوصفه تعبيرًا جماليًا، لا يمكن أن ينفصل عن الممارسة الحياتية أو التجربة التي يعيشها الفنان. وعليه فإن عملية الإبداع الفني من زاوية ذاتية الفنان هي تعبير عن تناقضات الحياة ولا تقبل

هذه الأدبيات النظرة إلى ذاتية الفنان من منطلق رومنطيقي، فالفنان ليس خارج العلائق الاجتماعية المحددة في الزمان والمكان، بما في ذلك مجالات الصراع الفكري والاجتماعي الدائرة في بيئته. والصورة الفنية التي تنطلق من موضوع ما، لا تعكس الموضوع وخصائصه وحسب، بل تُعبِّر عن نظرة وإحساس الفنان، كإنسان يحمل روح مجتمعه وعصره، كما يُعبِّر عن إدراكات وصور تعكس أفكاره وعواطفه.

فالفن، حين يستوعب فينا الوقائع الجديدة، ويحقق جماليًا تجربة جديدة في الممارسة، بما في ذلك النشاط الفني، الإبداعي، يُنشئ صورًا ومؤلفات تتَّسم بتفرّد تاريخي، مشخَّص في أشكالها وألوانها التي تتناسب والمضمون الحياتي الجديد.

"فالممارسة الفنية للفن الواقعي تكشف بوضوح وجلاء، لا تقوى عليهما الاتجاهات الأخرى، ارتباط الطريقة بالواقع الفعلي، وتصبح مهمة الاستيعاب الفني للواقع في الفن الواقعي نزعة مدركة بالوعي، ومضمونًا داخليًا للبحث الإبداعي".

سميرة قدوح

باحثة لبنانيّة وطالبة دكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه

المراجع

1) ابو ملحم علي، في الجماليات نحو رؤية جديدة لفلسفة الفن، بيروت، دار مجد ط1، ص90.

2) طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1987.

3) زيادة معن، محاضرات في علم الجمال، السنة 3 فلسفة، 1979.

4) وهبة مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، ط3، 1979.

5) هيغل، فكرة الجمال، تر جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1978.

6) محمود زكي نجيب، الشرق الفنان، بغداد، دار المدى، 2007.

7) جماعة الاساتذة السوفييت، أسس علم الجمال الماركسي اللينيني، تعريب: يوسف حلاق، بيروت، دار الفارابي، 1978.

محاور الفكر العربي المعاصر
2025-1980

1- أزمة ثقافة أم مثقفين.
2- العرب والإسلام وتحدي المستقبل.
3- ما تبقى من الوجودية.
4- نظرية المعرفة والعقلانية عند العرب.
5- البنيوية وعلم الإناسة.
6- الفكر العربي ومشكلة المنهج.
7- قضايا الشعر العربي الحديث.
8- التحليل النفسي وإنسان العصر.
9- الاستراتيجيا والتاريخ.
10- حول نظرية الإبداع.
11- حول الفكر السياسي العربي.
12- العقل والعقلانية والإيديولوجيا.
13- نظرية الدلالة وتطبيقاتها.
14- الزمن الثقافي والمنهج.
15- التحليل النفسي والبنيوية.
16- نظرية الدولة والسلطة.
17- منهجيات الألسنية.
18- خليل حاوي/ الشاهد والشهيد.
19- العقل، العقلانية والثورة النقدية.
20- استراتجية التسمية/ التأويل وسؤال التراث.
21- خطاب الحرية.
22- الإسلام السياسي والسلطة.
23- وجه البطل في الرواية المعاصرة.
24- العرب والمجتمع الاستهلاكي.
25- النظرية الأدبية بعد الإيديولوجيا.
26- عصر تنوير عربي معاصر.
27- الشعري والمرموز الأسطوري.
28- البنيوية منهج.
29- القوة القووية II، لوغوس/ إيروس.
30- القوة القووية III، التاريخ المختلف.
31- التداولي/ التواصلي.
32- النهضوي/ السياسي.
33- النقد والمصطلح النقدي.
34- الجسدي/ الذاتي.
35- الحيوي/ الرمزي.
36- التناص/ التأويل.
37- النهضوي السياسيII.
38- هايدغر: نصوص نسيان الكينونة.
39- في الاسم العربي الإسلامي.
40- العقل: ماذا يعني اليوم.
41- الذاتي/ الإبداعي.
42- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث.
43- نص النقد/ نقد النص.
44- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث؛ المعرفي/ الحداثوي
45- الفكر العربي في منعطف الألف الثالث؛ اللساني/ العقلاني
46- العقلاني/ التاريخي، «نهاية التاريخ» والأمركة المعاصرة.
47- الثقافة بعد الحرب العالمية الثالثة؛ قراءة اللغة.
48- الأنا/ الذات/ الآخر.
49- الفرد ـ المقدس ـ الدنيوي.
50- الليبرالية والخطاب النهضوي.
51- المركزة/ الهوية والمقدس.
52- «نهاية التاريخ» كيف؟
53- الفارابي مجددًا.
54- ماذا يعني أن نفكر اليوم. المسائل الفلسفية الكبرى.
55- من أسئلة العقل/ المتعالي. المقدس والعنف.
56- سؤال الانهمام بالذات.
57- الحق بالتفلسف الحق بالحب. اللغة والفكر.
58- عودة الفلسفي السياسي، سيميولوجيا: قراءات «الدلالة».
59- الطوبائية وإستراتجية المستقبل الماضي.
60- سؤال الحداثة السياسي عن «المدنية الوطنية».
61- من الثقافي السياسي إلى الثقافي الفلسفي واللغوي.
62- في نظرية القطيعة الكارثية.
63- حول التناص الفلسفي؛ ذئبية الإنسان بين كانط وهوبز.
64- راهنية كانط بعد المئة الثانية.
65- راهنية كانط II. التراتبية الفلسفية والكوسموبوليتا (المدنية).
66- العقلانية النقدية المعاصرةI. التأويلية ما بعد هايدغر.
67- العقلانية النقدية المعاصرة II؛ إشكالية الذات/ التذويت.
68- فلسفة الحرية/ الإيديولوجيا الليبرالية.
69- أنسنة الذات. كانط العقل والتنوير. دولوز: ثِنْيّة الفكر.
70- في مشارف الذات الكون. أسئلة المجتمع المدني.
71- ما بعد الذاتوية: سُكنى العالم شعريًا.
72- الفلسفة بحثًا عن براءة الصيرورة.
73- من ثقافة التاريخانية. الكينونة والحي. الهوية والآخر.
74- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقيةI.
75- آية عقلانية ما بعد الميتافيزيقيةII.
76- منعطفات في الحداثة الفلسفية.
77- استراتجية التسمية: من الحرية إلى الليبرالية.
78- في النظرية الجمالية.
79 - الثقافي كهوية ما بعد متعالية

ـ الأبحاث المنشورة لا تعبّر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.
ـ الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها
ـ جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير.
ـ مجموعات كاملة من المجلة برسم الطلب.