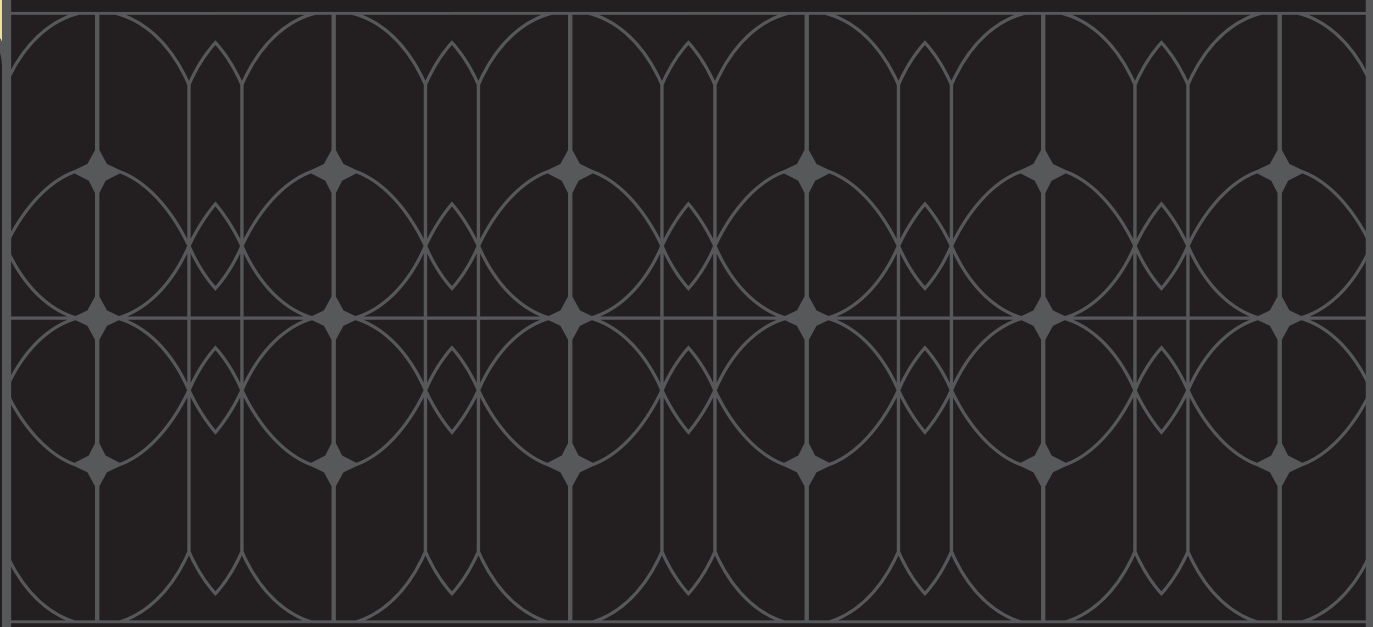
SJPS

The Saudi Journal of Philosophical Studies

المجلة السعـودية للدراسات الفلسفية

العدد الثالث ✦ تصدر عن مؤسسة معنى الثقافية ✦ مارس 2023



معنى

المجلة السعودية
للدراسات الفلسفية SJPS

علمية مُحكَّمة | تصدر عن مؤسسة معنى الثقافية

العدد الثالث | مارس 2023

www.mana.net/sjps
sjps@manaa.net

SJPS
The Saudi Journal of Philosophical Studies

طاقم التحرير

الإشراف العام

بدر الحمود

رئيس التحرير

رجا حلواني

مدير التحرير

بدر مصطفى

مشرف الترجمة

إبراهيم الكلثم

مستشارو التحرير (الأسماء مرتبة هجائيًّا)

بسام بركة (لبنان)
بيتر أدمسون (الولايات المتحدة)
بيتر سنغر (أستراليا)
سليمان بشير ديان(الولايات المتحدة)
سوزان هاك (إنجلترا)
صلاح إسماعيل (مصر)
فتحي المسكيني (تونس)
محمد شوقي الزين (الجزائر)
محمد محجوب (تونس)
نجيب الحصادي (ليبيا)

SJPS
The Saudi Journal of Philosophical Studies

أهداف المجلة وشروط النشر

في ظل حالة التراكم المعرفي الذي تشهده الساحة الثقافية على المستويين الدولي والعربي، وفي إطار حرص منصة معنى على مواكبة التطور في مجال النشر العلمي من أجل توفير نافذة رصينة للنشر الأكاديمي، تسعى نحو العالمية، دُشنت المجلة السعودية للدراسات الفلسفية (SJPS) لتكون أول مجلة سعودية تُخصص لنشر الأبحاث الأكاديمية في مجال الفلسفة والحقول المعرفية المتقاطعة معها، وفقًا للضوابط والمعايير الدولية.

تهدف المجلة إلى:

- السعى نحو إدراج المجلة ضمن قواعد البيانات العالمية للمجلات ذات معامل التأثير Impact Factor؛ مثل توموسونThomson وسكوبس .Scopus وذلك عبر ضوابط النشر الدقيقة والصارمة التي تتبعها المجلة والتي تماثل نظيرها في المجلات العالمية.

- السعي نحو توفير نافذة نشر مجانية للباحثين الأكاديميين مع مراعاة إخراج أعداد المجلة على أفضل نحو ممكن من حيث الشكل والمحتوى.

- تقدم المجلة عن طريق تقارير المحكمين والمحررين والهيئة الاستشارية خدمة دعم فني ومنهجي ومعلوماتي للباحثين وفق ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تطوير البحث وتحقيق تكامله العلمي والمنهجي.

- كما ستقوم المجلة بإتاحة الفرصة أمام جميع الأكاديميين لنشر بحوثهم حسب جودة محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الأيديولوجي، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.

- تسعى المجلة إلى مد أواصر التعاون مع الباحثيين من دول أخرى غير العربية؛ حيث تقبل نشر الأبحاث باللغتين الإنجليزية والفرنسية.

- ستسعى المجلة أيضًا إلى التعريف بأحدث المستجدات في المجال الفلسفي العالمي من خلال تغطية التظاهرات الثقافية الكبرى وأهم المؤلفات التي صدرت في الفترة الزمنية الفاصلة بين الأعداد.

- ستركز المجلة في محاورها على الأفكار التي تخدم قيم الحياة والعيش المشترك والتعددية والاختلاف، الأمر الذي يعزز من مكانة تلك القيم في المجتمع لتنعكس بصورة أو بأخرى على أفراده.

- تصدر المجلة مرتين في العام (نصف سنوية) ويخصص العدد بالكامل للدراسات المنهجية الدقيقة في مجال الفلسفة وفقًا للمواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة.

SJPS
The Saudi Journal of Philosophical Studies

شروط النشر

- أولًا: تنشر المجلة الأبحاث باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية. ويقدم مع كل بحث مكتوب بالعربية ملخص باللغة الإنجليزية أو الفرنسية (حسب اللغة الثانية للباحث).

- ثانيًا: أن يكون البحث مُعدًا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر مسبقًا بأي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، ويقدم الباحث إقرارًا كتابيًا بذلك (مرفق النموذج).

- ثالثًا: يرفق الباحث مع البحث سيرته العلمية المختصرة باللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية).

