المؤنس في

الفلسفة

حُقوق الطَّبع محفُوظَة

لوزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة
سلطنة عُمان

الطّبعَة الأولى
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أو الالكترونية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي أو سواه وحفظ المعلومات واسترجاعها - إلا بإذن خطي من الناشر.

سلطنة عمان
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

المؤنس في الفلسفة

الدكتور محمد الشيخ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـديم

لطالما ظلّت النظرة إلى الفلسـفة قائمة على أنه علم شديد التعقيد عزيز المنال، غير أن الدكتور محمد الشـيخ في مؤلفه هذا يؤنسنا بالفلسفة، ويقدّمها إلينا من طريقين مبتكرين:

الأول: مـن خلال تجربته الفلسـفية الخاصة وفهمه لها، مشـفوعة بملكاته الأخرى في اللغة والأدب والتاريخ.

والثاني: عبر هدف الفلسفة ودورها في التغيير؛ إذ لا تمثّل في حالتها هذه علماً جامداً، بل تتحوّل إلى أدوات تدفع نحو التفكير وإعمال العقل وسبر طرائق المعرفة.

مع معالجة الكتـاب كذلك لثلاثة مواضيع أساسـية كانت منذ القديم ـ ولا تزال ـ محط الفكر الإنسـاني، وهي: التفكير في الـذات، والتفكير في العلاقة بالغير، ورؤية العالم في الإدراك الفردي والتصور الجماعي.

ولئن ابتـدأ المؤلف كتابـه بحكايتين عن عالمي الفلسـفة جيل لاشـولييه (1832 - 1918) وجان توسـان ديزانتي (1914 - 2002) بأنهما لا يملكان تعريفاً للفلسـفة ولا يسـتطيعان، إلّا أن المحصلة النهائية للكتاب تمنح آفاقاً رحبةً في تصور وجوه الفلسـفة والتعرف عليها، بل والتعاطي الإيجابـي معها، محاطاً هذا جميعه بالتأنيس والتشويق والموالفة.

لكنني ظللت أسـأل نفسـي وأنا أتابع قـراءة مختلف مواضيـع الكتاب: أين الثورات التكنولوجيـة والاتصالية من هـذه المواضيع الإنسـانية الكبرى؟! ألم تسـهم في مضاءلتها أو على الأقل في تغيير طبيعتها بسـبب تقـدم المعارف أو تقدم «الإمكانات» في التصدير والمقاربة؟!

وأخيراً، فـإن الكتاب رائد في خصوصية أسـلوب الكاتب، وشـخصيته التي تندمج في الموضوع اندماجاً يشـد إليه القارئ المهتم، ويجعله يشـاركه ويفكر معه أياً تكن مواقفه وخياراته الفلسفية.

وإذ يســر وزارة الأوقاف والشــؤون الدينية أن تقدم للقراء في العالم كله هذا الإصدار «**المؤنس في الفلســفة**» فإنها ترجو من طياتــه أن يتعرف الجيل الجديد على هذا العلم وأدواته، مروراً بعلمائه ومدارســه، وصولاً إلى غاياته في فتح آفاق العقل والتحرر من الجمود وانغلاق المدارك.

إنها مقاربة فلسفية وبيانية رائقة، فعســى أن يكون الكتاب مؤنساً كما سماه الكاتب، فالأنس اتصال وتواصل مهما بلغ عسر المواضيع وتعقيدها.

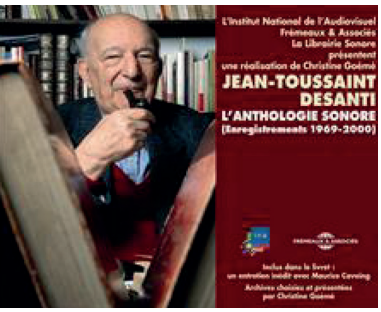
مرشــدنا في ذلك الوحي بقسميه المســطور والمنظور اســتجابة لقول الله تعالى في كتابــه الكريــم: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴾.

عبد الله بن محمد بن عبد الله السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

توطئة

ما الفلسفة؟

حدث ذات يوم من أيام عام 1864 أن افتتح الفيلسوف الفرنسي جيل لاشولييه (1832 - 1918) محاضراته في المدرسة العليا للأساتذة بباريس بطرح السؤال التقليدي الذي عادة ما درج أساتذة الفلسفة على افتتاح محاضراتهم التمهيدية وكتبهم التأنيسية في الفلسفة به: «ما الفلسفة؟». لكن لَئِنْ هو كان السؤال معهوداً، فإن جواب فيلسوفنا ما كان معهوداً، فما كان هو بكل تأكيد جواباً تقليدياً، وإنما استفز جمهور الحاضرين أيما استفزاز ـ كان الجواب أنه: «ليس لي علم بالجواب» ـ إذ ما كان من الجمهور إلا أن استغرب من هكذا جواب، وكان أن تساءل الحضور تساؤلاً إنكاريّاً: «كيف لأستاذ فلسفة ألا يَعْلَم ما الفلسفة؟»، و«أَنَّى لفيلسوف أفنى عمراً في دراسة الفلسفة وتدريسها أن يجيب جواب من لا يدري ما الفلسفة؟».



وبعد مُضِيِّ أزيد من ربع قرن على هذه الحادثة، وبالذات في عام 1996، كان قد طُلِبَ من فيلسوف فرنسي آخر ـ هو الفيلسوف جان ـ توسّان ديزانتي (1914 - 2002) ـ تقديم تعريف للفلسفة، يَكُون موضوع كتاب مستقل، فما كان منه إلا أن أفضى، في ما بعد، إلى أحد محاوريه: «لقد اقتُرح عليَّ أن أضع كتاباً أجيب فيه عن هذا السؤال [سؤال: ما الفلسفة؟]، وقد قلت: إنني لن أجيب، وإنني لا أريد أن أجيب، وإنني لست أعرف الإجابة. وذلك بالرغم من أنني منذ سنين خلت وأنا أدرس الفلسفة. وإن حالي في هذا لأشبه ما يكون بحال العالم لاغرانج [عالم الرياضيات والميكانيكا الإيطالي (1736 - 1813)] مع الفضاء [حيث قال وقد طلب منه تحديد معنى «الفضاء»]: إنني أعرف عَمَّ أتحدث، لكن لو هو طلب مني أن أُعَرِّفه، ما أمكنني أن أجيب البتة».

الحق أن ما أفضى به الفيلسوفان في أمر تعريف ما الفلسفة؟ ما كان هو من باب التهرّب من مسألة طرح التعريف، ولا كان بالأحرى من باب الجهل بالتعريف وبطرقه وبآدابه، وإنما كان اعترافاً منهما بأن تعريفاً «نظريّاً» و«مجرّداً» للفلسفة، ما كان إلا شبيها بلجوء معلم سباحة إلى إعطاء دروس «نظرية» في فن السباحة لراغبين في تعلم سباحة أوقفهم على حافة مسبح يحدثهم الحديث النظري الطويل،

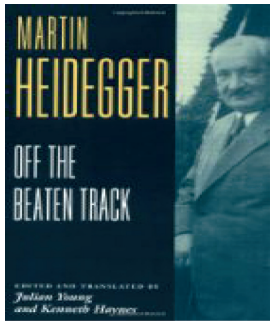
من غير حتى أن يتبلل أو يبللهم تشويقاً للسباحة وتأنيساً لهم بها وموالفة منه لهم، بينما هم أحوج ما يكونون إلى أن يغطسوا في الماء غطساً، وإلى أن يتعلموا ما السباحة تعلّماً «عمليّاً». وكذلك الشأن في الفلسفة، حيث لا تنفع فيها التعريفات النظرية المجرّدة، وإنما الذي ينفع أن يَخْبِر [يجرب] القادم على الاستئناس بالفلسفة معناها من خلال الاطلاع على كيف يتم الخوض في معالجة القضايا الفلسفية ـ أو كما يقول الفرنسيون: وضع اليد في العجين ـ وليس من باب الوقوف ـ وقوف السائل المتسائل من دون انهمام أو حتى اقتحام ـ أمام أبواب الفلسفة التي لطالما ظلّت موصدة هي دونه، بمفاهيمها التي غالباً ما وجدها هو مستغلقة، واستدلالاتها التي لطالما عجز عن تتبع تفانينها، ونظرياتها التي ما فتئ يجدها صعبة، مكتفياً بالتساؤل، التساؤل النظري من دون التعاطي، التعاطي العملي، تساؤل المتهيب الذي ما ركب البحر يوماً، وما وجد من يمرّنه على ركوبه: «ما الفلسفة يا ترى؟».

وقد يكون رد فعله ـ وقد خابت آماله ـ استنساخاً لرد فعل بعض العلماء الأقدمين من النفور من اصطلاحات الفلاسفة والتنفير منها والتحذير، وذلك على نحو ما أنت واجده في مقدمة كتاب «أدب الكاتب» لابن قتيبة حين قال: « (...) فإذا سمع الغِمْرُ والحَدَثُ الغِرُّ قولَه: الكون والفساد، وسمع الكيان والأسماء المفردة، والكيفية والكمية، والزمان والدليل، والأخبار المؤلفة، راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة، وكل لطيفة؛ فإذا طالعها لم يحل منها بطائل، إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعرض لا يقوم بنفسه (...)»، أو على نحو ما أنت مصادفه في كلام النحوي أبي سعيد السيرافي نكايةً في المتفلسف المنطقي متى بن يونس: « (...) وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلاً، وتستذلوا عزيزاً! وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والنوع، والخاصة والفصل، والعرض والشخص، وتقولوا: الهلية، والأينية، والماهية، والكيفية، والكمية، والذاتية، والعرضية، والجوهرية، والهيولية، والصورية، والأيسية، والليسية، والنفسية؟ وهذه كلها خرافات وترّهات، ومغالق وشبكات، ومن جاد عقله، وحسن تمييزه، ولطف نظره، وثقب رأيه، وأنارت نفسه، استغنى عن هذا كله بعون الله».

لكن دعنا من هذا ومثله، فإن الهدف منه المجادلة، والمجادلة هي المنازعة لا ليظهر الحق، بل لأجل الانتصار على الخصم، وأقبل بنا على النظر في ما صارت إليه الفلسفة اليوم. الحق أن ما من موضوع يفكر فيه الإنسان إلا وصار للفلسفة فيه نصيب. يكفيك أن تمعن النظر حتى تجد أن لكل مبحث من مباحث الإنسان فلسفته، أكان مبحثاً في العلوم الحقة (لكل علم من العلوم الحقة فلسفته:

من فلسفة الرياضيات إلى فلسفة علم الأحياء مروراً بفلسفة الفيزياء وفلسفة الكيمياء وغيرها) أم كان مبحثاً في العلوم الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية (من فلسفة الاقتصاد إلى فلسفة الاجتماع مروراً بفلسفة السياسة وفلسفة التاريخ وفلسفة الأدب وفلسفة النقد ومختلف الفلسفات الجمالية: فلسفة السينما وفلسفة المسرح وفلسفة الموسيقى...). وما من قضية من قضايا الإنسان المعاصر ـ وما أكثرها ـ إلا ويمكن أن ننظر فيها بالنظر الفلسفي. ولهذا قال الفيلسوف الفرنسي مارك سوتيه ـ وهو الذي أسهم في نشر الفلسفة بين غير المتخصصين، حتى إنه جعلها حديث المقاهي ـ : «ما من موضوع إلا وهو قابل لأن يعالج بمعالجة فلسفية. إذ الفلسفة ليست تتعلّق بمواضيع بعينها. فما كانت هي «مادة» للتعليم، لا ولا كانت هي حقلاً للفلح، وإنما هي طريقة في التفكير، وسبيل في إعمال الإنسان نظره. وما كان للفيلسوف موضوع محدد بعينه، وإنما شأنه أن ينطلق من الأفكار المسبقة ومن آراء الحس المشترك ومن الإيديولوجيات المهيمنة ومن أجوبة العلم، لكي يفحصها فحصاً. وبهذا يصير كل شيء موضوعاً للنظر الفلسفي. وليس يحتاج المبتدئ في هذا المضمار أن يكوّن فكرة عن جملة من المواضيع التي تتطرق إليها الفلسفة. فلا وجود لها، ولا خصوصية للفلسفة بهذا الصدد. فلئن يتفلسف المرء إنما معناه أن يستشكل وأن يستفهم».

لنأخذ مثالاً عن تعلّق الفلسفة بحياة الإنسان اليومية:



هذا أحد كبار فلاسفة القرن العشرين ـ الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (1889 - 1976) كانت توحي إليه «بُنَيَّاتُ الطريق» ـ أي: تلك الطرق المتفرعة الملتوية الملتفة في الغابة، التي كان يسميها العرب القدامى بكلمة ما عاد اليوم لها المعنى ذاته «الترّهات» ـ بتصور إشكالات الفلسفة وكأنها تلك: متفرعة هي دائماً متشابكة، ومتوّهة هي أبداً محيرة، بحيث يأخذ بعضها برقاب بعض، ويفضي بعضها إلى بعض في جدل عجيب، فلا غرابة إذاً أن يستوحي من «بنيات الطريق» هذه عنوان أحد أشهر كتبه...

وفضلاً على هذا كانت الغابة، في مادتها الشجرية الكثيفة، حيث لا نور ينفذ، وفي بعض الفرجات والفجوات الصغيرة، حيث الضياء ينساب، توحي له بصلة الكائنات بالوجود: ثمة

من الكائنات ما هو موصد دون فكرة الوجود، لا يسـأل عن وجـوده ولا عن وجود غيره من الموجودات ولا عن الوجود بعامة ـ ذاك هو الحجر أو الشجر أو الحيوان، دائماً موصد عليه وجوده، وما من عيب في هذا لأن وجوده هكذا هو كائن. وثمة من الكائنات من شأنه شأن الفرجة في الغابة يشـف عن وجوده ووجود غيره والوجود بعامة ـ هُوَ ذا الإنسـان ـ وما كان ذاك تشـريفاً له وإنما هو تكليـف: أمر الكائن المبيّـن أن يبيّن عن الوجـود كائناً مـا كان هذا الوجـود: أوجوده هـو أم وجود الموجودات أم الوجود العام.

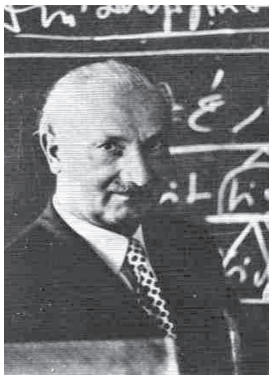
وما اكتفى هايدجـر بذلك، بل جعل مـن الكائنات البسـيطة، الطبيعية منها والصنعية، مواضيع لتفلسف عميق:

هذه الوردة، نظـر إليها هايدجر لا نظرة العالم المستفسـر عـن نفعها: لِمَ تصلح يا ترى؟ ألتهـدى إلى من نحـب؟ أم لتقطّر فيصنع منها عطـر؟ أم لتعصر فَيُصْنَعُ منها صابون؟ إلا أن في هذه الأحوال جميعهـا يُطلب منها أن يُنفى وجودها نفعاً، فلا ندعها توجـد، لا ندعها تكـون. أم أن الوردة موجودة لأنهـا، كما يقول الشاعر الصوفي الألماني سيليسيوس، بكل بساطة: موجودة. فهي هناك لأنها هناك بلا لماذا! وبلا بحث عن نفع عاجل! وإنما فحسب لكي تذكّرنا بأنها موجودة، وأننا موجودون، وأن الوجود بعامة موجود!

وهذا المذياع على بسـاطته ـ ولنأخذ بديله اليوم الإنترنت ـ شـكل موضوع صفحات طويلة في تأمل هايدجر الفلسـفي العميق. فهو في الوقت ذاته توسـيع لإمكانات الإنسـان يحمل إليه أخبار العالم، لكنه اسـتعباد له فـي آن؛ وذلك بحكـم أن الكثير صـاروا عبيداً لآلـة الراديـو ـ الإنترنت ـ التـي يفترض أن يمتلكوها وألا تمتلكهم. وإن عليهم أن يختاروا بيـن هذا البرنامج أو ذلك، وفي ضرورة الاختيار هـذه تقييد لحريتهم. فهم إذ يسـتمعون لا يسـتمعون إلى كل شـيء، ومن ثمة هناك المسموع عندهم وفائت السـمع. وبالتالي، فإن من شأن الراديو الذي يفترض أن يقول لهم الحقيقة أن يفوّت عنهم حقائق أخرى. حيرة الإنسان في أمر الاختيار.

وهذه «لوحـة حذاء» فـان غوخ اسـتخرج منهـا هايدجر مجمـل تأملاته في الجماليات وفي فلسفة الفن. بحيث أظهر أن الفنان الحق هو من كان من شأنه ألا يقيم تراتبية نفعية أو قيمية بين أشياء العالم، فلا يهتم إلا بما يهم، وإنما الشأن فيه أن يحتفـي بكل كائن، كائناً مـا كان، وأن يبدي وجوده في ضـوءٍ وظلالٍ، وأن

يظهر عن كينونتــه في لوحة تحتفــي به أيّــاً كان؛ فيجعلنا، مثــلاً، ننتبه إلى هذا الكائن الضئيل الــرث البالي المغبّر الــذي هو حذاء الفلاحة أو حــذاء فان غوخ نفسه لا فرق!



أكثر من هذا، من قال: إن الفلســفة تحتاج إلى إمكانات وأن التفلسف يحتاج إلى وسائل، وهذا هايدجر شرح ـ ذات مناســبة ـ فلسفة كانط بأكملها انطلاقاً من قطعة الطباشــير، فراح يتحدث عن هذه القطعة حديث العارف بفلســفة كانط في أدق تفانينها أمام إعجاب طلبته الشديد. فما احتاج هو إلا إلى قطعة طباشير لكي يخرج منهــا فلســفة كانط بأكملهــا! وبعد هذا كله، يشــاع أن الفلســفة شــديدة التعقيد أَلَا إن أفضل طريق لمعرفة ما الفلســفة الاســتئناس بها مــن غير ما تَهَيُّبٍ منها أو توجّس.

على أن ههنا تثور في وجهنا مشكلة جديدة:

الطرق إلى الاستئناس بعالم الفلسفة والفلاســفة شتى. والحال أن من شأنها ألا تكــون إلا كذلك، لا لأن الفلاســفة هم دومــاً على خلاف ـ الشــيء الذي يعد صحيحــاً إلى حد مــا، وأصح منه أنــه ما كان مــن ورائه حب الخــلاف من أجل الخلاف ذاته ـ وإنما لأن مسائل الفلسفة جدٌّ في جدٍّ، وهي كما قال أحد الفلاسفة المعاصرين ـ الفيلسوف إمانويل لوفيناس (1906 - 1995) ـ: «ما تعلمته من خلال أربعين سنة من التفلسف، أن من الصعب حقّاً أن نفكر».

وما كان ذلك لأن من شـأن الإنسـان أن يعجز عن التفكير عجـزاً، وإنما لأن الواقع شـديد التعقيد، وليس يكون النظر فيه بأقل تعقيـداً. والحال أن من الناس من لا يريد أن يكد ذهنه بأن «يفكر»؛ فهو ما يفتأ يتصرّف في الحياة ويسـلك من غير ما حاجة منه إلى إعمال فكره، فدأبه ألا يَأْبَهَ (يَحْفَل، يهتم) أبداً إلى أن يلقي نظرة ـ «فاحصة» و«نقدية» و«موضوعية»، كما ترومها الفلسفة، عن نفسه ـ أو هو يخشى أن يحدث له ما حدث لأم أربع وأربعين ـ تلك الدويبة الشهيرة:

«كانت دويبة أم الأربعين تعيش بسـكينة لا تهتم لشـيء، سعيدة بحياتها تلـك ماضية فيها بوئام مع نفسـها وفي تصالح مع ذاتهـا، إلى أن فاجأتها ذات يوم ضفدعة كانت تسكن بجوارها بسؤال منها إليها:

ـ عندما تَدُبِّينَ، أيتها الدويبة، فبوِفْقِ أي نظام تحركين قوائمك وتدبين؟

فما كان من أم الأربع والأربعين إلا أن تُطْرِق سـاعة من سـؤال الضفدعة وتتوسوس زمناً منه، لجدَّته عليها، فما كانت فكرت فيه من قبل أبداً وإنما كانت تمضـي حياتها بلا تفكير. ثـم ما لبثت أن هرعت المسـكينة، وقد استبد بها السؤال وشغلها عن تدبير رزقها، فدلفت مسرعة إلى غارها، حتى تختلي هي بنفسـها، فيسـوغ لها وقتذاك أن تنظر في الأمر وتفكر، وتعيد النظر وتعتبـر. على أنها مهما أدارت هي النظر في أمر مشـيتها وعاودت حتى كدَّت ذهنها، وتحيّرت بأشـد ما يكون تحير امرئ في أمر، ما اهتدت هـي إلى جواب. ولفرط ما هي تسـاءلت وجرّبت انتهـت إلى أن عجزت عجزاً تاماً عـن تحريك قوائمها. وهكذا بقيت الشـقية محصورة في غارها إلى أن ماتت من شدة تضورها جوعاً».

كذلك يخشـى الكثير من الأفراد أن يفكّروا بأنفسـهم، فيوكلون التفكير في ما يخصّهم إلى غيرهـم. لكن دعنا نتسـاءل: ما الذي يدفع المـرء إلى تقديم اسـتقالته من مجال الفكر والقبول بأن يفكّر الغير، كائناً مـن كان، بالبدل عنه والعـوض؟ أَلسـبب داخلي يكون هـذا الأمر يا تـرى أم لقهر خارجي؟ يسـتبعد الفيلسـوف الألماني إمانويل كانط (1724 - 1804) السـبب القهـري الخارجي، وحتى إن هو حدث له أن اسـتحضره، فإنه لا يفعل ذلـك إلا بوصف هذا العامل عاملاً مسـاعداً ومشـجعاً لا أكثر ولا أقـل. أما الثقـل كله والمسـؤولية أكثرها

فيتحمّلها الفرد نفسه. إذ المسؤول عن غياب الشجاعة على إعمال الفكر ـ ومن ثمة على التفلسف ـ هو المعني بالأمر نفسه. فأمر القصور إذاً أنه قصور ذاتي. والسبب في هذا القصور الذاتي عاملان ذاتيان جُوَّانيان صرفان؛ هما: الكسل والجبن. فمن عوائد المرء أن يكسل عن النظر، وأن يجبن عن إعمال الفكر. والحال أنه إذا ما نحن أمعنا النظر في هذين العاملين وجدناهما يلعبان دوراً مثنويّاً [مزدوجاً]: فهما، من جهة أولى، يمنعان الفرد المعني بالأمر من أن ينظر في أمره ومن أن يتدبر في شأنه، كما يشجعان الآخرين، من جهة أخرى، على الحجر عليه بالتفكير بالبدل منه والعوض. وإن لمن شأن لسان حال الفرد الموصى عليه أن يقول: «إن الوصاية عَليَّ لمريحة! وما دمت أجد الكتاب الذي يفكر لي، والراعي الروحي الذي يغني ضميره عن ضميري، والطبيب الذي يقرر لي نوع الطعام الصحي الذي أتناوله، فما حاجتي لأن أجهد نفسي؟ ليست هناك ضرورة تدعوني إلى التفكير، ما دمت أقدر على دفع الثمن، وسوف يتكفّل غيري بتحمل مشقة هذه المهمة الثقيلة».

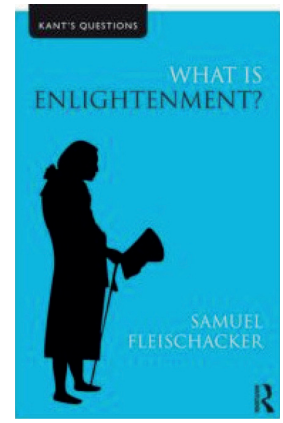
هو ذا حال غالب الناس وأكثريتهم. والحال أنه لا موصى عليه من غير وصي. وإنما أمر هذا الوصي أن يحيا بتنمية الخوف من إعمال العقل لدى الموصى عليه، وكأن لسان حاله يقول إذ هو يخاطب صاحبنا المذعور من التفكير: «ما أهول التفرد بالفكر، وما أخطر إعمال النظر بالمفرد! يكفيك أن تلتزم بالتعليمات التزاماً وأن تعمل بالقواعد العمل». ثم ما يفتأ يزايد فيخاطب جمهور المحجر عليهم ـ وما أكثره ـ: «لا تفكروا! فالضابط يقول: لا تفكروا، بل تدربوا! والخازن يقول: لا تفكروا، بل ادفعوا! ورجل الدين يقول: لا تفكروا، بل آمنوا». وليس يقف الأمر بالموصى عليهم عند حد العجز عن التفكير، بل يتعداه إلى التملي بهذا العجز والاستنامة إليه واستحلائه الاستحلاء كله، بله التطبّع به والتعشّق له. فهو عجز إرادي، وتوقّف عن التفكير مشيئي. وما تفتأ العادة بعدم إعمال الفكر تصير عادة مَنْشَئِيَّةً [أي: عادة رُبِّينا ونُشِّئْنا عليها]، ومن شأن العادة المنشئية أن تصير طبيعة ثانية [بعد طبيعتها الأولى].

والحق أنه لا يكون الإنسان متنوِّراً في عقله وسلوكه ما دام يترك أمر التفكير في شأنه لغيره. فحقيقة «التنوير» أنه خروج الإنسان من حال وانتقاله إلى حال؛ أما الحال الأول فهو حال الوصاية أو الحِجْر. وأما الحال الثاني فهو حال الاستقلال الفكري أو التحرّر. فمن شأن التنوير أن ما به يخرج الإنسان ـ أو بالأحرى يُخرج نفسه ـ من وضع التابع لغيره الإِمَّعَة [دائماً هو مع] الإِمَّرَة [ينتظر دائماً الأوامر لكي يخضع إليها خضوعاً] إلى وضع الكائن المستقل المتحرّر؛ أي إلى وضع

المفكّر بتفكير حر لا وصاية عليه ولا حجر. ذلك أن الأصل في الإنســان أن يكون «مفكر نفسه»، وألا يكون الغير له مفكراً بالنيابة. أكثر من هذا، يرى كانط أن من واجب الفرد أن يفكر بنفســه، بل إن هذا الأمر لمن أوجــب الواجبات وأوكدها. إذ من شــأن فعل «التفكير» ألا يقبل التصريف إلا بضمير المتكلم: «أنا أفكر»، وليس يوجد تفكير بالنيابــة أو بالوكالة أو بالبدل والعوض، حيــث «الغير يفكر لي»، أو «السوى يفكر بدلاً مني أو عني».

وبالجملة، إن شــعار التنوير الذي يلخص حقيقته هو: «فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك».

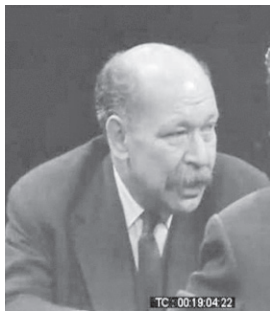
هذا حال مَنْ مِنَ الناس يقبل أن يفكر الناس بدلاً منه. على أن مِنَ الناس مَنْ يرفض التفكير، سواء فكَّر بنفسه أم فكَّر غيره من أجله. وذاك هو موقف من يميل إلى عنف الصمت وينزع إلى عنف رفض الحوار.



لربما سنح للناظر في كتاب «منطق الفلســفة» (1950) لصاحبه الفيلسوف إريك فايــل (1904 - 1977) أن يلفي أنــه بني على القول بأن الإنســان إنما هو خُصَّ، [أي وُهِــبَ] من بين ما خــص به، بالقــدرة على أن يحقق لنفســه ثلاثة إمكانات ـ علماً بأن مفهــوم «الإمكان» يعني ههنا: «مجــال الأمور التي قد يقدم الإنســان على فعلها وقد يحجم» ـ وهي، علــى التوالي، أن يكــون عاقلاً (إمكان تحقيق التعقل)، وأن ينشئ قولاً متَّســقاً (إمكان تحقيق التلفظ الدال)، وأن يتخذ الفلسفة بساطاً إلى عرض فكره وقوله (إمكان تحقيق التفلسف). ولما كان: «من المحــال أن نتحدث عــن الإمــكان الواحد من غير أن نســتحضر ضــده»، فإنه لا يستقيم الحديث عن إمكانات بلا عوادم؛ وإلا هي أضحت في حكم الضرورات

المقررة. فقد تحصل أنه لزم، ههنـــا، أن توجد إمكانات ضدية ثلاثة. وهي تحد بالتضاد مع صنواتها، فتكون، تباعاً: إمكان أن يختار الإنســـان مســـلك اللاعقل ضد العقل، أو يركن إلى الصمـــت رفضاً للقول، أو يبادر إلى معاداة التفلســـف نكاية في اختيار الفلسفة. وهي إمكانات ضدية ثلاثة يسميها فايل، تارة مجتمعة وتارة متفرقة، بجامع الاسم: «العنف».

والحـــال أن المتأمـــل فـــي أنحاء التضـــاد بين هـــذه الإمكانات الأساســـية ومعانداتها ليلحـــظ أن بينها، ثلاثة ثلاثـــة، تعالقات كثيرة؛ منهـــا: أنها تنحلّ كلها، عند آخر التحليـــل، إلى ثنائية أصلية لا تقبل الاختزال إلى أبســـط منها؛ عنينا ثنائية «العقل» و«العنف». وهي الثنائية التي ترددت، أكثر من غيرها، في كتاب المنطق حتى لأنها كادت أن ترســـم ســـلم قيمه؛ ومنها: أنه ـ إن على جهة الإيجابية أو على وجه الضدية ـ فإن الإمـــكان الأول ـ وقد عنينا به إمكان خيار «العقل» ـ هو المقدمـــة إلى الإمكانين الباقيين. فمن شـــأن من اختار العقل أن يكون قد اختار الكلام المتســـق، ومن اختار هذا اختار التفلســـف. وبالمثل، من شأن من اختار «اللاعقل» أن يكون قد اختار الصمت أو معاداة التفلسف العداء المطلق ـ هذه تقابل تلك.

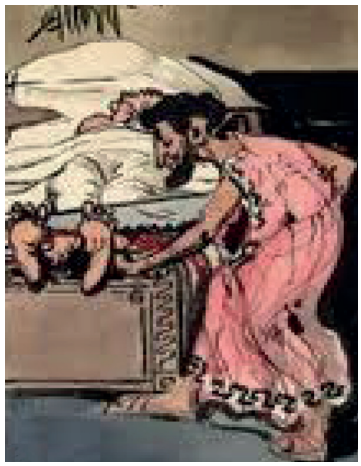


وقد لخَّص إريك فايل مجمل هذه المعاني التي يقال بها لفظ: «العنف» في فقرة من كتاب المنطق مكثّفة حيث أشار إلى أنحاء من العنف ثلاثة يهمنا منها اثنان:

عنْفٌ أول: هو عنف امرئ لا يقبل قول غيره، مهمـــا أوتي هذا القول من دامغ الحجة وسديدها، وإنما هو يبحث عن إرضاء نفسه، بالمحاربة لا بالمحاورة، دفاعاً عن قوله الذي يريده قولاً وحيداً متفرداً يرتضيه لنفسه، فلا يكون منه إلا أن يعمد إلى توسل القوة بســـاطاً إلى إقصاء أقوال الآخرين بالشـــدة. **وعنفٌ ثانٍ:** هو عنف امرئ يرغـــب أن يثبت وجـــوده على نحـــو ما يدور في خلـــده، فلا يعبِّـــر عن ذاته بمشـــترك اللفظ؛ أي بالعقل، وإنما هو يفعل ذلك بالحس، متوسلاً إلى مرامه لغة إن صح أنها تفيد فـــي فهم ذاته لذاته صـــح أيضاً أنها لغة خاصة منكمشـــة على نفسها ليس من شأنها أن تعرض ذاتها على محك مبدأ «عدم التناقض» ولا يمكنها لذلك أن تقارع بالحجة.

ومن الناس من لا يفكـــر إلا بتفكير عقدي ـ بالمعنى الواســـع لكلمة «عقيدة» هنا؛ أي جمـــود المرء على ما يعتقد أنه الحق من غيـــر ما فحص نقدي له أو حتى استعداد لمراجعته، حتى إن من لا عقيدة دينية له قد يتبنّى عقيدة دنيوية قد تكون

في بعض الأحايين أخطر من العقيدة الدينية وأضل سـبيلاً (هتلر مثلاً). حاله في ذلك كحال قاطع الطريق اليوناني البغيض: بروكستوس:



كان داماسـتيس الملقَّب ببروكسـتوس [وهي تسـمية يونانية تعني: المُمَدِّد] قاطع طريق يوناني رهيب، تحكي المرويـات عنه أنه كانت له عوائد غريبة. كان قـد بنى كوخاً وأخفاه في أدغال إحدى الغابات بجزيرة موحشـة، ووضع وسط هذا الكوخ سريراً أو سـريرين بمقاييس ارتآها من نفسه بحسب هواه. والذيـن حكوا عن سـريرين ذكـروا واحـداً ضخماً وآخـر ضئيـلاً، وقالوا: إن بروكسـتوس كان يجلب إلى كوخه المسافرين بالقهر والغلبة ويلزم ضآلهم أن يتمددوا على السـرير الضخـم، وضخّامهم أن يتمددوا على السـرير الضئيل، وكان إما يمطّطهم أو يقزّمهم حتى تقطع أوصالهم فيقايسون بالسرير. والذين حكوا عن سـرير واحد، وحكايتهم هي الأقدم، ذكروا أن الأمر يتعلّق بسـرير واحد لكن بمقاييس عجيبة غريبة لا تناسب أي كائن بشري، حتى بروكستوس نفسه، يمدّد الناس عليه ويفعل بهم ما ذكرناه في الحكاية الأولى.

ويذكر فلوطرخـوس ـ صاحب كتـاب «تاريخ أباطرة وفلاسـفة الإغريق» ـ خاتمة بروكستوس هذا وعاقبته على يد البطل ثيسيوس: «وسار [ثيسيوس] حتى بلغ [جزيرة أيرينيوس] وفيها قتل داماسـتيس الملقب ببروكسـتوس بإرغامـه علـى جعل قبـره بقدر جسـمه كمـا اعتـاد ذاك أن يفعل بكل ضحايـاه (...) وهكذا مضى ثيسـيوس قدماً فـي الاقتصاص من الأشـرار. فأذاقهم ما كانوا أذاقوه للآخرين وجزاهم جزاء وفاقاً عن كل المظالم التي اقترفوها». حقّاً صدق فقهاؤنا لما قالوا: الجزاء من جنس العمل!

ومهما تصرّفت الأحوال، فـإن العبرة من هذه الحكاية هـي أن علينا أن نقبل الإنسان الذي نصادفه كما هو وبما هو، وأن نقبل كل فرد بكل سماته المميزة، وألا نرفض فكرة أي إنسـان لا لشـيء إلا لأنها تخالـف أفكارنا. وتلـك لعمرنا مهمة انتدبت الفلسفة نفسها للقيام بها، فهي من بمكنته أن يساعدنا على أن نتخلّص من ذاك السرير «الذهني» و«الوهمي» الذي رسمناه رسماً في أذهاننا حتى إذا ما هي عُرِضت علينا فكرة ألجأناها إلى أن تمدد فوقه ثم قصصنا منها أو مططناها حتى تلائم هي هوانا في سريرنا الجامد. الشأن في الفلسفة أن تريدنا أن نقول: وداعاً لسـريرنا الوهمي، وأن نتحرر من أفكارنـا الجامدة، وأن ننفتح علـى كل الأفكار المنطقية المعقولة. وكما كان يحب الفيلسـوف الألماني فريدريش نيتشه أن يردد: «عادة ما تكـون القناعات سـجوناً»؛ أي غالباً ما يحدث أن نقتنع بفكرة ما فتسـد علينا منافـذ فهم أفـكار أخرى، فتسـتحيل عندنا آنهـا عائقاً أمـام الانفتاح على الآخرين، وسـجناً يمنعنا من أن نرى أبعد من أنوفنا. هو ذا درس الفلسـفة البليغ الجريء الذي لا يُنسى.

لماذا يختار الإنسان الفلسفة: محكيات عن تجارب

بالفعل، تكاد تتفق شهادات من كان لا يولي الفلسـفة أي اهتمام، ثم ما فتئ أن صار فيها فيلسـوفاً مبرزاً، على أن الدواعي إلى التفلسف عادة كانت إرادة من المرء قوية في الخروج مـن قوقعة الأفكار التـي انغلق فيهـا أو انغلقت فيه، حتى صارت له سجناً.

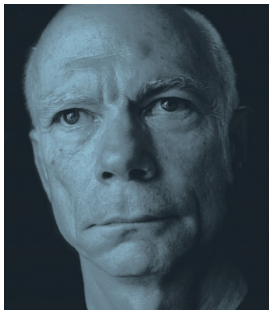
فثمة من الفلاسـفة من كان منذ نعومة أظفاره مهووسـاً بالبحث عن المعنى، معنى كل شيء يجده أمامه، معنى كل شـيء يحدث له. هذه الفيلسوفة لويز ماري أنتوني كتبت تقول لما طلب منها المصوّر الشـهير ستيف بايك أن تلخّص اهتمامها الفلسفي في خمسين كلمة:

«عندما كنت صغيرة عادة ما كان يقـال لي بأن عَلَيَّ ألا أتوقـع أن يكون لكل شـيء معنى. والحال أن معنى الأشـياء هو دوماً ما كنت أبحث عنه، وذلك بالرغم من كل تحذيـرات أهلي. ولهذا السـبب أقبلت على دراسـة الفلسـفة: كيف يمكن للمادة أن تشكّل الذهن؟ وكيف يمكن للأسباب أن تصير عللاً؟ كنت وما زلت أريد أن أتصور كيف تحدث هذه الأشياء جمعاء».

ومن الفلاسفة من تقوده الأسـئلة تلو الأسئلة حتى تسـلّمه إلى الفلسفة. هذا الفيلسوف الغاني أنطوني أبرياه أجاب عن نفس السؤال: ما الذي قادك إلى الإقبال على الفلسفة؟ بالقول:

«لقد شرعت في الاهتمام بالفلسفة بحثاً عن أجوبة لأسئلة. لكن وأنا سائر في طريق الإجابات صرت أُقَدِّر أكثر لعبة استكشاف الأسئلة. ذلك أنه يتمثل تحقيق التقدم في الاستئناس بالفلسفة، بحسب ما أعتقد، في التحديد الواضح للمفاهيم التي نختارها، وليس في التوصل إلى استنتاجات حاسمة».

وإليك من الفلاسفة من كان هاجسه منذ صباه التمرد على كل سلطة معرفية أنّى كان مصدرها. فتأمل إن أنت شئت، مثلاً، في جواب الفيلسوف الإنجليزي بايان باري (1936 - 2009): «لا مكان للسلطة في فعل الفلسفة والتفلسف. ما فعلته حقّاً هو أنني أعملت أفضل الحجج التي أقدر عليها للدفاع عما أؤمن به».



ولك أن تتبصّر في جواب الفيلسوف الأمريكي المعاصر ستيفن دارفال:

«ما جذبني إلى الفلسفة بدءًا، وما لا يزال يحملني عليها حتى الآن، إنما هو طابعها الكوني. الفلسفة هي المعادل الأكبر: ما من امرئ إلا وبمستطاعه أن يتعاطاها، سواء بمفرده أو برفقة من غيره، وفي أي مكان شاء، وفي أي زمان ابتغى. وليست تتطلب الفلسفة إعداداً خاصاً أو خبرة معينة. وإنما هي تهتم بكل المشكلات التي يواجهها أي إنسان، والتي ما إن يصيبك همُّ الانشغال بها حتى لا يتركك لحالك».

ولك إن أنت رغبت أن تتفكّر في جواب الفيلسوفة البريطانية دوروثي إيدغنتون:

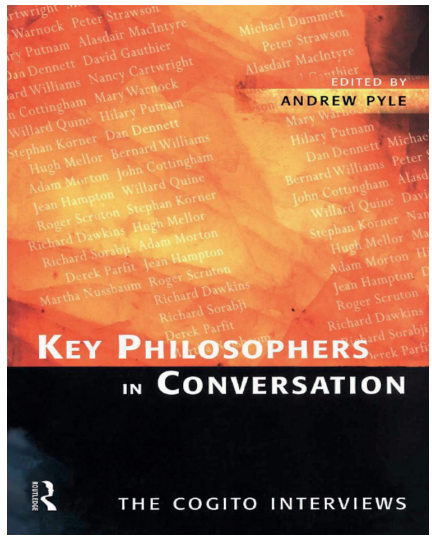
«ما إن اكتشفت الفلسفة حتى أسرتني هي الأسر. وإنها لأمر يعادي، بنحو من المعاداة رائع، سلطة كل من يروم أن يتحكّم فيك، وإنها لتجعلك تتصوّر الأشياء بخلاف ما كنت تتصوره عليها في البداية، وإنها لتدفعك إلى أن تخضع كل الأفكار إلى نقد صارم، بما في ذلك أفكارك. ومن شأنها أن تدفع بالخيال إلى حدِّه. فضلاً عن أنها منبع ألغاز ليس ينضب».

كما بإمكانك أن تعتبر من جواب فيلسوف العلم الشهير ديفيد شالمرز حين قال:

«من شأن الفلسفة أن تنظر في أسس كل شيء. لما كنت درست الرياضيات اعتبرت أنها هي أساس العلم. ثم عدلت عن هذا الرأي، إذ بدا لي أن الفلسفة هي أعلى شغف يبلغه إنسان: فهي تدرس أسس الرياضيات، وأسس العلم، وأساس أي شيء آخر. وبطبيعة الحال، من باب الادعاء غير المعقول القول بأن بمكنة المرء أن يبني أساسات كل شيء، أو حتى أن يدرس أسس كل شيء. ففي معظم الأوقات لسنا

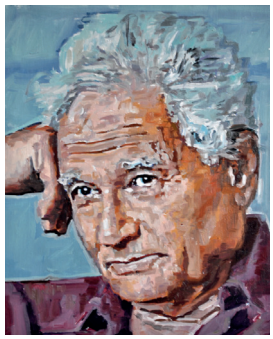
نفعل اللَّهُمَّ إلا إزالة لبنة من هنا، أو تحريك أخرى من هناك. ومع هذا، فإنني أعتقد أن معنى الفلسفة، بوسمها أسس كل شيء، أنها تصلح هي على الأقل مثالاً يجبر بعضنا على أن يمتنع من أن يدّعي أنه صار فيلسوفاً كاملاً».

وقد تكون، عزيزي القارئ، ممن أحبطته محاولة الاستئناس بكتب الفلاسفة مرة أو مرات، فلا تقلق، ولك أن تفعل ما فعله الفيلسوف الإنجليزي جون كوتنغهام مما حكاه إجابة عن سؤال مجلة «كوجيطو» الفلسفية الشهيرة: ما الذي جذبك أولاً إلى دراسة الفلسفة؟ وكان من جوابه: «قبل أن اذهب إلى الجامعة كنت مهتماً بذاك النوع من الأسئلة الذي يستبد بالمراهقين أيما استبداد ـ تلك الأسئلة الكبرى الدائرة على معنى الحياة. وقد قرأت الكثير من فلسفة الوجودية، ولا سيما نيتشه. لكن لما أقبلت على دراسة الفلسفة بجامعة أوكسفورد، وجدتها جافة ومضجرة: ففي تلك الأوقات كان يتم التركيز على الفلسفة اللغوية بمعناها الضيق القشف. فهجرتها هجراً ولم أعد إليها إلا متأخراً بعد إتمامي لدراساتي العليا. فما جذبني في الفلسفة دوماً إنما هو سعة أفقها، والطريقة التي تربط بها المسائل بالعلوم الحقة وبالعلوم الإنسانية. لقد سعى الفلاسفة دوماً إلى توفير نظرة واسعة عن كيف تترابط الأشياء في ما بينها، أو تتصادم في ما بينها، مثلاً، في العلاقة بين العلم والأخلاق أو بين العلم والدين. هي ذي نظرة الفلسفة الإجمالية التي تجعلها أكثر جاذبية لي من أي مواضيع تخصصية ضيقة».



والحال أن التفاضل بين طرق الاستئناس بالفلسفة هذه إنما تكون بحسب قدرتها لا فحسب على إفادة المقبل على الاستئناس بعالم الفلسفة، وإنما أيضاً على إمتاعه؛ أي ما جمع منها بين المتعة والفائدة. إذ من شأن المتعة وحدها أن تسلّي وقد لا تجدي فتحتاج، من ثمة، إلى النفع. ومن أمر النفع وحده أنه قد يكون مملاً فيحتاج إلى الإمتاع. إنما ما نرومه، بحسب الجهد البشري، ضرب من الإمتاع في التأنيس بالفلسفة والمؤانسة. بحيث لا يقول المرء للمقبل على تعلم الفلسفة ما كان يقوله أحد أجدادنا للمقبل على قراءة سيبويه: هل ركبت البحر؟ وإنما يقول له: أقبلت إلى عالم الفلسفة أهلاً وجئت إليه فمرحباً. لا سيما وأن الاستئناس

يتضمّن معنى «الأنس» و«الأنسة» و«التأنيس» ـ وكلها لا تقوم على الجد المفرط ولا على الهزل المضيع. وإنما على التوليف بين المتعة والفائدة بألطف توليف يكون وأعجزه وأبهره. لا سيما وأن سوق الفلسفة مزدهرة اليوم بالغرب، والإقبال عليها في تزايد. وهل بلغت مسامعك، عزيزي القارئ، تجارب عالمية في الفلسفة فريدة عجيبة؟ إن كان لا، فلك أن تقرأ ما يلي:



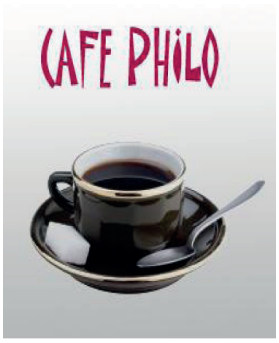
من الملاحظ أن مجال الفلسفة المعاصرة اتسع بما لا يكاد يحصره عد، وذلك سواء بالنظر إلى القضايا التي أمست الفلسفة المعاصرة تتناولها، أو بالنظر إلى الجمهور الذي صارت تستهدفه بهذه القضايا. ذلك أنه كان الفيلسوف الفرنسي الشهير جاك دريدا وجماعة من أساتذة الفلسفة بفرنسا أنشأوا في شهر يناير من عام 1975 «مجموعة البحوث في التعليم الثانوي» ـ المعروفة اختصاراً بالحروف اللاتينية الأولى من اسمها GREPH ـ للوقوف ضد المخاطر التكنوقراطية التي تتهدد تدريس الفلسفة، ومن بين القضايا التي أثارها دريدا مسألة «سن التفلسف»: هل من سن معينة للتفلسف أم أنه لا سن لبدء التفلسف؟ يتساءل دريدا: «ما مصدر الفلسفة المكرسة القائلة: إن كل اتصال بالفلسفة أمر مستحيل، أي محظور، قبل بلوغ سن المراهقة؟».

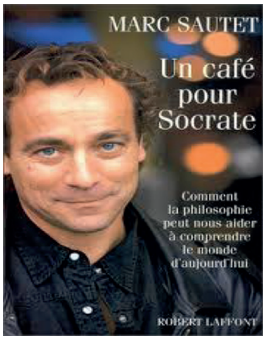
والذي عنده أن كل حديث عن «عمر طبيعي» موافق لتعلّم الفلسفة إنما هو «حديث ميتافيزيقي» [أي: يقوم على تفضيلات غير واقعية] ينبغي «تفكيكه». وذلك لأن حقيقة هذا الحديث تقوم على مفاهيم تنبغي المبادرة إلى تفكيكها: شأن «درجة الوعي» و«سن الرشد». والحق أن «ميتافيزيقا سن التفلسف» هذه إنما تنهض على أساس سياسي/جنوسي: صورة فتى ذكر، أعزب، غير متعلّم، بريء؛ ولكنه صار ناضجاً من أجل الفلسفة، سِنُّه ما بين الخامسة عشرة والسادسة عشرة، مقبل هو على الدخول إلى المجتمع المحافظ. والحال أنه يخيّل إلى المرء أن امتدادات الفلسفة المعاصرة اليوم سائرة في طريقها إلى أن تصير «دريدية» الهوى. إذ صارت الفلسفة توجّه، اليوم، إلى من هم دون «سن الفلسفة» المعهودة؛ أي إلى الأطفال، كما أمست توجّه إلى من هم فوق «سن الفلسفة» المعتادة؛ أي إلى البالغين في المقاهي وإلى الراشدين في العيادات. أكثر من هذا، صارت هي توجّه حتى إلى غير المعنيين بأن يتخذوا لأنفسهم مساراً فلسفيّاً في ما بعد. ويلخص عنوان كتابين صدرا في العقود الثلاثة الماضية هذه السمة التي صارت للفلسفة المعاصرة: «قهوة لسقراط» و«سقراط للجميع».

تجارب فلسفية معاصرة

أ ـ تجربة المقاهي الفلسفية

«قهوة لسـقراط»: هذا عنوان كتاب كان أصدره أحد أبرز من سـاهموا في تفشي ظاهرة المقاهي الفلسفية ـ الفيلسوف الفرنسي الراحل مارك سوتيه (1947 - 1998) ـ يروي فيه تجربته بهذا الشأن على وجه الخصوص.





ذلك أنه في الحادي عشـر من صبيحة يـوم الأحد 13 ديسـمبر من عام 1992م كانت مقاهي باريس تمتلئ شـيئاً فشـيئاً بالزبائن، ولكن في مقهى من بين مقاهي باريس المزدهرة العامـرة ـ ويدعى مقهى المنارات ـ بينا كان بعض الزبناء يتناولون طلباتهم، إذا به ينقدح سـؤال فلسـفي هكـذا فجأة عن غدارة مؤْذناً بنشـوء ظاهـرة لطالما عمّت العديـد من مدن الغرب والشـرق (باريس (مئات المقاهي لوحدها)، جنيف، روما، طوكيو، سـاو باولو، مكسيكو...) ـ هي ظاهرة المقاهي الفلسفية ـ وكان مضمون السؤال المنقدح هو: «هلَّا كان العنف ظاهرة تختص بالإنسـان وحده من دون سـائر الكائنات أم أنها تعمّ ولا تخصّ فتسري على الطبيعة برمتها؟».

بدءًا من هذا اليوم، ولا سـيما في شـهر يوليو من العام نفسـه، صارت هذه المقهى ـ ومقـاهٍ أخرى غيرها فـي أرجاء متفرقـة ـ تغص بالجمهـور الراغب في مناقشة قضايا «فلسفية».

وأصل الحكايـة ـ كما وردت على لسـان صاحب التجربـة ـ أنه في البدء ما كان ثمة إلا رهط من الناس لا يتعدى الخمسـة عشر. وكانوا قد سمعوا في

اليوم السابق (13 يوليو 1992) إشارة من الفيلسوف، وقد استضافته إذاعة فرنسا الداخلية في مجلتها الثقافية التي تبثّ عند الساعة الواحدة بعد الظهر، كان أومأ من خلالها إلى أنه دأب على أن يجتمع مع ثلة من أصدقائه ـ على طريقة نجيب محفوظ وجماعة «الحرافيش» ـ في مقهى المنارات كل يوم أحد لكي يناقشوا أمر عيادته الفلسفية التي كان على وشك تدشينها بشارع دوسوفينييه. فما كان من بعض المستمعين إلا أن استنتجوا من تلقاء أنفسهم ـ خطأ بلا شك تولَّد عن سوء فهم سعيد ـ أن «فيلسوفاً» يضع نفسه تحت رهن إشارتهم صبيحة يوم الأحد في ذاك المقهى الموجود في ساحة الباستيل غايته فتح حوار فلسفي عن أمور تهمهم. فما كان منهم إلا أن هبوا إلى المقهى في تلك الصبيحة... وكان أن همَّ بعضهم لطرح مسألة «الموت»، فاستجاب الجميع له، ونوقشت المسألة في ذاك المقهى. ثم تغايرت الأسئلة فطرحوا في الأسبوع الموالي قضية الفن العابر، وبعدها مسألة المهمش، فالسعادة، فسلطة الكلام، فالتعلّق بالغير... وهكذا دواليك. والحال أنه لا موضوع من هذه المواضيع كان قد عُد سلفاً. فلما كثرت المواضيع وكثر الاختلاف كان لا بد من الانتقاء، وكان الفيلسوف المسيِّر لمناقشات المقهى الفلسفي أميل ما يكون إلى معالجة المواضيع غير الأكاديمية المعهودة، وأشد ميلاً على وجه الخصوص إلى مناقشة المواضيع التي لا يبدو من خلالها الأنا وكأنه يتطوَّس.

وهكذا، تمت، مثلاً، مناقشة هذه المواضيع في المقهى الفلسفي: «أنحن من يتخذ القرار أم القرار هو من يتخذنا؟» (9 مايو 1993). «أمن حقنا أن ننكر ما هو بديهي؟» (16 مايو 1993). و«هلَّا من واجبنا أن نغضب؟» (30 مايو 1993).

و«هل يمكن أن ننفلت من التناقض الوجداني؟» (6 يونيو 1993)، وهكذا دواليك في كل أسبوع موضوع فلسفي يطرح للنقاش.

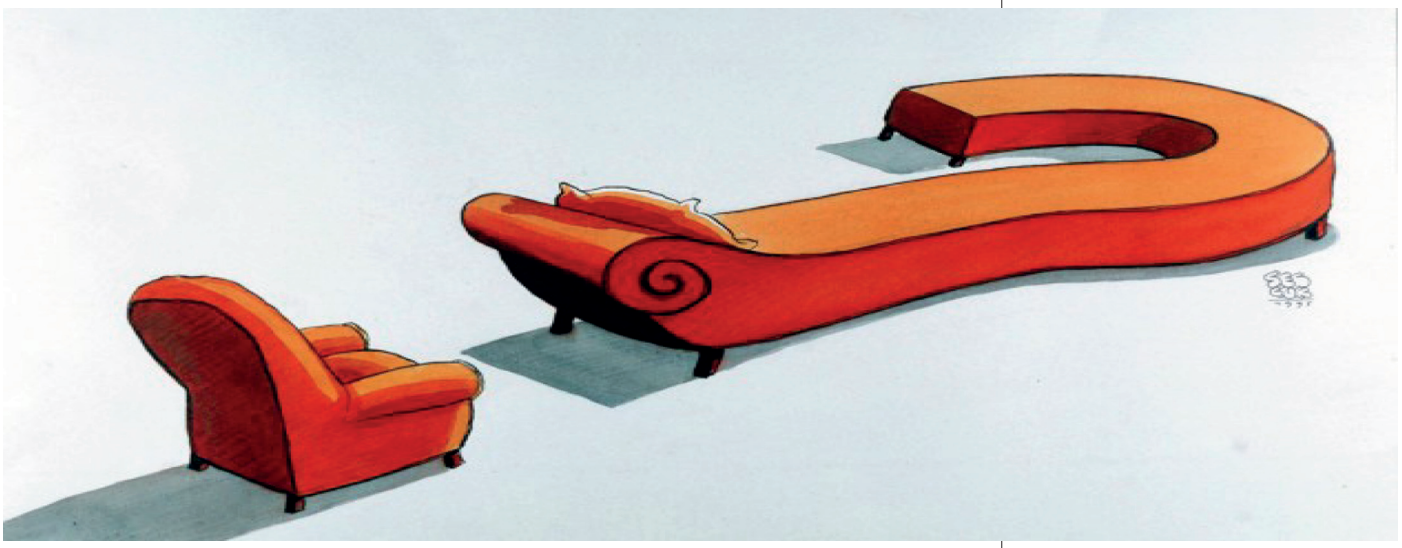
والحال أن صاحب التجربة ما كان رام من مناقشة هذه القضايا مناقشتها كالمناقشة الأكاديمية، وإنما سعى هو فحسب إلى ما سماه «افتتاح القول فيها افتتاحاً»... على أنه ترك حرية إتمام النقاش أمراً مفتوحاً: من شأن كل زبون أن يبقى حرّاً في ما إذا كان يرغب في أن يعمق مناقشة المسألة إما بالعودة إلى المؤلفات الفلسفية ذات الشأن بهذا الصدد والمحددة عفو الخاطر، أو أن يجري حواراً مع المفكرين الذين أثاروا مثل هذه القضايا في صمت مطبق بعيداً عن ضوضاء المقهى وجلبته.

والحق أنه كان قد بنى تجربته هذه على المقدّمات التالية: ما كان من شأن الفيلسوف أن يلوذ بالصمت لواذاً، وما كان له أن ينكفئ على نفسه الانكفاء. وليس بانزوائه على نفسه يكون يؤدي دوره. وإنما دور الفيلسوف في الشارع، في المدينة، في الاختلاط بالناس، في التجوال في الساحة العمومية، وبين جماعات الباعة، يسأل هذا ويستخبر ذاك ويستفهم ثالثاً، شأنه في ذلك تماماً كشأن سقراط. وإذ هو يسأل، فإنه لا يفعل ذلك لأنه يعلم هو، أو يملك العلم، وإنما لأنه يغبط أولئك الذين يعلمون أو يدّعون أنهم يعلمون. وهو يريد أن يعلم، على أنه ليس يريد أن يُستغفل. ولئن هو كان له من أمر يثق به، فهو أنه لا يعلم، شعاره في ذلك: يجب عليك أن تعلم حتى تعلم أنك لا تعلم. ولئن هو حق أن أمر الفلسفة يتطلّب الجدية والطريقة والنباهة والتركيز والصمت، فإنه يحق أيضاً من جهة أخرى أنه يتطلّب نقائض هذه السمات: مواجهة الواقع ومعاشرة الناس ومجابهة أولئك الذين يدّعون استغفال الناس واستبلادهم. وبالجملة، التأمل والمقاومة، الصمت والجلبة، والعزلة والساحة العامة: هي ذي المناقضات التي ينهض عليها دور الفيلسوف.

وبإيجاز هو سقراط إذاً. هذا الذي ذكر عنه تلميذه أفلاطون أنه ما كان يتوقف عن سؤال كل من يدعي المعرفة أكان من علية القوم أم من سوقتها. إلا أن سقراط الجديد هذا ـ شأن سقراط القديم ـ آل على نفسه ألا يناظر، لأن المناظرة تستدعي المكابرة في ادعاء امتلاك المعرفة؛ ومن ثمة إرادة النصرة والسعي إلى الغلبة. وما تتطلّب الفلسفة الحقة أبداً ذلك، ولا هي تسعى إليه. وحتى إن هو حدث لسقراط أن ناظر، وقلما يفعل ذلك، فإنه يكون آنئذٍ سائلاً لا مجيباً ومعترضاً لا مدعياً.

وإذ يميل بعض محترفة الفلسفة إلى أن كذا أمر ينم عن انعدام الجدية، لا سيما أولئك الذين يعدون الفلسفة أمراً «جاداً» و«جدياً» ليس من شأنه أن يُترك إلى الارتجال، وإلى سقوط صاحبه في مهواة نقاشات المقاهي الملهية، فإنما كان الأمر على الضد من ذلك عند سوتيه. وذلك، أولاً، لأن شغل محترف الفلسفة ليس يمتنع الاستمتاع فيه وبه. والذي عنده أن معنى أن نفكّر بجد، وأن نفكّر بعقلانية، وأن نعرف أفلاطون وديكارت وهيغل، وأن نلتزم باتباع طريق المفاهيم الفلسفية، كل هذا أمر مفيد، لكن ما كان من شأن الفائدة أن تناقض هي المتعة. إنما أمر الفيلسوف أن يجد المتعة كل المتعة في ما يفعل، ومن شأن المتعة أنها هي ما يعوضه عن كد الذهن ببذل الجهد. لكن ما ذنب الآخرين الذين تستغلق عليهم النصوص الفلسفية فلا يجدون إليها حيلة ولا عليها سبيلاً؟ أليس من واجبنا ـ نحن معشر المشتغلين بالفلسفة ـ أن نحفّزهم التحفيز الذي يجعلهم يقبلون على الفلسفة الإقبال ويرتاضون عليها الرياضة؟ لهذه الحيثية، لم تكن المقاهي الفلسفية إلا أقل ما يمكن أن يفعل من أجل هذه الغاية النبيلة.

ب ـ تجربة العيادات الفلسفية



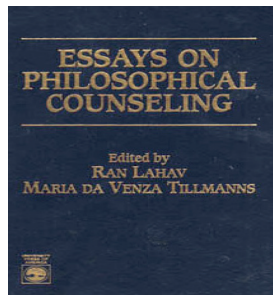
فضلاً عن تجربة المقاهي الفلسـفية ثمة تجربة «العيادات الفلسـفية». وهي تسـمى أيضـاً الاستشـارة الفلسـفية Philosophical Counseling ويسـمى صاحبها «مستشاراً فلسفيّاً» أو «مُشاوَراً فلسفياً» Philosophical Counselor.

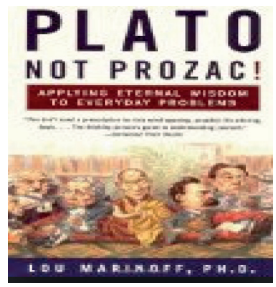
هذا وقـد دوَّن العديد مـن المتعاطين لهـذه التجربة تجاربهم فـي مدونات بالألمانيـة والهولندية والإنجليزية والفرنسـية وغيرها من اللغـات. هذا مع تقدم العلم بعشـرات المقالات التـي حاولت التوليف بين تجربة الاستشـارة الفلسـفية والديانات الشرقية: البوذية، الزن، الكونفوشيوسية...

ويُعدُّ الفيلسـوف الألماني غيـرد آشـنباخ (1947-) Gerd Achenbach أول من اهتدى إلى إقامة «عيادة استشارة فلسفية» بألمانيا (قرب كولونيا) عام 1981، بعد أن ناقش أطروحة حول «المتعة والضرورة»، مفضلاً أن يهتدي إلى شـغل آخر غير أن يكرر دروس الفلسـفة التي تلقاها، سـاعياً إلى ما اعتبره تحرير الفلسفة من «القوقعة» التي سجنتها فيها الفلسفة الأكاديمية. وكانت فكرته الأساسية من وراء هذا الإنشاء اسـتعمال الفلسـفة للإقدام على طرح ومعالجة المشاكل التي تواجه الإنسـان في حياته. وذلك بعـد أن كان ذهل مـن أن يجد أن الفلاسـفة يدعون مشاكل الكائن البشـري بمبعد، ويهيمون في ملكوت المفاهيم هياماً. وهكذا أنشأ ما يصطلـح عليـه فـي الألمانيـة Philosophische Praxis «العيـادة الاستشـارية الفلسـفية»، حيث يأتي الناس لاستشارة فيلسـوف كما يأتون لاستشارة طبيب في

عيادته، أو محامٍ في مكتبه. وقد ابتــدع طريقة في إجراء لقاءات خاصة تجد فيها الفلســفة مكانتها بحق، شــريطة عدم إثقال الحوار بمفاهيم وخيمة على النفس، وترك المكان للتجربة الشــخصية تنبثق من تلقاء ذاتها، مــع عدم احتقار الحس السليم، وترك المحاوَر على ســجيته، بل وتشجيعه على التعبير عما يؤرقه بتعابيره المخصوصة، مع التزام الفيلسوف بفضيلة الإصغاء، وألا يوجّه محاورَه إلى قراءات اللَّهُمَّ إلا برفق فلا يوغل. وضميمة لهذه الفكرة أنشــأ آشــنباخ جمعية للتفكير في الاستشارة الفلسفية وتطويرها ونشر فكرتها. ومنذ ما يناهز الأربعين سنة والرجل يمارس هذه المهنة ويجوب العالم ملقياً المحاضرات حول فكرتها. حتى إنه أنشــأ الكتب في بسط فكرتها شأن Philosophische Praxis (1984) و Lebenskönnerschaft. وفي مجمل مداخلاته يحرص الرجل على تمييز الاستشــارة الفلســفية عن كل من تدريس الفلسفة وعن العلاج النفسي، وهو يرفض في الوقت ذاته أن يقترح تقنية معينة للاستشارة، بحجة أن من شــأن ذلك أن يقيّد حرية الفيلسوف، تاركاً بذلك العنان لكل مستشــار أن يتحاور مع محاوره بالشــكل الذي يرتأيه ويرتضيه. وهو يرى أن لفكرة «الاستشــارة الفلســفية» على هذا النحو الذي قمنا بتوصيفه فوائد ثلاث: من جهة هي إســهام في تاريخ الفلســفة من حيث إنها لحظة تستعيد فيها الفلسفة حيويتها الأولى؛ ومن جهة ثانية، من شــأنها أن تمنح لمتخرجي الفلسفة وجهة مهنية من غير الوجهة الكلاسيكية المشبعة: التدريس. ومن جهة ثالثة، في الوقت الذي تســود فيه نزعة وضعية تقنوية براغماتية تملي شروطها على العالم، فإن هذه الفكرة تمنح للفلسفة فرصة إثبات أنها شأن ذو جدوى ونفع، كما تخفّف من وطأة العبارة التي أطلقها أحد رواد «الفلســفة التطبيقية» ـ بيتر راب ـ عندما قال: «إن مشــكلة الفلســفة المعاصرة هي أنها صارت، بالتعريف، كلها كلاماً في كلام ولا فعل واحداً يؤتى إتياناً».

وبعد هذه العيادة الأولى التي أُخرجت للنــاس صرنا اليوم أمام أزيد من ثلاث مائة عيادة استشــارية فلســفية منتشــرة عبر أرجاء العالم. وصارت لهذه التجارب ـ التي عادة ما تضم تحت مســمى «الفلســفة التطبيقيــة» ـ جمعياتهــا ومؤتمراتها ومجلاتها (شــأن الجمعيــة الأمريكيــة لممارســي الفلســفة American Philosophical Practionners Association) التــي صارت تصدر مجلةً تحت الاســم المختصر المأخوذ من الأحرف الأولى للجمعية (APPA)، وأسماؤها اللامعة شأن بيتر كوستنبوم صاحب «الفلســفة الإكلينيكية» Clinical Philosophy، ومارك ســوتيه وشلوميت شوستر صاحب كتاب: Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy (1999)، ولو مارينــوف مؤلف كتــاب Philosophical Practice (2002)، وصاحــب الكتاب الذي





أسال الكثير من المداد وذي العنوان المثير بهذا الصدد Plato Not Prozac «أفلاطون وليس البروزاك» (1999) [بمعنى طلب العلاج بالفلسفة وليس بالمهدئات والمسكنات والمنشطات العقاقيرية]، وبيتر راب صاحب كتابي: Issues in Philosophical Counseling (2002) و Philosophical Counselig: Theory and Practice (2001). وقد بدأت هذه التجربة في ألمانيا والنمسا وهولندة وإيطاليا وإسبانيا والبلدان الاسكندنافية وكندا وإسرائيل وجنوب إفريقيا وفرنسا، لتعم الآن العديد من دول العالم. وبطبيعة الحال، فإن نموذج هذه الفلسفة، من حيث ما هي صناعة أَدَوِية علاجية، هو وجه الفلسفة الإشكالي: سقراط، على الرغم من عنوان كتاب لو مارينوف المستفز: «أفلاطون، وليس البروزاك». يقول أحد أبرز المعالجين الفلسفيين:

«هب أن سقراط زارنا اليوم، صحيح أنه سوف يستخلص أن الفلسفة أنقذت العالم الغربي. ففي معظم الأحوال ما عدنا نحيا بوفق العقيدة الدينية غير العقلانية، وبحسب التقاليد الثقافية والسياسية غير السائغة، وبحسبان العوائد الفردية غير المفحوصة؛ لكن لئن كان لسقراط أن يزور شعبة فلسفة أكاديمية لتبين له أن الفلسفة ما بذلت إلا القليل لإنقاذ نفسها». وبالعكس: «لو أن سقراط زار مستشاراً فلسفيّاً للاحظ أن الاستشارة الفلسفية هي التي سائرة إلى إنقاذ الفلسفة التطبيقية».

والحال أنه سمعنا بالعيادات تفتح لمعالجة أزمات الإنسان المعاصر النفسية، كما سمعنا بالأساتذة الروحيين وشيوخ الصوفية ـ الشرقيين ـ يسعون إلى تخفيف الآلام النفسية عن أتباعهم وزوارهم، ولكن ما سمعنا من قبل بعيادات فلسفية. وهلَّا كانت الفلسفة تطبيباً حتى تفتح لها عيادة؟ والحال أنه ليس يكفي أن نقول: إن العديد من الفلاسفة ـ قدماء ومحدثين ـ كانوا قد طببوا للناس، فكانوا بذلك أطباء للأجسام وللنفوس. حتى قال القاسمي ـ أحد أعضاء جماعة إخوان الصفا ـ: «الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرضٌ أصلاً، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرقٌ ظاهر وأمرٌ مكشوف، لأن غاية مدبر المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً. وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل، وفرغه لها، وعرضه لاقتنائها؛ وصاحب هذه الحال فائزٌ بالسعادة العظمى، ومتبوِّئ الدرجة العليا؛ وقد

صار مستحقاً للحياة الإلهية (...)». وليس يكفي أن نقول إن «التطبيب» استعارة لطالما اتخذها الفلاسفة للتعبير عن فلسفتهم ـ التطبيب للحضارة والقيم عند نيتشه، مثلاً، والتطبيب للغة الفلاسفة المريضة عند فيتغنشتاين ـ ولكن الأمر يتعلّق هنا بشيء آخر، لا بالطب للحضارة ولا بالتطبيب للغة، وإنما بالطب لزُبُنٍ (الزبائن) من الناس، على النحو الذي كان يفعله مارك سوتيه ووفق المبدأ التالي الذي أعرب عنه: «انتهيت إلى تكوين قناعة مفادها أن الكثير من الأشخاص يرغبون في إجراء وقفة للتأمل في حياتهم ـ وقفة للتفكر في حياتهم المرتجفة المهتزّة كل يوم، وقفة للتبصر في حياتهم المهنية، وقفة للتمعن في حياتهم الوجدانية، وقفة لإعادة النظر في طرق تفكيرهم ـ وأنه كان ينقص لذلك مكان مناسب».

والحال أنه ما كان هذا المكان المناسب عنده سوى «العيادة الفلسفية». ولئن هو صح، يحاجج سوتيه، أن عدداً كبيراً من عيادات العلاج النفسي تلعب هذا الدور، فإنه ليس من المؤكد أنها هي من ينبغي أن يضطلع بهذه المهمة الجسيمة لوحدها. فلئن هو كان منبع ضيق المريض عادة ما يكون أصله في نفسيته، فإنه ليس أمراً مستغرباً أن يزور المعالج النفسي، بل هذا الأمر العادي المطلوب. لكن، ماذا لو لم يكن الحال كذلك؟ يصح الأمر كذلك لو كان أصل مشكلة المريض يكمن في أقاربه وفي محيطه الأسري المشوّش، لكن لئن هو ما كان الأمر على هذه الحال، لئن كانت المدينة أو الأمة أو الدولة أو الأمم، جمعاء أو متفرقة، أو النوع البشري، برمته، هو أصل مشكلته؟ يتساءل سوتيه: ما مدى مشروعية تدخل المعالج النفسي إذا ما كان ضيق الشخص الذي أتى لزيارة العيادة الفلسفية من حال نفسي وإنما من وضع عام مختل؟ ولئن كان لأحد أن يتدخل آنذاك... أما كان الفيلسوف أولى وأحق وأجدر؟

خذ، مثلاً، الحالة الأولى التي عرضت أمام عيادة سوتيه الفلسفية. هذا رجل قارب الخمسين، يعمل في مقاولة صغيرة، كان يملك كل ما من شأنه أن يجعله سعيداً: وظيفة جيدة، امرأة متعلّقة به، طفلين رائعين. فما الذي يمكن أن يطلبه المرء بعد هذا؟ الحال أن الرجل كان يجد في كيانه ضجراً مقلقاً مميتاً. لذلك طلب من الفيلسوف ما إذا كان يجد اعتراضاً على وضع حد لحياته، لا سيما وأنه ما كان يعتبر الحياة سوى قاعة لانتظار الموت، وما إذا كان ثمة من مانع يمنعه من طلب الموت. فكيف لنا والحال هذه أن نعد مثل هذا الرجل مريضاً وقد كان لكل من باسكال وشوبنهاور تصور مثيل لهذا التصور وما عُدَّ الرجلان مريضين نفسيين؟ ولو نحن فعلنا ذلك إذاً لعددنا آنها كل الرومانسيين وفلاسفة اللامعقول

وحتى سقراط نفســه الذي حبّب الموت إلى تلامذته وهو يتجرّع السم في محاورة فيدون مريضاً نفسياً!

والحال أنه ما كان بدء العلاج إلا بعض قراءات فلســفية خفيفة ومقابلة ضيّقة بالعيش بحالة مماثلة (سقراط: محاورة فيدون). وقد استغرق الأمر وقتاً لكي يواجه الزائر النمــوذج المقارن... وما أقنع النموذج الســقراطي المسترســل إلى الموت صاحبنا، وإنما بــدا له على أنه نموذج ضِــدِّي، بل نموذج صَــدِّي، واجداً أن حجة ســقراط في طلب الخروج عن هــذا العالم غيــر حجته، وأنه لئــن كانت هي ذي الحجة التي تجعل المرء يسترسل إلى الموت استرسالاً، فإنها ليست تقوى على أن تجعله يتمنى الموت. وتلك كانت بداية الاستشفاء...

وبالجملة، أمران يتبديان:

أولهما؛ أن العيادة الفلسفية هي: «الفضاء الذي يتم فيه التساؤل عن صلاحية المعنى الذي يهبه المرء لمسرح الوجود وللدور الذي يلعبه على خشبته».

وثانيهما؛ أن دعاة العيادة الفلســفية يعدون اســتجابة إلى طلــب متزايد على الفلسفة في المدينة الحداثية وما بعد الحداثية.

ج ـ تجربة تعليم الفلسفة للأطفال

ما غاب الطفل أبداً عن أنظار الفلاسـفة، فالعديد منهم اهتم به. وما غاب التسـاؤل عن إمكان تدريس الفلسفة للأطفال عن الفلاسـفة. أَوَلم يقل مونتينيه في مقالة: «لقد أخطأ من يصور الفلسفة على أنها عسيرة الفهم على الأطفال»؟ وألم يضف هو: «للفلسـفة أقوال أعدتها للأطفال كما أعـدت أقوالاً لمن هم في عمر الخـرف»؟ وأمَا قال كارل ياسـبرز: «ثمـة علامة عجيبة على كـون الكائن البشـري يجد في ذاته منبع تفكيره الفلسفي ـ هي أسئلة الأطفال التي تنقدح في نفوسـهم»؟ بل ما غابت حتى بعض تجارب تدريس الفلسـفة للأطفـال والفتيان واليافعين في ما اعتبر من أحلك الأزمنة التي أتت على البشرية: العصر الوسيط. ذلك أن فكـرة جعل الأطفال يستأْنسـون بالفلسـفة دعت بعض أسـاتذة العصور الوسـطى إلى أن يدعوا المراهقين إلى أن ينهمكـوا بالتأمل الواضح في القواعد التي تحكم نشاطهم التفكيري. على أن ما غاب حقّاً هو اهتمام نوعي وجدّي بهذه المسـألة، إذ إنها ظلّت دوماً على الهامش. إلى أن حلّت نهاية عقد الستينات من القرن الماضي (1969)، حيث خطرت على بال فيلسوف أمريكي ـ ماتيو ليبمان ـ كتابة قصة يحكي فيها عن جماعة من الأطفال سـافروا عبر عالم متخيّل للبحث عن فن التفكير القويم. وفي هذه القصـة الموجّهة إلى الأطفال ما بين 10 و12 سنة ـ المسماة «اكتشـاف هاري» Harry Stottlemeir's Discovery ـ نلمح شخوصاً ـ قاصرين وبالغين ـ ينشـئون جماعة تعلّم، حيث كل واحد يسـاهم ضمن الجماعة في مناقشة الطرق الأكثر فاعلية للتفكير وفي اكتشـافها. والحال أن هذه القصة

بفكرتها الأساسية تستبق كل ما تعلّق، في ما بعد، بتأنيس الأطفال على الفلسفة: خلق شروط لكي يفكّر الأطفال بذواتهم في ذواتهم من ذواتهم بطريقة في التفكير دقيقة ومتناغمة وأصيلة. وقد ظل الرجل يؤمن على مدى أزيد من أربعين حولاً بأنه لا سبيل إلى تدريب الأطفال على تفكير عقلي ونقدي وذكي ـ سمي في ما بعد «التفكير النقدي» Critical thinking ـ أللَّهُمَّ إلا بتوسل الفلسفة، حتى إنه كتب عام 2000 يقول: «ثمة مادة [من شأنها أن تعلّم الأطفال مهارات التفكير الأساسية] كانت قد غيبت لزمن طويل عن المسار التربوي، هي الفلسفة. وعند أول النظر، تبدو هذه المهمة ليست من شأن الفلسفة. غير أن هذه يمكن أن تعدّل لتصير صالحة للشباب، وحتى تمكنهم من أن يتفاوضوا ويتشاوروا ويتداولوا. فبتبادلهم النظر في مفاهيم فلسفية، شأن الحقيقة والعدالة والهوية الشخصية، يمكنهم أن يتعلموا سريعاً لا فحسب أن يفكروا، وإنما أن يفكروا تفكيراً نقديّاً ونبيهاً».