- رابعًا: من الناحية الشكلية والمنهجية، لابد أن يستوفي هذه الشروط:

1. أن تأتي صفحة الغلاف منفصلة ومتضمنة لعنوان البحث باللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية)، واسم الباحث وتخصصه، والمؤسسة الأكاديمية التي ينتمي إليها، إضافة إلى بريده الإلكتروني.
2. أن يأتي ملخص البحث في ورقة مستقلة باللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية) وألا يزيد عن 150 كلمة، ويتبع ذلك تحديد الكلمات الدالة (Keywords). ولابد أن يشتمل الملخص على الفرضية الرئيسة التي يستهدف البحث إثباتها والمنهج المستخدم في ذلك.
3. تشمل مقدمة البحث أهداف الدراسة وأهميتها والأعمال السابقة التي كتبت في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما توصل إليه المجال المعرفي الذي تنتمي إليه الدراسة. كما تأتي خاتمة البحث في هيئة نقاط محددة تمثل أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من عناصر البحث والتي تشكل في مجملها الحجج المؤيدة للفرضية.
4. لابد أن يأتي البحث متماسكًا في مجمله دون اختزال مخل أو إسهاب يمكن الاستغناء عنه. كما لابد أن توظف كافة عناصره لخدمة فرضيته الرئيسة. على أن يكون متبوعًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث في المتن. كما يلتزم الباحث بكتابة المراجع وفق الطريقة اللاتينية التي تعتمدها المجلة، إضافة إلى ضرورة التزام الباحث بجدول المواصفات الخاص بكتابة الهوامش والإحالات المرجعية الذي تتبناه المجلة.
5. يتراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك قائمة المراجع بين 8000 - 12000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

مواد المجلة

- تخصص المجلة قسمًا خاصًا في كل عدد لمناقشة أحد المفاهيم الفلسفية أو التعريف بنظرية فلسفية ما أو استعراض إحدى الإشكاليات الفلسفية، وذلك بطريقة الكتابة الحرة التي لا تتقيد بالمنهجية الأكاديمية (وفق الشروط السابقة)، ومع ذلك تخضع هذه المادة إلى التحكيم شأنها في ذلك شأن الأبحاث الأكاديمية.
- كما تنشر المجلة مراجعات الكتب الفلسفية التي صدرت حديثًا بأيّ لغة من اللغات الثلاث، شرط أن يكون الكتاب قد نشر في آخر ثلاث سنوات وقت إرسال المراجعة.
- أيضًا تفرد المجلة بابًا مخصصًا لاستعراض أهم الإصدارات الحديثة في مجال النشر الفلسفي والصادرة عن أهم دور النشر العالمية، كما سُتقدم تحليلًا إحصائيًا للاهتمامات المختلفة لدور النشر .

SJPS
The Saudi Journal of Philosophical Studies

التحكيم

- يخضع كل بحث إلى تحكيم سري كامل دون الإفصاح عن أي معلومات تتعلق بهوية مُقدمه. وتسند عملية التحكيم إلى اثنين من الأكاديميين المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث ولغته، ومن المعتمدين في قائمة المحكمين الخاصة بالمنصة. وفي حال تباين تقارير المحكمين، يحال البحث إلى محكم ثالث للبت في أمره وترجيح قبوله أو رفضه. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ عدم النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون من 30 إلى 60 يوم من تاريخ استلام البحث.

المكافآت والحقوق الفكرية

- لا تدفع المجلة مكافآت مالية عن االدراسات الأكاديمية؛ مثلما هو معمول به في الدوريات العلمية. كما لا تتقاضى المجلة أيّ رسوم مقابل النشر فيها. وتقتصر المكافآت على المواد الخاصة بعروض الكتب وأهم الإصدارات والمناقشة (البنود رقم 5 و6 و7 من شروط النشر).
- تملك منصة معنى حقوق الملكية الفكرية للمواد المنشورة داخل المجلة، ولا يجوز إعادة نشرها بأي طريقة، وبأي لغة، من دون إذن المنصة.

SJPS
The Saudi Journal of Philosophical Studies

المحتويات

01 — 11 — **افتتاحية العدد**

02 — 13 — **دراسات**

عبد الله البريدي، عبد الله الشبيلي — 15 — الحد المائز بين الدّين والفلسفة والعلم: إطار إبستمولوجي مقترح

يوسف العماري — 35 — إدانة غاليليو غاليلي حسب پيير دُهيم من الإبستيمولوجيا إلى اللاهوت

محمد الهادي عمري — 49 — لتشكيل الجمالي للسّياسي في فلسفة جاك رانسيير

الناصر عمارة — 59 — الروحيّة الفلسفيّة: مقاربات بيار أدو للتمارين الروحيّة في الفلسفة القديمة

أسماء حمدي علي الدين — 71 — مفهوم المادة بين برتراند راسل وماريو بونجي

الحسين أخدوش — 81 — نظرية كريبكه المنطقية في إحالة اسم العَلم

عبد الحق قاسمي — 105 — الخطوات المنهجية في تحليل الخطاب عند فوكو

03 — 117 — **نصوص تأسيسية**

راش ريز | ترجمة: رضا زيدان — 119 — الأحكام الأخلاقية والنظرية الأخلاقية

بثينة المعيقل — 129 — نشيد الإنسان: مُقتطف من مسرحيّة أنتِغوني لِسوفُكلِس، مع قراءة مارتن هيدغر

SJPS
The Saudi Journal of Philosophical Studies

04

شخصية العدد 143

إكرام البدوي

لينـدا مارتن ألكوف:
الرائدة النسوية اللاتينية 145

05

مقال تعريفي 149

لينـدا مارتن ألكوف | ترجمة: إكرام البدوي

مباحث أوفيليا شوت عن السياسة ما بعد
الكولونياليّة في أعمال نيتشه 151

06

مراجعات الكتب 159

السنون عبد الفتاح

آلان باديو | **في مدح الرياضيات** 161

آندي ويبل | ترجمة: سارة عابدين

بنجامين ليبسكومب | **النساء يخططن لشيء ما** 173

07

In Other Languages 177

Nancy E. Snow

Neo-Aristotelian Virtue Ethics:
An Overview 179

Andy Wible

Book Review: *The Women Are Up to Something* 193

Burkay Ozturk

Book Review: *Academic Freedom* 197

Pinar Kemerli

Book Review: *The Universal Enemy* 203

01 افتتاحية العدد

افتتاحية العدد الثالث

بقلم: مدير التحرير

نشرت **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية** *SJPS*، الصادرة عن مؤسسة معنى الثقافية، أول أعدادها في عام 2020 كشعلة مضيئة في درب التفلسف الأكاديمي، داخل السعودية وخارجها، وكمحاولة دؤوبة لوضع لبنة أساسية يمكن البناء عليها في هذا المجال البكر، الذي نشهد نموه يومًا بعد يوم داخل المملكة. وقد نجحت المجلة، وما زالت، في توفير فرصة للباحثين لنشر بحوثهم الأصيلة، ومن خلال إجراءات تحكيمية بالغة الدقة، الأمر الذي جعل مساحات المشاركة والتفاعل معها يتجاوز النطاق المحلي ويصل إلى العديد من الدول الناطقة بلغات أخرى غير العربية، ما يلقي على القائمين عليها مسؤولية مضاعفة للحفاظ على مستواها العلمي المنضبط، ونأمل أن نواصل طريقنا في هذا الصدد مسلحين بالقيم العلمية وأدبيات البحث العلمي المتعارف عليها دوليًا.