وفي ما بين عامي 1973 و1988 تم إنشاء برامج ومستويات خاصة بتعليم الفلسفة للأطفال كل مستوى ركّز على فلسفيات معينة: التفكير النقدي، فلسفة اللغة، فهم الطبيعة، النظر الأخلاقي، الجماليات، البحث الاجتماعي

والسياسي... وقد استنبتت هذه التجارب استنباتاً في بيئات مختلفة وأتت أكلها في التشيلي وكوستاريكا والبرازيل والمكسيك ونيجيريا وإسبانيا والبرتغال وغواتيمالا وإسلندة والدانمارك وكندا وأستراليا والنمسا والتايوان وروسيا ورومانيا وهنغاريا وتشيكيا وسلوفاكيا...

وفي عام 1980 تم إنشاء درجة ماجستير في برامج فلسفة الأطفال بجامعة مونتكلير بنيوجرزي لتكوين معلمي الفلسفة للأطفال بالولايات المتحدة الأمريكية.

ثم جاء نداء «الجمع الجهوي العالي لتدريس الفلسفة بأوروبا الغربية وأمريكا الشمالية» المنعقد تحت إشراف اليونسكو في ميلان الإيطالية ما بين 14 - 16 فبراير 2011. ورد فيه على وجه الخصوص:

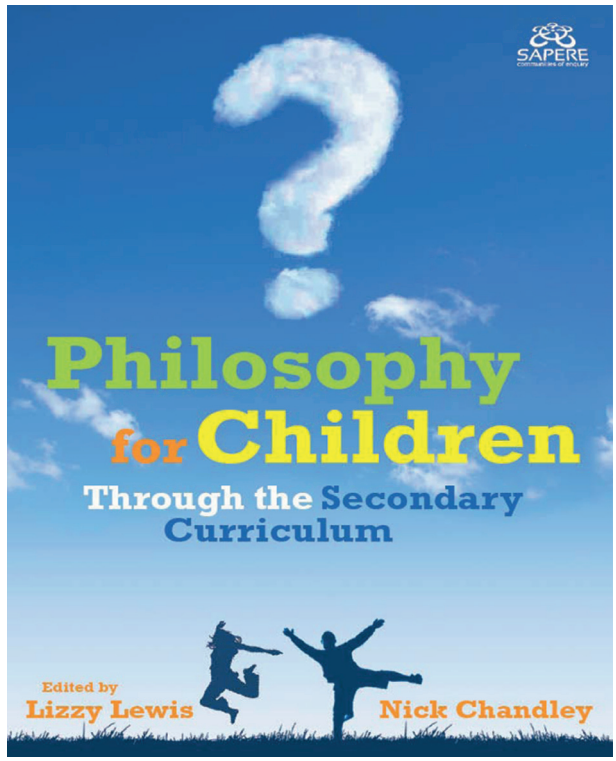
منذ عقد من الزمن، أثارت «الفلسفة مع [أو بصحبة أو برفقة] الأطفال» اهتماماً متنامياً سواء لدى الفاعلين في المجتمع المدني أو لدى الجهات المشرفة على الشأن التربوي... وها نحن نشهد اليوم، على المستوى الدولي، على وعي حقيقي لما صارت تكتسيه الفلسفة مع الأطفال من أهمية بالغة في إقامة مسار دراسي ذي جودة، وذلك سواء في المستوى الابتدائي أو في المستوى الثانوي.

وإننا لنوجه، نحن الفاعلين في المجتمع المدني، هذا النداء، ونحن مقتنعون أنه لا عمر لكي يقبل الإنسان على الفلسفة، وأن الإقبال، في عالم اليوم، على تعلم صياغة المفاهيم والتحليل وتطوير الفكر النقدي لا يمكن أن يبقى حكراً على نخبة. ونحن نعتقد أن ممارسة الحرية متعالق مع تكوين الأحكام والتفكير منذ نعومة الأظفار. ولتأسيس ثقافة للسلام وللحوار الديمقراطي المتين، فإنه من الضروري أن يتعوّد أطفالنا على الإصغاء وعلى التساؤل وعلى الاستدلال على نحو مفتوح وصارم، وذلك حتى يتمكّنوا من تطوير فهم للعالم مشترك بحكمة وصداقة واحترام (...)».

هذا ومنذ حينها تم إنشاء «شبكات دولية ترمي إلى تشجيع استئناس الأطفال بالفلسفة وتبادل الخبرات في هذا المجال». وفي عام 2007، نشرت اليونسكو دراسة تحت عنوان «الفلسفة، مدرسة حرية» تناول فيها الفصل الأول المنجزات التي حققت تقدماً في مجال تدريس الفلسفة للأطفال. وفي عام 2009 تم عقد دورات تدريبية في مجال استئناس الأطفال بالفلسفة إلى المسارات الدراسية وإلى تكوين المدرسين. كما تم إنشاء مؤسسة «صوفيا» [المؤسسة الأوروبية لتطوير

التفلســف مع الأطفال] عام 2006 التي أقامت «شبكة صوفيا» وقد ضمت 27 دولة أوروبية، كما أقيم في الولايات المتحدة الأمريكية «معهد تطوير الفلسفة للأطفال» (IAPC) و«المجلس الدولي للبحث الفلسـفي مع الأطفـال» (ICPIC)، وهما يهدفان إلى تشـجيع البحث في هذا المضمار ونشـر أعماله وتنظيم المؤتمرات العالمية وعرض مختلف طرق الاسـتئناس بالفلسـفة سواء في إطارات مؤسسـية أم لا. وفي آسيا والمحيط الهادئ تم إنشاء «شبكة التربية الفلسـفية على الديمقراطية بآسيا والمحيط الهادئ» (APPEND). وهي تضم أشخاصاً وموارد لتشجيع تطوير الفلسفة مع الأطفال فـي المسـتوى القومي والجهوي، وتنسـق هـذه الشـبكة بدورها مع اليونسكو لأجل هذه الغاية.

هذا فضلاً عن إنشـاء العديـد من اللجان فـي الجامعـات الغربية لهذه الغاية، نذكر من بينها على سـبيل المثال: فريق البحث في الفلسـفة للأطفال بجامعة لافال في كندا.



عزيزي القارئ،

إن كنتَ ممن صدّتك كتب الفلسفة عن قراءتها لا مرة واحدة بل المرار العدة، فلا تتــردد أن تقرأ هذا الكتاب للتــو. وذلك لأنه يأخذ في النظــر صدودها عنك وصدودك عنها، ويحاول أن ييســر لكل الفلســفة ما أمكن في إشــكالات فلســفية وقضايا فكرية مبســطة، وأن يلخصها لك في مواقف بينة واضحة، وأن يجملها لك في ثلاثة محاور أساسية:

وقد كان ذهب الفيلســوف الألماني مارتن هايدجر إلى أن للإنسان في وجوده أبعاداً ثلاثة:

بُعْدٌ أول: هو بعد وجوده إلى جانب نفســه يؤوب إليها الأوبة ويعود إليها العودة لينظر في أحوالها. وما كان الناظر هنا والمنظور ســوى الإنسان عينه. أوليس حدث لك أن استفقت ذات صبيحة ووجدت نفســك وخيمة ومزاجك حزين؟ وألست نظرت إلى المرآة وقلت: ما احزن نفســي اليوم؟ أو كم أبدو حزيناً هــذا النهار؟ ولو أنك ملكت شيئاً من روح الفلســفة لطرحت السؤال: من هو الحزين هنا؟ ومن الذي يقول عن نفسه: إنه حزين؟ ولاكتشــفت آنها أنك تثنيت أو ازدوجت فصرت «ذاتاً» حزينة و«ذاتاً» تكتشــف أنها حزينة، مع أن اليد التي تســببت في الجرح هي نفســها التي تداويه. هو ذا بُعْدُ «الذات». وهو موضوع الفصل في القسم الأول من هذا الكتاب.

وبُعْدٌ ثان: هو بعد وجود الإنســان إلى جانب «الآخريــن» ـ أو «الأغيار» ـ من بني البشــر والذين إما تكون صلته بهم صلة «طيبة»، فَيُعَدُّ «الآخرون هم النعيم»، أو تكــون صلته بهم صلــة «توتر»، فَيُعَــدُّ «الآخرون هــم الجحيــم». ومهما كانت الأحوال، فإنــه لا غنى له عنهم أكانوا نعيماً أم كانوا جحيماً! والفيلســوف من فكّر في أمر هذه الصلة بالغير وتأملها أعمق تأمل. هو ذا موضوع القسم الثاني من هذا الكتاب: الغير.

وبُعْدٌ ثالــث: هو الآخر ـ هــو بعد وجود الإنســان بين الأشــياء. كلّا ما صنع الإنســان العالم بيده، بل وجده مصنوعاً له. وحتى عالمه الخاص ليس يصنع منه إلا قليلاً، وإنما غالباً ما نلفى أنفســنا وقد وُجدنا في هذا العالم، ونحن نحيا فيه بعون أو من غير عون، وعلينا أن نسلك فيه. وتلك هي القضية: كيف ننظر إلى هذا العالم؟ وهل لنا رؤيــة للعالم؟ وإن كانــت فما هي؟ تلك أســئلة من ضمن أخرى يتضمّنها القسم الثالث من هذا الكتاب: العالم.

القسم الأول

باب الذات

«ما من معرفة إلا وتبدأ بوعي الإنسان بنفسه؛ أي بتمثلي [تصوري] لنفسي، أنا الذي أفكر، أنا الذات؛ وذلك باعتباري أصير في الوقت نفسه موضوعاً؛ أعني موضوعاً للتفكير [لتفكيري أنا]».

كانط: مقتطف من الأعمال الصادرة بعد موته

مدخـــل

الغالب على الإنســـان، بعامة، أن يكون كآحـــاد الناس امـــرءًا غُفلاً غُمراً كفلان هـــذا الفرد أو ذاك، يحيا فـــي هذه الحياة جزافاً تفضي به ســـاعة إلى ســـاعة وتتداوله الأيام وتلقي به ســـنة إلى سنة وتسلّمه عشـــرية إلى عشرية، وهكذا دواليـــك، تعتوره أحوال تعقبها أحوال قد تنســـيه أحواله الســـابقة وهي تنســـخها، كما قد تذكره بأحوال أقدم وهو يســـتعيدها، وذلك إلى حين توافيه منيته. وقد يموت وهو همل لا يفهم لِمَ أتى إلى هذا العالم؟ وكيف كان مأتاه؟ ولأية غاية أتى هو؟ على أنه قد يكتفي بالتقليد اكتفاء فيتشبث بالأجوبة الواردة في المعتقدات الشـــعبية جاهزة كاملة معدة ســـلفاً ليس له وحده وإنما لأمثاله من المكتفين...

على أنـــه قد تنتابه أحوال وتعتريه ظروف: تجربة فشـــل (فشـــل في مهمة، فشل في مهنة، فشـــل في تربية، فشـــل في تحقيق حلم، فشـــل عاطفي...)، أو تجربة فقـــد (فقد عزيز مـــن أب أو أخ أو صديق أو حبيـــب أو حميم...) تجعله يؤوب إلى ذاته ويعود إلى نفســـه، فاحصاً متأملاً، ناظراً متبصراً. من هنا ذاك الوقوف الذي عادة ما يقوم به الفلاسفة على باب الذات. أيها الواقف على باب الذات لك أن تسأل عن نفسك: ترى من تكون؟ ولأي شيء كنت؟ وما معنى أن تكون؟ ومن أجل ماذا أنت كائن؟ وماذا لو أنت ما كنت؟

من شـــأن من أحب التفلســـف، وعلى خلاف من لم يحاول التفلسف وكان حاله بالتالي ـ كما يقول ديكارت ـ كحـــال ذاك الذي أغمض عينيه ولم يحاول أبـــداً فتحهما، من شـــأن ذاك الأول أن يتســـاءل وأن يســـتفهم، ومـــن أمره أن يستفســـر وأن يستشـــكل، يعيد بناء الجواب في ذاته من ذاتـــه لذاته بالأولى ولغيره من النـــاس علَّهم ينتفعون بما فكر فيه وما لـــم يفكر. فإذاً الغالب على

الناس ألا يتفكروا في أنفسهم، وفي العالم، لكن العديد من الأديان، وفي مقدمتها ديننا الحنيف في غير ما آية، دعتنا إلى التفكر في أنفسنا، وكذلك كان فعل الفلسفة (العودة إلى الذات). لكن النادر من الناس من يستجيب، فيفعل: قد يجهد الإنسان نفسه على أن يحدّد من هو ولِمَ هو هنا وما معنى حياته وما مآله. ولما كان الإنسان، بالأولى، في سفر دائم، حتى سمي «الإنسان المسافر»، Homo Viatus، كان الكائن الذي يسلك طريقاً ويتبع سبيلاً ليفهم من هو، ويضفي على وجوده معنى.

ومنذ القديم، وحكماء الفلاسفة ينبهون الإنسان إلى أن من أوكد واجباته المعرفية أن يعرف من هو. ولهذا لا غرابة أن يكون تبنّى سقراط الحكمة التي وجدها مكتوبة على جدران معبد دلفي: «أيهذا الإنسان، أعرف نفسك بنفسك». وقد افتتح ابن سينا القسم الذي خص به النفس في كتاب «الإشارات والتنبيهات» بالقول: «إرجع إلى نفسك وتأمل (...)». وكان افتتح الفصل الأول من رسالته في النفس بالقول: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح» (ص. 20). وكتب الفيلسوف الألماني غوتفريد فلهلم لايبنتز (1646 - 1716) إلى الفيلسوف اللاهوتي الفرنسي أنطوان آرنولد (1612 - 1694): «أنا أتفق معك على أنه من أجل أن أحدد أي جوهر فرد [أي: كائن]، فإنه يفضل بي أن أتقدم أولاً فأفحص المفهوم الذي أحمله عن ذاتي». وكتب الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1859 - 1938) معلقاً على تأملات ديكارت: «في بادئ الأمر أقول: إن من يريد حقّاً أن يصبح فيلسوفاً، يجب عليه أن يعود إلى ذاته «مرة في حياته» (...)».

الفصل الأول

في معرفة المرء بذاته

هل يمكن للإنسان أن يعرف نفسه أم أن من شأنه أن يجهلها جهلاً؟

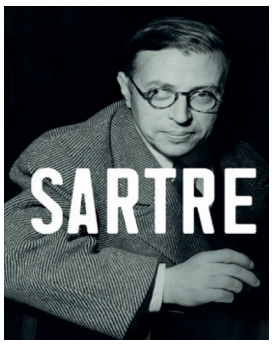
ترى من أكــون أنا؟ وهلّا بإمكانــي أن أعرف ذاتي؟ أتراني أقــدر على معرفة ذاتي أم لا؟ وإن أمكن ذلك، فبأية وســيلة يكون؟ وهل نحن نعــرف ذواتنا معرفة مباشرة فورية؟ أم أننا لا نعرفها إلا بالاستدلال عليها؟

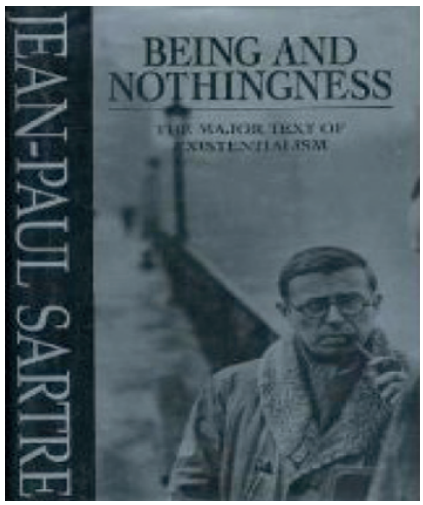
دعنا، بداية، نجلي التباســاً: لا يتعلّق الأمر بمعرفة أجسامنا؛ أي بتعرفي، مثلاً، على جســمي في صورة أو فــي مرآة أو في شــريط، وإلا فإن ما من أحد منا، أللّهُمَّ إلا إذا كان مصاباً في دماغه إصابة بليغة أفقدته الإحســاس بجسده وإمكان التعــرف عليه، إلا من شــأنه أن يتعرف هو على جســمه التعرف. فأنا أعرف، مثلاً، أن هذا الذي يظهــر في هذه الصورة هو أنــا، وهذا الذي يبدو

هل يمكن للإنسان أن يعرف نفسه أم أن من شأنه أن يجهلها جهلا

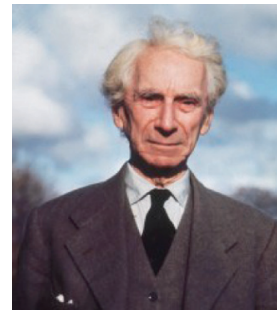
على هذا الشـــريط هو أنا أيضاً، وهذا الذي تنعكس صورته في المرآة أو على وجه بركة مائية ما هو إلا أنا. وإنما يتعلّق بما كان ذكره الفيلسوف الاسكتلندي الشهير ديفيد هيوم (1711 - 1776) لما هو تحدث عن «ولوج المرء إلى أعمق أعماق عالمه الداخلي»؛ أي إلى ذاته بمعنى «نفســه» وليس بمعنى «جســمه». فحين تقول لصديق لك فاجأك سلوكه: بحســب ما أعرفه عنك، لست أنت من يفعل هذا. فأنت لا تقصد هنا المعرفة بجســمه وإنما المعرفة بنفســه، وحين تبدو في شريط وأنت تفعل أفعالاً لســت ترضى عنها، تقول: مستحيل أن أفعل كذا، فأنت لا تنكر ضمناً أنك أنت من فعل ذلك بجســمه، وإنما تنكر أن تكون نفســك قد فعلته؛ أي ما ســماه هيوم «أعماق عالمك الداخلي». وهذه القضية تبدو أوضح ما تكون في محاكمة بعض الأشــخاص الذين ينكــرون أنهم قاموا بأفعال معينــة يتابعون من أجلها. فــإن هو حدث أن فعل الإنســان؛ أي نفذ إلى دواخل نفسه، فماذا هو واجد في إعماق أعماقه هذه يا ترى؟ من الفلاسفة من أجاب بامتناع ذلك. ومنهم من أجاب بإمكانه، بله بضرورته. دعنا نسمي أولئك «نفاة» أو «نكارية»، ونسمي هؤلاء «إثباتية» أو «مثبتة».

ولنبــدأ، أول الأمر، بالنفــاة؛ أي بأولئك الذيــن ينفون أن تكــون لنا معرفة بذواتنا. وأطروحتهم الأساسية بهذا الصدد: نحن نجهل ذواتنا.

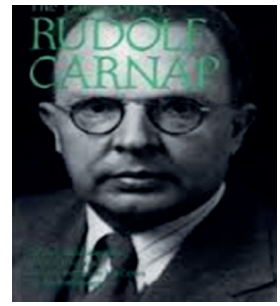




أول هؤلاء الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول ســارتر (1905 - 1980). إذ يبدو أنــه يميل إلــى القــول بتعــذر، إن لم نقل باستحالة، أن يعرف المرء نفسه، وأن يَعلم ذاته العِلــم. وحجته على ذلــك أننا عندما ندرك الأشــياء التــي تعرض أمامنــا ـ هذا القلــم الأزرق أمامــي مثــلاً ـ فإننــا ندرك الشــيء المعــروض علينــا، ولســنا ندرك بالمناســبة النفــس التــي تعــرض عليهــا الأشــياء، بل نذهل عنهــا دومــاً فتغيب عنا ونسـاها نسـياناً. فالأصل في الإنسان نسـيان نفسـه وانغمارها في الشيء، فتكون معرفتنا بالشــيء أبداً حاضرة، وتكون معرفتنــا بذواتنا أبداً غائبــة. وبالتالي، فإنه ما كان من شأننا أن ندرك الذات «في ذاتها» و«لذاتها»، وإنما هي تبقى دوماً خفية علينا غير بدية ومتمنّعة غير معطاة.



أما معاصره الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (1872 - 1970)، فإنه عادة ما كان يردد القول بأن النفس أو الذات «لا يمكن اكتشافها اكتشافاً اختباريّاً»، بحسب عبارته، أو قل بحسب عبارتنا: «لا يمكن التخبر عنها»؛ أي أنه لا يمكن معرفة ما هي. فمن شأنها أبداً أن تتوارى عنا وتختفي فلا تظهر، ولئن هي كانت أفعالها حاضرة (الوعي، التذكر، التمثل، التخيل، التفكر...)، فإن «كيانها» يبقى عنا منحجباً متوارياً.



وهو الأمر نفسه الذي عبَّر عنه الفيلسوف الألماني الأصل الأمريكي الجنسية رودولف كارناب (1891 - 1941) بالقول: «المعطى لا ذات فيه»؛ بمعنى أنه لا يكون المعطى ذاتاً، فهو بلا ذات.

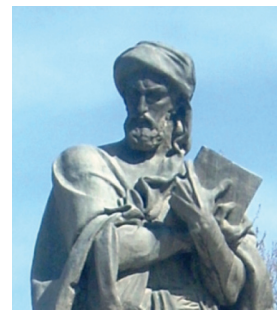
لكن دعنا من المحدثين، ولننظر في ما قاله بعض القدماء من حكمائنا.

هذا جلال الدين الرومي ذهب، في كتابه: «فيه ما فيه»، إلى القول:

«آلاف الأفكار والأحوال تستبدُّ بك، وليس لكَ يد فيها، وليستْ في مقدورِك ومستطاعِك. ولو عرفتَ فقط من أين تطلع هذه الأفكار، لكنت قادراً على مضاعفتها. هذه جميعاً لها مَمَرٌّ من فوقك، وأنت لا تعرف من أين تأتي، وإلى أين تذهب، وماذا ستفعل؟ [فأنت عاجز عن الاطلاع على أحوالك]».

جلال الدين الرومي: فيه ما فيه. ترجمة محمد علاء الدين منصور، يوسف عبد الفتاح فرج، محمود سلامة علاوي. المشروع القومي للترجمة، العدد 704، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004. ص 311 - 312.

لكن بقدر ما وجد من الفلاسفة من أنكر إمكان معرفة المرء بنفسه وجد منهم، على الضد من ذلك، من أثبت هذا الإمكان، بل وحاول الاستدلال عليه. ومن أبرز هؤلاء: الفيلسوف الإسلامي القديم ابن سينا، والفيلسوف الفرنسي المحدث ديكارت.



والذي عند ابن سينا أن من شأن الإنسان أنه الكائن الذي مبنى أَمْرِه على أن: «يمتحن ذاته وشعوره بذاته»، بحسب عبارة ابن سينا البديعة في كتاب

«المباحثات»، بمعنى أن يفحص نفسه ويتأمل ويتفكّر، ويقف على مدى وعيه بذاته ويتدبر. هو ذا ما صار يسمى ـ في لغة الفلاسفة المحدثين ـ «الاستبطان؛ أي عودة الإنسان إلى باطنه ودركه له».

وليس معنى هذا عند ابن سينا، وعلى خلاف ما صار إليه بعض الفلاسفة المحدثين، أنه ينبغي أن ننفي عن الحيوان شعوره بذاته، لا ولا بالضد من هذا، أن نثبته له الإثبات؛ بل إن ابن سينا يتوقف في هذا التوقف [ومعنى التوقف: القول: «لا أعرف ما إذا كان كذا هو كذا أو عكسه»، و«لا أحكم في هذا الأمر حكماً»، وتلك لفظة أعملها، بالأولى، علماء الكلام والأصوليون، أما الفلاسفة فأعملوا لفظاً آخر هو «تعليق الحكم» و«الإبوخية» بمعنى «لا أصدر حكماً، بل أتوقف [أقول: لا أدري»، وليس ذلك يرتبط عندهم بالضرورة بانعدام المعرفة أو الدراية، لا ولا باعتياص الأمر واشتكاله عليهم، وإنما قد يكون موقتاً مرحليّاً بإرادة حتى يتبينوا الأمر بأنفسهم]، فقد حدث أن:

«سُئِلَ [يعني: ابن سينا]: هل تشعر الحيوانات الأُخَر سوى الإنسان بذواتها؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك؟ فأجاب: يُحتاج أن يُفَكَّرَ في هذا. ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً بأمر مشترك [ما يشترك] من [بين] الأظلال، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة. يجب أن يفكر في هذا».

ابن سينا: المباحثات. القضية 374.

فانظر إلى ابن سينا كم يتوقّف هنا وكم يتحفّظ، أكثر من هذا كم يدعو هو إلى إعمال التفكير، وإلى عدم التوقف عن إعماله. والحال أن هذه القضية، وبعد انصرام قرون عدة على وفاة الرجل، ما زالت محط جدل ونقاش عميق بين المتخصصين في علم سلوك الحيوان: هل الحيوان يدرك نفسه؟ أم تراه يا ترى يشعر بذاته؟ أم أنه يعي نفسه؟ وما الفرق بين «مجرد الشعور بالذات» و«الوعي بالذات»؟ وهلّا كان «يفكر» هو؟ وهلّا ملك «عقلاً»؟ وإن فعل، فما طبيعة «تفكيره»، وأي «العقول» هو عقله؟

على أن ابن سينا يعود فيرى أن:

«نفوس الحيوان غير الإنسان ليست بمجردة، فهي لا تعقل ذواتها، وإذا أدركت ذواتها فإنما تدركها بقوتها الوهمية، فلا تكون معقولة. والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان (...).

الشعور بالذات يكون بأن نعقلها، والتعقل يكون لشيء مجرد، والحيوانات نفوسها غير مجردة فلا تعقل ذواتها بل تدركها بقوة الوهم».

إن كان بإمكاني أن أدرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر؟

بعد هذا، نورد نص ابن سينا في معرفة الأنا بذاتها معرفة مباشرة من غير ما وساطة من حس أو عقل:

«إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر. حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره.

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما، في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها.

بماذا تُدرِك حينئذ، وقبله، وبعده، ذاتك؟ وما المدرِك من ذاتك؟ أترى المدرِك منك أحد مشاعرك؟ أم عقلك، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك، وقوة غير مشاعرك بها تدرك؛ أفبوسط تُدرِك؟ أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك ـ حينئذ ـ إلى وسط؛ فإنه لا وسط. فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى، وإلى وسط. فإنه لا وسط. فبقي أن يكون بمشاعرك، أو بباطنك بلا وسط. ثم انظر.

أتحصل أن المدرك منك، أهو ما يدرك البصر من إهابك؟ لا؛ فإنك إن انسلخت عنه، وتبدل عليك، كنت أنت أنت. أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك؟ لا؛ فإن حالها ما سلف. ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض، أغفلنا الحواس عن أفعالها، فبيِّن أنه ليس مدركك حينئذٍ عضواً من أعضائك، كقلب أو دماغ. وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح، ولا مدركك جملة من حيث هو جملة. وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك، ومما نبهت عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت. فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسّاً بوجه من الوجوه، ولا مما يشبه الحس (...)

ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسـط من فعلي، فيجـب إذاً أن يكون لك فعل تثبته في الفـرض المذكور، أو حركة أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك.

وأما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلَكَ إن أثبَتَّه فعلاً مطلقاً فيجب أن تُثبِت به فاعلاً مطلقاً لا خاصّاً، هو ذاتُك بعينها.

وإن أثبته فعلاً لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك؛ فهـو مثبت في الفهم قبله، ولا أقـل من أن يكون معه، لا به. فذاتك مثبتة لا به».

ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي). تحقيق: سليمان دنيا، القسم الثاني. دار المعارف. الطبعة الثالثة. مصر. 1992. ص 343 - 349

أراد ابن سـينا أن ينبهنا على وجود الذات، وعلى أن من شأن الإنسان ـ أي إنسـان ـ أن يدرك ذاته. وذلك بأن الإنسـان الكامل الإدراك وغير كامله، الذي يختل إدراكه: إمـا بالحواس الظاهـرة، كالنائم مثلاً؛ وإما بالحـواس الظاهرة والباطنة جميعاً، كالسكران مثلاً؛ بشـرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة ـ لا يغفل عن وجود ذاته أبداً، بل هو دائم الوعي بذاتـه. ولكي يوضح الأمر أكثر فرض فرضاً ـ هو حالة للإنسان لا يدرك فيها شـيئاً غير ذاته... واشترط كونه «صحيح العقل» ليتنبه لذاته؛ وكونـه «صحيح الهيئة» لئلا يؤذيه مرض، فيدرك حالاً لذاته غير ذاتـه؛ وكونه «لا يبصر أجزاءه» لئلا يـدرك جملة، فيحكم بأنه هي، و«لا تتلامـس أعضاؤه»، لئلا يحس بأعضائه؛ بـل منفرجة ومعلقة في هواء طلق؛ أي غير محسـوس بكيفية غريبة فيه، من حرٍّ أو بردٍ... وإنما اشـترط كون الهواء طلقاً، لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً. وانتهى إلى أن الإنسان في مثل الحالـة المذكورة، من شـأنه أن يغفل عن كل شـيء، كأعضائـه الظاهرة والباطنة، وككونه جسـماً ذا أبعاد، وكحواسـه وقواه، وكالأشـياء الخارجة عنه جميعاً، إلا عـن ثبوت ذاته فقـط، فإنه لا يغفل عنها أبداً، بحسـب ما شـرحه الطوسي في تعليقه على كتاب ابن سينا.

فإذاً أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها، هو إدراك الإنسان نفسه. وظاهر أن هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسـب بحدٍّ أو رسـمٍ، أو يثبت بحجـة أو برهان، وإنما هو إدراك مباشر فوري. فغرض ابن سـينا إذاً من هذا القول هو أنه يريد التنبيه على أن

إن كان بامكاني ان ادرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر

الإنســان لا يدرك نفسه إلا بنفســه، لا بقوة غير نفسه، ولا بتوسط شــيء آخر، شأن بدنه مثلاً. وبالجملة: بيَّن أني أشعر بذاتي وإن لم أشعر بأعضائي ولم أتخيل جسمي.

ولا شــك عندي، عزيزي القارئ، أنك قد تنبهت إلى أن ابن ســينا اســتند، في ما ذهب إليــه، إلى ما صار يعرف اليوم باســم «التجــارب الذهنيــة» أو «التجارب الافتراضية»؛ ومقتضاها افتراض تجربة أو حالة واســتنتاج استنتاجات عقلية بناء على هذه التجارب المفترضة. وهذه التجربة الذهنيــة أو الافتراضية، التي أبدع فيها ابن ســينا أيما إبداع، هي «تجربة الرجــل المعلّق فــي الفضاء»، أو قــل: «حجة الرجل الطائر». وقد عرضها ابن سينا في مواضع عديدة من كتبه وبوفق صور مختلفة:

«يجب أن يتوهّم الواحد منا كأنه قد خلق دفعة، وخلق كاملاً، لكنه حُجِب بصرُه عن مشاهدة الخارجات [الأشياء الخارجية]، وخلق يهوى في هواء أو خــلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفُرِّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يُثبتُ وجودَ ذاته، فلا شك في إثباته لذاته موجوداً. ولا يُثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشــائه، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شــيئاً من الأشــياء من خارج. بل كان يُثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً [وهي مقومات الجسم]. ولو أنه أمكنه في تلك الحــال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شــرطاً من ذاته. وأنت تعلم أن المثبَت غيــر الذي لم يثبت والمقرَّ به غير الذي لم يقر به: فإذاً للذات التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه، غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت».

الشفاء. طبعة طهران. ج1. ص 281 - 282، ذكره عثمان أمين في مقالاته. ص 171

ويذكر في مكان آخر من الكتاب نفسه:

«لو خُلق إنســانٌ دفعة واحدة، وخُلــق متباين الأطراف، ولــم يبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسها ولا تماست، ولم يسمع صوتاً، جهَل وجودَ جميع أعضائه، ويعلم وجود إنيته [ذاته المتعينة] شيئاً مع جهل جميع ذلك؛ وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب».

الشفاء. ص 363

ما هي سمات هذا الوعي بالذات؟

لنبادر أولاً إلى إبداء الملاحظة التالية: لا يستعمل ابن سينا مفهوم «الوعي»، على طريقة المحدثين، وإنما يستعمل مفهومي «الشعور» و«الإدراك». ولهذا يتحدث عن شعور المرء بذاته أو إدراكه لذاته بمعنى وعيه بها.

أولى سمات هذا الشعور: أنه شعور بلا آلة بدنية؛ أي من غير ما حاجة إلى بدن شاعر. أكثر من هذا، البدن عائق أمام إدراك الذات لذاتها، وذلك لأن من شأنها أن تنشغل به وبالأشياء المحسوسة، وأن تذهل عن ذاتها وتغفل. ولهذا السبب، فإنه ينبغي أن تقدم النفس على ما يسميه ابن سينا «التجرد» ـ تجرد النفس عن الحواس وعن البدن الذي يربطها بالأشياء فتستهلك نفسها فيها وتستغرق [تنسى نفسها في الشيء وقد انوخذت به] ـ حتى تدرك ذاتها:

> **«النفس ما دامت ملابسة للهيولى لا تعرف مجرد ذاتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد؛ لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاصة ذاتها والتجرّد عما يلابسها. وهذا يكون عائقاً لها عن التحقق بذاتها وعن مطالعة شيء عن أحوالها. فإن تجردت وزال عنها هذا العوق، فحينئذٍ تعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها الخاصة بها، وأنها تدرك الأشياء بلا آلة بدنية، وأنها مستغنية عنها، وأن ما يتخيل لها الآن من أن لا حقيقة إلا للجسم المحسوس، وأن لا وجود لشيء سواه ـ كله باطل.**
>
> **القوى البدنية تمنع النفس من التفرد بذاتها وخاص إدراكاتها: فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة لانجذابها إليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تألف العقليات ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيات. فهي تطمئن إليها وتثق بها وتتوهم أن لا وجود للعقليات وإنما هي أوهام مرسلة».**
>
> **ابن سينا: التعليقات. تحقيق عبد الرحمٰن بدوي.**
>
> **مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية. قم. 1404هـ. ص 23**

ويوضح في نصٍّ آخر السبب الذي يخفي على الإنسان شعوره بذاته، على الرغم من أنه شعور مباشر، بألفاظ تتحدث عن «إلف» [اعتياد] النفس بالحواس، و«انغماسها» في البدن، بما يجعلها «تذهل» و«تُؤخَذ» [تغيب وتسلو] عما سوى البدن، فيقول:

إن كان بامكاني ان ادرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر

«نفس الإنسان هي في الحياة البدنية ممنوة [ممنوحة] بالبدن ودواعيه فلا يتحقق إلا ما رآه عياناً أو أدركه بحواسه، ويعتقد أن ما لا يدركه بها لا حقيقة له ولا وجود لشدة إلف نفسه بحواسه وذهولها عما سوى ذلك وانغماسها في البدن وقواه. وكل ذلـك لأنها غير متحققة بذاتهـا بل مأخوذة عن ذاتها. فـإذا فارقت وتحققت ذاتها أدركت حينئذ ما يراه الإنسان باطلاً لا حقيقة له، وأدركت الموجودات بذاتها لا بآلة بدنية. فتعلم أن الآلات كانت عائقة له عن خاص فعلها».

التعليقات. ص 30 - 31

ثانية: الشعور بالذات شعور بالطبع لا بالاكتساب. أو قل هو شعور بلا واسطة؛ أي شعور استبطاني مباشـر فوري من الذات بنفسها. وبعبارة ابن سينا البديعة، في المباحثات، «لا يجوز أن يكون بين ذاتي وبين إدراكي لذاتي متوسط».

ثالثة: ثمة ضربان من شعور [وعي] النفس بذاتها: الشعور بالذات والشعور بالشـعور بالذات. وهذا اكتشاف لابن سـينا مذهل، وهو الاكتشاف الذي صار يعرف في ما بعد ـ لا سـيما عند كانط (1724 - 1804) وسـلفيه لوك وهيوم ـ «الـذات الأمبريقية»؛ أي الـذات الاختبارية كما يعيش عليهـا المرء في حياته العادية اليومية، و«الذات الترنسـندنتالية»؛ أي «الذات المتعالية» التي تشعر بهذه الذات الأولى، فهي تشـعر، أولاً، وتشعر أنها تشـعر، ثانياً، وكأنها تتثنى وما ثمة من تثنٍ، إنْ هو إلا ازدواج بحسب الاعتبار ـ من حيث المبدأ لا الواقع ـ لا الحقيقة. وهكذا، فإنني، مثلاً، حين أستفيق ذات صبيحة وأنا حزين [الذات الأمبريقية]، فإنـه قد يحدث آنها أن أعي أني حزيـن وأن أبدأ في الفحص في نفسي عن أسـباب حزني [الذات الترنسـندنتالية]. وهكذا، فإنني أكون حزيناً [«ذات أمبريقيـة»]، باصطلاح الفلاسـفة، تعيش تجربة الحـزن وتغمرها هذه الحال فلا تنتبه]، وأعي أني حزين أو أن ذاتي حزينة [«ذات ترنسـندنتالية»، بحسب ألفاظ القوم، تعي أنها حزينة].

والحال عند ابن سـينا أن «الشعور بالذات» [المسـتوى الأول من الشعور، أو لنقل: الشعور من الوضع الأول [أو «الشـعور الأمبريقي» (المباشر المعيش)] يكون بالطبع، و«الشعور بالشعور بالذات» [المستوى الثاني من الشعور، أو لنقل: الشعور من الوضع الثاني [الشـعور الترنسـندنتالي أو الموعى به والمُفَكَّر فيه والمنعكس (كما يرى الإنسـان وجهه في مرآة يتبين حزنه من نفسـه لنفسـه وبنفسه)] يكون بالاكتساب. يقول ابن سينا:

«النفس الإنسانية مطبوعة على أن تشعر بالموجودات، فبعضها يشعر بها بالطبع وبعضها تقوى على أن تشعر بها بالاكتساب. فالذي بالطبع، فهو حاصل لها بالفعل دائماً، فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها، فهو لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها [شعورها بشعورها] فهو لها بالاكتساب، ولذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها (...)».

التعليقات. ص 30

الشعور بالذات شعور على الإطلاق؛ بمعنى شعور بلا شروط:

«إذا حَصلت الذات جُعل معها الشعور بها، فهو مقوم لها وتشعر بها بذاتها لا بآلة. وشعورها بذاتها شعور على الإطلاق؛ أي لا شرط فيها بوجه، فإنها دائمة الشعور بها لا في وقت دون وقت.

اليقين هو أن تعلم أنك علمته، وتعلم أنك علمت أنك علمته، إلى ما لا نهاية. والإدراك للذات هذه سبيله، لأنك تدرك ذاتك، وتعلم أنك أدركته، وتعلم أنك تعلم أنك أدركته ـ إلى ما لا نهاية.

شعور النفس بذاتها هو أولي لها [الشعور بالذات شعور أولي وهبي لا ثان كسبي]، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلاً لها بعد أن لم يكن، وسبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصلة لها. إلا أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبّه عليها. ولا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها بغير ذاتها [إدراك الذات إدارك مباشر بمعنى بغير وساط من غير]، لأنه يكون بينها وبين ذاته غير، وهذا محال. والنفس إذا لم يعرف ذاتها كيف يعرفه إياها الغير؟ فيلزم من هذا أنه لا يكون له سبيل إلى معرفتها. وأما الشعور بالشعور فمن جهة العقل». التعليقات. 79 - 80.

«قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك، فلا يشعر بذاته مرتين. وأما الشعور بالشعور فقد يكون بكسب لا بطبع.

إدراك أنه أدرك يكون بالعقل أو بالوهم. فإن سائر الحيوان تدرك أنها أدركت وذلك بالوهم (...) إذا تصورت نفس زيد مثلاً أكون تصورت مع نفسي شيئاً آخر.

إن كان بامكاني ان ادرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر

كل ما أصفه وأقول أني [إني] قد أدركته فيجب أن يسبقه إدراكي لذاتي. فإن قلت: إني عرفت ذاتي بهذا الشيء يكون قد سبق جهلي بذاتي، فلم يصح قول: إني قد عرفت ذاتي. فإن ما قد عرفت به ذاتي هو ما أعبر عنه بقولي: عرفت. وإذا قُلتَ: «عرفت ذاتي» ـ فيجب أن يكون قد سبق ذلك معرفتُك بذاتك.

إذا شعرت بذاتك يجب أن يكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به (...). وإذا شعرت بغيرك، كأن يكون هناك غيرية بين الشاعر والمشعور به، ويجوز أن تكون قد شعرت بذاتك أولاً وشعرت بذلك الغير أولاً حتى يصح لك الشعور به فتعرف الغيرية بين نفسك وبين ذلك الغير. والغيرية أيضاً قد تكون على هذا الوجه وهو أن تعرف أسباباً وأحوالاً وأسماء لم تطابقها مما شاهدت أو سمعت به، فتحكم بالغيرية كما كانت الهوية مطابقة لما كنت عرفت من الأحوال والأسباب.

وأما الشعور بالذات فإن الشاعر بما هو (هو) نفس الذات، فهناك هوية ولا غيرية بوجه من الوجوه. فإنك ما لم تعرف ذاتك لم تعرف أن هذا الشعور به من ذاتك هو ذاتك.

إذا لم تعرف زيداً لم تعلم أنه هو الفيلسوف. وفي الشعور بالغير يكون هناك غيرية لا محالة. فالشعور بالذات يكون بقوة واحدة. وإن كان الاعتبار من الشاعر والمشعور به مخالفاً، وفي الشعور بالغير يكون هناك شيئان: شاعر ومشعور به.

إدراكي لذاتي هو مقوم لي حاصل له من اعتبار شيء آخر. فإني إذا قلت: «فعلت كذا» فقد عبَّرت عن إدراكي لذاتي، وإلا فمن أين أعلم أني فعلت كذا، لولا أني اعتبرت ذاتي أولاً ثم اعتبرت فعلها ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتي؟

الذات تكون في كل حال حاضرة [لاحظ إعمال مفهوم «الحضور»] للذات لا يكون هناك ذهول [لاحظ التقابل بين الحضور والذهول] عنها. ونفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلى أن تدركها إذ هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك، كما يكون بين المدرِك والمدرَك. فيلزم إذا كان الذات موجوداً أن يكون مدركاً لذاتها، وأن يكون عاقلاً لذاتها، وشاعراً

بذاتها، وإلا احتاج إلى شيء يدرك بها ذاتها من آلة أو قوة. فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائماً فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تعقلها، بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، وهما معنيان متلازمان».

التعليقات. ص 147 - 148

الشعور بالذات فطري (إذا ما نحن عبَّرنا عنه إيجاباً)، وهو بلا آلة (أو بلا وسط) إذا ما نحن عبَّرنا عنه على جهة السلب:

«الآلة إنما جعلت للشيء ليكتسب بها ما هو له بالقوة، لا بالفعل. وشعور الذات بالذات لم يكن فقط بالقوة، بل هي مفطورة عليه. وذات الإنسان ذات شاعرة، فشعورها بذاتها بالطبع لها. وإذا كان كذلك لم يكن باكتساب. وإذا لم يكن باكتساب لم يكن بآلة.

الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكتسب من خارج، وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور، ولا نشعر بها بآلة، بل نشعر بها بذاتها ومن ذاتها. وشعورنا شعور على الإطلاق، أعني لا شرط فيه بوجه [لاحظ أنه من أهم النصوص / قارن بالتجربة الافتراضية في النص الأول]، وأنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت. وإدراك الجسد هو من طريق الحس، وذلك إما بالبصر، وإما باللمس. فمن جوَّز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الاستدلال عليه بالحس، يلزمه أن يكون لم يعرف ذاته على الإطلاق، بل عرفه حين أحس جسمه. وأيضاً فإن الإدراك بالحس يوجب أن يكون هناك شيء علم أنه قد أدرك المحسوس بالحس، ويكون غير الحس، فيكون هو النفس لا محالة. فإن ما أن نشعر بأنَّا قد شعرنا بذواتنا فهو من فعل العقل.

الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها. وأما الشعور بالشعور فإنه يكون بالقوة [لاحظ توظيف هذه الثنائية: بالفعل / بالقوة]. ولو كان الشعور بالشعور بالفعل، لكان دائماً ولم يحتج إلى اعتبار العقل.

إدراكي لذاتي هو أمر يقوم لي، لا حاصلاً لي من اعتبار شيء آخر، فإني إذا قلت: فعلت كذا، فإني أعبر عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن شعوري بها. وإلا فمن أين يكون (أن) أعلم أني فعلت كذا لولا أني اعتبرت أولاً ذاتي؟ فإذاً قد اعتبرت أولاً ذاتي لِمَ فعلُها، ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتي.

شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا.

إن كان بامكاني ان ادرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر

إذا علمنا شـيئاً ففي علمنا بإدراكنا له شـعور بذاتنا لا نعلم أن ذاتنا أدركته، فشـعرنا أولاً بذاتنا. وإلا، فمن أين نعلـم أنا أدركناه لولا أنا شـعرنا أولاً بذاتنا؟ ومثل ذلك بينة، لا برهان، على أن النفس شاعرة بذاتها.

الشـعور بالذات هو غريزي للذات، وهو نفس وجودها فلا نحتاج إلى شيء من خارج ندرك بـه الذات، بل الذات هـي التي ندرك بها ذاتها، فـلا يصح أن تكون موجودة غير مشـعور بها، على أن يكون الشـاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر. وليس هذا خاصاً للإنسـان، بل جميع الحيوانات تشـعر بذواتها علـى هذا الوجه. والشعور بالغير يحتاج إلى معرفة سابقة بأحواله وصفاته، فإنك لو لم تعرف زيداً بأحواله وصفاته لم تعلم إذا ادركته حسّـاً أنه هو ذاك الذي تعرفه، ولم تعلم أنه هو الفيلسوف مثلاً، فإن هذا المشـاهد ما لم يسبق علمك به لم يمكنك أن تقول: إنه هو ذلك الشيء الذي أعرفه (...)». التعليقات. ص 160 - 161

«الشـعور بالذات لا يصح بآلة جسـمانية، فيجب أن يكون الشـاعر بها والمشـعور واحداً، ويكون سـبباً أحديّاً مجرداً، ويجب أن يكون الشعور بالذات يدرك بالذات، لا غيرها، بـل كلما فرضت أنك علمت ذاتك، وأنه حصل لك علمك بذاتك بآلة من الآلات، وجب أن يكون قد سـبق علمك بذاتك، فإنك ما لم تعرف ذاتك لم تعلم هذا الذي أدركته ذاتك، كما أنك إذا لم تعرف شـخصاً ما بأحواله وصفاته وعلاماته فإذا شاهدته جمعت بينه وبين تلك الأحوال والصفات ـ ما لم يمكنك أن تقول: قد أدركته».

التعليقات. ص 162

[الفارق بين الشعور والشـعور بالشعور] «الشـعور بالذات يكون بالفعل فيكون دائماً علـى الإطلاق ولا يكون باعتبار شـيء آخر. والشـعور بالشـعور يكون بالقوة وحاصلاً في وقت دون وقت». التعليقات. ص 82. [الشـعور بالذات مطلق: يكون في كل حال حـال، في كل وقت وقـت، على الدوام يرافقنا؛ والشـعور بالشـعور يكون نسبيّاً؛ أي يحصل في زمان دون زمان].

بالجملة، عنـده أن لا أحد «يغفل» عن وجود ذاته، «أنـت لا تغيب عن ذاتك» [ابن سـينا: رسـالة شـريفة في كلمات الصوفية. ص 158]، وإنما ما من أحد إلا و«يشعر» بوجود ذاته شعوراً.

ما معنى «شعور الشعور» عنده؟

«المعنى في الأعيان غير وجوده في الذهن، ومثال ذلك الفرح مثلاً فإن وجوده في الإنسان غير وجود صورته في الذهن. وإذا وجد الفرح وعلم أنه قد فرح: يكون قد حصل صورة الفرح في ذهنه، وقد يكون الإنسان فرحاً ولا يعلم أنه قد فرح، كمن يبصر شيئاً ولا يعلم أنه يبصر، فإذا علم أنه أبصره يكون قد علم ذاته أولاً، وإذا لم يعلم أنه أبصره لم يحصل صورته في ذهنه فلم يكن له وجود في ذهنه».

التعليقات. ص 37

مثل حال هذا الإنسان، كمثل حال مسيو جوردان، البدوي الذي أراد أن يتحضر، في مسرحية موليير الشهيرة، حيث كان يعلمه أستاذ الفلسفة بعض مبادئ القراءة والكتابة، فدار بينهما الحوار التالي:

أستاذ الفلسفة: في ما بعد سأشرح لك بالتفصيل كل هذه الأمور العجيبة.

السيد جوردان: أرجوك، أرجوك. لا بد لي من أن أُقرّ بأني أعشق شخصاً سامي الأخلاق، وأتمنى أن أكتب له رسالة، أودّ أن أسقطها عند قدميه.

أستاذ الفلسفة: حسناً تفعل.

السيد جوردان: وهذا يكون لطيفاً مني، أليس كذلك؟

أستاذ الفلسفة: من دون شك، وهل تريد أن تكتب له شعراً؟

السيد جوردان: لا، لا. أنا لا أحبُ الأشعار.

أستاذ الفلسفة: إذاً تكتب له نثراً.

السيد جوردان: كلا، لا أريد شعراً ولا نثراً.

أستاذ الفلسفة: الكتابة، يا سيدي، يجب أن تكون إمّا شعراً وإمّا نثراً.

السيد جوردان: ولماذا؟

أستاذ الفلسفة: لا بدّ لكل التعابير من أن تكون شعراً أو نثراً، بحسب أصول اللغة.

السيد جوردان: أوليْسَ في اللغة إلَّا الشعر والنثر؟

أستاذ الفلسفة: إن ما ليس شعراً هو حتماً نثر، وما ليس نثر هو حتماً شعر.

السيد جوردان: وعندما نتحدّث، ما هو نوع كلامنا؟

أستاذ الفلسفة: هو نثر، طبعاً.

السيد جوردان: ماذا تقول؟ عندما أصيح: يا نيكول أعطني نعليّ وكذلك قبعة نومي أكون قد تكلّمتُ نثراً؟

إن كان بامكاني ان ادرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر

أستاذ الفلسفة: نعم، يا سيدي.

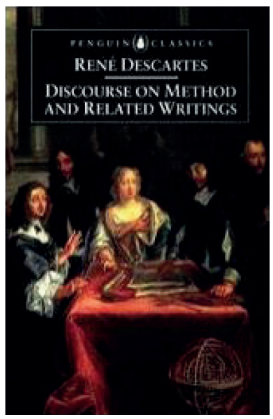
الســـيد جوردان: هذا أمر عجيب غريب. منذ أربعين سنة، وأنا أتكلم نثراً من دون علمي. فأنا مدين كثيراً لك بهذه المعلومات القيّمة.

موليير: القروي المتمدن. ضمن أعمال موليير الكاملة. الجزء الرابع.
ترجمة: أنطوان مشاطي. دار نظير عبود. بيروت، 1994.

نص ديكارت:

إذا كان ابن سينا قد أثبت وجود الذات ومعرفتنا بها، وأنها معرفة غير معرفة الجسم، وأن هذه المعرفة طبعية مباشــرة، فإن ديكارت وافقه على كل ذلك، سواء كانت تخبر عما كتبه واطلع أم لا. وقد لجأ هــو أيضاً إلى نفس الطريقة التي لجأ إليها الفيلسوف الشرقي: إثبات الذات بالتجرّد عن الجسم. لكن يبدو أن الأول قد تميز عنه بإيراد تجربة الإنســان المعلّق في الهواء؛ بما ينم عن قدرة على التخييل لربما ما ملكها الفيلســوف العقلاني الغربــي. والحال أن هذا ســلك، بغاية إثبات الذات، طريق الشــك؛ بحيث شــك في كل ما تلقاه منذ نعومة أظفاره، وشــك في العالم بأكمله، وشك حتى في جسمه ونفســه؛ حتى إذا فعل عاد يبني هذه العوالم المهدمة بالريبة طوباً طوباً. لنصغ الســمع إليه بعد أن كان قد شك في كل شيء، وراح يبحث عما سماه «نقطة أرخميدس» ـ يستند إليها في إثبات الذات ـ.

والحال أن ديكارت بدأ، مثلما كان قد بدأ ابن ســينا، بالاســتدلال إلى إمكان معرفة النفس في انفصال عن معرفة الجسم، فقال في كتابه «المقال في المنهج»:



«لما أطلــت النظر في حالي، ورأيت أني أســتطيع أن أفترض أنه ليس لي جسم وأني لا أشــغل مكاناً، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق، ولكني لست بمســتطيع من أجل هذا أن أفترض أنني غير موجود، بل على نقيض ذلك، إن كوني أروي الفكر شــاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جليّاً يقيناً أنني موجود، في حين أنني لو وقفت على التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقّاً لما ســاغ لــي أن أعتقد أنني موجود. فعرفــت من ذلك أنني جوهر كل ماهيتــه أو طبيعته أنه يفكر، وأنه ليس فــي حاجة لكي يكون موجــوداً إلى أي مكان، ولا يعتمد على أي شــيء مادي، بمعنى أن النفس التي تقوم إنيتي متميزة عن البدن تميزاً، بل هي أيسر منه معرفة، ولو أنه لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها».

وقد قال ديكارت في «المقال في المنهج»:

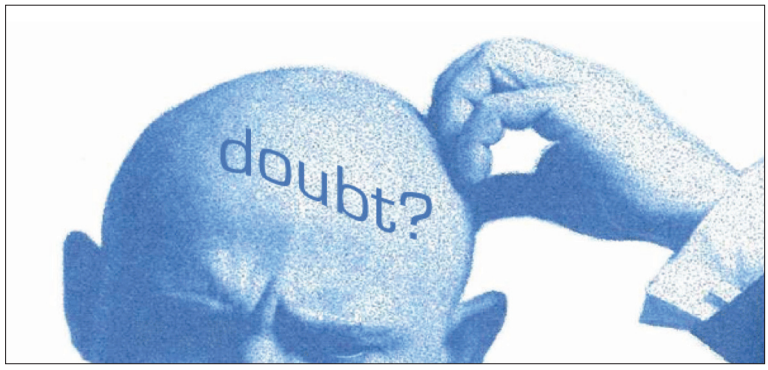
«لما أطلت النظر في حالي، ورأيت أني أستطيع أن أفترض أنه ليس لي جسم وأني لا أشغل مكاناً، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق، ولكني لست بمستطيع من أجل هذا أن أفترض أنني غير موجود، بل على نقيض ذلك، إن كوني أروّي الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جليّاً يقيناً أنني موجود، في حين أنني لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقّاً، لما ساغ لي أن أعتقد أنني موجود. فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر، وأنه ليس في حاجة لكي يكون موجوداً في أي مكان، ولا يعتمد على أي شيء مادي؛ بمعنى أن النفس التي تقوّم إنيتي [ذاتي] متميزة عن البدن تميزاً، بل هي أيسر منه معرفة، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها».

ويقول ديكارت في «التأملات»:

«أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبداً من كل ما تمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط، وأتوهم أني خلو الحواس، وأحسب أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي».

ويقول كذلك:

«والآن سأغمض عينيّ وسأصم أذنيّ، وسأعطل حواسي كلها، وسأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية كلها... ولكني لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أن أنقطع عن إدراك إنيتي».



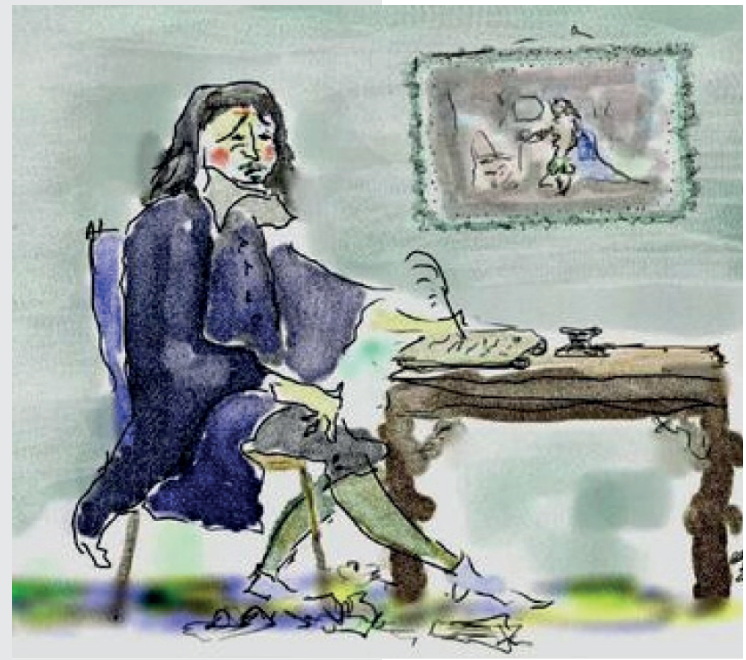
الفصل الثاني

طبيعة ذاتي

مـا طبيعـة ذاتـي؟

1 ـ ديكارت: أنا شيء (الذات شيء)

من أنا؟ جواب ديكارت:



«ولكن أنا من أكون، الآن وقد افترضت أن هنالـك شـيطاناً شـديد البأس أو شديد المكر والدهاء يبذل كل ما في وسـعه عن قوة ومهارة لإضلالي؟ فهل أسـتطيع أن أؤكد أني أملك صفة من جميـع الصفـات التي قلـت من قبل بأنها طبيعة الجسـم. أفكـر في الأمر مليّاً، وأجيل هذه الصفات وأديرها في ذهنـي فلا أجـد منها شـيئاً يصح أن أقول إنه من خواص نفسي.

ولا حاجـة إلـى التمهـل لإحصائهـا، فلننتقل إذاً إلى صفات النفس ولننظر هل منها ما هي موجودة فيّ. أول ما ذكرنا منها قوة التغذّي وقوة المشي. ولكـن إذا صح أني لا جسـم لي، صـح أيضاً أني لا قوة لي على المشـي ولا علـى التغذّي. وصفة أخرى مـن صفات النفس هي الإحسـاس، ولكن الإحساس مستحيل كذلك بدون الجسم.

يضاف إلى هـذا أني كثيراً ما كنت أعتقد في ما مضى أني أحسسـت في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع. وصفة ثالثة من صفات النفس هـي التفكير. وأنا واجد هنا أن الفكـر هو الصفة التي

تخصّني، وأنه وحده لا ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر [ذاك هو ما يسميه بول ريكور: أزمة الكوجيطو]؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً.

لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحاً: وإذاً فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر؛ أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل: فأنا إذاً شيء واقعي وموجود حقّاً، ولكن أي شيء؟ ـ لقد قلت: إنني شيء مفكر (...)

ولكن أي شيء أنا إذاً؟ ـ أنا «شيء مفكر»، وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل، ويحس أيضاً».

ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين.

المطبعة الفنية الحديثة. مصر. الطبعة الرابعة. 1969. ص 98 - 101

الحال أن «ذات الشك» ـ أو هذه «الذات» التي تشك ـ هي بحسب عبارة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: «ذات لم تكسَ لحماً ولا عظاماً»، ما تشخصت هي التشخص ولا تعينت التعين، ذات مفصولة عن البدن، وذلك ما دام قد أسلم الشكُّ البدنَ إلى مهواة الريب من الأجساد. فهي ذات «ميتافيزيقية» «غير متعينة» ـ كأنها شبح ـ فهي على التحقيق، بعبارة بول ريكور، «ليست بأحد» و«ما من أحد». ما الذي يمكن قوله عن هذه «الأنا» غير المتجسدة؟ بماذا يمكن وصفها؟ بِمَ يمكن تعيينها؟ لا شيء تقريباً أللَّهُمَّ إلا كونها رغبة في الشك وإصرار.

2 ـ كانط: إنما الذات شخص

يستوقف كانط في ما أورده ديكارت عن طبيعة «الذات» أمران: وصفه لها بكونها «شيئاً»، ونعتها لها بوسمها «تفكر» بالأولى. فتتحدد الذات، إن هي تحددت حقّاً وإلا لا أمكن تحديد كائن ما بالإبهام «شيء»، بشيئيتها وبفكريتها، وكلاهما محض تجريد، وفي هذا يجد كانط «تشييئاً للذات» غير مقبول و«تجريداً لها» موغلاً. ثم إنه ما كان من شأن الذات، بالأولى والأحرى والأجدر، أن «تفكر التفكير» وإنما أمرها أن تسلك السلوك.

وعنده حتى لو نحن سلَّمنا بأن الذات «شيء»، فإنها «شيء» أو «جوهر» واع بحريته، يريد أشياء ـ غايات ـ ويسعى إلى تحقيقها باتخاذ وسائل؛ ومن ثمة فهو على التحقيق «شخص» لا «شيء». ومن شأن الشخص أنه من له «حقوق». «إن الشخص العاقل، بوصفه يسلك بغية غاية معينة، إنما هو شخص أخلاقي». لكن، من شأن هذا الكائن أن يضع لإراداته حدوداً، أن يضعها تحت القانون الذي يضعه بنفسه لنفسه ـ باعتباره مشرِّعاً لذاته ـ وليس فوقه، ومن ثمة كانت له واجبات. تتحدد «الذات» لا بوصفها فحسب «كائناً مفكراً» ـ يقر كانط بأن: «من شأن الإنسان، بوصفه واعياً بذاته (أي موضوعاً لذاته)، أن يفكر»، وإنما كائناً «قادراً على إحقاق الحق»؛ أي «ذاتاً حقوقية»: «يمكن للكائن بشري أن يكون شخصاً؛ أي كائناً قادراً على الحق». ويضيف في مكان آخر مما خطته يده قبيل وفاته: «الشخص كائن ذو حقوق، ومن أمره أن يكون واعياً بذلك». فالإنسان شخص؛ بمعنى أنه:

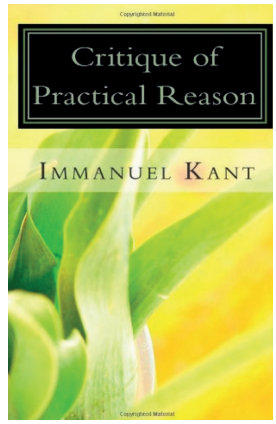
«كائن قادر على [إحقاق] الحق، يمكنه أن يُظلَم أو يظلم، وهو ممنون بالعقل». إنه: «كائن عاقل من شأنه أن يستمتع بحقوق». وليس يحق، ضداً على ديكارت، اعتبار الإنسان حيواناً [كائناً حيّاً] له غايات داخلية [من أكل وشرب وتناسل]، أو حواس أو غيرها، أو مثلاً أعضاء، شأن العقل، وإنما هو بالأوْلى شخص ذو حقوق (وإن لكل شخص عليه بالمثيب حقوقاً)».

«الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كغاية في ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها، فهو في كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات الأخرى، ينبغي أن يُنظر إليه في الوقت نفسه على أنه غاية (...)

والحق أن الموجودات التي لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة، ليست لها مع ذلك، إذا كانت موجودات غير عاقلة، غير قيمة نسبية، على أســاس أنها وسائل، وهذا هو الذي يجعلنا نســميها أشياء، أما الموجودات العاقلة فتســمى على العكس من ذلك أشــخاصاً، وذلــك لأن طبيعتها قد ميزتها بكونهــا غايات في ذاتهــا؛ أي بما لا يجوز له أن يســتخدم كمجرد وســيلة، وبالتالي بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والهوى (وما يكون موضوعاً للاحترام) (...)

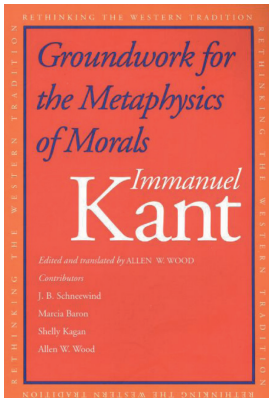
هكذا يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الخاص به؛ والمبدأ بهذا المعنى يعد مبدأ ذاتيّاً للأفعال البشرية. ولكن كل كائن عاقل آخر يتمثل وجوده كذلك على هــذا النحو، تبعاً لنفس المبدأ العقلي الذي يصلــح لي أنا أيضاً؛ وإذاً فهو فــي نفس الوقت مبــدأ موضوعي ينبغــي أن يكون مــن الممكن أن تســتنبط منه كل قوانين الإرادة، على أساس أنه مبدأ عملي أعلى. وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملي على الصورة التالية: إفعل الفعل بحيث تعامل الإنســانية في شخصك وفي شــخص كل إنسان ســواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة».

إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوي.
الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة. 1965م، ص 82 - 83



فإذاً يذهب كانط إلى تصنيف الكائنات، بوجه عام، إلى صنفين: «الكائنات ـ الغايات». وضمنها يقع بنو البشــر. ويتعلّق الأمر بالكائنات التــي تعد «غايات في ذاتها» وليســت «وســائل إلى غايــات غيرها»؛ ومــن ثمة، لا ينبغي بــأي حال من الأحوال أن تعامل معاملة «وســائل». وهكذا، مثلاً، لا يجوز أن يعامل الرجل المرأة على أنهــا مجرد وســيلة للتنظيف والطهو والإنجــاب، وإلا صارت هــي «آلة» ـ أي «شــيئاً» ـ وما عادت هي «شــخصاً»؛ أي ما بقيت هي تعامل معاملة غاية في ذاتها ـ تحفظ كرامتها ـ فلا تُشَــيَّأ. هو ذا مفهوم «التشــييئ» عند الفلاسفة؛ أي معاملة الغير معاملة «شــيء». ثم هناك «الكائنات ـ الوســائل» التي تعد مجرد «وســائل» لتحقيق غايات فوقها. مثــل هذه الطاولة، مثــلاً، التي تتخذ وســيلة ليكتب عليها الإنســان. والأصل في معاملة هذه الكائنات أن تعامل بوفــق طبيعتها الخاصة ـ بما هي وسائل ووجودها وجود وســيلي ـ على أنها تتخذ وسائل؛ أي تُستخدَم الاستخدام

بناءً على طبيعة الشـيء، وما يلزم عنها من معاملة، يميز كانـط بين ما يملك «قيمة مطلقة» في ذاته، وما لا يملك سـوى «قيمة نسـبية». ويعرف أن ما له ـ أو بالأحرى «من» له ـ قيمة مطلقة بأنه «لا يقدر بثمن»؛ وبالتالي لا يمكن أن يباع ولا أن يُشرى، فبالأحرى أن يسـتبدل الاسـتبدال؛ وذلك مثل أن أي كائن بشـري، مـن حيث المبدأ لا يمكن أن نجده سلعة في السـوق تباع، أو تُشرى، أو تتبادل. وبالضد من هذا، فإنه يعد ما يملك قيمة نسبية ـ الشـيء ـ ما يمكن أن يقدر بثمن، أغلى هو أم رخص، وما يمكن أن يباع وأن يُشرى وما يمكن أن يستبدل بغيره. مثل هذه الثريا، مثلاً، يمكن أن تباع بثمن معين، وأن تستبدل بنظيرة لها أو أجمل منها أو أرخص.



من هنا يستنتج كانط قاعدة أخلاقية تتعلّق بتوقي معاملة الأشخاص على أنهم مجرد وسـائل وتوخّي معاملتهم بوصفهم غايات في ذواتهم. وهذه قاعدة ينبغي أن تكون كونية، وأن تكون منعكسـة: يعاملنا الغير بناء عليهـا ونعامله بالمثل. وهكذا، مثلاً، فإن كل إنسان حول جسمه إلى مجرد آلة للاستمتاع فحسب، فإنه يكون آنها يعامل نفسـه بحسـبانه مجرد «وسـيلة» وليس «غاية» في ذاته، والأمر بالمثل إذا ما هو عامل الغير بهذا النحو من التعامل أو هو عامله غيره سواء بسواء.

والسـبب في اختلاف وجود الأشـخاص عن وجود الأشـياء أن أولئك يملكون ما لا تملكه هذه ـ الكرامة. ومعنى «الكرامة» عند كانـط تلك الفرادة التي تجعل الكائن البشـري فريداً ذا قيمة لا تضاهى. وأساسـها كون الإنسـان كائناً مستقلاً بذاته، يشرع لنفسه بنفسه، ويحد إرادته بواسطة القوانين التي يخضع إليها بحكم كونه كائناً عاقلاً وأخلاقياً.

3 ـ بول ريكور: الأنا مشروع حياة وحكي عنه:

ينطلق الفيلسـوف الفرنسـي في تصوره لمعنى «الذات» من نقد تصور الذات كما ورد عند ديـكارت. ذلك أنه في تحديـد ديكارت للذات مـن حيث هي «كائن ما يفكر» تفقد الأنا [الذات] نهائيّاً كل تحديد تفريدي، وذلك بأن تصير هي فكراً [محضاً]؛ أي ذهناً [بحتاً]. فهوية الشـخص هنا ليست هوية سردية لشخص ملموس عاش حياة، وإنما هي هوية شـخص مجرد كأنه بلا حياة مشخصة. ومن ثمة، فإنه تبعاً لتصور ديكارت هذا، لا يمكن أن يتعلّق الأمر إلا بهوية «نقطة»، غير تاريخية، في تنوع «عملياتها»: تشـك، تنفي.... ولا ماهية هنا للذات بمعنى المتكلم والفاعل والراوي أو السارد والمسؤول عن أفعاله أخلاقيّاً... ذاتية (متجردة، غير متشخصة

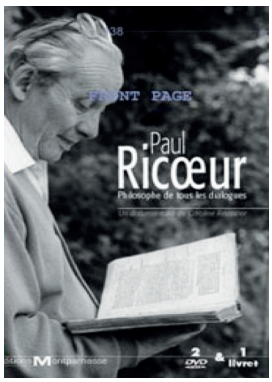
في جسد) ذات ـ أو روح ـ تنحل في نهاية المطاف إلى الفعل الأكثر بساطة والأكثر تجرداً: فعل التفكير. فالأنا هنا بمعزل عن كل دلالة نفسية، عن كل إحالة مرجعية، إنما هو «أنا أفكر» وحسب، ليس حتى شخصاً على التحقيق، ليس شخص الحوار، ولا الشخص التاريخي، ولا الذات المسؤولة.

بول ريكور: الأنا سرد وحكي:

«كان مفهوم «الهوية السردية»، الذي اهتديت إليه في الجزء الثالث من كتابي «الزمن والسرد»، يجيب عن إشكالية أخرى: فعند نهاية رحلة طويلة [من البحث] عبر المروية التاريخية والمروية المتخيلة، تساءلت عما إذا ما كانت توجد بنية تجربة قادرة على استدماج صنفي الحكايات [المرويات] الكبيرين هذين [الرواية التاريخية والرواية التخييلية]. فكان أن صغت الفرضية التي تقول: إن الهوية السردية، أكانت هوية شخص واحد أم هوية جماعة من الناس، هي مجلى الانصهار بين التاريخ والتخييل ـ وهذا الذي كنت أبحث عنه. وحسب الفهم الأولي الحدسي الذي نملكه عن هذه الأمور، أَوَلسنا نعتبر حيوات الناس أكثر قابلية لأن تطالع [تقرأ] عندما تؤول على ضوء الحكايات التي يرويها الناس عن ذاتهم؟ وأليست تصير قصص الحياة هذه أكثر قابلية للفهم وللتعقل لما تطبق عليها نماذج سردية ـ حبكات ـ مستمدة من التاريخ بمعناه المخصوص أو من التخييل (الدراما أو الرواية)؟ يبدو إذاً من البين اعتبار سلسلة التأكيدات التالية صحيحة: أَلَا إن فهم الذات تأويل؛ وأَلَا إن تأويل الذات بدوره يجد في الحكي، من بين علامات ورموز أخرى، وساطة مفضلة؛ وهذه تستمد من التاريخ بقدر ما تستمد من التخييل، جاعلة من قصة حياة معينة قصة [تاريخاً] تخييلية، أو إذا ما شئنا تخييلاً تاريخياً [قصصيّاً]، شابكاً الأسلوب التأريخي الخاص بالسير بالأسلوب الروائي الخاص بالسير الذاتية المتخيلة. وما كان ينقص لهذا الإدراك الحدسي لمشكلة الهوية السردية، إنما هو فهم بيِّن لما هو موضع الرهان في مسألة الهوية نفسها المطبقة على أشخاص أو جماعات. إن مسألة التقاطع بين التاريخ والتخييل كانت تبعد الانتباه، إذا جاز التعبير، إلى الصعوبات الجمة المتعلّقة بمسألة الهوية بما هي هوية.

ريكور: Soi même comme un autre. هامش 1، ص 138

يبنـي ريكور موقفـه القائـل: ما كانت «الـذات»، بالأولـى، «شـيئاً مفكراً» (ديكارت)، ولا «شـخصاً» (كانط)، وإنمـا هي «حياة تعاش وتحكـى» على فكرتين أساسيتين أفادهما من فكر زمانه المتشـكك في «فلسفة الوعي» ـ من ديكارت إلى هيغل ـ والتي قامت على فكرة أن من شـأن «الذات» أن «تشف» [أي: تتكشف كما هي كثوب شفاف يشف عما يحتويه] أمام نفسها، فتتكشف حقيقتها وينجلي أمرها.

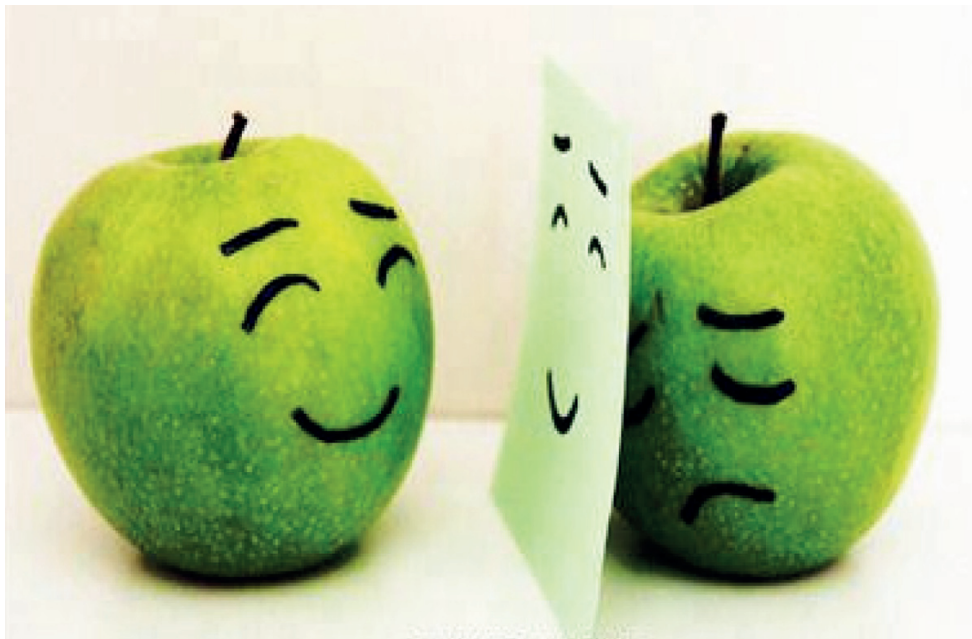


1 ـ ما من فهم للـذات ـ وما من معرفـة بها ـ إلا وهو تأويـل لهذه الذات؛ بمعنـى أن بول ريكـور لا يؤمن بوجـود فهم للـذات يكـون «شـفافاً» و«مطلقاً» و«مطابقاً» لحقيقة نفسـها، وكل محاولة لمعرفة الذات إنما هي محاولة تتم من منظور معيـن، وبوفق قراءة معينـة لهذه الـذات؛ وبالتالي كل أوبـة إلى الذات لا تشـف عن الذات شـفوفاً، وإنما هي تؤول الذات تأويلاً وتفهمها فهماً محدوداً ومشـروطاً ومخصوصاً؛ أي فهماً نسـبيّاً منظوريّـاً تعتريه مناطـق ظلال وعتمات وكدورات. فبعد دروس ماركس ونيتشه وفرويد ـ وهي كلها دروس في النسبية وفي عدم شـفافية الوعي لنفسـه، ما عاد بالإمكان القول بأن الذات تعلم نفسها بأتم علم يكون، أو أنها تشف لنفسها بنفسـها، وتفضي إلى نفسها بما هو لها، وإنما ما من معرفة بالنفس ـ إن أمكنـت وقد لا تمكن (حتى أن نيتشـه يذهب إلى أن المعرفة بالغير أيسـر من المعرفة بالنفس)، وحتى إن أمكنت ما أمكنت هي ـ إلا وهي معرفة نسـبية، من منظور محدد، مليئة بالعتامة، تتخللها علامات اسـتفهام عديدة. وتصور ريكور هذا موجه ضد فلسفة الوعي ـ وعلى رأسها فلسفة ديكارت ـ التي بنت تصورها للذات على أساس فرضية «شفوف» أو «شفافية» الذات لذاتها؛ بحيث إن من شـأنها أن «تنكشـف» وألا «تنحجب»، وأن «تتبدى» فلا «تتغطى»، وأن «تظهر» هي حتى لا «تضمر».

2 ـ إن سبيل التعبير عن هذا التأويل إنما هو السرد والحكي. فبما أن لكل إنسان مشروع حياة، فإنه يحكي عما مضى من مشروع حياته وما هو آت باتباع أسـلوب السـرد. ومن ثمة كان كل مشـروع حياة حكاية، بل كانت حياة المرء برمتها رواية، إنمـا حياتنا مروية نرويهـا، بل إن ذاتنا نفسـها حدوثة، وإنما كانـت «ذات» المرء عبارة عـن حكاية عن نفسـه وترجمة لذاتـه. ولما كان لا حكي من غير تخييل، قَـلَّ أَمْ كَثُرَ، فإنه لا حكاية عن الـذات من غير قدر، مهما تضاءل هو أو تكاثـر، من التخييل. تأسيسـاً عليه، فإنه لا سـيرة ذاتية بمسـتطاعها أن تكون «موضوعية» و«محايدة» و«شـفافة»، وإنما من شـأن كل سـيرة ذاتية أن تكون، إذا ما هـو حقق أمرها مع من اختص باسـتنباط منطق

«الســـير»، «تخييل ذاتي»؛ أي حكي عن الذات تتلبس به، عن وعي من صاحب السيرة وعن غير وعي، عناصر من «التخييل»، ضؤلت أم عظمت. ولا عيب في هذا، فضلاً على أنه يوجد عن منطق الصدق والكذب بمبعد ومنآى، إنما العيب حقّاً ادعاء «الشفافية» و«الموضوعية» و«الحيادية».

وبالجملة، إنما الذات سيرة، وهي سيرة تخييلية.



الفصل الثالث

هوية الذات

أين تكمن هوية ذواتنا؟

حكاية ذلك القــروي الذي ربــط يقطينة فــي قدمه حتى لا يفقد نفســه في ضوضاء المدينة:

«ـ قطع قروي الصحراء والجبل قاصداً المدينة، بعيداً عن تقلبات الزمن،

ـ فرأى مدينــة مليئة بالضجيج والصياح، بلغت حــد الغليان من ضجيج العالم،

ـ والخلائق تموج في أنحائها، كل يغاير وجهة الآخر في عجلة ولهفة؛

ـ فهذا يبغي الدخول قادماً من خارجها، وذاك يود الخروج من داخلها،

ـ وثالث يتجه من اليمين إلى اليسار، وآخر ينحرف صوب اليمين،

ـ وحيــن رأى القروي المســكين الناس ـ وقد اختلــط حابلهم بنابلهم ـ انطلق من بينهم، واستقر على جانب الطريق،

ـ وقال: «لو أنني تركت نفسي بين الناس، فلا يبعد أن أَضيع بينهم،

ـ وما لم أضع علامة لنفسي، فكيف أعثر على نفسي من بعد ذلك؟

ـ وتصادف أنه كان بيده يقطينة، فربطها في قدمه كعلامة،

ـ حتى إذا ما ضاع في شوارع المدينة أمكنه أن يتعرف على نفسه حين يراها،

ـ ولم يلبــث أن وقف على ســرِّه أحد الأذكياء، فســار فــي أثره، حتى استسلم للنوم،

ـ وفــي الحال فك تلك اليقطينة من قدم القروي، وربطها حول جســده هو وشرع في النوم،

- وحين استيقظ القروي، ورأى تلك اليقطينة مربوطة في قدم شخص مجاور له،
- صاح فيه قائلاً: «انهض يا ضعيف الإيمان، فقد أصبحت ـ بسببك ـ حائراً في أمري،
- ذلك أنني لم أعد أعرف على وجه التأكيد: أأنا أنت؟ أم أنت أنا؟
- فلو كنتَ أنا، فكيف انتقلت تلك اليقطينة إذاً إلى قدمك؟
- ولو كنتُ أنت، فماذا صار إليه حالي؟ إنني لم أعد أدري أي شيء أنا؟»

نور الدين الجامي: سلامان وأبسال، ترجمة عبدالعزيز بقوش، سلسلة المشروع القومي للترجمة، العدد 342، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 9 - 10.

تطرح هذه الحكاية الطريفة، التي أوردها الحكيم الصوفي الفارسي الجامي، مسألة فلسفية أمست اليوم من بين أبرز القضايا الفلسفية التي يتناولها الفلاسفة المعاصرون الدائرة على مسألة «الذات» ـ وهي مسألة «هوية الشخص»: كيف يتعرف الإنسان على نفسه؟ ما معيار التفرقة بين أنا وأنت؟ وهل الذات ذات واحدة أم متعددة (مسألة الهوية العددية)؟....

رامبرانت ورسوماته المائة عن نفسه:

انظر ثم كرر النظر، تبدو لك عند أول النظر لوحات موضوعها شخوص مختلفة. فإذا ما أنت أمعنت النظر كرة أخرى، وكان حدسك في علم الأنساب وفي الشبائه والنظائر بين البشر مساعداً، فسوف تكتشف أنها رسومات لنفس الشخص، لكن بهويات مختلفة: شابة وعجوز، رسمية وغير رسمية... فهلَّا دلَّت على هوية واحدة أم عن هويات مختلفة؟ هل للفرد الواحد هوية واحدة عبر الزمن (ما صار يدعوه الفلاسفة المعاصرون «الهوية الشخصية») أم أن لهم هويات مختلفة؟ وهل للشخص الواحد في نفس الحقبة من الزمن هوية واحدة (ما راحوا يدعونه «الهوية العددية») أم هويات متعددة؟ وقبل هذا وذلك ما المعيار الذي يسمح بتحديد هوية شخص ما؟

لماذا يا ترى أكثر الرسام الهولندي رامبرانت (1616 - 1669) الرسوم عن نفسه وعَدَّد ونَوَّع، فضلاً عن منحه محياه للعديد من شخوص الرسومات التاريخية والشواهد التوراتية التي كان يرسمها، إلى هذا الحد الذي ساغ أن يقال عنه إنه بلغ مرتبة الهوس، وأيما هوس؟ ففي خلال أربعين سنة من مساره، منذ بداياته الأولى بمدينة لايدن Leyden وإلى حين وفاته عام 1669 بأمستردام، رسم ونحت ملامح وجهه لما يربو على مائة مرة. وما كان فنانو زمانه ليأتوا ما أتاه. وكيف نفسر تنكراته في أزياء وأشكال متباينة إلى هذا الحد؟ ففي كل رسم من الرسوم التي وضعها عن نفسه، بدا أنه كان يجد المتعة كل المتعة في التبدي في تبد مباين، وحتى غريب، وقد وضع على رأسه قبعة أو قلنسوة أو عمامة، ولبس أسمالاً أو صديريّاً أنيقاً، ظاهراً طوراً بمظهر الأمير وطوراً بمظهر المتسوّل، ومتبدّياً تارة بتبدي الحواري وتارة بتبدي الجندي.

الحال أن رسوماته عن نفسه، بمختلف أشكالها وألوانها وإسناداتها، تنجلي، بدءاً، وكأنها يومية حميمية لحياته بأكملها، وشهادة منه عن مجريات الحياة (وكأن لسان حاله يقول عبرها: انظر يا هذا ماذا فعلت بك الأيام). فعلى مر الأيام، كأننا أمام رجل ينظر إلى نفسه وهو يشيخ، وحاله حال من أكفر، وتفكّر، وتكبّر، وتسلّى، بحسب الظروف. ورويداً رويداً، يكسب فتى البداية ذو الشعر الأشعث والوجه الذي حجبت نصفه الظلال الثقة في نفسه وتتأكد مكنته من فنه. فإذا ما تم نفسه وكمل رسمه، تبدّت تجهمات قاسية على محياه، في آخر رسوماته عن

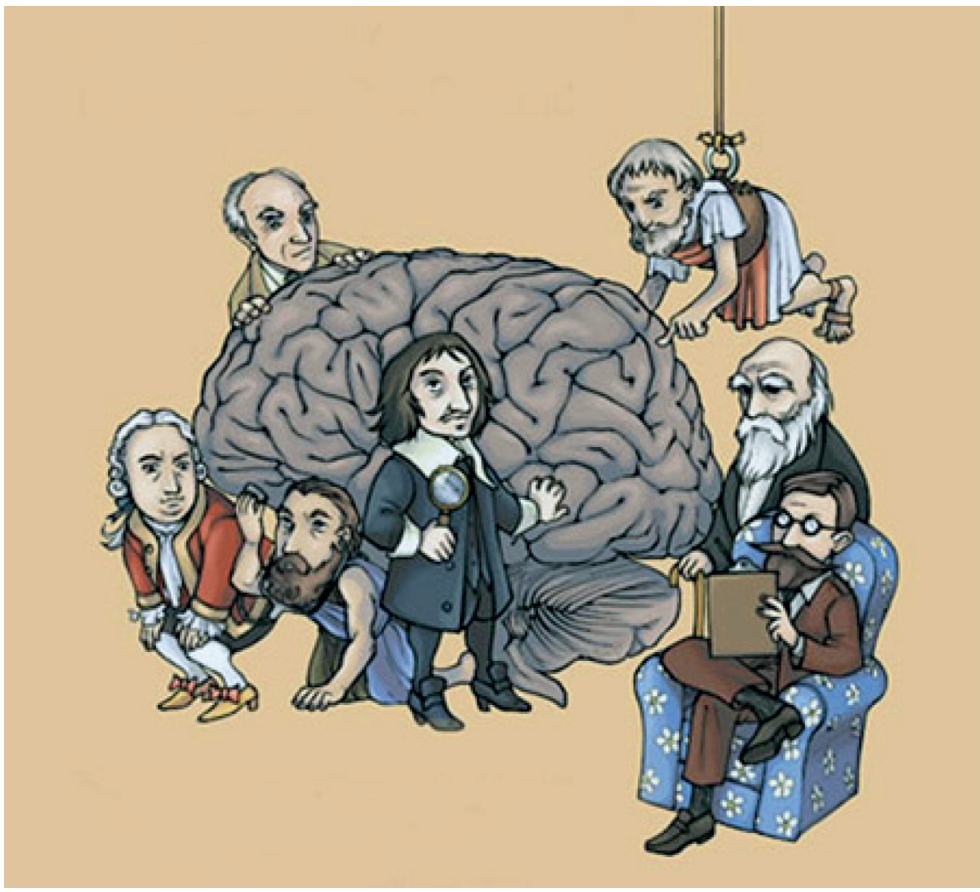
نفســه، حتى أظهرته عجوزاً أنهكته الأيام، ووحيداً أســقمته العزلة، بنظرة حائرة قلقة، وقد فاجأه الرســام وهو بزي العمل في ورشــته. وذلك كما لو أن بعد مضي سنوات المجد، صار وجهه يحمل ندوب الشقوة والفقد والتدني ونوائب الدهر التي قادته إلى الإفلاس.

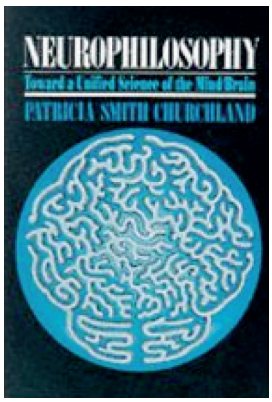
والحال أن رامبرانت ما شــرح في يوم من الأيام سر هوسه برسم نفسه. أتراه يا ترى كما ذهب إلى ذلك عديــد من نقّاد الفن رغبة في النرجســية، وطلباً منه لاســتبطان نفســه الاســتبطان، كما مالوا إلى تفســير هذا الاهتجاس. الحال أن لا شيء يدعو إلى تصديق ما قالوا.

حالة مفارقة: هل نحن نعرف حقّاً أنفسنا؟

روت الفيلســوفة الكندية باتريسيا شورشــلاند، في كتاب لها، عن تجربة حدثت في مركز علوم الصحة «وينيبيغ»، بكندا، فــأوردت القصة التالية: كان أستاذ طب سابق قد تعرض لسكتة دماغية أثرت في بنيات دماغه، مما أدى إلى ظهور عرض مرضي عليه غريب: كان يعاني من نوبات بكاء متكررة لا يوجد لها تفسير، وذلك من غير أن يشعر بأي حزن كائن. وعندما كانت تنتابه الأزمات، ســرعان ما يســتحيل وجهه حزيناً، وتســيل دموعه، ويأخذ في النحيب. وكان المريض، وهو يشعر بالانزعاج الشديد من حاله حدّ التبرم الممض، يحكي في صوت تتخلله ألوان من النحيب، بأنه ما كان يشــعر أبــداً أنه حزين، وإنما هو بالعكس غاضب بأشــد غضب يكون مما يحدث له. والحــال أن الرجل ما كان «يرغب في» البكاء: إذ كان ثمة عدم اتساق بين سلوكه ومعيشه [ما يعيشه من حال]. وكان يقول إنه ضائق جدّاً من حالــه متبرم أو أنه لا حزين هو ولا جذل [سعيد مبتهج]، لكنه أبداً غير حزين إطلاقاً أو منهار مكلوم أثناء النوبات التي كانت تعتريه.

إن حالاً هذا شأنه، لقمين [جدير] بأن يفضي بنا [يسلمنا] إلى الحيرة إن كنا ممن هو واثق، شأن ديكارت، أن العقل شــفاف لنفسه [أن من شأن العقل أن يكون مشــفاً لنفســه]. كيف يمكننا، والحال هذه قد علمناها، أن نوفّق بين أحوال ذهنية متناقضة مع أنها متآنية؟ ما الذي ينبغي أن نعتقد فيه في ما يتعلّق بتجليات الحزن أو الغضب؟ بمــاذا بالذات يعــي المريض هنا في أمــر حالته النفســية الباطنية [الجوانية]؟





قد يعترض علينا معترض بالقول: بأن المريض يبقى صافي الذهن غير مشوشه [واعياً] ما دام يبقى قادراً على التفرقة بين حاليه النفسيين، ومن ثمة لا تعزب [تغيب] عنه حاله النفسية الجوانية. وجوابنا: هل يكفيه هذا الوعي، أم أنه لا يفهم كل ما عدا ذلك. فما عاد هو يفهم نفسه بفهم. والحال أن حال التفكك هذا هو الذي يعنينا. ذلك أنه لما أكد ديكارت على أن من شأن العقل أن يعرف نفسه بتمام المعرفة، فإنه قصد إلى أن أمر إدراكاتنا الداخلية أن تكون لها قيمة المعرفة. فمن حيث المبدأ، إذاً، فإن بمكنتنا التعرف شكليّاً على مثل هذه الحياة الباطنية الجوانية عن طريق إدراك يكون مناسباً لحالنا الذهني [لما يخالج ذهننا]. والحال أن الحزن والغضب حالان ذهنيان، لكن في الحالة التي تشغلنا، لا يتعرف المريض إلا على الغضب بوصفه حالة ذهنية، وذلك على الرغم من أنه يقر بأنه يشي بكل العلامات السلوكية التي ترتبط عادة بالحزن. وعندما ينفي نفياً قاطعاً كون حال من الحزن قد اعتراه، فإنه يوجه عنايته نحو وحدة شفافة للوعي مدارها على حالة ذهنية واحدة؛ لكن، عندما نضعه وجهاً لوجه أمام

«حزنه»، فإنه يجد نفسه أمام نفسه كما لو كان هو غريباً عن نفسه: فهو لا يعرف كيف يعبر عن حال هو، ظاهريّاً، حاله وإن أنكره، ولا أن يحيا بوفق هذا الحال.

إن من شـأن مثل هذه الاضطرابـات أن تضعنا أمام مسـألة الهوية: إذ صار يمكن أن نقبل أن تكون تحدث مجموعة من الظواهر في ذهني من غير ما أعي بها، وأن يكون سـلوكي مخالفاً للحالة الذهنيـة التي أوجد عليها. وهنا تطرح مسـألة عويصة بالنسبة إلى أمر بناء هوية لي تكون منسجمة متسقة. فهلَّا أمكن اعتبار أن الإحسـاس الدخيل الطفيلي إنما مصدره خلـل في الدماغ؟ أم أن المريض يشـعر بالفعل بهذا الحزن لكن من غير أن يتمكن من درك التشكيل النوروني الذي يمكنه من التعرف على هذا الإحساس بوسمه إحساساً يخصه؟

من العسـير أن نجيب عن هذا السـؤال، لكن إيراد هذه الحالـة يكفي، من جهة، إلى التشـكيك في الفكرة التي تقول: إن الإدراك الفـوري لحالتنا الداخلية يكون بالضـرورة صحيحاً دقيقـاً، ومن جهة أخـرى، في أن الوعي مهـم مثله مثل امتلاك بناء العناصر التي تسهم في الهوية (أي: التعرّف على معيش معين باعتباره معيشي الذي يخصني).

وفضلاً عن هذا، ثمة تجربة أخرى أثارت مسـألة وحدة الوعي وازدواجية الهوية، بدءًا من عملية جراحية لبتر الجسـم الجاسئ. هل ترتبت عنها هويتان متعايشـتان داخل نفس الشـخص تطابق كل واحدة منهما نصـف كرة الدماغ؟ ذلك أن إحدى أقدم النظريات المتعلقة بخرائطية الدماغ البشـري تذهب إلى القول باختصـاص كل جهة من جهتي كرة الدمـاغ بوظائف مخصوصة، إذ لكل جهة وظائف حصرية، ومن شـأن التواصل بين الجهتين أن يتكفل بها الجسـم الجاسـي [الكتلـة مـن الألياف العصبيـة التـي تصل بين الجسـمين نصف الكرويين للمخ]. وبناء عليه اهتـدى العلماء إلـى فكرة مفادهـا ضرورة بتـر هذه الواصلة لما تم التنبه إلى أن المصابين بالصرع تسوء حالتهـم عندمـا «تنتقـل» الأزمـة مـن جانـب مـن

الدماغ إلى آخر. هذا وقد اكتشف مبير وسبيري (1950م) أنه يمكن أن ندرب جزءًا من دماغ فقط على إنجاز مهمة، بينما الجزء الثاني يظل يجهل ما تعلمه الجزء الأول. وذلك بتوسل تقنيات احتيالية لطيفة وإجراء تشريحات دقيقة. فلما طبقت هذه التقنية على الإنسان، تبيّن أن صورة كلمة «ملّعقة» وقد ارتسمت في الجزء الأيمن تسمح للفرد أن يتناول بالفعل الملعقة بيده اليسرى بينما لا يعلم شقه الأيسر ما فعله.

وفي ما يتعلق بمفهومنا عن الهوية المعيشة، هل يمكن أن نستنتج أن المرضى الذين لا يوجد وصل بين شقي دماغهم إنما يملكون وعيين اثنين وليس وعياً واحداً؟ وهلا تكون لهما هويتان اثنتان؟ وهل يتعلق الأمر بشخصين مختلفين؟

ما هوية ذاتي؟ كيف أعلم أني أنا أنا ولست أنا غيري؟ كيف أعلم إني إني؟ «الإنية».

الحال أنه عادة ما يتم الحديث عن «هوية شيء»؛ بمعنى «وحدته». فالشيء ذو الهوية هو الشيء الذي يملك وحدة. لكن، سرعان ما تثور في وجهنا عدة مشاكل إن نحن بحثنا لمثال عن هوية هذا الشيء؛ أي وحدته. وأول هذه المشاكل: مسألة الصيرورة [التغير] الطبيعية للشيء. هذا مثلاً الكائن الحي، هل يمكن الحديث عن هوية تجمع الجنين بالعجوز الذي صاره وقد فصل بينهما أزيد من ثمانين حولاً؟ إذا ما نحن نظرنا إلى الأمر من جهة الكم (كم المادة اللحمية في الكائنين مع)، أو نظرنا إليهما من جهة المظهر الفيزيائي (التغيرات الطارئة على المظهر: من نظارة وجه الصبي إلى الانكماش الذي استحال إليه وقد أمسى حامله عجوزاً، مثلاً)، تبين لنا أنها أن لا وحدة تجمع بين الكائنين؛ أي لا هوية ثمة. لكن على مستوى آخر (الاستمرارية العضوية) يبدو أن الشيخ والجنين هو هو، فهما يشكّلان وحدة. وثاني هذه المشاكل لا يتعلّق هذه المرة بصيرورة الشيء بقدر ما يتعلق بتصييره؛ أي بالظروف الخارجية التي تؤثر فيه. هذه الصخرة، مثلاً، يمكن لها، بتأثير من التعرية، أن تنحت، كما يمكن لها، بتأثير التجمد، أن تنشق أجزاء؛ فهلا بقيت الصخرة هي هي رغم تبدل الشكل (صارت هي أشد استدارة) والحجم (صارت أصغر) في الحالة الأولى، والعدد، في الحالة الثانية (الهوية العددية)؟ وأخيراً، لطالما تجددت خلايا الكائن الحي، فهلا بقي هو هو أم أن حاله يكون آنها كحال «سفينة البطل اليوناني الأسطوري تيسيوس» المتجادل فيها بعد أن غيَّر كل قطعها وما بقيت كما كانت في البداية؟

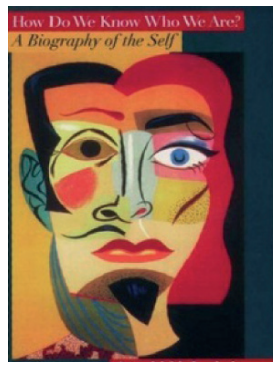
وثيسيوس هذا هو الملك البطل مؤسس أثينا وموحد بلاد أتيكا تحت السيطرة الأثينية. وعند عودته من مغامراته الشهيرة كتب فلوطرخس يحكي ما حدث له:

«كانت السفينة التي أقلت ثيسيوس وصحبه الشبان الأثينيين ذات ثلاثين مجذافاً وعادت سالمة فأبقى عليها الأثينيون حتى أيام ديمتريوس فاليروم، وعندها خلعوا عنها الألواح الخشبية النخرة، ووضعوا محلها ألواحاً جديدة أقوى من سالفتها. وآضت السفينة بسبب من هذا التغيير مثالاً يضرب بين الفلاسفة حول المسألة المنطقية عن الأشياء المتحولة، ففريق منهم يتمسك بقوله: إن السفينة بقيت كما هي، والفريق الآخر يقول: إنها لم تعد السفينة عينها».

فلوطرخس. تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق. ترجمة جرجيس فتح الله. المجلد الأول. الدار العربية للموسوعات. الطبعة الأولى، 2010. ص 49

وبعد هذا وذاك، ما كانت هذه المناقضات الدائرة على الهوية، سواء وعينا بها أم لا، لتمنعنا من أن نظل نعتقد أننا نحن هم نحن ما تغيرنا ولا اختلفنا، وأن قطتنا هي قطتنا عينها ما تبدلت هي ولا مسخت.

سأل الحكيم أبو الفتح كوشك أحد علماء الكلام: «يا سيد: بِمَ عرفت أنك إنسان؟»، والفلاسفة اليوم يتساءلون: يا فلان (كناية عن شخص بعينه)، بِمَ علمت أنك أنت هو نفس فلان؟



وقد كتب الطبيب العقلي البريطاني آرنولد لودفيغ يقول في كتابه الشهير: «كيف نعرف من نحن؟» (1997) معترفاً بأن «حقل الذات حقل شديد الاتساع» بأن: «أمر الذات في جانب منها معلوم، وفي جانب مما لا يمكن سبر غوره، وفي جانب مما لا يزال ينتظر أن يسبر غوره».

وقد كتب الفيلسوف الفرنسي موريس بلونديل، معلقاً على مدخل «الهوية» في أحد أشهر معاجم الفلسفة (معجم لالاند الذائع الصيت) يقول:

«ليس توجد كائنات تطابق بعضها البعض بمطابقة تامة، وإنما يبقى الشخص مطابقاً لذاته وذلك بالقدر الذي إذ يعلم على الدوام ماضيه في حاضره، ويلخص التبدلات الخاصة التي طرأت عليه، فإنه يبقى متضامناً مع تقليده برمته، وينشئ من أفعاله المتغيرة المتعددة المتباينة كياناً ووجوداً».

قديم هو طرح مسألة «هوية الشخص». يكفي أن نعود هنا إلى ابن سينا مرة أخرى لكي نكتشف أنه عرض له أن أشار إلى أمر «هوية الشخص»، لكن ما حدث له أن استشكل هذه الهوية. فإن من شأن كل شخص عنده أن تكون له هوية ثابتة، بحيث لا يمكن أن يخلط بين شخص وآخر. انظره يعرض إلى هذا الأمر في هذه الفقرات المنبثة في تضاعيف [ثنايا] كتبه:

«النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فإنها لا تنتقل من هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس. فلنسبة ما تخصصت بذلك البدن لا نعرفها» (التعليقات. ص65).

ويضيف في مكان آخر: «المتشخص هو الذي لا يوجد مثله معه، والإنسان يوجد مثله معه من حيث هو إنسان لا من حيث هو متشخص، لأن ما تشخص به زيد وهو وضعه وأينه لا يتشخص به عمرو» [الوضع والأين بحسبانهما معياراً التشخص]. (التعليقات. ص107). ومعنى هذا أن هوية الشخص واحدة، ليس يمكن أن يشترك فيها مع شخص آخر، لا ولا يمكن أن يكون للشخص الواحد هويات متعددة. وفي المعنى الأول يقول: «معنى التشخص هو أن لا يكون للمتشخص شركة لغيره في ما تشخص به».

وقد سبق أن عرضنا إلى جواب ديكارت عن السؤال: ترى من أكون أنا؟ والحال أن ديكارت لا يطرح مسألة «هويتي» ـ من حيث أنا هذا الشخص المتعين أو ذاك ـ إلا بألفاظ عامة لا تدل على استشكاله لأمر «هوية» هذا الشخص. لنصغ إليه يقول:

«ولكن أنا من أكون، الآن وقد افترضت أن هنالك شيطاناً شديد البأس أو شديد المكر والدهاء يبذل كل ما في وسعه عن قوة ومهارة لإضلالي؟ فهل أستطيع أن أؤكد أني أملك صفة من جميع الصفات التي قلت من قبل بأنها طبيعة الجسم. أفكر في الأمر مليّاً، وأجيل هذه الصفات وأديرها في ذهني فلا أجد منها شيئاً يصح أن أقول: إنه من خواص نفسي.

ولا حاجة إلى التمهل لإحصائها، فلننتقل إذاً إلى صفات النفس ولننظر هل منهـا ما هي موجودة فـيّ. أول ما ذكرنا منها قوة التغذي وقوة المشـي. ولكـن إذا صح أني لا جسـم لي، صـح أيضاً أني لا قوة لي على المشـي ولا علـى التغذي. وصفة أخرى مـن صفات النفس هي الإحسـاس، ولكن الإحساس مستحيل كذلك بدون الجسم.

يضاف إلى هـذا أني كثيراً ما كنت أعتقد في ما مضى أني أحسسـت في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع. وصفة ثالثة من صفات النفس هـي التفكير. وأنا واجد هنا أن الفكـر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر [ذاك هو ما يسـميه بول ريكور: أزمة الكوجيطو]؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً.

لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحاً: وإذاً فما أنا على التدقيق إلا شـيء مفكر؛ أي ذهن أو روح أو فرك أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل: فأنا إذاً شيء واقعي وموجود حقّاً، ولكن أي شيء؟ ـ لقد قلت: إنني شيء مفكر (...)

ولكن أي شـيء أنا إذاً؟ ـ أنا «شيء مفكر»، وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل، ويحس أيضاً».

(ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين.

المطبعة الفنية الحديثة. مصر. الطبعة الرابعة. 1969. ص 98 - 101)

الحال أن «ذات الشـك» ـ أو هذه «الذات» التي تشـك ـ هي بحسـب عبارة الفيلسوف الفرنسـي بول ريكور: «ذات لم تكسَ لحماً ولا عظاماً»، ذات بلا جسد ما دام قد أسـلم الشـك الجسـد إلـى مهـواة الريب من الأجسـاد. فهـي ذات «ميتافيزيقية» «غير متعينة» ـ كأنها شـبح ـ فهي على التحقيق، بعبارة بول ريكور، «ليست بأحد» و«ما من أحد». ما الذي يمكن قوله عن هذه «الأنا» غير المتجسدة؟ بماذا يمكن وصفها؟ بِـمَ يمكن تعيينها؟ لا شـيء تقريباً اللَّهُـمَّ إلا أنها رغبة في الشك وإصرار.

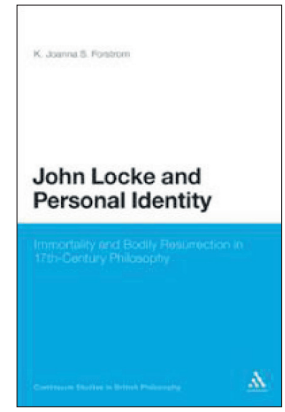
وقد تحيَّر الفلاسفة المعاصرون في أمر هوية الشخص ـ أي معيار نعتمده في تحديدها ـ أيما تحير. فمن قائل: المعيار الجسماني هو معيار هوية الشخص، وقد استند في ذلك إلى تجربة الحس المشترك، بحيث دأبنا على أن نحكم على أن فلاناً هو فلان من خلال مظهره الجسماني الذي سبق أن تعرفنا عليه، وفي هذا لا فرق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فكما نتعرف عليها بتكوينها المادي نفعل مع الإنسان (معيار الجسم Bodily criterion) (أطروحة أولسون 1997)، ومن قائل: إنه المعيار النفسي (جون لوك مثلاً).

جون لوك: تكمن هوية الشخص في مدى قدرته على تذكر ماضيه:

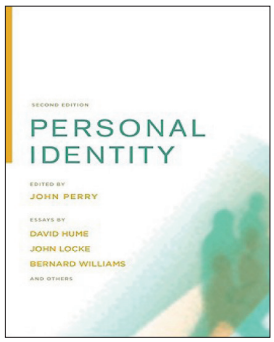
حفظ التقليد الفلسفي اللاحق عن لوك المعادلة بين الهوية الشخصية والذاكرة. لكن علينا أن ننظر في التهافت في الحجاج والشبهات في نظام النتائج التي تمت تأديتها من أجل الحفاظ على هذه المعادلة. من جهة التناقض في الحجاج: أولاً؛ في بداية الفصل 27 من كتاب «مقالة فلسفية في الفهم البشري» (الطبعة الثانية، 1694) المعنونة «الهوية والتعدد» بدا أن لوك أدخل مفهوماً للهوية ينفلت من ثنائيتنا التي وضعناها فصلية: إما الهوية ـ السوية [الهوهوية] أو الهوية ـ البينونية؛ فبعد أن قال: إن الهوية تنتج عن مقارنة، أدخل لوك فكرة singulière لهوية شيء مع ذاته (حرفياً هوهوية شيء مع نفسه sameness with itself)؛ ذلك أنه بالفعل أثناء المقارنة بين شيء وعينه في أوقات مختلفة تتكوَّن آنها لدينا فكرتا الهوية والتعدد: «لما نتساءل عما إذا كان شيء ما هو عينه [same] أم لا،

فإن الإحالة تتم دوماً إلى شيء وجد في وقت معين وفي محل معين، تم التيقن من أنه في هذه اللحظة هذا الشيء كان مطابقاً لنفسه [the same with itself]». يبدو أن هذا التعريف يراكم سمات الهوية ـ السوية (الهوهوية) اعتباراً لعملية المقارنة، وسمات الهوية ـ البينونية اعتباراً لما كان تلاقياً صدفيّاً لحظيّاً للشيء مع نفسه، وقد تم الحفاظ عليها عبر الزمن. لكن ما سيتبع ذلك من تحليل سوف يفكك التكافؤ بين المفهومين. ففي السلسلة الأولى من الأمثلة ـ السفينة التي تم تغيير جميع قطع غيارها، وشجرة البلوط التي تمت مرافقة نموها من البذرة إلى الشجرة، والحيوان بل وحتى الإنسان الذي تم تتبع تطوره من الولادة إلى الموت ـ فإن الهوية بدلالة السوية هي التي تولاها الأولوية؛ والعنصر المشترك بين كل هذه الأمثلة هو ديمومة التنظيم، وهو التنظيم الذي، حقّاً، بحسب لوك لا يفترض أي نزعة جوهرية [قول بالجوهر]. لكن، عندما يأتي لوك إلى الهوية الشخصية، التي لا يخلط لوك بينها وبين هوية إنسان، فإنه يعزي إلى التفكر reflexion اللحظي «هوية ـ سوية الشيء مع نفسه] التي تم النص عليها في التعريف العام. يبقى قط تمديد امتياز التفكر من اللحظة إلى المدة، ويكفي لهذا الأمر اعتبار الذاكرة بوسمها الامتداد التراجعي للتفكر إلى أقصى حد [غور] يمكن أن تبلغه (تدركه) من الماضي؛ ولصالح هذه النقلة من التفكر إلى الذاكرة، يمكن أن يقال عن «هوهوية [سوية] الشيء مع نفسه»: إنها تتمدد عبر الزمن. وهكذا، آمن لوك أنه اقتدر على إدخال نقلة في تحليله من غير أن يكون عليه أن يتخلى عن تصوره العام لـ«هوهوية [سوية] الشيء مع نفسه». ومع ذلك، فإن منعطف التفكر [لاحظ المفهوم] والذاكرة سجل بالفعل انقلاباً مفهوميّاً حيث صارت الهوية ـ البينونية تحل بصمت محل الهوية ـ السوية.

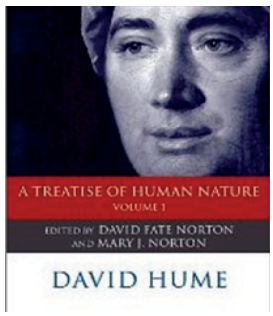
لكن، ما كان على مستوى عدم اتساق الحجة أثار لوك الحيرة الكبرى: إذ ينسب إليه التقليد ابتداع معيار الهوية؛ أي الهوية النفسية، والتي يمكن أن نعارضه بمعيار الهوية الجسدية، والذي تنتمي إليه بالفعل السلسلة الأولى من الأمثلة حيث سيطرت ديمومة تنظيم قابل للملاحظة من الخارج. وهكذا صرنا إلى نقاش عن معايير الهوية احتل الواجهة، نقاش أثار دفاعات متعارضة لكنها بينة لصالح هذا المعيار أو ذاك. وهذا، ضداً على لوك وأنصاره، تمت معارضتهم بإحراجات هوية متعلّقة فحسب بشهادة الذاكرة؛ وهي إحراجات سيكولوجية دارت على حدود وانقطاعات [خروم] (أثناء النوم مثلاً) وخروم في الذاكرة، ولكن تمت معارضتهم أيضاً بإحراجات أنطولوجية خالصة: يتساءل باتلر: بدلاً من القول: إن الشخص



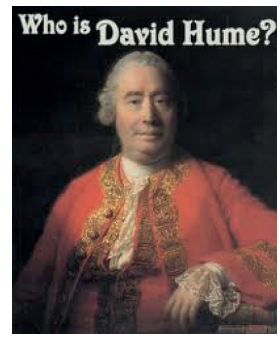
يوجد بقــدر ما يتذكر، أليس مــن الأبين أن نعزو اســتمرار الذاكــرة إلى الوجود المستمر لروح ـ جوهر؟ فمن غير أن يدري الأمر، إنما عمل لوك على إثارة الطابع الإحراجي لمســألة الهوية والشــاهدة على ذلك أكثر من غيرهــا المفارقات التي يتحمل مســؤوليتها من غير أن يتحرّج، ولكــن التي حوّلها خَلَفُــه إلى دلائل توقف وحيرة: خذ حالة أمير تم نقل ذاكرته جراحيّاً إلى جســم إسكافي؛ فهل يصير هذا الأمير الذي يتذكّر أنه كانه، أم يا ترى يبقى هو الإسكافي الذي يستمر الناس في مشاهدته واعتباره؟ لقد حســم لوك، في انسجام مع نفســه، لصالح الحل الأول. لكن قراء معاصرين، أكثر حساســية لتصادم معياري الهويــة المتعارضين، انتهوا إلى استحالة الحسم في الحالة (القول بالتوقف: لا أعلم). وبهذا فتح عهد الحالات الإحراجية Puzzling cases بالرغم من اطمئنان لوك إلى بضاعته الفكرية.



ليس عند لوك وإنما عند خَلَفِهِ بدأ الوضــع الذي خلقته فرضية زرع نفس واحدة في جسد آخر يبدو غير محدد وليس فحســب مفارقاً؛ أي منقضاً للحس المشترك. إذ كيف لا يمكن لذاكرة أمير ألا تؤثر في جسد الإسكافي على مستوى الصوت والحركات والأوضاع؟ وكيف يمكن وضع التعبير عن الطبع المعتاد للإسكافي بالنسبة إلى ذاكرة الأميــر؟ فما صار مُشــكَلاً بعد لوك، ولــم يكن عنــده، إنما هو إمــكان التمييز بين معيارين للهويــة: الهويــة التي يقــال عنها: «نفســية»، والهويــة التي يقــال عنها: «جســدية»، كما لو أن التعبير عن الذاكرة ما كان ظاهرة جسدية. والحال أن العيب الكامن في مفارقة لوك، دونما احتســاب دوران الحجة الممكن على نفســها ووقوعها في حلقة مفرغة، هو وصف غير تام للوضع الذي خلقته عملية الزرع المتخيلة.



ومن قبــل كان قد افتتح مــع ديفيد هيوم عهد الشــك والريبــة. يضع هيوم مفهوماً قويّاً عن علاقة الهوية في بداية «مقالة في الطبيعة البشــرية» ـ الكتاب الأول، الجزء الرابع، الفقرة السادســة (1739) ـ «لدينا فكرة مميزة عن شــيء يبقى بلا تبدّل وبلا انقطاع خلال فترة مفترضة من الزمن: وهذه الفكرة ندعوها هوية أو سوية». لا التباس هنا إذاً: لا وجود إلا لأنموذج واحد من الهوية: السوية (أي: الهوية التي تبقى هي هي ســواء). وكما فعل لوك مــن قبل، فقد عمد هيوم إلى اســتعراض متوالية من الأمثلة، من الســفن والنباتات إلــى الحيوانات وبني البشر. وعلى خلاف لوك، مع ذلك، فإنه أدخل منذ أمثلته الأولى درجات في عزو الهوية، مثلاً حســب ما إذا كانــت طفرات كائن مــادي أو حي واســعة بالأقل أو الأكثر، أو ما إذا كانت فجائية أم لا. وبهذا تم تجاوز طرح مســألة الهوية، منذ البدء، بحســب منطق: إما أبيض أو أسود، وصير إلى البحث في الرمادي؛ أي في



المُشكَل. ولكن، لا سيما في مباينة منه لوجهة نظر لوك، لا يقلب هيوم معايير عزوه الهوية عندما ينتقل من الأشياء الجامدة إلى الكائنات الحيَّة إلى الذات. وباعتباره فيلسوفاً تجريبيّاً حقاً، فإنه يطلب لكل فكرة انطباعاً مطابقاً، وفي فحص «باطنه» لا يجد إلا تعدداً في التجارب، وليس أبداً أي انطباع متعلّق بفكرة ذات، بما يجعله ينتهي إلى القول: إنِ الذات إلا وهمٌ ما نفتأ نتوهمه نحن بنو البشر فريسة الأوهام على الدوام.

ريكور: تكمن هوية الشخص في الطبع وفي الوعد

وكان بول ريكور علَّق على ذات ديكارت بالقول: هنا تفقد الأنا نهائيّاً كل تحديد تفريدي وذلك بأن تصير هي فكراً [محضاً]؛ أي ذهناً [بحتاً]. هوية الشخص هنا ليست هوية سردية لشخص ملموس [أي: هوية شخص يحكي عن ذاته، فيقول: فعلت كذا سنة كذا، وقمت بكذا شهر كذا...]، وإنما هي هوية شخص مجرد [عقل محض بلا تاريخ وبلا ذاكرة]. فلا يمكن أن يتعلّق الأمر إلا بهوية «نقطة» [مجردة كتجريد النقطة عند الرياضيين]، غير تاريخية، في تنوّع «عملياتها»: تشك، تنفي، تتصور، تتخيل، تتذكر... لا هوية هنا بمعنى المتكلم والفاعل والراوي أو السارد والمسؤول عن أفعاله أخلاقيّاً... ذاتية تنحل في نهاية المطاف إلى الفعل الأكثر بساطة والأكثر تجرداً: فعل التفكير. فالأنا هنا بمعزل عن كل دلالة نفسية، عن كل إحالة مرجعية، إنما هو «أنا أفكر» وحسب، ليس حتى شخصاً على التحقيق، ليس شخص الحوار، ولا الشخص التاريخي، ولا الذات المسؤولة.

والذي عنده أن شيئين يحددان هوية الشخص: «الطبع»، أولاً، و«الوفاء بالوعد [بالكلمة التي تم قطعها]». معيار الطبع (يحقّق التقارب بين الهوية ـ السوية والهوية ـ الغيرية)، ومعيار «الوفاء بالوعد» يبعد الثانية عن الأولى. يقول بول ريكور:

> **«نحن نتوفر بالفعل على أنموذجين للديمومة [للبقاء] عبر الزمن ألخصهما باصطلاحين وصفيين وإشكاليين في الوقت ذاته: الطبع والوفاء بالكلمة. في كل واحد منهما نتعرف بكل يسر على ديمومة نقول: إنها ديمومتنا. وفرضيتي هي أن تقاطبية أنموذجي ديمومة الشخص هذين ناتجة عن أن ديمومة الطبع تعبّر عن حجب [تغطية] شبه تام لأحد طرفي الإشكالية للآخر (Idem و Ipse)، بينما الوفاء للذات، في عملية حفظ الإيفاء بالوعد**

[بالكلمة]، إنما يعبر عن التباعد القصي بين ديمومة الذات وديمومة السواء؛ وبالتالي تشهد على عدم إمكان اختزال إحدى الإشكاليتين إلى الأخرى. أضيف أن هذا التقاطب يستدعي تدخل الهوية السردية في البناء المفاهيمي للهوية الشخصية، على شاكلة وساطة خاصة بين قطب الطبع، حيث Idem و Ipse يميلان إلى التلاقي، وقطب الحفاظ على الذات، حيث تتحرر الهوية ـ الغيرية Ipseité من السوية Mêmeté». ص 143.

ويضيف في مكان آخر:

«في الحقيقة نلفى في الطبع حجباً للغيرية بالسوية، وتحولاً من السؤال: من أنا؟ إلى السؤال: ما أنا؟ لكن هذا الحجب [هذه التعمية] (حجب Ipse من لدن Idem) ليس يبلغ درجة عدم التمييز بينهما. ذلك أن جدل التجديد والترسب، المتضمّن في عملية التعرف، موجود هنا للتذكير بأن للطبع تاريخاً (قصة/حكاية) وقع عليه أو حدث له أو طرأ عليه. ومن هنا نفهم كيف يمكن أن يكتسي القطب الثابت للطبع بعداً سردياً... Character بمعنى Personnage.

ويفصل بول ريكور القول في معياري هوية الشخص هذين: يُعرف بقاء الشخص هو هو بأمرين: طبعه الملازم له، ووفاؤه بما قطعه على نفسه.

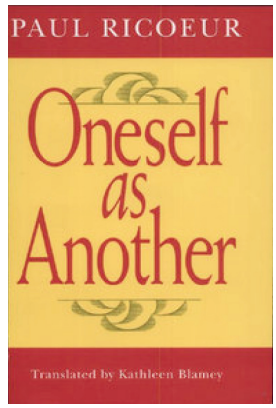
أولاً: معيار «الطبع»:

«إنني أعني هنا [بمفهوم] «الطبع» مجموع السمات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على فرد من البشر باعتباره هو عينه [هو هو = الهوهوية]. وبفضل السمات الوصفية التي سوف نوردها يجمع الطبع بين الهوية العددية والهوية الكيفية، وبين الاستمرارية غير المنقطعة والديمومة في الزمن. وبهذا يدل دلالة رمزية على عينية [هوهوية] الشخص (...).

هذا ويشير بالطبع إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرف على شخص ما (...)

أولاً: يتصل بمفهوم «الاستعداد» هذا مفهوم «العادة» من حيث ما هي عادة راسخة وعادة سائرة إلى الرسوخ في آن. والحال أن هاتين السمتين تحملان دلالة زمنية بديهية: تكسب العادة الطبع تاريخاً، إلا أنه تاريخ يميل الترسب فيه إلى أن يحجب كل التجديد الذي سبقه، بل حتى إلى أن يلغيه (...) وإن هذا الترسب لهو الذي يمنح الطبع هذا النوع من الديمومة في الزمن التي أَوَّلُوها هنا على أنها حجب العينية (الهوهوية) للذاتية (الهوغيرية). غير أن هذا الحجب ليس من شأنه أن يلغي التباين بين الإشكاليتين: حتى بما أن طبعي هو طبيعة ثانية لي، فإنه هو أنا، أنا ذاتي؛ لكن هذه الذاتية (الشيء ذاته) [الهوغيرية] تعلن عن نفسها بوسمها الذات عينها [هوهوية]. وهكذا، فإنه ما من عادة تعلّمتها واكتسبتها وصارت استعداداً مستديماً إلا وتشكّل سمة ـ سمة طبع بالذات ـ أي: علامة مميزة نتعرف بها على شخص ما بوصفه هو هو ذاته، وذلك ما دام أن الطبع ليس يعني شيئاً آخر سوى مجمل هذه العلامات المميزة.

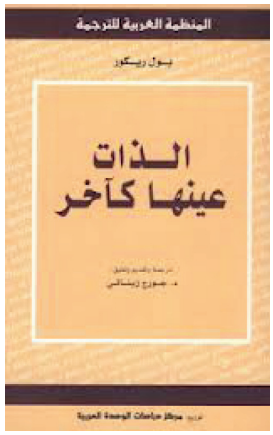
ثانياً: تلحق بمفهوم «الاستعداد» جملة التماهيات المكتسبة التي يستدمج بواسطتها شيء من الآخر في تكوين الشخص ذاته. وبالفعل، فإنها في جانب كبير منها، هوية شخص ما وجماعة معينة إنما تصنعها هذه التماهيات مع قيم ومعايير ومثل ونماذج للاحتذاء وأبطال يجد الشخص أو الجماعة نفسه فيها (...) وإن التماهي مع شخصيات بطولية ليجلي بوضوح عن هذه الغيرية التي نأخذها على عاتقنا؛ لكن هذه الغيرية كانت كامنة أصلاً وقبل ذلك في التماهي مع قيم يجعل المرء يضع «قضية» فوق اعتبار حياته نفسها. وبهذا يندمج عنصر من «الوفاء» في الطبع ويجعله يتحول إلى الإخلاص، وبالتالي إلى صون الذات. وههنا يتآلف قطبا الهوية (...) وبهذا تستقر التفضيلات والتقويمات والتقديرات بحيث يتعرّف الشخص على ذاته في استعداداته التي يمكن أن نقول عنها: إنها تقديرية. ولهذا الداعي، فإن ما من تصرّف لا يتناسب وهذه الاستعدادات إلا ويحمل على القول بأنه ليس من طبع الشخص الذي نتحدث عنه، وأن هذا الشخص ما عاد هو هو، بل صار هو غيره.



وبفضل هذا الاستقرار المستمد من العادات والتماهيات المكتسبة؛ بمعنى آخر الاستعدادات، فإن الطبع يضمن في الوقت آنه الهوية العددية والهوية الكيفية والاستمرارية غير المنقطعة في إطار التغيير وأخيراً الديمومة في الزمن ـ والتي تحدد، مجتمعة، العينية (الهوهوية)»

(بول ريكور: الذات عينها كآخر. النص الفرنسي. ص 144 - 147)

عناصر لفهم النص:



1 ـ ما من سبيل إلى فهم هذا النص إلا بالتمييز بين السوية بمعناها الحصري التي لا تقبل غيرية عليها، إذ تعني بقاء الشيء هو هو من غير تغيير يطرأ عليه mêmeté والهوية بمعنى تلك الذات التي تضم في نفسها مبدأ التغير Ipseité. يقول ريكور: يشكل مفهوم الهوية الشخصية في نظري المحل المفضل للمواجهة بين الاستعمالين الكبيرين لمفهوم «الهوية»: الهوية بحسبانها mêmeté (هوية / سوية) والهوية باعتبارها Ipseité (هوية / غيرية). وما كانت الأولى من الثانية في شيء. وبسبب من الجهل بهذا التمايز فإن الحلول المقدمة لمسألة الهوية ـ والتي تجهل البعد السردي ـ تفشل. والسبب في بدوها هنا هو الأخذ في النظر الزمان (الديمومة عبر الزمان): هوية بمعنى أول، وهوية بمعنى ثانٍ. نوعان من الهوية.

ويعيب على النظريات التحليلية أنها لم تعالج مسألة الهوية الشخصية إلا في إطار التصور الأول. ومن هنا طرحت مسألة الهوية العددية: الشيء لا يشكل إلا واحداً بعينه. الهوية تعني هنا: الوحدة. وعكسها: التعدد. والتعرف على الشخص هو هنا بمعنى: إعادة التعرف عليه بما هو عينه [هو هو، كأن نقول عن شخص لم نره منذ أمد: «بقيت أنت أنت ما تغيرت أبداً»، وذلك مع قناعتنا العميقة بأن من شأن الشخص أن يتغير ولو تغيراً طفيفاً. أَوَلم يقل أجدادنا: إن الهوية بهذا المعنى أمر مستحيل؟ وإلا تأمل في كلام ابن عربي: الطبيعة لا تلد التوأم؛ أي لا تلد شيئين متشابهين في كل شيء شيء، فما تشابها في أوجه إلا اختلفا في أوجه. وثنى بقول الشاطبي: ما من درهمين إلا واختلفا، ولو في طريقة كسبهما !]: المعرفة تعرف على الدوام. ثم إن ثمة مسألة «الهوية الكيفية»؛ بمعنى: التشابه القصي؛ حين نقول مثلاً عن س وص: إنهما يرتديان البدلة نفسها؛ أي بدلتين بلغتا من التشابه بحيث يمكن أن نستبدل بعضهما ببعض.

لكن عندما يدخل الزمن في الحسبان يبدأ الشك.

يقول ريكور في مقدمة كتابه: «إن أطروحتنا الثابتة ستتمثّل في القول: إن الهوية بمعنى Ipse لا تتضمّن أي قول متعلّق بنواة غير متغيرة في الشخصية مدعاة». (ص13). وذلك لأن، عنده، [من مقدماته الأساسية] أن «إشكالية الهوية الشخصية لا يمكن أن تطرح إلا في إطار البعد الزمني للوجود البشري». (ص138). والحال أنه «في الكثير من الحكايات [أنا حكي، أنا سرد، أنا قصة حياة أرويها، فما هويتي هو ما هوية قصتي التي أرويها عن حياتي أو يرويها الآخرون، ضرورة الاهتمام بفعل الحكي أو بفعل السرد: الهوية السردية أو الحكائية]، فإنه على مستوى حياة بأكملها تبحث الذات عن هويتها». (ص139).

2 ـ ينطلق مشروعه من نقد التصور التحليلي للهوية الشخصية: عند أول النظر، فإن مسألة الديمومة في الزمن ترتبط ارتباطاً تامّاً بالهوية ـ السوية، التي بمعنى ما من المعاني تتوجها. والنظريات التحليلية ما عالجت أمر هوية الشخص والمفارقات التي تترتب عنها إلا من هذه الزاوية من النظر. (ص140). ومن دلالات الهوية ـ السوية: «الهوية العددية» (ورود الشيء موردين: هما الشيء عينه (مطابقة) «شيء واحد بعينه: هو هو»). والهوية هنا تفيد دلالة «الوحدة»، ويضادها «التعدّد» أو «التكثّر» (بحيث لا يكون الشيء واحداً بل اثنين أو أكثر). تلقاء هذه الهوية العددية تقوم عملية التعرّف على الشيء، وليس يعني التعرف هنا سوى التعرف من جديد على الشيء عينه، فالمعرفة بالشيء هنا تعرف على الشيء عينه مرتين وما لا عدد له من المرات. ثم هناك «الهوية الكيفية»؛ أي التشابه القصي. نقول عن س وص بأنهما يرتديان نفس البدلة؛ أي يرتديان ملابس تبلغ من التشابه بحيث لا يعود يهم أمر استبدالهما ببعضهما البعض. تلقاء هذه العملية يقوم مفهوم «التعويض بلا خسارة».

ولا ينبغي اختزال مكوِّني الهوية هذين إلى واحد منهما. فهما ليسا يقبلان الاختزال. غير أن هذا لا يعني أنهما غريبان عن بعضهما البعض: عندما ندخل بعد الزمن هنا على ورود الشيء عينه الورودات، يصير التعرف على الشيء من جديد يمكن أن يثير التردد والريبة والاحتجاج. وهنا يمكن إيراد التشابه القصي بين موردي أو موارد ومجالي الشيء باعتباره معياراً غير مباشر لتعزيز الهوية العددية.

[مثال: من دخل علينا قبل قليل لابساً نفس لباس من دخل علينا في الأول، يمشي مشيته، يميل رأسه إلى اليسار ميله، فإذاً هو هو، لا يتعلّق الأمر إلا بشخص واحد وليس بشخصين اثنين]. هو ذا ما يحدث عندما نتحدث عن الهوية الجسمية لشخص ما: فلا نجد صعوبة في التعرف على شخص ما يدخل ويخرج، ويظهر ويختفي، ويعود من جديد... لكن ليس من المستبعد الارتياب في أمره؛ وذلك لأننا نقارن بين إدراك حاضر وذكرى قريبة: مثال التعرف على مجرم وأشكال الريبة والتردد والتوقف عن الحكم التي يثيرها والمسؤولية الجنائية والأخطاء القضائية وغيرها من القضايا الشرعية.

والحال أن ضعف معيار التماثل في حال أمد زمني طويل هو ما يوحي باللجوء إلى معيار آخر يشكل المكوِّن الثالث من مكونات مفهوم الهوية؛ أي الاستمرار غير المنقطع بين المرحلة الأولى والأخيرة من تطور ما نعتبر الشخص عينه. ويفلح هذا المعيار في كل الحالات حيث يعمل النمو والشيخوخة كعاملي عدم تماثل (تشابه)؛ ومن ثمة، باللزوم، تعدد عددي. وهكذا نقول، مثلاً، عن شجرة بلوط بأنها هي هي عينها من النبتة الأولى [الغرسة] إلى الشجرة وقد اكتملت اكتمالها، والشيء نفسه يقال عن الحيوان عينه، من مولده إلى نفوقه، كما، أخيراً، عن إنسان ـ لا أقول عن شخص ـ باعتباره أنموذجاً عن النوع. إن بيان هذا الاستمرار يشتغل كمعيار إضافي أو بدلي عن التشابه، ويقيم البينة على استعراض سلسلة التغيرات الطفيفة التي، إذا ما أخذت واحدة واحدة، تهدد التشابه من غير أن تحطمه. وهذا ما نفعله مع صورنا الشخصية في أعمار متتابعة من الحياة؛ وكما نلحظ ذلك، فإن الزمن هنا عامل تباين وتباعد وتخالف.

ولهذا فإن التهديد الذي يمثله على الهوية لا يمكن استبعاده استبعاداً تامّاً إلا إذا أمكننا أن نضع، على أساس التشابه والاستمرار غير المنقطع، مبدأ «الديمومة عبر الزمان». مثال البنية غير المتغيرة لآلة غيَّرنا كل أجزائها تغييراً تدرجيّاً نتذكر هنا مثال المركب]. ومثال الشيفرة الوراثية للفرد البيولوجي: ما يبقى هنا ويدوم هو تنظيم النسق [النظيمة] (التوليفي) (فكرة البنية (وقد عارضت فكرة الحدث) هي التي تترجم عن هذا المعيار)... وكل إشكالية الهوية الشخصية سوف تدور على البحث عن ثابت علاقي يعطي لها دلالة قوية هي دلالة الديمومة عبر الزمان.

هي ذي الهوية ـ السوية.

3 ـ معيار «الوفاء بالكلمة»:

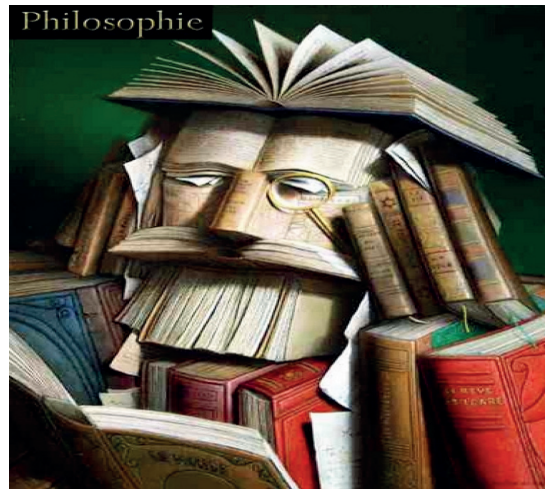
«ثمة بالفعل أنموذج آخر للديمومة في الزمن غير أنموذج الطبع. هو أنموذج الكلمة الموفى بها إخلاصاً للقطع بالوعد [للكلمة المعطاة]. وإني لأرى في هذا الوفاء الوجه الإشكالي لهوية تقع في القطب النقيض للطبع (...) ثمة فارق بين دوام الطبع، وبين دوام الوفاء بالكلمة المقطوعة. استمرار الطبع شيء، ورسوخ الصداقة شيء آخر (...)

بوفق هذا المنظور، يبدو الوفاء بالوعد يشكل تحدياً للزمن، ونكراناً للتغير: حتى حين تتغير رغبتي، وحتى حين أبدل رأيي وميولي، فإنني «أبقى [على العهد/الوعد]» (...) وهنا بالذات تتوقف الهوية/السوية والهوية/الغيرية عن التلاقي. وبالتالي هنا ينحل التلابس بين الذي يحكم الديمومة في الزمن»

بول ريكور. المصدر نفسه. ص 149.

نموذجان إذن للهوية، ووساطة سردية: هو ذا الحل الذي يقترحه بول ريكور لمعضلات الهوية الشخصية. والحال أن من مقدمات بناء رأيه قوله: «من غير الخيط الناظم [الهادي] المتمثل في التمييز بين نموذجين للهوية، ومن غير معونة الوساطة السردية، فإن مسألة الهوية الشخصية تتيه وتضيع في تلابيب الصعوبات والمفارقات الشالة، وإن الفلاسفة الناطقين باللسان الإنجليزي والثقافة التحليلية قد تعلموا هذا الأمر أولاً لدى لوك وهيوم».

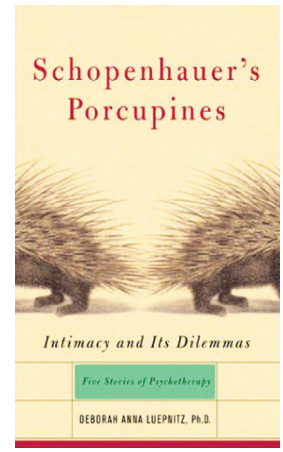
(المصدر نفسه، ص 150).



القسم الثاني

باب الغير

تأمــل الحكيم والفيلســوف الألماني شوبنهاور صلة الإنسان بالإنســان، مــن حيــث إنــه إذا ما اقترب الإنســان من الإنســان خاصمــه، وإذ ما باعد الإنســان الإنسان اشتاق إليه، فقال: «مثل الإنســان والإنســان، مثل حيوان الشــيهم. ذات صبيحة شــتاء باردة، تضامت الشــياهم إلى بعضها البعض طالبة الدفء، لكن شعرت بآلام وخزات أشواكها فما لبثت أن ابتعدت عن بعضها البعض. ثم ســرعان ما عاودها الإحســاس بالبرد، فدفعتها غريزتها إلى الالتصاق ببعضها البعض، وعاد الألــم مرة أخرى يعتصرها. وهكذا ظلت تجــرب الموقف المرار إذا ما هــي تقاربت تآلمــت وإذا ما هــي تباعدت بــردت... على أنهــا ما فتئت تجدد الاقتراب والابتعاد إلى أن أدركت المسافة المناسبة، فالتزمت بها».



ومرة قال الحكيم الإباضي: «مثل الناس في تقاربها وتباعدها كمثل التيســة: إذا ما هي تقاربت تناطحت، وإذا ما هي تباعدت تصايحت».

فكِّر بغيرك

وأنـتَ تُعِـدُّ فطـورك، فكِّـر بغيـركَ

لا تَـــنْـــسَ قـــوتَ الـحـمـام

وأنـتَ تخـوضُ حروبـكَ، فكِّـر بغيـركَ

لا تـنـس مَـــنْ يـطـلـبـون الـسـلام

وأنتَ تسـدد فاتورةَ المـاء، فكِّر بغيركَ

مَـــنْ يـــرضَـــعُـــون الـغـمـام

وأنتَ تعودُ إلى البيت، بيتكَ، فكِّر بغيركَ

لا تـــنـــس شـــعـــب الـخـيـام

وأنت تنام وتُحصي الكواكبَ، فكِّر بغيركَ

ثـمّـةَ مَـــنْ لـم يـجـد حـيّـزاً للمنام

وأنت تحرّر نفسك بالاستعارات، فكِّر بغيركَ

مَـــنْ فـقـدوا حـقَّـهـم فـي الـكـلام

وأنت تفكر بالآخرين البعيدين، فكِّر بنفسك

قُـــلْ: ليـتـني شـمـعـةٌ فـي الـظـلام

محمود درويش

تمهيـد

لماذا علينا أن نفكر في الغير؟ وكيف علينا أن نفكر فيه؟

يدعونا الشـاعر العربي إلـى «التفكير بغيرنا». وهـو تفكير أقرب شـيء يكون إلى التعاطـف والتـواد ـ ومـا يلـزم عنـه من التضامن ـ منـه إلى أن «نفكر فـي غيرنا»؛ بمعنـى أن نسـتحضره في نظرنـا من حيث ما هو «موجـود» ـ وجود الغيـر ـ وليس من حيث ما هو «محتاج» إلينا ـ حاجة الغير. وللشـاعر الإنساني النزعة أن يذكرنا بإنسـانيتنا التي لطالما نسـيناها أو تناسـيناها، وذلك بحكـم ما صارت إليه مجتمعاتنا ـ في غالبيتها العظمى ـ من انكفاء على نزعة أنانية ضيقة وإفراط في الفردانية غير الآبهة بالغير...

وبالمثل، يدعونا بدوره الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر إلى أن «نفكر في الغير»، لكـن الرؤية هنا اختلفت، فكان أن باينـت رؤية المفكر رؤية الشاعر. لم يطلب منا الفيلسوف في هذا القول أن «نتضامن» مع الغير ـ فذاك من أولويات مذهبه الفكـري، ولطالما تضامـن هو مع المظلوميـن في زمانه، وعلينا ألا ننسـى أنه مفكـر الالتزام ومنظِّـر مبدئه، وما فتئ الفيلسـوف يردد القول: «الوجودية نزعة إنسانية» ـ وإنما طلب منا أن «نفكر» في أمره. وبالتالي ما دعانا هو إلـى أن نجعل من غيرنا «موضـوع» تضامن، وإنمـا أن نُصَيِّر منه «موضوع» تفكير.

«كيف نفكر في أمـر الغير» ـ هو ذا السـؤال الذي كان طرحه الفيلسـوف الفرنسـي جـان بول سـارتر فـي مذكـرات لـه كان دوَّنهـا ما بيـن العامين 1947 و1948 تحت عنوان «دفاتر من أجل الأخلاق». فإذا ما نحن فعلنا، وفكرنا في أمر الغير تفكيراً ـ تبدت، من بين ما يمكـن أن تتبدى لنا في أمر الغير من أفكار ـ الأفكار التالية:

ثمة مــن المفتونين بالوحدة من لا يتبدى له حتى في نفســه ســوى الوحدة حيث السكينة والانسجام والاتساق، وحيث لا غير، ولا مخالف، ولا مباعد. مهتبل هو بالواحد ناكر للاثنين وللتعدد. على أن من المفكرين من تنبه إلى أن الذات نفســها ـ التي لطالما نفترض فيها الوحدة إنما هي متعــددة ـ فلقد كان المفكر الفرنسي مونتينيه (1533 - 1592) يقول: «أنا في هذا الوقت، وأنا في وقت آخر، إنما همــا اثنان»، وعادة ما لاحظ أن حياة المرء مع نفســه هــي غير حياته مع الآخرين: «حياتي الأخرى تلك تسكن في عِشرة أصحابي»، حتى رأى أن لا وحدة في ذات إلا وهي مثناة: «نحن مزدوجون في أنفسنا».

لكن دعنا نســائل أنفســنا: لماذا يكون هذا الكائن البشري «الآخر» ـ هذه «الأنا» التي ليست بأنا إلا أنها تعلن عن نفسها بأنها هي بدورها «أنا»، غير أنها «أنا» آخر أو آخَر «الأنــا» ـ لماذا يا ترى هذه «الأنا» غيــر «أنا» ـ هذه «الأنا» الأخرى ـ تشكل «موضوعاً» للنظر (للتفكير)؟

يبدو أن هذا السؤال يدهشنا لا لشــيء إلا لكونه ينبغي أن يطرح. فما أشد دهشــتنا عندما نكتشــف أن هذا الســؤال قد طرح. ومن طرحه؟ ولماذا يا ترى يطرح؟ وهلَّا فكرنا في يوم من الأيام في أن نطرحه؟ وهلَّا من ضرورة أو حاجة إلى طرحه أصلاً؟

أَوَليس الغير يطرح نفســه عليَّ بشــكل شــفاف في تجاربــي، فأخبره تمام الخبرة في حياتي، وما كان من ضرورة للتســاؤل حوله أو استشــكال أمره؟ هي تجــارب يحضر فيهــا الغير تمتد مــن الحب إلــى الكراهية، ومــن الحوار إلى الحرب، ومن التعــاون إلى التنافس. أَوَليس أمــر الغير أمراً بَيِّناً بالنســبة إليَّ بحيث لا يحتاج إلى استشــكال أصلاً؟ أَوَليس هو مثيلي وعديلي وشبيهي ونظيري بحيث لا بينونــة [لا فرق] بينــي وبينه أصــلاً إنْ أنا عرفت نفســي عرفته؟ وهل يُستشكل [يصير محل تساؤل وموضع إشــكال] ما هو غير مستشكَل أصلاً؟ أَوَليس هو «شــبيهي» أو «قريبي» لا ينفلت شــيء عني منه ولا يعزب [لا يغيب] أمر منه عني؛ وذلك حتى في لحظات الوجود الصعبة، تلــك اللحظات التي يخونني فيها الحميم، أو يتخلى عني فيهــا الصديق، أو يفقد فيها ثقتي به العشــير، فأجرب الوحدة الممضة؟

الحال أن ثمة تجارب قد أعيشها تدعوني إلى النظر في مسألة «الغير» هذا النظر الجاد. ومنها تجارب «الغياب» و«الفقد»:

منذ أن وُجـدتُ، وُجدتُ مع الغير، كان الغير في اسـتقبالي فـي هذا العالم، ونُشِّـئت بالغير مع الغير في الغير، والتقيت بالغير أشكالاً من اللقاء ـ فهو الحبيب وهو العدو وهو الإِلْفُ وهـو البغيض وهو وهو... لا تكاد صـوره تحصى عدداً ـ ثم إني لما أموت سـوف يكون الغيـر في توديعي، بـل هو من سـيدفنني، وإذا ما أنا ذُكرت بعد موتي فإنه هو من سيذكرني، لكل غيره يذكره الذكرى...

وإذا ما هي كانت صلة المرء بنفسه هي المؤسسة للذاتية، على نحو ما مر بنا في الدرس السابق؛ فإن الصلة بالغير هي ما يؤسس للتذاوتية ـ أي: للتفاعل بين الذوات.

كيف نفكر في الغير؟ إذا ما أردنا ألا نخون أفكار سارتر علينا أن نضيف إلى هذا السـؤال العبارة: من دون أن نُشَـيِّئَهُ [أي: نحوله بنظرتنا من شخص حر إلى شيء مملوك]؟ لأن ما من تفكير في الغير، بحسب سـارتر، إلا ويتضمن ضرباً من التشـييء له، وما كان التشييء سـوى «إلصاق» وصف نلزم به هذا الشخص: هذا كذا... وفلان كذا... شـأن ذاك المسكين «موسى شـهوات». وإنما لقب موسى هذا بلقب «موسى شهوات» لأنه كان سَـؤولاً مُلِحّاً [كثير الطلب ممن يعيش معه، لا تكاد تجد لطلباته حدّاً]، فكان كلما رأى مع أحد شـيئاً يعجبه من مال أو متاع أو ثوب أو فرس، تباكى، فإذا قيل له: ما لك؟ قال: اشـتهي هذا؛ فسـمي موسى شهوات]. مع ملاحظة أنه تم نسيان كل شيء تقريباً عن موسـى هذا ـ شعره مثلاً ـ ولم تحفظ الذاكرة الجماعية عنه إلا هذا الوصف.

والتشييء إنما هو تحويل «الغير» إلى «شيء». فما أن أحاول أن أقول شيئاً ما عن «ذاتية» معينة، سواء أكانت «ذاتيتي» الخاصة أم «ذاتية» غيري، حتى ألغي ما يجعل من الذاتية حرية ـ ألا وهو عدم قابليتها لأن تحصر أو تختزل في «تعريف».

الفصل الأول

مسألة وجود الغير

هل بإمكاننا يا ترى أن نوجد من دون الغير وأن نفكر في ذواتنا من غير أن نفكر فيه؟

ماذا لو أني وجدت نفسي في هذا العالم من دون الغير، هل كنت أكون ما أنا كائنه الآن؟ أكنت أكون أسوأ حالاً أم أحسن مآلاً؟ وما الذي كانه الغير بالنسبة إلي: أجحيم هو أم نعيم؟

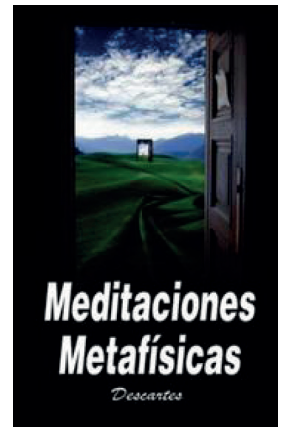
كان الفيلسوف الألماني فيشته يقول: «لا يصير الإنسان إنساناً إلا بين الناس»، ولطالما ردد هو القول: «لئن كان على بني الإنسان أن يوجد، فما كانت لتوجد إلا كثرة من الناس». والذي عنده، على وجه الاختصار، «بلا أنت لا أنا، وبلا أنا لا أنت». فمن شأن الإنية ـ مشتقة من «أنا» ـ والإنتية ـ مشتقة من «أنت» ـ أن تكونا متلازمتين.

وقد سبق لنا أن تحدثنا في الفصل السابق عن «الإنسان» باعتباره «ذاتاً»، وتركناه فرداً معزولاً لا مؤنس له سوى وعيه إن ساغ هذا التعبير، وإلا فإنه ووعيه سيان. لكن ههنا سوف نتحدث عنه باعتباره «إنساناً»، وبتذكيره بإنسيته التي اشتقّها بعض مفكري الإسلام من «الأنسة» و«الأنس»، مع العلم أن لا أنس لإنسان إلا بإنسان آخر. إذ يعتبر الفيلسوف الألماني شيلر أنه لئن نحن رمنا أن نعرف ما يقدر عليه الإنسان بالنسبة إلى الإنسان وما لا يقدر عليه، سواء عن طريق المحبة والوحدة والوئام، أو أضدادها الكراهية والتنافس والصراع، ومعرفة أية أشكال من التجمع الإنسي تطابق هذه التجليات النفسية أو تلك لأشباهنا. وما هي التجارب النفسية التي نعبّر عنها وتحققها هذه الأنماط من التجمعات أو تلك... لو نحن أردنا أن نعلم ذلك كله، فإن علينا أن نؤوب، أولاً، إلى آخر الروابط الأنطولوجية [المتعلّقة بالوجود] التي تجمع الإنسان بالإنسان، وكذلك إلى مختلف درجات وجودها النسبي، باعتبارها بشرية. إن معرفة «صلة» الإنسان بالإنسان، و«تملك» الإنسان للإنسان؛ أي مسألة معرفة ما هي المكانة التي تحتلها في مجموع الكون الصلات الأنطولوجية المخبأة بعمق التي توجد

بين إنسان وإنسان، وما هو نوع التواصل الذي يحدث بين إنسان وإنسان بواسطة الكون وعبره: هو ذا ما يحدد ـ في نهاية المطاف ـ من هو الإنسان، وما الذي يعنيه بالنسبة إلى الإنسان.

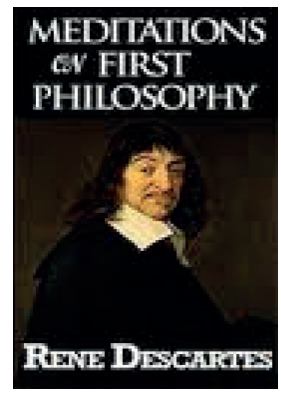
الجواب الأول:

ديكارت: بإمكاني أن أفكر في ذاتي من غير نظر إلى الغير أو اعتبار له. لكن، هل طرح مؤسس الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت ذات مرة هذا السؤال على نفسه وهو يطرح مسألة «الذات» كما وقفنا على ذلك في الفصل السابق؟ أَوَلم يخطر بباله لما قال هو القول: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، أن يقول: «أنا أفكر، فإذاً أنت موجود»، أو على الأقل: «أنت أيضاً تفكر، فإذاً أنت موجود»؟ وهل فَكَّرَ حقّاً في الذات من دون أن يفكر في الغير؟ وهلَّا تَمَّ من قوام «للذات» من غير «غير» أصلاً، حتى على مستوى التفكر؟ ما الذي يمكن أن تكونه فلسفة في الذات بلا غير، فلسفة لا تأخذ الغير في الاعتبار؟ وهلَّا أمكننا أن نتمثّل الذات ـ تمثّلاً مشروعاً ـ من غير أن ندخل في هذا التمثّل تمثّل الغير؟ وبالمثل، هل يلزم للانفتاح على الذات وإيقاظ الهمة للنظر في النفس انغلاقاً على الغير وانوصاداً دون السوى؟



في تأمل ديكارت الثاني، من تأملاته الميتافيزيقية الستة، ذهب فيلسوف الوعي بالأنا إلى اعتبار أنه عليَّ، بادئة، أن أثبت ذاتي بذاتي لذاتي، ومن دون وساطة الغير أياً كان هذا الغير، وذلك كما لو أنني كنت أتواجد لوحدي في هذا العالم التواجد المتوحد. هو ذا الفرض الذي عادة ما سمي «مذهب الأنا وحدية» ـ أو مذهب «الأنانة» حيث لا أعتبر إلا أنا، فأقول: «أنا أنا» (أنانة)، ولا أقول «أنا وأنت» أو «أنا وغيري»، فبالأحرى أن أردد قول الشاعر: «إنما الأنا غير» أو «حقيقة الأنا أنها غير».

كلَّا ما كان ديكارت يحاور إلا نفسه، وما كان الأمر حواراً، على التدقيق، وإنما نجوى هو كان. كان لا يصدق إلا ما يبرهن عليه بنفسه لنفسه، وما قبل هو أفكار الغير وإنما ارتاب من أمرها كل الريبة. أكثر من هذا، أراد ديكارت أن يذهب بهذا الشك مذهباً جذريّاً، فأنشأ يقول في مطلع التأمل الثالث:

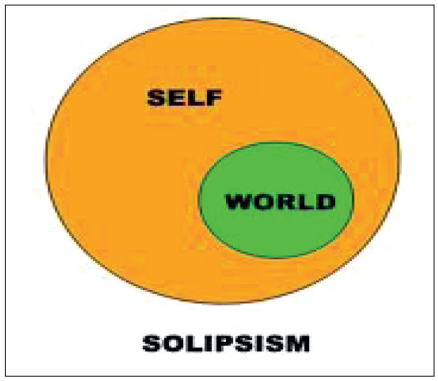


«سأغمض عينيَّ الآن، وأصم أذنيّ، وأعطل حواسي جميعها، بل وأمحو من فكري صور الأشياء الجسمية كلها؛ أو على الأقل، ما دام ذلك صعب الحدوث، سأعتبرها باطلة زائفة. بمثل هذا التحدث مع ذاتي، فقط، وهذا النظر في باطني، سأحاول أن أزيد معرفتي لنفسي، وعشرتي لها (...)».

هل بإمكاننا يا ترى أن نوجد دون الغير وأن نفكر في ذواتنا من غير أن نفكر فيه؟

فإذاً ما من حاجة بي إلى الانفتاح على تجربة الغير لكي أبني تجربتي عن ذاتي. وكأنني أوجد «داخل» نفسي ـ هو ذا مفهوم «المحايثة» بحسب اصطلاح الفلاسفة؛ أي «الوجود داخل»، بينما يرى هايدجر أن لا وجود لنفسي إلا خارج نفسي ـ هو ذا مفهوم «التعالي» عندهم.

الجواب المضاد: فيشته، شيلر



الغير يسكن أعماق الذات لا وجود من دونه ولا تفكير من دونه.

كثيرون هم الفلاسفة الذين ردوا على ديكارت، وذلك سواء على نحو مباشر أم غير مباشر. هذه نماذج.

1 ـ موقف فيشته

كانت تجربة ديكارت الأنا واحدية ـ الموقتة ـ بطبيعة الحال تجربة من طبيعة إبستمولوجية؛ أي إن لها صلة بمسألة المعرفة والحقيقة... لكن ثمة من الفلاسفة من عدَّ تجربة الصلة بالغير تجربة «أخلاقية» و«حقوقية» بالأولى. هذا الفيلسوف الألماني فيشته بعد أن هو لم يول عناية لوجود الغير، في كتاباته الأولى، ولم يستشكل أمره، حتى إنه ذهب إلى حد القول:

«ينبغي أن يسمح لكل شخص بالخروج من مجال الحق الطبيعي (حيث يتجاور الناس تجاور أجسام لا تجاور أرواح [المجتمع]) إن هو أراد أن يحيا في جزيرة معزولة»، عاد ليؤكد في كتاباته اللاحقة أن من شأن الإنسان أنه: «ليس يكون إنساناً تامّاً وكاملًا، وإنما يتناقض مع نفسه، إن هو كان يعيش معزولاً». والذي عنده، أنه في البدء تكون «الأنا» ـ التي تعبر عنده عن «أنا» كل إنسان ـ وهذه «الأنا» إنما مسعاها الدائم أن تطابق نفسها، وهي إذ تفعل تؤثر في العالم الخارجي ـ الأشياء ـ لكي تجعلها مطابقة لما تريد هي كما تتطلب ذلك حقيقته [كنهه]، وإذ تفعل تجد في الواقع من يفعل مثلها نظيراً لها ـ هو ذا «الغير» ـ وعالم التفاعل هذا ما كان شيئاً آخر سوى «المجتمع». وبهذا يتبين أن: «النزوع الاجتماعي جزء من نزوعات الإنسان الجوهرية». إن فرداً إنسيّاً ـ «أنا» متناهية ـ مفصول عن كل رباط بالغير، ولا يمكنه أن يعترف بأن خارجه يوجد أغيار متناهية، إنما يعد امرءاً خارجاً عن الإنسانية. ولئن هي كانت «الأنا» حرة، فإنها في الوقت

عينه محدودة، وما من حدٍّ لها إلا بواسطة «غير» آخر يحثّها على أن تبادر بالفعل. ههنا تأسيس للرباط الاجتماعي، وذلك من حيث انبناؤه على حاجة كل فرد بأن يعترف بوجود غير خارج ذاته.