يأتي هذا العدد متضمنًا لسبع دراسات باللغة العربية، ودراسة واحدة باللغة الإنجليزية، إضافة إلى مشاركات في الأبواب الأخرى للمجلة من داخل العالم العربي ومن خارجه. حملت **الدراسة الأولى** عنوان «الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم»، وفيها يقدم الباحثان أطارًا إبستمولوجيًا مقترحًا بين الأنواع المعرفية الثلاثة. أما **الدراسة الثانية** فحملت عنوان «إدانة غاليليو حسب پيير دُهيم» وفيه يقدم الباحث قراءة لمسألة إدانة غاليليو من قبل المجتمع الديني بوصفها إدانة لاهوتية لا علمية. في حين جاءت **الدراسة الثالثة** بعنوان «التشكيل الجمالي للسياسي في فلسفة جاك رانسيير»، يناقش فيها الباحث الأبعاد الجمالية للسياسي عند واحد من أهم فلاسفة السياسة المعاصرين؛ جاك رانسيير. «الروحيّة الفلسفيّة» هي موضوع **الدراسة الرابعة** التي يعالج فيها الباحث بعض المقاربات التي قدمها بيار أدو للتمارين الروحيّة في الفلسفة القديمة. جاءت **الدراسة الخامسة** بعنوان «مقارنة بين مفهوم المادة عند رسل وبونجي»، تتبع فيه الباحثة تطور مفهوم المادة تاريخيًا مع التركيز بصورة خاصة على أوجه التشابه والاختلاف بين تصورات رسل وبونجي عنها. «نظرية كريبكه في تحليل اسم العلم» هي موضوع **الدراسة السادسة** وفيها يناقش الباحث إسهامات كريبكه في تحليل أسماء العلم وكيفية تجاوزه مشكلات النظريات الدلالية الوصفية السابقة عليه. حملت **الدراسة السابعة** والأخيرة عنوان «الخطوات المنهجية لتحليل الخطاب عند فوكو»، وفيها يعالج الباحث منهجية فوكو في تحليل الخطاب وإسهاماته في هذا المجال البحثي الحديث نسبيًا.

في الجزء المتعلق **بالنصوص التأسيسية** الإثرائية قدمنا الترجمة العربية لنصين: «الأحكام الأخلاقية والنظرية الأخلاقية» لفيلسوف الأخلاق الأمريكي راش ريز، ونص آخر عبارة عن مقتطف من مسرحية «نشيد الإنسان» لأنتِغوني لِسوفُكلِس، مع قراءة مارتن هيدغر لها. أما المقال التعريفي فقد جاء في القسم الإنجليزي بعنوان «أخلاقيات الفضيلة عند الأرسطيين الجدد: نظرة عامة» وقد كتبته البروفسور نانسي سنو (أستاذ الفلسفة بجامعة أوكلاهوما) خصيصًا للمجلة وينشر للمرة الأولى.

شخصية العدد هي الرائدة النسوية اللاتينية «ليندا مارتن ألكوف». وقد عرفت «ألكوف» بإسهاماتها الفكرية التي ركَّزَت على النوع الاجتماعي «الجندر» كما أسهمت في عدة مجالات فكرية منها «نظرية المعرفة الاجتماعية، والفلسفة النسوية، والفلسفة القارية»، وقدمت محاولات عديدة في توظيف فلسفة ميشيل فوكو ومفاهيمه في هذه المجالات.

وللتعرف على جانب من أفكارها بشكل أفضل قدّمنا في المقال التعريفي ترجمة لورقتها المعنونة «مباحث أوفيليا شوت عن السياسة ما بعد الكولونياليّة في أعمال نيتشه».

يحتوي هذا العدد من المجلة على مجموعة متنوعة من القراءات لبعض من أهم الكتب الفلسفية، فهناك في القسم العربي قراءة لكتاب آلان باديو «في مديح الرياضيات»، وهناك أيضًا قراءة كتبها أندي ويبل لكتاب بنجامين ليبسكومب «النساء يخططن لشيء ما» والذي يناقش فيه إسهامات أربع شخصيات نسائية في مجال الفلسفة الأخلاقية وإعادة الفلسفة للحياة. أما المراجعات الإنجليزية فقد جاءت حول هذين الكتابين «الحريات الأكاديمية» الصادر عن أكسفورد عام 2015، «العدو العالمي: الجهاد، والإمبراطورية، وتحدي التضامن» الصادر عن ستانفورد عام 2019.

أخيرًا، يأتي هذا العدد بعد استقبال العددين الأول والثاني من **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية** بحفاوة بالغة داخل الأوساط الأكاديمية العربية والدولية، ونأمل أن يكون، بما يحويه من دراسات رفيعة المستوى ومواد متنوعة، إضافة حقيقية داخل أوساط النشر الأكاديمي المحلي والدولي.

02 دراسات

الحد المائز بين الدّين والفلسفة والعلم
إطار إبستمولوجي مقترح

Demarcation Between: Religion, Philosophy, and Science: A Proposed Epistemological Framework

عبد الله البريدي
عبد الله الشبيلي
جامعة القصيم - المملكة العربية السعودية

ملخص

تُعد مسألة الحد المائز (الفاصل) بين الأنواع أو المناشط المعرفية من أهم المسائل الإبستمولوجية وأعمقها وأعقدها في آنٍ، وقد بُذلتْ في سبيلها محاولاتُ كثيرة، مع تركيز الأدبيات على أنماط من المَيْز الثنائي بين نوعين معرفيين كالميز بين: الدين والفلسفة، أو بين: الدين والعلم، أو بين: العلم والعلم الزائف. لتحقيق الأصالة البحثية، جهدتْ هذه المغامرةُ البحثية إلى إنجاز تجاوزين إبستمولوجيين اثنين، تمثل أولهما في تخطٍ مُسوَّغٍ لمحدودية الميز الثنائي إلى ميز ثلاثي بين الأنواع المعرفية الرئيسة: الدين والفلسفة والعلم، وتمثل ثانيهما في اجتيازٍ مُبررٍ لضيق مُقاربتَي الميز عبر: التعاريف، والمعايير؛ كما في الأدبيات الإبستمولوجية الحديثة، وصولًا إلى سعة الأبعاد المائزة العامة ومرونتها؛ وفق الفكر العربي الإسلامي ورؤيته الكلية للإله والعالَم والعلم والحياة، حيث خلص بنهج تحليلي استقرائي إلى بلورة عشرة أبعاد مائزة: (1) الغاية، (2) المنهج، (3) البرهان، (4) الحقيقة، (5) الموضوع، (6) البناء، (7) القبول، (8) اللغة، (9) الجماعات المعرفية، (10) النمو.

وفي ضوء تلك الأبعاد، قدَّم البحثُ توصيفات اجتهادية مرنة لكل من: الدين والفلسفة والعلم؛ مع اصطباغ تلك التوصيفات بنزعة تحاشدية تصالحية تكاملية تشسيعية للمعارف الدينية والفلسفية والعلمية، بما يعظِّم انتفاع البشرية منها، وذلك ضمن: حدودها الإبستمولوجية، وعَتادها البرهاني، وجهازها المفاهيمي. وقد جهد البحثُ إلى كبسلة تلك التوصيفات في مسارين: إبستمولوجي وسوسيولوجي، ثم في مسار مائز مكبسل عام، بما يقرِّب الميز الثلاثي المقترح ويسره. وجَسْرًا بين التنظير والتطبيق، تلمَّس البحثُ أبرز المغانم العملية التي يمكن أن تترتب على هذا الميز، واضعًا إياها في ستة مغانمَ إبستمولوجية وسوسيولوجية، مع صوغ خمس توصيات علمية.