على أن وجود الغير هو وجود كفكرة بداخلنا أولاً، أي تصوّر الإنسان بما هو إنسان انطلاقاً من الذات، فإذا بهذه الذات صاحبة التصوّر تلتفت ـ إن صح التعبير ـ لكي تجد آخر متعيناً خارج تصورها. ولك أن تتأمل في ذاتك تجد أن كل إنسان يتمثّل ـ قبليّاً ـ الإنسان بعامة أو ما الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان ـ الواجب ـ وإنه إذ يحمل معه هذا التمثل [التصور]، فإنه يستدير بعدها لينظر نحو الخارج لكي يجد فرداً يطابق هذا التمثل المثالي: «ما من امرئ إلا ويفحص بحسب مثاله عن الإنسان ذاك الذي يتعرف عليه بوسمه إنساناً». ومن هنا، فإن التفاعل الذي يسمح بتعرف الأفراد على بعضهم البعض ما هو إلا وسيلة نحو غاية أعلى: إذ كل إنسان لا يكتفي بالفعل ورد الفعل اللذين سمحا له بالتعرف على نظيره والاعتراف به، وإنما أن يتعرّف خارج نفسه على نظير لا يكون إنساناً وحسب وإنما يحقق ما أمكن ذلك كنه الإنسان، ويتعين فيه قدر الإمكان ما الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان؛ أي ذات مستقلة وحرة. وبإيجاز، «أنا» محضة.

من جهة أخرى، بما أن الإنسان هو قبل كل شيء، عند فيشته كما عند شيخه كانط، عقل عملي؛ أي كائن يعي بأن له واجبات، فإن هذا الوعي، الذي يشكل نواة وحقيقة «الأنا المحضة»، يفترض أنه ينبغي أن تكون ثمة «ذوات»، «أنوات» [جمع «أنا»] خارجة عنه، تكون له واجبات اتجاهها.

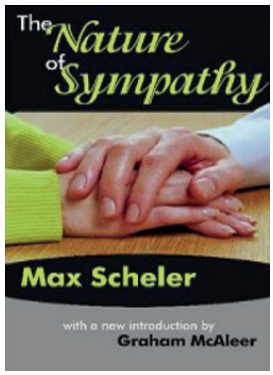
هل بإمكاننا يا ترى أن نوجد دون الغير وأن نفكر في ذواتنا من غير أن نفكر فيه؟

2 ـ جواب شيلر

وهذا الفيلسوف الألماني ماكس شـيلر (1874 - 1928) يرى أن «الغير» ليس يوجد خارج «الذات»، بل هو يسكن في «الذات» نفسها سكوناً:

«تظهر التجارب النفسـية التي يمر بها الإنسـان أنه إذا ما نحن أخذنا في الحسـبان البنية الأساس للوعي البشـري، فإن المجتمع يوجد ـ إذا ما ساغ هـذا التعبير ـ داخل كل فرد؛ وأنه لئن هو كان الإنسـان يشـكل جزءًا من المجتمع، فإن هذا بدوره يشـكل جزءًا من الإنسان الذي تربطه به صلات جوهريـة. ولئن هي كانت «الأنـا» عنصراً مكوناً لـ«نحـن»، فإن «النحن» بدوره عنصر مكون للأنا لا تقل أهميته وضرورته. بل يمكننا حتى التساؤل عما إذا كانت هذه الصلات الجوهرية التي يرتبط بها كل أنا فردي أو خاص بكل جماعة بشرية ممكنة لا تشكل واقعة أصلية، وذلك على اعتبار أن من شأن فحص محايث [داخلي] خالص للتبديات [للتجليات] الأساسية لنشاط كل أنا ـ وهو فحص سـابق عن معرفة اختبارية ظرفية، واستقصاء مستقل عن هذه المعرفة كمـا عن كل تفاعل واقعي بين النـاس ـ أن يبدي هذه الصلات [الروابط والعلاقات]، وأن يسـمح لنا بأن نكتشـف لدى الإنسـان نزوعاً إلى الاندماج في عدد كبير من الجماعات المختلفة اختلافاً جوهريّاً، وميلاً إلى الانتماء إلى عدد كبير من القيم المشتركة لهذه الجماعات».

(من كتاب: طبيعة التعاطف)



وعن سؤال: هل يمكن لشخص معزول ـ شـأن بطل رواية الروائي البريطاني دانييل ديفو الشهير «روبنسـون كروزويه» الذي اضطر إلى العيش لأمد على جزيرة بمفرده بعد اصطدام السفينة التي كانت تقله بصخور تلك الجزيرة ونجاته بأعجوبة، كما هو معروف في القصة ـ أن يحيا من غير ما حاجة إلى بشر أو توق إليهم؟ يجيبنا شيلر وقد نظر إلى المسألة لا من جهة نظر وجوب وجود الغير وحده، وإنما من جهة المعرفة:

«في كتابي «النزعة الشكلية في الأخلاق» تساءلت، من وجهة نظر المعرفة وحدها، عما إذا كان «روبنسون»؛ أي إنسان ما تقدم له أبداً أن لاقى كائناً نظيراً له، وما أدرك قط أي أثر مهما ضؤل أو أي علامة مهما دقت يشـهد

على وجود كائن يشبهه، ما إذا كان يتوفر أم لا على فكرة وجود مجتمعات وذوات تشابه ذهنيّاً ونفسيّاً ما هو عليه، وما إذا كان يقدر أم لا على معرفة أنه يشكل جزءًا من «جماعة مشكلة من بشر نظراء له». وعلى هذين السؤالين أجبت بالإيجاب، وقد أضفت أنه بدل أن يظن كائن روبنسوني هذا حاله «أنه لا وجود لمجتمع ولا أشكِّل عضواً في أية جماعة»، فإنه «روبنسون» هذا، والذي لن يُعدَم حدساً بالانتماء إلى كل (حدساً تجوهريّاً)، ولا فكرة وجود مجتمع، سيكون من شأنه أن يجيب بالأولى: «أعلم أنه توجد جماعات [من بني البشر]، وأنني أنتمي إلى إحداها (أو إلى العديد منها)؛ لكنني لست أعرف لا الكائنات الأفراد المتعينين [فلان أو فلان] التي تتكون منها هذه الجماعات لا ولا المجموعات المتعينة التي تشكل إطارها»».

(من كتاب: طبيعة التعاطف)

ترى ما طبيعة هذا الإقرار بوجود الغير: أهو حدس ـ أي معرفة مباشرة بلا واسطة ـ أم غير ذلك

تـرى ما طبيعة هذا الإقـرار بوجود الغير: أهو حدسـ ـ أي: معرفة مباشرة بلا واسطة ـ أم غير ذلك؟

يتساءل ماكس شيلر:

«ترى هل يملك كل كائن حي نازعاً حيويّاً بدائيّاً سـابقاً عن كل تجربة متعينة يكشف له عن وجود كائنات حية أخرى ويفرض عليه موقفاً محدداً (وديّاً أو عدائيّاً) تجاههـم؟ أم هل يملك الإنسـان نازعـاً للاجتمـاع بالإنسـان بعامة (نـازع عام للاجتماعية يدفعه دفعاً إلى الاجتماع بغيره)؟

الجواب 1: الإقرار بوجود الغير إقرار مباشر

ذهب المفكر الألماني جـون فولكيت ـ في كتابه «الوعـي الجمالي» ـ إلى أنه: «يوجد يقين بالأنت سابق عن كل تجربة»، وأنه: «ثمة تعالق [علاقة متبادلة] جوهري بين اليقين الـذي يملكه الأنا عن ذاتـه وذاك اليقين الذي ملكه عـن أنت». هو ذا معنى «اليقين الحدسي» عنده بما هو «درك مباشر لأمر ينفلت من كل تجربة».

الجواب 2: الإقرار بوجود الغير ناجم عن إحساس بفراغ

يتفق شـيلر مع فولكيت من حيث المبدأ، لكنه يخالفه في مسألة «الحدسية». والذي عنده أن الإحسـاس بالغير إنما مرده إلى إحسـاس بالفـراغ يراودنا، وبأن عواطفنا ـ التي هي بالتعريف علاقية ـ هي من يدفعنا إلى أن نشعر في غياب الغير بانتفاء العلاقة. ومن ثمة كان الشعور بالفراغ هو أساس الحدس بفكرة إيجابية عن مجال الغير. ومن هناك: فإنه «لا مجال للحديث عـن فكرة «فطرية» [افتراضية]، ولا عن «يقين حدسي بشـيء ما ينفلت من التجربة»؛ وذلك لأنه عن طريق تجارب يمكـن وصفهـا بأنها شـخصية ـ شـخصية بطابع شـخصي حميمي ـ وعـن طريق الإحساس الإيجابي الشديد «بتحرك الإنسان في فراغ»، فإنه يفترض أن روبنسوننا هذا قد كوَّن هذه الفكرة عن أنت، عن «الجماعة بعامة»». (شيلر: التعاطف).

هل الفردانية التي تنكر الغير ممكنة؟

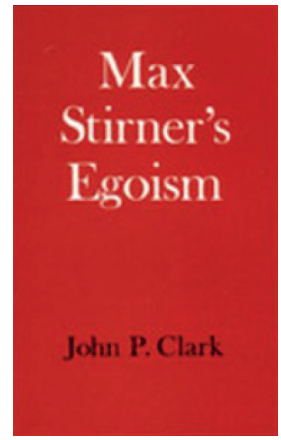
ثمة من التجارب ما يسير في الاتجاه الذي كان قد سار فيه ديكارت من قبل. ومن هذه التجارب الفلسفية:

1 ـ تجربة: التفرد الإرادي (الوحيد المتفرد [المستفرد أيضاً]: ماكس شتيرنر (1806 - 1856)).

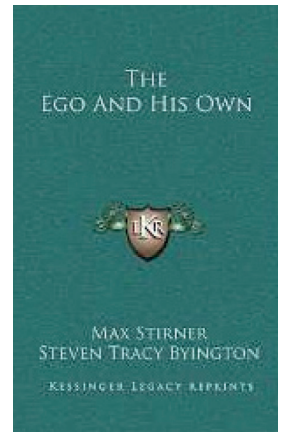
لا شك أن الكثير منا يذكر قصيدة «المساء» لخليل مطران وهو عليل بالإسكندرية التي يقول في أحد أبياتها على وجه الخصوص:

مُنَفَرِّدٌ بصَبَابَتي، مُتَفَرِّدٌ بكَآبَتي، مُتَفَرِّدٌ بعَنَائِي

لكن ماذا لو ما كان «التفرد» بالهم وحده، وإنما هو «الاستفراد» بكل شيء شيء. وما هذا الذي يعنيه «التفرد» بالنفس و«الاستفراد» بالأشياء بل وبالعالم؟ وما الذي يمكن أن «نتفرد» به عن الغير؟ وما الذي يمكن أن «نستفرد» به لوحدنا؟ وهل يسعى الإنسان حقّاً إلى «التفرد» أم أنه يميل إلى «المشاطرة»؟ هو ذا أساس أطروحة الفيلسوف الألماني ماكس شتيرنر في كتابه «الوحيد المتفرد وملكيته»: 1844.



حين يقول المرء عن نفسه: «أنا إنسان»، فإنه قلَّما ينتبه الكثيرون إلى أنه يجعل من «أناه» هذه المتعينة المخصوصة المتجسّدة المتشخّصة التي يشار إليها باسم الإشارة «هذه» [أنا هذه، أو هذه الأنا] ـ «مِلْكاً» في ملكية مفهوم «مجرد» لا وجود له بين الأعيان، أقرب ما يكون هو إلى «شبح من الأشباح» ـ هو هذا الذي ندعوه «الإنسان»، والذي لا نعثر عليه في الواقع ولا نلتقيه في الشارع. على أن هناك من الفلاسفة من أراد أن يجعل من هذا الذي ندعوه «الإنسان» ـ أو بالأحرى من سمة «الإنسانية» هذه ـ أن تكون هي من «ينتمي» إلى «هذه الأنا» وليس الأمر على الضد. أكثر من هذا، أراد هو عكس الأمور، فجعل كل شيء من شأنه أن «ينتمي» ـ أو قل بلغته: «تتملّكه» ـ هذه «الأنا» ـ أو بالأخرى: أنا هذه المتعينة المتفردة الخاصة المميزة، وليس مفهوم «الأنا» المجرد. فليست الإنسانية إلا عنصراً مكوناً من عناصر فرديتي وفرادتي وتفرّدي الذي أملكه. وذلك تماماً مثل أن هذا «العقل» عقلي، وهذا «الجسد» جسدي. إنما أنا مركز هذا العالم، وما العالم (عالم الأشياء والبشر والأفكار) سوى «ملكيتي» من شأن «أنانيتي» أن تستعمله الاستعمال بحسب ما يحلو لها أن تفعل به.

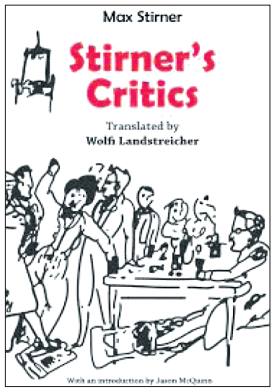


وملكيتي هي ما هو استطاعتي، وتحت إمرتي، ومن حقي. وهي ليست «إجازة» من شـخص «خارج» عني أو «أعلى» مني يجيزها لي، وما من حدٍّ لمستطاعي سوى قوتي. وما صلتي بالناس إلا صلة أناني بأناني ـ إنمـا نحن جماعة أنانيات ما تفتأ تتناطح ـ استعمل الغير ويستعملني، وما منزلة بعضنا البعض سوى منزلة الوسيلة ـ يتوسلني وأتوسله ـ أو العدو ـ يستعدي علي وأستعدي عليه.

ويستنتج شتيرنر ـ بمنطق لا هوادة فيه، وإن ساغ القول: لا رحمة فيه ولا شفقة ـ من هذه المقدمات أن الصلات بين البشـر ـ إذا ما هو حقـق أمرها وبعيداً عن تلطيفات الحضـارة والدين والأخلاق ـ إنما هي «صـدام فردانيات أنانية» و«حرب للجميع ضد الجميع».

وإذا حق أن المناداة بالفردانية ـ حتى في صورتها القصية ـ ليسـت بالجديد الطارئ، إذ يكفـي أن ننظر إلى مختلف الليبراليـات المتطرفة القائمة على عبادة الفرد، بل حتى اسـتعداء الفرد على الغير والمجتمع والدولة ـ فإن فردانية شتيرنر هذه تبزّها ـ [تغلبها] ـ جميعاً، من حيث إنها تتهم مختلف أشكال الفردانيات بأنها ما حررت الفرد هي إلا لكي تسـتعبده من جديد، إما لفكرة مجردة، مثلاً، شـأن المعتقد أو الحقيقة أو الروح... أما بالنسبة للمتفرد فليست الروح إلا سلاحي، وما الحقيقة إلا إنتاجـي، وما الفكرة إلا فكرتـي، وما كان الأمر علـى الضد. وهؤلاء الذين أرادوا التحرر من عبودية غيرهم، إنما هم صاروا عبيد مبادئ مجردة.

لكن دعنا بداية نستقصي أمر هذه «الأنا» التي جعل منها شتيرنر الكل في الكل.



لنسـتبعد، بداية، سـوء فهم وقع فيه غالب خصوم الفيلسوف من المعاصرين له. فقد كتب الفلاسـفة فيورباخ وسزليكا وهيس (1945) وفيشـر (1847) تعاليق على الكتاب الذي بسط فيه شتيرنر آراءه الغريبة هذه («الوحيد المتفرد وملكيته»: 1844)، جاعلين من «الأنـا» ـ مبدأ المبادئ وأقدس الأقداس ـ في فكر شـتيرنر. فجعلوا من «مبدأ الأنا» أسـاس ما اعتبـروه «أنانية مطلقـة» و«دوغمائية الأنانية» و«الأنانية المذهبيـة»، ناظرين إلى «الفرد» بوصفه «فكـرة» أو «مبدأ» أو «مثالاً» معادياً للإنسان. وجواب شتيرنر أن «الأنا» ما كانت «مفهوماً منطقيّاً»؛ أي ما كانت هي «ذاتاً» حاملة لأوصاف، قابلة لأن يفكر فيها بحسب منطق التفكير الكلاسيكي، وإنما هذه «الأنا» ليس من شأنها أن تعرف ولا أن تحدد. فهي تنفلت من كل حصر ومن كل تحديد، هي ما لا ينقال وما لا ينعبر. إنما يُكتفى بالإشـارة إليها الإشارة على وجـه التعين: «هذه». وذلك مثلما يعينك اسـمك: أنت. يا هذا الذي تنكسـر

مملكة الأفكار بيــن يديك، مملكة العبارات، مملكة الكلمــات الفارغة الجوفاء. كلَّا ما كان الفرد «مفهومــاً» ولا «تجريــداً» ولا «فكرة» ولا «عموميــة»، الفرد تحقق وتعيــن هو أنت، هــو «أنانيتك» أنــت، وما كان هــو «واجباً» ولا «رســالة»، وإنما «فرادة» هو كان، فرادتك أنت التي تتأبى وتســتعصي عن كل ضم. بما في ذلك أن تُضم تحت اســم جامع «الأنوات» أو «الــذوات» أو «الأفراد»، بــل وحتى أن تدخل تحت «ألف» و«لام» التعريف: «الأنا» أو «الأنت». فشــأنك أنــت أن تكون مما «لا ينفكر [مما ليس من شــأنه أن ينفكر بفكــر، أو يضم في إطار مفهــوم، أو يجمعه جامع]»: «أي أخي، خلف أفكارك وأحاسيســك يثوي ســيد قوي، حكيم غير معلوم، وهو يسمى أنت نفسك. يسكن جسمك، بل هو جسمك ولا بينونة [ولا فرق]».

ويســائل شــتيرنر نفســه وقد تبنى لســان حال مناقضيه: «أتراه يا ترى أراد بأنانيته نفي كل تعميم، وبجرة قلم محو كل الصفات العضوية التي ليس يمكن لكل فرد أن يســتغني عنها؟ أم تراه أراد أن يقطع كل عشــرة مع بني البشر وأن ينتحر بأن يشرنق نفسه في شــرنقة لا فكاك منها؟». وجوابه: «من الثمرات التي أثمرها كتاب شتيرنر ثمرة أساسية، وهي نتيجة مهمة يمكن أن تقرأ ما بين السطور، لكنها خفيت على أنظار الفلاســفة، وذلك لأنهــم لا يخبرون الإنســان الواقعي الحقيقي ولا يَعلمون أنفســهم بوفق هذه الصفة، وإنما لا يهتمون هم إلا بالإنســان بحسبانه مفهوماً مجرداً عامّاً، وكذلك بالروح في ذاته، قبليّاً، أي بأسماء سمّوها ولا يهتمون أبداً بالأشياء وبالأشخاص في واقعيتهم وتعينهم».

والذي عنــده أن كل المذاهب، مهمــا اختلفت هي مشــاربها، ما من هم لها ســوى أن تعلّم الإنســان كيف يخدم غيره: من الأمور «المتعينات» [المشــخصة] غيره وأســرته وجماعته ومجتمعه ووطنه ودولته وأمته... ومن الأمور «المجردات» [المثاليات] القيم التي ينتمي إليها والمثل التي ينتســب إليها والأخلاق التي يُعد من أهلها والخيــر الذي قيل له عنه إنه خير... وما من هَمٍّ له بنفســه، فلا يكاد يسمع منادياً يناديه: «يا هذا أقبل على شأنك»، أو: «أي هذا شأنك ونفسك»، أو: «عليك بخويصة نفسك أقبل عليها واعرض عما ســواها». وكم أطاع الإنسان هذه «المجردات»، وكم «نســي هو نفســه» ! وكم أقبل هو على غيــره، وكم لم يفعل مثلما تفعل كل الكائنات الحية على وجه الأرض تقبل على نفســها ! وكم هو نسي أن هذه الحياة عرضية ســرعان ما تزول، وأن عليه أن يحيا من أجل نفســه، وأن هذه الحياة العابرة هي ملكــه الوحيد ! فالنباتات والحيوانــات لا تضحي بالخير العاجل من أجل فكرة أو مثال عبارة عن سراب بقيعة. وما كان من شأن خروف أو

كلب أن يطمح إلى أن يصير «خروفاً حقيقيّاً» أو «كلباً حقيقيّاً»، وحده الإنسان يتبع مثل هذه الأوهام ويعدّها رسالته في هذه الحياة. وما المثال سوى ما يفسد على الفرد «أنانيته البريئة». ولهذا يحضّ شتيرنر ـ وقد نصب من نفسه «نبيّاً» للأنانية ـ الإنسان على أن يستعيد «أنانيته الطبيعية» التي سلبت منه سلباً، وأن يمدها إلى أقصى مدى ممكن؛ أي أن يتوقف أن يحيا من أجل غيره لكي يحيا من أجل نفسه. فمن الحق الطبيعي لكل كائن ـ أكان نباتاً أم حيواناً أم إنساناً ـ أن تمتد سلطته إلى حيثما تمتد قوته، فلا بدع [لا غرابة] أن يسعى الإنسان إلى أن يتملّك كل ما يقع تحت يده بدافع غريزي طبيعي، ولا سبيل إلى إفساد غريزته هذه إلا بالكذب عليه وتمنية نفسه بالأماني والمثل. ولا ضير أن يكون العالم كله ملكيته إن هو اقتدر عليه وبسط سلطته فيه. فعندما يلمح كلب في فم كلب آخر عظمة يسعى، إن هو أمكنه أن يفعل ولن يتردد، أن ينتزعها منه بالقوة، ولا يتركه في سلام وعَظْمته، اللَّهُمَّ إلا إن لم يقتدر هو عليه. كذلك حال الإنسان حقيقة لا مثالاً، وحالاً لا مقالاً.

وفي مستفتح كتابه، يرى شتيرنر أن الإنسان لطالما اعتبر قضيته ـ القضية الحقة ـ التي يلزمه أن يدافع عنها هي قضية تبنّي الدفاع عما سواه: أتعلّق الأمر يا ترى بقضية الله أم بقضية الإنسانية أم بقضية الحقيقة أم بقضية الحرية أم بقضية العدالة، أو تعلق بقضية شعبي، وأميري، ووطني، حتى قضية الروح وألف قضية أخرى؛ إلا أن يدافع عن قضيته ـ قضية نفسه، فيقال آنذاك: «ألا لعنة الله على الأنانية التي لا تفكر إلا في ذاتها». والبديل عند شتيرنر هو:

«أنا من جهتي أستفيد عبرة من هذا [قضايا الآخرين: لكلٍّ قضيته] وبالبدل من أن أستمر في خدمة كبار الأنانيين هؤلاء من غير ما حاجة لي في نفسي أو غرض مغرض، أفضل أن أكون أنا نفسي الأناني. وتماماً شأن أغياري أجعل من نفسي قضية نفسي، فأعدم في نفسي كل غير، وأصير أنا الكل، أنا المتفرّد الأوحد... وهكذا، لا تصير ما من قضية إلا وهي قضيتي، وإنما تصير قضية نفسي «القضية العادلة أو الحسنة». وما الحسن وما الفاسد؟ أنا نفسي قضية نفسي، وما أنا بالحسن ولا أنا بالفاسد. لا أحد من هذين له معنى عندي. فضلاً عن أن لا الإنساني ولا الحق ولا الخير ولا العدل ولا الحرية، وهكذا دواليك، بذلك عندي. إنما هي فحسب قضيتي، هذا يكفيني، فهي ليست قضية عامة وإنما قضية فريدة، مثلما أنا فريد».

ويضيف: «بالنسبة إليَّ لا شيء يعلو عليَّ، ولا قضية تعلو على قضيتي». ويحكم بالقول: «على روحي، وعلى عقلي أن يتشكلا بحسب ما يناسب الأغيار، وليس بحسب ما يمكن أن يناسبني أنا. والحال أن من شأن ما يعطانا أن يبقى عنا غريباً، وليس أن ينتمي إلينا بخاصة».

وإذا ما اتهم بكونه أنانيّاً يكون رده:

«وليكن ذلك، فأنا لست أدعي أني أملك شيئاً خاصّاً أو أكون إنساناً مخصوصاً بما يجعلني أعد نفسي قبل الآخرين، ولست أريد أن أتميز بأي امتياز على حسابهم. إلا أنني لا أريد أن أقاس بمقياس الآخرين، أو أن أعار بمعيارهم، ولئن أنا كنت لا أريد أن أميّز بحق لي أمتاز به عليهم، فإنني لا أريد بالمقابل أي حق كائناً ما كان. إنما أريد أنا أن أكون فحسب كل ما يمكن أن أكونه، وأن أملك كل ما يمكن أن أملكه. أما أن يكون الآخرون ما يكونوه مثلي أو أن يملكوا ما يملكون شأني، فهذا ليس من شأني. أن يملكوا ما أملك، وأن يكونوا ما أنا كائنه، فهذا مما ليسوا يقتدرون عليه. على أني لا أسيء إليهم بأية إساءة، تماماً مثلما لا أكون أسيء إلى صخرة حين أمتاز عليها «بامتياز» الحركة. فلو كانت تقتدر عليه لكان لها. ألا نسيء إلى الآخرين: من هنا أُتينا، بحيث ينتج عن هذا ألا نحظى بأي امتياز، وأن نتخلّى عن كل «امتياز»، وكل مذهب التخلّي برمّته... وإن حق أنني أنا بدوري، شأن اليهودي والمسيحي، لا أعتبر نفسي ذا خصوصية عن غيري، إلا أنني أعد نفسي متفرداً. وإذا حق أن لي بعض التشابه مع الآخرين، إلا أن هذا الأمر لا أهمية لها إلا باعتبار المقارنة والتفكير. إذ بالفعل أنا لا أقارن، أنا متفرد. ليس جسمي من جسمهم في شيء، ولا عقلي من عقلهم بشيء، وإذا ما أنتم ضممتم هذه في مقولات عامة تحت مسمى «الجسم» و«العقل»، فهذه إنما أفكاركم أنتم التي لا تمت بصلة إلى جسمي وإلى عقلي، فبالأحرى أن تملي علي رسالة. لست أريد أن أحترم فيك أي شيء، لا المالك ولا المعدم، ولا حتى «الإنسان» نفسه، وإنما أنا أريد أن أستخدمك. وإذ كنت أحسب أن الملح يجعلني أتذوق طعامي على نحو أفضل، فلا تأخذني بجريرة استعمالي لها، تماماً كما أعتبر السمك طعاماً مناسباً لي وآكله، فكذلك اكتشفت فيك موهبة أن تجعل حياتي تشع

وتنشــرح، فإنني اتخذتك رفيقاً لي. وإذ يمكن أن أدرس في الملح التبلور، وفي السمك الحيوانية، وفيك البشرية، لكنك لست في نظري أبد الدهر إلا ما أنت بالنسبة إلي؛ أي موضوعي، وبما أنك موضوعي، فأنت ملكيتي».

وما كانت «أنانية» الفيلســوف هنا بأنانية الأناني ـ إذا ما ســاغ هذا التعبير ـ وإنما هي ما يسميه «أنانية المتفرد»:

«لئن هي كانت الحريــة بغية جهودكم، اعرفوا كيــف تبتغونها من غير أن تقفوا في نصف الطريــق. فمن يا ترى ينبغي أن يكــون منعتقاً؟ أنت، أنا، نحن ! ومما نكون منعتقين؟ من كل ما ليس أنت، أنا، نحن ! أنا النواة، أنا اللب الــذي ينبغي أن ينعتق من كل أغلفته، ومن قشــوره التي يضيق بها. وما الذي يتبقى بعد أن أنعتق من كل ما ليس أنا؟ أنا دوماً ولا شــيء آخر غير أنا ! من هو الإنسان يا ترى؟ إنه أنا ! أنا الإنسان! وأنا منطلق ومحتوى حكاية جديدة، حكاية الاســتمتاع بعد حكاية التضحية، لا حكاية الإنسان أو الإنســانية، وإنما حكاية أنا، حكايتــي أنا. عادة ما يتم اعتبار الإنســان هو ما هو كوني، لكن لئن هو كان ثمة حقّاً شيء كوني، فإنه هو الأنا وأنانيته، وذلك لأن كل فرد أناني وهو يجعل من نفسه مركز العالم (...)».

وهكذا، فإننا حين نقول: «أنا إنســان»، عادة ما يســتأثر باهتمامنا التوصيف «إنسان» ونذهل عن «أنا» هذه، والحال أنه وجد من الفلاسفة من لم ينذهل عنها قط، بل جعل منها قضيته. والحال أنه: «ما الإنســان إلا فكرة مثالية، وما النوع إلا فكرة جامعة. وأن يكون المرء إنساناً لا يعني أن يمثل مثال الإنسان، وإنما أن يكون نفســه، أن يكون فرداً. وما شــأني وشــأن تحقيق الإنســاني بعامة؟ إنما مهمتي أن أكتفي بنفســي. إنما أنا هو نوعي، فأنا بــلا ضابط [قاعدة] ولا نامــوس [قانون]، ولا نموذج... إلخ. يمكن ألا أقدر على أن أجعل من نفســي إلا أشــياء ليســت على شيء، لكن هذا القليل هو كل ما أحتاجه، فهو يكفي أفضل مما يكفي أن تجعل مني قوة خارجية، ترويض الأخلاق والدين والقانون والدولة، إلخ».

«لكن أنا، لســت «أنا» عند «أنوات» أخرى: إنما أنا الأنا الوحيدة، أنا فريدة. وحاجاتي، وأفعالي، كل شــيء فيَّ، فريد. وبهذه الواقعــة وحدها المتمثلة في كوني

أنا هو هذه الأنــا الفريدة، فإنني أجعل مــن الكل ملكيتي وذلك فحســب بإبرازي لنفســي وبتنميتي لها. كلا، ما أنا أنمي نفســي بحسباني إنســاناً، لا ولا أنا أنمي الإنسان: وإنما أنا من أنمي أنا. هو ذا معنى المتفرد».

«متفرد أنا التفرد كله، فلا شيء، بالنسبة إلي، يعلو عليَّ أنا».

ويجمل شتيرنر موقفه في النص التالي:

«ظن الأغيار على وجه الدوام أن عليهــم أن يعدّوا لي مصيراً خارجاً عني. ولهذا تم حضي دوماً، في النهاية، على أن أكون إنســانيّاً، وعلى أن أتصرف بتصرف إنســاني؛ وذلك بناء على المعادلة: أنا = الإنسان. هي ذي الدائرة المسيحية السحرية. وإن أنا فيشــته لهي أيضاً كائن خارجي وغريب عني، وذلك لأن تلك الأنا هي كل إنســان، وهي وحدها من يملك حقوقاً، لدرجة أنها «الأنا» وليست أنا. لكن أنا لست مجرد «أنا» بين «أنوات» أخرى: إنما أنا الأنــا الوحيدة، أنا فريدة. وحاجاتي، وأفعالي، وكل شــيء فيَّ أمر فريد [يتسم بالفرادة]. وذلك لأنه بما أنه وحده بما أني أنا فريدة، فإنني أجعل مــن الكل ملكاً، وهو الأمر الذي لا يتطلب شــيئاً أكثر من أن أســتحيل أنا وأُعمل وأدير هذه الأنا وأنمي أناي هذه. كلَّا، ما كنت بذاك الذي يروم أن ينمي نفسه بوسمه إنســاناً، وما أنا بالمنمي للإنســان: إنما هذه الأنا هي التي تنميني. هو ذا معنى المتفرد».

الرد على شتيرنر:

كثير هم الفلاســفة الذين ردوا على دعاوى شــتيرنر لربما حتى قبل أن يقول بها الرجل؛ أي إنهم ردّوا علــى كل دعاوى التفرد على النــاس والتوحد والانعزال. هذا الفيلســوف الروماني ســنيكا (توفى عام 65 بعد الميلاد)، مثلاً، كان من بين الشــعارات التي اتخذها رمزاً لفلســفته، قوله: «إذا أردت أنــت أن تعيش من أجل ذاتك، فعش إذاً من أجل الأغيار». ولطالما ردّد القول: «إنني أحيا بالفكرة القائلة: إنني ولدت من أجل الآخرين... فقد سخّرتني الطبيعة لكل الناس، وبالمثل سخّرت كل الناس لــي»، وقال وكأنه يرد مســبقاً على غضبة شــتيرنر مــن الناس: «خلق الناس من أجــل أن يتعاونوا، وخلق الغضــب من أجل أن يدمر. وهــم يبحثون عن المجتمع، وهو يتحاشاه. والإنســان يرغب في أن يكون مفيداً [للآخرين]، والغضب

يريد أن يكون ضارّاً، والواحد أن ينقذ حتى الغرباء، والثاني ضرب حتى الأصدقاء الأعز، ومن شأن الإنسان أن يكون مستعداً للتضحية من أجل الآخرين، ومن شأن الغضب أن يرتمي في براثن الخطر، شريطة أن يرتمي الكل معه».

الرد على شتيرنر 1: ماكس شيلر

«وإذ تعي النزعة الواحدية نفسها وتقيم لنفسها نظرية، فإنها تنتهي إلى تصور العالم الذي عرضه شتيرنر بطريقة شديدة الانسيابية في كتابه الفريد وملكيته. وتعتبر الأنا هنا ليس باعتبارها الأنا وحسب وإنما بحسبانها الواقع المطلق، أي «الفريد». وليست توجد الأنوات الأخرى إلا باعتبارها أدوات طوع يد «الفريد» وموضوعات لسيطرته ولاستمتاعه، وبإيجاز، إنها «ملكيته».

(...) والحال أن لا سبيل إلى هدم وهم الواحدية سوى الحدس الذي هو لنا، بفضل التعاطف، عن التساوي في القيمة الموجود بين أنانا والناس الآخرين باعتبارهم أناساً، باعتبارهم أحياء. إذ ما أن يتجلى لنا هذا التساوي في القيمة، «يصير» الغير واقعيّاً بالنسبة إلينا بقدر ما هي واقعية أنانا، ويفقد وجوده الظلّي، ويتوقف عن أن يوجد فقط من أجلنا».

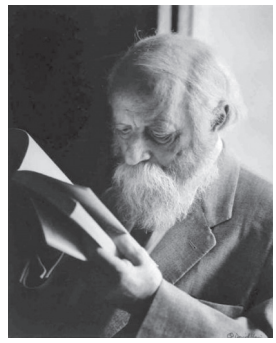
ومما يرد به شيلر أيضاً على ادعاءات شتيرنر المتطرفة هو:

«إن الغير، بوسمه إنساناً، بوسمه كائناً حيّاً، يملك نفس القيمة التي تملكها أنت؛ وهو يوجد وجوداً أكيداً وأصليّاً مثلما توجد أنت، وكل القيم التي توجد خارجك ينبغي أن توضع في نفس مقام قيمك الخاصة».

الرد على شتيرنر 2: (مارتن بوبر) الأنا المتفردة المتمردة أنا غير مسؤولة

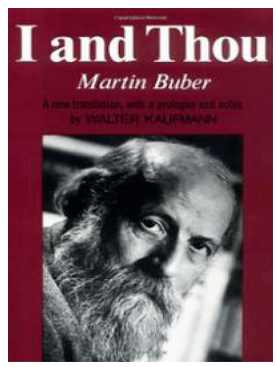
يرى الفيلسوف مارتن بوبر (1878 - 1965) أن ماكس شتيرنر كان «صاحب نزعة اسمية قصية» و«كاشفاً لقناع أفكار مزيّفاً ومفضحاً»، وأنه إنما رام، ضدّاً على فلسفات عصره المثالية، المؤمنة بالكيانات المجردة وبالمثل العليا، شأن مفهوم «الإنسان» مثلاً، ألا يجعل من «الذات المفكرة» ـ على طريقة ديكارت ـ ولا حتى «الإنسان» ـ على طريقة هيغل وتلميذه فيورباخ ـ الأساس، وإنما أن يرفع

من منزلة الفـرد الموجود هناك القائـم، الفرد المتعيّن، المشـخّص، الملموس، المحسـوس، إلى أن يجعل منه «ركن العالم الأسـاس»؛ أي أن يجعـل له «عالمه الخاص»، بوسمه «الأنا الوحيدة والمتفرّدة». وذلك ما دام أنه لا يوجد، أصلاً، إلا هذا المتفرّد، الذي لا خارج له، والذي «يُستهلك» في «الاستمتاع بنفسه. ومن هنا تنمحي عنده الصلة ـ الجوهرية في تصور بوبـر ـ بين «الأنا» و«الغير» انمحاء. إذ لا صلة حقـة لهذه الأنا، التـي أراد لها أن تكـون متفردة غاية ما يكـون التفرد، بالغير الذي ليـس حتى يوجد بالنسـبة إلى هـذه «الأنا»، وإنما لا صلـة لها إلا بنفسها. ومهما تحدّث شتيرنر الحديث المتكرر عن «المشاركة الحية» في «شخص الغير»، فإن هذه التأكيـدات تبقى فارغة من المحتوى، وذلك لأن ليس من شـأن الغير أن يوجد، بالنسبة إليه، حتى في الدلالة الأولية للكلمة.



وعنـد بوبر إن أهـم نقطة ضعف فـي نظرية شـتيرنر هي أن هـذه «الأنا» المتفردة تفتقد إلى أدنى حس بالمسـؤولية. ويجابه بوبر هـذه النظرية بمفهوم قريب مـن المفهوم القرآنـي عن «الأمانـة» التي تحمَّلها الإنسـان: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]، فبين «الأنا» و«الغير» تعاهد، فهو يعهد إليَّ بشـيء وعليَّ أن أكون في مستوى التعهد. ذلك أن شـتيرنر سعى إلى «تخليص» ما سماه «الإنسان الحر» من العالم، وتمزيق لحمة صلاته ووشائجه الوجودية، وعتقه من كل غيرية أكانت للأشـياء أم للأشـخاص، فما على هؤلاء أن يشكلوا إلا «غذاء» لفرادته. لكن لمـا تطرح مسـألة «المسـؤولية» باعتبار العالـم والآخرين من مسؤوليتنا، تخفق فلسـفة «تحرير» الفرد هذه أو «تأنيته» ـ أي: تصييره أنانيّاً ـ في امتحان المسؤولية، وتفضي إلى نزعة عدمية [أي: لا تؤمن بشيء]:

«تفترض المسؤوليةُ وجودَ كائن يسـائلني، أصلاً، من موقع مستقل عني، وأن عليَّ أن أجيب عن نفسي [بأن أعلل موقفي أو تصرفي]. وهو يسائلني في أمر عَهَدَ به إليَّ، ومن مهمتي أن أرعاه الرعاية وأن أتعهده التعهد. وهو يسـائلني مـن صلب ثقته بي، وأنا إما أجيبه بناء على وفائي بالالتزام الذي قطعته على نفسـي، أو أرفض أن أسـتجيب لمناداته إيـاي وندائه لي... هـي ذي حقيقة المسؤولية: إنها تحمل أمانة الأمر الذي عهد إليَّ به أمام من استعهدني عليه، وذلك لدرجة أن من شـأن الوفاء بالعهد والخيانة أن ينكشفا الانكشاف، لكن



ليس بوفق المبدأ القيمي نفسه، لأنه يمكن للوفاء، وقد تجدد، أن ينتصر على عدم الوفاء. لكن، لما هو يستحيل كل شيء إلى «ملكيتي»، ولا أشعر بأية مسؤولية للاستجابة والجواب عن النداء الأولي الذي وجه إليَّ والعهد الذي عهد به إليَّ، آنها تصير المسؤولية مجرد أمر متوهم. وفي نفس الوقت تجد الحياة نفسها وقد استحال طابعها التشاركي إلى عدم. إن من شأن ذاك الذي لا يستجيب إلى نداء العهد، ألا يكون داركاً للعهد أصلاً.

على أن واقع المسؤولية هذا ليس هو ما يجادل فيه شتيرنر، وذلك لأن المسؤولية تبقى لديه أمراً مجهولاً. فهو، بدءاً، لا يعلم ما يحدث بين كائن وكائن، لا ولا يعلم، من ثمة، أسرار العهد والتعهد والأمانة والمسؤولية... كلَّا، ما جرب هو ذا الأمر، وليس يمكن أن نجرب ذلك طالما انغلقنا نحن عن الغيرية؛ أعني انوصدنا دون غيرية الغير الأولية. وفي المقابل، فإن ما يهاجمه شتيرنر بنجاح هو بديل واقع ـ لا الواقع نفسه ـ ما عدنا نؤمن بها: وإنها للمسؤولية الشبيهية ـ وليست المسؤولية الحقيقية ـ أعني مسؤوليتنا [المزعومة المصطنعة] تجاه عقل أو فكرة أو طبيعة أو حدس أو ما شابه ذلك من كبريات الأمور الشبحية الوهمية، مسؤولية نحو كل ما لا صلة له، أساساً، بالشخص، وبالتالي ليس يمكن أن نحاسب عليه [كأن نقول مثلاً: أنا مسؤول عن نشر فكرة «العدالة»، بينما أظلم من يحيا بين ظهراني]، على خلاف ما يكون الأمر عليه، مثلاً، حين يطلب منا الإيفاء بالعهود التي قطعنا على أنفسنا أمام الأب أو الأم أو الأمير أو السيد أو الزوج أو الصديق أو الله.. ولهذا لا غرابة أن يصرخ شتيرنر: «ما تسمونه مسؤولية إنْ هو إلا كذب وبهتان» ـ أجل صدق الرجل: هذا الضرب من المسؤولية بهتان... لكن ما لا يعلمه الرجل هو أنه يوجد واقع آخر ـ غير هذا الواقع البديلي الوهمي ـ يقتضي مسؤولية حقيقية».

خذ مثلاً تجربة المحبة. ما كانت المحبة تملكاً، إذا ما نحن تبعنا شتيرنر في تحليله، لا ولا كانت هي تعلقاً بقيمة وتجسيداً لها. وإنما المحبة صلة بكائنات حقيقية واقعية. إنها صلة بـ«أنوات» [جمع «أنا»] أخرى ليست تستهدف الذات «تَمَلُّكَهَا»، أنوات ذات حضور خاص. أكثر من هذا، في المحبة تتحمل أنا مسؤولية أنت بالتبادل، تتحاملان مسؤولية بعضهما البعض، وهنا تكمن مساواة أولئك الذين يحب بعضهم بعضاً.

أكثر من هذا، عند بوبر، وعلى خلاف شـتيرنر، ليس يصير الإنسان «أنا» إلا في صلته بالأنـت، ولا وجود لأنا فـي صلته بنفسـه. إنما الصلة هـي التي تصير الإنسان إنساناً:

«إنما يصير الإنسـان إنسـاناً في الاتصال بأنت. ويظهر التواجه بين الاثنين ثم يختفـي، وتتكاثف ظواهـر الصلات أو تتلاشـى، وفي هذا التعاقـب ينمو من قريب إلى قريب الوعي بالشـريك الذي يبقى هو هو، وعي أنا. وبلا شك فإن الوعي يظهر وهو لا يزال منخرطاً في أنسـوجة الصلات، في صلته بأنت، على أن الوعي هو إمكان أن يتعرف المرء على نفسه في ما ينزع إلى أنت من غير أن يكـون أنت، وإنما يتأكد بقوة ما تفتأ تتصاعـد، إلى أن ينفرط عقد الصلة، فيكون أن تجد الأنا نفسها، في لحظة خاطفة، في حضور أمام نفسها، منفصلة عـن ذاتها، كما لو كانت هي أنـت، لكن يحدث أنه سـرعان ما تعود فتمتلك نفسها وهذه المرة تنمنح بنفسها وعن وعي إلى الصلة... ههنا فحسب يمكن للكلمة ـ المبدأ الثانية [أنا ـ ذاك]. وذلك لأنه لا شـك أصاب الشحوب «أنت» التي تتنشـأ عن العلاقة مرات عديدة من غير أن تكون قد صارت بعد «ذاك» أمام الأنـا، إلى موضوع إدراك أو موضوع تجربة بلا صلة، مثلما سـيصير عليه من الآن فصاعداً، لكنه قد صار إلى حـد ما «ذاك» في ذاته، ينفلت موقتاً من الاهتمام وينتظر لكي ينشـأ أن تنعقد ظاهرة صلة جديدة. ولا شك أن الجسم الحيواني الذي ينضج هنا في جسم بشري يتميز عن وسطه بقدر ما يشعر أنه حامل انطباعاته ومنفّذ نزوعاته الأولى التي لا تزال ضعيفة، لكن في إطار جهد تنظيم مـا زال بعد بدائيّـاً وقبل الطابـع العضوي، وليس في إطـار الانفصال المطلق للأنـا والموضوع. وههنا تبدو الأنا المنفصلة وقد تبدلت، وإذ تسـقط مـن امتلائها الجوهري، فإنهـا تختزل إلى واقع ضئيل [نقطـة] ووظيفي لذات المهمة التي صـارت تتكفّل بها هـي أن تُجرِّب وأن تَسـتعمل، وإذ هي تقبل الإقبال كله على «ذاك في ذاته»، فإنها تسـتفرد به وتنضم إليه لتشكل الكلمة المبدأ ـ الثانية [أنا ـ ذاك]. إن الإنسـان وقد صـار يحمل طابع أنا ويقول أنا ـ ذاك إنما ينصبّ من نفسه ملاحظاً أمام الأشياء وذلك بدل أن يواجهها في إطار تبادل حي لسـائلين متبادلين (...) ها قد صار الآن يخبر الأشياء كما لو كانت هي جماعات صفات... فينضد الأشـياء في سلسـلة مكانية وزمانية وسـببية، بحيث ينزل كل شيء منزلته ومجراه ومقاسه وشرطه».

والحال أن هذا العالم وقد امتلأ بالموضوعات، عالم في المتناول، واقع تحت الإدراك والاستعمال، قابل لأن يصير مشتركاً بينك وبين الغير حتى وإن تبدى لكل واحد منكما بتبدٍ مختلف، «لكن ليس هو المكان الذي يمكنك أن تلاقي فيه الغير». صحيح أنه لا يمكنك أن تحيا من دون هذا العالم الموضوعي، لأن صلابة واقعه هي ما يحفظك، لكن الموت يمتصّك فيه، ولسوف تندفن في العدم. لكن، لئن هو لاقى الإنسان الكينونة والصيرورة وقد اتخذت شكل شريكه ... فإن في هذا العالم يتحقق حضورك، ولا حضور لك إلا بقدر ما أنت تملك عالم الصلة هذا. ويمكنك أن تجعل من هذا العالم موضوعك، بل يمكنك حتى أن تجربه وأن تستعمله، لكن آنها ليس يصير لك من حضور... فبينه وبينك ثمة تبادل أعطية: فأنت تقول له: «أنت» وتنعطي له، وهو يقول لك: «أنت» وينعطي لك [اللّٰه].

وعادةً ما تنمو علاقة التجريب والاستعمال على حساب قوة العلاقة التي وحدها تسمح للإنسان بأن يحيا في الروح. وما الروح، في تجلّيها البشري، سوى جواب الإنسان عن نداء «أنت». وما كان من شأن الروح أن توجد في «أنا»، إنما أمر الروح أن تكمن في صلة أنا بأنت.

وما يمنع هذا التجلي هو عالم التجريب والاستعمال ... إذ ما يفتأ الإنسان يلاحظ بالبدل من أن يتأمل، وما يفتأ يستعمل بالبدل من أن يتلقى. ذلك أنه: «عادة ما تتطور وظيفة التجريب والاستعمال، لدى الإنسان، عموماً على حساب القدرة على إقامة الصلة».

والحال أنه: «من شأن «الأنا» التي تقوم في الصلة «أنا ـ ذاك» أن تباين «الأنا» في الكلمة ـ المبدأ «أنا ـ أنت». إذ تبدو «أنا» الكلمة ـ المبدأ «أنا ـ ذاك» كائناً منعزلاً وتعي نفسها باعتبارها ذاتاً (ذات التجربة والاستعمال). وتبدو أنا الكلمة ـ المبدأ أنا ـ أنت باعتبارها شخصاً وتعي نفسها باعتبارها ذاتية. ذلك أن الكائن المنفصل يتجلّى بالقدر نفسه الذي ينفصل فيه عن كائنات منفصلة أخرى، وذلك بينما ينجلي الشخص في الوقت الذي ينسج فيه صلة مع الأشخاص الآخرين. واحد منهما صورة روحية لحالة طبيعية من الانفصال، والثاني صورة روحية لحالة طبيعية من الاتصال. وإن غاية الانفصال لهي التجربة والاستعمال؛ أي الموت في خلال مدة حياة بشرية. وإن غاية الاتصال أن يركز المرء على كينونته في نفسها؛ أي على الصلة بأنت. وذلك لأنه في الصلة بأنت ـ أيُّ أنت كان وأية صلة كانت ـ نشعر بهَبَّة نَفَس أنت الذي هو نفس الحياة الأبدية. والحق أن من شأن ذاك الذي ينسج صلة أن يسهم في واقع؛ أي أن يشارك في كينونة

لا توجد بداخلــه وحده ولا بخارجــه وحده. فما مــن واقع إلا وهــو واقع بالفعل أشارك فيه من غير أن أكون بمســتطاعي أن أتملكه [ضدّاً على شتيرنر]. وحيثما تعدم المســاهمة والمشــاركة، فلا ســبيل إلى الحديث عن واقع. وحيثما يوجد تملك، ليس ثمة من واقع. وتكون المســاهمة كاملة بقدر ما تكون الصلة بالأنت صلة مباشــرة. تكون الأنا واقعية بقدر ما تســهم في الواقع. وتصير أكثر واقعية بقدر ما تكون هذه المساهمة أكثر كمالاً.

لكن الأنا التي تنفصل عن حدث الصلة وتجد نفســها وحدها، مع وعيها بهذا الانفصال، لا تفقد واقعيتها. إذ المساهمة تظل مغروســة فيها وحيَّة، وإذا ما نحن أردنا أن نعمل كلمة عادة ما نســتعملها لوصف أعلى شكل من الصلة غير أنه يمكن أن تنطبق على كل الصلات الأخرى، فإن «البذرة تبقى مغروسة فيها». ههنا مجال الذاتية حيث «الأنــا» تعي بصلتهــا وبانفصالها في الوقت ذاته. ذلــك أن الذاتية الحقة لا يمكن أن تفهم إلا فهماً ديناميّاً، وذلك بوصفها خفقان أنا داخل الحقيقة المتوحدة المنعزلة التي هي حقيقتها. وهي في الوقت نفسه المكان الذي تنشأ فيه وتربو الرغبة في صلة أعلى فأعلى وأكثر إطلاقاً ـ هي الرغبة في مشــاركة شــاملة [كلية] في الكينونة. ففي الذاتية ينضج الجوهر [المادة] الروحي للشخصية.

والحق أن الشــخصية تعي نفسها باعتبارها ما يســهم في الكينونة، باعتبارها ما يوجد مع كائنــات أخرى، وبالتالي في كونها كائنة. أمــا الكائن المنفصل، فإنه يعي نفســه ككائن ســمته كذا وليس كذا. يقول الشــخص: أنا كائن [موجود]؛ هذا بينما الكائن المنفصل يقول: أنا كذا أو هكذا. واعرف نفســك بنفســك: هذا يعني بالنسبة إلى الشخص: اعرف نفسك من حيث ما أنت كائن [أو كينونة]، بينما يعني بالنســبة إلى الكائن المنفصل: اعرف نمط كينونتك. وبانفصال الكائن المنفصل عن الكائنات الأخرى، فإنه ينفصل عن الكينونة.

وليس يعني هذا أن على الشــخص أن «يتخلى» عن كينونتــه الخاصة بمعنًى ما من المعاني، أن يتخلّــى عن كيانه [كينونته] المســتقل. لكــن كيانه [وجوده] الخاص ليس هو وجهة النظر الذي يضع نفسه فيها، لا ولا هي الشكل الضروري الوحيد وذي الدلالة الوحيد للكينونة [للوجود]. وإنما الكائن المنفصل [المتوحد]، بالضد من ذلــك، يتخم بوجــوده ـ المنعزل [بمعــزل عن الأغيــار]، أو بالأحرى بـ«نمط الوجود هذا» التــي تخيل أنه يخصّه. وذلك أنه أن يعرف نفســه هو في العمق بالنســبة إليه، في غالب الأحــوال، أن يبني ضرباً من نفســه يكون مبرراً عنده والذي ســوف يوقعه أكثر فأكثر في وهم من أمره، أن يكتســب، وهو يتأمل

ذاته بإعجاب شـديد حد العبادة، وهم أنه يعرف نمط وجوده، هذا بينما معرفته بذاته معرفة حقة من شأنها أن تدفع به إلى أن يضع حدّاً لحياته أو إلى أن يعيد بناء حياته من جديد.

أمر الشخص أن يتأمل ذاته، وشـأن الكائن المنفصل أن ينشغل بما يحوزه أو يملكه؛ فيقول: جنسي وعرقي ونشاطي وعبقريتي.

لا يسهم الكائن المنفصل في أي واقع ولا يمتلك أي واقع. إنما هو ينفصل عما ليس هو ويسـعى إلى أن يمتلكـه بأكبر قدر ممكـن بالتجربة وبالاسـتعمال. وإنها لديناميتـه الخاصـة: أن ينفصل عن «الـذاك» وأن يتملكه ـ وهـي عملية مزدوجة تجري عن كل واقع بمعزل. ومهما حاولت الذات التي يراها في نفسه أن تمتلك كل ما تريد، فإنه يبقـى كما هو مجرد نقطة كائن وظيفي، صاحب تجربة واسـتعمال، ولا شـيء أكثر من هذا. فلا نمط وجوده الممتد والمعقّـد، ولا «فرديته» الطموحة بإمكانهما أن يمداه برحيق الكينونة [بالجوهر الذي ينقصه].

لا يوجد ثمة نوعان من الناس، وإنما هناك قطبان لما هو إنساني:

فلا إنسـان بشـخص خالص، ولا إنسـان بمنفصل بتمام الانفصال. لا إنسان واقعياً بالتمـام، ولا أحد من غير واقعية بالكمال. كل واحـد يحيا في أنا مزدوجة. لكن ثمة أناس يكون فيهم الشـخص من الأولوية بمكان بحيـث يمكن أن ندعوهم أشـخاصاً، وآخرون يكـون فيهم الكائن المنفصـل يحظى بالأولويـة الأولى بحيث ينطبق عليهم هذا النعت.

وبقدر ما تكون الإنسـانية محكومـة بالكينونة التي تطلـب الانفصال لذاتها، تكـون الأنا صيداً مسـتهدفا للاواقـع. وفي مثل تلـك الأزمان يحيا الشـخص في الإنسان وفي الإنسانية وجوداً سريّاً مختبئاً وغير فاعل ـ إلى حين أن تزف ساعته».

والحق أن بوبر بنى رده على شتيرنر على المنطلقات التالية:

يبـادر بوبر إلى التمييز في صلة الإنسـان بالآخـر ـ أكان جمـاداً أم نباتاً أم إنسـاناً أم حيواناً أم أرواحاً أم غيرها ـ بين ضربين من الصلة: يسمي الأولى صلة «أنـا ـ ذاك»؛ ويقصـد بها صلة الإنسـان بذاك الأمـر، من جماد وحيـوان ونبات وموضوعات من صنع الإنسان. ويسمي الضرب الثاني من الصلة: «صلة أنا ـ أنت»؛ ويقصـد بالأنت هنـا كل كائن روحـي ـ من الإنسـان إلـى الله. وبعبـارة أخرى، إمبراطوريـة «ذاك الأمـر» هـي إمبراطوريـة الأشـياء. وإمبراطوريـة «أنت» هي

إمبراطورية الأشخاص. وأن نقول: «أنت» معناه: ألا نعتبر أن ما من «كائن» إلا وهو «موضوع»، بحيث يكون كل «موضوع» يحيل على «موضوع» آخر، في عالم موضوعات؛ أي عالم وسائل تُتخذ وأدوات تُستعمل وآليات تُتوسل وذرائع تُعتمد... أما «أنت» فلست تحيل إلا إلى أنت. ومن شأن من يقول: «أنت» ألا يكون يملك شيئاً وإنما أن يربط صلة وأن يعقد وشيجة. فهو يمكنه أن يملك «ذاك» [الشيء]، لكن ليس من شأنه إلا أن ينسج صلة مع «أنت». علماً أن «أنا ـ أنت» و«أنا ـ ذاك» يعدهما بوبر «الكلمتين ـ المبدأين»؛ أو قل المفهومين الأساسيين اللذين عليهما مدار كل صلة في هذا العالم.

وليس يعني هذا أن هذين العالمين عالمان تقع بينهما حدود فاصلة قطعية، وإنما قد يتحوّل عالم «أنا ـ ذاك [الشيء]» إلى عالم «أنا ـ أنت»، أو بالأحرى يستعيد أصله، لأن الأصل عند بوبر أن تكون الصلة «أنا ـ أنت» هي الصلة البدئية. مثال ذلك صلة الإنسان بشجرة:

آخذ في الاعتبار المتأمل شجره: يمكن أن أنظر إليها بوسمها منظراً اعتبره في جميع جوانبه، أو اعتبرها من حيث ما هي في حركة تحولات، أو أعدها ضمن نوع معين بوصفها أنموذجه؛ بل يمكنني حتى أن أشيح بنظري عن حضورها فلا أرى فيها إلا تعبيراً عن قانون، أو مجرد عدد. ومهما اعتبرت الشجرة بهذا النحو من الاعتبار وأشباهه، فإنها لا تكف عن أن تظل «موضوعاً» بالنسبة إليَّ، يحفظ مكانه في الزمان والمكان وطبيعته وتركيبته. لكن، يمكنني إذا ما أنا ملكت المشيئة والمدد الرباني أن «أعقد صلة مع هذه الشجرة». لحظتها تتوقف الشجرة عن أن تظل «ذاك» [الشيء] أو [الموضوع] لتصير «أنت». ولا يتطلب مني هذا أن أتخلى عن أوجه معرفتي السابقة بها (الصورة والحركة والنوع والأنموذج والقانون والعدد)، بل تصير صلتي بها صلة أخرى مبنية على القاعدة: ما من صلة إلا وهي «صلة متبادلة» أو قل: «صلة تبادلية»، أو قل «تواصل»...

لندع ابن عربي المفكر الصوفي المسلم يستنبط أخلاقيّاً ما يلزم عن هذه الصلة المغايرة بالشجرة:

المطلوب من الإنسان: «**إن رأى شجرة ذابلة لاحتياجها إلى الماء، وإن كان مالكها حاضراً، وقدر على سقيها في صحبة تلك الساعة حيث استظل بها أو استند إليها طلباً لراحة تعب، أو وقف عندها ساعة لشغل طرأ له ـ فهذه كلها صحبة ـ وهو قادر على الماء، فتعين عليه رعي حق الصحبة أن يسقيها لذلك،**

لا لأجل صاحبها ولا طمعاً فيما تثمر، سواء أثمرت أم لم تثمر، أكانت مملوكة أم مباحة».

(محيي الديـن بن عربـي: الفتوحـات المكية. بيـروت: دار صـادر، 2004. المجلد 3، ص 334).

ولنواصل مسـيرة تحليلنا. على أن الصلة بأنت هذه تكـون أوضح ما تكون في صلة الإنسـان بأترابه وفي صلته بالعالم الروحي... ذلك أن عالم الصلة شأنه أن يقام في ثلاثة مجالات:

مجال الحياة مع الطبيعة. بحيـث تتم هذه الصلة على نحو غامض من دون أن تبلغ عتبة اللغة. وذلك بحيث إن المخلوقات تتحـرّك بالمواجهة منا، لكن من دون أن تتمكن من أن تقبل علينا الإقبـال أو أن تلاقينا هي الملاقـاة، و«الأنت» الذي نوجه إليها تتعثر بهذه العتبة.

مجال الحياة مع بني البشـر. وفي هذا المجال تكون الصلة بيِّنة جلية. وذلك بحيث يمكن أن نضفي على أغيارنا من بني البشر سمة «أنت» وأن نتلقاها منهم.

مجال الحياة مـع المهايا الروحية. والحال أن الصلة بهـذه الكائنات تكتنفها السحب، لكنها تنكشف وتنقشع، وحتى إن تبدت بكماء، فإنها مع ذلك خلّاقة للغة. وإن كنا لا نسـمع أي «أنت»، فإننا نشـعر بأنه ينادى علينا ونجيب...وكل كينونتنا تردد «أنا ـ أنت» من غير أن تنبس بها شفتانا.

ولهذا السبب، فإنه عندما نكون أمام إنسـان هذه المرة، لا شجرة، فإن هذا الإنسـان يعد «أنت ـ أنا»، فأقول له: «أنا ـ أنت»، ما كان هو بالشـيء بين أشياء، ولا كان هو يتكوَّن من أشياء. وليس هو «هو» أو «هي»، أو «هم»، أو «هن»، يتحدد بهم أو بهن أخريات، ما كان هو نقطة مكان وزمان محمولة على شـبكة الكون. وما كان هو ضرباً من الوجود قابلاً للإدراك وللوصف، شبكة من «الأوصاف المحددة». إنما هو «أنت»، وهو يملأ الأفق. وليس يقبل «الأنت» أن يختزل إلى جملة أوصاف، وإنما هو «جملة واحدة»... وما من محاولة لفعل ذلك إلا ومن شأنها أن تحوّله من «أنت» إلى «ذاك» [الشـيء]. فالإنسـان الذي أقول له: «أنت» ليسـت لي «معرفة اختبارية» به. وإنما لي «صلة» به. وهذه الصلة هي ما يسـميه مارتن بوبر: «اللقاء بالغير». فشـأن الأنا والأنت أن يكونا على لقاء وفي لقـاء، وليس على معرفة وفي معرفة: «ما من حياة حقة إلا وهي لقاء».

أكثر من هذا، متى أنا اعتبرت «الأنت» تلك «موضوعاً»، فإنني أكون آنها ما عاملته على أنه «جملة» وإنما على أنه «حزمة صفات»؛ أي حوّلته من «أنت» [شخص] إلى «ذاك» [شيء]. هنا يكمن ما يسميه بوبر «مالنخولية مصيرنا»: «في العالم الذي نحيا فيه ما تنفك «الأنت» تستحيل إلى «الذاك». ومهما كان هو «الأنت» خصيصاً بنا في حضوره في صلته المباشرة بنا، فإنه ما أن يستهلك فعله أو أن يصاب فعله بعدوى الوسائل، حتى يستحيل هو إلى «موضوع» بين «الموضوعات». ولئن حق أنه لربما بقي الموضوع الأساسي الأولى، فإن هذا ليس يمنعه من أن يبقى، مع ذلك، موضوعاً خاضعاً إلى المعيار وإلى التحديد». وهكذا، مصير مالنخولي هذا الذي يجعل الحب لا يبقى صامداً في الطابع المباشر للصلة... وذلك بحيث ها هو الكائن البشري الذي كان لا يزال إلى حدود اللحظة فريداً يستحيل إلى «هو» أو «هي»؛ أي إلى جملة من «الأوصاف»؛ إلى أوصاف وقد تجسدت. ها أنا ألمح منه هذه الميزة التي تسم شعره، وهذه السمة التي تطبع رأيه، وهذه الخصيصة التي تميز طيبته، ولكن ما دامت هذه الإمكانية متاحة لي، فإنه ما عاد «أنت» بالنسبة إليّ أو ما صاره من جديد. وفاجعة الإنسان، في هذا العالم الدنيوي، أن ما من «أنت» إلا وهو محكوم عليه أن يصير «شيئاً»، أو ما يفتأ يسقط في عالم الأشياء.

ولئن نحن اعتبرنا «أنا ـ أنت» و«أنا ـ كذا» في جينالوجيتهما [تكوينهما]، أخبرنا مارتن بوبر أن من شأن «أنا» ـ وعلى عكس ما يظن ـ أن تنمو بعد «أنت»، وما كان الأمر بالضد، وأن من شأن «ذاك» أن تكون مستلحقة «لأنا» ولها مستتبعة. لأنها متولدة عن التجربة. ولذلك كانت هي تابعة لكلمة «الانفصال» و«المباعدة»: «التجربة». تفيد الصلة «أنا ـ ذاك» دلالة «الانفصال». فحين أقول: «إني أرى الشجرة»، فإن ذلك يعني مباعدة ما بين الإنسان ـ «أنا» ـ والشجرة ـ «تلك»، بما يحول الشجرة إلى «موضوع» من لدن الإنسان ـ الوعي، وهنا يقيم بالأصل حاجزاً بين «الذات» و«الموضوع»، ويتم النطق بالكلمة المبدأ «أنا ـ ذاك» التي هي كلمة الفصل.

أكثر من هذا، انظر إلى تصور البدائي للعالم، تجد أن في الأصل كان الوصل. الأصل هو الوصل. والكثير من المذاهب حافظت على الوصل، انظر مثلاً أحد المفكرين العبرانيين وهو يقول قولاً جرى مجرى المثل: «في البدء يكون الجنين في صلة بالكل، لكن ينسى ذلك بعد ولادته، ينسى رحم الأم». ذلك أن عند الطفل غريزة الصلة هي الأولى، وليس صحيحاً أن الطفل يبدأ بدرك

موضوع، ثم بعد ذلك يدخل في صلة معه. إنما الصلة هي الأمر القبلي. وإنما التحويل إلى «الموضوع» أمر لاحق.

ومن هو «الأنت» في آخر المطاف؟ وما طبيعة الصلة «أنا ـ أنت»؟ وبم اختلفت هي عن الصلة «أنا ـ ذاك [الشيء]»؟

الصلة «أنا ـ أنت» هي، أولاً، صلتي بـ«حضور حي» أو قل: «بشريك حي» ـ هو «أنت»، وليس بـ«موضوع». وعند بوبر «الموضوع» دائماً أمر «مضى»، بينما الأنت أمر «حاضر» بحضور حي. وهي صلة بحاضر وليست صلة بماض، بما مضى قضي الأمر. من شأن الأمر أن يقضى، وليس من أمر الصلة أن تنقضي أو تمضي. فليس من شأن الموضوع أن «يحضر»، ليس يحضر سوى «أنت»، وليس من شأن «الموضوع» أن يلتقى به، ما يلتقى به هو «أنت». ومن ثمة كانت الصلة بالأنت «تفاهماً مع كائن حي». أكثر من هذا، من شأن اعتبار الأغيار أنت وليس «ذاك» أنها تصير محررة بلا قيود متفردة نراه وجهاً لوجه.

ما سمات هذه الصلة بالأنت؟

أولاً: هي صلة مباشرة. فمن شأن صلتي بك ألا تدخلها أية وساطة أكانت «مفاهيم» [أنا لا أصحبك مثلاً لأنك تجسد مفهوم «الصحبة» مثلاً] أم «أرسومة» [أنا لا أصحبك مثلاً لأنني ارتسمت أن ألاقي إنساناً ترتسم فيه أو تتخيل فيه الصفات الجزئية التالية] أم «أخطوطة» أم «أخيولة»... لا ولا «أغراض» توضع أو «تشهي» يشتهى أو تطلعات ترسم أو استباقات تتخذ. سئل المفكر الكبير مونتينيه عن سرّ صحبته مع الشاعر والمفكر إتيان دولابويسي، مع ما بينهما من التباعد في الطباع، فكان أن أجاب: «لئن هو استعجلت في أن أجيب عن سؤال: لماذا أحببته؟ فإنني أشعر أنه لا يمكن أن أعبّر عن هذا الأمر إلا بالقول:

«لأنه كان هو، ولأني كنت أنا». يقبع ثمة خلف خطابي بأكمله أمر لا يمكن أن أعبّر عنه على وجه الخصوص عبارة عن قوة لا تفسّر وقدرية هي التي جمعت بين طرفي هذه الوحدة».

والحال أن ما من وسيلة إلى الغير، وما من توسل إليه، إلا ومن شأنه أن يكون حاجزاً أمام لقاء الأنت أو ملاقاته. حتى العواطف ليس هي ما يتوسط صلتي المباشرة بالأنت. والتي هي صلة وجه ـ لوجه. مثلاً محبة الأنت أصل التعلق به، وليس التعلق أصل المحبة. فليست المحبة عاطفة تسكن في الإنسان، إنما الإنسان نفسه يسكن في المحبة. وما كانت المحبة عاطفة متعلّقة بالأنا، فليس الأنا إلا

مضمونهـا أو موضوعها، وإنمـا بالأحرى أن نقـول: إن المحبة توجـد بين «الأنا» و«الأنت». ومن لم يعرف هـذا الأمر، ولا يعرفه بكل كينونتـه ومن كلها، لا يعرف للحب من معنى، وذلك حتى إن هو كان ينسـب إلى الحب المشاعر التي يشعر بها ويحسّ ويذوق ويعبِّر عنها.

ثانياً: هي صلة تواصلية. ما من صلة عند مارتن بوبـر إلا وهي صلة تبادلية. الصلة تبـادل. فحين أعتبر في «أنـت» ـ التي هي «أنت» «أنا» [أنتـي] ـ أجد أنها تفعل فيَّ مثلما أنا أفعل فيها. خذ، مثلاً، وأنت الأستاذ ـ أنا ـ فإن أنتك ـ التلاميذ ـ إذ تفعل فيهم (تؤثر) يفعلون فيك بالمقدار عينه. فبين الأنا والأنت تفاعل.

ثالثاً: هي صلة استثنائية خاصة. «ما من صلة حقة بكائن أو بماهية في العالم إلا وهـي صلة اسـتثنائية». ومعنى هـذا أن «الأنـت» ـ التي توجد فـي صلب هذه الصلة ـ إنما هي «أنا» منفصلة، مميزة، فريدة، بحيـث توجد وحدها أمامنا مقابلة لنا. إنها تملأ الأفق. وليس يعني هذا أن لا شـيء غيرها يوجد، وإنما معناه أن كل شيء يوجد في صلة.

والذي عنـده، أن لا وجود، بالأصـل، لأنا تكون فـي ذاتها معزولـة منفصلة مسـتقلة، وإنما ما من «أنا» إلا وشـأنها أنها تدخل في صلة إما مـع «أنت» (أنا ـ أنت) أم مـع «ذاك» (أنا ـ ذاك). وعندما يقول المرء: «أنـا» فإنه إنما يقول، على التحقيق: «أنت» أو «ذاك»، وبالمقابل والتلقاء عندما يقول: «أنت» أو «ذاك»، فإن الأنا تكون حاضرة في قوله متضمنة.

لئن نحن فتشـنا عن مثال لأنا هذه في الاسـتقطاب «أنا ـ أنت» لوجدنا بوبر يقدم لنا مثالين:

فـي ما يخص صلة الإنسـان بالطبيعـة، لا يخفي بوبـر إعجابه بأنـا الكاتب الألماني الكبير غوته ـ «أنا» الصلة الحميميـة الخالصة مع الطبيعة التي ما فتأت تنكشـف إليها وتفضي بالكلام ـ لما شـاهد هو الوردة قال مخاطباً لها: «هي ذي أنت». وفي ما يخص صلة الإنسـان بجنسـه، لا يتردد في أن يضرب لنا مثلاً بأنا سـقراط ـ «أنا» الحوار الذي لا ينتهي ـ التي كانت تحيا فـي عالم الصلة بالناس وهي الصلة التي جسّـدها الحوار، وذلك بحيـث حيثما حلَّت أدارت بنفسـها نَفَسَ الحوار. وحتى فـي وحدتها ما كانت هذه الوحدة هجراناً لعالم بني البشـر، وإنما كان اهتماماً...

وبالضد، فإن «أنا» نابليون أنموذج للصلة «أنا ـ ذاك» حيث سعى نابليون إلى تحويل الآخرين إلى «محركات» قابلة لأن يكون لها عائد معلوم؛ أي إلى تحريكهم. أكثر من هذا، لم يكن يعتبر نفسه هو أيضاً وأناه إلا بمثل ما كان يعتبر به الأغيار. بحيث انتهى إلى تحويل ذاته إلى «ذاك».

وليس بوبر يدعونا إلى ضرب من التصوف يتم بموجبه التخلِّي عن الأنا: «ليس المطلوب أن نتخلَّى عن الأنا، كما تعتقد الصوفية بذلك عامة، إنما الأنا ضرورية بالنسبة إلى كل الصلات، وبالتالي حتى إلى أعلى هذه الصلات، التي لا يمكن أن تعقد إلا بين «أنا» و«أنت»؛ إذ لا يتعلق الأمر بالتخلي عن «الأنا»، وإنما بالتخلي عن نزوع تأكيد الذات هذا الباطل الذي يدفع الإنسان إلى الهروب من هذا العالم غير اليقيني وغير الثابت والعرضي العابر والمضطرب الخطير الذي هو عالم الصلة، والاحتماء في ملكية الأشياء.

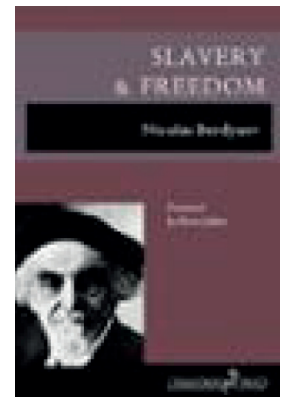
هل العزلة عن الأغيار ممكنة؟

ومنه تجربة العزلة الوجودية: الأنا المتوحد (من العزلة في العالم الاجتماعي إلى الألفة مع «الأنت») (بردياييف).

يذهب الفيلسوف الوجودي الروسي نيكولاس بردياييف (1874 - 1948) في كتابه الذي حمل من الأسماء العديد من التسميات بحسب الترجمات: الأصل الروسي «الأنا وعالم الموضوعات»، وفي الترجمة الفرنسية «خمسة تأملات في الوجود»، وفي الترجمة الإنجليزية «الوحدة والمجتمع»، وآثر المترجم العربي ـ عن حق ـ أن ينقلها إلى «العزلة والمجتمع» إلى إعمال النظر في صلة الفرد بالمجتمع وإمكان العزلة أم استحالتها:

يتفق بردياييف مع ديكارت على أن: «الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شيء بالذات المفكرة ووجودها» (ص. 66)، وعلى أن: «الأنا منبع الفلسفة وأصلها، هذه الفلسفة التي تنبثق من الشك في طبيعة العالم الموضوعي» (ص. 90).

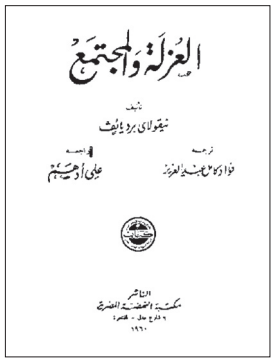
ويتّفق مع شتيرنر في أن: «كل «أنا» تتشابه مع غيرها في أنها جميعاً فريدة متميزة، وكل «أنا» حقيقة قائمة بذاتها، عالم قائم بنفسه، يضع وجود «الأنوات» الأخرى من دون أي محاولة لأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً معها، و«الأنا» التي أعنيها هي «الأنا» غير الموضوعية التي تتجاوز المجتمع، ووجود الأنا يسبق إحالتها المادية في العالم، ومع ذلك فإنها لا تفترق عن وجود الذوات الأخرى و«الأنوات» الأخرى» (ص. 91)، لكنه يختلف عنه في طلب الاتصال الروحي بالأنت والنحن. وكأننا بـ«أنا» شتيرنر إنما أرادت أن تتفرد عن «الموضوعية» ولم تعلم للروحية سبيلاً.



على أن: «الوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين، فهو وعي اجتماعي في أعمق أعماق طبيعته الميتافيزيقية. وما دامت حياة الإنسان تعبيراً عن الأنا، فإنها تفترض وجود الآخرين، ووجود العالم، ووجود الله. وانعزال الذات انعزالاً مطلقاً ورفضها الاتصال بأي شيء خارجها أو «بالأنت» عبارة عن انتحار» (ص. 91).