الكلمات المفتاحية: الحد المائز ، الدين، الفلسفة، العلم

Abstract

The issue of the demarcation between different types of knowledge activities is one of the most important, complex and deepest epistemological issues at the same time, and many attempts have been made in the literature, with its focus on patterns of dual distinction between two types of knowledge, e.g. the distinction between religion and philosophy, or between religion and science, or between science and pseudoscience. To achieve originality, this research adventure endeavored to achieve two epistemological transgressions, the first of which represented a justifiable overcoming of the limitations of the dual distinction to a triple distinction between the main knowledge types: religion, philosophy, and science, and the second of which represented a justifiable overcoming of the narrowness of the two distinctive approaches through: definitions, and the criteria as in the modern epistemological literature, to reach the broadness and flexibility of the general demarcating dimensions, according to the Arab Islamic thought and its holistic vision of God, the world, science and life, where it concluded with an inductive analytical approach to develop ten demarcating dimensions: (1) purpose, (2) method, (3) proof, (4) truth, (5) subject, (6) structure (7) acceptance, (8) language, (9) knowledge communities, (10) growth.

In light of these dimensions, the research presented flexible innovative descriptions, i.e. tawsifat aijtihadiah, of religion, philosophy and science. These descriptions are characterized by a conciliatory, integrative, consolidating and broadening tendency of religious, philosophical and scientific knowledge, in a way that maximizes the benefit of humanity from it, within its epistemological, evidence and conceptual limits.The research sought to encapsulate these descriptions in two paths: epistemological and sociological, and then in a general demarcating encapsulated path, which makes this proposed triple demarcation easy and convenient. In order to establish a link between theory and application, the research suggested the most prominent practical gains that can result from demarcation, putting them in six epistemological and sociological gains, with the formulation of five scientific recommendations.

Keywords: demarcation, religion, philosophy, science.

مقدمة

في بكور المعرفة الإنسانية، لم يكن ثمة حاجة للمَيْز بين أنواع المعرفة أو الحقائق الاجتماعية والطبيعية، التي يتقلَّب الإنسانُ البدائيُّ في تضاريسها وسياقاتها؛ نظرًا لمحدوديتها من جهة، وأحادية مصدرها من جهة ثانية في أغلب الأحيان، وكون الإنسان حينذاك أعلقُ بمنظومة معرفية بعينها؛ دون كبير برهنة عليها أو طويل وصف لها من جهة ثالثة، وذلك أنه -كما يقول غوستاف لوبون- «من النادر أن يختار الإنسانُ يقينَه كما يشاء، والمحيط هو الذي يفرض عليه هذا اليقين»[1].

ومع تطور المعرفة وتنوع مصادرها ومناهجها وتشقُّق حقولها وتنافُس الحقائق على الظفر بعقل الإنسان الوسيط والحديث ووجدانه، ومن ثمَّ السيطرة على واقعه وتوجيهه، وَفقَ أبعادٍ غائية متجاوزة أو مادية محايثة؛ وجد الإنسانُ نفسه قُبالة: رُكام معرفي هائل، وكومة من الحقائق والأغاليط؛ فبرزت الحاجةُ إلى التفريق بين: الصحيح والخاطئ، والحقيقي والزائف، والحق والباطل، والعميق والسطحي، والسليم والمعوج، وهنا تنجلي إشكاليتُنا التي نحن بصدد التعارك معها في هذا البحث، والتي تتمثل في صوغ حد مائز بين أنواع أو مصادر المعرفة، ليتبين الإنسانُ طريقَه، فَيَصلُ إلى معرفة صحيحة أو حقيقية أو دقيقة على أقل تقدير، توصله إلى غاياته، وتحقق أهدافه ومغانمه المتوخاة.

وفي هذا الاتجاه، تُعدِّد **موسوعةُ ستانفورد للفلسفة** جملةً من الحيثيات التي تؤكد أهمية العناية بمسألة التمييز بين العلم واللاعلم في عصرنا الراهن، ومن بينها: التغير المناخي، حيث يجادل البعض بأن عدم الإقرار بنتائج العلم تسبب في تأخير المعالجة الكونية لهذه المسألة شديدة الخطورة على الإنسان والبيئة والطيف الحيوي برمته، ويدخل في ذلك الرعاية الصحية، حيث تلعب العلوم الطبية الزائفة دورًا خطيرًا في التأثير السلبي على صحة الإنسان والصحة العامة[2]، وتضم تلك الحيثيات أيضًا ما يتصل بالجوانب الثقافية والسياسية والتربوية، إذ يصعب تصور إدارة المجتمعات الحديثة في قوالب حضارية تعلي من شأن الكرامة والحرية والعدالة، دون تمييز كاف بين العلوم الحقيقية والعلوم الزائفة[3].

لضمان التناول السلس لمسائل البحث وقضاياه، عمدنا إلى عقد عناوين متسلسلة منطقيًّا، يأخذ بعضُها برقاب بعض، مبتدئين بالجوانب المفاهمية عبر تناول المصطلح الرئيس في الدراسة، لنمرَّ على الجوانب المنهجية الرئيسة من حيث إشكالية البحث ومرجعيته وإسهامه، ليكون في ذلك تأثيث كافٍ لنا، لكي ندلف إلى الجزء الرئيس والمتمثل في بلورة حدنا المائز الثلاثي المقترح، ولم نُخلِ معالجتَنا من تلمس أبرزِ الانعكاسات الإبستمولوجية والسيولوجية المترتبة على مِيْزِنا الثلاثي المقترح، وأسدلنا ستارَ بحثنا بخاتمةٍ قافلةٍ له، فاتحةٍ للأبحاث المستقبلية بعده، ما جعلنا نضمنها باقةً من التوصيات العلمية التطبيقية.

1 الحد المائز: ماهيته وإمكانيته

الحدُّ والمَيْز، كلمتان تتحاشدان لتأمين ما نتوخاه من المعنى القاعدي لِمعمارنا البحثي، حيث تعملان -متفرقة ومجتمعة- على تصنيع معاني: العزل والفصل والفرز والتفريق بين الأشياء، وهو ما نتغياه في مغامرتنا البحثية هذه، حيث ننشطُ في إيجاد عازلٍ أو فاصلٍ أو فارزٍ أو مفرّقٍ بين أنواع المعرفة لحيثياتٍ ذكرْنا طرفًا منها آنفًا، وتعملان أيضًا على نسج دلالةٍ إضافية، وهي التفضيل لشيء ما على آخر، من قولهم: مازَ الشيءَ أي فضَّله على آخر، أو امتاز الشيءُ أي فَضُل على غيره، وهو ما يفتح كُوةً لتفاضل أنواع المعرفة وفق اعتبارات وحيثيات محددة، ومنْ يدري فقد يكون ذلك كسبًا تصنيفيًّا جيدًا، إن نحن أحسنَّا الصنعةَ التحليلية التفاضيلية في قوالب معرفية تكاملية، على أن كلمة حد تفضي بنا إلى دلالة أخرى ذات قيمة مضافة، وتتجسد في معنى المنتهى أو النهاية، فيكون لكل نوع معرفي نهاية معروفة، لا ينبغي عليه تجاوزها، وهو ما يُفيد المتاخمة المعرفية، وفق فواصل أو عوازل أو حواجز معينة.

ولهذا، يستقيم استخدام هاتين الكلمتين معًا في قالب تضافري تركيبي، إذ به نحقق مُجاراة للمصطلح الشائع في الأدبيات من جهة (الحد المائز أو الفاصل)، ونغنم قالبًا تركيبيًّا هو أقدر على استجماع الدلالات المقصودة وتكثيفها في مصطلح واحد من جهة ثانية. وفي المصطلح التركيبي، حِدْنا عن «الفاصل»، وانحزنا عن عمد إلى «المائز»، وانحيازنا ليس انحيازًا تذوقيًّا من جهة جرس الكلمة أو موسيقاها، وإنما هو انحياز دلالي صرف، وذلك أن «الفاصل» يحمل دلالة الفرز الفظ والعزل الخشن بين الأنواع المعرفية، فيقيم

1. غوستاف لوبون، **حياة الحقائق**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: عصير الكتب، ط1، 2018، ص 25.