وينطلق بردياييف من التمييز بين مجالين للحياة: المجال الذاتي (أي: الذات وعوالمها الخاصة) ـ وهو المجال الذي يسميه «العالم الوجودي» حيث تنشغل الذات بطرح مسألة وجودها ـ والمجال الموضوعي (أي: مجال الحياة الاجتماعية حيث تحيا الذات بين الذوات والأشياء والمؤسسات الاجتماعية) ـ وهو الذي عادة ما يسميه «العالم الموضوعي» ويرادف بينه وبين «العالم الاجتماعي»، فاللفظتان «موضوعية»

و«اجتماعية» عنده مترادفتان، بل ويرادفه ـ طوراً آخر ـ مع العالم الطبيعي أو البيولوجي، فيتحدث عن «العالم الموضوعي؛ أي العالم البيولوجي والاجتماعي». والذي عنده أن «العالم الموضوعي عالم كمي، وهو عالم تتحول فيه كل الأمور ـ أشخاص وأشياء، ذوات وغيرها ـ إلى «موضوعات»، هذا علماً أن من شأن: «الموضوع [أن] يطمس السر الكامن وراء الوجود»، وأن: «الواحد» و«الشيء» رمزان لعالم وضيع [ساقط: من السقوط] مجرد من الاتصال الروحي ومن الحدس والحب، أو بمعنى آخر، هو عالم الاتصال الخارجي البحث» (ص. 167). هو إذاً عالم النظام والقانون والسلطة؛ أي عالم تقوم فيه العلاقات على القهر. فضلاً عن هذا وذاك، إنما المجتمع «شيء»، تصير فيه الشخصية «جزءاً». والعلاقات بينهما قائمة على مقولات «الكم». فعالم الموضوعات ليس هو عالم الأشياء فحسب، بل هو عالم تصير فيه «الذوات» نفسها «موضوعات»، ويصير التعامل فيه بين «الذوات» معاملة موضوعات لموضوعات: مصالح تقضى، ووسائل تتخذ... فلا تظهر لك «الذات» الأخرى إلا من حيث ما هي «وسيلة» لتحقيق مأرب ما... فبدل «أنا» و«أنت» و«الموضوع» نصير أمام «موضوع» و«موضوع» و«موضوع». كل شيء «يتوضع» و«يتواضع» و«يتضع» في العالم الموضوعي. ذلك أن من شأن الحياة الاجتماعية أن تُلجِأَ الذات إلى أن تنسلخ من نفسها انسلاخاً، وأن تتقمّص دوراً ـ هو دور ما يسميه برديابيف «التنكر الاجتماعي»: فالإنسان في المجتمع «مُمَثِّل» دائماً يلعب دوراً ما، وهو يعيش في مستوى السلوك الذي يفرضه مركزه الاجتماعي، فإذا قام بدوره خير قيام، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية. فليست «الأنا» التي تنسب إلى الحياة الاجتماعية هي «الأنا» الأصيلة.



والواقع أن الذات تسعى إلى الاتصال الروحي «بأنا» أخرى، أو «بالأنت». وهي تتلهف إلى أن تجد ذاتاً أخرى، صديقاً يريد أن يتوحّد معها ويؤكدها ويعجب بها ويصغي إليها.

ويضرب برديابيف مثلاً بصلة الإنسان بالحيوان، وليكن كلباً وفيّاً مثلاً، فيقول: «حينما تواجه «الأنا» كلباً، فقد يثبت الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن يكون «شيئاً»» (ص. 169). وقس على ذلك الصلة بين الإنسان وعالم الأزهار: «من الخطأ أن نفكر في أن الاتصال الروحي لا يمكن إلا أن يكون علاقة إنسانية فحسب، أي صفة مقصورة على الصداقة الإنسانية، فهي شائعة في عالم الحيوان والنبات والجماد التي تتمتّع جميعاً بحياة داخلية خاصة بها. (...) ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجداني تلك العلاقة التي تقوم بين

الإنسان وصديق حميم هو الكلب، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية، وبذلك تحيل الموضوع إلى ذات، إلى علاقة من الألفة والود، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل» (ص. 108).

ومن هنا شعور «الذات» بالعزلة في عالم الموضوعات الوسيلي [القائم على منطق الوسيلة: كذا وسيلة لكذا] هذا. ومعنى «العزلة» أو «الوحدة»، عنده، انصراف الإنسان إلى التركيز على ذاته وحدها، وسعيه إلى الحياة في نفسه ولنفسه. على أن هذا «العكوف على الذات» ما لم يكن هو من الصنف «الوجودي» الذي يدفع الذات إلى طلب العلو على قوقعتها، فإنه قد يؤدي إلى عكوف على الذات من الصنف الانتحاري؛ أي إلى «السجن الذاتي المؤبد» الذي يفضي في نهاية الأمر إلى الجنون.

ويلاحظ برديابيف مفارقة بهذا الصدد: وهي أن شعور الذات بالعزلة مقرون بالموضوعية، إذ كلما كانت هناك حياة موضوعية كبيرة تم الشعور بالعزلة. بل إن الإحساس بالعزلة إنما هو ناجم عن الانغماس في عالم الموضوعية، وذلك بحيث يحدث «طلاق» بين «الذات» و«الموضوع»، أو ما يسميه «انفصال العالم الذاتي عن العالم الموضوعي». ويميز الرجل بين ضربين من الاتصال: «اتصال موضوعي» و«اتصال روحي». فأما الأول: فهو الاتصال العادي بين الناس، وهو عنده «اتصال موضوعي» لأنه يفتقد إلى الحميمية وإلى الدفء (المحبة والأخوة) أو إلى ما يسميه «الروح» ـ ويتجسد في اتصال جامد بارد سطحي ومصلحي وسيلي غرضي. في الاتصال الأول تكون دائماً ثمة صلة بين «ذات» و«موضوع»، تواجه فيه «الذات» دائماً «الموضوعات» [الأشياء] في حياتها الاجتماعية (بما في ذلك الأسرة والدولة) ـ وهو يعكس في الحقيقة تفككاً: «العالم المادي عالم مفكك تنعزل أجزاؤه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجي» (ص. 166). والنوع الثاني من الاتصال: هو ما يطلق عليه اسم «الاتصال الروحي» ـ «أما الاتصال الروحي فلا يحدث إلا بين الأنا والأنت، بين «الأنا» و«أنا» أخرى، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء» (ص. 166 - 167).

ومن ثمة كانت «العزلة» احتماء للذات من هجمة العالم الخارجي الموضوعي. وهي وسيلة لحماية «الأنا» نفسها من العالم الاجتماعي الموضوعي. ذلك أن هذه «الأنا» تحاول دوماً أن «تعلو» أو «تخرج»، لكنها سرعان ما تصدم بفظاظة العالم الخارجي، كحلزون تتطلع إلى العالم الخارجي فإذا ما داهمها خطر انكفأت في

قوقعتها، وإذ تجد نفسها في خطر دائم في مواجهة «الموضوع» ـ وليس «الأنت» الذي لطالما نشدت هي الاتصال به ـ فإنها تتخذ موقفاً دفاعياً تحصن به شعورها من الاتصال الفظ بالأشياء. وتلك هي تجربة «العزلة» عنده ـ وهي تجربة ضرورية: «لكي تصبح هذه العلاقات [بين الأفراد] أكثر شخصية كان لا بد من أن يعاني الشخص العزلة، وأن تنفصل «الأنا» من روابطها العضوية التي تكاد تستوعبها جميعاً» (ص. 168). ومن ثمة يتبين أن: «العزلة هي النتيجة المباشرة للضغط الذي يفرضه العالم الطبيعي والاجتماعي على الشخصية لتحويلها إلى موضوع» (ص. 158). وما العزلة بالأمر السلبي في ذاته. ذلك أن:

«الإنسان لا يدرك شخصيته وأصالته وتفرده وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء إلا عندما يكون وحيداً، وإلا عندما يستبد به ذلك الشعور الحزين الكئيب بانعزاله. والشعور بالعزلة الحادة يميل إلى أن يجعل كل شيء آخر يبدو معادياً، وحينئذ يشعر الإنسان أنه غريب متوحد لا وطن روحياً له (...).

وما دام الإنسان لم يشعر أنه في بيته، وفي عالم وجوده الحقيقي، وإذ ظل يرى الناس في ضوء هذا العالم الغريب، فإنه لا يستطيع إلا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات تعكس عالم الضرورة الموضوعي. بيد أن العالم الموضوعي لا يمكن أن يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزلته، وهكذا تبقى الحقيقة الأساسية صحيحة ـ ألا وهي أن أي اتصال موضوعي لا يمكن أن يساعد «الأنا» أثناء مسيرها في طريق الحرية والاتصال الروحي، أيّاً كانت العلاقة بينهما. وفي أعماق عزلته ووجوده التنسكي ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى...مع الـ«أنت» أو «نحن»: و«الأنا» تتلهّف للخروج من سجنها لكي تلتقي بأنا أخرى، ولتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الأنا. ولكنها في الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفاً من ألا تلتقي إلا بالموضوع. وللإنسان حق مقدس في العزلة، وفي حياة خاصة. ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية، وإنما على العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفاً للعالم المجرد الموضوعي. والأنا لا تعاني عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين، وسط عالم مجرد. والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها، بل من الضروري أن تكون مقترنة دائماً بوجود الغير و«الذات الأخرى».

والعزلة المطلقة مرادفة للجحيم وللعدم، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب. والعزلة النسبية تقتضي العجز والسلب، ولكن لها أيضاً جانب إيجابي حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعي، وعلى العالم الموضوعي، فهي تمثل حينئذٍ حالة عليا من حالات «الأنا». وحينما يحدث ذلك فإن درجة انفصال الحداثة لا تكون عن الله والعالم الإلٰهي، وإنما عن «الروتين» الاجتماعي اليومي للعالم الوضيع. وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحي» (ص. 93-94).

وعنده أن العزلة الحقة ليست العزلة عن المجتمع وإنما هي العزلة في المجتمع: «إن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع، في العالم الموضوعي. واتصال «الأنا» بـ«اللا-أنا» وبالعالم الموضوعي لا يحل مشكلة العزلة. فهذا الاتصال يحدث كل يوم، ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر مما يخففها (...) وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا في المستوى الوجودي بالتقاء الأنا مع أنا أخرى... مع «أنت» أو مع الذات. وحينئذ تتجرّد الأنا من حياتها الجماعية الأولى، وتعاني المولد المؤلم للوعي والانفصال والعزلة. فإنه لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحي بالآخرين بأن تعود إلى الحياة الاجتماعية في عالم موضوعي، بل ينبغي عليها أن تجد مخرجاً من العالم الموضوعي الذي لا يوجد فيه أي اتصال روحي» (ص. 95).

ولعل من الأسباب الوجيهة التي تدفع «الذات» إلى طلب العزلة، أو بالأحرى إلى نشدان الحماية من هجمة المجتمع بالعزلة، هو أن «الموضوعية» ـ أي: الحياة الاجتماعية ـ من شأنها أن «تهمد جذوة الإبداع عند الإنسان و[من شأنها] إضعاف دوافعه الخلّاقة بأن تخضعها جميعاً لحكم القانون» (ص. 180)، وأنه لا تظهر الشخصية في العالم الموضوعي على حقيقتها، وإنما تضطر هي إلى أن تلبس القناع اضطراراً، فتصير مخادعة بخداع مستمر (ص. 177). تأسيساً عليه: «ثمة منطقة في أعماق الشخصية تمتنع على المجتمع، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته» (ص. 164). ثم إنه: «إذا خضعت الشخصية للإيحاء الجماعي ولغريزة المحاكاة وللعواطف الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف». ذلك أنه: «حينما تواجه «الأنا» الجمهور تجد نفسها مرغمة على أن تتقبّل الطابع الذي يفرضه عليها الجمهور» (ص. 171). وبالجملة العالم الموضوعي جملة حُجُب.

ومن ثمة كان هناك «تناقض أبدي بين الشخصية والمجتمع».

على أنه ما يفتأ يميّز بين «الأنا» و«الشخصية». فالأنا تكون عند المبتدئ والشخصية عند المنتهي. بحيث ما من إنسان، عند برديابيف، إلا وشأنه أن يكون «أنا» قبل أن يصبح هو شخصية». ذلك أن «الأنا» شخصية في طور الجنين، ولكي تصبح شخصية فعلاً، فلا بد أن تتصل «بالأنا» أو «النحن». وقد يصبح وقد لا يصبح بحسب ما إذا امتصه المجتمع والطبيعة أم ما إذا علم هو كيف يستقل بنفسه استقلالاً روحيّاً: «الأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع، وهي لا تفترض مذهباً في الشخصية. الأنا مفروضة منذ البداية، أما الشخصية فمطروحة للبحث. وغرض «الأنا» تحقيق شخصيتها، وهذا يجرها إلى صراع لا ينقطع، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالألم. وكثيرون يؤثرون اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية» (ص. 143).

ولا شك عنده أن تحقيق الذات لما يسميه «شخصيتها» ليس يتم بالانكفاء على نفسها ـ العزلة، إنما العزلة «أَسْرُ الذات»، ولا بد للذات من «الهروب من الذات، والنفاذ إلى ذوات أخرى»، لأنه إذا ما هي ظلت الذات «عاكفة على نفسها مستغرقة فيها»، فإنها تصير آنها «عاجزة عن أن تكون في توحد مع الآخرين». وهذا من شأنه أن يكون «قاتلاً لتطور الشخصية، وهو العقبة الكبرى في سبيل تحققها» (ص. 153)، فقد تحقق في حق النفس: «أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة في تطور الشخصية نحو الوعي الذاتي، إلا أنها مرحلة يجب العلو عليها» ـ لا ولا من شأن الذات الانغماس في العالم الموضوعي ـ السقوط. لأنها آنها بدل أن تصير «شخصية» فإنها تصير «جزءاً» من «كل» يتجاوزها ـ الطبيعة أو المجتمع ـ «الانتصار على العزلة معناه العلو على «الأنا» في مجال الحياة العقلية والوجدانية... بيد أن «الأنا» تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها: بأن تتوحّد مع موضوع ما أو مبدأ عام. أو بأن تدخل في اتصال روحي مع «أنت». وليس من شك أن هناك قيمة إيجابية في الفعل الذي تقوم به «الأنا» للاندماج في العالم الموضوعي في عملية إنشاء المجتمع أو إقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للاتصال، غير أن هذا العالم من العلو عالم منحط مفكك محدود» (ص. 113).

«ولكي تحقق «الأنا» نفسها ينبغي ألا تكون مجرد أداة: وهي لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجي أبداً، ولكنها من معطيات العالم الداخلي للوجود دائماً أبداً، وهي ليست موضوعاً، ولا مكان لها في العالم الموضوعي المجرد... هي ليست موضوعاً أو شيئاً أو جوهراً» (ص. 149). إذ عادة ما وصف العالم

الموضوعي بأنه «عالم ساقط»، وبأنه «عالم صفيق تستبعد فيه «الأنا» الإنسانية»، وعادة ما تحدّث هو عن «عالم الحياة اليومية الموضوعي الوضيع»، ذلك أنه: «في هـذا العالم الوضيع تتـوارى ذاتية الإنسـان» (ص. 177)، حيـث لا «ذات» ولا ما يسميه «التواصل الروحي» القائم على «المحبة»، بمعناه الطاهر، وبما يتضمنه من حب صوفـي (محبة الله): «المحبة وسـيلة تضـيء لنا ظلام العالـم الموضوعي، وتخترق لنا قلب الوجود حتى تحل «الأنت» محـل «الموضوع» ثم تقضي عليه [أي: على الموضوع] في النهاية» (ص. 177). إنما المحبة: «وسـيلة لتحرير الشـخصية من أسر الذات والسـماح لها بأن تتوحد مع شـخصية أخرى» (ص. 176) «العزلة ذاتية لا تنوع فيها، والذات الحقة ما عاشت على التنوع»:

«إن الشـخصية لا تنمو إلا في علاقتها بشـخصية أخرى»، ومـن ثمة: «تصور المحبة لا وجود له فـي المذاهب الواحديـة التي لا تؤكد ذاتية الشـخصية بينما تؤكـد ذاتية كل الشـخصيات، وكمـون مبدأ واحـد فيهـا جميعاً، وتوحّـد «الأنا» و«الأنت». أما الصفة الأساسـية للمحبـة من ناحية أخرى فإنها تتألف من كشـف شـخصية فريدة أخرى، وكشـف تلك الحقيقـة وهي أن الشـخصية لا تنمو إلا في علاقتها بشـخصية أخرى. المحبة إذاً ثنائية لأنها تفترض قيام شخصيتين بدلاً من قيام ذاتية لا تنـوع فيها، وهذه الحقيقة ألا وهي أن الشـخصية فريدة وأنها تؤلف «أنت» ـ هذه الحقيقة أساسية في فهمنا لسـر المحبة، ومن دونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم» (ص. 179).

ومن ثمة فـإن: «العزلة لا يمكن القضـاء عليها حقّـاً إلا بالاتصال الروحي، وبمعرفة العالم الروحي، لا في العالم الاجتماعي المألـوف بين الناس وما بينهم من علاقات موضوعية» (ص. 151). و«ليس يمكن العلو على العزلة إلا في المستوى الروحي». والحال أن هذا السـبيل الذي يطلب من الشخصية أن تسلكه، إذا ما هو حقق أمره، ظهـر أنه: «يتعارض على خط مسـتقيم مع الموضوعيـة التي لا تحقّق الاتصال إلا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب».

«قد يكون من آثـار الموضوعية أن تطرد القلق الـذي لا ينفصل عن العزلة، وهي [أي: الموضوعية] في توحيدها بين «الأنا» وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل إلى استبعاد الشعور المباشر بالعزلة، ولكن مثل هذا التوحيد ليس انتصاراً حقيقيّاً على العزلة بحال من الأحوال. وهو حالة تسـبق الشـعور الوليد بالعزلة باعتبارها كشفاً عن الطبيعة الأساسية للوجود» (ص. 118). ثمة إذاً «علو سطحي» وزائف على العزلة، وثمة «علو حقيقي» وأصيل عليها.

«الإنسان مدفوع نحوها [المحبة] بشعوره الحاد بالعزلة في عالم بارد من الأشياء، وبحاجته إلى الاتصال «بالذات الأخرى»» (ص. 115). وينبغي على «الانتصار الحقيقي للأنا على العزلة ألا يكون نتيجة لأي اعتماد ذليل على العالم الموضوعي، إذ من شأن «النفاذ إلى الموضوع ألا يحرر الأنا من شعورها بالعزلة»، أو لأي قبول للذاتية الرومانسية. «إذ يجب أن تظفر الأنا بانتصار روحي في قلب وجودها نفسه، ويجب أن تكون نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها في عملية العلو على نفسها» (ص. 100).

ولئن هو كان للعزلة من أمر إيجابي، فإنه يكمن في قدرتها على تذكيرنا: «الحنين الكامل في العزلة هو حنين الروح، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية، وطريق الاتصال الروحي حافل بالعقبات والآلام، لأن كل شخصية تمثل عالماً متميزاً مستسراً لا تدركه شخصية أخرى إلا إدراكاً جزئيّاً فحسب. ولكن حينما تدخل الشخصية في العالم الروحي، فإنه تتشبع بجو من الاتحاد والأخوة» (ص. 173).

«(...) إن الشخصية تقتضي وعياً حادّاً وشعورها بوحدتها [عزلتها] وسط ما يحيط بها من تغير. والشخصية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية، وهي مفتوحة على عديد متنوع من التجارب، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها في المجتمع أو في الكون، والنزعة الشخصية تتعارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على السواء (...) وهي لا يمكن أن تكون جزءًا من أي كل اجتماعي أو كوني، فإن لها كياناً مستقلاً يمنعها من أن تتحول إلى وسيلة. وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوء جزء دقيق من الطبيعة، وهي من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع، ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن تتصوّر الشخصية على أنها شيء جزئي فردي في مقابل ما هو عام أو كلي (...) الشخصية لا يمكن أن تكون جزءًا على الإطلاق، ولكنها دائماً كل واحد، وهي لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجي أبداً، ولكنها من معطيات العالم الداخلي للوجود دائماً أبداً. وهي ليست موضوعاً، ولا مكان لها في العالم الموضوعي المجرد. هي ليست من هذا العالم، وحينما أواجه «الشخصية» فإنني أكون في حضور «أنت» هي ليست موضوعاً أو شيئاً أو جوهراً (...) وهكذا يصبح انتصار الشخصية إلغاء للعالم الموضوعي...

والانتصار على الذات. الشخصية روح، هي على هذا الأساس مضادة للشيء ولعالم الأشـياء، عالم الظواهر الطبيعية، وهي تكشـف عن عالم الناس... عن عالم الكائنات العينية بفضل علاقاتهم واتصالهم الوجودي.... الشخصية حياة واحدة فريدة» (ص. 149 - 150)

معنى الفلسـفة الوجودية عنده إذاً: هي تلك الفلسـفة التي تحقق شيئاً قائماً بذاته هـو تحقق الوجـود والوجود الذاتـي في مقابل الفلسـفة التي تعالج شـيئاً خارجيّاً، أو بمعنى آخر تعالج العالم الموضوعي. (ص. 59).

إمكان الرد على برديابيف: لا يقوم الفعل في العزلة (أرسطو):

«ثمة اعتقاد شـائع بين الناس افتراض أن الإنسـان السـعيد هو من عليه أن يكون يحيـا حيـاة رائقـة سـائغة. والحـال أنه بالنسـبة إلى إنسـان منعزل، فـإن الحياة تصير ثقيلة بحيـث لا تحتمل، وذلك لأنه ليس من اليسير، وقد تُرك الإنسان الوحيد لنفسه، أن يمارس نشاطاً على وجه الدوام، بينما حين يتم ذلك في رفقة الأغيار وفي صحبتهم، يصيـر أمراً غير عسـير بالمرة. وهكذا، فإن نشاط الإنسان السعيد سوف يكون نشاطاً مسـتداماً موصولاً إذا ما هو مورس برفقة الآخرين، لا سيما وأنه نشاط رائق فـي ذاته، وتلك هي السـمات التي ينبغي أن يتحلّـى بها هذا النشـاط لدى الإنسان السـعيد بسعادة تامة. والسـبب في ذلك أن الإنسـان الفاضل، من حيث ما هو فاضل، يسـعد لإتيان الأفعال المطابقة لمقتضى الفضيلة ويحزن لتلك التي تكون الرذيلة مصدرها، شـأنه في ذلك تماماً شأن الموسيقار الذي يشعر بالمتعة لسماعه أنغاماً عذبة، ويقاسي من سماعه أنغاماً رديئة.

الأخلاق إلى أوديموس. الكتاب التاسع، 9، 1169

الفصل الثاني

المعرفة بالغير

هل المعرفة بالغير أمر ممكن أم متعذر؟

هل تمكن معرفة الغير؟ وإذا أمكن فكيف؟ وما الذي ندركه من الغير: أجسمه أم نفسه؟ وأيهما أيسر: معرفة الإنسان بنفسه أم معرفته بغيره؟

1 ـ جواب برديابيف: إمكان المعرفة بروح الغير حدساً (أي: معرفة مباشرة)، ومعرفتنا بروح الغير أهم من معرفتنا بجسمه.

«لم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتاً كافياً إلى العلاقة بين الأنا والأنت و«نحن»، فقد قنعت بالبحث في حقيقة الأنا الأخرى ووسائل إدراكها. بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على إدراكها يمكن أن توضع موضع التساؤل. فإدراكنا وفقاً للنظرية القديمة مقصور على الجوانية الجسمية [المظهر الجسماني] من حضور الآخر، ووجود الروح لا يمكن استنتاجه إلا عن طريق المماثلة [المشابهة]. وهذه النظرية مخطئة تماماً، ويجب رفضها رفضاً قاطعاً. والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جدّاً، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم إلا إدراكاً سطحيّاً، ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجري داخله. غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية، ونحن أقدر على إدراكها والنفاذ مباشرة إليها. والإدراك الحدسي لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن إنكارها. وهي عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر إلى الكائن أو الوجود باعتباره «أنا» أو «أنت» لا باعتباره موضوعاً، ذلك أن «الأنا» حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة مكتفية بذاتها، ولكنها في حضور أنا أخرى هي «أنت» أيضاً، فإنها تنتقل من عزلتها في محاولة لتحقيق الاتصال الروحي، والإدراك الحدسي للحياة الروحية لأنا أخرى يعادل الاتصال الروحي بها.

ويمكن رؤية ملامح شخص آخر، والتعبير الذي نلمحه في عينيه، كشفاً روحيّاً، فإن العيون والحركات والعبارات كل هذا أبلغ كثيراً في التعبير عن روح الإنسان من جسمه». ص 105.

العلاقة بالغير صلة وليست معرفة: مارتن بوبر

بداية، يتساءل مارتن بوبر: ما التجربة التي يمكن أن تكون لنا عن «الأنت»؟ ويجيب جواب المتيقن: «ولا تجربة أيان كان نوعها ومهما كان شأنها». ويعلل جوابه: «لأنه ليس يمكن أن نجري التجربة عليه»... وسرعان ما يستأنف هو السؤال: «لكن ما الذي نعرفه عن أنت؟». وسرعان ما يجيب: «إما كل شيء أو لا شيء». ويبرر جوابه: «لأننا ليس لنا أن نعرف أمراً جزئيّاً عنه»... إنما الغير «جملة واحدة» وليس «حزمة صفات» شأن الشيء مثلاً.

«من شأن ذاك الإنسان الذي أقول له: «أنت»، ألا تكون لي معرفة أمبريقية [تجريبية أو اختبارية] به. وإنما أكون في صلة به في محراب الكلمة ـ المبدأ أنا ـ أنت. وحده حين أخرج من هذا المحراب أعرفه من جديد عن طريق التجربة... فحقيقة التجربة أنها إبعاد للأنت.

ويمكن للصلة أن تمتد حتى لو أن الإنسان الذي أقول له: «أنت» ليس يعي هذا الأمر، لا ولا يشعر به. وذلك لأن «الأنت» ليس من «الذاك» في شيء. إذ الأنت أكثر نشاطاً ويحدث له ما لا يدركه الذاك. لا افتراء يمكن أن يحل في هذه الصلة بين الأنا والأنت؛ وإنما هي ذو مهد الحياة الحقيقية».

مارتن بوبر: أنا وأنت. (ص 12).

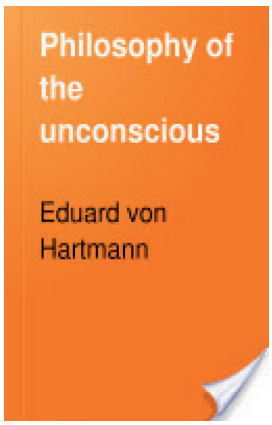
1 ـ إمكان المعرفة بالغير تعاطفاً:

يميز الفلاسفة الغربيون بين أمرين لطالما تداخلا في التصور: أن أحُلَّ محل الغير فأتصور ما يتصوره وأفهم ما يعيشه وأحيا في نفسي ما يحياه، وبالعبارة المنسوبة إلى هوبز أن نعد أنفسنا «كما لو كنا نحن الغير» ـ ذلك هو الشعور المسمى بالألمانية Einfühlung ومعناها اللغوي الحرفي: «الإحساس من الداخل» ـ أي: توليد [إنتاج] أو إعادة توليد [إعادة إنتاج] الشعور نفسه الذي يشعر به الغير في زمن معيَّن [فرحة أو شجن] في داخل ذات المرء، فنحيا ما يحياه سلباً وإيجاباً ـ وبالإنجليزية Empathy وبالفرنسية Empathie. أما التعاطف (Sympathy) فهو أكثر من مجرد الحلول مسد الغير، وإنما يقتضي هو التضامن معه. إذ قد أفهم معنى أن يفقد المرءُ حميماً له (هو ذا ما يعنيه المصطلح الأول، وأن أحزن لفقده الحميم كما حزن هو أو لربما أكثر ـ هو ذا معنى «التعاطف»).

فما التعاطف؟ وما حقيقته: أهو مجرد وهم أم هو حقيقة كائنة؟

أ ـ إنِ التعاطفُ إلا وهم: موقف الفيلسوف الألماني كارل روبرت إدوارد فون هارتمان (1842 - 1906).

قال هارتمان في كتابه عن «فينومينولوجيا اللاوعي، 1869»:



«تقوم فكرة التعاطف على مجرد وهم. وهو وهم لطالما وجدت له أشباه عديدة ونظائر كثيرة في أذهاننا. ذلك أننا عادة ما ينتابنا شعور ليس يوجد له نظير اللَّهُمَّ إلا إن نحن فتشنا عنه في دواخل أنفسنا، ولكننا بالبدل من أن نفعل ذلك، فنبادر إلى أن نفكر في هذا الشعور بوسمه شعورنا نحن الخاص بنا، فإننا نعمد إلى أن نفكر في ما الذي أثاره فينا وأنشأه عندنا. وهكذا، فإننا نذهب إلى أننا إنما نشعر بما يجري في أنفس أخرى غير أنفسنا، وأننا نكابد من تلقاء ذلك في ذواتنا مباشرة ما يكابده الغير. هذا بينما الحقيقة أنَّا لسنا نكابد إلا ذلك الإحساس الذي نتج في أنفسنا الخاصة ووهمنا أنه نشأ خارجها».

نحن إذاً ضحية وهم: الأمر يحدث في دواخلنا، ونحن نبحث له عن علة خارجية، بالبدل من أن نبحث في أنفسنا. والحقيقة أننا لا نبكي إلا على أنفسنا، ولا نواسي إلا أنفسنا، وبالمثل كل فرح فهو من لدن أنفسنا ولأنفسنا. كنت سألت ذات يوم امرأة من حيِّنا ـ وكانت لي بها أنسة ـ لِمَ لما تجتمع النساء في بيت عزاء تبكين بحرقة عز نظيرها، مع أنهن لا تجمعهن صلة بالميت ذات بال، فما هو ـ في نهاية المطاف ـ إلا جار جار أو قريب قريب، أو معرفة معرفة...؟ قلت لها: بالله عليك خبريني: أهو بكاء حقيقي صادق؟ أجابتني: نعم ولا. نعم هو بكاء حقيقي. لكنه ليس بكاء على الميت. قلت لها: أيم الله إنك حيرتيني، هلَّا فسرت لي هذا البكاء على الميت الذي ليس هو ببكاء على الميت؟ أجابت: إننا لسنا نبكي على الميت، وإنما العزاء مناسبة لرثاء ذواتنا وتقليب مواجعنا والبكاء على أنفسنا. لله در هذه المرأة. لو أدركها هارتمان لقال: هي ذي خير مثال على ما أقوله. ويتقدم هارتمان فيزيدنا تشبيهاً، ويقول: «إن حالنا حين نقع فريسة هذا الوهم مثل حال أعمى يظن الظنون أنه يملك الإحساس بكل شيء، لا في يده، وإنما في طرف عكازته. أو لعل حالنا يشبه ـ على نحو أعم ـ وهم ما نضعه من

موضوعـات خارج ذهننا بينما هي ليسـت توجـد حقيقة إلا داخل وعينا وسيشـكل محتوى تمثّلاتنا». وكأننا أصبنا في نفسنا، نسـمع أصواتاً تنبعث من داخلنا فنظن أنها آتية من خارج.

رد شيلر: التعاطف حقيقة واقعة

الذي عند شيلر أن التعاطف ما كان «وهماً دخيلاً» وإنما هو «فعل أصيل». فهو يشكل، في نظر شـيلر، ليس فحسـب إحساسـاً «فطريّاً» فينا، وإنما هو «جزء من تكوين كل كائن قادر على أن يشـعر». فـلَأَنْ تقتدر على أن تشـعر ـ هو ذا تحقيق معنى أن تكون إنساناً ـ معناه: أن تقتدر على أن تتعاطف، ثم لك بعد هذه المقدرة الإنجاز، فإما تتعاطف مع الغير أو تعامله معاملة اللامبـالاة. وما كان «التعاطف»، عنده، ثمرة للحياة الاجتماعيـة، وإنما هو «منحة» لكل كائن يحيـا. وبعيداً عن أن يكون نتيجة للحيـاة الاجتماعية، فإنه شـرط لكل «صلة اجتماعيـة» ليس يمكن أن نتصورها بوصفها مجرد لقاء بسـيط بين الناس في فضاء مشـترك، أو تختزل إلى مجرد علاقة سببية تمارسها «أشـياء» على بعضها البعض. فلا وجود لمجتمع مكوَّن من حجارة. ومعنى أن نحيا في المجتمع إنما هو «أن نحيا من أجل بعضنا البعض». فالطابع الاجتماعي وملكة المشـاركة في الحياة النفسية (التعاطف) لا يمثلان صلة سبب بمسبب وإنما العلاقة علاقة تعاون متوازٍ. (كتاب التعاطف. ص192).

وعنده أن ثمة أمرين «متعاليين» ـ أي: موجودين خارج الذات وجوداً موضوعيّاً وليسـا فحسـب يقبعان بداخلها كياناً ذاتيّـاً ـ هما: أولاً: «ذات الغير» (الشـخص الفردي). فلا سبيل، عنده، إلى إنكار وجود الغير وجوداً موضوعيّاً ـ أي: متعيناً في الواقع متحققاً للعيان ـ بأي وجه. ولهذا «الغير» أحوال وجدانية تتعاقب عليه (فرح، حزن، انبسـاط، انقباض...)، وهـذه الأحـوال الوجدانية هي ما يشـكل «موضوع تعاطفنا»؛ أي ما نشـارك إياه غيرنا فننبسط لانبسـاطه وننقبض لانقباضه ونفرح لفرحه ونحزن لحزنه ونسـلو لسـلوانه ونتعزى لعزائـه... ثانيـاً: حميمية «الغير» المطلقة؛ بمعنى أن للغير أحوالاً نفسـية خاصة بها أولاً لا تكون تابعة لأحوالنا بدءًا ولا نكون نحن تابعين لأحواله أصلاً، فلكل أحواله الخاصة، غير أن هذا ليس يمنع من أن نشارك «الغير» أحواله وأن يشاركنا «الغير» أحوالنا ـ هو ذا كنه التعاطف. إنما التعاطف حق.

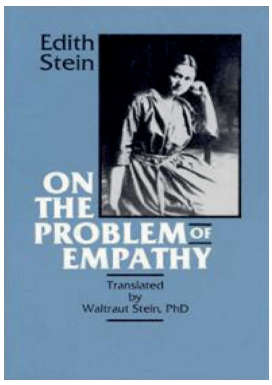
وعند شـيلر إنما التعاطف مع الغير ناتج عن قدرتنا على معرفة معاناته، وما كان الأمر على العكس. ذلك أن:

«ما من مشـاركة في فرحة أو مقاسـاة الغيـر إلا وتفتـرض معرفة معينة بأحواله النفسية وبطبيعتها وبكيفيتها، وهي معرفة مبنية على وجود أحوال نفسـية أخرى على وجه الإجمال. فليس بالتعاطف أكتسب معرفة مقاساة الغير، وإنما على هذه المعرفة أولاً أن توجد في شـكل معين حتى أتمكن من أن أشاطرها غيري. إذ يمكن ألا نرى في وجه طفل يصرخ حد الاختناق سـوى وجه، بوسمه جزءًا من جسـم، وذلك من غير ما أن ننشغل بمعرفة ما إذا لم تكن تقلّصات هذا الوجه وسـيلة للتعبير عن الجوع، عن الألم... إلخ. ويمكننا، من جهة أخـرى، أن نرى في هذه التقلصات ما تعنيه عادة؛ أي ظواهـر تعبيرية، ولكن من غير أن نتعاطف بأي نوع من التعاطف مع الطفل. يتعلّـق الأمر هنـا بموقفين يختلفـان اختلافاً تامّاً ويسـمحان لنا باستنتاج أن المعرفة؛ أي فهم ما يعانيه الأغيار يتقدم على التعاطف».

شيلر: التعاطف. 17

وما كل معرفة بأحـوال «الغير» تؤدي إلى التعاطف معـه. ذلك أنه بمكنتي أن أخاطب شـخصاً يعاني المعاناة بالقول التالي: «أنا أتصور تماماً ما تشـعرون به، لكن ليسـت تأخذني أية شـفقة نحوكم». فَلَأَن نحيا مشـاعر «الغير» ليس معناه بالضـرورة أن نتعاطف معه، وإنما نعرف أحواله فحسـب. وعلينا أن نميز التعاطف عن أن نعيش مشاعر أو حياة الغير...

لكن، كيف نفسّر التعاطف؟ بعض الفلاسفة وجدوا أن أصل التعاطف تلك المقارنة التي نجريها بين حالنـا وحال الغير، فكما يحدث لنا أن نحـزن، فكذلك يحدث للغير ذلك، ومن ثمة فإننا نتعاطف معه بناء على حال لنا سـابق، فيكـون لنا أن نماثل بين حاله وحالنا. وقد عرفت هذه النظرية في تاريخ الفلسفة باسم «نظرية المماثلة».



نقد نظرية المماثلة (نظرية ليبس) من لدن شـيلر: تقول نظرية الفيلسـوف الألماني تيـودور ليبـس (1851 - 1914) لا يمكن أن يتجلى تعاطفنـا مع الغير إلا بمناسبة أحوال نفسـية ووجدانية يفترض أننا سـبق لنا أن كنا قد عشناها بدورنا. لكن اعتراض شـيلر باد في قوله: بإمكاننا أن نتعاطف مـع الغير، وذلك حتى وإن ما كنا عشـنا أبداً تجربة «مثيلة» لتجربته: مثال قلق الإنسـان الذي يغرق. والنقد الذي يوجهه أيضاً شيلر إلى ليبس هو أن «محاكاة» «الغير» أمر و«فهمه» أمر آخر. والتعاطف يفترض فهم الغير وليس تقليده:

«يدّعي ليبس (عن خطـأ كما نعتقد) أن هذا التماهي [بين أناي وأنا غيري] قد وقع أصـلاً في الحـدس الفني. وهكذا يقـول، فإن ذاك الذي اسـتغرق استغراقاً تامّاً في حركات بهلوان يشتغل في سيرك من شأنه أن يتماهى معه، حتى إنه يعيد بداخله إنتـاج كل حركاته، وذلك بفعل أنا البهلوان التي أفلح في أن يتلبّس بها. ويعتقد ليبس إذاً أن أنـا المتفرج الواقعية وحدها تبقى موجودة في حالة منفصلة، بينما أنا تجاربه الداخلية تسـتغرق بالكامل في أنا البهلوان. والحال أن إديث شـتاين أخضعت طريقة ليبس هذه في النظر إلى نقد مبرر. وكما تقـول فإنني لا أتوحد مع البهلوان أبداً، وإنما أتعلّق به فحسـب. ذلك أن النيات والنوازع الحركية التي تتسبب بها رؤية بهلوانيات البهلوان إنما تنتمي إلى أنا وهمية، وأنـا أدرك تمام الإدراك أنه من الناحية الفينومينولوجيـة تختلف هذه الأنا عن الأنا الفردية؛ وحده انتباهي قد تركز على هذه الأنا الوهمية، عن طريقها (بشكل انفعالي)، على البهلوان».

ويضيف شيلر في مكان آخر:

«يمكن أن نحصل على «الإدراك الداخلي» لأنـاس آخرين إذا ما نحن اعتبرنا أجسـامهم بحسـبانها حقل تعبيـر عن تجاربهـم الداخلية، عن أحاسيسـهم الحميميـة. فنحن عندما نلمح، مثلاً، ظاهرة ضـم اليدين بعضهما إلى بعض، فـإن دلالة «الصلاة» تنجلي لنا بنفس الدقة التي يتبدى بها الجسـم باعتباره موضوعاً لبصرنـا الفيزيائي الخالـص. لكن كيفيات ظواهـر التعبير وكيفيات التجارب الداخلية تشكّل مجموعات جوهرية ذات طبيعة خاصة لا تقوم أبداً على معرفة سـابقة بتجاربنـا الداخلية الخاصة التي يفتـرض أن تضاف إليها ظواهر تعبير يمثلها الأغيار، لدرجة أنه ليس يمكن أن يتعلّق الأمر بنزعة إلى تقليد الحركات التي تتضمّنها الإشـارات التي نعاينها، وذلك عن طريق إعادة إنتاج تجاربنا السـابقة الخاصة بنا. ذلك أن التقليد نفسه، حتى بوسمه مجرد «نزوع» بسـيط، إنما يفترض أصلاً إدراكاً واعياً لتجـارب الغير الداخلية، ومن ثمة، فإنه عاجز عن أن يمدنا بتفسـير ما يريد تفسـيره. إننا حين نقلّد، مثلاً (ومن غير قصد منا)، إشارة تعبر عن الخوف أو الفرحة، فإن تقليدنا لا يكون أبداً سببه الصورة البصرية للإشارة؛ وإنما بالضد النزوع إلى التقليد لا يأخذ

في إحداث أثره إلا عندما نكون قد لمحنا في الإشـارة التعبير عن الخوف أو عن الفرحة. أما إذا ما نحن ادعينا، كما يفعل ليبس، أن هذا الإدراك لا يكون ممكناً إلا بفضـل نزوع إلى التقليـد يفترض أنه هو الذي يـؤدي إلى إعادة إنتاج فرحة أو خوف يفترض أننا سـبق أن شـعرنا به من ذي قبل، وأننا إنما نعمد فنسقط هذا الشعور حسيّاً على الغير، فإن هذا الادعاء يؤدي لا محالة إلى انغلاق صاحبه في حلقة مفرغة...وما يسهم أيضاً في تفنيد نظرية ليبس هو أننـا قادرون على فهم بعض وقائع الحيوانات النفسـية من غير أن نقلِّد حركات تعبيرها، حتى بالنسبة إلى «نزوعها»، وذلك مثلاً، لما نبصر كلباً يعبر عن فرحته بالنباح وبالبصبصة بذيله أو طائراً يعبِّر عن الإحساس عينه بالزقزقة (...) إن تقليد حركات تعبير الأشخاص الآخرين عاجزة عن أن تسهل إلينا فعل فهم حيـاة الغير. ذلك أن تقليـد وإعادة إنتاج واقعة داخليـة مكافئة لذلك الذي نلاحـظ حركته أو حركة تعبيره على شـخص آخر لا تـدل إلّا على أمر واحد؛ وهو أنه تحدث في واقعة نفسـية شبيهة لذلك الذي أقلد حركته. لكن هذا التشابه الموضوعي في الوقائع النفسية لا يتضمّن حتى الوعي بالتشابه؛ فبالأحرى أن يكون يتضمّن مجهوداً «لفهم» و«أن نحيا من جديد» وأن «نعيد الشعور» بالوقائع النفسية لشخص آخر بطريقة قصدية. إذ يمكنني أن أشعر بشيء مشـابه لما يشعر به شخص آخر، وذلك من غير أن «أفهم» ما يحدث بداخلي وبداخله. ولكي «أفهم» ما يشعر به شخص آخر، فإن علي أن أجرب بالفعل ما يشـعر به، وأن يكون شعوري شـعوراً فعليّاً كما هو شعوره. ههنا فحسـب يمكن أن نتحدث عـن إعادة إنتاج حقيقية. لكـن، من جهة أخرى، يمكنني أن «أفهم» الخوف القاتل لشخص يغرق، وذلك من غير أن أشعر بما يشبه شـعوراً بالخوف القاتل ولو من بعيد. وبالجملة، النظرية التي نهتم بها هنا تتعارض مـع الواقعة الفينومينولوجية التي ترى بـأن فهم واقعة داخلية والشـعور بها بالفعل أمران مختلفـان بتمام الاختلاف... إننـا نميز أصلاً في الحياة اليومية بين تقليد الغير وفهم الغير، ونعارض بينهما.

وهكذا، فإنه مـن أجل تكوين فكرة عن هذا العنصر الأول الذي يدخل في تكوين التعاطف، والمتمثل في أن نفهم وأن نحيا من جديد وأن نشعر من جديد، فإننا لا نحتاج لا إلى إسقاط وجداني Einfuhlung ولا إلى «تقليد». وإنما الأمر كان على الضد، فإن الإسـقاط والتقليد، بدلاً من أن يسـاعدانا، فإنهما يشكلان بالنسبة إلينا مصدري غلط».

مثال مضاد1:

«لكن لنفحص أولاً الحالات التي توجد فيها تجربة يقينية بمثل إعادة الإنتاج هذه. يقع لنا أن نلجأ إلى «قريب» أو «صديق» متعاطف لكي نبثه هاجساً يؤرقنا، لكن القريب أو الصديق بالبدل من أن ينفذ إلى حالنا النفسية، يتخذ ما حكيناه له ذريعة إلى أن يحكي لنا بدوره جملة حكايات رائعة تدور على حياته وجملة وقائع حدثت له «شبيهة تماماً» لما حدث لنا ويعرض علينا بالتفاصيل الطريقة التي تصرف بها في كل هذه المناسبات. وإذ نتشوّش، فإننا نلجأ إلى محاولة صرف نظر «الصديق» عن حكاياته وما وقع له، وأن نجعله يهتم بالوضع الذي جئنا لطرحه عليه، مبرزين له أنه «يختلف شيئاً ما» عما يرويه لنا من مرويات. لكن لا شيء من هذا يجدي معه نفعاً، ويستمر «الصديق» في كلامه لا يثنيه. لا شك أن كل واحد منا صادف في حياته أناساً لا يعيرون الآخرين تعاطفهم أو مواساتهم إلا في تناسب مع الأفراح أو الأحزان التي عاشوها هم أنفسهم في حياتهم. أَوَلَيس من شأن إقحام مثل هذه التجارب الشخصية (...) أن تؤدي إلى تعاطف مزيف، وأن تصرف عنايتنا عن الحالات النفسية أو الوجدانية للغير وتركزها على شخص ذاك الذي جئنا نطلب منه أن يتعاطف معنا؟ الأمر كذلك. إن هذه النظرية لا تفسر التعاطف الإيجابي والخالص الذي يكمن في أن نتجرد عن ذاتنا، وأن نتجاوز نفسنا، لكي نضع أنانا في حضور الغير وفي حاله النفسية الفردية. ص 70.

مثال مضاد 2:

تفترض هذه النظرية أن الحالة النفسية المعاد إنتاجها، مثلاً الحزن ـ لما نتعاطف مع إنسان هدَّه الحزن وأضناه ـ ينبغي أن يكون، مبدئيّاً، حزناً حقيقيّاً، لا يختلف عن الحزن الذي كنا قد أبديناه قديماً إلا بالدرجة... وهكذا ينبغي عليَّ، بحسب ما تزعمه النظرية، لكي أتعاطف مع شخص يغرق، أن ينتابني لبرهة قلق يشبه قلقه... وهذا ليس من التعاطف في شيء وإنما هو إسقاط حالي على حاله (عدوى وجدانية). ثم قد لا أكون عشت مثل هذه التجربة حتى أقيس عليها حال الغارق. ذلك أن بمقدرتنا أن نشاطر شخصاً تعاطفه مع حال يعيشها شخص ثالث، من غير أن نكون قد مررنا بنفس تجاربه. كما أن من لم يشعر أبداً بالقلق الذي يتقدم الموت يقدر مع ذلك على أن «يفهم» هذا الأمر وأن يكون له «حدس وجداني» له. إن لنا تصوراً مسبقاً عن جزع الموت حتى من غير أن نجربه.

تفترض ظاهرة التعاطف وعياً بالذات وليس ذوباناً في الغير، وبالتالي وعياً بالمسافة التي تفصلني عن الأغيار. فليس التعاطف انصهاراً وجدانيّاً في الغير. وليس محاكاة لما في النفس.

ومن سمات التعاطف عند شيلر أن كل تعاطف يتضمّن النية في الشعور بالفرحة أو بالمعاناة التي ترافق الوقائع النفسية للغير. وهي تسعى إلى تحقيق هذا القصد [النية] باعتباره «إحساساً» وليس نتيجة «حكم» أو «تمثل» يعبِّر عن نفسه بوفق الصيغة التالية: «فلان يعاني». من سمات «التعاطف» أنه «مشاركة وجدانية»: ينبغي التمييز بين ما يسميه «الأحوال الوجدانية» و«الوظائف الوجدانية». مثلاً الشعور بالألم ليس هو الألم نفسه: ثمة الألم بما هو «وظيفة» والألم بما هو «حالة». «والحال أن التعاطف، المشاركة الوجدانية الحقيقية، ليست إلا وظيفة، وهي لا تتضمن حالة وجدانية لدى الشخص الذي يشعر بالتعاطف. ذلك أن الحالة الوجدانية لفلان، المتضمنة في الشفقة التي أشعر بها تجاهه، تبقى بالنسبة إلي حالة فلان الوجدانية، هي لا تنتقل إلي، أنا الذي أتعاطف، ولا تنتج في ذاتي حالة «مماثلة» أو «شبيهة». أنا أتعاطف مع فلان، وأقاسمه معاناته، وذلك من دون أن يعاد إنتاج تجربته الداخلية بذاتي، من دون أن تعاد الواقعة النفسية التي تسببت في معاناته أو التي تشكّلها. أن نقتدر على الشعور بالحالات الوجدانية للأغيار وأن نتعاطف معهم تعاطفاً حقيقيّاً، وأن نكون حتى قادرين على أن نستمتع لاستمتاعهم، من دون أن نصير نحن الفرحين، قد يبدو هذا الأمر «غريباً»، لكن في هذا بالذات تكمن ظاهرة «التعاطف»» ص63 - 64. «في التعاطف «الخالص» أو «الحقيقي» واقعة مشاطرة الغير معاناته أو فرحته لا تتضمّن أن نحيا حالة مشابهة (مماثلة) لحالة من نشاطره الأمر. بمعنى آخر، يمكن أن نشاطر الغير معاناة أو فرحة من غير أن نعاني نحن أو نفرح». ص69. يدعي ليبس أن ما من تعاطفٍ إلا ويكون مسبوقاً بإعادة إنتاج وجدانية...

فإذاً العنصر الأول المكوِّن للتعاطف هو «الفهم الوجداني» وليس «التقليد» ولا «الانصهار الوجداني» أو «الإسقاط الوجداني».

بناء عليه، يتساءل شيلر: ما التعاطف؟ وما معنى أن «نتعاطف» مع الغير؟ ويجيب:

«أن نتعاطف مع الغير معناه: أن نعاني من معاناته باعتباره غيراً. «باعتباره غيراً» هذا يشكل جزءًا من الوضعية (...) وليس التعاطف من الانصهار الوجداني مع الغير أو التماهي بين معاناتي معاناة الغير في شيء في كل حال من الأحوال. في الحال الأولى (حال التعاطف) فإن إحساس الأب وإحساس الأم (أمام جثمان طفلهما) يعتبران متمايزين من الجهة الوظيفية: فليس يكون أمراً متوحداً الوحدة سوى ما يشعران به، سوى معاناة الواحد منهما والآخر، سوى الصلة القيمية الموجودة بين معاناة كل واحد منهما والواقعة التي تسببت في هذه المعاناة. وبالضد، فإنه في العدوى الوجدانية الخالصة البسيطة، فإن إحساس الغير المعدي يتم الشعور به لا «بوسمه إحساس الغير»، وإنما بوصفه ينتمي إلى الشخص نفسه الذي أصيب بالعدوى، وليس يتم ربطه بتجربة الغير الداخلية اللَّهُمَّ إلا من وجهة النظر العلية».

هو ذا معنى «التعاطف» الحقيقي:

«يعتقد عدد لا بأس به من الفلاسفة أنهم اكتشفوا في عملية التعاطف الفينومينولوجية ضرباً من النظر يمكن صوغه على النحو التالي: «ما الحال الذي سوف أكون عليه لو أن شيئاً كهذا الذي وقع لغيري وقع لي أنا؟». لا شك أن كل واحد منا أتيحت أكثر من فرصة على مر أيام حياته كي يفكر على هذا النحو وأن يتساءل السؤال شبيهه، لكن هذا الضرب من التفكير وهذا التساؤل لا صلة لهما بالتعاطف بمعناه الأدق، لأسباب عدة أدناها أننا في الكثير من الحالات يمكن أن نجيب: «إذا ما أخذنا بالحسبان طبعي، واستعداداتي الفطرية، فإنه إذا ما حدث لي مثل هذا الشيء، فإنه لن ينال مني كثيراً». ذلك أن الأمر نال منه «هو» ما نال بحكم «طبيعته»، باعتبار «فرديته». والحال أن التعاطف الحقيقي يتجلّى في هذا الأمر المتمثل في كونه يشمل، إذا جاز هذا التعبير، طبيعة ووجود الغير، وفرديته، وهو يدخل كل هذا في موضوع الشفقة أو المشاركة الفرحة.

أثمة فرحة أعظم من تلك التي نشعر بها ونحن نلاحظ أن هذا الإنسان بلغ من الكمال والنزاهة والطهارة ما كنا ننتظره منه؟ وأثمة شفقة أعمق من تلك التي نشعر بها عندما نلاحظ أن فلاناً الفلاني لا يمكنه إلا أن يقاسي ما يقاسيه باعتبار نوع البشر الذي يمثله؟ (...) فإذاً، في كل مرة يمثل فيها التعاطف صلات مباشرة مع وجود شخص آخر أو، على الأقل، مع المعاناة أو الفرحة الخاصة والفردية لشخص آخر (وهو الأمر الذي ليس يكون ممكناً إلا إذا قام على المحبة)، فإن «الانعكاس» الذي يتحدث عنه الفلاسفة (...) لا يكفي لإعطائنا فكرة مناسبة عن الوضع الحقيقي».

من التعاطف مع الغير إلى المعرفة به

عود على بدء: وبعد، هل تمكن معرفة الغير؟ وإذا ما هي أمكنت، فهل تكون هي معرفة مباشرة أم معرفة غير مباشرة؟ مطلقة هي أم نسبية؟ وما الذي يمكن أن نعرفه من الغير يا ترى: أهو جسمه أم نفسه أم كلاهما معاً؟

يعارض شيلر التصور القائل بإمكان فهم الغير، بل ومعرفته بمعرفة تامة مطلقة، وذلك بالحجة المسماة عنده «التعالي المزدوج» ـ وهو يقصد بالتعالي هنا وجود الغير وأحواله خارجاً عن الذات وأحوالها بحيث لا يكون مستتبعاً لها أو ناتجاً عن مجرد وهمها:

«ثمة حقيقة تتمثل في التعالي المزدوج الذي هو حقيقة لا ترتفع، وذلك أتعلق الأمر بالشخص (الفردي) الذي يكابد الأحوال النفسية ـ التي هي مواضيع التعاطف [ما يشكل موضوعات تعاطفنا] ـ أم بحميمية هذا الشخص المطلقة الذي حتى وإن كان هو الأقرب إلى أنفسنا، فإننا نعلم عنه علم اليقين أمرين اثنين:

1 ـ إنه يوجد بحكم ضرورة طبيعته.

2 ـ إن لا منفذ لنا إلى أحواله النفسية، وإنه ليس يمكن الشعور بها أو مكابدتها من لدن شخص آخر كما تعاش وتكابد من لدن صاحبها نفسه.

إن الوعي المتحصل لنا ـ بحكم كوننا بشراً متناهين ـ بأننا لسنا نستطيع أن نلمح بدقة ما يحدث في أنفس الأغيار (ولسنا نقدر بالأولى حتى على أن

نكون دوماً فكرة عما يحدث بدواخل أنفسنا نحن أيضاً) لأمر ملازم، وهو ملازم بالأساس لكل تعاطف (بل وحتى لكل مودة «عفوية»). والأمر الذي هو ليس أقل ملازمة للتعاطف هو واقعة أنه توجد بين الأحاسيس الواقعية لشخص آخر، وتلك التي نشعر بها في التعاطف الذي أثارته فينا هذه الأحاسيس، ليس فحسب فوارق يمكن أن تقوم على فهم خاطئ أو فهم غير مناسب، وإنما أيضاً فارق نوعي، ينفلت، بحكم طبيعته، من كل مجهود للفهم: وإنه للفارق الذي يعود إلى حقيقة أن الأحاسيس الفعلية الواقعية ـ وهي ما يشكل موضوع التعاطف ـ والتعاطف الذي تثيره هذه الأحاسيس إنما تتم مكابدتها من لدن شخصين فردين متباينين وليس من لدن فرد واحد». (ص. 98 - 99).

ثمة مثل فَكِهٌ إنجليزي يقول: لما يكون بولس وبطرس يتجاذبان أطراف الحديث، فإن بطرس الذي يوجّه بولس الكلام إليه إنما هو بطرس بولس [أي: بطرس كما يتصوره بولس]، بينما يكون بولس الذي يجيب بطرس إنما هو بولس بطرس [أي: بولس كما يتصوره بطرس]، الله وحده يعلم من هو بولس الحقيقي ومن هو بطرس الحقيقي، وهو وحده من يقدر على فهم مني محاورتهما. ويعلق شيلر على هذا المثال الفكه ذي الدلالة الفلسفية العميقة: هذا المثال إنما يعبِّر عن حقيقة ليس للشك عليها من سبيل بأي وجه.

هي ذي حدود التعاطف. هل للتعاطف من حدود؟ جواب شيلر نعم. التعاطف يبقى عاجزاً عن أن يجعل الحاجز الذي يسد علينا منفذ الولوج إلى فهم الشخصية الحميمية الفهم المطلقة يتأخر إلى الوراء. والذي ينتج عن هذا، عنده، أنه حتى حين يتعلّق الأمر بالأشخاص الذين تربطنا بهم نسبيّاً صلة حميمية، فإننا لسنا نضع في المعرفة التي نعتقد أننا نملكها عنهم سوى العناصر ذات الصلة بالروابط التي تضمنا وإياهم: الرفقة والصحبة والصلات الزوجية والروابط الاجتماعية والجماعية والقومية والروابط الناتجة عن الانتماء إلى الحضارة عينها...إلخ. والحال أن هذه الروابط ترسم حدّاً ليس يمكن للتعاطف أن يتجاوزه، ونحن عاجزون عن إبعاده فبالأحرى إلغائه، حتى نتمكن من النفاذ إلى المجال الشخصي الحميمي بإطلاق.

فضلاً عن هذا يتصور أهل زماننا أن معرفة الشيء تقتضي تحويله إلى

«موضوع». غير أن معرفة الغير ـ إن حدثت ـ ليست تستجيب إلى هذا المطلب البتة، وإنما تقتضي ضرباً من المشـاركة الفكرية والإرادية والوجدانية للغير: «الذي نراه أن الشخص الروحي، باعتباره شخصاً، إنما يمثل ضرباً من الوجود لا يقبل البتة أن يصير موضوعاً موضوعيّـاً ولا يمكن النفاذ إلى جوهره إلا عن طريق المشـاركة الفكرية والإرادية والوجدانية (...)». ولا استكراه في الفهم؛ أي لا فهم يتم بإرغام الغيـر على أن يعطى إلى فهمك انعطـاء انكراهيّاً: «في ما يخص الأغيار، فإننا لسنا نفهم إلا بالقدر الذي يعلمونا عن ذواتهم بحرية وعفوية بأشـياء تخصهم، وليس عن طريق إعمال اسـتدلالاتنا النظرية الحرة والعفوية بدورها». «فما كان الفهم ـ بما هو فهم فعل ومعناه الموضوعي ـ سوى مشـاركة كائن روحي في حيـاة كائن روحي آخـر، وهي مشـاركة لا صلة لها بالإدراك ومستقلة عنه». على أن الشخص، بحسبانه كياناً روحيّاً، فضلاً عن أنه لا يقبل الموضعة ـ أي: أن يعتبر موضوعاً للنظر كما تعتبر الأشياء مثلاً ـ فإنه كائن يقبل أن ينفذ إليه الفهم (ومن هنا يختلـف اختلافاً جذريّاً عن كل وجود ميت أو جامد وعـن كل ما هو محض «حي») في كل معرفـة عفوية، وذلك لأن الشخص حر في أن ينجلي وينعرف أو لا».

وجواب شـيلر أنه: لا يمكن معرفة «الغير» معرفة مباشـرة، نحن لا نعرف مباشـرة إلا ذواتنا. وإنما يمكن معرفة «الغير» على نحو غير مباشـر؛ أي عن طريق «التعبير» [حركاته التعبيرية، الجسـم يعبر بحركاته]. لكن هذا لا يعني أننا لا نعرف من «الغير» إلا الجسـد. وإنما الجسد يعبر عن الروح: «لا يمكن أن نشعر شـعوراً موحداً إلا بألم نفسـي، وليس مثلاً بألم جسـمي أو إحساس حسي. فنحن لا نتقاسـم ألماً جسـمانيّاً...إنما في هذه الحالة نشفق ولا يقال نتعاطف. وذلـك كما أنه يمكن أن نسـتمتع حين نرى شـخصاً ما يلتذ التذاذاً حسيّاً، لكن لا يمكن أن نشعر بهذا الاستمتاع نفسه (بمعنى التعاطف)». ويضيف في مكان آخر من كتابه الشـهير عن التعاطف: «في ما يتعلّق بالوعي بالجسم، يتفـق الجميع على القبـول بفكرة أن كل واحد منا يسـتقبل مـن لدن أعضائه إحساسـات بالألـم واللـذة لا تنتمي إلا إليـه وحده، وذلـك تمامـاً مثلما أن إحساساته بالألم وباللذة، إحساساته الحسـية، هي ملك له لا يقبل المشاطرة ولا الاستمتاع المشـترك». أكثر من هذا، «إننا نفهم بالتعاطف الجزع المميت لطائر، و«نشاطه» كما «ضجره»، لكن إحساسـاته الحسية، المتعلّقة بالتنظيم الخاص لحواسه، تبقى دوننا موصدة وعلينا مستغلقة:

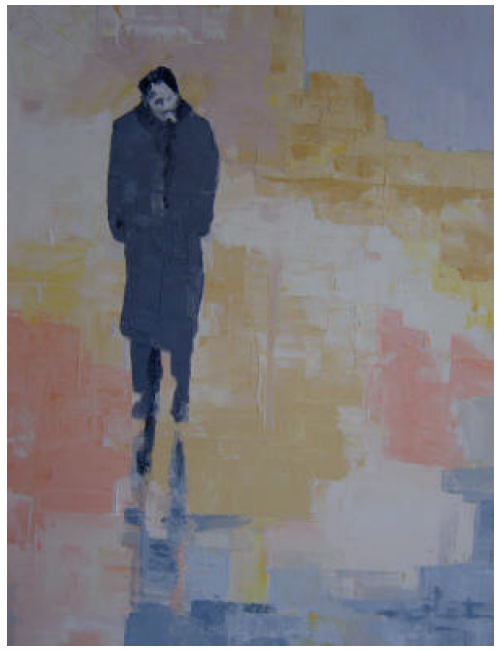
«إذا كان وجـود الأنـا بوجه عـام ينجلي إلينا لمـا نجد أنفسـنا أمام بعض المشاعر، فإنه بفعل الصلة الأساسية والمتعينة التي تجمع بين الأنا ومشاعرها ندرك إدراكاً مباشـراً. ولهذا فإنه يمكن للغير أن تكون له أنا الفردية المميزة عـن أنانا تميزاً تامـاً، وهذا ما يجعل أنـه إذا ما نحن اعتبرنـا الغير كما هو متضمن في كل واحدة من تبدياته النفسـية، فإنه ليس يمكن أبداً أن ندركه إدراكاً مطابقـاً، وإنما دوماً عبر الوجه الذي تحـدده أنانا الفردية الخاصة بنا. وباعتبار الصلة الوثيقة التي تجمع الأنا ومشاعرها، فإنه يمكننا كذلك القبول بالفكـرة القائلة: إن الغير يملـك، مثلنا، دائرة حميمية ليـس يمكنها أبداً أن تتبـدى إلينا تبديّـاً مطابقاً لحقيقة مشـاعره. غير أنه وجـود تجارب داخلية وأحاسـيس داخلية إنما يتبدى إلينا في ظواهر التعبيـر ومن خلالها، أي أننا لا نكتسب معرفتها عن إثر استدلال وإنما على نحو مباشر؛ بمعنى عن طريق «إدراك» أصيل وبدائي. ذلك أننا ندرك «حياء» شـخص في احمراره، وفرحته في ضحكته. أن نقول: «إننا لا نعرف إلا الجسـم»، فذاك قول خاطئ. يمكن لهذا الأمر أن يحدث للطبيب أو لعالـم الطبيعة؛ أي أولئك الذين إذ يلجأون إلى وسيلة اصطناعية فإنهم يصرفون النظر عن ظواهر التعبير التي تنجلي لنا انجلاءً أوليّاً ومباشـراً. والذي يمكن أن نقول بالأحرى هو إن الظواهر الحسية المطلقة، تلك التي بواسـطتها ينعطي الجسم إلى إدراكنا الخارجية، يمكن أن تفيدنا في أن تتخذ كذلك مثل وسـائل تعبير تعيننـا على إدراك مجال الآخر الحميمي إذ تبدو وكأنها «خاتمة» تجارب الفرد الداخلية التي نلاحظها. يتعلّق الأمر هنا بصلة رمزية وليس بصلة عِلّية».

الفصل الثالث

العلاقة بالغير

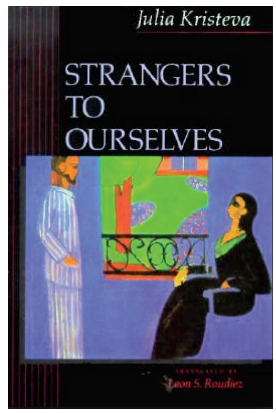
١ ـ نموذج الصلة السلبية بالغير: الغريب

من هو الغريب؟ وكيف نعامله؟



ثمة في الأدبيات التي تعلّقت بالغريب وبالغربة متسع للعديد من الآراء والأحكام عن «الغريب» وما تستوجبه معاملته. لقد كان «الغريب»، في العديد من المجتمعات البدائية، يمثل «العدو الذي ينبغي محو أثره». أما في رؤى العالم الدينية والأخلاقية القديمة فقد صار، في العديد من الأحايين، هو «الإنسان المختلف» الذي ينبغي محو اختلافه محواً، وذلك بضمه إلى مجمع من يعتبرون أنفسهم أناساً «حكماء» و«عادلين» و«طبيعيين»، على أساس أن مجمعه الأصلي كان مجمع أناس «غريبي الأطوار»، «مستوحشي العوائد»، «طغاة جبابرة»، «ذوي أحوال غير طبيعية»... إن إحساساً هذا شأنه قائم على التقابل المانوي بين «البلديين» و«الغرباء» و«المواطنين» و«من لا وطن لهم» و«الأصيلين» و«الدخلاء» لمن شأنه أن يؤدي إلى ضرب من التفكير كاره للغرباء لسان حاله يقول: «أَوَلَيس المطلوب منا أن نتوحد، وأن نبقى في ما بيننا، وأن نطرد الدخيل، أو على الأقل أن ننزله المنزلة التي يستحقها: الهامش؟».

وقد لخّصت المفكرة الفرنسية، البلغارية الأصل، جوليا كريستيفا هذا الموقف من الغريب (تمهيداً لنقده في ما بعد) بالقول:



«من هو الغريب؟

هو من لا يشكل جزءًا من الجماعة، هو من «لا يدخل» فيها، هو الغير.

لا يوجد للغريب، وعادة ما تمت ملاحظة هذا الأمر، من تعريف اللَّهُمَّ إلا على جهة السلب [الغريب هو من «لا» أو الغريب هو من «ليس»...].

الغريب سلب لماذا؟ وغير لأية جماعة؟

لئن نحن عدنا أدراجنا إلى الماضي وإلى البُنيات الاجتماعية، لألفينا أن الغريب هو آخَرُ الأسرة والعشيرة والقبيلة. وقد تم الخلط بدءاً بينه وبين العدو. وهو الخارج عن ملتي أيضاً، والذي أمكن أن يكون الكافر والمارق. وهو من لم يبايع عاهلي، فقد ولد في أرض أخرى، ومن ثمة كان هو غريباً عن المملكة أو الإمبراطورية».

جوليا كريستيفا: غرباء عن أنفسنا. ص 139

على أن ما ميَّز الفكر المعاصر في تصوره للغريب، أمران:

أولهما؛ ما صار الغريب يستغرب، وإنما صار يُؤْلَفُ. وحتى إن الفيلسوف الألماني إمانويل كانط ذهب في تعريفه للضيافة والوفادة والرعاية إلى القول: «ليست تعني الضيافة إذاً سوى حق كل غريب ألا يعامل كأنه عدو في الأرض التي يحل بها». أكثر من هذا أنشأ يقول: «نحن لا نتحدث إلا عن الحق الذي يملكه كل الناس في أن يطلبوا من الغرباء أن يلجوا إلى مجتمعهم، وهو حق مبني على حيازة البشر لسطح الأرض، وبما أن شكلها إهليلجي فإنه يفرض عليهم أن يتحمّلوا بعضهم البعض، وذلك لأنهم ليس يمكنهم أن ينتشروا في الأرض انتشاراً ليست له من نهاية، ولأنه في الأصل ما كان لأحد الحق على بلد أكثر من غيره». (كانط).

ثانيهما؛ إنه ما عاد يسعى إلى أن يجد الغريب في الخارج، وإنما صار يألفه في الداخل؛ أي في داخل نفسه. إذ علَّمنا فرويد أن النفس البشرية تعدّد، تسكنها قوى غريبة بغرابة رهيبة.

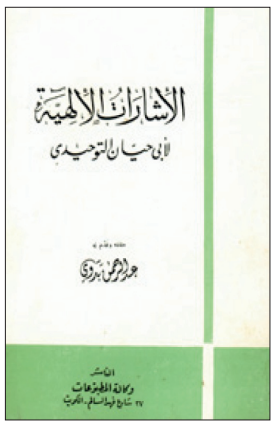
ومن هنا سر تصريح المفكرة جوليا كريستيفا في العديد مما كتبت عن أننا «صرنا نعترف جميعاً أننا أمسينا غرباء كلنا»، وما زالت تفعل حتى كتبت هي كتاباً شهيراً في موضوع الغربة اختارت له من العناوين العنوان التالي: «غرباء عن

أنفسنا» (1988) حيث أوردت فيه على وجه الخصوص: «يوجد الغريب داخل نفسي، فإذاً كلنا غرباء. وإذا ما أنا نفسي كنت غريباً، فإن معنى هذا أنه ما عاد من ثمة يوجد من غرباء».

وعندها أن «الغربة» تجربة «فريدة»، لأنها تجعلنا نخرج عن «طورنا» و«طوقنا» الذي حدد لنا لكي نحيا حياة الغير ـ وتلك تجربة حديثة في التعامل مع الغير لطالما استوقفت مفكري هذا الزمان:

«أن نحيا مع الغير، مع الغريب، أمر يجعلنا نواجه إمكان أن نكون غيراً أم لا نكونه. وليس الأمر يتعلّق بمجرد قابليتنا ـ إنسانيّاً ـ أن نقبل بالغير، وإنما أن نحل محله، وهذا معناه أن نفكر في ذواتنا وأن نفعل بذواتنا على أننا غير ذواتنا. لما قال [الشاعر الفرنسي الشهير] رامبو: «إنما الأنا غيرٌ» ما كان الأمر مجرد اعتراف شبح هذياني يسكن الشعر، وإنما كان القول يعلن عن المنفى، وعن إمكان أو ضرورة أن يمسي المرء غريباً وأن يعيش في الغربة، معلناً بذلك على نحو مبكر عن فن العيش الحديث وعن طابعه الكوني. وإن اغتراب المرء عن نفسه، مهما كان هو أمراً مؤلماً، من شأنه أن يوفر لي تلك المسافة اللطيفة حيث يبدأ تلذذي الغريب الأطوار وإمكان تخيلي وتفكري معاً؛ عنيت دفعة ثقافتي. هوية مزدوجة، بله حزمة هويات: أبمكنتنا أن نصير في نظر أنفسنا رواية طويلة من غير أن ينظر إلينا بوصفنا مجانين أو مزيفين، ومن غير أن نموت من كراهية الغريب أو من أجله؟»

جوليا كريستيفا: غرباء عن أنفسنا. ص 25



عادة ما عُدَّ الغريب من كان غريب الأوطان؛ أي من كان غريباً «عن» وطنه. لكن ها هو المفكر العربي القديم أبو حيان التوحيدي يفاجئنا بقول يُعد بمثابة خلاصة ناضجة حول معنى أن يكون الإنسان غريباً «في» وطنه لا «عن» وطنه ـ وهي أقسى أنواع الغربة عنده التي تصنع لا الغريب وحسب وإنما «أغرب الغرباء» ـ: «وأغرب الغرباء من كان غريباً عن وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه». فمن أجمل النصوص العميقة التي كتبها مفكرو العرب عن معنى «الغريب» وكيف تمكن معاملته، يبقى نص أبي حيان التوحيدي الوارد في كتابه «الإشارات الإلٰهية» أحد أبرزها:

أبو حيان التوحيدي: ليس الغريب هو الغير إنما الغرباء نحن.

قال الغريب: «سألتني ـ رفق الله بك، وعطف على قلبك ـ أن أذكر لك الغريب ومحنه، وأصف لك الغربة وعجائبها (...) قد قيل: الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب (...)

يا هذا: الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذّاله، وأغرب في أقواله وأفعاله، وغرب في إدباره وإقباله، واستغرب في طمره وسربال. يا هذا: الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة، ودل عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة، وبانت حقيقته فيه في الفينة حد الفينة. الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً. الغريب من إن رأيته لم تعرفه. وإن لم تره لم تستعرفه (...) يا هذا: الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كُذب، وإذا تظاهر عذب. الغريب من إذا امتار لم يمر، وإذا قعد لم يزر. يا رحمةً للغريب: طال سفره من غير قدوم، وطال بلاؤه من غير ذنب، واشتد ضرره من غير تقصير، وعظم عناؤه من غير جدوى. الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله. الغريب من إذا تنفس أحرقه الأسى والأسف، وإن كتم أكمده الحزن واللهف. الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه. الغريب من إن سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ. الغريب من إذا عطس لم يشمت، وإذا مرض لم يتفقد. الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب. الغريب من إذا نادى لم يجب، وإذا هادى لم يحب (...)

أيها السائل عن الغريب ومحنته: إلى ههنا بلغ وصفي في هذه الورقات (...) يا هذا أنت الغريب في معناك».

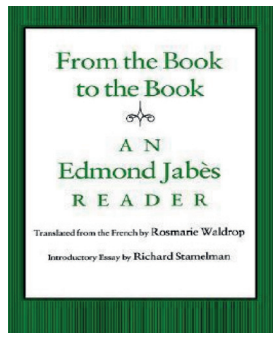
شيلر: الغريب من نعدُّه عدواً.

«يمكن أن يحدد الغريب (من حيث ما هو ظاهرة) بوسمه الإنسان الذي تعبر أحواله النفسية عن ذاتها بطريقة خاصة، لدرجة أنها تجعل من المستحيل التعاطف معه تعاطفاً مباشراً (أي: تعاطفاً بمعزل عن كل «تأويل» و«تفكير»، عن كل «حكم»). وإن «عدم التيقن» هذا الذي يحكم الصلة اتجاهه (والتي نكون قد تهيأنا لها أصلاً في التجمعات الطبيعية بسبب من غرابة اللسان الذي يستعمله) إنما تجعلنا نذهب، ما دام العقل لم ينجح في التخلص بعد من التأثيرات الوجدانية، إلى حد اعتباره «عدواً»؛ أي اعتباره إنساناً غير قادر على المشاركة في «العالم الحسي» الذي يمنح أحاسيس متطابقة لكل أعضاء الجماعة الآخرين». ص 316.

إدموند جابيس: تنمية الغريب فينا.

عند هذا المفكر الشاعر، كلما حفر الإنسان في نفسه عثر على الغريب الذي يسكن في جوى أعماق نفسه. ولهذا عادة ما ردد القول: «لربما كانت الهوية خديعة. ما نحن سوى ما نصير إليه». فعادة ما نأتي فعلاً، وبعد ذلك نستغرب مما أتيناه. وعادة ما نبدع عملاً، ثم بعد ذلك نستغرب له. هو ذا الغريب الذي يسكننا على نحو عجيب ورهيب. وعلينا أن نثقف هذا الغريب الذي يسكننا، لأن في تثقيفه ـ كما يقول جابيس ـ تثقيف لأنفسنا. فإن نحن اقتنعنا بهذا الأمر، تصير آنها صلتنا بالغير صلة أخرى. وبالبدل من أن نطلب منه أن يفعل مثل ما نفعل، فإننا نصير أكثر تسامحاً تجاهه، وذلك لأننا نسمح له بأن يبقى كما هو بما هو وفي نفس الوقت نشعره بأنه ينتمي إلى جماعة.

«أعتقد أن مفهوم الغريب مفهوم لم تُدقق دلالته ولم تُحقق. من هو الغريب؟ ما كان الغريب بالضرورة من أتى من مكان بعيد، من بلد آخر. إنما الغريب أخيراً، عندي، هم نحن. وكلما كنا نحن هم أنفسنا، وكلما بلغنا أن نصير أنفسنا، وهذا ليس أمراً يسيراً لأننا نخاف أن نصير كذلك، أمسينا نقدر على أن نفهم معنى أن يكون المرء غريباً. أن نكون مثل الآخرين، وأن نفعل مثلما يفعله الآخرون، هذا أمر يكاد يكون حماية لنا واحتماء. وذلك حيث يكون المرء موجوداً هنا بين الناس، وحيث يقول الناس لبعضهم البعض: أنا أقل هشاشة لأنني أشبهكم وأنه حتى لو



كان مصيرنا مختلفاً، فإننا مع ذلك متشـابهون. هذا بينما كلما نفذ الإنسـان إلى نفسه، تبين له أنه مختلف عن الغير.

كلا؛ ما كان الغير مخالفاً لأن شـكله تشـكّل على نحو مباين، أو لأن سحنته مختلفة اختلافاً. أبداً أبداً. إنما هو مختلف لأنه يشـعر [شعوراً مختلفاً]، ولأنه وحده من يشعر ببعض الأمور، وذلك لأنه يعيشها عيشاً عميقاً، ولأن هذه الأمور ما كانت شيئاً آخر سوى علاقة الذات بهذه الأمور علاقة خاصة وليست علاقة عامة. يمكننا أن نقول البحر هو البحر، وكل الناس يحبون البحر. ويمكننا أن نتحدث عن البحر وعن المحيط وعـن الجبل وحتى عن القفـار... لكننا نحيا هـذه الأمور على نحو مختلف. والذي عندي أن لا سـبيل إلى فهم معنى الغريب من غير تبين هذا الأمر؛ أي من دون تبين هذا الاختلاف الجوهري الذي يسـمح بالحوار، الحوار الحقيقي، لأنه يسـاعدنا. وهذا المفهوم يساعدنا على أن نتحدد بالنسـبة إلى أنفسنا بمعنى ما من المعاني.

وإن مفهوم الغريب هذا لمهم إذاً لأنه ينبغـي أن يفهم من لدن الغير، وذلك حتى يقبل هو أيضاً أن ينظر إليك بوصفك في الآن نفسـه صديقاً وشبيهاً وبوصفك أيضاً غريباً. فإذاً قولنا: «الغريب هو من يشعرك بأنك في بلدك» إنما يترجم عما ينتظره الغير من الغريب».

٢ ـ نموذج إيجابي للصلة بالغير: الصديق

يؤثر عن أرسطو قوله: «أيها الأصدقاء، لا يوجد أصدقاء». والحال أن هذا القول قول إشكالي لا سيما إذا ما نحن علمنا أنه صادر عن أحد أبرز من نظّروا في أمر «الصداقة»، وأبرز من مدحوها. ولا سيما أيضاً إذا علمنا أنه عدها «مشاطرة الغير في الوجود»، و«السعي في خير بعضنا البعض». وحل هذا الإعضال يتمثّل في التنبه إلى تمييز أرسطو بين الصداقة بالقوة ـ وهي قدرة أي إنسان على اتخاذ الصديق، والتي يعتبرها أرسطو قدرة طبيعية أو قل بلغة العرب القدامى «جِبِلَّة»؛ أي قدرة فطر عليها الإنسان (فطرة) ـ والصداقة بالفعل؛ أي تحقق هذه الصداقة التحقق الأمثل، فمن حيث المبدأ لا بد أن يوجد أصدقاء «أيها الأصدقاء»، لكن من منهم يتحقق فيه مفهوم «الصديق بالفعل» «لا يوجد أصدقاء».

وبعد مضي أزيد من اثنين وعشرين قرناً على هذا القول المنسوب إلى أرسطو والذي تناقلته أجيال من المفكرين حتى وإن لم يثبت في أثر من آثار أرسطو التي بقيت، يكتب نيتشه قائلاً:

«لربما تأتي ساعة الفرح هي أيضاً ذات يوم منظور حيث سيقول كل واحد: «أيها الأصدقاء، لا يوجد أصدقاء»، على نحو ما صرخ به الحكيم المحتضر، فيقوم آنها المجنون الحي الذي هو أنا بالصراخ: «أيها الأعداء لا يوجد أعداء»».

ومن جهتهم اختلف مفكرو العرب في أمر «الصداقة» و«الصديق». ومدار اختلافهم على من ينفي الصديق وما يترتب عنه ـ نفيية ـ ومن يثبته ـ إثباتية. فأما «النفاة» الذين أنكروا أن تصح ثمة «صداقة» أو يوجد «صديق» ـ على اعتبار، بدءًا، أن الصداقة «اسم لا حقيقة له» شأنه في ذلك شأن عنقاء مغرب، وعلى اعتبار، تثنية، أن الصديق لا وجود له إلا في خيال المعتقد فيه ـ فمنهم روح بن زنباع الذي قيل له: «ما معنى الصديق؟» فقال: «لفظ بلا معنى». وقال غيره: «اسم لا معنى له». وقال المحبي: «الصديق لفظ على الألسنة موجود، ومعناه في الحقيقة مفقود. فهو كالكبريت الأحمر، يذكر ولا يبصر، أو كالعنقاء والغول، لفظ يوجد بلا مدلول». وقيل لبعضهم: «ما الصديق؟» فقال: «اسم وضع على غير مسمى». وقيل لفيلسوف: «ما الصديق؟ قال: اسم على غير معنى». وقيل لبعض الحكماء: «ما الصديق؟» فقال: «هو بعض أسماء العنقاء. وهو اسم على غير معنى وحيوان غير موجود». وأنشأ ابن الجوزي يقول: وأما الصديق فليس ثم، وأخ في الله

كعنقـاء مغرب، ومعـارف يفتقدون أهل الخيـر ويعتقدون فيهم قـد عدموا، وبقيت وحدي». وعاد يوصي: «ولتكن الناس عندك معارف، أما أصدقاء فلا».

هذا ولئن نفى هؤلاء أن يوجد ثمة «صديق»، فإنهم اعتبروا ما يسـميه الناس عادة باسـم «الصديق» «شـبه صديق» لا «صديق» على التحقيـق. فقد قيل لأحد الحكماء: «ألك صديق؟» فقال: «لا، ولكن أليف». وسئل أحد العلماء عن الصديق فقال: إني لأطلبه منذ خمسـين سـنة، ولم أجد إلا نصف صديق. وسـئل آخر من هؤلاء «النفاة»: «كيف أنسك بالصديق؟» فقال: «وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشـبيه بالشـبيه به؟». وقال يحيى بن معاذ: جمهور الناس اليوم معارف، وينذر فيهم الصديق إلا في الظاهر، فأما الأخوة والمصافاة فذلك شـيء نسخ فلا يطمع فيه. وقسّم الغزي الناس ذوي العلائق إلى ثلاثة: معرفة، وأصدقاء، وإخوان. فالمعرفة بين الناس كثيرة، والأصدقاء عزيزة، والأخ قلَّما يوجد.

هذا مذهب عربي في نفـي الصداقة مقرر. وفي ما أوردنـاه عن أصحابه كفاية. فهؤلاء وجدوا، بداية، أن الكلام في الصداقة غير صحيـح، ووجدوا، تثنية، أنه حتى وإن قلنـا: الكلام في الصداقـة صحيح، فإن النظـر كل النظر إنما فـي تحققه. إذ عندهم أن القول في أمر «الصديق» سهل في المسمع، لكن تحقيقه صعب في المرأى. بيد أن غالب مفكري الإسـلام من مثبتي «الصديق» غير منكريـه، وذلك على اعتبار أن: «الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بد له من أسـباب بها يحيا، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشـر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقاً، وبعضهم عدواً (...)».

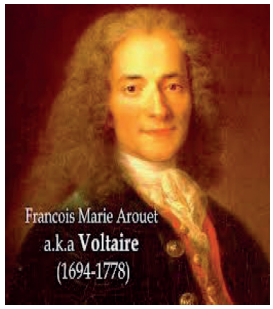
على أن القدماء خلدوا نماذج للصداقة فريدة. ففـي الأدبيات اليونانية ارتبط اسـم تيزي باسـم بيريتوس، واسـم أخيل باسـم باتروكلس، واسـم أورست باسم بيلادس، واسم فينتياس باسم دامون، واسم إبامينونداس باسم بيلوبيداس.

ومن أحاديث الصداقة في الفكر العربي العجـب. ولنا في ما أورده أبو عثمان عمر بـن بحر الجاحـظ خير مثـال: «ولم يـر الناس أعجـب حالاً مـن الكميت والطرماح. وكان الكميـت عدنانيّاً عصبياً، وكان الطرمـاح قحطانياً عصبياً. وكان الكميت شـيعيّاً غالياً، وكان الطرمـاح من الصفريـة. وكان الكميت يتعصب لأهل الكوفـة، وكان الطرمـاح يتعصـب لأهل الشـام. وبينهمـا مع ذلك مـن الخاصة والمخالطـة ما لم يكن بين نفسـين قـط، ثم لم يجـر بينهما صـرم ولا جفوة ولا إعراض، ولا شيء مما تدعو هذه الخصال إليه».

وفي العصر الحديث فاقت صداقة المفكرين الأديبين الفرنسيين مونتينيه ودو لا بويسي كل وصف. ولربما لهذا قال الفيلسوف الروماني فلوطرخس: «أعذب شيء في الدنيا الصداقة». ونقل قول بعض القوم: «الصداقة أشد ضرورة من النار والماء».

لكن دعنا نتساءل أولاً: ما معنى الصداقة؟

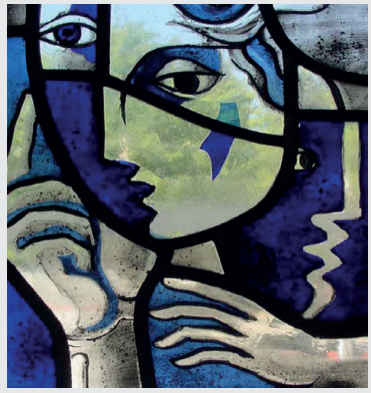
جواب فولتير: الصداقة تعاقد ضمني بين إنسانين فاضلين رهيفي الإحساس.



«الصداقة تعاقد ضمني بين شخصين رقيقي القلب وفاضلين. أقول رقيقي القلب، وذلك لأن من شأن ناسك ووحيد ألا يكون شريراً، ومع ذلك أن يحيا من دون أن يعرف للصداقة من معنى. وأقول فاضلين، وذلك لأنه ليس للشريرين سوى متسترين عليهم، وليس لطالبي المتعة سوى رفقاء في القصف، وليس لأصحاب المنافع سوى شركاء، والسياسيون يجمعون حولهم أشياعاً، والناس البسطاء تكون لهم معارف وعلاقات، وللأمراء أفراد حاشية، وحدهم الفضلاء من يكون لهم أصدقاء (...)»

فولتير: المعجم الفلسفي (1764)

جواب كانط: الصداقة واجب ومثال نسعى إليه.



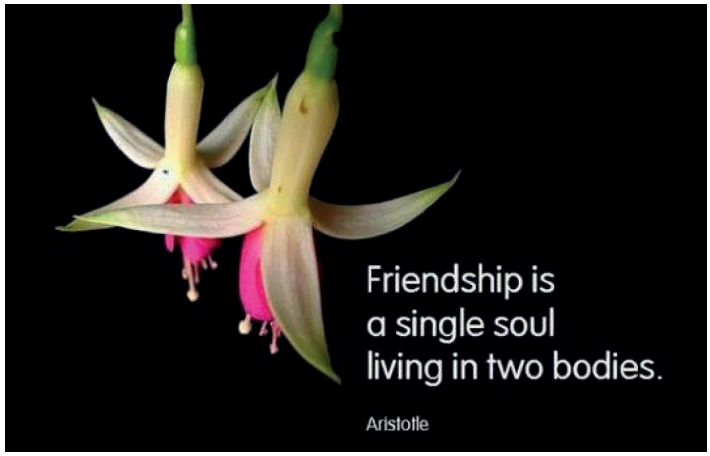
«الصداقة (معتبرة في كمالها) هي موالفة بين شخصين تربطهما مودة واحترام متساويين متبادلين. وهكذا يتبين لنا بيسر أن الصداقة هي مثال التعاطف والتواصل في ما يخص خير كل واحد من هذين الذين اجتمعا على إرادة منهما طيبة أخلاقيّاً، وأنها لئن لم تخلق هي كل سعادة الحياة، فإن قبول هذا المثال والإحساسين الذين يتكوَّن منهما إنما يتضمنان كرامة أن يكون المرء سعيداً، وذلك بحيث يمسي البحث عن إقامة الصداقة بين الناس واجباً. على أنه من اليسير أن نتبين أن السعي إلى الصداقة،

بوسمه سعياً إلى حد أقصى من النيات الطيبة بين الناس تجاه بعضهم البعض، واجب، إن لم يكن مشتركاً فعلى الأقل مستحقّاً، فإن الصداقة الكاملة إنما تبقى مجرد فكرة أو مثال نظل دوماً نسعى إليه، وأنه حتى إن كان ضرورياً فإنه من المستحيل تحقيقه في أية ممارسة قمنا بها».

كانط: مذهب الفضيلة (المدخل)

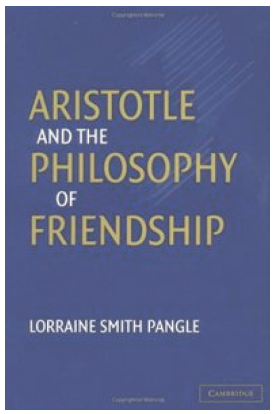
ترى من هو الصديق؟ ولِمَ قامت الحاجة إليه؟

لعل أشهر تعريف أعطاه فيلسوف للصديق ذاك الذي وجد في الكتاب المنسوب إلى أرسطو «الأخلاق الكبيرة»: «صديقك آخر هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك». وهكذا فإنه، لئن كان سقراط قد تبنى الشعار الذي وجده مكتوباً على معبد دلفي والقائل: «أعرف نفسك بنفسك»، فإن أرسطو استشكل هذا الرأي بلسان حال يقول: «وهل يمكن للمرء أن يعرف نفسه من غير مدد؟»، وكأن لسان حاله يقول: «اعرف نفسك بغيرك». والحال أنه ما كان هذا «الغير» سوى «الصديق». بهذا ساغ القول إذاً: «اعرف نفسك بصديقك»:



«لو أن المرء ألقى نظره على صديقه متسائلاً من هو الصديق يا ترى، وأي إنسان هو، فإنه لا محالة سوف يجيب: صديقي هو ضرب من أنا إلا أنه أنا أخرى؛ وذلك إذا ما هو أحب حقّاً أن يجعل منه بالمعنى القوي طبقاً للمثل السائر: «إنه هرقليس آخر، إنه أنا آخر» [وفي هذا تلميح إلى الصحبة التي كانت تؤلف بين هرقليس وابن أخيه إيولاوس؛ إذ ناب هذا

ترى من هو الصديق؟
ولِمَ قامت الحاجة إليه



عن الأول في كل مبادراته، وتبعه مثل ظله، حتى بدا وكأنه هرقليس آخر]. والحال أنه لئن كان من العسير على المرء، مثلما أكد على ذلك العديد من الحكمـاء، أن يعرف نفســه، ولئن كانــت معرفة المرء بنفســه، في نفس الوقت، أمراً ممتعاً جدّاً (لأنه من الممتع حقّاً أن يعرف الإنســان نفســه)، فإننا لسنا نقدر على أن نتأمل أنفســنا بدءًا من أنفسنا. وألا نكون قادرين بأنفسنا على أن نقوم بمثل هذا التأمل، فإن هذا ما تدل عليه دلالة بديهية تلك الألوان من العتاب التي نبديها تجاه [أفعال] الآخرين، هذا في الوقت ذاته الذي نقترف فيه أفعالاً تضاهي شــناعة ما اقترفوه، وذلك من غير أن نعي ذلك أو ننتبه إليه. والسبب في ذلك التساهل الذي نبديه تجاه أنفسنا أو الهوى الذي يعمي، عنــد الكثير منا، على ملكة الحكم الصائب. وهكذا، فإنه كما أنــا إذا ما نحن أردنــا أن ننظر إلى وجهنا، ننظــر إليه من خلال مرآة، فإنه كذلك عندما نريد أن نعرف أنفسنا، فإنه يمكننا أن نحصل على هذه المعرفة بالاستدارة نحو صديقنا، وذلك لأن «صديقي»، كما نؤكد على ذلك، «هو أنــا آخر». فإذاً لئن هو كان أمراً ممتعاً أن يعرف المرء نفســه، ولئن هو ما كان بالإمكان الحصول على هذه المعرفة من غير حضور الغير، الذي هو الصديق، فإنه ينتج عن هذا أن المرء الذي يكتفي بنفســه يحتاج إلى الصداقة حتى يتمكن هو من أن يعرف نفسه».

أرسطو: الأخلاق الكبرى. الكتاب الثاني، 1213، 26 - 10 a

هذا الفيلسوف الإسلامي أبو سليمان السجستاني يروي عنه أبو حيان التوحيدي في كتاب الصداقة والصديق ما يلي:

«قيل لأرسطوطاليس الحكيم معلم الإســكندر [الملك]: مَنِ الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك! سئل أبو سليمان [السجستاني] عن هذه الكلمة وقيل له: فسِّــرها لنا فإنها وإن كانت رشيقة فلسنا نظفر منها بحقيقــة. فقال: (...) إنما أشــار [الحكيم أرســطو] بكلمته هــذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصــادق المتصادقان بها، ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً، منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأولى هذه الموافقة توحد، وآخرها وحــدة، وكما أن الإنســان واحد بمــا هو به إنســان، كذلك يصير

بصديقــه واحــداً بما هــو صديــق، لأن العادتيــن تصيران عــادة واحدة، والإرادتين تحــولان إرادة واحدة، ولا عجب من هذا، فقد أشــار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحـه روحـي، وروحــي روحه إن يشأ شئت، وإن شئت يشــا

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقاً لصديق، ولا كنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبس، وينظمكم النوع المقتبس من الإنســان، ويؤلفكم بعد ذلك البلد أو الجــوار أو الصناعة أو النســب، ثم أنتم في كل ذلك الذي اجتمعتم عليه، وانتظمتم به، وتألفتم له علــى غاية الافتراق، للحســد الذي يدب بينكــم، والتنافس الذي يقطع علائقكم، والتدابر الذي يثير البينونة منكم (...)».

وهذا أبو الفتح النوشجاني يحكي عنه أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقابسات» ما يلــي:

«ســمعت النوشــجاني يقول وقد جرى حديث الصديــق وحكي في عرضه الحد الذي للفيلسوف [أرسطوطاليس] وهــو: الصديق آخر هو أنت. ويقال: الصديــق هو أنــت إلا أنه بالشــخص غيرك. فقــال: الحد صحيــح، ولكن المحدود غير موجود (...) فقلت له: فعلى هــذا ما فائدة هذا الحد؟ ولِمَ قال الفيلســوف شــيئاً لا حقيقة له ولا دلالة [عليه] ولا يوجد في الشاهد أصله؟ فقال: قد قصــد [الحكيم] بهذا الحد المبالغة في الحس على توخي الصديق لصديقه حالاً لا يكاد يفصل بينهما في إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة، فإن الحد إذا لُحظ أفقه العلي سُلك إليه بالهمة الشريفة والعزيمة التامــة والجد البليغ والاجتهاد المســتخرج للوســع، فيكون لك داعية إلى الغاية التي كلما قــرب منها كانت الحال ـ أعني: الصداقة ـ إلى الحقيقة أقرب، وعليها أشمل، وبشرائطها أجمع، وعما يخالف هذه الصفات أبعد. ثم قال: وكيف يصح هذا الحد في الشاهد والحس، والإنسان إن كان وحده لا يلائم نفســه ولا يوافق أبداً رأيه، ولعلــه يترجح وينكفئ في كل يوم، بل في كل ساعة مراراً كثيرة مثل أبي براقش كل لون لونه يتخيل؟».

ترى من هو الصديق؟
ولِمَ قامت الحاجة إليه

فتأمل كيف تجرأ حكماء العرب على الاستدراك على أرسطو وهو من هو!

وبالجملة، عبَّر شيشرون عن هذا التصور الأرسطي للصديق، بمعنى قريب: «إن كنه الصداقة ليكمن في أن العديد من الكائنات تكون تسكنها روح واحدة».

1 ـ في الحاجة إلى الصديق:

أعتقد الفلاسفة القدامى أن الطبيعة تدعونا إلى الصداقة. وقديماً قال فلوطرخس: «لا يمكننا أن نعيش بلا أصدقاء، وبلا صلات، وحيدين ومعزولين، اللَّهُمَّ إلا إذا ما نحن أردنا مناقضة طبيعتنا». وذهب أرسطو إلى اعتبار الصداقة ضرورة:

إذ ثمة دواع عدة تدعو الإنسان، بحسب الفيلسوف الذي بلغتنا ـ أكثر من غيره من القدماء ـ تأملاته في موضوع «الصداقة» أرسطو حد أن جعل الصداقة من «الحاجيات»؛ أي «حاجة» إنسانية و«ضرورة» بشرية وليس مجرد أمر من «التحسينات» أو «الكماليات». فنحن عنده إنما كنا في مسيس الحاجة إلى الصداقة للدواعي الثمانية التالية:

باعتبار حال الإنسان، ففي كل حال ـ أكان يُسراً أم عُسراً ـ يحتاج الإنسان إلى الصديق:

أولاً: الأصدقاء خير معونة للإنسان في الرخاء. وذلك الرخاء يستدعي الأريحية، ولأن الأصدقاء نعم الحراس للثروة وحفظتها هم.

ثانياً: الأصدقاء خير عون للإنسان في الشدة، إذ هم الملاذ والموئل.

وباعتبار سن الإنسان، يحتاج المرء ـ شاباً وكهلاً وشيخاً فانياً ـ إلى الصداقة في كل سن سن.

ثالثاً: الشباب في حاجة إلى الأصدقاء لأن من شأن الأصحاب أن يصونوهم عن زيغ الشبيبة وصبوات الصبا.

رابعاً: والكهول يحتاجون إلى الأصدقاء، لأنهم أشد إقبالاً على الإقدام على الأفعال، ومن ثمة كانوا أمس حاجة إلى إسداء النصح.

خامساً: والشيوخ بدورهم في حاجة إلى الأصدقاء بسبب من حاجتهم إلى الرعاية.

سادساً: ومما يدلك على أن الصداقة حاجة طبيعية في الإنسان، أن الحيوان بدوره يقتدر على التعلق بجنسه الجنس، فكل جنس يميل إلى جنسه ويألف به، بل حتى يصاحبه ويصادقه، فما أدراك بجنس الإنسان الذي هو أولى بذلك؟ أَوَلسنا نمدح من يفعل من الإنسان الخير مع غيره، وهلَّا كانت الصداقة أمراً آخر غير محبة الخير للغير محبة يبادلنا إياها الغير؟

سابعاً: ويلحق بهذا الداعي داع آخر ويعلق به. فقد دلَّت الملاحظة الإثنوغرافية (المتأتية عن جولان الإنسان في البلدان) على ميل الإنسان إلى مصاحبة الإنسان في أي بلد كان. أَوَليست تجارب الأمم تدل على أن من شأن الإنسان ـ أينما كان ـ أن يصادق الإنسان.

ثامناً: من شأن الصداقة أنها تشكل اللحمة التي تربط بين سكان المدينة الواحدة. أو ليس الوئام والصداقة متقاربين؟

«(...) الصداقة من أشد الأمور ضرورة للعيش. ذلك أنه من غير أصدقاء لا أحد يختار أن يعيش العيش، حتى وإن هو ملك كل الخيرات الأخرى (وبالفعل فإن البادي أن الأغنياء، وأولئك الذين لهم السلطة والنفوذ، أحوج من غيرهم إلى أن يتخذوا الأصدقاء: إذ لِمَ يصلح كل ذلك الثراء إذا ما هو عُدِمَ ثمة إمكان بسط صاحبه لأريحيته على أصدقائه، وهو التبسط الذي يتبدى أساساً وعلى النحو الذي يستحق عليه أفضل الثناء؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى، كيف لهذا الثراء أن يحفظ ويصان من غير [معونة] أصدقاء؟ أو ليس كلما كان الثراء كبيراً كان عرضة للخطر؟). وفي الفاقة كما في كل سوء حظ في الحياة فإن الناس يعتقدون أن الأصدقاء هم الملجأ الوحيد. وفضلاً عن هذا، فإن الصداقة تكون في عون الشباب لتصونهم عن الوقوع في الخطأ، كما تكون في عون الشيوخ كي توفر لهم العلاجات وتعوضهم عن ضعف نشاطهم العائد إلى ضعفهم، وذلك بالقدر نفسه الذي تعين به أولئك الذين يكونون في زهرة عمرهم إذ تحضّهم على إتيان الأفعال النبيلة...

أكثر من هذا، يبدو أن عاطفة المحبة إحساس طبيعي للأب تجاه سلالته ولهذه اتجاهه، وذلك ليس فحسب لدى الإنسان وإنما أيضاً لدى الطيور وعند سائر الحيوانات. هذا فضلاً عن أن الأفراد الذين ينتمون إلى الجنس نفسه يشعرون أيضاً بصداقة متبادلة، لا سيما للجنس البشري، ولهذا فإننا نمدح الناس الذين يحسنون معاملة أغيارهم. وحتى في أسفارنا البعيدة، يمكننا أن نلاحظ إلى أي حد يشعر الإنسان دوماً بعاطفة الأنس والصداقة تجاه الإنسان. كما أنه يبدو أن الصداقة تشكّل أيضاً لحمة المدن، ويبدو أن المشرعين يعيرونها من الأهمية القدر نفسه الذي يعيرونه إلى العدالة. وبالفعل، فإن الوئام، الذي يبدو أنه إحساس شبيه بالصداقة، هو ما يبحث عنه المشرعون قبل كل شيء، بينما روح الفرقة، التي هي عدو الوئام، هو ما يطردونه بأكبر نشاط يملكون. ولما يكون الناس أصدقاء، فإن لا حاجة بهم إلى العدالة بينما، لو اكتفوا هم بأن يكونوا عادلين، فإنهم سوف يحتاجون فضلاً عن العدالة إلى الصداقة، وأعلى تعبير عن العدالة، في تصور الناس العام، هو من طبيعة الصداقة.

أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكتاب 8، 1، 1155 a 1-32

وعند الحكيم الروماني شيشرون الصداقة أيضاً حاجة ضرورية، وما من إنسان إلا وله مسيس حاجة إليها:

«بداية، هل يمكن تصور حياة تستحق أن تحيا، كما يقول إنيوس [كانتوس إنيوس (حوالى 239-169 قبل الميلاد): شاعر لاتيني، كان أول من أدخل الثقافة اليونانية إلى روما]، إن هي كانت تفتقد إلى الراحة التي يمنحها إلى النفس سهر صديقين على خير بعضهما البعض؟ وأي شيء ألذ من أن يكون للمرء من لا يخشى أن يحادثه مثلما يحادث نفسه؟ وما الذي تستحيل إليه يا ترى المتعة التي نلتذ بها، عندما يواتينا الحظ وتبتسم لنا الثروة، إن هو ما وجد من نشاطره هذه المتعة فيستمتع مثلما نستمتع؟ وبالضد، كيف يكون لنا أن نتحمّل ألم الشقاء لما يحل بنا من غير أن يكون لنا من يشاركنا إياه ويتأثر لنا أكثر مما نتأثر لأنفسنا؟ إذا كانت الموضوعات الأخرى التي نرغب فيها ونسعى إليها تلائم، في نهاية الأمر،

كل واحدة منهـا غاية واحدة معينة ـ إذ تصلح الثروة لإشـباع حاجاتنا المادية، والنفوذ يجعلنا مطلوبين، والتشريفات تجعلنا نحظى بالتقدير، والملذات بمختلف ألوان الاسـتمتاع، والصحة تحررنا من الألم ومن أن يؤذي الجسـم وظائفه على أحسن وجه ـ فإن الصداقة تمتد تقريباً إلى كل مناحـي الحيـاة: فمهما احتجنا إلـى أمر، فإنها تكـون قائمة ههنا مستعدة لتقدم لنا معوناتها، فهي ليست غريبة عن كل ما يهمنا، وهي لا تبدو أبداً في غير وقتها، وهي لا تثقل علينـا أبداً؛ وهكذا، فإنه في العديد من الأحـوال لا نكون في حاجـة إلى الماء والنـار، كما يقال، أحوج منها إلى الصداقة... وبالجملة، من شأن الصداقة أن تجعل أيامنا السـعيدة أكثر تنوراً، ومن أمرها أن تخفف عنا شقاءنا بمشاطرتنا إياه، وبجعله شقاءها».

شيشرون: في الصداقة

ويضيف في مكان آخر:

«لئـن صح أنه يمكـن أن ننتظر مـن الصداقة الشـيء الكثيـر والفضائل العميمة، فإن ثمة أمـراً، مع ذلك، يتبوأ المنزلة الأولى: ذلك أن من شـأن الصداقة أن تنير المستقبل بشـعاع نور أمل جميل ولا تسمح للقلوب بأن تصير وهنة أو عمياء. ذلك أن من شـأن مـن يعتبر أمر صديق حقيقي أن يرى فيه بمعنـى ما من المعاني صورة وفية عن أنـاه الخاصة. ولهذا فإنه حتى لما يغيب المرء، فإنه مع ذلك يبقـى حاضراً، وعندما لا يكون يملك شـيئاً، فإنه مع ذلك يملك كل شـيء، بل أذهب إلى حـد القول، من غير ما جراءة على القول، حتى لما يموت المرء يستمر في الحياة، وذلك بفضل العبادة التي يكنها لنا الصديق في الذكرى وفي الأسى على فقدنا. وهكذا، فإنه يحدث حتى أن مـوت الفقيد يصير موتاً هنيئـاً، وأن حياة من يبقى تبقى حياة جميلة».

شيشرون: في الصداقة. الفقرة 7

هذا فضلاً عن أنه:

«لئن نحن سحبنا الآن من الطبيعة الرابطة التي ينشئها سهر بعضنا على بعض [وتلك هي رابطة الصداقة]، فإن لا أسرة ولا مدينة يمكنها أن تبقى قائمة، بل حتى الحقول سوف تهجر فلا تفلح. أولسنا ندرك كل قوة الوئام والصداقة؟ إن كان ذلك، فما علينا سوى أن ننظر إلى منظر الفرقة والشقاق؟ وهلا توجد أسرة ثابتة ودولة قائمة لا تستطيع الكراهية والصراعات الداخلية أن تجعل رأسها على عقبها؟ إن نحن اعتبرنا هذا الأمر، تبين لنا الخير الذي تنهض به الصداقة بيننا».

شيشرون: في الصداقة

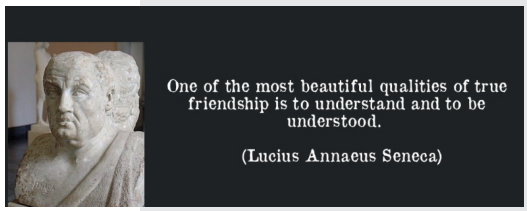
والموقف نفسه نجده لدى الفيلسوف الروماني سنيكا (4 ق.م ـ 65م) حيث يقول:

«ثمة نقطة مشتركة نلتقي فيها نحن وأصحاب ستيلبون [وهو فيلسوف يوناني عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، ينتمي إلى المدرسة الميغارية] تتمثّل في قولنا معاً بأن الحكيم يكتفي بذاته. وذلك وإن كان هو على وجه الدوام أن يتخذ له خليلاً، أو قريباً، أو رفيقاً، مهما وجد في نفسه من القدرات ما يقدره على ألا يفعل ذلك.

وأحد الأدلة على أنه يكتفي بذاته تتمثّل في أنه في بعض الأحوال يكتفي بجزء من ذاته. فإذا ما المرض أو الحرب أفقدته يداً، وإذا ما حادثة ما أفقأته عيناً أو حتى عينيه معاً، فإنه سوف يرضى بما بقي له؛ ففي جسم منهك مبتور سوف يكون له مع ذلك مزاج رائق مثل مزاجه لما كانت كل أعضائه سليمة؛ غير أنه حتى وإن كان لا يبدي أسفاً على ما ينقصه، فإنه يفضل لو أن ما نقصه لم ينقصه أبداً. من شأن الحكيم أن يكتفي بذاته. وهذا لا يعني أنه يرغب في ذلك ولكن بمكنته أن يحيا بلا صديق؛ وحين أقول «بمكنته» فإن هذا أعني به أن فقد الصديق ليس من أمره أن يفقده سكينته. وإلا فإنه لن يكون أبداً بلا صديق، لأنه يمكنه أن يجد صديقاً آخر ما أراد ذلك. وكما أن فيدياس إذا ما هو فقد تمثالاً استعاض عنه بآخر. فكذلك من شأن

الحكيم، الذي هو السـيد البارع في فن الصداقـة، ألا يترك مكان الصديق فارغاً (...)

لنعد إلى موضوعنا، حتـى لو كان الحكيم يكتفي بذاته، فإن هذا لا يمنعه من أن يرغب في الصديق، على الأقل لكي يمارس الصداقة، وحتى لا يترك فضيلة كبيرة مثل هذه تهن وتضعف. فهو ليس يبحث، كما قال أبيقور في رسالته، عن «شخص يسهر على صحته في حال ما إذا أصابه مرض، ويخلصه من القيود أو ينقذه من براثن الفاقة»، وإنما يبحث عمن يسـهر هو نفسه عليه إذا ما مرض، وأن يسـعفه من سـجون العدو إذا ما أخذ إليها. أمَّا ألا يعتبر المرء إلا مصلحته، وألا يعقـد الصداقة إلا بهذه النية المغرضة، فإنه لا محالة يخطئ الحسـاب. إذ من شأن هذه المبادرة أن تنتهي كما بدأت. فـإذا ما كان هذا المـرء اتخذ الصديق حتى يضمن في يـوم من الأيام أن يحـرره الخليل من القيود، فإنه عند سـماع أول أصوات القيود ينفض هذا الصديق من حوله، فيمسي بلا صديق.



(...) فـإذاً لا غرابة أن تتوافق النهاية مع البداية: لئن كانت المصلحة هي ما جعـل مـن هـذا صديقـك، فإن المصلحـة نفسـها هي التي سـوف تجعلـه يتوقف عـن أن يكون كذلك (...) ترى ما بغيتي حين أُعِد لي صديقاً أتخذه لنفسـي؟ هي أن يكون لي مـن أقدر على أن أموت من أجله، ومن أتبعه إلـى منفاه الذي نفي إليه، ومن أنقذه من [جبروت] شخصي، ومن أهبه أيامي لخلاصه (...).

(...) يكتفـي الحكيـم بذاته. عـادة ما تؤول هذه الحكمـة، يا عزيزي لوسيليوس، تأويلاً فاسداً. إذ عادة ما ينتبذ الحكيم انتباذاً، ويدفع دفعاً إلى الانكفاء علـى ذاته. وبالرغم مـن ذلك، فإن مـن الأهم أن نحدد معنـى وبُعد هذا التصريح. إذ يكتفي الحكيم بذاته لكي يحيا سـعيداً، وليس لكي يحيا فحسب. فلكي يحيا يحتاج إلى موارد عديدة، أما لكي يحيا سعيداً فإنه لا يحتاج سوى إلى روح سـليمة يجذبها الأمر الجليل وتحتقر الثراء..

(...) فإنه يحق القول إن من شأن الحكيم أن يكتفي بذاته الكفاية، غير أنه يحتاج أيضاً إلى الصديق. وهو يتمنى أن يكون له من الأصدقاء أكبر قدر ممكن، وذلك لا لكي يحيا سعيداً، لأنه سوف يحيا سعيداً حتى من دون أصدقاء (...). فما يحمله على اتخاذ الصديق ما كان أبداً البحث عن مصلحة شخصية، وإنما هو نداء نابع من الطبيعة. إذ ثمة أشياء عديدة تمارس علينا جذباً رقيقاً لطيفاً ناعماً، ومن بينها الصداقة. ومثلما أن الرعب من الوحدة يتعايش مع الميل إلى الحياة الاجتماعية، ومثلما أن الطبيعة تدعو الإنسان إلى عشرة الإنسان، فإن هذا الإحساس، من جهته، يتضمّن مثيراً موجهاً نحو جذب القلب إلى إقامة صلات صداقة.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه مهما هو تعلّق الحكيم بأصدقائه، ومهما ساواهم بذاته أو حتى على الأغلب فضلهم على نفسه، فإن من شأنه أن تتضمّن دواخله كل ما هو خير، وذلك في حدود عالمه الداخلي الذي يحمله معه أينما حل وارتحل (...) من شأنه أن يقول ما قاله ستلبون ـ وقد غزيت المدينة التي كانت مسقط رأسه، وفقد أولاده، وزوجته، واحترق كل شيء، فما كان منه إلا أن غادر البلدة وحيداً لا يصحبه أحد، ومع ذلك كانت السعادة تغمره، حتى إن ديمتريوس ـ مدمر المدن ـ سأله عما إذا كان قد تحمّل بعض الخسائر، فما نشب أن أجابه الحكيم: «كل خيراتي أحملها معي» ـ هو ذا معنى أن يكون الحكيم يكتفي بذاته، فلا تتعدى سعادته ذاته».

سنيكا: رسائل إلى لوسيليوس. الرسالة 9، 1-19

نقد الحاجة إلى الصداقة: حاجة أرسطو ومدرسته (نيتشه): صداقة الوحدة.

لا ينقد نيتشه الحاجة كحاجة وإنما ينقد الحاجة إلى الصديق للتعاطف وللألفة وللأنسة وللاجتماع (...). ويرى أن الصداقة هي أساساً صداقة مع حفظ «الوحدة» وصون «العزلة»، وفي إطار تقاسم «الفرحة» و«المسرة» وليس «القرحة» و«المضرة». وليس يعني هذا أبداً أن حياة الصداقة كلها فرح، وإنما يعني أنه ضد الحزن السائد، الذي عادة ما يستوجب التعاطف ويستدعي الشفقة، فإنه مهما قست الحياة علينا، ينبغي أن نفرح، أن نتقاسم الفرحة مع الصديق، فالصديق ليس للأنسة، لأن كل إنسان يفترض فيه أن يكون أنيس نفسه في وحدته، ولا ضير في الوحدة، وإنما الصديق للفرحة المتقاسمة والمتشاطرة. يلخص دريدا هذا التصور بالقول:

«[إنما تنهض الصداقة] على «الفرحة المشتركة» وليس على «المقاساة المشتركة» أو «التعاطف». ما الذي نفعله؟ ومن نحن الذين ندعوكم إلى المشاركة وإلى التجمع؟ نحن أولاً، من حيث ما نحن أصدقاء، أصدقاء الوحدة، ونحن نطلب منكم أن نتقاسم ما من شأنه ألا يتقاسم، الوحدة. نحن أصدقاء مختلفون، أصدقاء استثنائيون، أصدقاء وحيدون لأنهم ليسوا يقارنون ولا يقاسون ولا يضاهون، صداقتهم بلا تبادل، وبلا مساواة، وبلا أفق تعارف بالتالي. صداقة من غير قرابة، ومن غير قرب (...). وكيف يمكننا لا أن نكون فحسب أصدقاء الوحدة، أصدقاء هكذا خلقوا للوحدة، أصدقاء أقسموا على الوحدة، أصدقاء يغارون على وحدتهم، وإنما أيضاً ندعوكم إلى أن تنضمّوا إلى هذه الجماعة الفريدة من نوعها؟ هكذا تعلن عن نفسها هذه الجماعة المتوحدة المكونة من أولئك الذين يحبون أن يبتعدوا وأن يحفظوا المسافة. وإن الدعوة لتأتيكم من أولئك الذين ليس يحبون سوى أن يفترقوا إلى بعيد. وليس هذا كل ما يحبون وإنما هم لا يحبون وليسوا يحبون المحبة وليسوا يحبون أن يحبوا، بمحبة أو بصداقة، إلا شريطة هذا التواري. وإن من شأن هؤلاء الذين ليسوا يحبون سوى أن ينفكوا مما يربط إنما هم أصدقاء للتفرد المتوحد يعسر درك شأوهم في ذلك. وهم يدعونكم إلى الانضمام إلى جماعة فك الارتباط الاجتماعي هذه، والتي ليست هي بالضرورة جمعية سرية، ولا تجتمع على مشاركة سرية في علم مستور مخفي، بل إن مفهوم السر الكلاسيكي إنما ينتمي إلى فكر جماعة أو تضامن أو طائفة مبني على فضاء خاص يمثل بالذات ما يتمرد عليه الصديق الذي يحدثك بوسمه رفيق وحدة».

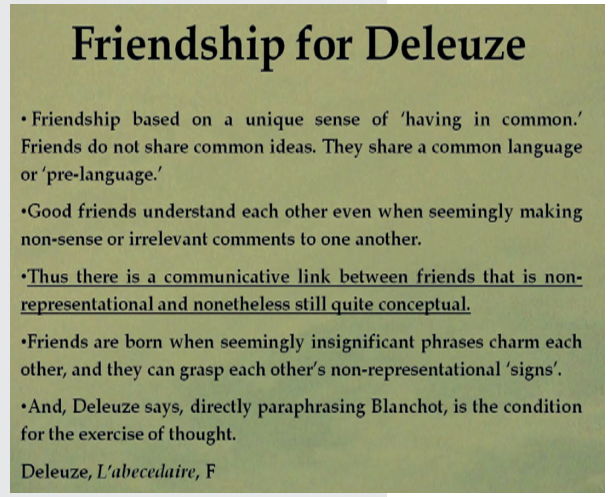
دريدا: سياسات الصداقة. ص 53 - 54

وصديق هذا شأنه لست تتقاسم معه الفرحة في الوحدة فحسب، وإنما شأنك أن تتقاسم معه الصمت أيضاً. إنما الصداقة «تصامت»، إن جاز هذا التعبير؛ أي «صمت متبادل». عادة ما نحتاج إلى الصديق لكي نقاسمه الكلام، وصديق نيتشه هو من يقاسمه الصمت: «يتبنى نيتشه نبرة كلام صوفية عندما ينشئ أقوالاً حكيمة أو حكماً شذرية في أمر الصمت الذي يعبر عنه باللاتينية تحت مسمى Silentium. وإنه لضرب من النسك والترهب ومعرفة كيف نصنع فراغ الكلمات حتى نترك الصداقة تتنفس. وهنا أيضاً يفكر نيتشه في الصداقة بدءاً من الصمت، كما لو

أننا ليس يمكن أن نتكلم عن الصمت نفسه، أن نتكلم الصمت، إلا في الصداقة، إلا في الصداقة، وبالصداقة. إن من شأن الكلام أن يفسد الصداقة، فهو يفسد الصداقة إذ يتكلم، ويحط من شأنها، ويتنكّر لها... وهو يفعل بها ذلك بسبب من سعيه إلى الحقيقة. فإذا ما لزم الصمت بين الأصدقاء، بصدد الأصدقاء، فإن ذلك أيضاً لكي لا نقول حقيقة تكون قاتلة».

وفي السياق نفسه يمكن أن نورد ما ذكره بلانشو في أمر الصداقة والصديق. إذ بمناسبة حديثه عن صديقه الكاتب والمفكر الفرنسي الشهير جورج باتاي، كتب بلانشو «تأملات» سماها «الصداقة» تُعد على قصرها من ألطف ما كتبه المفكرون المعاصرون في أمر الصداقة. ومما ورد فيها من حديث بمناسبة موت الصديق:

«علينا أن نتخلى عن معرفة أولئك الذين يجمعنا وإياهم أمر جوهري؛ أعني أن علينا أن نستقبلهم في الصلة بالمجهول التي يستقبلوننا بها، نحن أيضاً، في تباعدنا. إن الصداقة، تلك الصلة بلا تبعية، بلا طور، وحيث تدخل مع ذلك كل بساطة الحياة، إنما تقوم على الاعتراف بالغرابة المشتركة التي لا تسمح لنا بالحديث عن أصدقائنا، وإنما فحسب أن نحدثهم، وليس أن نجعل منهم موضوعاً لأحاديثنا (أو لمقالات)، وإنما في حركة التفاهم حيث إذ يحادثوننا، فإنهم يحفظون، حتى في أنسهم الكبير بنا، المسافة غير النهائية، هذا الانفصال الجوهري الذي بدءاً منه يصير ما يفصل هو ما يصل. ههنا لا يصير التكتم يكمن في مجرد رفض بالإدلاء بإفضاءات وإسرارات، وإنما التكتم هو الفاصل، الفاصل الخالص الذي يقيس، بيني وبين هذا الغير الذي هو الصديق، كل ما يوجد بيننا، التوقف عن الوجود الذي لا يسمح لي بأن أتصرف فيه، ولا أن أتصرف في معرفتي به (حتى لو كان ذلك لإطرائه)، والذي بعيداً عن أن يمنع كل تواصل إنما يجمع بيننا البين في التباين وأحياناً في صمت الكلام».



هل يصادق المرء من يشبهه أم من يباينه؟ وهلّا تقوم الصداقة على التماثل أم على الاختلاف؟

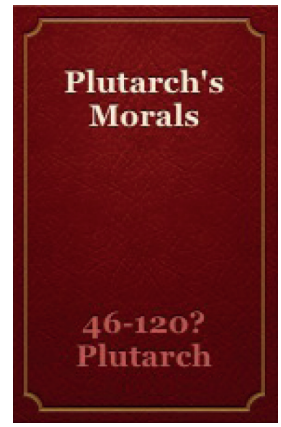
الفلاسفة القدماء في هذا مختلفون: فريق ذهب إلى القول بأن المشابهة في الطباع أساس الصداقة، وفريق منهم قال بالضد من هذا القول.

من القدماء الرواقيون الذين ذهبوا إلى أن: «الصداقة [الحقة] ليست تقوم إلا بين الحكماء، وذلك بسبب من تشابه في طبائعهم»، وأن من شأن الطيبين أن يتخذوا من الطيبين أصدقاء لتوافق في الطباع راقٍ، والمسألة لا تنعكس، فليس من شأن الشريرين أن يتصادقوا، إذ لا صديق لشرير.

ولعل خير من عبَّر عن فكرة أن تشابه الطباع شرط الصداقة الفيلسوف الروماني فلوطرخس:

«(...) تنشأ الصداقة عن التشابه: فإذا بالفعل كانت البهائم الفظة لا تتعاشر بمن لا يشبهها إلا بالإرغام، وتساق إلى ذلك سوقاً، فلا تبحث إلا عن أن تهرب من بعضها البعض، بينما تجتمع هي بإرادتها إلى البهائم التي تنتمي إلى النوع نفسه وتقبل أن تعاشرها بكل رقة وسكينة، فأنى لصداقة أن تنشأ والحال أن الطباع تكون متعارضة والأحاسيس مختلفة ومبادئ الحياة متغايرة؟ وإن حق أن التناغم الذي يحدث بين القيثارات والربابات إنما مرده إلى أن لها أصواتاً متضادة، فيحدث من ثمة الانسجام إثر المزاوجة بين الأنغام العالية والأنغام الخفيضة؛ لكن في هذا التناغم وهذا الانسجام الذي هو الصداقة، فإنه لا ينبغي أن يوجد أي عنصر مباين ومباعد ونشاز، كل شيء ينبغي أن يكون متشابهاً حتى يحدث انسجام في الأقوال والمقاصد والآراء والأحاسيس، وذلك كما لو كانت هي روح واحدة موزعة بين أجسام متباينة».

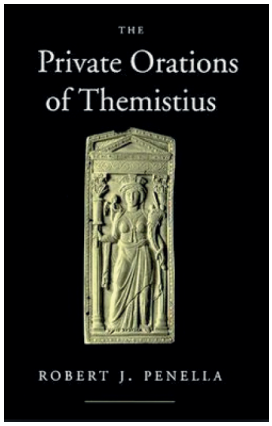
فلوطرخس: عن تعدد الأصدقاء



وذلك بالرغم من أن فلوطرخس نفسه قد استدرك على موقفه هذا بالقول إن مجانسة الصديق لصديقه ليست تعني بأي حال من الأحوال موافقته في كل شيء شيء:

هل يصادق المرء من يشبهه أم من يباينه

الموقف المعـــارض: لا صداقة حقـــة إلا بين متخالفين (الفيلســـوف الروماني الشرقي ثميستيوس (حوالى 317م ـ 387م)).



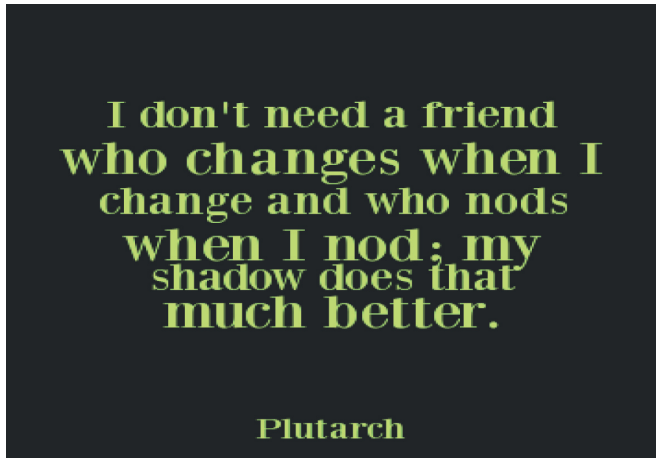
«ولكن، بما أن الجمال الأخلاقـي أمر صعب المنال وأننا لا نعدم نحن أنفسنا من رذائل، لا ولا أولئك الذين نحكم على تصرفاتهم، فإنه ليس ينبغي لنا أن نســتثني قطعــاً [من مصادقتنا] ذاك الذي تشــهد روحه على بعض المعايــب الصغرى. بل الأمر على الضــد، إذ في مثل هذه الحالات ينبغي علينا فقط أن نتنبّه إلى ما إذا كنا قد وقعنا على ضرب من الضعف شــبيه بضعفنا. ذلك أنه لئن كانــت فضيلة تتناغم بالتمام والكمال مع نفســها، فــإن الرذيلة لا تكون تعود أبــداً بالخير على أية فضيلة، ولا تكون حتى عذبة على نفســها. ولهذا ليس يمكن أن يتخذ سريع الغضب من ســريع الغضب صديقاً، ولا ثقيل الفهم ثقيل الفهم مثله خليلاً، ولا متكبراً متكبراً رفيقاً، بينما مثل هذه الطباع إذا ما هي اختلطت أمكــن أن يتحمل بعضها بعضاً وأن تتــوازن وتتآلف. وهكذا، يمكن لمتراخ لا مبال أن يتفاهم مع صاحب مزاج حاد جموح، ولوضيع أن يصحــب ذا مخيلة، ولمعجــب أن يرافق مزدرياً، ولهــادئ رخو أن يرتبط بكثيــر الحركة. ولربمــا تحمّل المبذر البخيل، واستســاغ محب الخمول محب الظهور. أكيد هــو ذا الحال الذي كانت عليه، حتى بين صداقات الماضي التي تركت ذكرى شــهيرة، تلك الصداقات التي كانت صلاتهــا أدوم. وإذ ينظــر الناس إلــى صداقة شــابرياس وإفريقراطس بإعجــاب، فإنها كانت صداقة جمعت بين هذا الذي كان رجل نشــاط مليئاً بالرغبة في العمل والفعل، وبين ذاك الذي كان على العكس من ذلك رجــلاً ثقيلاً خمولاً، حتى إن الأول كان يعدم المكبح، والثاني كان يعدم المهماز، وعلى ذلك كان يقــر كل واحد منهما للآخر بما ينقصه أو يعدمه. أما هوميروس فما كان يعرف فحســب ان يصف الحروب، وإنما كان يعلم كيف يصف الصداقة. وبالفعل، فقد جعل من باتوكليس صديقاً لآخيل، من الوديع صاحباً للمتكبر. كما أنه وصف ســتينيليوس وديوميــد، واحداً بوصفه منقاداً وديعاً والآخر بوســمه لا يســمح بأية إهانة يتلقاها».

هذا وقد تباينت مواقف حكماء العرب في أمر «الصديق»: أهو الموالف لك أم المخالف؟ أهو شقيق روحك أم غريبها؟ وأهو توأم عقلك أم بديله؟ ومعظمهم كان على القول بمبدأ «الموالفة» أو «المجانسة» أو «المشابهة». إذ اعتبرت العرب أن من التجانس التآنس، فقالت: المرء بشكله، والمرء بأليفه. وأصّلت لهذا المبدأ بكيمياء خاصة: إن من شأن شبيه الشيء أن ينجذب إليه. وتساءلت هي: كيف يؤانسك من لا يجانسك؟ ولهذا السبب عقدوا في كتبهم فصولاً تحت اسم «باب المودة بالتشاكل». هذا ولقد كان أبو العباس المرسي يقول: كان يقول لي الشيخ أبو الحسن [الشاذلي]: «يا أبا العباس: ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا وأنا أنت». وكتب بعض الكُتَّاب إلى صديق له: «إني صادفت منك جوهر نفسي، فأنا غير محمود على الانقياد لك بغير زمام، لأن النفس يتبع بعضها بعضاً». وقال بعض الحكماء: عماد المودة المشاكلة، وكل ود عن غير تشاكل فهو سريع التصرّم. وقد مثلوا الصديق بالرقعة في الثياب. قال بعضهم: «الصاحب كالرقعة في الثوب، فالتمسه مشابهاً». وفصل آخر القول: «الصاحب كالرقعة في الثوب. فإن كان مشاكلاً لم ينب عنه الطرف، وإن كان غير مشاكل كان الفضوح».

ولعل تعليل ذلك نجده في قول جعفر الخلدي: «مجالسة الأضداد ذوبان الروح، ومجالسة الأشكال تلقيح العقول». إذ بنى بعض حكماء العرب «فلسفة المشاكلة» هذه على المبدأ القائل: «كل إنسان يأنس إلى شكله»، ومثّلوا لها بالطير فقالوا: «إن كل طير يطير مع جنسه»، وأصّلوها على المبدأ القائل: «الأضداد لا تتفق والأشكال لا تفترق»، أو كما قال الجاحظ: «من شأن الأجناس أن تتواصل، ومن عادة الأشكال أن تتقاوم»، وعلّقوها هم بقول المتنبي: «وشبه الشيء منجذب إليه»؛ إذ ثبت أن «لكل امرئ شكل من الناس مثله»، و«كل الناس يألفون لشكلهم». فقالوا بأثر من ذلك: «على قدر تشاكل الأجناس تتآلف قلوب الناس. وأقربها مشاكلة أحسنها مواصلة، وأكثرها تنافراً أطولها هجراً».

غير أن من مفكري العرب وحكمائهم من تفطن إلى أن الشأن في الصداقة الحقة ألا تلغي الحد الذي بينك وبين صديقك، فتكون أنت هو وهو أنت، بل تكون بالأحرى أنت أنت وهو هو. فالصحبة الحقة ههنا أن تعرف الحد الذي بينك وبينه، فتكون أنت أنت وهو هو، لا أنت هو ولا هو أنت؛ بمعنى أن من

أصول الصداقة التي عليها تتأسس حفظ المسافة بينك وبين الصديق، بحيث تكون منه ويكون منك من غير قرب يُمل، ولا بعد يُنسى. إذ المستحب لك ولصديقك ألا تبعد عنه أو يبعد عنك البعد كله فتنسى إياه وينساك، ولا أن تقرب منه أو يقرب منك القرب تمامه الذي تمله معه ويملك معه. ولقد قدم الجاحظ ما يشبه تعليل هذه الفكرة فقال: إن نفسك التي هي أخص النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد، فكيف بنفس غيرك؟». وأضاف: وبحسبك أن يكون لك من أخيك أكثره، وقد قالت الحكماء: «من لك بأخيك كله؟»، و«أي الرجال المهذب؟» ولما اعترض على ابن الجوزي الذي أنكر الصديق الحق: كيف يبقى الإنسان بلا صديق؟ قال للمعترض عليه: أتراك ما تعلم أن المجانس يحسد؟ ولذلك دعا هو إلى اتخاذ المعارف من غير صديق صادق، فإن ندر فليكن غير مماثل، لأن الحسد إلى المماثل أسبق.

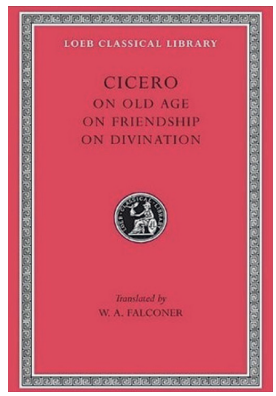


وهلا تفترض الصداقة الحضور بالضرورة والعيان؟ ألا يمكن أن يتصادق شخصان من غير علمهما أو من غير رؤية بعضهما البعض؟

قديماً قال يوربيدس: «إن الإنسان العدل، حتى وإن هو سكن أقاصي الدنيا، وحتى إن أنا لم أره في حياتي قط، فإنني أعده صديقاً». وذهب الرواقيون إلى أن: «من شأن الحكماء أن يتصادقوا، حتى من غير أن يعرفوا بعضهم البعض. فلا شيء أحق أن يُؤْثَرَ أكثر من الفضيلة، ومن شأن من يملك الفضيلة، وإن انتمى هو إلى أي شعب كان، أن يكون موضوع مودتنا» (شيشرون).

وهل يمكن للإنسان أن يصادق نفسه؛ أي أن يكون صديقاً لنفسه؟ ألا يوجد بين الحدين تناقض حيث فعل الصداقة متعدٍّ إلى الغير وليس لازماً للنفس؟

أرسطو: بإمكان المرء أن يكون صديق نفسه كما بإمكانه أن يكون عدوها.



لا يذهب أرسطو إلى أن بإمكان المرء أن يصادق نفسه مثلما يصادق غيره، وإنما إلى أن مصادقة الغير إنما هي مشتقة من مصادقة النفس. فمن شأن من يعجز عن مصادقة نفسه أن يعجز بالأولى عن مصادقة غيره. وليست مصادقة المرء لنفسه من الأنانية في شيء، وإنما حب المرء نفسه ـ من غير نرجسية أو أنانية ـ أمر محمود عند أرسطو، بل ومطلوب. ومجمل استدلال أرسطو أنه لئن هو كان حد الصداقة أنها «محبة النفس الخير للصديق، ومحبة الصديق الخير للنفس».

«إن مسألة معرفة ما إذا كان إنسان ما صديقاً لنفسه أم لا، أمر يتطلب استقصاء عميقاً. وبالفعل، فإن البعض يعتقد أن ما من إنسان إلا وهو قبل كل شيء صديق لنفسه؛ ويُعملون حب الإنسان نفسه قاعدة، ويحكمون بها على الصداقة التي نكنها للأصدقاء الآخرين.

(الأخلاق إلى أوديموس. حكم الصداقة. ص128).

وهل للصداقة من حدود؟

كثيرة هي الحكايات ـ في مختلف الحقب التاريخية وفي سائر الثقافات ـ عن أنه ما كان أبداً للصحبة من حدود، بما في ذلك أحد أشهر حدود حياة الإنسان؛ عنيت «تجربة الموت».

استدعى الطاغية دنيس فنتياس وأعلن أمام الملأ أنه دبر أمراً ضده تدبيراً بمعية آخرين لا مدعاة للشك في أنه صاحب التدبير، ثم أصدر حكماً في أمره بضرورة قتله، فما كان من فتياس إلا أن استمهل في أن يستغل بقية اليوم لكي يدبر أمره مع صديقه دامون الذي كان يحيا معه ويشاركه في كل ما يملك، على أن تكون مسؤولية فنتياس في تدبير البيت أكبر بحكم أنه الأسن. ولهذا طلب مهلة لتدبير شؤون البيت على أن يضمنه دامون ويبقى رهينة بالبدل منه بين يدي الطاغية. وما كان من الطاغية إلا أن تفاجأ وتساءل عما إذا كان يمكن أن

هل يمكن للإنسان أن يصادق نفسه؛ أي أن يكون صديقا لنفسه

يوجد إنســان يمكن أن يضمن غيره في أمــر مثل إعدام صاحبــه، وما كان من فنتياس إلا أن أجاب بالإيجاب. وبالفعل، قبل دامــون أن يقوم بين يدي الطاغية على ســبيل الضمانة إلى حين عودة فنتياس. وقد أقر الطاغية أن مبادرة دامون بالقبول أذهلته عن نفسه، بينما أخذت حاشــية الطاغية تتهكّم من دامون جازمة أن صديقه لن يفي بما قطعه على نفســه، ولن يعود ليفتديه، وأنه لسوف يكون كبش فداء بالبدل من المذنب الحقيقي. ولما كانت الشــمس آيلة إلى الغروب، عاد فنتياس ليسلم نفســه إلى الموت، مما أذهل الحضور. وهنا تدخّل الطاغية ليضــم الصاحبين إلى صدره ويهنئهمــا التهنئة ويعرض عليهمــا أن يضماه إلى صحبتهما، على أنهما رفضا أن يضماه.

ولنا في الثقافة العربية مثال بديع عــن هذا الضرب من صداقة إيثار الغير على النفس ولو بالحيــاة. إذ حكى أبو نعيــم عن جماعة مــن صوفية الصحبة، فقال: ســمعت عمر البنّاء البغــدادي بمكة يحكي محنة غلام خليل، قال: نســب الصوفية إلــى الزندقة، فأمــر الخليفة المعتمد في ســنة أربع وســتين ومائتين بالقبض عليهم، فأخذ في جملتهم النوري [أبا الحســين]، فأُدخلوا على الخليفة، فأمر بضرب أعناقهــم، فبادر النوري إلى الســياف، فقيل له فــي ذلك، فقال: آثرت حياتهم على نفســي ســاعة. فتوقف الســياف عــن قتله، ورفــع أمره إلى الخليفة، فرد الخليفة أمرهم إلى قاضي القضاة إســماعيل بن إســحاق . فسأل أبا الحســين النوري عن مســائل في العبادات، فأجاب، ثم قال: وبعد هذا، فلله عباد ينطقون بــالله، ويأكلون بالله، ويســمعون بالله . فبكى إســماعيل القاضي، وقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة، فليس في الأرض مُوَحِّد. فأطلقوهم.

القسم الثالث

باب العالم

تمهيـد

من بين أوسع الموضوعات التي يمكن للفلسفة أن تتناولها، ليس يوجد أوسع من «العالم». فلو أنت مددت بصرك إلى أقصى مدى أمكنك، تروم إحاطة النظر بكل ما يحيط بك من أشـياء هذا العالم، أدركت من أشـيائه قسطاً وغابت عنك أشـياء. وحتى إن أنت أدركت من الأشـياء ما تقدر عليه، إنْ بعينـك المجردة أو بالمكبر أو بالمجهر، فإنه يرتد إليك بصرك خاسـئاً وهو حسير، لأنك لن تدرك العالم في جملته أبداً. ذلـك أن عليك لكي تفعل، أن تخرج من العالم، ولسـت أنت تقدر على أن تفعل ذلك.

على أن العالم هو أيضاً الأمر الأصعب من حيث التحديد. إذ ما من شيء إلا وهو مشمول في العالم. ففي العالم نحشر كل شيء. نحن وتعريفنا والفلسفة كلنا مضمومون إلـى العالم، أكنـا كائنات مشـخصة أم كنـا كائنات مجـردة. حتى الكائنات المتخيلة نحشـرها في هـذا العالم (الحصان المجنح مثـلاً). وإن كنا

نحيا فنحن نحيــا في هذا العالــم، وإن كنا نموت فنحن نموت فــي هذا العالم: «لا يتعلّق الكائن البشــري بالعالم ظرفيّاً ومن وقت لآخــر، وإنما الصلة بالعالم مكون أساسي من مكونات كنه الإنســان من حيث ما هو إنسان» (هايدجر). وحتى تفلسفنا في أمر العالم هو جزء من هذا العالم: «كائنة ما كانت الفلسفة، فإنها توجد في عالمنا هذا وتتعلّق به بالضرورة» (كارل ياسبرز).

وقد كان أكد الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو ـ بونتي في مدخل كتابه عن «فينومينولوجيا الإدراك» على أنه: «ليس يوجد إنسان داخل [في ذاته بحيث يكون خارج العالم]، إنما الإنســان [يوجــد] في [هذا] العالم، وفي هــذا العالم يعرف نفسه». إذ ما يفتأ الإنســان يوجد في العالم، حتى إن: «ولادة الإنسان معناها أن يولد من العالم وإلى العالم».

وقــد نقل إلينــا فرويد قولة شــخص مــن شــخوص رواية كاتــب ألماني (هانيبال) نصها: «لن نســقط أبــداً خارج العالم. إنما نحــن نوجد داخله مرة واحدة وإلى الأبد».

ونحن لا نوجد أمــام العالم وكأننا أمام لوحة. فليــس العالم يُتمثل (يحضر ويُتصور) لنا أبــداً في كليته، كما لو كان هو موضوعاً تامّاً يمكن، بحســب رغبتنا وهوانا، أن نجرّبــه من خــارج، وأن نفعل فيــه، وأن نتداول أمره، وأن نســتنبط وجوده: «كل صــورة نأخذها للعالم إنما هي مجرد قطعــة منه مأخوذة. فليس من شأن العالم أبداً أن يستحيل إلى صورة تُنظَر... وما كان العالم موضوعاً لنا من شــأننا أن نســتقصيه أبد الدهر. إذ أمرنا أن نوجد على وجه الدوام بداخله، فلا يكون أبداً موضوعــاً لنا نعتبره من خــارج... وما كان من شــأن العالم أن ينغلق أبداً، ولا كان من شأنه أيضاً أن يُفسَّر بدءاً من نفسه، وإنما نحن نفسر في إطاره شيئاً بشيء تفسيراً ليس ينتهي» (ياسبرز).

وقد لاحظ الفيلســوف الألمانــي المعاصر مانفريد فرانــك أمرين يخصان العالم الذي نحيا فيه:

1 ـ ليــس يمكننا أن نحيا فــي «الفوضــى» أو «العماء» المطلــق: «يبدو أن «الفوضى» ـ هذه الحالة التي تَسِــمُ [تطبع] عالماً يفتقد إلى كل ترابط منطقي، حيث ينبغي دوماً الحذر من كل الاحتمالات الممكنة ـ من أشــد الأفكار التي ليس يمكن للإنســان تحملها. والحال أن ضدها كان رد فعل الطقس الديني والتبرير الأســطوري والعمل العلمي التمييزي كل بطريقته الخاصة [كل يساهم في تنظيم

هذه الفوضى، أو قل في نــزع فكرة فوضوية العالم التي لا تحتمل قســوتها على الإنســان]: وبالفعل، فإن العمل العلمــي بدوره يقاوم ضد الفوضى، ويســعى إلى السيطرة على الفوضى الطبيعية بأقصى جهد، وذلك بصوغه للقوانين التي تحكم العالم».

2 ـ وبالتالــي، فإنــه من أجل الوقــوف ضد هــذه الفوضى المهابــة، فإن: «العالم» يتحدّد بوســمه جماع العلاقات التي تقام بيــن علامات؛ أي بين وحدات طبيعية حاملة للمعنى يحيل بعضها إلى بعض. فبالنســبة إلــى الكائن الحي، أن يكون له عالم إنما معنــاه أن يقطن في كون متمايز، ومــؤول تأويلاً في كل جزء منه، وحيث يمكن أن نتوجه فيه التوجه. ويترتب على هذا، أن من شأن ذاك الذي يســتخرج تدريجيّاً القوانين التي تحكمــه لكي يجردها جرداً إنمــا يصوغ بذلك المنطق الذي بوفقه ينتظم هذا العالم ـ هو ذا تعريف العقل بالذات».

مانفريد فرانك: الإلٰه المقبل. الدرس الخامس.

على أن العديد من الفلاســفة راموا ذلك، فعمدوا إلى ما يكاد يشــبه عملية «نقض» العالم طوباً طوباً، وأعادوا «إنشاءه» ـ أعني «ذهنيّاً» أي: «بتصوره» ـ من جديد. والحال أن ثمة طرقاً شتى للتفلسف حول العالم. مثلاً طريقة هوسرل التي تقتضي «وضع العالم بين قوسين» بالتحفظ عن إصدار حكم عليه؛ أي بما يسميه «الإبوخية» التي هي «تعليق الحكم» أو «التوقف» بلغــة الأقدمين: «علينا بدءاً أن نفقد العالم عن طرق اللجوء إلى [آلية] الإبوخية [تعليق كل بداهة حول العالم]، وذلك لكي نلتقي به من جديد عن طريق وعي بالذات يكون وعياً كونيّاً». ولطالما تهكّم الفيلسوف نيتشــه من هوس الفلاســفة بنقض العالم وإعادة بنائه: «دائماً تنشــئ الفلســفة العالم على صورتها، وليســت تملك من أمر اللَّهُمَّ إلا أن تفعل ذلك: إنما الفلسفة هي ذلك النازع الطغياني نفســه، وهي الشكل الأكثر روحية لإرادة القوة، إرادة «إنشاء العالم» بدءاً من علة أولى».

والحال أنه حينما نلقي نظرة على ما يوجــد حوالينا نعثر على أثاث وجدران وأوجه ونوافذ وسيارات أو أشجار وسحاب أو سماء وشمس أو نجوم. لكن هل نعثر على «العالم»؟ هل نرى العالم نفســه أم أننا لا نرى سوى أشياء من هذا العالم متعددة متنوعة؟ من جهة، العالم هو جملة هذه الأشــياء، وأشياء أخرى لربما لن نسمعها ولن نلمســها ولن نذوقها أبد الآبدين. وذلك إما لأنها ليست في متناول حواسنا، وخارج مجال تفكيرنا وفعلنا، أو لأنها كانت في الماضي وسوف تكون في

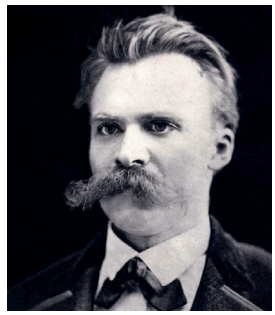
المستقبل، ولا مقدرة لنا عليها، إما لأنها غادرت هذا العالم أو لم يأت بعد حين ولوجها إليه، أو لأنه يستحيل علينا الشعور بها أو تصورها أو استنباطها. ومهما تصرفت الأحوال، فإنه لو نحن شبهنا العالم بمتجر كبير طلب منا أن نجرد بضاعته جرداً، لأدركنا أنه ليس يمكننا جرد إلا جزء ضئيل منه. كل هذه الأشياء هي العالم أو هي ما يصنع العالم، لكن ما من شيء من هذه الأشياء هو العالم، فنحن لا نعثر عليه من بين الأشياء. وليس يحضر كما تحضر هذه الأشياء.

ليس العالم إذاً جرداً للأشياء ومسرداً بالكائنات؛ أي ليس لائحة متناهية من الموجودات الطبيعية والصناعية. وليس هو مجرد إضافات لكل الكائنات التي يمكن أن نلتقي بها. وليس هو تجميع أعمى لانطباعات وبداهات وأحلام ولقيات وسلوكات واستنباطات ومعتقدات. وليس هو مجرد تضايف شبيه بتضايف حبات رمانات ـ حتى ولو كان رمان الدنيا بأكملها ـ وتفاحات وقناعات وتخمينات وموضوعات وخصائص وأحداث وظروف التقاء صدفيّاً أو بحسب تتالي زمن ملاقاتنا لها.

الفصل الأول

صورة العالم

كيف تتكوّن «صورتنا» عن العالم؟



كل إنسان، وبدءاً من وضعه داخل العالم، يعي بهذا الذي يحيط به، إما وعياً مباشراً أو غير مباشـــر. وانطلاقاً من هذا «المسكن» الطبيعي والاجتماعي يبدأ في توسيع نظرته توســيعاً. وهكذا، فإنه في هذا الجرد العفوي الذي نقوم به للعالم، تتداخل معايير انتقاء وشــرائط انتماء. ومن ثمة فإنه يحكم تجربتنا للعالم تصور ضمني للعالم. وهذا التصور أمكن أن يتشــكل بدءاً من إحالات مرجعية تَشَبَّعْنا بها في طريــق تعلمنا. وليســت تكفي مراكمة الأرض والأشــجار والجدران والأجســام العضوية والســماوات والجزيئات والنجوم كي نُحدِث فينا تصور العالم. بل ينبغي أن تنتظم هذه العناصر في ســيرورة متســقة، محكومة بقوانين ثابتة نســبيّاً، وإلا ما كان هذا الكل، كما عبَّر عن ذلك الفيلسوف الألماني نيتشه، سوى «تشذر ولغز وبخت قاس».

هل العالم الخارجي موجود وجوداً ميقوناً؟

هل العالم الخارجي موجود وجوداً ميقونـاً؟ أَوَليس يمكن أن يكون مجرد حلم أو محض طيف أو سـوى وهم ليـس إلا؟ وإن وُجِـد العالم حقّاً، فهـل نحتاج إلى البرهنة على وجـوده؟ وإذا ما نحن احتجنا إلى ذلك، فكيف السـبيل إلى البرهنة على هذا الوجود؟

قد يحدث لنا أمام حدث مهول أن نتساءل: هل هذا الذي يقع «واقعة» حقيقية أم أنني يا ترى أحلم؛ أي إنه مجرد «حلم» خَطَرَ لي؟ وقد يحدث أن أعتبر نفسـي أنني أتوهم، وأنه لا محالة سـوف يرتفـع ما نزل بي ويزول فأعـود إلى الحقيقة. وكثيراً ما حدث لي أن خلطت بين «الواقع» والحلم، وبين الواقع والوهم. وماذا لو كان ما ينطبق علـى حادثة قد ينطبق علـى العالم برمته: أثمة حقّـاً وجود لعالم خارجي؟ وماذا لو كان العالم الخارجي مجرد حلم ووهم؟ وإن هو كان يوجد بحق، فكيف السبيل إلى إثبات وجوده؟

أ ـ أسباب تدعو إلى شكنا في أن يكون العالم الخارجي هو ما يتراءى لنا:

الموقف الشكي:

يقوم الاستدلال على إشكال معرفتنا بالعالم الخارجي على الخطوات التالية:

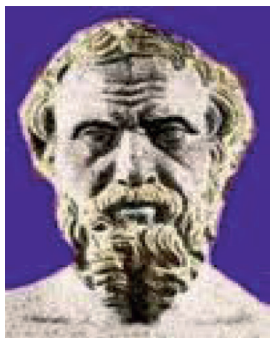
1 ـ لا توجد صلة مباشرة بين الفكر والعالم الخارجي.

2 ـ الصلة بينهما غير مباشرة، وهي تتم عبر الحواس.

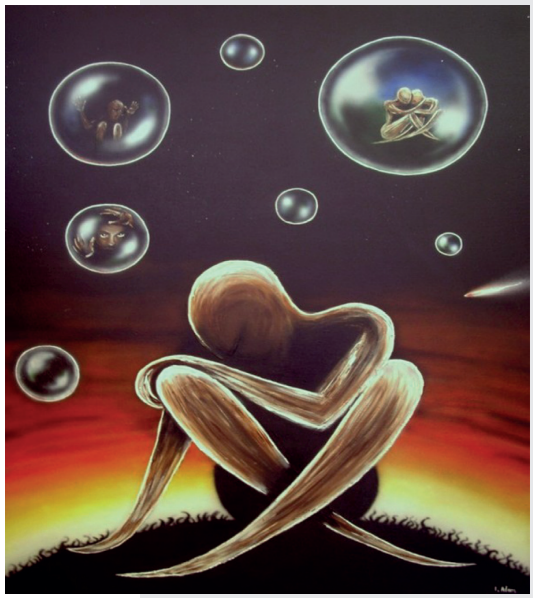
3 ـ ليست تدرك الحواس إلا أثر العالم الخارجي عليها وليس العالم الخارجي نفسه.

4 ـ ليس يمكننا أن نتأكد من تطابق أو تشابه بين العالم الخارجي وانفعالات حواسنا.

5 ـ ليس لنا معيار تمييز بين العالم الخارجي وانطباعات حواسنا.

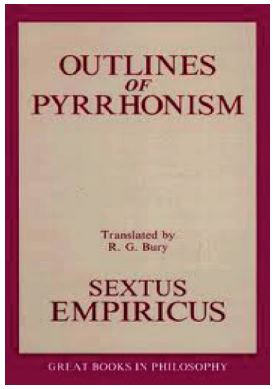


«ليس يتعلّق فكرنا من تلقاء نفسه تعلقاً مباشراً بالموضوعات الخارجية [أشياء العالم الخارجي: هذه الشجرة التي أنظر إليه الآن مثلاً] فيتلقى منها انطباعات تلقياً مباشراً [من دون واسطة الحواس]، وإنما يفعل ذلك بواسطة من الحواس [أثر هذه الموضوعات في حواسنا، مثل أثر منظر هذه التفاحة في عينيَّ وأثر أريجها في أنفي وأثر طعمها في فمي]. وليست تدرك الحواس الموضوعات الخارجية الواقعية وإنما هي تدرك فحسب، إن حدث لها أن أدركت شيئاً، آثارها الخاصة [لا أدرك الشيء الماثل أمامي ـ هذه التفاحة مثلاً ـ إدراكاً مباشراً من غير وساطة حواسي، وإنما أدركه بواسطة من حواسي، فبيني وبين الشيء حواسي، لست أدرك إلا أثره على حواسي: منظر هذه التفاحة مثلاً في عيني]. فإذاً حتى الانطباع ليس يكون إلا انطباع أثر الحواس، وهو ما يختلف عن الموضوع الخارجي الواقعي. وما كان العسل هو الأثر المحلي اللطيف الذي يتركه في نفسي، لا ولا كان الأفسنتين هو الأثر المر الذي يكون عليَّ، إنما هذان أمران مختلفان [...] وليس يمكننا القول أيضاً إن النفس تدرك الموضوعات الخارجية الواقعية عن طريق انفعالاتها الحسية، وذلك بالتحجج بالقول إن انفعالات الحواس تشبه الموضوعات الخارجية الواقعية.



إذ من أين للنفس أن تعلم ما إذا كانت انفعالات الحواس مشابهة للموضوعات الحسية وهي التي لا تلتقي بالموضوعات الخارجية، ولأن الحواس لا تبدي طبيعة هذه الموضوعات وإنما هي لا تبدي إلا انفعالاتها الخاصة [...]؟ وبالفعل، فإنه كما أن من شأن ذاك الذي لا يعرف سقراط ـ وإنما رأى صورة له مرسومة ـ لا يعلم حقيقة ما إذا كان الرسم يشبه سقراط فعلاً أم لا، فكذلك هو شأن الفكر الذي يلاحظ انفعالات الحواس ولكن لا يرى الموضوعات الخارجية، فليس من أمره أن يعلم هو كذلك ما إذا كانت انفعالات الحواس تشبه الموضوعات الخارجية الواقعية أم لا تشبهها».