2. Hansson, Sven Ove, «Science and Pseudo-Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/pseudo-science/

3. Martin Mahner, «Demarcating Science from Non-Science.» In: Theo A.F. Kuipers (ed.), Handbook of the Philosophy of Science, General Philosophy of Science, North-Holland, 2007.

جدارًا غليظًا بينها، ونحن لا نتوخى أكثر من الميز الرهيف بينها في سياقات تنشد: التكامل المعرفي، والتضافر البرهاني، والتحاشد المنهجي.

يقرر كارل بوبر -وهو محق- أن مشكلة الحد المائز Demarcation Criterion هي القضية الأبرز في نظرية المعرفة[4]. ومع ذلك، يذهب كثير من فلاسفة العلم المحدثين -من بينهم بول فيرابند وريتشارد رورتي وكواين- إلى الصعوبة البالغة أو حتى التعذر التام بخصوص إنجاز الحد المائز، وذلك نظرًا للتعقيد الشديد للأبعاد التي تلفُّ هذه المسألةَ من جهة التعاريف والمداخل والمناهج والوظائف والمخرجات للأنشطة المعرفية المختلفة[5]، لدرجة أن بعض فلاسفة العلم يختلفون في تفسير النظريات والأحداث العلمية نفسها، كما نجد في اختلاف كارل بوبر وتوماس كون حول نظريات كوبرنيكوس ونيوتن[6]. القول بصعوبة صوغ الحد المائز شيء، والتقرير باستحالة ذلك إبستمولوجيًّا شيء آخر، لا نقرّه ولا نرى له مسوغًا، ما يعني أننا نرص أنفسنا في رصيف المؤمنين بإمكانية تأسيس حد مائز بين: الدين والفلسفة والعلم، وهو ما يؤسس لمشروعية المكتوب عنه (=الموضوع).

2 الإشكالية البحثية

تفصحُ الأدبياتُ الإبستمولوجية عن غياب الجهود في تأسيس حد مائز ثلاثي بين كلٍّ من: الدين والفلسفة والعلم، إذ ركَّزَت الأدبياتُ الغربية على تأسيس حد مائز ثنائي، سواءٌ بين الدين والعلم، أو الدين والفلسفة، أو الفلسفة والعلم، أو داخل تخوم العلم نفسه، مثل الحد المائز بين العلم واللاعلم، كما سيتضح لنا ذلك لاحقًا. وهذا ما يجلي لنا الإشكالية البحثية التي نتصدى لها في بحثنا هذا، ويُبين عن جانب من أصالته وإسهامه. ثمة سؤال يبرز هاهُنا، مفاده: لماذا انحازت هذه الأدبيات إلى الميز الثنائي؟ القراءة التحليلية لها تفضي بنا إلى القول إن السبب المحوري يكمُن في أن التيار الرئيس في الفكر الغربي Mainstream حشد قواه للحد من نفوذ «الديني»، وذلك بعد قرون من هيمنة الكنيسة وتحكمها بالمناشط المعرفية، فلسفةً كانت أم علمًا، ما حدا بجملة من الفلاسفة والمفكرين إلى المواجهة السافرة مع «الدين»، في محاولة لإقصائه أو تحييده على أقل تقديرٍ، فنشبتْ إذ ذاك معاركُ فكريةٌ طاحنة بين الفلسفة والدين، والعلم والدين، وذلك بحسب اهتمام المشتغل على النقد، فلسفةً أم علمًا[7]، فلم «تعد الروح الكنسية بعدُ تلتهم العالم بسياستها، كما أن الحُميَّا العسكرية لصالح الإيمان قد اختفتْ»[8]، مع الإشارة إلى ظاهرة إحراق الكتب الفلسفية أو العلمية بنزعة دينية متطرفة[9].

بتفصيل معمق، درسَت الأدبياتُ الغربية أشكالَ التفاعل بين العلم والدين، وصِيغتْ في سبيل ذلك العديدُ من النماذج الوصفية التفسيرية، ومن أهمها نموذج إيان باربور[10] Barbour. يصب هذا النموذجُ التفاعلَ بين: العلم والدين في أربعة قوالب: صراعية، استقلالية، حوارية، تكاملية. يستدعي قالَبُ الصراع روايتينِ تاريخيتينِ، وهما: محاكمة جاليليو واستقبال الداروينية. وينطلق هذا القالب من فرضية التعارض بين: العلم والدين، لكونهما يعملان بتنافس صراعي في المجالات نفسها. ويذهب قالب الاستقلال إلى أنه ليس ثمة تعارض بين العلم والدين، من جراء القول باختلاف مجال البحث، حيث يختص العلم بالإجابة عن الأسئلة التجريبية حيال تركيب الكون، في حين يهتم الدين في مجالات أخرى مثل القيم والأخلاق والمعاني الروحية. أما قالب الحوار فيفترض وجود أرضية مشتركة من المجالات، ولذا فإنه يقترح علاقةً متبادلةً بين الدين والعلم. وأما قالب التكامل، فيذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث يُقرُّ حالةً من الاتحاد بين: الدين والعلم[11].

الإلماحة إلى الفكر الغربي حيال مسألة العلاقة بين الدين من جهةٍ، والعلم والفلسفة من جهة ثانية، في مختلف أشكاله وقوالبه، ووفق نماذجه التفسيرية العديدة، وما يتصل بذلك مما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بمسألة الحد المائز -لم تكن بسبب قناعتنا بأنه هو الفكر المعياري الذي سنقيم عليه تأسيس الحد المائز الثلاثي بين هذه الأنواع المعرفية، وإنما لكونه الأكثر تأثيرًا على الساحة العلمية عالميًّا، إذ إنه لا يؤثر

4. كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة:محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ، ص 69.

5. محمد أحمد السيد، التمييز بين العلم واللاعلم، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996، ص 2-3 ، «Hansson, «Science and Pseudo-Science

6. بوبر، منطق الكشف العلمي؛ توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، ط1، بيروت: التنوير، ط1، 2017.

7. سلطان العميري ، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي**، لندن: تكوين، ط2، 2018.

8. جون وليام دريبر، **تاريخ الصراع بين الدين والعلم**، ترجمة: عبدالكريم ناصيف، دمشق: دار الفرقد، ط1، 2019، ص 7.

9. انظر مثلًا: السابق، ص 108-109.

10. Barbour, Ian, 2000, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, New York: HarperCollins.

11. De Cruz, Helen, «Religion and Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science .

على باحتِه الداخليّةِ فحسب، بل يمتد أثره إلى باحات العالم الثالث برمتها حيث يدّعي لنفسه أنه يؤسس «نصًّا عالميًّا»، ما يستلزم استدراج الرؤية الغربية الكلية للكون والإله والإنسان في سياق معالجتنا لهذه الإشكالية البحثية، لكي نستوعب بشكل عميق حكاية العداء هذه، حيث يُعدُّ ذلك شرطًا رئيسًا لصوغ الإشكالية البحثية بطريقةٍ أعمقَ، على أننا سنتجاوز هذه الرؤية من جهة التأسيس للحد المائز الثلاثي، حيث سنؤسسه على الرؤية العربية الإسلامية الكلية؛ بثوابتها الدينية ومنطلقاتها الفكرية وبواعثها الحضارية.