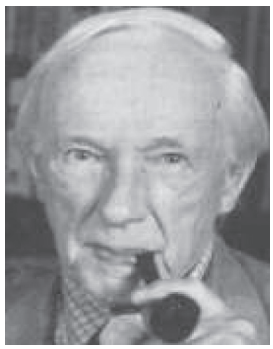
سكستوس أمبريقوس: أرسومات بيرونية. الكتاب 2، الفقرة 7، السطور 72-75

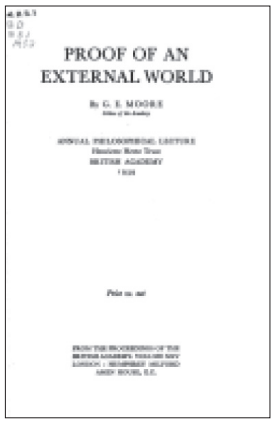


هل العالم الخارجي
موجود وجودا ميقونا

على أن هذه الاستدلالات ليست تنفي وجود العالم الخارجي، وإنما هي تشكك فحسب في إمكان المعرفة بحقيقته. فليس القصد منها التشكيك في العالم الخارجي، وإنما التشكيك في ادعائنا المعرفة به في نفسه بينما نحن لا نتخبر عنه إلا في أنفسنا. ولهذا كان لاحظ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في هامش من هوامش المقدمة الثانية لكتابه «نقد العقل الخالص»: «يعد دائماً فضيحة بالنسبة إلى الفلسفة وإلى الحس المشترك بعامة القول بأنه ينبغي علينا ألا نقبل بوجود الأشياء الخارجية اللَّهُمَّ إلا بوصف هذا القبول اعتقاداً [وليس حقيقة مؤكدة] [...] وإنه لئن حلا للبعض أن يشك فيها، فإننا لسنا نستطيع أن نفحمه بأي دليل كاف». كما أن الفيلسوف البريطاني برتراند راسل اعترف بدوره بأن: «علينا أن نقبل قبولاً أنه ليس يمكننا أبداً أن نبرهن على الواقع الفردي لما هو متميز عن أنانا وعن تجربتها» (مسائل الفلسفة)

ب ـ وما الذي أدرانا أن يكون العالم الخارجي مجرد وهم؟




PROOF OF AN
EXTERNAL WORLD

غير أن الفيلسوف التحليلي جورج إدوارد مور (1873 - 1958 م) ألَّف كتاباً عام 1939 تحت عنوان «الدليل على العالم الخارجي» رام فيه ـ كما دل على ذلك عنوانه ـ البرهنة على وجود الأشياء الخارجية، ومن ثمة على وجود العالم الخارجي. وحجته بسيطة: أرفع يدي وأقول، وأنا أحرك اليد اليمنى: «هذه يد»، وأضيف وأنا أحرك اليد اليسرى: «وهذه أخرى». بهذه البساطة أبرهن على وجود الأشياء الخارجية. وإذا كنت بهذا قد برهنت فعليّاً عن وجود الأشياء الخارجية، فإن الجميع سوف يفهم بأن هناك طرقاً أخرى شتى للبرهنة على وجد العالم الخارجي، ومن غير المجدي تكثير الأمثلة. تكفي من البيدر السنبلة. والحال أن هذه الحجة بالشاهد تشبه حجة الفيلسوف الإغريقي القديم ديوجين الكلبي لما كان تلامذته يعرضون عليه حجج الفيلسوف القديم زينون الإيلي التي تنفي حقيقة الحركة ولا ترى فيها إلا وهماً، ما كان منه إلا أن يلزم الصمت ويقوم ويمشي في قاعة الدرس، وقد حسب التلامذة أنه ما أجابهم، بينما هو أجابهم إجابة ليس بعدها إجابة، أو قل: إجابة مسكتة: أوليس في المشي دليل عملي على أن الحركة حق؟ أوليست يكفي التحرك لإبطال كل الحجج التي تنفي الحركة وتعدها مجرد وهم؟ كذلك يكفي أن أبرز يدي، حتى أبرهن على وجود شيء خارجي، ومن ثمة على وجود العالم الخارجي بأكمله؟

وبحسب مور، فإن هذه الحجة باليد المرفوعة أو الملوّح بها حجة دامغة لسببين:

1 ـ لأن المقدمـات (الأفعال والأقـوال) تختلف عن النتيجة، وهمـا موضوع معرفة يقينية (أنا أعلم يقيناً ما أفعله عندما أقدم يدي واحدة بعد أخرى).

2 ـ النتيجة تنسـجم مع المقدمتين بنفس ضرورة أنه عن وجـود اليدين معاً يلزم وجود كل يد على حدة.

الرد على جورج مور: قصة دون كيخوته وسانشو بانشا

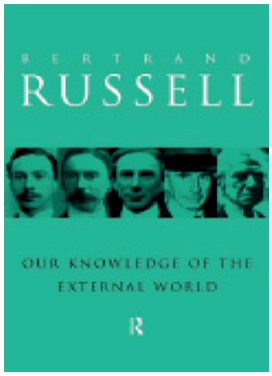
«يكاد هـذا الضرب من الحجج ألا يقنع إلا أولئـك الذين يعتبرون أصلاً، من غير شـك منهم، أن رؤية يد مرفوعة يدل على وجود لا يعتريه ريب ـ اللَّهُمَّ إلا إذا ما كان تعلّق الأمر بهلوسـة [رؤية شـيء غير موجـود أصلاً على أنه موجود، كما تتراءى الأشـباح للمريض العقلي مثلاً، أو الخيالات للسـكران] ـ لشيء خارج عن ذاك الذي يرى؛ أي بالضبط يد مرفوعة. ولرب معلّق لا يتردد في مقارنة هذا الضرب من الاسـتدلال بـ«دون كيخوته إذ يهب إلى مساعدة سانشو بانشا». وإذ يقف سانشو أمام طواحين هوائية يعلن عما يراه بالذات: طواحين هوائيـة. وإذا ما عَنَّ (بدا) له أن يطلب من مولاه أن يبرهن له على وجود طواحين هوائية، فإنه لن يعدو أن يصاب بخيبة أمل. إذ سوف يوافقه دون كيخوته على أنه ـ سانشرو ـ إنمـا يـرى طواحين هوائيـة. ولـن يجـادل دون كيخوته في الانطباع الذاتي لخادمه. ولربما يكون مسـتعداً لقبول أن علة هذا الانطباع يمكن أن تكون هي وجود طواحين هوائية. لكن سـوف يؤكد من جهته علـى أن الأمر يتعلّـق حقيقة بعمالقة سحرهم سحرة فحوَّلوهم إلى طواحين هوائية. وإن رواية دون كيخوته، مهما بدت هي غريبة وبعيدة، لمتسقة اتساق رواية سانشو. وعادة ما نفصـل بين الرواية المهلوسـة والرواية المضبوطة بالعـدد والمدة. فنجد غالبية الآراء محقة، ونأمل في أن يقر المهووس بخطأه، بما أن لهلوسته أمدا ونهاية. لكن هـذه المعايير تفترض ما تنبغي البرهنة عليه؛ أي إنه يمكننا أن نرى، على نحو طبيعي وعادي، الأشياء كما هي. ولا شيء يمنع دون كيخوته من أن يسـتعيض عن العالم الخارجي بعالم لا سبيل إلى دحضه عمد سحرة أشرار إلى تدبيره بغاية تعريض الفرسان التائهين إلى محنة».

بول كلافييه: مفهوم العالم. الفصل الثالث

هل العالم الخارجي
موجود وجودا ميقونا

الموقف الريبي: ماذا لو كان العالم الخارجي مجرد «حلم» يُتَراءى للإنسان؟

الحال أن حجة «الحلم» هذه حجة كلاسيكية معروفة في الفلسفة معلومة. نذكر بهذا الصدد قول الشاعر والكاتب المسرحي بيدرو كالديرون (1600 - 1681) على لسان أحد أبطال عمله الأدبي: «أَمْرُ الإنسان الذي يحيا أنه يحلم بما هو كائنه إلى أن يستيقظ من حلمه»، أو قوله: «وبالجملة، في العالم كل الناس يحلمون بمن هم، لكن لا أحد منهم يعلم ذلك»، وقول الفيلسوف والعالم الفرنسي باسكال (1623 - 1662): «ما الحياة إلا حلم، غير أنه أقل تماسكاً». على أن أوفى عرض لها هو ذاك الذي تضمّنه كتاب الفيلسوف البريطاني برتراند راسل:

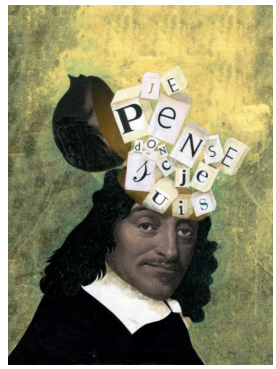


«ليس مما يحيله العقل، من وجهة النظر المنطقية، افتراض أن العالم ليس يحتوي إلا علينا بإحساساتنا، وأن ما عداه من أشياء إن هي إلا مجرد وهم. ذلك أن أحلامنا تبدي لنا عالماً شديد التعقيد، ومع ذلك فإننا، إذ نستيقظ، نكتشف أن الأمر ما كان إلا وهماً توهمناه، فليس يبدو أن الانفعالات الحسية ـ التي كانت انفعالاتنا أثناء حلمنا ـ كانت تتطابق مع الموضوعات الحسية التي يمكن أن نربطها بهذه الانفعالات في الأحوال العادية». (راسل: مسائل في الفلسفة).

وقد كان ألف الأديب الإسباني كالديرون عام 1673 عملاً أدبيّاً تحت عنوان «ما الحياة إلا حلم» صوَّر فيها أميراً ربَّاه والده في عزلة تامة بناء على أن البعض

تنبأ له بأنه سوف يكون أميراً دمويّاً، ومع ذلك فقد جرب ذات مرة أن يخرجه من عزلته وأن ينصب موقتاً أميراً، وقد أظهر الابن قسوة لا تضاهى وطغياناً لا يرعوي ونكران جميل وعنفاً وبطشاً لا حدود له. فما كان من الأب إلّا أن نوَّم الابن وأعاده إلى خلوته، وإذ اختلى الابن بنفسه أنشأ متأملاً: «نحن نحيا في عالم بلغ من الغرابة حد أن الحياة استحالت فيه إلى مجرد وهم، وقد علَّمتني التجربة أن الإنسان الذي يحيا إنما يحلم بما هو فيه إلى حين أن يستيقظ».

الرد على دعوى أن العالم مجرد حلم: ديكارت



«كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشـياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسـطة الحواس. غير أنـي جربت هذه الحواس في بعض الأحيـان فوجدتها خداعة؛ ومن الحكمة ألا نطمئـن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة.

لكن قد يقال: لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشـياء صغيرة جدّاً وبعيدة جدّاً عن متناولنا، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى لا نستطيع أن نشك فيها شكّاً يقبله العقل، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس. مثال ذلك أني هاهنا جالـس قرب النار، لابس عباءة المنزل، هـذه الورقة بين يدي، وأشـياء أخرى من هذا القبيل. وكيف أسـتطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي، وهذا الجسم جسـمي، اللَّهُمَّ إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشـي عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المـرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حيـن أنهم فقراء جدّاً، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم في غاية العري، أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج، إلا أنهم مجانين، ولن أكون أنا أقل منهم إسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم.

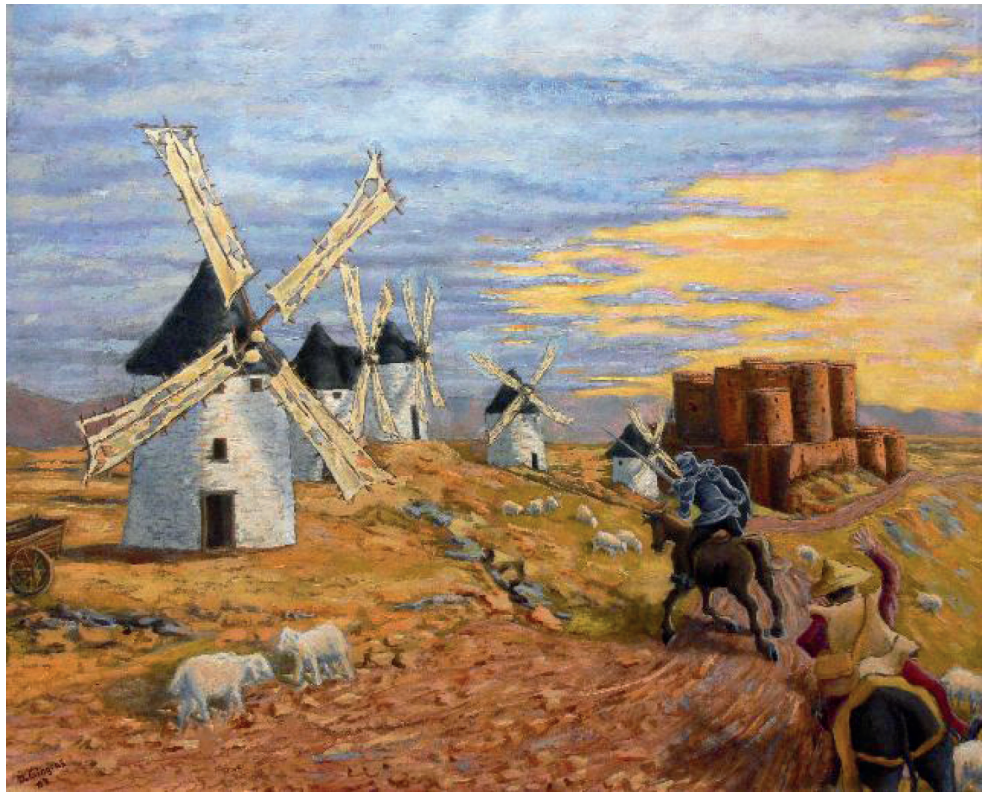
لكن ينبغي علي هنا أن أعتبر أني إنسـان، وأن مـن عادتي لذلك أن أنام، وأن أرى فـي أحلامي عين الأشـياء التـي يتخيلها هـؤلاء المخبولون في يقظتهم، بل قد أرى أحياناً أشـياء أبعد عن الواقع ممـا يتخيلون. كم من مرة وقع لي أن أرى فـي المنام أني في هذا المـكان ولابس ثيابي، وأني قرب النار، مع أني أكون في سـريري متجرداً من ثيابي! يبدو لي الآن أني لا أنظر إلى هاتيـن الورقتين بعينين نائمتين، وأن هـذا الرأس الذي أهزه ليس ناعساً، وأني أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي؛ إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر، أتذكـر أني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشـباه هذه الرؤى. وعندما أقـف عند هذا الخاطر أرى بغايـة الجلاء أنه ليس هنالـك أمارات يقينية نسـتطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً، فيساورني الذهول، وإن ذهولي لعظيم، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعي بأني نائم.

هل العالم الخارجي
موجود وجودا ميقونا

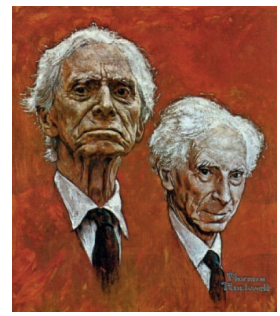
وإذاً فلنفـرض الآن أننا نائمون، وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح اليد وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك، إن هي إلا رؤى كاذبة. ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسـامنا بأكملها على نحو ما نراها. ولكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور، لا يسـتطاع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وحقيقي. وإذاً فهذه الأشـياء العامة على الأقـل ـ كالعينين والرأس واليدين والجسـم بأكمله ـ ليست أشياء متخيلة بل هي واقعة وموجودة».

ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين. ص 72 - 74

فحجة ديـكارت الداحضة لأن يكـون العالم مجرد حلـم أو وهم، هي أنه لا بد للحلم والوهم من «مواد أولية» ـ إن سـاغ التعبيـر ـ يصنعان منها. فلكي نأخذ أمـراً ما على أنه أمر آخر ـ الأمـر الأول هو ما نحلم بـه أو ما نتوهمه، والأمر الآخر هو الواقع ـ ينبغي أن يكون ثمة شـيء متقـدم نقيس عليه ونصنع



منه ما نصنع، فإن نحن عدنا إلى مثالنا السابق، قلنا من غير طواحين هوائية لا وجود لعماليق. إنما نحن توهمنا العماليق بدءاً من الطواحين الهوائية، وذلك مثلما ثمة من ينشئ الحلم فينا، لكن هذا الحلم لا ينشأ إلا على مثال سبق [يسميها أصحاب التحليل النفسي: البقايا النهارية؛ أي بقايا ما كنا قد سمعناه أو شاهدناه نهاراً تضاف إليها رغباتنا الدفينة؛ مثل أن نلتقي صدفة بصديق طفولة، ثم نتذكر ما أذاقنا من عذاب شغبه الطفولي، وعندما يرخي الليل سدوله ننام، فإذا بنا نرى أنفسنا في رؤيا نذبحه تذبيحاً]؛ أي بدءاً من مواد أولية موجودة في الخارج. مثال ذلك: عادة ما يكون المرء بين النوم واليقظة ـ وهي لحظة الحلم المميزة ـ وجهاز التلفزة يشتغل، وثمة أصوات مدافع تتناهى إلى مسامعه مصدرها الفيلم الذي يبثُّ عبر التلفزيون، وهنا يحدث أن يحلم الشخص بأنه يشارك في حرب، وأن أصوات المدافع يسمعها في الحلم. وقس على ذلك، أن يكون المذياع شغالاً حيث ثمة محاضرة، والشخص بين اليقظة والنوم، فإذا به يحلم أنه طالب، وأنه يحضر في مدرج جامعي لمحاضرة أستاذ أو لندوة... وما ثمة من جامعة، ولا من محاضر، ولا من جمهور، ولا من محاضرة، إن هو إلا صوت المذياع.



حتى برتراند راسل نفسه، بعد أن بيَّن أن ليس مما يحيله العقل الإحالة افتراض أن العالم مجرد حلم نحلمه، عاد ليؤكد على أنه: «عندما يتم اعتبار العالم المادي مجرد فرضية، فإنه من الممكن أن نجد أسباباً فيزيائية لردود فعل الحواس التي تكون في الأحلام: إن من شأن باب يندق أن ينشئ معركة بحرية. غير أنه في هذه الحالة، لئن وجد حقّاً سبب فيزيائي لردود أفعال حواسنا، فإنه ليس يوجد موضوع فيزيائي قادر على أن يثير فينا رد فعل يكافئ معركة بحرية حقيقية». ثمة إذاً أمر ما خارج الحلم، حتى ولو لم تكن لهذا الخارج كبير صلة بمضمون الحلم.

ولهذا يعود راسل ليتمم فكرته بالقول:

«ليس من المستحيل، من وجهة النظر المنطقية، افتراض أن الوجود برمته ما هو إلا حلم نقوم من خلاله نحن أنفسنا بخلق كل ما يبدو لنا. ومع ذلك، لئن كانت هذه الفرضية، من جهة النظر المنطقية، غير مستحيلة، فإنه ليس ثمة من حجة للاعتقاد بأن الأمر كذلك؛ وفضلاً عن هذا، فإن هذه الفرضية تظل أقل بساطة لتفسير وقائع وجدنا من الافتراض المبني على

الحس المشترك والذي يرى أن الأشـياء توجد حقّاً في استقلال عنا وأن فعلها فينا هو ما يؤثر في حواسنا». (راسل: مسائل الفلسفة).

بمعنى آخر، إن فرضية عالم محلوم به برمته ـ حتى الحالم، والنوم، وكل شروط جريان الحلم تعد أجزاء من هذا الحلم أو فقرات ـ عالم داخلي خالص أو ذاتي صرف، تبقى أمراً ممكناً، لكنه أمر مسـتبعد بأشد استبعاد يكون، لأنه يفترض حلماً لا حدود له؛ أي لا نهاية له ولا عالم خارجياً له.

هل العالم يوجد خارج أذهاننا أم أنه ليس يوجد إلا بداخل منها؟ وما الذي يضمن لي أن العالم الذي أراه عالم موضوعي؟

عادة ما ميَّز قدماء العرب بين ما يوجد في الأذهان ـ الأفكار (مثلاً صورة شجرة الصنوبر في ذهني) ـ وما يوجد في الأعيان ـ الوقائع ـ (مثلاً شجرة الصنوبر عينها هذه التي أقف الآن أمامها وأتأملها)، لكن هل العالم مما يوجد في الأعيان أم هو مما يوجد في الأذهان؟

الحال أن تجربة عالم منفصل عن مدركاتنا ما كانت على وجه الدوام أمراً غير إشكالي في الفلسفة، وإنما هي طرحت دوماً إشكالات فلسفية عويصة. من بينها: أين يبدأ العالم الخارجي؟ وأين تنتهي هذه الأنا التي تحيا في هذا العالم؟ وأين يوجد الحد بين أنا والعالم؟ وإذا ما لم أكن سوى جزء ضئيل من هذا العالم، هل بمكنتي أن أدركه؟ وكيف لي أن أفعل ذلك: أبالحواس يا ترى؟ أم بالعقل؟ أم بالوجدان؟ أم بالحدس؟ وهل عليَّ أن أخرج من أناي حتى أدرك أنا العالم، أم بالعكس عليَّ أن أترك شيئاً من العالم أن يدخل إلى أناي؟

موقف العالم والفيلسوف الفرنسي هنري بوانكاريه (1854 ـ 1912):

يلجأ بوانكاريه إلى حجة «العالم المشترك» ـ أي: العالم كما نتقاسم نحن بنو البشر الإحساس به والاستدلال على ضوابطه ـ تنهض ضد فرضية أننا لربما ما كان يتراءى لنا إنْ هو إلا أحلام خاصة. وبالتالي فنحن نحيا في العالم كما نحيا حلماً. وقد سبق للفيلسوف الإغريقي القديم هرقليطس أن استعمل الحجة نفسها في قوله الشهير: «بالنسبة إلى الصحاة يوجد عالم واحد ومشترك. لكن بين أولئك النوام، كل واحد منهم يقبل على عالمه الخاص».

> **«إن الذي يضمن لنا موضوعية العالم الذي نعيش فيه، هو أن هذا العالم مشترك بيننا وبين كائنات مفكرة أخرى. وعن طريق أنحاء التواصل التي تجمعنا بالبشر الآخرين، فإننا نتلقى منهم استدلالات جاهزة؛ ونحن نعلم أننا ما كنا نحن مصدر هذه الاستدلالات، ومع ذلك فإننا نتعرف فيها على عمل كائنات عاقلة مثلنا. وبما أن البادي أن هذه الاستدلالات تنطبق على عالم إحساساتنا، فإننا نعتقد أننا نستدل بذلك على أن هذه الكائنات شاهدت هي أيضاً ما شاهدناه نحن؛ وبهذه الطريقة نعلم أننا ما كنا نحلم فحسب».**
>
> بوانكاريه: العلم والفرضية

هل العالم يوجد خارج أذهاننا أم أنه ليس يوجد إلا بداخل منها

على أنه لا توجد أية وسيلة لمقارنة حواسنا مقارنة مباشرة. فما تنقله حواسنا إلينا يبقى تجربة خاصة غير قابلة لنقلها إلى شخص آخر، كأن نقول له مثلاً: تعال وتفرج على العالم بعينيَّ، بل نقول له: انظر إلى العالم كما أنظر إليه لكن بعينيك وليس لك إلى النظر إليه بعيني سبيلاً. ولهذا قال بوانكاريه: «إن إحساسات الغير سوف تبقى بالنسبة إلينا عالماً مغلقاً إلى الأبد».

كيف ننظر إلى العالم: أمن منظور المتفرج على عالم لم نساهم في إنشائـه؟ أم مـن منظـور المنخرط الـذي ساهم في «إنشائـه»؟ أم من منظور «المتفرّج المنخرط»؟

إذا لـم يكن بإمكاننـا أن نخرج عـن العالم حتى نقول كيـف هو بصرف النظر عن كوننا نوجد بداخله، فإن هذا يطرح الكثير من الإشـكالات: حتى لو نحن افترضنا أننا في وضع المتفرج الذي يسـجل تسجيلاً سلبيّاً ـ مجرد تلقٍ ـ انطباعاته أمام ما يحدث، فإننا لن نسـتطيع أن نؤكد أن لا دخل لنا في الأمر من جهة التمثل [التصور] الذي ننشـئه عن العالم. كيـف يمكننا أن نبلغ أو أن نصل إلى ما نسـمّيه «العالم الخارجي»؟ والحال أن العالم الذي ندركه ليس بالضرورة على النحو الذي ندركه به. وهل يمكن أن نتجرّد من ذواتنا ونصرف النظر عمن نحن وعن وضعنا في العالم لكي نؤكد حقيقة ما عن العالم؟ وهلّا من «معيار» محايد يسـمح لنا بمقارنـة العالم كما هو والعالـم كما يبدو لنا ونتمثله؟

الموقف الواقعـي: العالم منفصل عنا مسـتقل عـن رؤيتنا ولا دخـل لنا في تشكيله أو تلوينه.

عـادة ما هـو وُسِـم موقـف «الواقعية» هـذا ـ بحكم أنه موقف رجل الشـارع، أو بلغة الفلاسـفة: موقف الحس المشترك ـ بالساذج. ويتمثل في تصـور العالم بوسـمه مجموعة وقائع وجودها مستقل عن ذواتنا. وهو عالم يوجد من غيرنا، ويقوم من دوننـا. وما كنا نحن له بمنشئين ولا بمشـكّلين، وما لوّناه بأعيننا أو زركشناه بأنظارنا، أو جعلناه ناطقاً بآذاننا، أو حلّيناه أو طعّمناه بذائقتنا. فهو موجود باسـتقلال عنا أكنـا حاضرين أم غُيَّـب. وتمثل لوحة الفنـان البلجيكي الشـهير رونيه ماغريـت (1898 - 1967) «هذا ليـس غليوناً» تهكمـاً خفيّاً من هذا الموقف، فنحن إذ ننظر إلى لوحة يظهر عليها رسـم غليون، ينبهنا الفنان سـاخراً

وقد كتب على اللوحة باللسان الفرنسي: «هذا ليس غليوناً»، ولسان حاله يريد أن يتمّم: وإنما هو «رسم غليون» أو «صورة غليون» أو «تصور غليون» أو «تمثل غليون». والحال أن هذه اللوحة وحدها تغني عن تدبيج مئات الصفحات في استشكال الموقف الواقعي الذي قد يخلط بين العالم وتصورنا له.

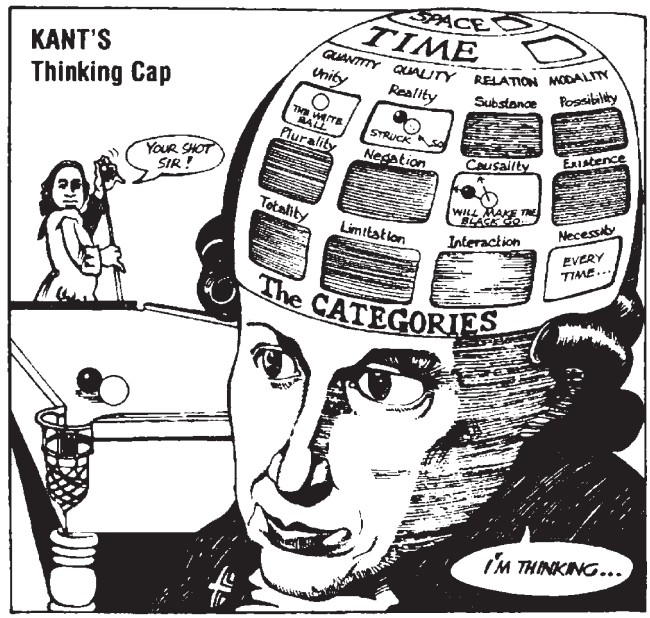
ألوان من المثالية

يضاد الموقف الواقعي الموقف المثالي بمختلف تلويناته. ويقوم على فكرة أن العالم من «إنشائنا» لا بمعنى «من خلقنا»، وإنما «من إدراكنا»؛ بمعنى تلويننا له. فنحن، كما كان يقول الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، لا نجد في الأشياء إلا ما نضعه فيها؛ أي نحن من نلوِّن العالم بلوننا. حالنا في ذلك أشبه ما يكون بحال أناس وضعوا نظارات شمسية مختلفة الألوان وراحوا يتزلّجون فوق الثلج، وكل منهم يصف الثلج كما يراه، أو بالأحرى كما تظهره نظارته الشمسية الملونة إليه، واحد يراه أحمر وآخر أزرق وثالث بنيّاً ورابع أصفر، وما علموا أن نظاراتهم هي من لوَّنت في أعينهم الثلج، وأنه يكفي أن ينزعوها حتى يبدو لهم لونه الحقيقي. لكن للأسف إذا كان يمكن نزع نظارات الزجاج فليس يمكن نزع نظارات العقول، فلنا عيون في ذهننا من غير عيوننا نلوِّن بها العالم تلويناً شئناً ذلك أم أبينا، لقد طبعنا على أن نكون فنانين بالمولد. هو ذا مجمل الموقف المثالي.

نموذج 1: مثالية كانط

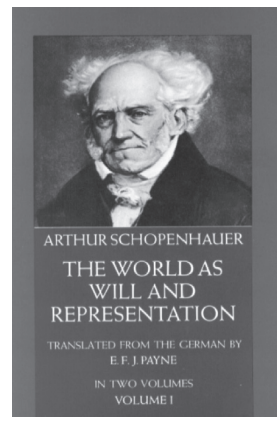
«من شأن كل الظواهر؛ أي كل الموضوعات التي يمكن أن تستعلم عليها، أنها توجد على وجه الجملة في أناي؛ أي إنها ما هي إلا تحديدات أناي نفسها [...] وبالفعل، بما هي ظواهر، فإنها تكون موضوعاً ليس يوجد إلا في ذواتنا». إلا أن هذا ليس يعني أنه لا وجود إلا للظواهر، بل ثمة عالم «في ذاته» لكن ما من سبيل إلى التخبر عنه: «على أنه خلف الظواهر ينبغي أن توجد الأشياء في ذاتها (بالرغم من أنها مغيبة عنا) لكي تؤسس للظواهر». العالم بالنسبة إلينا ـ نحن معشر البشر ـ «ظواهر» تخفي «مخابر»، لكن ما من سبيل إلى النفاذ إليها. ثمة إذاً

شيء ما من العالم الخارجي يبدو لنا، لكن هذا الشيء لا ندرك منه إلا ما يبدو، أما ما يخفى فليس من سبيل إلى الاستعلام عنه. فإذاً ما يحدث أنه ليس يوجد بالنسبة إلينا إلا العالم الذي يسلمنا إياه إدراكنا ونعيد نحن تشكيله على ضوء حاجتنا إلى المعرفة. فليس العالم بالنسبة إلينا إلا «نزلاً إسبانياً»، كما يقول المثل الشهير، لا يمكننا أن نعول فيه إلا على ما نحمله له نحن بأنفسنا. هو ذا درس المثالية على الوجه الأعم لما هي تعلن أننا «لسنا نخرج عن أنفسنا أبداً»، وأن «ذهننا هو صاحب التجربة»، وأن «العالم هو تمثلي».



نموذج 2: مثالية شوبنهاور

العالم رؤيتي الذاتية: شوبنهاور



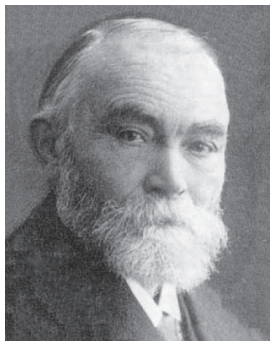
في كتابه ذي الدلالة البالغة بهذا الصدد ـ العالم إرادة وتمثلاً ـ يذهب الفيلسوف الألماني شوبنهاور إلى أن العالم ما هو إلا «تصور» للإنسان و«رؤية» له بل و«صورة» من إنشائه، فهو ليس يخرج أبداً عن ذاته، ذاته هي العالم والعالم هو ذاته. ويلخص هذه الفكرة في قولته الشهيرة الغريبة: «إن رأسي توجد في الفضاء، لكن الفضاء وكل ما يحتويه إنما يوجد في رأسي»، فلا يكتفي بما كان قد اكتفى باسكال بقوله جواباً عن السؤال الذي كان طرحه: «كيف لجزء [الأنا] أن يستوعب [يفهم] الكل [الكون]؟» وذلك بالقول: «بالفضاء يستوعبني الكون

ويســتغرقني كما لو أنني كنت مجرد نقطة: لكن بالفكر أستوعبه». وما كانت هذه الرؤية بالرؤيــة الجماعية، وإنما هي رؤية للفرد. ثم إن الفلســفة الحقة ما قامت على هذه الحقيقة وليس الأمر بالضد. فما الفلســفة بهذا إلا رؤية للعالم ينشــئها الفرد. فقد افتتح كتابه بالعبارة الشهيرة التالية:

«العالم تمثلــي» (The world is my representation): هذه حقيقة تصدق على كل موجود من شأنه أنه يحيا [يتسم بِسِــمة الحياة] وأنه يعرف [يتسم بسمة المعرفة]، على الرغم من أن الإنسان وحده [للحيوان، مثلاً، «رؤية عالم» لكنه ليس يعي بها] هو الذي يستطيع أن يحملها إلى وعيه المجرد والتفكري. وعندما يفعل ذلك حقّاً، يشرق عليه نور الحكمة الفلسفية. وعندئذ ســيصبح من الواضح واليقيني بالنسبة إليه أنه لا يعرف شمساً ولا أرضاً، وإنما يعرف فحسب عيناً ترى شمساً ويداً تحس أرضاً، وأن العالم الذي يحيط به إنما يكون قائماً هناك بوصفه تمثلاً فحســب؛ أي إنه يكون قائماً هناك بالنسبة إلى شيء آخر؛ أعني بالنسبة إلى ذلك الذي يتمثله ـ وهو الشخص نفسه».

(شوبنهاور: العالم إرادة وتمثلاً، نقله إلى العربية سعيد توفيق، (بتصرف)).

الرد على شوبنهاور: فريجه



ثمة ثلاثة عوالم علــى الحقيقة وليس عالماً واحداً، وما ذهب بشــوبنهاور في هــذا الأمــر هــو أنــه خلــط بينهــا جميعــاً. كتــب الفيلســوف الألمانــي فريجه (1848 - 1925) مقالــة شــهيرة له تحت عنوان: «مســاهمات في فلســفة المثالية الألمانيــة» (1918 - 1919) طــرح فيها كيف يمكــن أن ننفلت مــن ذاتية تمثلاتنا الداخلية؟ وكيف لنــا أن نعلم أن ثمة عالمــاً خارجيّاً يكون عندنــا كما يكون عند الغير؟ مع أن ليس لنا عن هذا العالم إلا انطباعات ذاتية فردية. ساعياً بذلك إلى الخروج من فكرة «أنه ليس يمكننا أبداً الخروج عن ذواتنا» بما أن «العالم ما هو إلا تمثلنا» بحسب عبارة شوبنهاور الشهيرة.

والذي عنده أنه ينبغي التمييز بين ثلاثة عوالم:

عالم التمثلات: وهو «عالم داخلي مباين للعالــم الخارجي، عالم انطباعات حســية، وإبداعات من خيال المرء، وإحساســات، ومشــاعر، وأحوال نفسية، عالم ميولات وغرائــز...»، وبالجملة عالم تمثــلات مباينة عن وقائــع العالم الخارجي، وذلك من حيث إن كل تمثل من تمثلات هذا العالم هو مضمون خاص بوعي فردي.

والحال أن من جهة أولى: «العالم الداخلي يفترض فرداً يشكّل بالذات عالمه الداخلي»، ومن جهة ثانية: «تحتاج التمثلات إلى حامل لها»، هذا بينما «أشياء العالم الخارجي هي، بالمقارنة، قائمة بذاتها مستقلة [عن حامل مفترض]».

عالم الأشياء الخارجية: وهو عالم الموضوعات ـ الأشياء ـ التي توجد خارج أذهاننا والتي ننقلها إلى أذهاننا بواسطة من حواسنا.

عالم الأفكار: الأفكار التي تشكّل معنى القضايا: «ليست هي أشياء من العالم الخارجي، ولا هي تمثلات». وذلك لأن الفكر ليس مجرد نشاط نفسي، شأن تخيلاتي، وليس موضوعاً خارجيّاً، شأن بلور صخرة، وإنما هو جزء من «مملكة» ثالثة. مثلاً الفكرة التي نعبِّر عنها في مبرهنة فيثاغوراس، هي حقيقة بحقيقة تتجاوز الزمان، حقيقة بصرف النظر عما إذا كان شخص ما يعتقد أنها حقيقة أم لا، لا تحتاج إلى حامل لها تكون مضمون وعيه هو. هو ذا عالم ثالث ينبغي اكتشافه، هو عالم موضوعات الفكر، شأن الحقائق الرياضية مثلاً. يمكننا أن نقيم صلة مع هذه الحقائق، التي توجد وجوداً أزلياً أبدياً سابقاً عن اكتشافنا لها أو فهمنا لها، لكن ليس بنفس الطريقة التي ننظر بها إلى موضوع خارجي أو تلك التي يحصل بها لنا تمثل.

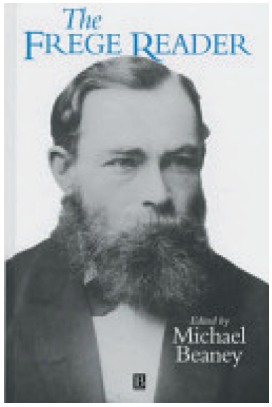
والحال أن هذا العالم الثالث ليس فحسب نعيم الرياضيين، وإنما هو أيضاً حجتنا الأخيرة ضد الارتياب من وجود أشياء تنتمي إلى العالم الخارجي. يتساءل فريجه: ما الذي يمكننا أن نقدمه ضد الحجة التي تفترض أن ما الأشياء كلها سوى: «مسرحية تجري أطوارها على خشبة وعيي» ـ كما كان قد تصور ذلك شوبنهاور من ذي قبل ـ وكيف لنا أن نتأكد من أننا نتعامل مع عالم خارجي مستقل عن ذواتنا؟ ويعترض شوبنهاور: «لئن هو كان كل شيء تمثلاً؟ [...] لكن، أين هو حامل هذه التمثلات؟» أَوَلن يكون هو أيضاً محض تمثل من بين هذه التمثلات لا فضل له عليها؟ وجواب فريجه: «لئن كان ما من شيء إلا وهو تمثّل، فإنه لا وجود لحامل يحمل هذه التمثلات [...] ولئن ما كان ثمة من حامل للتمثلات، فلا وجود لأي تمثل؛ وذلك لأن التمثلات تحتاج إلى حامل لولاه ما أمكن لها أن توجد». ويضيف: «وهلَّا وجدت تجربة من غير أن يكون ثمة من هو صاحب هذه التجربة [من يجرب]؟ ما الذي سوف يكونه هذا المسرح من غير متفرج؟».

وهكذا نصير على قرني إحراج:

ـ إما أن المتفرج مسجون في ذاتية تمثّلاته ولا يمكنه حتى أن يعلم أنها تمثّلات، لأنه بالنسبة إليه لا وجود إلا للتمثّلات. وما ذاك الذي يمكن أن تمثّله هذه التمثّلات؟ فإذاً لا وجود إلا لعالم داخلي من غير خارج.

ـ وإما يوجد مسرح بلا متفرج: تمثّل من أجل لا أحد، عالم خارجي ولا أحد يكون بالنسبة إليه خارجاً.

وللخروج من قرني الإحراج: إما متفرج لا يرى الفرجة إلا في ذاته، وإما فرجة بلا متفرج، يلجأ فريجه إلى القول بموضوعية عالم الفكر. وهو يرفض التسوية بين الباطنية (الجوانية، الداخلية) والفكر: «يلزم أن نميّز بوضوح بين مضمون وعيي، تمثّلي، وموضوع فكري». والحال أنه بفضل عالم الفكر هذا ننفلت من خطر وجود «عالم داخلي لا يوجد أي عالم حوله».



لكن دعنا نتساءل: لماذا نحتاج إلى هذه اللغة كلها؟ لِمَ لا نبرهن على وجود العالم الموضوعي مباشرة من غير ما حاجة منا إلى أن نمر عبر عالم الأفكار المفترض؟ وجواب فريجه: لأن عالم الروح [عالم الأفكار] أيسر لنا أن نعلمه من عالم الجسم [عالم الأشياء]: «حينما أقدم على الخطوة التي أغزو بها عالماً خارجاً عن ذاتي [العالم المحيط بنا]، فإنني لست آمن الوقوع في الخطأ. وهنا أصطدم باختلاف آخر بين العالم الداخلي الذي هو عالمي والعالم الخارجي. لا أريد أن أشك أنه حصل لي انطباع باللون الأخضر، لكن ذاك الانطباع ليس مؤكداً أنني أنظر إلى ورقة زيزفون». وذلك لأنه: «من شأني أن أركن إلى يقين العالم الداخلي، بينما لا يفارقني الشك أبداً بالكلية عندما أقوم بجولات في العالم الخارجي». كيف لنا أن نتجاوز مجمل الشكوك التي تساورنا عندما نخرج إلى ما يوجد خارج عالمنا الداخلي؟ كيف ننفلت من الاستنامة إلى أمان عالمنا الداخلي؟ كيف نملك شجاعة الإعلان ضداً على شوبنهاور: «كلّا، ما كان كل شيء تمثّلاً؟»، وفي الوقت نفسه نجرأ على التصريح: «كلّا، ما كل شيء مدعاة للريبة والتوجس». أول خطوة هي الاعتقاد في وجودي وفي وجود الأغيار. إذ علينا القيام بالمغامرة بهذا الشأن، وذلك بإجراء الرهان التالي: «علينا أن نخاطر بإمكان الوقوع في الخطأ إذا ما نحن أردنا ألا نقع فريسة مخاطر أكبر». ولذلك يتحمّل هو مسؤولية الإعلان التالي: «لست أنا، بوسمي حامل التمثّلات، تمثّلاً. فلا شيء يمنع من أن أعترف بأناس آخرين، وأنهم يحملون تمثّلات كما أنا حاملها بدوري»؟ فلا شيء يمنعها، لأن ثمة حجة بالشاهد: وهل يعقل أن تكون كل هذه العلوم الدائرة على صلتي بالغير ـ علم التاريخ، نظرية الواجب، علم الحقوق، علم الدين، علوم الطبيعة ـ مجرد تمثّلات ذات ـ تصورات عالم ذاتية مركونة في العالم الداخلي لكل فرد ـ لا تتعلّق بصلة الذات بالأغيار؟ على أن الحجة الدامغة عنده هي وجود عالم ثالث لا يطاله شك ـ هو بالذات عالم الأفكار أو الحقائق

الموضوعية: «يمكنني أن أقبل أن فكرة ما مستقلة عني وأناس آخرون يمكنهم أيضاً أن يدركوها مثلما أنا دارك لها». هو ذا مجال الفكر الذي وحده يمكنه أن يفتح جذريّاً الفرد على شيء آخر عدا تمثّلاته الذاتية، متجاوزاً بذلك مضامين الوعي المتعلّقة بالإنسان في فرديته. فبالنسبة إلى فريجه، الإدراك الحسي ليس ينهض حجة مقنعة على فتح الفرد على العالم الخارجي، لأن الانطباعات تبقى تنتمي إلى العالم الداخلي. أما الفكر فليس ينتمي انتماء بالكلية إلى عالمي الداخلي، على النقيض من التمثّلات (يمكن لشخصين أن يبلغا الفكرة ذاتها، لكن ليس يمكنهما أن يكون لهما التمثل ذاته)، لا ولا ينتمي إلى العالم الخارجي؛ أي إلى العالم الذي يدرك بالحواس. ويختم فريجه بهذه المفارقة: إن عنصراً غير حسّي ـ هو الفكر ـ هو ما يفتحنا على العالم الخارجي، الذي هو عالم حسي: «من غير هذا العنصر غير الحسي، سوف يبقى كل فرد منغلقاً في عالمه الداخلي».

ما الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من فكرة «العوالم الثلاثة» عند فريجه:

ـ ليست لنا عن العالم الخارجي سوى تمثلات.

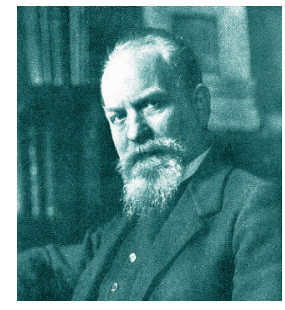
ـ لا وجود لتمثّلات من غير حامل لها: عالم التمثلات هو على وجه الدوام العالم الداخلي لفرد معين.

ـ ليس لحامل التمثّلات، المالك الذي يشغل العالم الداخلي، أية وسيلة للتأكد من الوجود الموضوعي للعالم الخارجي الذي ليس يملك عنه إلا تمثّلات.

ـ ليست تمكن إعادة إقامة عالم مشترك اللَّهُمَّ إلا في أفق عالم الفكر: «عادة ما تتوسّط الأفكار فعل الناس في الناس». إن من شأن الأفكار أن تعلو على تمثّلاتنا. وهي أمارة على واقع موجود في استقلال عن عالمنا الداخلي.

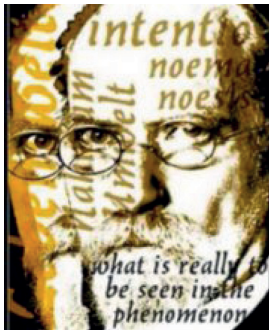
نموذج 3: مثالية هوسرل:

ثمة ألوان من المثالية عدة. ومن بينها «ظاهرية» هوسرل الذي يرى أن «العالم رهين وعينا»، وأن «واقعية العالم في الجملة [...] ما لها من استقلال [عن الوعي]»، وذلك حتى وإن أنكر أنه حاول «تحويل العالم إلى وهم ذاتي»، ناكراً في الوقت نفسه أن يجعل من العالم أمراً مستقلًّا قائم الذات على نحو مطلق: «إن مجمل العالم المكاني ـ الزماني [...] له معنى ثانوي محض، متعلّق بكائن من أجل الوعي. وإنه لكائن يضعه الوعي وضعاً في تجاربه الخاصة والذي من حيث المبدأ ليس يقبل أن يصير موضوع حدس حس وليس يقبل أن يتحدّد إلا



بوســمه ما يبقى هو هو في مختلف الظهورات ـ كائن أشبه ما يكون بالعدم من غير هذه الهوية». فما العالم في نهاية المطاف ســوى الشكل العام لانتظاري، إنه أفق هوية وثبات وانتظام ضروريين لانســجام دفــق وعيي. إنه ينتمي إلــى نظام دلالة أفعال الوعي وليس ينتمي إلى نظام الوجود المطلق للواقع.

جواب نيتشه: إنما العالم من إنشائنا وتأويلنا



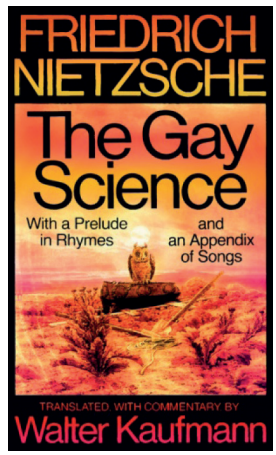
«لقد أنشــأنا عالماً يمكننــا أن نحيا فيه ـ وذلك بافتراض أجســام وخطوط وســطوح وعلل ومعلولات، وحركة وثبات، وشكل ومحتوى: ومن غير هذه المعتقدات ما كان لأحد في الحاضر أن يتحمل العيش».

نيتشه: العلم المرح. الفقرة 212

«كل هذا العالم المتنامي من التقديرات والألوان والتقويمات والمنظورات والدرجــات والتأكيدات والنفييات (...) كل ما لــه قيمة في العالم الحاضر ما له قيمة فــي ذاته، بحســب طبيعتــه ـ الطبيعة دوماً بــلا قيمة: ولقد وهبناها في يوم من الأيام قيمة وأسندناها إليها، والحال أننا نحن من كان الوهاب النسّاب. نحن فقط من أنشأ العالم الذي يهم الإنسان».

نيتشه: العلم المرح. الفقرة 301

ومدار مفاهيم هذا النهج الذي نهجه نيتشــه في النظر إلى العالم، من حيث هو من إنشــاء ذات الإنســان، على مفهوم «الإســقاط» [أي: نســب مشــاعرنا إلى الأشياء]، وذلك بما أن الأصل في قيم الناس أنها «معتقدات». وهي معتقدات ناتجة عن «إسقاط» حالات وأحاسيس نفسية داخلية؛ شأن «العلية» و«الوحدة» و«الذاتية» ـ التي الشــأن فيها أن المرء يتوهمها في نفســه ـ على العالم الخارجي إســقاطاً، وتنزيلها عليه تنزيــلاً. ولذلك، فإنه ما من كائن إلا وأنت واجده قد أحاط نفســه بدُنَيَّا [تصغير «دنيــا»] جرّدها من ذاته، وأنشــأها عالمــاً جديــداً، وتمثّلها خلقًا مستأنفاً، وذلك بتوسل آلية إسقاطه لقيمه ورغباته وتجاربه الاعتيادية خارج نفسه ونســبها إلى العالم الذي يحيط به. إنما «العلية» شأن «إحساس داخلي» لا شهادة لها في الواقع وما كان العالم لها مسرحاً، وقس على ذلك «أحاسيس» أخرى؛ شأن «الذاتية» و«الوحدة»... تأسيســاً عليه، تتبدى مملكة القيم مملكة تمثلات الإنسان. وهي تمثلات الأصل فيها البطــلان بالضرورة. غير أن البطــلان حيوي لها منعش



موقظ، والصواب مميت لها قاتل مهلك. فقد تحصل بهذا، أن من شأن القيم، بحسب ما أكسبه النظر السيكولوجي، أن تنم عن «أخطاء حيوية». وإذاً: «التمثل» و«الصورة» و«التحقق» و«التوهم» و«الاعتقاد» و«الإنكار» ـ وهي أساس فهمنا للعالم ولقيمه ـ إن هي فتشت وجدت أنها كلها «مفاهيم سيكولوجية [نفسية]» شأنها أنها تتحلّق بمفهوم «الإسقاط» وتتعلّق به.

ولا يُتَبَيَّنَنَّ من هذا الأمر أن نيتشه يقول بنزعة «ذاتية» صرفة؛ على نحو ما نجده عند الفيلسوف الأنكلوسكسوني وليام بركلي (1685 - 1753) مثلاً، وإنما هو بالضد يرفض هذا النحو من القول الذي يقوم على ادعاء أن «العالم الخارجي» «صنيعة» أعضائنا الحسّية؛ وذلك على اعتبار أن اللون والشكل تصنعهما العين، وأن الصوت والنغم تصنعهما الأذن، وأن الملمس يصنعه الحس، وأن الرائحة يصنعها الأنف، وأن الذوق أو المطعم ينشئه اللسان... فلو كان الأمر كذلك ـ يحاج نيتشه ـ لكان جسمنا نفسه، بوصفه قطعة من العالم الخارجي، صنيعة أعضائنا؛ وبالتالي يلزم عن هذا إحالة في المعنى وفساده: إحالة مفادها أن أعضاءنا (الجسم) هي صنيعة أعضائنا نفسها (الحواس)! وهذا ارتكاس إلى المحال تام. وبه تأتى أن ليس العالم نتاج ذاتيتنا المتطرفة.

هل العالم «واحد» أم «متعدد»؟ بمعنى آخر: هل ثمة «عالم» واحد أم ثمة، على التحقيق، «عوالم»؟

ليس ثمة إلا عالم واحد هو عالمنا ـ نيتشه ـ وما عالم الأذهان إلا عالم من صنع الفلاسفة الميتافيزيقيين.

أما بعد؛ ما هذا العالم الذي يحملنا نيتشه على الإبحار إليه: لا كائنات فيه ولا كيانات، وإنما صلات وعلائق؛ ولا أشياء ولا موجودات، وإنما صنائع ووضائع؛ ولا مطلقات ولا دائمات، وإنما نسبيات موقتات؛ ولا أعيان، وإنما أشباح... وفضلاً عن هذا، لا مهايا فيه ولا حقائق، وإنما إنشاءات وشبائه... أَوَليس في هذا زيلولة [زوال] للعالم؟ الحق أن نيتشه يستشكل فهمنا للعالم. فعنده أن عالمنا عالم بيدودة لا ديمومة، وصيرورة لا كينونة، ومشروطية لا إطلاقية، وعلائقية لا كيانية أو قيامية. وبذلك يحوّل نيتشه مفهوم «العالَم» من مفهوم «معطى» سلفاً تبنى عليه تحليلات الفلاسفة ـ هو عماد التحاليل وعمدتها ـ إلى ما يسميه «المفهوم الحدّي» أو قل: «المفهوم الحد»؛ بمعنى أن مفهوم «العالم»، إن هو على التحقيق، بما هو صنيعة لمكامن القوة الصائرة فيه، إلا «آخر» ما يبنى و«أقصى» ما ينشأ. وكون العالم مفهوماً «حديّاً» إنما شأنه أن يحمل على معنيين: أولهما: أنه من «صنعنا» نحن، أسهمت حواسنا ـ من مسموعاتنا وملموساتنا ومشامنا ومطاعمنا ومذاقاتنا ومبصراتنا ـ في زركشته. فهو بهذا «إنشاء» لا «معطى». وثانيها؛ أن العالم صار «المحل» الذي ليس يحتضن «أشياء» وإنما «أفعالاً» و«ردود أفعال» و«تفاعلات». فما عاد هو سوى «مجال للتفاعل»، لا «كياناً قائماً بذاته». إنه إذاً حصيلة التفاعل، أو قل: إنه لعبته المسترسلة والمستديمة. ذاك هو العلو الذي بلغه نيتشه بتفكيكه الحس المشترك والتطويح به إلى أعمق مهاوي الشك وأودية الريبة التي لا قرار لها.

وليست تسوية نيتشه بين الظاهر والواقع تنم عن إيمانه بوجود واقع في ذاته، بل همه التأكيد على أن ما يسمى بـ«العالم الحق»، إن هو تؤمل التأمل الحق، ظهر أنه «إنْ هو إلا وهم تكون بالاستناد إلى محض أمور خيالية صرفة». تلقاء ذلك، يعتبر نيتشه «الظاهر» جزءاً من الواقع؛ أي شكل وجود هذا الواقع. هذا مع سابق العلم أنه في عالم لا يوجد فيه «وجود»، اضطر الناس إلى تأسيس «عالم عقلي» من الحالات المتطابقة استناداً إلى الظاهر؛ أي إنهم عملوا على إجراء

ضرب من «تخفيض إيقاع» حركة الوجود و«تبطيئها» حتى يصير بالإمكان ملاحظتها ومقارنتها. ومن ثمة، فإن الظاهر نفسه إنْ هو إلا عالم نضد وبسط واختزل، وأعملت فيه النوازع عواملها، وصار ملائماً لنا نحن البشر بالخصوص؛ لأنه بالفعل صرنا نحيا فيه ويمكننا أن نحيا. وفي هذا دليل على حقيقته. أما العالم الحق، إن نحن صرفنا النظر عن ضرورة عيشنا فيه؛ نعني العالم الذي لم نختزله إلى «وجودنا» و«منطقنا» و«آرائنا النفسية الاعتباطية»؛ فإنه لا وجود له. وبالجملة، ليس يقاس العالم بحقيقته وثباته؛ إذ لا يمكن للحقيقة أن تسود، على التحقيق، إلا في عالم ميت وغير عضوي؛ أما في العالم العضوي، فإنه يبدأ عدم التحديد، ويسود «الظاهر». إنما يقاس العالم بالقدرة على الحياة فيه: إن نحن حيينا فيه، فذاك عالمنا الحق، وإن هو استحال علينا العيش فيه، فذاك عالم متخيل متوهم مفتعل. بهذا المعنى فإن العالم الذي يهمنا، على نحو من الأنحاء، هو ما سمّاه الفلاسفة «العالم الباطل». أما «العالم الحق»؛ أي العالم الذي لا يهمنا؛ نعني العالم في ذاته؛ فذاك فراغ وسدى وعبث. وإنه لعالم فارغ من المعنى شأنه ألا يستحق منا من التفاتة اللَّهُمَّ إلا ضحكة هوميريه مستهزئة ساخرة. وحده العالم الباطل الذي نحيا فيه غني بالدلالة والعمق والروعة.

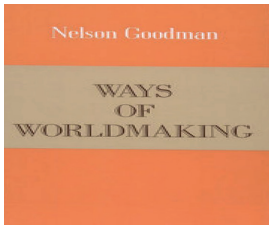
وهكذا، لئن نحن أزحنا عن العالم الغشاوة التي حجبه بها العلم والميتافيزيقا لصرنا؛ من جهة أولى، أمام عالم رهيب فظيع قاس حقّاً عار من الأحكام الخلقية والقيم؛ ولصرنا، من جهة ثانية، أمام عالم بمثابة صنيعة للإنسان اصطنعها وسجن نفسه في قمقمها. أفهل يعني هذا أن العالم منفصم، أو قل: إنه يصير عالمين: عالم حق لا يدركه الإنسان أو لا يريد أن يدركه بالأحرى، وعالم ظاهر يبنيه وينسى فيذكره نيتشه به؟

لنبدأ بالمسألة الأولى: إن الباحث في صورة «العالم» كيف تتبدّى، وذلك من خلال تمييزه في العبارات السلبية الناقدة لتصوّر العالم، علميّاً وميتافيزيقيّاً، بين بعض العبارات الإيجابية، ليكاد يرسم للعالم الصور النيتشية التالية:

لا وجود على التحقيق إلا لهذا العالم وحده، أما غيره فزيف وباطل. وهذا العالم هو عالم قوة. وهو عالم فظ قاس غليظ بلا خلق أو مبدأ أو نظام أو قانون، وبلا ناموس أو منطق؛ أي إنه عالم بلا تطابق أو تماثل أو ديمومة أو ثبات... خاصيته الوحيدة تتجلّى في كون كل مجموعة فيه تستقوي على الأخرى. وإنه لعالم باطل فاسد، قاس، متناقض، فتان، جذاب، فاقد للمعنى والقيمة.. وهو عالم مخيف مريب، مقلق، مزعج. ولئن هي تبدت هذه الأوصاف وكأنها أحكام

قيمة، فإنها لم تُقَلْ هنا إلا بالإضافة الضدية إلى أحكام القيمة الأخرى السائدة. مثلها في ذلك كمثل من أراد إعادة عصا معوجة إلى استقامتها، فعمد إلى ليِّها في الاتجاه المعاكس.

هكذا يتبدّى عالم نيتشه. لكنه إذ يتبدّى على هذا النحو يبدينا على حقيقتنا: ما نحن سوى كائنات مسجونة في عالم صنعته بأيديها. لكن كيف صنعنا هذا العالم؟ صنعنا العالم بالاستناد إلى أمور ثلاثة: أدوات إدراكنا، وأدوات تعقّلنا، ونوازعنا. فلئن هو نُسب إلى أحد ماديي القرن الثامن عشر قوله: «أعطوني ذرات وحركة، أضع لكم العالم بأكمله وضعاً»، فإن لسان حال نيتشه كاد أن يقول: أعطوني أدوات إدراك، ووسائل تعقل، ونوازع، أصنع لكم العالم. كيف لا يكون الأمر كما وصف وهو القائل: «لا شيء يعطانا بوصفه «أمراً واقعاً» سوى واقع الفكر والإدراك والنوازع. وإن لمن شأن هذا الأمر أن يدفعنا إلى الاستفسار عما إذا كانت هذه المعطيات الثلاثة لا تكفي وحدها لبناء العالم بأكمله؟»، وكانت إجابته بالإيجاب: فالعالم، كما يظهر لنا لا كما يفترض أنه في ذاته، إنْ هو إلا شكل أولي بدئي أصله هذه المعطيات الثلاثة، والواقع إن هو إلا ما أوقعه الإحساس والفكر والنوازع. ولذلك لا غرابة أن يقول نيتشه، مستلهماً في ذلك آراء شوبنهاور، إن «العالم من تمثّلنا نحن البشر». ولئن هو بدا لنا هذا العالم مزركشاً ملوناً مطرزاً، فإنما نحن الذين لوناه بمدركاتنا الآدمية وفكرنا الإنسي وانفعالاتنا البشرية. ولئن هو بدا لنا فظيعاً عميق غور المعاني، مليئاً بالروح، فلأننا نحن الذين حملناه بتصوراتنا الأساسية الباطلة وأنزلناها عليه. وذلك حتى جاز القول: ليس البحث في تشكّل الفكر البشري برمته سوى البحث في هذا التمثل ذاته. أَوَلَسنا لا نجد في العالم، كما زعم كانط، سوى ما وضعناه فيه وألزمناه بأن يشي به؟ أكثر من هذا، لو لم يكن العالم من وضعنا نحن، ما استطعنا إلى فهمه سبيلاً. فشأننا نحن البشر «أن لا نفهم إلا عالماً انحشرنا فيه بأنفسنا»، و«لا يمكننا فهم عالم آخر سوى ذاك الذي صنعناه نحن بأنفسنا». ولو أننا وضعنا في هذا العالم أوهامنا لن نجد فيه إلا هذه الأوهام ذاتها ـ وذاك أمر يشهد عليه الواقع. ولقد دأبنا على النظر إليه، طيلة آلاف السنين، من خلال ادعاءات خلقية وجمالية ودينية، وبأثر من ميلنا الأعمى ورغبتنا ورهبتنا وهذياناتنا التي سميناها منطقية وعقلية. فلنظفر فيه بما ادعينا فيه. وبالجملة، «العالم الحاضر، الذي هو وحده يهمنا، مخلوق لنا؛ أي إنه مخلوق من طرف كل الكائنات العضوية»، و«لا وجود لعالم بهذا النعت أو ذاك يمكن للكائنات الحية أن تراه كما هو في ذاته. وبالضد، العالم مكوَّن من هذا النوع من الكائنات الحية التي الواحد منها يملك



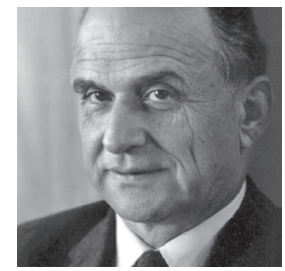
زاوية نظر صغيرة هي خصيصته التي بدءًا منها يقيس أشياء العالم ويدركها وينظر إليها ويعرض عنها».

نلسون غودمان:

في كتابه «طرق إنشاء العالم» (1978) يتساءل الفيلسوف الأمريكي المعاصر نلسون غودمان (1906 - 1998): «بأي معنى بالذات يقال إنه توجد عوالم متعددة؟ وما الذي يميز العوالم الحقة عن العوالم الشبيهية المزيفة؟ مِمَّ صنعت العوالم؟ وكيف صنعت؟».

يقصد نلسون غودمان بمفهوم «العوالم المتعددة» لا معنى «العوالم الممكنة» التي تُعد بمثابة «حلول متعددة، ممكنة، لاستبدال عالم واقعي وحيد»، فما كانت هي بعوالم استعاضة، وإنما هي منظورات متباينة، وأحياناً متنافسة. مثال ذلك ما دعانا غودمان إلى اعتباره بالمقارنة بين عبارتين: «الشمس تتحرّك أبداً»، و«الشمس لا تتحرك أبداً». أمام هاتين العبارتين المتعارضتين يتحدد موقفان:

1 ـ إما أن نقول إن هاتين العبارتين تصفان عالمين متباينين، وبالتالي: «ثمة من العوالم المتباينة قدر ما ثمة من الحقائق المتقاصية». وعنده أن تعديد العوالم على هذا النحو ليس من شأنه أن يعيننا الإعانة في استيضاح ما نحن بصدده. أَوَلَيس من الأمر المستعجل أن نتفاهم حول عالم واحد مشترك، ذلك الذي نحن مطالبون بالعيش فيه معاً؟



2 ـ لنا أن نقول والحال هذه بحسب المنظومة المرجعية المتبناة (علم الفلك الذي يقوم على مركزية الشمس، أو التجربة البصرية اليومية)، فإنه: «يمكن أن تكون العبارتان صادقتين عن العالم نفسه». فإذا ما بحثنا عن معيار يمكن أن يفصل بين التصورين، فإننا سرعان ما نواجه مشكلة عويصة: «ليس يمكننا أن نجرّب صدقية نسخة عن طريق مقارنتها بعالم ليس موصوفاً، ولا مصوراً، ولا مدركاً». فليس بمكنتنا سوى أن نقارن بين نسختي العالم هاتين، وليس نسخة معينة مع العالم. قد يقول قائل: إن «العالم» هو ما تصفه كل النسخ الصحيحة، غير أن هذا العالم مفقود: «لو أمكننا أن نجد طريقة معينة لرد كل النسخ الصحيحة إلى نسخة واحدة ووحيدة، فإنه يفترض في هذه، بقدر ما من المعقولية المدعاة، أن تعد الحقيقة الوحيدة عن العالم. والحال أنه من غير المحتمل ـ اللَّهُمَّ إلا احتمالاً ضعيفاً ـ أن نعثر على هذه النسخة التي يمكن أن تردَّ إليها كل النسخ».

وما سوف ينقص هذه النسخة الوحيدة للعالم الوحيد ـ إن هي وجدت ولن توجد ـ أن تكون شاملة ونهائية ولا نظير لها.

فإذاً، لا مفرَّ من التسليم بتعدّد نسخ العالم. كل له عالمه حتى وإن كنا جميعاً نحيا في عالم مشترك: «يعتقد الفيزيائي أن عالمه عالم واقعي، وهو يعزي الحذوفات والإضافات وأنحاء عدم الانتظام وتشديدات النسخ الأخرى إلى نواقص الإدراك وإلى إكراهات العمل... أما بالنسبة إلى الإنسان البسيط، فإن النسخ التي يقدمها العلم والفن والإدراك عن العالم إنما تبتعد من وجوه عدة عن العالم المعتاد والمشترك الذي أنشأه طوباً طوباً ببقايا التقليدين العلمي والفني، وحيث يقاوم من أجل حياته. عادة ما يتم اعتبار هذا العالم هو العالم الحقيقي؛ وذلك لأن الواقعية في عالم ما، كما الواقعية في رسم ما، في جزء كبير منها مسألة اعتياد». والحال أن ليس لنا عن العالم إلا نسخ نسخ. وما كانت المعرفة سوى إنشاء لا صلة له بالحق، فما فتئ الإنسان ينشئ العالم وينقضه أنكاثاً. والحق أن غودمان لا يخفي أنه ينتهي إلى نسبية مطلقة مدعاة للعديد من الاعتراضات عليها، ومن أشدها أن القول بتعدد العوالم يقتضي القبول بها جميعاً، على أن: «التوافق على قبول كل العوالم ليس يؤدي إلى نتيجة».

لا مراء أن مفهوم «العالم» من أشد المفاهيم المشتركة المعتادة. فما من امرئ إلا وشأنه أن يشعر ويتصور ويفهم أنه يحيا في عالم... لكن نلسون غودمان يريد استشكال أمر هذا الاعتياد الذي صار من فرط الاستئناس به بداهة [أي: أمراً صار يُعد طبيعياً بحيث يسلم الكل به على أنه ليس يمكن أن يناقش]. وكأننا به يستأنف تحليلات نيتشه هنا ويتساءل من جديد: أليس يمكننا أن نكسر هذه البداهة ليس بالتأكيد على أن العالم «يوجد» وإنما «يصنع»، وأنه توجد طرائق عدة لصناعة عوالم؟ وعنده أن العالم ليس «معطى» وإنما هو «مبنى»، أو بالأحرى ليس هو «بناء» وإنما إعادة بناء متجددة على ضوء ثقافة بني البشر وتاريخهم. وقلنا: «إعادة البناء» ـ أو قل: «الترميم» ـ وليس «البناء» لأنه: «لكي نبني العالم كما نعرف فعل ذلك، فإننا ننطلق دوماً من عوالم تكون موضوعة من ذي قبل تحت تصرفنا: فلأن نصنع إنما معناه هو أن نعيد الصنع».

هل نكتفي بتأويل العالم أم نغيّره تغييراً؟

أو ما المطلوب: الاكتفاء بتأويل العالم تأويلاً أم الدعوة إلى تغييره تغييراً؟

هايدجر ضد ماركس.

كان الفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818 - 1883) قد ذهب، في الأطروحة 11 من أطروحاته حول فيورباخ، إلى القول: «ما عمل الفلاسفة حتى اليوم إلا على تأويل العالم بشتى الطرق، بينما الأمر المطلوب أن يتم تغييره تغييراً».

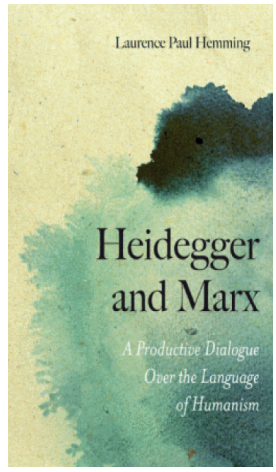
ورد هايدجر بالقول:

«إن مطلب تغيير العالم يحيلنا إلى عبارة وردت في «الأطروحات حول فيورباخ» لطالما تم الاستشهاد بها. وأريد هنا أن أوردها بحذافيرها وأن أقرأها: «ما عمل الفلاسفة حتى اليوم إلا على تأويل العالم بشتى الطرق، بينما الأمر المطلوب أن يتم تغييره تغييراً».

والحال أنه بالاستشهاد بهذه العبارة وبتطبيقها، فإنه سرعان ما ينحجب عن رؤيتنا أن تغيير العالم إنما يفترض أن يكون قد تم إحداث تغيير في تصور [تمثّل] العالم من ذي قبل، وأن تصوراً للعالم ليس يمكن الحصول عليه إلا عن طريق إجراء تأويل كاف للعالم. مما يعني أن ماركس استند في قوله هذا أولاً إلى تأويل محدد للعالم لكي يطلب في ما بعد «تغييره» [وتحويله]. وهذا يظهر أن هذه العبارة لا تنهض على أساس متين [متهافتة]. فهي إذ تترك لدينا انطباعاً بأنها إنما قيلت ضد الفلسفة، فإن قسمها الثاني يشي بأن مطلب أن تنهض هناك فلسفة إنما هو أمر قد افترض افتراضاً ضمنياً».

مارتن هايدجر: حوار مع الدكتور ريشارد فايسر في التلفزيون الألماني (Z.D.F)

24 سبتمبر من عام 1969



الفصل الثاني

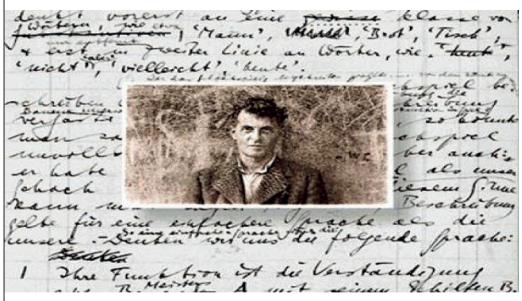
حديث العالم

ما الذي يمكن أن نقوله عن العالم؟

ثمة مواقف ثلاثة من صلتنا بالعالم:

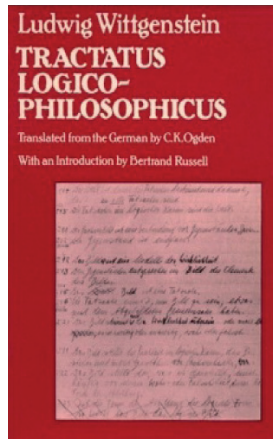
الدوغمائية: صار اليوم اصطلاح «الدوغمائية» ـ المشتق في اللغات الأوروبية من «العقيدة» بدلالة الجمود على جملة آراء متحجرة ـ يفيد دلالة «المذهبية» و«القطعية» و«التحجرية» و«الجمودية». لكن ما كانت له هذه الدلالة بدءاً. ففي مجال نظرية المعرفة ـ وهو مبحث فلسفي قديم ـ كانت «الدوغمائية» تقابل «الشكية» أو «الريبية». وإذ كانت الشكية تعني الشك في إمكان معرفة الأشياء، وبالتالي الشك في إمكان بلوغ الحقيقة. ومثالها في الفلسفة جورجياس لما هو كتب في كتاب له مفقود: «ما ثمة من شيء، وحتى إن كان ما أمكنت معرفته للإنسان، وحتى إن أمكنت معرفته ما أمكن تبليغها إلى الغير»، فإن «الدوغمائية» كانت تعني نقيض هذا الموقف؛ أي الموقف القائل بإمكان معرفة الأشياء، وبالتالي بإمكان التوصل إلى الحقيقة.

النسبية (الشكية)

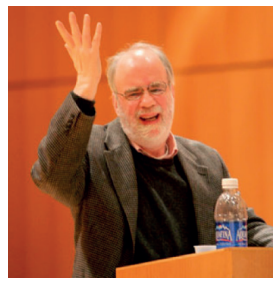


ويمثل هذا الموقف خير تمثيل الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951). ففي رسالته الفلسفية المنطقية (1921) يحاول الفيلسوف تبين أمر الصلة بين اللغة والعالم. من جهة، ثمة بنية العالم. والموضوعات (المكانية أو الزمانية) هي ما يشكل جوهر العالم؛ أي مكوّناته الثابتة. وهذه الموضوعات يمكن أن تتصرف تجاه بعضها البعض بطريقة محددة. وهذه الصلات هي ما يشكل أحوال الأشياء الممكنة. وأحوال الأشياء الموجودة وقائع إيجابية، وهي

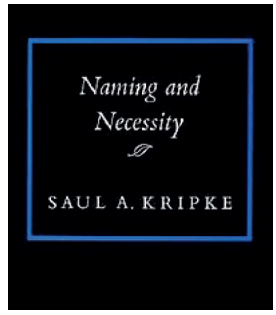
ما يتكوَّن من جملتها العالــم. فالعالم بهذا هو «جمــاع كل ما يحدث». ومن جهة ثانية، ثمة اللغة. كيف يتعلّق العالم باللغة؟ وجواب فيتغنشــتاين: كما تتعلق لوحة بما تمثله. فإذاً دور اللغــة دور تصويري تمثيلي. فتلقاء الأشــياء في العالم، نجد عناصر اللوحة في اللوحة. وعبارات اللغة كلوحــات الواقع. تطابق الموضوعات في اللغة الأسماء. وأحوال الأشــياء تمثلها العبارات. ومن شــأن العبارة (القضية) أن تعيد إنتاج شــذرة من العالم، وذلك بالتوليف بين الكلمات بواســطة أفعال. لكن لقدرة اللغة على تمثيل العالــم حدود. ذلك أنه لئن هــو كان ثمة تعالق تام بين اللغة والعالم، فإنه ينتج عــن ذلك أن: «حدود لغتي تعني حدود عالمي الخاص»، كما ينتج عنه أن: «المنطق يملأ العالم: وحدود العالم هي أيضاً حدود المنطق»، على أنه ليس يمكن وصف هذه الحالة ولا تفســيرها داخل اللغــة وداخل العالم. وهكذا نجد أنفســنا أمام وضع غريب: بالبدل من أن تحيل الكلمات والعالم على بعضهما البعــض، فإنهما يتقدمان كما لــو كانا وجهين لواقع واحــد. وكما لاحظ ذلك الفيلســوف الفرنســي جيرار غرانيل، فإن: «العالم» و«اللغة» ليســا فحسب أخوين توأمين، وإنما يمكن القول أيضاً إنهما توأمان ســياميان ـ كما لو كانا هما حياة واحدة في جسم مزدوج».



كما نجد تصوراً شبيهاً بهذا عند صاحب كتاب: Naming and necessity الفيلسوف الأمريكي صول كريبكه (1940 -) حيث يقول:

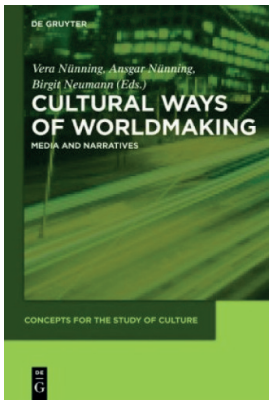


«(...) لقــد قبلنا لغة الأشــياء منذ نعومــة أظفارنا كما لــو كانت هي أمراً بديهيّاً. وبالرغم من ذلك، لو اعتبرنا أن الأمر بأيدينا واعتبرنا أننا أحرار في أن نختار أن نســتمر أو لا في اســتعمال لغة الأشــياء؛ وفي الحالة الأخيرة يمكننــا أن نقتصــر على لغــة معطيــات الحــواس وغيرها مــن الكيانات «الظاهريــة»، أو بناء لغة غير لغة الأشــياء العادية ببنية أخــرى، أو أخيراً الكف عن الكلام. أما بالنسبة لمن يقرر أن يقبل لغة الأشياء، ليس ثمة من اعتــراض على القول إنه قبل عالم الأشــياء. لكن، ليــس ينبغي تأويل هذا الأمــر كما لو أنه يعني أنه قَبِــلَ أن يعتقد بواقع عالم الأشــياء؛ فلا وجود لمثل هذا الاعتقاد أو الادعاء لأن الأمر لا يتعلّق بمســألة نظرية. إن قبول عالم الأشياء ليس له من معنى آخر أكثر من قبول شكل من أشكال اللغة؛ بمعنــى آخر قبول قواعــد من أجل تكويــن تأكيدات أو إثباتــات، وبغاية



اختبارها إما لقبولها أو لرفضها. وإن من شأن قبول لغة الأشياء أن يؤدي أيضاً، بناء على الملاحظات التي تم إبداؤها، إلى القبول ببعض الإثباتات (التأكيدات)، والإيمان بها، والاعتقاد فيها. لكن أطروحة واقعية عالم الأشياء ليس يمكن أن تكون ضمن هذه التأكيدات، وذلك لأنه ليس يمكن أن تصاغ وفق لغة الأشياء، ولا حتى، على ما يبدو، وفق أية لغة نظرية أخرى».