3 مرجعية البحث وإسهاماته

في هذا البحث، سنعمد إلى اجتياز انحياز الأدبيات الفلسفية إلى الميْز الثنائي بين نوع أو منشط معرفيّ وآخر يقابله، صوب ميزٍ ثلاثي بين: الدين والفلسفة والعلم، وذلك الارتحال نابعٌ من إيماننا وفق رؤيتنا العربية الإسلامية بالدور المحوري لكل نوعٍ معرفيّ، حيث تمس الحاجة إلى تفعيل كل هذه الأنواع المعرفية، كل في مجاله وَوَفق حدوده وإمكانياته الإبستمولوجية[12].

يكثر الاشتغالُ في الأدبيات الإبستمولوجية الحديثة على الميز بين: العلم واللاعلم أو العلم الزائف[13] Pseudo-Science، والدين والعلم[14]، وتستمر بعض الاشتغالات على الميز بين: والعلم والفلسفة[15]، والدين والفلسفة[16].

من الواضح أن تجاوزنا لمثل هذا الميز الثنائي، يؤسس مِعمار الأصالة البحثية، عبر الاشتغال على ميز ثلاثي، في محاولة إبستمولوجية جادة لتأسيس حد مائز بين: الدين والفلسفة والعلم. هذا جانب واحد فقط من الأصالة المتوخاة، إذ إن لها جانبًا آخر، وقد يكون أسنى من سابقه، ويتمثل في أن اشتغالنا على هذا الحد المائز ينطلق من: رؤيتنا العربية الإسلامية الكلية للإله والكون والحياة، وذلك نابع من «الأنفة الفلسفية»، التي تعرف «لتراثنا العربي الإسلامي قدرَه ومرجعيّتَه وفق أُسسٍ سليمة متّزنة، وتُولي كنوزَه المعرفية عنايةً كبيرة مستحقة، مع الاغتراف الذكيّ من الأدبيات الفلسفية الحديثة، شرقيها وغربيها، في انشداد للحكمة، وتلمُّسًا لمظانّها، أنَّى وجدتْ»، ما يجعلنا «لا نتغيّا تكلُّفًا مطابقةَ حافرنا الإبستمولوجي على أي حافر آخر»؛ فنكون بذلك متوفرين على منصات للتأسيس الإبستمولوجي الرصين[17].

ألمحنا في فِقرةٍ سابقة إلى محورية فكرة التكامل المعرفي، حيث ننأى بمقاربتنا العربية الإسلامية عن أي حالة صراعية بين أنواع المعرفة[18]، على أنَّ واقعَ الحال المعرفيّ ليس كذلك، فالتنافُس الصراعيّ قائمٌ بين هذه الأنواع، لدرجة شبوب حروب صفرية ناسفة[19]، ما يُحوجنا إلى معالجة البواعث الرئيسة التي تؤجج ذلك وتفاقمه. يمكن تصنيف هذه البواعث في باعثين كبيرين، أحدهما وجداني والآخر فكري، فأما الوجداني فنابع من تعلُّق هذا الطرف أو ذاك بالكارزما المعرفية لهذا النوع أو ذاك، فرجل الدين لا يرى غير الدين مصدرًا وحيدًا للمعرفة، والعالِم لا يعترف بما سوى العلم، والفيلسوف لا يقرُّ شيئًا غير الفلسفة، وأما الفكري فمُنسلٌّ من التشابه الجزئي في جانب من الأدوار أو الأدوات أو المخرجات، إذ لكل نوع معرفي منهجٌ ومنظومةٌ برهانيةٌ ونصوصٌ تأسيسيةٌ وجماعةٌ معرفيةٌ تسهر على تقعيد قواعدِه وتمتينِ أُسسِه وترسيخ أصوله وتقاليده المعرفية في قوالبَ تنافسيةٍ وربما صراعية.

في جزء لاحق، سنرصد أهم الآثار أو الانعكاسات الإبستمولوجية التي يمكن أن تترتب على مقاربتنا ذات النزعة

12. في تقريرنا لهذا الباعث، تأكيدنا لمعارضتنا الأكيدة لأي تهميش للمعرفة الدينية كما نجده في الأدبيات الإبستمولوجية الغربية الحديثة، أو تهميش للمعرفة الفلسفية كما نجده في الفلسفة الوضعانية أو النزعة العلموية المتطرفة، على أن تهميش المعرفة الدينية يتعارض مع نتائج دراسات حديثة تذهب إلى أن القرن الحادي والعشرين هو قرن الدين بامتياز، انظر مثلًا: Gerrie ter Haar and Yoshio Tsuruoka. *Religion and Society*. Leiden, The Netherlands: Brill, 30 Oct. 2007.

13. e.g. Hansson, «*Science and Pseudo-Science*»; *Fernandez-Beanato, D. (2020). Cicero›s demarcation of science: A report of shared criteria. Studies in history and philosophy of science, 83, 97-102 ; Dawes, G. (2018). Identifying Pseudoscience: A Social Process Criterion. Journal for General Philosophy of Science, 49, 283-298.*

14. e.g. Mahner M. (2014) *Science, Religion, and Naturalism: Metaphysical and Methodological Incompatibilities*. In: Matthews M. (eds) International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching. Springer, Dordrecht; Pennock, R.T. Can't philosophers tell the difference between science and religion?: Demarcation revisited. *Synthese* 178, 177–206 (2011).

15. e.g. *Díez, G.. «The Demarcation between Philosophy and Science.» Croatian Journal of Philosophy 10 (2010): 131-144.*

16. e.g. Taliaferro, C., Draper, P., & Quinn, P. L. (2010). *A Companion to Philosophy of Religion*. (2nd ed.). Blackwell companions to philosophy. p.75.

17. عبدالله البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة – نحو كبسلة الفيلسوف**، الدمام: دار أثر، ط1، 2021، ص 145.

18. انظر مثلًا: محمود زقزوق، **الدين والفلسفة والتنوير**، القاهرة: دار المعارف، 1996، 20-31.

19. انظر مثلًا: جون ويليام دريبر، **تاريخ الصراع بين الدين والعلم**، ترجمة: عبدالكريم ناصيف، دمشق: دار الفرقد، ط1، 2019؛ ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، بيروت: التنوير، ط4، 2014؛

التصالحية التكاملية المبنية على مبدأ التناغم أو الموافقة بين الوحي (صحيح المنقول) والعقل (صريح المعقول) التي توَّجها ابن تيمية في كتابه الشهير **درء تعارض العقل والنقل**[20]، كما أننا سنتلمس أيضًا الانعكاسات السوسيولوجية، على أننا سنجعل ذلك تاليًا لجزء ينهض لإيضاح أهم الأبعاد في الميز القائم في الأدبيات والميز الجديد المقترح، حيث سيعيننا هذا الجزء على تصوُّرِ تلك الانعكاسات وتبيئتها في تربتها الفلسفية والاجتماعية، بما يسهم في تخليق باقة من الأفكار والآليات الناجعة في سبيل تدعيم الحركة البحثية الرصينة في ميادين الدين والفلسفة والعلم.

4 كيف نرسم الحد المائز؟

1.4 المسارات القديمة في الميْز الثنائي

بالنظر في الأدبيات بخصوص رسم الحد المائز بين: الدين والفلسفة والعلم، نجد أن ثمة ممارساتٍ عديدةً وفق مداخل علمية ومنظورات فكرية متنوعة، بيد أنه يُمكن وضعُها في مسارين محوريْنِ، وهما: مسار التميز بالتعاريف، ومسار التميز بالمعايير. سنجلي هذين المسارين بمعالجة تحليلية نقدية مكثفة، لننفذ بعد ذلك إلى مسارنا الجديد، الذي أقمنا عليه مِعمار بحثنا الراهن، وذلك كما في العناوين الفرعية الآتية.

1.1.4 الحد المائز بالتعاريف

يكتفي هذا المسار بتعريف كل نوع معرفي، حيث يرى -بقوالب صريحة أو ضمنية- أنَّ التعريف كافٍ للقيام بمهمة التميز بينها، وذلك أن التعريف قادرٌ على جمع شتات هذا النوع المعرفي ومنع شتات النوع المعرفي الآخر من الاقتراب من تخوم التعريف، فيحصل بذلك الفصل بين مناهجها وبراهينها، والعزل بين اشتغالاتها وسماتها. قد يبدو هذا المسار مقنعًا، إذ وقفنا النظر عند مثل هذا التنظير، بيد أن الجارَّ لعربة تحليله إلى التطبيقات العملية، لَيُدرك أنه مسار نزرُ الفائدة، وذلك نابع من صعوبة إيجاد تعريفات جامعة مانعة. فعلى سبيل المثال، تُطالعنا الأدبيات المتخصصة أن ثمة عسرًا بالغًا في تعريف الدين، حيث يتساءل المختصون: كيف يسعنا تعريف الدين بصورة دقيقة؟ من أكبر الإشكاليات في هذا المبحث

20. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2008. وفي الأدبيات الغربية ثمة مَنْ يدعو إلى الحوارية والتصالحية بين: العلم والفلسفة؛ لضمان أن ينمُوَا معًا، ومن ذلك دعوة **بول ريكور**، حيث يشدد على أن الفلسفة تموت إن هي وقفتْ حوارها مع العلم، انظر: جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، بيروت: الكتاب الجديد، ط1، 2013، ص 37.

أن البعض يعرفه عبر ممارسات وتجارب ذاتية صرفة، وهذا ما يدفع طلال أسد إلى التقرير بأنه ليس ثمة سبب منطقي «لجعل الكيفية التي يفكر بها الشخص عن تجربته الدينية أساسًا لتعريف شامل. إن التعريف فعل تاريخي، يؤدي عند القيام به وظائف مختلفة، في الأوقات والظروف المختلفة، ويجيب عن أسئلة مختلفة، ويستجيب لحاجات وضغوط مختلفة»[21].

ويشير ولتر ستيس إلى أن ثمة من يعالج الدين لا بوصفه «مجموعة من القضايا العقلية عن طبيعة العالَم» وإنما باعتباره فقط «طريقة في الحياة»[22]، لافتًا النظر إلى أن المفكرين الدينيين لا يميلون إلى البراهين الخارجية بقدر اعتمادهم على «النور الداخلي للخبرة الدينية المستقرة في أعماق البشر»[23]، ويلمح إلى أن الإشكال في التمييز بين الدين والعلم إنما يثوب في نهاية المطاف إلى مسألة المرجعية لكل منهما[24]، وهذا يعني أن التعريف بمثل هذا المنظور لم يفضِ بنا إلى القبض على حد مائز متماسك.

وجانب آخر يجلي لنا عدم نجاعة هذا المسلك التعريفي، أن البعض يلوذ بتعريفات شديدة العمومية، ما يفوّت علينا تصنيع أصباغ فارزة لهذا النوع المعرفي عن غيره، ومن ذلك بعض التعريفات الأنثربولوجية، من قبيل تعريف غيرتس للدين بوصفه نظامًا للرموز[25]، فهو توصيف شديد العمومية.

من جانبه، عُني التراث العربي الإسلامي بمسألة التعريف عناية فائقة، وراح العلماء المسلمون يضعون الكتب المطوَّلة المدقِّقة في التعريفات، حيث عرَّفوا مئات المصطلحات في الحقول المعرفية المختلفة، وسعوا إلى ضبطها بأعلى مستويات الدقة الممكنة في مرحلة مبكرة من عمر الحضارة العربية الإسلامية، ولهذا فقد وضع الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (مولود 185هـ/805م) أول كتاب

21. طلال أسد، **جينالوجيا الدين**، ترجمة: محمد عصفور، بيروت: المدار الإسلامي، ط1، 2017، ص 8.

22. ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، بيروت: التنوير، ط4، 2014، ص 282؛
De Cruz, Helen, «Religion and Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/religion-science/

23. ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ص 289.

24. ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ص 322.

25. طلال أسد، **جينالوجيا الدين**، ترجمة: محمد عصفور، بيروت: المدار الإسلامي، ط1، 2017، ص 54

للتعريفات: **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، جاعلًا من الدين والفلسفة مصدرين معرفيين متكاملين، ومقررًا علو رتبة المعرفة الدينية على المعرفة الفسلفية، حيث يرى أنَّ الأولى معرفة تقوم على عصمة مصادرها وتتسم بالإيجاز والبيان[26]، وتوالت كتب التعريفات بعد ذلك، حيث شارك العشرات في وضعها وتطويرها، ومن بينها حروف الفارابي وحدود ابن سينا[27]، بيد أن هذا التراث الغني يفتقر هو الآخر لحيلة تقوّي هذا المسار التعريفي، إذ تظل إشكاليات التعريف مشابهة لما سقناه في الأدبيات الحديثة.

وبخصوص مسألة تعريف الدين في هذا البحث، نؤكد أنَّ المعالجات والتوصيفات للدين ستنحاز إلى البِنية المعرفية في الدين، حيث لا تهمنا بدرجة مباشرة البِنية العامة للدين في إطارها العقدي أو التشريعي أو الأخلاقي، وذلك أننا نتعاطى مع الدين بوصفه نوعًا أو مصدرًا معرفيًّا، وهو ما سنراعيه في توصيفاتنا اللاحقة حينما نشتغل على أبعاد الميز الثلاثي المقترح في جزء تالٍ. على أننا نمايز في هذه المعرفة الدينية بين نوعين فرعيين: الأول فيها قطعي معصوم، وهو الناجم عن فهم النصوص القطعية في ثبوتها ودلالاتها (تُعرف بالمسائل القطعية أو الثوابت)، والثاني فيها ظني اجتهادي، وهو المتأتي من فهم النصوص غير القطعية إما في دلالتها وإما ثبوتها (تُعرف بالمسائل الظنية أو المتغيرات).

وإذا لاح لنا شيء من إشكالية تعريف الدين، فإن الوضع -كما سنشاهد بعد قليل- ليس بأحسن حالٍ حيال تعاريف كلٍّ من: العلم[28]، والفلسفة[29]. لقد حظي العلمُ في التراث العربي الإسلامي باهتمام كبير، ولهذا فقد طُوِّرتْ مداخلُ عديدة لتعريفه، حيث عرَّفه الفلاسفة والمناطقة والأصوليون والمتكلمون وعلماء الطبيعة وغيرهم[30]، وكانت أغلب تعاريفهم تدور حول فكرة «المطابقة» بين: التصوُّر في الذهن، والواقع في الخارج؛ في قالب اعتقادي جازم لموجب[31]، كما في التعريف التراثي الشهير للجرجاني من أنه «حصول صورة الشيء في العقل»[32]، وكما في تعريف المتكلمين من أنه «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل»[33]، وحاصل التعاريف تقسيم العلم إلى: «ما يمكن الركون إليه في تحصيل الحقيقة واليقين كالضروريات والبراهين»، وإلى ما هو دونها من التصورات والتصديقات غير اليقينية[34]. ولعل هذا التقسيم وما ينطوي عليه في قسمه الثاني، هو ما يُنقذ التعريف التراثي للعلم المتأثر عمومًا بالنزعة المنطقية اليونانية وواقعيتها المتطرفة الذاهبة إلى أن «علمنا هو طبائع الأشياء»[35]، إذ إنه يخفف من غلواء فكرة المطابقة وبلوغ الحقيقة باعتقاد حاسم نهائي، وهو ما يقربنا أكثر إلى النظرة الإبستمولوجية القرآنية المؤكدة على الروح الاجتهادية الاحتمالية النسبية الجزئية للعلم مع تركيزها على الخصائص لا الماهيات في قوالب عمومية استكشافية مفتوحة[36]، وهو ما يتناغم لحسن الحظ مع النظرة الإبستمولوجية الحديثة للعلم.