صول كريبكه: Naming and necessity **ص 206 - 208**



وهكذا تستحيل الأطروحات الكبرى حول العالم، مثل: «إنما العالم مكون من معطيات حسية»، أو «العالم مكون من موضوعات مادية» إلى عبارات غير ذات دلالة حقيقية، ولا تقول شيئاً عن العالم. وإنما حقيقتها أنها توجيهات لغوية وثقافية: فهي تعبّر عن هذا التفضيل أو ذاك في إطار لغوي. وإن مثل هذه الأطروحات لا تدور على العالم وإنما على مختلف طرقنا في الكلام عن العالم. تصور العالم إذاً إن حقق أمره وجد أنه مجرد كلام عن العالم.

وكان كارناب ذهب إلى قريب من هذا، وذلك حين اعتبر عام 1928 أن العالم بناء منطقي؛ أي بناء من العبارات. وقد عمد إلى تحقيق العبارات التي بدءاً منها ننشئ تصورنا للعالم، محاولاً تحديد ما كان سماه «التركيب المنطقي للعالم». وقد قاده ذلك إلى اعتبار أن التنسيق الصارم بين العبارات المنطوقة مباشرة بمعطيات التجربة (المعيش، المواضيع الفيزيائية، المواضيع الثقافية) إلى إقصاء كل ميتافيزيقا. وقد عدت الميتافيزيقا عنده كل محاولة للفرار خارج مجال اللغة وقد تعلّقت تعلقاً مباشراً بمعطيات التجربة. لكن كيف تتعلق اللغة بالعالم، أو على الأقل بموضوعات العالم، ذاك أمر ظلَّ دوماً ملغزاً.

وقد حاول الفيلسوف نيلسون غودمان أن يحل هذا اللغز في كتابه «طرق صناعة العالم»، ذاهباً في القول بتداخل العالم واللغة وتعالقهما التعالق مذهباً قصيّاً، لدرجة أنه انتهى إلى القول بضرب من النزعة النسبية اللسانية:

«لئن أنا ألححت عليكم أن تحكوا لي عن كيف هو العالم بصرف النظر عن أي إطار، فماذا عساكم يا ترى أن تقولوا لي بهذا الصدد؟ فمهما نحن حاولنا الوصف، فإننا نجد أنفسنا محدودين بطرق الوصف نفسها. والحق الذي ينبغي أن يُعتَقد أن الكون إنما يكمن في هذه الطرق [للوصف] أكثر مما يكمن في عالم أو عوالم». ههنا نعثر على فكرة أن العالم أمسى مفتقداً إذ غطت عليه الكلمات

وسترته طرق العبارة: «يمكننا بالفعل أن تكون لنا كلمات بلا عالم، لكن ليس يمكن أن يكون لنا عالم بلا كلمات أو رموز سواها». بمعنى آخر يمكننا أن ننبس بكلمات لا معنى لها ولا تحيل إلى شيء (موضوع حديث) بالذات ـ أن نتكلم لكي لا نقول شيئاً بالتحديد، وإنما ننشد الكلام لمجرد الكلام أو للثرثرة الفارغة من المعنى ليس إلا ـ لكن ليس يمكننا أن نبلغ أية إحالة (ما نتحدث عنه ـ موضوع كلامنا) اللَّهُمَّ إلا باستعمال الكلمات أو ما يقوم مقامها من رموز. ومن هنا يرى غودمان أن الإنسان هو من «يؤلف» أو «ينشئ» العالم ـ أو قل: حتى «يعيد توليفه وإنشاءه» ـ بدءًا من الكلمات. فشأنه أنه ينشئ الواقع ـ أو بالأحرى يعيد إنشاءه ـ بتوسل اللغة. وما مختلف نسخ العالم التي يتوفر عليها الإنسان إلا ناتجة عن مختلف طرق نضد [ترتيب] الكلام. ولا وجود لعالم محايد خلف النشاط اللغوي البشري. ولا وجد لعالم مسبق نتلقى فيه بدءًا وجودنا ثم ننظمه. ذلك أن أنماط تنظيم وجودنا ما كان من شأنها أن «توجد في العالم» وجود لقيا، وإنما هي «تبنى لكي تصنع عالماً».

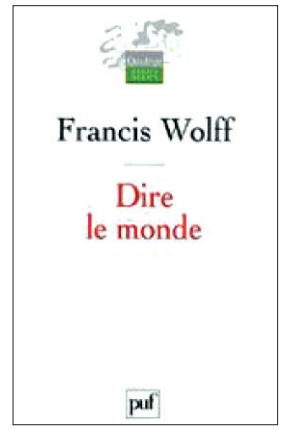
النزعة النقدية:

ونحن نعرضها في ما يلي:

نقل إلينا الباحث الفرنسي فرانسيس وولف (1950 ـ) المناظرة بين هذه الاتجاهات الثلاثة في المعرفة بالعالم نقلاً بديعاً في نصّه التالي (من كتاب: أن نقول العالم [أن نتحدث عن العالم]):

«لنقف على السؤال: «ما الذي يمكن أن نقوله [أن نتحدث به] عن العالم؟» إن الأطروحة النقدية التي نقترح الدفاع عنها ههنا إنما تحاول أن تتجنّب جواب كل من النزعة الدوغمائية الميتافيزيقية والنزعة النسبية اللسانية معاً.

بالنسبة إلى الدوغمائية الميتافيزيقية، فإن «ما الذي يمكن أن نقوله عن العالم؟» إنما هو سؤال عن العالم. والذي عند هذه النزعة أن العالم مكوَّن من كيانات ثابتة. فإذاً من الملائم البحث عن معرفة ما العالم، وذلك مثلاً عن طريق فحص مختلف أصناف الكائنات التي يحتوي عليها (الأشياء، الأشخاص، الأحداث، الأفعال...إلخ)، وبعد ذلك قولها بوفق «الإمكانات»



التـي تمنحنا اللغة إياها. فـأن نقول العالم (أن نتحدث عـن العالم) إنما معنـاه هو أن نقول ما الذي يمكن أن نعرفه عـن العالم في ذاته. إذ ثمة العالم من جهة، وثمة اللغة من جهة أخرى. وما اللغة سـوى وسيلة لقول ذلك (العالم).

على أن هذا الموقف الدوغمائي يمكن أن يصطدم باعتراض أهل النسبية. وذلك حيث يصار إلى القول: من المسـتحيل قول أي شيء عن العالم في ذاتـه بقطع النظر عـن الطرق التي يتبـدّى لنا بها هـذا العالم من خلال اللسـان الذي نتكلم به بالفعل. إذ ما من لسـان إلا ويحـدّد رؤية للعالم. ذلك أن التصنيفات التي يتضمّنها ذاك اللسان، والتقطيعات الدلالية الخاصة به، إنما تدعونا الدعوة إلى تحديد معيّن لمواضيع الطبيعة، والبنى النحوية التي هي بنى اللسـان تحدد مختلف طرق ربـط أفكارنا عن العالم. فنحن لسـنا «نرى» العالم بنفس الطريقة، اللَّهُمَّ إلا بحسب اللسان الذي نتحدث به... «لكل عالمه بحسب لسانه».

بيد أن الدوغمائي سـوف يرد بالقول: بالرغم من تعدد الألسـن، فإن ثمة خصائص للعالم هي من العمومية ومن الثبات بحيث تنفلت من كل نزعة نسـبية ثقافية. وهكذا، فإنه كيفما كان هو اللسـان، فإن عالمنا هو تقريباً عالم منسجم كامل الانسجام، وما كان العالم العمومي بالعالم «المتناقض»، وذلـك على عكس الواقع الخصوصي لكل شـخص كما يتبـدى في أحلامه مثلاً. ومن ثمة، فإنه مهما سعى كل لسان إلى تقسيمه الدلالي الخاص، فإن بعض الكائنات يمكن تحديدها تحديداً كونياً (مثلاً من شأن الكائن البشري أن يعد دوماً كائناً بشريّاً مهما كان اللسـان). ومهما تصرفت الأحوال، فإن ما من لسـان إلا ويتعرف على كائنات محـددة وثابتة ودائمـة. وأيّاً كان اللسـان، فإنه توجد أحداث تحدث في العالم، وكائنات تتصرف...إلخ. فإذاً يكون دائماً من الممكن تجاوز نسبية الألسن وبلوغ موضوعية العالم.

على هذا الكلام يمكن أن يجيب داعية النسـبية أنه إذا ما هي كانت ثمة ثوابت في كل الألسن، فإن هذا ليس من شأنه أن يغير أمراً. إذ ليس يمكن أن نعلم أي شـيء عن العالم. وكل ما يمكن أن نقوله عنه إنما هو مسجل مسبقاً في الشكل القبلي للغة ـ هذا إن لم يكن في صورة «الفكر» نفسها ـ أو محـدد بها. وهكـذا، فإنه سـرعان ما تتحول النزعة النسـبية إلى نزعة

شكيَّة: «ما ليس يمكن نسبه إلى الألسن الخاصة، ينبغي نسبه إلى اللغة بعامة؛ وليس يمكننا أبداً الولوج إلى نظام العالم نفسه، وليس من شأننا أن نخرج من اللغة إطلاقاً»، أو ينتهي حتى إلى هذه الصيغة المثالية: «ليس من شأننا أن نخرج أبداً من الفكر».

أَوَليس يمكن قبول الحقيقة التي تتضمّنها الدعوتان معاً وضرب بعضهما ببعض؟ [هذا أمر ممكن]. وهكذا، فإنه سوف يسلم الموقف النقدي للموقف الدوغمائي بأنه من الممكن أن نقول ما هو موجود في العالم [أن نتحدث عما هو موجود في العالم]، ولكنه سوف يسلم للنزعة الشكية أيضاً بأننا نكون دائماً مأخوذين [مأسورين] في اللغة التي تقوله [أي: تتحدث عما هو موجود في العالم من «كيانات»]. وسوف تسلم النزعة النقدية للنزعة الشكية بأن رؤيتنا للعالم ما كانت منوطة هي باللغة؛ ولكنها سوف تسلم للنزعة الشكية بأنها مناطة باللغة؛ أي بالشروط الأشد عمومية التي تسمح بتوصيل كل شيء، وبالتالي بقول العالم (...) وبحسب الموقف النقدي، فإن صورة اللغة هي نظام العالم، ومن ثمة كان من المستحيل كما من غير المجدي فصل الواحد منهما عن الآخر [العالم واللغة]. تحاول النزعة الدوغمائية أن تقول ما العالم في ذاته؟ لكن يمكن أن نجيبها بأن من شأن ما يكون مستقلاً عن اللغة أن يبقى دائماً خارج متناول الإنسان، وهو بالأحرى لا يهم كثيراً، لأنه لا يوجد بالنسبة إلينا إلا بقدر ما يكون أعطي في اللغة. أما بالنسبة إلى داعية النسبية، أو الشكي، فإن الإكراهات الخاصة التي تمارسها الألسن، أو ضرورات اللغة، تمنع من معرفة ما العالم في ذاته؟ ولا شك أن هؤلاء القوم محقون، إذ ليس يمكن أن نعلم ما هو «في ذاته»، لكن لا وجود له في ذاته، ليس من وجود له اللَّهُمَّ إلا بمثل ما هو موجد بالنسبة إلينا. فلا ينبغي الخلط إذاً بين الواقعة والحق، بين ما يتعلّق بالألسن وما يتعلّق باللغة؛ أي بالشروط العامة التي تجعل من الممكن التواصل حول كل أمر يقبل أن يصير موضوعيّاً. وما هو خاص بالألسن لربما كان عائقاً أمام العالم، لكن ما هو عام للغة إنما هو شرط العالم. فإذا ما كانت ثمة «كليات» في اللغة، فإنه ليست بالواقع وإنما بالحق؛ إنما هي شروط لكي نتمكن من أن نتكلم عن العالم.

لكن لئـن هو كان داعية النسـبية يخلط الواقعة بالحـق [أو المبدأ]، فإن داعيـة الدوغمائيـة يقع ضحيـة ما يمكن أن نطلـق عليه اسـم «الوهم الميتافيزيقي». وبالفعل، فإن وجهـة النظر الدوغمائية هي، بمعنى ما من المعاني، تلك التي تبنّتها الميتافيزيقا عفو الخاطر. ولكي نستعيد هنا نقداً لطالما وجـه إليها، فإنه تضـع موضوعاتها «بسـذاجة» (الوجـود، الذات، الماهية، العرض، الله، الفعل، الإرادة، إلخ) من غير أن تسائل هي «النحو» (بحسب العبارة المشـتركة بين نيتشه وفيتغنشـتاين) الذي تم من خلاله التفكير في هـذه المواضيع. فإذاً؛ جهة النظـر الدوغمائية مرتبطة بالوهم الميتافيزيقـي الذي يذهب إلـى أن العالم يوجد «في ذاتـه» وليس طبقاً لقواعد لغتنا. وهذا الوهم ضروري، لأنه ملازم لاسـتعمال اللغة عينها وغير منفصل عن واقعة أن اللغة إنما هي موضوع ـ عالم. اللغة شـفافة، ونحن نوجد بداخلها، وما من شيء إلا ويظهر لنا على أنه خارج. فكيف يمكن لنا إذاً، مـا أن نتكلم والحال هذه، أن نهرب من وهـم أن العالم يوجد خارج اللغة، ما دام أن معنى أن نتكلم هـو دائماً أن نتكلم عن العالم، وبالتالي أن نكـون باللغة خارج اللغة ـ وإنه للأمر نفسـه أن نكـون في اللغة وأن نكون عبرها في العالم؟ فإذاً من الطبيعي ومن غير الممكن تفادي الاعتقاد بأن العالم المُقال يوجد من غير أن يقال.

بهذا يتبـدّى المعنى النقدي الذي يمكن أن نعطيـه للأطروحة القائلة: إن العالم مُبَنْيَنٌ مثل اللغة. فالعالم البادي ليس شيئاً آخر سوى كل ما يمكننا أن نقوله. أما عن العالم في ذاته، فليس يمكننا أن نقول شيئاً.

والمثال على ذلك يدور على كون أن ثمة أشـياء (محـددة، ثابتة، دائمة): هـل يتعلّق الأمر بكون أن ثمة أشـياء حقة في العالـم أم أننا نحتاج إلى أسـماء لكي نتحدث عما هو قابل لكي يصير أمراً موضوعياً؟ فلو ما كانت ثمة «أشياء» في العالم، ما كانت ثمة أسماء لقولها؛ ولكن على الضد أيضاً، لئن نحن حذفنا ذهنياً كل أسامي اللسان، فإنه لن يبقى هناك بالنسبة إلينا أي شـيء في العالم، وذلك لدرجة أنه من المسـتحيل علينا استحالة تامة معرفة ما إذا كانت ثمة أشياء موجودة من أجلنا لأنه يمكننا أن نسميها، أم ما إذا كان يمكن أن نسـمّي الأشياء لأنها موجودة في العالم. وهكذا، فإنه لمعرفة ما هذا العالم يكفي معرفة كيف نقوله بالضرورة.

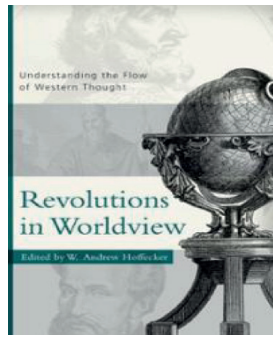
فرانسيس وولف: أن نقول العالم. ص 15 - 18

الفصل الثالث

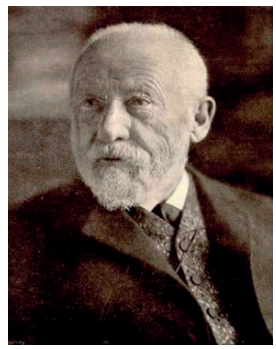
رؤية العالم

ما معنى «رؤية العالم»؟

1 ـ تحديد معنى «رؤية العالم» عند الفيلسوف الألماني فلهلم ديلتاي:



يعترف ديلتاي (1833 - 1911)، بداية، بأنه: «يستحيل تحديد مفهوم «رؤية العالم» نفسه تحديداً واضحاً». لكن وعلى الرغم من تسجيله هذا التحفظ، يرى أن: رؤية العالم إنما هي تعبير عن موقف عام من الحياة ومن العالم. إنها جملة أفكار تنطلق من صورة معينة للعالم (الإدراكات والتمثلات)، ثم ترسم المثل (القيم)، التي من شأنها أن توجه حياتنا (الفعل). تتكوَّن هي إذاً من «صورة»، تستدعي «مثلاً»، وتلهم «فعلاً». قال ديلتاي بهذا الصدد:



«اتخذ الوعي البشري، في التاريخ، وبحسب الأزمنة والشعوب، عدداً معيناً من المواقف العامة. وقد عبَّرت هذه المواقف عن نفسها في تركيبة عامة للنفس البشرية، التي ما فتئت أن ترجمت بدورها عن نفسها في طريقة لتصور الحياة. وهي التي تحدّد، في أذهاننا، طريقة تصورنا للعالم، وفي مجال الإرادة، مثلنا في الحياة».

2 ـ تحديد معنى «رؤية العالم» لدى كارل ياسبرز (1883 - 1969):

رؤية العالم هي إدراك للعالم في مجمله. وهي مبدأ تقويم الفرد للحياة وما يحسبه مهماً فيها وما يعده غير مهم، فضلاً عن أنحاء التصرف والفعل الناجمين عن هذا التصور.

«لاصطلاح «رؤية العالم» معنى غير محدد ودلالة ملتبسة. والذي يبدو أن رؤية العالم هي إدراك للعالم في جملته، وذلك على النحو الذي تتشكّل به هذه الجملة من خلال صورته (...) ويبدو أيضاً أن ثمة إمكاناً لوجود تصورات للعالم متعددة مختلفة، وأن ثمة طرقاً لرؤية العالم عدة (...)

وما تشمله رؤية العالم أكثر من مجرد معرفة. إنها تتضمّن أيضاً ما نعارض به المعرفة عـادة ـ ألا وهو تصور الحيـاة: الطريقة التي يُقَـوِّم بها الفرد الأشـياء، وما يعد عنده أمراً ذا بال، وما لا يعده إلا ذا قيمة نسـبية، فضلاً عن طريقـة التصرف والفعل الناجمة عن هذه الاعتبارات. والحال أن رؤية العالم بمثابة مبدأ هذا التقويم وهـذه الطريقة في التصرف والفعل، وقد تم التعبير عنهما تعبيراً عامّاً.

ونقصـد بإطلاق اصطلاح رؤية العالم أخيراً موقفـاً تجاه حياة ما ليس يعد عالماً [وإنما يتجاوز العالم نفسـه إلى المطلق]، والـذي يمكن، من جهة النظر النظرية، أن يكـون أو لا يكون، ولكن إذا ما نحن آمنا به صار عندنا معدوداً على أنه الكائن المطلق: أسـاس كل شـيء، ومـا به يصير كل أمر زائل في هذا العالم ذا وجود حق. وإنه للتعالي إذاً؛ أي ما نعده في الحياة أمراً مطلقاً، أو قل: هو مطلق الحياة»

كارل ياسبرز: من كتاب الفلسفة (التوجه في العالم)

3 ـ **تحديد معنى «رؤية العالم» عند مارتن هايدجر** (1889 ـ 1976):

إنما رؤية العالم نظرة مرتبطة بقناعة، وموقف من الكائن وقد أُخِذَ على وجه الجملة برمته [العالم]، موقف من شـأنه أن يوجه الكائن البشـري، ومن ثمة فهي قوة محركة للإنسان.

يـرى الفيلسـوف الألمانـي مارتـن هايدجـر أن اصطـلاح «رؤى العالـم» Weltanschaung مكـوَّن مـن شـقين: «العالم» و«رؤيـة». ويقف كثيـراً عند اللفظ «رؤية»، فيحدده على جهة السلب ـ أي: بما ليست تعنيه «الرؤية» ـ :

أ ـ ليسـت الرؤية مجرد «معرفة». ليست رؤية العالم معرفة تتعلّم في الكتب، وإنما تجد ضرورتها في طبيعة الإنسـان الخاصة. كما أنها تتعلّـق بقناعات وليس بمعارف، قناعات ثابتة توجه، بهذا القدر أو ذاك، أفعالنا وتصرفاتنا.

ب ـ وليسـت مجرد «تأمل» أو «نظر» أو «تفلسـف» وإنما هـي أمر «طبيعي» و«عفوي» للإنسان. فهي ما من شأنه أن نهتدي به في وجودنا استهداء، وأن يمنحنا الطاقة الضرورية في إدارة وضعنا في العالم.

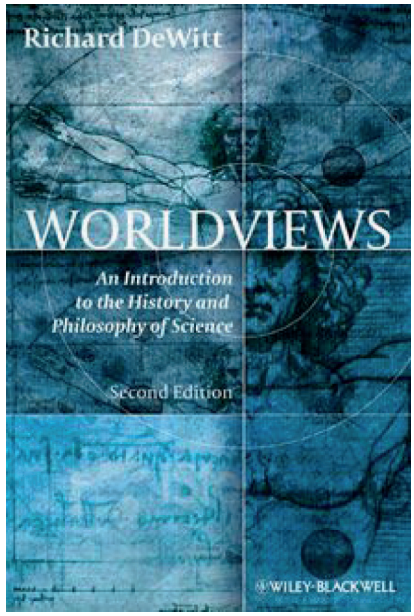
ج ـ وليست «حدساً» إدراكيّاً [إدراكاً كليّاً مباشراً] للعالم، المطلوب فيه أن يكون مطابقاً لحقيقة ما ندركه، فأن تكون رؤية للعالم قائمة على آراء اعتباطية وعناصر شعوذية، أو تكون مستندة إلى معارف علمية راسخة، أو تؤلف بين الاثنين ـ وهذا هو واقع حالها ـ أمور متساوية.

ثم يحددها على جهة الإيجاب: إنما «الرؤية» «صورة». إذ لكل إنسان، كائناً من كان، صورته عن العالم، المزارع والفيلسوف على حد السواء. وما «رؤية العالم» بشيء آخر سوى اتخاذ «موقف» تجاه العالم، موقف يحكمه وضع معين، وهو موقف مرتبط بقناعة معينة. فرؤية العالم موقف من العالم مبني على قناعة معينة. وليس الإنسان يملك هذه الرؤية على شكل معرفة، وإنما الرؤية قوة أساسية تحرك طبيعته. ومن ثمة، يتلّخص لنا مفهوم «الرؤية» على أنها وجهة نظر ـ أو موقف ـ ليست تمكن البرهنة عليه بحجج نظرية صرفة، وإنما هي وجهة نظر أو لنقل موقف من الكائن [العالم] الذي نحيا في إطاره. أما العالم فمأخوذ هنا على وجه الجملة بوسمه «كلية» أو «كلًّا» أو «جملة» ـ مجمل الكائنات ـ وهذا تصور يستبعده هايدجر، والذي عنده بديلٌ أن العالم إنما هو «جملة إحالات»، بحيث كل شيء يحيل إلى شيء: ليس من شأن هذه القطة، مثلاً، التي دخلت إلى قاعة الدرس أن تعلم أنها توجد في قاعة وأن القاعة توجد بجامعة السلطان قابوس، وأن الجامعة توجد في مدينة مسقط، وأن مسقط توجد بسلطنة عُمان، وأن السلطنة توجد بآسيا، وأن آسيا توجد بالكرة الأرضية، وأن الكرة الأرضية توجد... وهكذا دواليك العالم هو مجموع هذه الإحالات في صلتها بالإنسان. فليس ثمة الإنسان من جهة، وثمة من جهة أخرى العالم، وإنما ما يسم الإنسان هو أنه كائن ـ في ـ العالم، وأن العالم سمة تسم الإنسان جوهرية.

فقد تحقّق لنا بهذا الربط أن رؤية العالم هي، من جهة، صلة بين الإنسان والعالم بما الإنسان يمتلك عالماً. وهي، من جهة أخرى، ما يسمح للإنسان بأن «يقف» الوقفة في هذا العالم. فمن شأن الكائن البشري أن يملك العالم، وأن يرى العالم، وأن يتماسك في العالم. أكثر من هذا، الحقيقة أن ليس علينا أن نقول، والأمر على هذه الحال، أن لنا رؤية للعالم، وإنما نحن رؤية للعالم.

ما صلة رؤية العالم بالعلم؟

عند ديلتاي تختلف رؤية العالم عن العلم من وجهين:



الوجه الأول: أن من شأن العلم أن «يحلل» وأن «يعزل» عناصر الوقائع باحثاً عن صلاتها العامة، بينما من شأن الدين والفن والميتافيزيقا ـ وهي التي تشكّل رؤى العالم الأساسية ـ أن تسعى إلى درك «الكل». وبالجملة، يقوم العلم على التحليل بينما رؤى العالم تقوم على التركيب، وبينما يسعى الأول إلى «العضو» تنشد الثانية «الجملة».

الوجه الثاني: إن أمر العلم أن يؤسس «معارف»، بينما هم رؤية العالم أن «تفهم». وشتان بين من همّه «المعرفة» ـ بمعناها الوضعي ـ ومن همه «الفهم». على أن هذا لأمر ليس يعني أن رؤية العالم لا معرفة فيها، وإنما ليست هي البغية الأولى. إنما رؤية العالم لا تنشأ عن رغبة في المعرفة أولى، وإنما عن مواجهة الحياة.

وما صلة رؤية العالم بالفلسفة، وهلّا كانت الفلسفة نفسها إلا رؤية للعالم؟

يُجمع غالب الفلاسفة على نفي أن تكون الفلسفة رؤية للعالم من بين رؤى متعددة، ويميل معظمهم إلى جعلها دارسة لرؤى العالم مبينة في كل رؤية حجّيتها وضعفها ونسبيتها، بانين بذلك ضرباً من «فلسفة رؤى العالم».

1 ـ الفيلسوف الألماني أدورنو: على الفلسفة أن تتجاوز رؤى العالم

يرى الفيلسوف الألماني أدورنو (1903 - 1969) أن: «تمثلات الماهية واتساق الأشياء والعالم والإنسان» ـ أي: باختصار «رؤى العالم» بحسب تعريفه ـ إنما هي تنم عن «استجابات لحاجة نفسية للوحدة وللتفسير وللأجوبة النهائية»، على أن ما ينقص «رؤى العالم»، في حسبانه، هو الأساس الموضوعي. ومن هنا تختلف هي عن الفلسفة. إذ ما هي في نهاية المطاف سوى «الرأي وقد نُصِّبَ نسقاً»، وليست هي سوى «وعد تنظيم حياة الروح، الحياة الواقعية، بدءاً من الوعي» ـ على نحو ما ألفيناه، مثلاً، عند شوبنهاور ـ وهذا ما يجعلها «إيديولوجيا خطيرة»، لا مكان فيها للنقد. وذلك عكس الفلسفة التي وظيفتها الأساس أن تكون نقدية. ومن ثمة يدعو أدورنو الفلسفة إلى التخلص من رؤى العالم.

2 ـ موقف الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز: بل الفلسفة رؤية للعالم

كتب ياسبرز كتاب «سيكولوجية رؤى العالم» ذهب فيه إلى أن رؤى العالم هي اعتقادات بشرية تنم عن قوى طبيعية ونفسية في الإنسان. وقد سوَّى بين الفلسفة ورؤية العالم بقوله:

«كانت الفلسفة على وجه الدوام أكثر من مجرد اعتبار كوني، إذ وفَّرت هي للإنسان حوافز، وأقامت لوائح قيم، ووهبت معنى وغاية لحياة الإنسان، وأعطته العالم الذي يشعر فيه بالأمان، وبكلمة واحدة، زودته برؤية للعالم».

كارل ياسبرز: من كتاب «سيكولوجية رؤى العالم»

1 ـ الرد على ادعاء أن الفلسفة رؤية للعالم: موقف هوسرل:

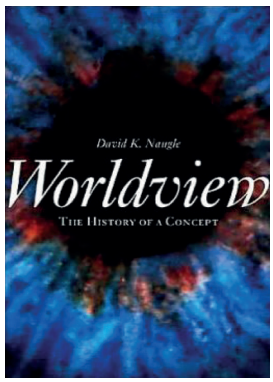
يرد الفيلسوف الألماني هوسرل على ديلتاي الذي اعتبر الميتافيزيقا ـ وهي تسمية عنده للأنساق الفلسفية الكبرى ـ رؤية إلى العالم نسبية وذاتية وتاريخية، منكراً بذلك إمكان قيام «فلسفة علمية»، يرد بأن في هذا التوجه

ضرب من فصل الفلسفة عن العلم وتوجيهها نحو معاداة العلم ـ مع السعي إلى العلم، وفي ذلك تناقض نفسها ـ والقول بنزعة نسبية معممة تفرغ الفلسفة من كل سعي إلى الموضوعية والدقة والعلمية ـ وهي القيم التي لطالما نشدت تحقيقها. وقد جاء هذا الرد في كتاب يحمل عنوانه دلالة بالغة بهذا الصدد: «الفلسفة [بوسمها] علماً دقيقاً»:

«لننتقل الآن إلى النظر في معنى فلسفة «رؤية العالم» ومقتضياتها كي نقارن بينها وبين الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً. الحال أن فلسفة «رؤية العالم» في العصر الحديث وليدة نزعة الشك التاريخية (...) والغالبية العظمى من الفلاسفة القائلين برؤية العالم يشعرون تماماً بأن فلسفتهم بمطلبها في الدقة العلمية ليست في وضع محمود تماماً. وقلة منهم فحسب هي التي تعترف بهذا التناقض بصراحة وأمانة بما لنتائج هذه الفلسفة من مرتبة علمية دنيا. ومع ذلك نجدهم يقرون تقديراً عالياً للغاية هذا الضرب من الفلسفة الذي يرغب على التحقيق في أن يكون «رؤية للعالم» أكثر من أن يكون «علماً للعالم». وكلما قدَّروه تقديراً أعلى، تحت تأثير المذهب التاريخي لا ريب، نظروا بعين الشك إلى المشروع الذي يستهدف إقامة علم فلسفي دقيق للعالم».

(هوسرل: الفلسفة بوصفها علماً صارماً)

2 ـ موقف هايدجر من صلة الفلسفة برؤى العالم:



يرى هايدجر أنه على وجه الدوام تواجه تصوران متعارضان للفلسفة: واحد يرى أنها «علم»، والآخر يعتبرها «رؤية للعالم». وحسب هذا التصور، فإنه ليس على الفلسفة أن تكون، ببساطة وبالأولى، «علماً نظريّاً»، وإنما ينبغي، وقد راعت الأفق العملي، أن تكون هي من يوجه تأويلنا لأشياء العالم وترابطاتها والمواقف منها، وعليها أن تهدينا في تأويلنا للوجود وفي تحصيل معناه. ومن ثمة، فإن شأن الفلسفة أنها «حكمة للحياة» و«حكمة للعالم»؛ أي هي «رؤية للعالم». ويتساءل هايدجر عما إذا كانت الفلسفة حقّاً رؤية للعالم؟ وجوابه أن من شأن «رؤية العالم» أن تكون مكتنفة في ظرفها التاريخي، وأن تتعلّق بأشياء العالم وبكائناته، وبالكائن الأكبر الذي هو العالم نفسه، بينما الشأن في الفلسفة أن تنظر في كينونة الكائن وليس في الكائن نفسه، في كينونة العالم وليس في العالم نفسه.

ومن ثمة ما كان من شأن الفلسفة أن تعنى بإنشـاء «رؤية للعالم». أكثر من هذا، من مهمات الفلسفة أن تظهر أن من شأن الكائن البشري أن ينشئ «رؤى للعالم»، وأن هذا الإنشاء من صميم كينونة الإنسـان التي هي كينونة في هذا العالم متعلقة به. كما أن من مهمات الفلسفة أن تبين ما الذي يشـكل بنية «رؤية العالم» بصفة عامة. لكن ليس من شـأنها أن تصوغ رؤية للعالم أو أن تقيمها: «ليست الفلسفة، في كنهها الحقيقـي، إقامة لرؤى العالم، وذلك حتى ولـو هي كانت تقيم علاقات أولية وأساسـية مع كل رؤى العالم». إنما الفلسـفة تأويل نظري وتصوري لكينونة الكائنـات ـ ومنها كينونة العالـم ـ ولبنية هذه الكينونة ولسـماتها؛ ومن ثمة فإن الفلسـفة هي علم الكينونة. بينمـا رؤية العالـم تتعلّق بالكائن، وهـي موقف من الكائـن. ومن هناك فـإن: «إقامـة رؤية للعالـم أمر يقع خـارج دائرة الفلسـفة ومهماتها، وذلك ليس لأن الفلسـفة تبقى غير مكتملة ومن هنـاك غير قادرة بعد على إعطاء جواب واضح على المسـائل التي تطرحها رؤيـة العالم؛ وإذا ما كانت إقامة رؤية للعالم تبقى أمراً يقع خارج دائرة الفلسـفة ومهماتها، فلأن الفلسـفة، من حيث المبدأ، لا صلة لها بالكائن. وليس لنقص تتخلّى الفلسفة عن مهمة إقامة رؤيـة للعالم، وإنمـا لأن لها هـذا الامتياز؛ وهو أنهـا في ما علـى كل موقف من الكائن، بما فيه رؤية العالم، يفترضه مسـبقاً؛ وهو معنى كينونة الكائن قبل درس هذا الكائن أو ذاك». فقبل أن أنظر، مثلاً، في ما إذا كان يجوز لي أن أطلق لفظ «شيء» على هذا الكائن أو ذاك؛ فإن علي أولاً أن أحدد معنى «الشيء»؛ أي «شيئية الشيء» ما هي. وهذا من مهمات الفلسفة حصراً.

لماذا احتجنا نحن البشر إلى إنشاء رؤى العالم وإلى تبنيها؟

في الحاجة إلى رؤى العالم حاجة إلى سند للعالم. إذ حقيقة رؤى العالم أنها ضرب من السند للإنسان في هذا العالم الذي يرى بعض الفلاسفة أنه رمي فيه وترك من غير ما سند يسنده. هذا مثلاً هايدجر يرى أن كينونة الإنسان تتسم بهذه السمة الخاصة: إنما الإنسان قذف به في هذا العالم، وإنما هو رمي به حتى من غير أن يستشار، فشأنه إذاً أنه يوجد بين كائنات هذا العالم من دون سند، ومن ثمة كانت مشكلته تتمثّل في البحث عن سند في هذا العالم، وما كان هذا السند على التدقيق سوى «رؤية العالم». وبصفة عامة، يمكن القول إن ثلة من الفلاسفة اعتبرت أن رؤية العالم هي ذاك السند الذي نسعى إلى أن نمنحه لأنفسنا ليعضدنا في إدراكنا أننا ملقى بنا في هذا العالم من غير ما دعم يكون:

«إن رؤية العالم صلة بالعالم في جملته بحيث تبدي هي العالم آنها وقد انتظم واستقر واستحال ذا قيمة ووجهة (...) والحال أن في قوة التوجيه هذه، التي توفرها رؤية العالم للإنسان، يمكن لهذا الإنسان أن يخبر رؤية العالم بوسمها إنما هي تستجيب إلى حاجة عنده. ولهذا، ما كانت رؤية العالم معرفة نظرية به ليس لها من غرض نفعي وإنما شأنها أنها تسمح لنا بمعرفة الدواعي والبواعث التي تجعلنا على النحو الذي نحن عليه، كما تحمل كل شيء في الطبيعة على أن يكون كما هو، وإنما حقيقة رؤية العالم أنها مذهب شامل؛ بمعنى أن شأنها أن توفر لنا معنى بخصوص حياتنا؛ أي تقدم لنا دلالة الأنا في العالم. ولئن هو كان المعنى هو ما من شأنه أن نفهمه، فإن رؤية العالم هي فهم لذات الإنسان في العالم. ومن هنا يصير من المشروع أن نُعَرِّفَ رؤية العالم على أنها تأويل للعالم من لدن ذات توجد فيه وفق موقف حتمي، وهو تأويل إذ يرتبط بالدلالة العامة لوجود الإنسان في العالم فإنه يتطلب اتباع قواعد سلوك في الحياة. ذلك أن رؤى العالم، بحسبانها تضع فهماً معيناً للعالم، إنما شأنها أن تستخدم «معياراً» لأفعالنا، بأن تمنحها معنى متعلقًا بالمصالح التي تحدد آفاقنا.

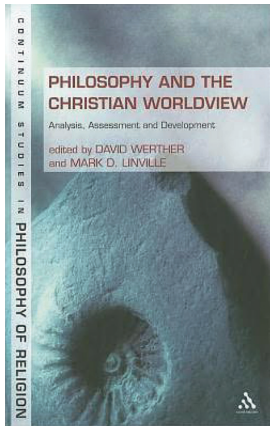
ومن هناك، فإن تصورات العالم تقودنا إلى التذكير بملاحظة كلاسيكية: إن وجهة النظر، وجهة النظر الثابتة التي يمكن بدءاً منها أن ينفتح أفق، أمر مطلوب للإنسان، وذلك لأن أمر الإنسان أنه يجد نفسه وقد طوح به في

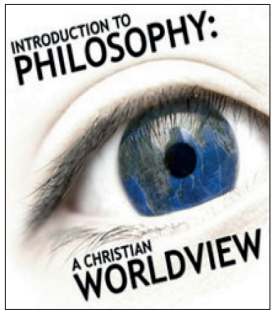
عالم ما من «سند» يشــد على أزره فيه، من غير نقطة استناد ثابتة أكيدة تُمَكّنــه من أن ينجح في حياته؛ أي أن يعلّق أمرها بكســب ما. والحال أن نقص نقطة الاستناد هذا يتجلّى على مســتويات عدة. إذ يمكن أن يتجلّى على شــاكلة غياب المعنى أو فقده في الإطار العام لثقافة معينة، أو على شاكلة عجز في شرعية المؤسســات الاجتماعية والسياسية، أو على شاكلة حيرة للفرد وتقلب، بحيث يجد الإنســان نفسه وقد فقد ذاته. وبتحديدها لموقع الإنســان في العالم، وبتعيينهــا لمكانته ولدوره، فــإن رؤية العالم لا توفّر له فحسب مثّل سنداً هذا شأنه، وإنما بنية اندماج في إطار جملة منظمة. ولهذه الحيثية، عادة ما اعتبرت رؤى العالم بمثابة ملاجئ وموائل من شــأنها أن تضمن لأولئــك الذين ينخرطــون فيها أمن عالم منســجم. وبالتبع، فــإن الحاجة إلى رؤيــة للعالم تنغرس جذورها فــي الخوف إزاء العالم، وفي الشعور بغرابته، وفي الإحساس بعدائه».

كريستيان بيرنر: مقتطف من كتاب: «ما الذي تعنيه رؤية العالم؟»

ما هي أنواع رؤى العالم؟

ثمة ألوان من رؤى العالم. من الفلاسفة الذين حاولوا تصنيف رؤى العالم ثمة ديلتاي الذي ميَّز بين ثلاث: الرؤية الدينية والرؤية الفنية والرؤية الميتافيزيقية. والتي يسمّيها أحياناً أخرى: العقائد والأعمال الأدبية والأنساق الفلسفية. وقد اعتبر هذه الثلاثة «تجليات» أو «تبديات» أو «مظاهر» للنشاط الروحي [الثقافي] البشري، وأن ما يجمع بينها هي أنها تعبِّر عن تصور معيَّن للحياة وللعالم:



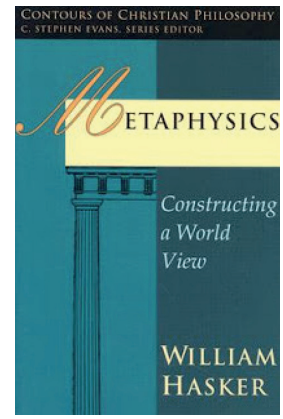


1 ـ الرؤية الدينية للعالم:

أقدم رؤى العالم الرؤية الدينية. عنها تنشأت أوائل أكبر نظريات العالم. وذلك لأن الواقعة التي تحكم تاريخ العقل البشري وتهيمن عليه إنما هي واقعة الدين. وتنشأ رؤى العالم من الصنف الديني من سمة خاصة بالإنسان ـ هي سمة أنه يمتد خلف العالم الذي يمكن أن نسيطر عليه ـ بالأفعال العاقلة ـ عالم موصد ينفلت من قبضة تلك الأفعال العاقلة، وينغلق عن إمكان معرفتنا به. وما تقوم به تصورات العالم الدينية هو أنها تجعل من هذا العالم غير المرئي حَكَماً على عالم الوقائع المرئي، وتستمد منه أحكامها القيمية على الحياة وعلى المثل التي نضعها لحياتنا. وتعبِّر رؤى العالم الدينية عن نفسها في لغة رمزية وفي مرويات وقصص. وفي كل تصورات العالم من هذا الصنف نجد التقابل بين قوى الخير وقوى الشر، كما نجد التقابل بين العالم الحسي والعالم الآخر الأفضل.

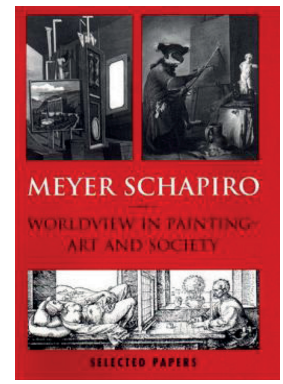
2 ـ الرؤية الميتافيزيقية للعالم:

ما يميز تصورات العالم الدينية عن رؤاه الميتافيزيقية أن الأولى تعتمد بالأساس على نجوى «القلب»، فالقلب في هذه التجارب أبداً مصيب، أو بعبارة العالم الفيلسوف الفرنسي باسكال: «للقلب أسبابه التي يجهلها العقل»، أما الرؤية الميتافيزيقية فهي بناء منطقي لإحساس القلب، قائم على المفاهيم لا على الوجدانيات، ما يميزه هو شكله المنطقي وأسسه العقلية واستبداله صورة العالم القائمة على الإحساس بصورة أخرى قائمة على العلم، وذلك بحيث إن من شأن الرؤية الدينية أن تمهد للرؤية الميتافيزيقية، لكنها أبداً لن تصير هي هي. هذه



حدس قديم قائم على الإحساس، وتلك أنسوجة منطقية خاضعة لمطلب لعقل. ولهذا السبب، فإنه عندما يرقى تصور قديم للعالم إلى درجة نظيمة أفكار متسقة منطقيّاً وعقلياً، وعندما يتم إنهاضه على أساس علمي، ويقدم نفسه وهو يطلب بأن تعطاه قيمة ضرورية وكونية، ههنا نشهد على نشأة رؤية ميتافيزيقية للعالم. وذلك حتى وإن هو حق أن الإيمان بإلٰه روحي خالص خالق للعالم بخلق حر ومنشئ للأرواح على صورته، كما دعت إليه الرؤية الدينية المسيحية، هي التي تحوّلت إلى الرؤية الميتافيزيقية المثالية التوحيدية للحرية، أما مختلف قصص بدء الخليقة التي تجمع بين الوحدة والتعدد فهي التي مهّدت إلى رؤية وحدة الوجود الميتافيزيقية.

3 ـ الرؤية الفنية للعالم:



كلا الرؤيتين السابقتين تسكنه روح إجراء بحوث واستقصاءات، وهي الروح نفسها التي انتهت باكتشاف مواقف أخرى للروح تتصور الحياة والعالم تصوراً أكثر حرية وتحرراً من تقاليد الأصول الغامضة [الرؤية الدينية للعالم] والمسائل العويصة [الرؤية الميتافيزيقية للعالم] ـ وتلك عرفناها الرؤية الفنية للعالم. وأهم سمة تميزها هي حريتها. والحال أنه إذا ما نحن اعتبرنا النشاط الفني، في ذاته، ما وجدنا له من صلة تجمعه برؤية للعالم معينة، لكن الطريقة التي يفهم بها الفنان الحياة ـ من ضمنها حياته هو على وجه التخصيص ـ تمارس تأثيراً على العمل الفني الذي يخلقه. وليس يتعلّق الأمر بأن نحشر في عمل فني ما نعتقده بشأن الحياة والعالم، وإنما رؤية الفنان للعالم هي التي تحدد الشكل الداخلي للعمل الفني. والمثال على ذلك تلك الأشعار التي تعكس رؤية الشاعر للعالم عكساً عميقاً بديعاً حراً.

وأما كارل ياسبرز، فلقد حاول إقامة ما سماه «سيكولوجية رؤى العالم» بدءًا من فكرة «المواقف الحدية»؛ ومعناها تلك «المحن» التي على الإنسان مجابهتها في حياته؛ نظير «الصراع» و«الموت» و«سوء الحظ» و«الوقوع في الخطأ» والتي توجد في قلب الحياة بحيث تكشف عن الطابع التناقضي والمأساوي للوجود، بحيث لا تكاد هذه الدواهي تخطئ إنساناً. والحال أن هذه المواقف القصوى تتطلب من الإنسان أن يبحث عن سند أو دعم لمواجهتها. والحال أن ردود فعل البشر أمام هذه التحدّيات متباينة، وأحوالهم النفسية أمامها مختلفة. ثمة المتفائل مثلاً الذي يتحمّل الأمر، وثمة المتشائم الذي لا يقدر أن يفعل. والحال أن هذه الأحوال

النفسية هي التي تطبع رؤى العالم بطابعها. ويمكن القول بالفعل إنه لما لا يجد الإنسان أي دعم في حياته، وعندما لا يتبين أن ثمة معنى وقيمة، فإننا نصير أمام ضرب من الناس حاله حال المتشكك بل حتى العدمي، وبالمثل نلفى أنفسنا أمام رؤية للعالم ريبية أو عدمية. ولما يعثر الإنسان على دعامة على شاكلة «ملاجئ» أو «مآوٍ» أو «ملاذات» أو «موائل»، فإن رؤى العالم تتسق مع ما عثر عليه، فيتبنى رؤى عالم قطعية. ذلك أن هذه الملاذات توفر له صورة مغلقة عن العالم وقواعد سلوك محددة مضبوطة. وإن حاله حال من يقول: «هكذا هو العالم، وهي ذي الحياة». وتلك رؤى عالم «عقلانية» أو «تعقيلية» توفر للإنسان نظريات وممارسات تحميه. وثمة ثالثة هي الأخرى توفر له الامحاء في اللامتناهي وفي المطلق... وهي عادة ما تكون من الصنف الديني أو الصوفي.

أما مارتن هايدجر، فقد انطلق من فكرة أنه كل رؤية للعالم تنهض على فكرة أن الإنسان كائن في هذا العالم، وأن ما يميز بين مختلف رؤى العالم هو كيف نكون في هذا العالم وبين أشيائه: أكينونة خوف، ومن ثمة طلب للملجأ من رهبة العالم، أم كينونة تماسك وثبات بين كائنات هذا العالم الذي قذفنا إليه قذفاً. هذا مع تقدم العلم أن رؤى العالم هي ضرب من السند الذي يقيمه الإنسان لكي يستأنس به في هذا العالم الرهيب. ألا ما أشد حاجة الإنسان إلى سند في هذا العالم حيث يفتقد إلى السند. وهذا السند إما يجده في الموئل أو في التماسك.

بناء عليه، ميَّز هايدجر بين رؤيتين كبيرتين من رؤى العالم: ضرب من الرؤية قائم على مطلب أن يُسند الإنسان في هذا العالم الغريب، وأن يُحمى من كائناته المهددة له على وجه الدوام؛ وذلك باللجوء إلى السحر وإلى الأسطورة. وضرب آخر قائم على طلب السند والموئل لا بالأسطورة ولا بالسحر وإنما بإحداث الأثر في هذا العالم والفعل فيه، وبالتماسك بداخله، وبنسيان أمر التهديد ذاك، وبمحاولة الألفة بأشياء العالم والأنسة بها. ومن ثمة كنا أمام رؤيتين: تلك التي تتم في إطار الملجأ، وتلك التي تتم في إطار التماسك.

1 ـ رؤية السند ـ الملجأ: الرؤية السحرية أو الأسطورية للعالم:

أول رؤى العالم الرؤية الأسطورية. وما يهم في هذه الرؤية، ما يبوِّأ المكانة الأولى هو السحر، أو بالأحرى الأسطورة. ففي كل ميثولوجيا ثمة فهم معين للوجود، بحيث يظهر الوجود كما لو هو كان قوة جبارة عتيدة ماردة تسحق الأنا الضعيفة الضئيلة وتمحقها محقاً. وأول سند يعثر عليه الإنسان ـ علماً أن رؤى

العالم هي سندات للإنسان في هذا العالم الذي رمي به فيه ـ إنما هي الأسطورة. فما الأسطورة إلا ملجأ أولي ضد انعدام الدعم في هذا العالم. أمام صولة الطبيعة وتهديد الآخرين وعربدة المجهول على الفرد الضئيل الضعيف ما ثمة سوى الأسطورة ملاذاً وملجأً وموئلاً. الأسطورة هي ما يحمي الفرد ضد السطوة المجهولة المصدر. وبعون من رؤية العالم ـ الناهضة على الأسطورة ـ يحتمي الإنسان، بل يصير إلى الاعتقاد بأن له الدواء ـ الأسطورة ـ ضد الداء ـ السطوة. وبواسطة من الأسطورة يعتقد الإنسان أن بمكنته التحكم في الكائن المعربد. وليست تقوم هذه الرؤية على مذاهب وعقائد، وإنما على آليات من التضحيات والنذور والطقوس والعبادات...

2 ـ رؤية السند ـ التماسك: رؤية الإقامة في العالم:

على أن الإنسان ليس يبقى أبد الدهر أسير هذه الرؤية الأولى، القائمة على طلب السند بطلب توفير الملجأ للحماية من تهديد الكائن بتوسل السحر والأسطورة، إذ شيئاً فشيئاً سوف تنحط وتخلفها رؤية أخرى للعالم. وبالفعل، فإن

الإنسان سرعان ما سوف يستأنس بأشياء العالم، عن طريق تبينه قدرته على الفعل فيها والتأثير، وسرعان ما سيكتشف عدم فعالية أنسته الأولى وألفته بالأشياء عن طريق الأسطورة والسحر. وبقدر ما تدور الرؤية الأولى على الكائن المحيط بالإنسان المهدد له، تدور الرؤية الثانية على الإنسان من حيث ما هو يستأنس بالكائن حتى وإن كان في الأصل قد قذف به إليه قذفاً.

كلا الرؤيتين ينم عن مطلب «السند»، لكن الرؤية الأولى من صنف «السند ـ الملجأ» من مهابة التهديد الواقع على الإنسان في هذا العالم، والرؤية الثانية من صنف «السند ـ التماسك» في هذا العالم وبين كائناته. ففي الضرب الأول من رؤية العالم يهيمن الكائن على الإنسان وينفذ إلى دواخله، ورغم هذه السيطرة لا يشعر أنه منفقد، وذلك لأن له ملجأ يحميه ـ هو السحر أو الأسطورة. وعلى الضد من ذلك، في الضرب الثاني لا يحتمي الإنسان في الكائن، لأنه ما عاد ثمة من ملجأ، وإنما هو يتماسك في الكائن، أو يمسك نفسه بوصفه شخصاً. وفي هذا انتقال من عهد الأسطورة إلى عهد العلم. والحال أن كل رؤى العالم إنما تنحدر عن هذا الضربين، إن لم نقل تنحط عنهما.

كيف تتشكّل رؤى العالم؟

المقدمة عند ديلتاي أن من شأن الحياة أن: «تنجلي للإنسان بوفق أوجه متعددة». وتأسيساً عليه، فإنه:

«في كل مرة يفرض إحساس قوي نفسه علينا، فإننا نتصور الحياة تبعاً لهذا العنصر الخاص، ويهب العالم نفسه إلينا على ضوء هذه التجربة الجديدة. وبقدر ما تتكرر هذه التجارب وتتناسق تترسخ في ذاتنا حالة نفسية تجاه الحياة. فحسب ما إذا كنا قد خضنا هذه التجربة في الحياة أو تلك، وأدركنا هذه الصلة أو تلك، نصير ننظر إلى الحياة برمتها بحسب ذاك اللون؛ فإذا ما هو كان مزاجنا من الصنف الحساس القلق، عمدنا إلى تأويل الحياة تبعاً لما في مزاجنا (...) بعض الناس شأنهم أن يتعلقوا بالأشياء الملموسة والموضوعات المحسوسة، وأن يتمتعوا بالحاضر، وبعضهم من شأنهم أن يواصلوا، عبر صدف دائماً طارئة ومصائر أبداً متحولة، تحقيق مشاريعهم الضخمة التي تضمن لوجودهم الديمومة... وثمة أيضاً طبائع ليست تتحمل أن يكون ما تؤثر أو ما تملك أمراً عابراً، فتبدو لها الحياة عديمة المعنى ونسيجاً من الادعاءات الواهية والأحلام الفارغة، فتسعى إلى النفاذ إلى ما وراء هذه الأرض باحثة عن شيء من شأنه أن يدوم وأن يبقى.

والحال أن من بين هذه الأحوال النفسية الأكثر انتشاراً نجد حالي التفاؤل والتشاؤم. ولكل حال ألوان من التباينات تكاد لا تنتهي. وهكذا يظهر العالم لذلك الذي يتأمله كما لو كان هو فرجة، ذات ألوان مختلفة، في صيغة فرجة متغيرة وعابرة، بينما لما نوجه نحن حياتنا تبعاً لتصميم شديد النظام، يبدو لنا هذا العالم نفسه وهو يحمل سمات مأنوسة لنا بكل الأنسة، فنشعر أننا في العالم كما نكون في بيتنا، ونحس أننا يمكن أن نعتمد عليه، وأننا جزء منه.

والحق أن هذه الأحوال النفسية العميقة ومختلف التلوينات التي تكتسيها طريقة تصورنا للعالم هي ما يشكل القاعدة التي على أساسها سوف تتطور فلسفتنا في الحياة [رؤيتنا للعالم]».

فلهلم ديلتاي: من كتاب «نظرية رؤى العالم»

ما الذي يحكم رؤى العالم: الوحدة أم التعدد؟

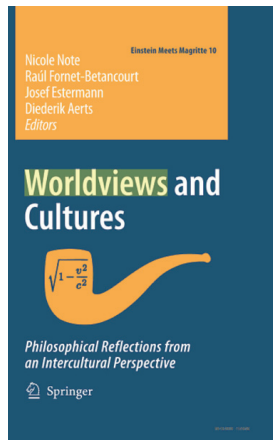
شاهد الحال، دونما حاجة إلى شـاهد المقال، يثبت تعدد رؤى العالم بل وتصارعها في ما بينهـا، كل واحدة منها تروم أن تسـتقوي على غيرها. لنحلل هذا الجدل الرهيب.

الثابت أنه كيفما ينظر الإنسـان إلـى العالم يكون فيـه. أَوَلم يقل هيغل: «بالنسـبة لمن ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بـدوره يتخذ أمامه طابعاً عقليّاً. إنما شأن هذين الأمرين أن يحملا على التعالق المتبادل»؟

بناء عليه، من شأن رؤى العالم أن تكون متعددة. هذا أمر يشهد عليه واقع الحـال. وذلك لاختـلاف حساسـيات الناس، مـن جهـة، ولتبايـن أمكنتهم وأزمانهم، مـن جهة ثانية. فمن شـأن هـذه النظريات أن تتطـور، كما يقول ديلتاي، في ظروف متعددة. والذي عنده أن المنـاخ والعرق والقوميات وعوادي الزمن... كل هذه العوامل تساهم في إنشاء جملة من الظروف تؤثر على نشأة نظريات العالم وتفسّـر عددها الذي لا يمكن حصره... وكما أن الأرض تحمل عدداً لا يُعد ولا يحصى من الكائنات الحية، والتي تتصارع باسـتمرار من أجل البقاء ومن أجل الفضاء، كذلك هي الأشكال التي تتخذها، في حياة البشرية، تصورات العالم التي ما تفتـأ تتصارع في ما بينها حول من يضمن السـيطرة الأقوى والأملك لأرواح البشر.

أكثر من هذا، ما من رؤية من رؤى العالم إلا وتسـعى هي إلى الاستقواء، وذلك ما يترجم عنه سـعيها إلى أن تصير ثابتة صامدة راسخة، وفاعلة مؤثرة مسـتقطبة، بغية أن تمسـي مهيمنة مسـيطرة ذات قيمة عالمية كونية. ولذلك ما تفتأ تتصـارع في ما بينها، ومن شـأن التاريـخ أن يكون هو مـن يلجأ إلى الانتقاء في ما بينهـا. على أن طرازاتها الأساسـية تصمد وتثبت نفسـها، فلا تتحاطم التحاطم، وإنما تصمد في وجه بعضها البعض.

والحال أن لا سبيل إلى تجاوز نظريات العالم، وبالتالي تفادي تصادمها، إلا بفهم ظروفها:



«إن حل هذه المشكلة [مشكلة تعدد نظريات العالم] ليتمثل في اكتشاف (...) الظرف الأولي الذي يوجد بالضرورة خلف صراع نظريات العالم هذا. أما بالنسبة إلى هذه النظريات، فإنه ينبغي اعتبارها موضوعيّاً ومحاولة فهمها انطلاقاً من الصلات التي تربطها بالعالم الحي الذي تنبت جذورها فيه. إن التناقض الذي يواجه بين مختلف النظريات يبقى بلا حل. وكل نظريات العالم والحياة هذه يبطل بعضها البعض، وليست توجد واحدة منها يمكن البرهنة حقّاً على صحتها. والأكثر من هذا، ليس يمكن إبطال أية واحدة منها حتى لئن نحن بيَّنا قصورها عن استيفاء تغطية الواقع، وحتى لو نحن بيَّنا التعارضات التي تخفيها إبانتها عن نفسها». فإذاً، لكل تصور للعالم ظروف نشأته الخاصة، ومن شأن ما اختلفت ظروفه أن تختلف أشكاله. ولهذا، فإنه ما دامت ظروف بني البشر؛ أي أحوالهم وأزمانهم، تختلف، فإن تصورات العالم سوف تظل تختلف. وإذ لا سبيل إلى رفع اختلافها، فإن السبيل الوحيد هو فهم ظروفها. وليس يمكن هذا إلا بإعمال المنهج المقارن، بحيث يسمح لنا هذا بردِّها إلى أبسط عناصرها. فإذا ما فعلنا ذلك تبين لنا أنها إنما تعبر عن مختلف أوجه الواقع الحي في بنيته العضوية، كما تعبر هي عن نمط العالم الذي تفترضه لهذا الواقع. آنها سوف نتعرف في نظريات الحياة والعالم المتعددة على رموز ضرورية ـ هي رموز هذه الأوجه المختلفة للواقع الحي».

(ديلتاي: رؤى العالم)

ما هي بنية تصورات العالم؟

«لكل تصورات العالم، ما أن تسعى هي إلى حل لغز الحياة، بنية واحدة تبدو بانتظام. فجميع تصورات العالم تشكل جملة من الأفكار بحيث، إذ تنطلق هي من صورة معينة للعالم، تسعى إلى حل كل الأسئلة التي تطرحها دلالة العالم ومعناه، ثم بعد ذلك تبحث، عن طريق [منهج] الاستنباط، عن المثل الأعلى والخير الأسمى والمبادئ العليا التي ينبغي أن تقود حياتنا».

(ديلتاي: رؤى العالم)

هي ذي بنية رؤية العالم التي تشترك فيها كل رؤى العالم. وهي بنية دينامية ثلاثية الطبقات بحيث تتراتب فيها الطبقات وتقوم كل واحدة منها على الأخرى:

أ ـ **الطبقة الأولى** (طبقة الأساس أو القاعدة أو المنطلق): بناء صورة معينة للعالم. والحال أن الذي يحدد هذه الصورة إنما هو قدرتنا على «درك» ما يحيط بنا. وهو درك ـ أو معرفة ـ للواقع يتم عبر مراحل تراتبية تدرجية يتم من خلاله التعرف على الواقع المحيط بنا والعالم الحاضن لنا، هي على الترتيب: الإدراكات، فالتمثلات، ثم الأحكام والمفاهيم.

ب ـ **الطبقة الثانية** (لحظة حل المشاكل التي تطرحها دلالة العالم ومعناه). بناء على أساس المرحلة الأولى تنهض مرحلة ثانية هي مرحلة «التقويمات» و«التقديرات» و«التفضيلات»، بحيث تصير صورتنا عن العالم ـ التي كوَّناها في المرحلة الأولى ـ منبع تقويم الحياة وفهم العالم؛ وذلك بأن لا تصير صلتنا بمحيطنا صلة «معرفة» فحسب ـ على نحو ما كانته الصلة الأولى ـ وإنما تستحيل هي إلى صلة «تقويم» يتمثل في طريقة تذوقنا لطعم الوجود من خلال إحساسنا بذاتنا، وفي تقديرنا لقيم الأشياء المحيطة بنا وللأشخاص الذين نعاشرهم سلباً وإيجاباً.

ج ـ **الطبقة الثالثة** (مرحلة استنباط المثل الأعلى والخير الأسمى والمبادئ العليا التي نسترشد بها في الحياة): ذلك أن تصوراً للعالم يذهب للبحث عن «طاقته العملية» في «الطبقة العليا للوعي» طبقة المثل العليا

والخير الأسمى والمبادئ الأعلى. فشأن كل رؤية للعالم أن تنطلق من أساس هو «درك» الواقع، وهو أساس نستخدمه لكي نقيم عليه «القيم» و«التقديرات» و«التفضيلات»، هذه التي بدورها تشكل الأساس الذي نبني عليه قرارات الإرادة. وبهذا، فإن في رؤية العالم طبقة عميقة تبقى قائمة وتؤثر في طريقة تصرفنا، وفي الأحكام التي نكونها عن الأشياء، وفي المتع التي تكسبها لنا، وفي إثارتها لنا وجاذبيتها...

وبالجملة، عناصر بنية رؤية العالم ثلاثة: صورة للعالم مدركة متمثلة، قيم وتقديرات لأشياء العالم، العالم من حيث هو مجال فعلنا وتصرفنا بناء على مثل.

هل تصورات العالم مطلقة أم نسبية؟

1 ـ ديلتاي: كل تصورات العالم نسبية

«ما أن نتمكن نحن من أن نلقي نظرة إجمالية على تاريخ العالم، حتى يبدو لنا كم هم أدعياء أولئك الأشخاص الذين يعتقدون أنهم وحدهم من يملك الحق في استعمال الحقيقة (...) فكل ما يجد أساسه في تركيبة نفسية معينة للشخص البشري، ولنقل مثلاً: الدين أو الفن أو الميتافيزيقا، فإنه مهما حاول تضخيم قيمته، من العبث أن يدعي الدين والفن والميتافيزيقا أن لها قيمة موضوعية [مطلقة]. التاريخ هو الفيصل والحكم، وحكمه النهائي يبين أن كل الأنساق الميتافيزيقية نسبية وموقتة ومتجاوزة».

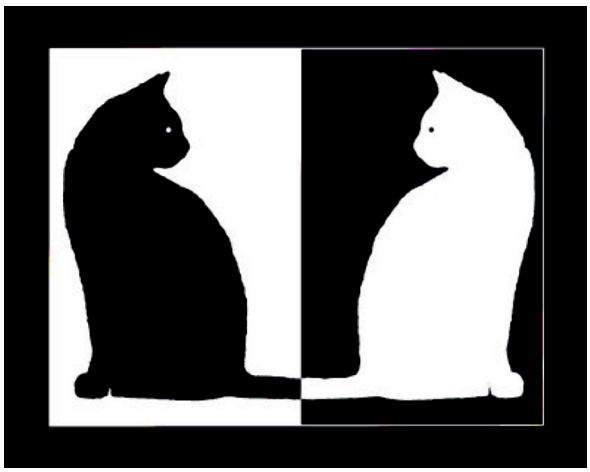
ديلتاي: من كتاب «نظريات تصورات العالم»

2 ـ رد ياسبرز: مسألة نسبية رؤى العالم مسألة فيها نظر

لا معنى لأن يعد الواحد رؤيته للعالم رؤية نسبية، كل يعتبر رؤيته الحق الذي لا حق بعده، كل فرح برؤيته، ومن السذاجة إرادة ملاحظ خارجي إثناءه عن اعتبارها كذلك:

«عندما نعلن عن رؤية للعالم، فإننا نفعل ذلك بالضرورة في إطار ألفاظ عامة. وعلى الرغم من أن أساس رؤية العالم، المعطى تاريخياً في موقف محدد تتخذه ذات معينة إزاء مطلق ما، يجعل منها أمراً ذاتياً ونسبياً، فإن هذه الرؤية تتخذ شكلاً موضوعياً بسبب من أن الموقف والذات نفسها تصيران حقائق نسبياً عامة: الناس أقارب، يحيون في الموقف نفسه، في عالم مشترك. وبقدر ما العالم واسع والأفق غير محدود وكل شرط بشرية يمكن اختباره، يبدو أن الإنسان يقترب من رؤية للعالم تكون وحيدة، ووحدها تكون حقيقية وكونية، بحيث نعثر فيها على الصورة الوحيدة الدقيقة للعالم وعلى المطلق الذي هو مطلق الإنسان بعامة، وعن التعالي الذي هو التعالي الوحيد الحق.

والحـال أنه ما أن نعلن عـن رؤية للعالـم على أنها كونية، فإنه سـرعان ما تسـتحيل هذه الرؤية إلى موضوع فحص من لدن باحث ليس يرى فيها سـوى رؤية محتملة ممكنة. على أن التعرف عليها بوسـمها مجرد ممكنة ومحتملة إنما يعني تنسـيبها من ذي قبـل. فلئن هي كانت ممكنة، فذلك لأن رؤية أخرى ممكنة بالتساوي. وهكذا، إن أنا أعلنت عن رؤيتي للعالم، كان من شـأن ذلك الـذي يراقبني أن يصنفني، أنا ومـا أعلنت عنه، ضمن صنف من الأصناف. وبهذا يقدم المراقب نفسه بوسمه سيد اللعبة المتمكن منها، وإنه ليلصق بي نعتاً معيناً: إما أنا عنده أتبنى رؤية للعالم رومانسية أو مثالية أو واقعية أو مادية... أو متشـائمة أو متفائلة... غير أنه إذ يفعل ذلك لا يشرع في التواصل معي ومحاورتي. وإن لفي تصنيف قولي، دلالة على أنه لا يريد جوابي».



هـل يمكن لإنسان أن يسمو فوق كل تصـورات العالم أيان كانت هي، فينظر إليها نظرة موضوعية محايدة مقارنة؟

1 ـ نعم بإمكانه فعل ذلك: موقف ديلتاي

«من شـأن هذا التحليل نفسـه الذي يتخذ موضوعاً لـه ماضي الفكر البشـري [رؤى العالـم]، أن يبدي لنا الطابع النسـبي لكل الأنسـاق [الفكرية]، كائنة ما كانت، لكن في الوقت نفسـه من شأنه أن يُفهمنا هذه الأنسـاق انطلاقاً من طبيعة الإنسان والأشـياء، ولسوف يفحص فحصاً دقيقاً القوانيـن التي تتحكم في تكون هذه الأنسـاق، وبنيتها المشتركة، وسـماتها الجوهرية، وقانون تشكلها، وشكلها الداخلي (...) من شأن الفيلسوف الترنسندنتالي أن ينفذ بنظره خلف مفاهيمنا عن الواقع، وأن يتبين الشـروط التي تحدد مثل هذه المفاهيم. ولئن هو كان من شـأن تحليل تاريخ الفلسـفة، أو قل هـذا التفكير التاريخي الذي تلجأ إليه الفلسـفة وتجريه على ذاتها، أن يتصعد من الأنسـاق نحو الصلات التي تربط الفكر بالواقع، فكذلك هي ذي بغية الفيلسوف الترنسندنتالي التي يضعها نصب عينيه، على أنه يفحص هذه الصلات بطلـب معونة التحليل التاريخي، وهو يبحث عن أن يدركها من زاوية التاريخ»

ديلتاي: الإحالة نفسها

تلك النظرة التي بسـطها ديلتاي ههنا هي ما يدعوه «فلسـفة الفلسـفة». وكما كانت فلسفة كانط ـ المدعوة الفلسفة الترنسندنتالية؛ أي التي تبحث في الشروط القبلية للمعرفة ـ تصعد إلى ما خلف مفاهيمنا المعرفية لتفحص عن أصولها في أعمـاق وثنايا العقل البشـري... فكذلك يفعل ديلتـاي، إنما يغير المعرفة بالتاريخ، فيبحث في شـروط وظروف وحيثيات نشوء رؤى العالم، مما ينجم عنه تنسيبها تنسيباً.

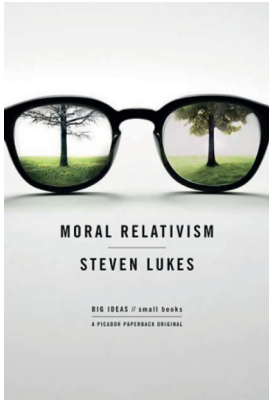
2 ـ ما من إمكان إلى فعل ذلك: موقف ياسبرز

«يمكـن لرؤى العالم، فـي إطار توجهنا فـي هذا العالـم، أن تُفحَص من الخارج، ويمكن أن نرسم صورة لتعددها انطلاقاً من إمكاناتها، وأن نفحص نزاعاتها ابتداء من فرص الصراع المتضمنة في نتائجها. وهكذا، يمكن لنا أن نأمل، من جهـة، النظر النظرية الصرفة، في أن نحيـط علماً بكل تصورات العالم الممكنة، وفي أن نعرضها على الغير تاركين له حرية الاختيار بينها. وإذ نفعـل ذلك، فإننا لا نعلن عن أية رؤية للعالـم، وإنما عن نظرية عن رؤى العالم. والحال أن الإنسـان ليس كائناً من شـأنه أن يحيط بكل شيء علماً، وما كان من أمره أن يقتدر على أن يتشح، ويبقى في الآن نفسه هو هو، بأية جبة تشـكلها رؤية للعالم، فينظر من خلالها؛ وإنما شأنه أنه، لما يكون جاداً بحق، أن يكـون منخرطاً على وجه الـدوام في إطار من رؤية للعالم معينة، بدءاً منها يرى كل شـيء، وتعد بالنسـبة إليـه عين الحق. وليس يمكنـه أن يحيط بها علماً، وذلك لأنها أبداً لا تكون مكتملة منتهية. وليس يمكن لأي شخص أن يفعل ذلك من خارج، وذلك لأن من شأن رؤية العالم ألا تكون واقعية متحققة اللَّهُمَّ إلا إن هي تجسّدت في عمق مصدر فردي خاص. ولهذه الحيثية، فإنه ليس من شـأن امـرئ، كائناً من كان، أن ينظـر إلـى رؤية للعالـم كما هـي علـى حقيقتها لَمَّـا يكون هـو يحيا بداخلها (...) لسـنا نتمكن من أن نفهم رؤى العالم إلا بوسـمها إمكانات، لكن يفوتنا درك نواتها التي ليس يمكن للفهم أن يدركها.

ولهذا السـبب أنـت تجدنا إما نفحـص رؤى العالم من غيـر أن تكون لنا واحـدة ـ وآنها نتوجه في إطارها باعتبارها أشـكالاً ثقافيـة روحية بحيث نعترف لكل واحدة منها بمسـوغها النسـبي، ونظراً لغياب تجربة شخصية معيشة فإننا لا نعرف حقيقة ما الذي تكونه رؤية للعالم؛ وإما أنت تجدنا نقـف وننظر من مكان لا نريـد أن نعترف بأنه إنما هـو مجرد موقع بين إمكانات مواقع أخرى...».

هل يمكن لإنسان أن يسمو فوق كل تصورات العالم أيان كانت هي

3 ـ رد هايدجر على الرد:



«عادة ما اعتقد البعض بأن ثمة رؤية فلسفية للعالم وعارضها بزعمه وجود رؤيــة للعالم طبيعية وجد أنها مشــتركة بين الناس. والحــال أنه لا وجود لرؤية للعالم كونية، وذلك لأن ما من كائن بشــري إلا وهو كائن تاريخي، أمــره أن يملك رؤيته الخاصــة إلى العالم. وما من رؤيــة للعالم إلا وهي تاريخية. ولئن هي وجدت رؤية للعالم مشــتركة، فإنها ليست رؤية للعالم يمكن أن تصاغ في مذاهب. وإذا ما هو حق أن ثمة رؤى للعالم مشتركة، رؤى العالم لــدى الأمم، أو الطوائف، أو الطبقــات، إلا أنه يحق من هذه الجهة ذاتهــا أنها رؤى عالم تاريخية، وذلك لدرجة أنه لا وجود لرؤى عالم طبيعية، مثلما الشــأن تمامــاً في الديانــات الطبيعية، لا وجــود لديانات طبيعية. ومن هنا، فإننا نرى أن تكوين رؤى العالم ما كان أبداً من شــغل أناس راقيــن، علماء، وإنما هي تتشــكل في الأعماق. والبشــر، من حيث ما هم علماء أو فلاسفة أو واعون، إنما شأنهم أن يصوغوا صوراً للعالم وما كان من أمرهم أن يشكّلوا رؤى للعالم.»

جان فال ملخصاً موقف هايدجر في كتابه: مدخل إلى فكر هايدجر

الفهرس

تقديم 5

توطئة 7

- ما الفلسفة؟ 7
- لماذا يختار الإنسان الفلسفة: محكيات عن تجارب 18

تجارب فلسفية معاصرة 22

- أ ـ تجربة المقاهي الفلسفية 22
- ب ـ تجربة العيادات الفلسفية 26
- ج ـ تجربة تعليم الفلسفة للأطفال 31

القسم الأول: باب الذات

مدخل 38

الفصل الأول: في معرفة المرء بذاته 40

- هل يمكن للإنسان أن يعرف نفسه أم أن من شأنه أن يجهلها جهلاً؟ 40
- إن كان بإمكاني أن أدرك ذاتي، فكيف: أعلى نحو مباشر أم غير مباشر؟ 45

الفصل الثاني: طبيعة ذاتي 57

- ما طبيعة ذاتي؟ 57

الفصل الثالث: هوية الذات 65

- أين تكمن هوية ذواتنا؟ 65

القسم الثاني: باب الغير

تمهيد 88

- لماذا علينا أن نفكر في الغير؟ وكيف علينا أن نفكر فيه؟ 88

الفصل الأول: مسألة وجود الغير 91

- هل بإمكاننا يا ترى أن نوجد من دون الغير وأن نفكر في ذواتنا من غير أن نفكر فيه؟ 91
- ترى ما طبيعة هذا الإقرار بوجود الغير: أهو حدس ـ أي: معرفة مباشرة بلا واسطة ـ أم غير ذلك؟ 97
- هل الفردانية التي تنكر الغير ممكنة؟ 98
- هل العزلة عن الأغيار ممكنة؟ 118

الفصل الثاني: المعرفة بالغير 127

- هل المعرفة بالغير أمر ممكن أم متعذر؟ 127

الفصل الثالث: العلاقة بالغير 141

1 ـ نموذج الصلة السلبية بالغير: الغريب 141

- من هو الغريب؟ وكيف نعامله؟ 141

2 ـ نموذج إيجابي للصلة بالغير: الصديق 147

- لكن دعنا نتساءل أولاً: ما معنى الصداقة؟ 149
- ترى من هو الصديق؟ ولِمَ قامت الحاجة إليه؟ 150
- هل يصادق المرء من يشبهه أم من يباينه؟ وهلَّا تقوم الصداقة على التماثل أم على الاختلاف؟ 162
- وهلا تفترض الصداقة الحضور بالضرورة والعيان؟ ألا يمكن أن يتصادق شخصان من غير علمهما أو من غير رؤية بعضهما البعض؟ 165

- وهل يمكن للإنسان أن يصادق نفسه؛ أي أن يكون صديقاً لنفسه؟ ألا يوجد بين الحدين تناقض حيث فعل الصداقة متعدٍّ إلى الغير وليس لازماً للنفس؟ 166
- وهل للصداقة من حدود؟ 166

القسم الثالث: باب العالم

تمهيد 170

الفصل الأول: صورة العالم 174

- كيف تتكون «صورتنا» عن العالم؟ 174
- هل العالم الخارجي موجود وجوداً ميقوناً؟ 175
- هل العالم يوجد خارج أذهاننا أم أنه ليس يوجد إلا بداخل منها؟ وما الذي يضمن لي أن العالم الذي أراه عالم موضوعي؟ 184
- كيف ننظر إلى العالم: أمن منظور المتفرج على عالم لم نساهم في إنشائه؟ أم من منظور المنخرط الذي ساهم في «إنشائه»؟ أم من منظور «المتفرج المنخرط»؟ 186
- ألوان من المثالية 187
- هل العالم «واحد» أم «متعدد»؟ بمعنى آخر: هل ثمة «عالم» واحد أم ثمة، على التحقيق، «عوالم»؟ 195
- هل نكتفي بتأويل العالم أم نغيره تغييراً؟ أو ما المطلوب: الاكتفاء بتأويل العالم تأويلاً أم الدعوة إلى تغييره تغييراً؟ 200

الفصل الثاني: حديث العالم 201

- ما الذي يمكن أن نقوله عن العالم؟ 201

الفصل الثالث: رؤية العالم 208

- ما معنى «رؤية العالم»؟ 208
- ما صلة رؤية العالم بالعلم؟ 211
- وما صلة رؤية العالم بالفلسفة، وهلَّا كانت الفلسفة نفسها إلا رؤية للعالم؟ 212
- لماذا احتجنا نحن البشر إلى إنشاء رؤى العالم وإلى تبنيها؟ 215
- ما هي أنواع رؤى العالم؟ 217
- كيف تتشكّل رؤى العالم؟ 222
- ما الذي يحكم رؤى العالم: الوحدة أم التعدد؟ 223
- ما هي بنية تصورات العالم؟ 225
- هل تصورات العالم مطلقة أم نسبية؟ 227
- هل يمكن لإنسان أن يسمو فوق كل تصورات العالم أيان كانت هي، فينظر إليها نظرة موضوعية محايدة مقارنة؟ 229