ومن أخطر القضايا الإشكالية في تعريف العلم وَفق الإبستمولوجيا الغربية المعاصرة، حصْرُ العلم في إطار الحس والتجربة (الواقعية التجريبية)، حيث يترتب على ذلك إقصاء العلوم الدينية (علوم الوحي)، بل قد يصل الحال إلى تنحية طائفة من العلوم الاجتماعية التي لا تتوسَّل بمناهج حسية وتجريبية، كما في بعض المدارس الفلسفية كالوضعانية[37]، ومن تلك القضايا الإشكالية أيضًا ما يتصل بفكرة وحدة أو واحدية العلم، حيث تؤمن هذه الإبستمولوجيا في تيارها

26. علي هادي الموسوي، **نظرية المعرفة عند الكندي**، مجلة آداب البصرة، ع 55، 2011، ص 397-398.

27. Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1st, 2003.

28. انظر مثلًا: راجح الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992، ص 36-46؛ عبدالرحمن الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992، ص 43-51؛ De Cruz, Helen, «Religion and Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/religion-science/

29. انظر مثلًا: الطيب بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**، جدة: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012؛

30. انظر مثلًا: الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**؛ الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**؛ زينب شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004.

31. شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، ص 49-56.

32. علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983، ص 55-56.

33. شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، ص 43.

34. شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، ص 50.

35. أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية – من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011، ص 301.

36. الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص 455-488؛ المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ص 20.

37. الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ص 48، 467-474.

الرئيس بأن العلم واحد Unity of Sciences في منهجه وبراهينه، ما يجعلها منحازةً إلى تبنّي المنهجية العلمية والمنظومة البرهانية للعلوم البحتة بوصفها الإطار المنهجي والبرهاني الأوحد للعلم، دون تمييز بين الحقول العلمية المختلفة، وذلك نابع من رؤية كلية تفترض «أن ثمة وحدة عامة شاملة تنظم العلوم كافة .. باعتبار أن الإنسان جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، لا وجود له خارجها، وباعتبار أن ثمة قانونًا واحدًا (طبيعيًّا/ماديًّا) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أن ثمة واحدية كونية مادية»[38]. الصبغة المادية الصرفة القارة في قاع واحدية العلوم، تجعلنا نقرر دون عناء بأنها ليست متناغمة البتة مع رؤيتنا الكلية، فنحن نفرق بين الإنسان والطبيعة، فنجعل للروح مسارًا يجافي مسار المادة، في توازٍ وتكامل، وهذا ما يجعلنا نقر بالتعريف المتعدد للعلم، وفق حقوله: الطبيعية والاجتماعية والدينية (سينعكس موقفنا ذلك في مسارنا المقترح للميز الثلاثي).

وإزاء الفلسفة، تكشف لنا الأدبيات الفلسفية بأن تعاريفها قد تعددتْ بتعدد المُنظِّرين المُعرفين لها، إذ احتشدت هذه الأدبياتُ بمئات التعاريف المتنافسة والمتباينة، وذلك نابع من عدة أمور، ومن أهمها: الصِبغة الشخصية للإنتاج الفلسفي، ميوعة حدود موضوعات الفلسفة، وعورة تلمس المنهج في الفلسفة، وحَراك بِنية المفاهيم الفلسفية، الأمر الذي دفع الطيب بوعزة إلى اقتراح الارتحال من تعريف الفلسفة إلى التعرف عليها، طارحًا شعار: ها هي الفلسفة، عوض ما هي الفلسفة؟[39]

إذن، المسار التعريفي، لا يُفضي بنا إلى شيءٍ ملائم ذي بال فيما يخص الحد المائز بين: الدين والفلسفة والعلم، بل يزيد من البلبلة حيالها، ما يجعلنا نترحل عنه صوب المسار الثاني، فلعله يكون أكثر جدوى من سابقه، وبخاصة أنه حاز قدرًا أكبر من الاهتمام في الأدبيات الإبستمولوجية.

2.1.4 الحد المائز بالمعايير

في الضفة الثانية، يُعوِّل البعضُ -في مسار مشابه بعض الشيء لما سبقه- على بعض المعايير المائزة، إذ إنهم ينشطون في بلورة معيار يفصل بين هذا النوع المعرفي عن الآخر بطريقة يرونها حاسمة أو كافية على أقل تقدير بحسب ما يتوخونه من أهداف لهذا الميز، مع انحصار المعالجات في هذا المسار على ميز ثنائي بين نوعٍ معرفي وآخر، ويتخذ مثل هذا الميز أشكالًا توصيفية عديدة، إن بقوالب إبستمولوجية صريحة أو ضمنية، أي إنّها مندرجة ضمن معالجات فكرية عامة أو إبستمولوجية متخصصة؛ في سلسلة من الإسهامات المتواصلة في حقب تاريخية عديدة، يصعب تطويقها على عنق هذا المبحث الصغير، فنكتفي من ثمَّ بإشارات لأبرز الإسهامات في هذا الباب. من الإسهامات الفكرية العامة الضمنية للتمييز بين الدين والعلم، ما يزعمه غوستاف لوبون من أن الحقائق الدينية نابعة من الجوانب الوجدانية الصرفة وأنه «لا دليل لها غير موافقة الناس عليها، وهي تابعة لدائرة الإحساس وتكون أساسًا للمعتقدات»، بخلاف الحقائق العقلية أو العلمية حيث «يمكن إثباتها بالتجربة، مستقلة عن أي معتقد»[40]. ومنها أيضًا ما ذهب إليه صديقه هنري بوانكاريه حيث يرى من جهته أنَّ العلم «نسق من العلاقات»[41]، وهو مصطبغ بتناسق داخلي، يجعله قادرًا على إيضاح العلاقات الصحيحة بين الأشياء، عادًّا أن ذلك هو «الواقع الوحيد الموضوعي»، وهو «ما ينتجُ عنه التوافقُ الكوني»[42].

ومن الإسهامات الإبستمولوجية المتخصصة تلك المعايير المبلورة من قبل بعض فلاسفة العلم المحدثين بخصوص التمييز بين العلم واللاعلم (=ميز ثنائي)، إذ تنداح دائرة اللاعلم لتشمل الدين و/أو الفلسفة في نظر بعضهم على الأقل. من المعايير الفاصلة المبكرة، ما يذهب إليه فرانسيس بيكون حيال طرح الاستقراء باعتباره معيارًا مُميزًا للعلم، حيث يؤكد على التجربة، كما أنه قد نجح في بلورة فكرة الشواهد السالبة، بل طرح فكرة تكذيب النظريات المنافسة، سابقًا بذلك بوبر نفسه[43]. كرَّس إرنست ماخ تجريبية بيكون عبر تأكيده لمحورية مبدأ التحقق The Verification Principle، بكونها قابلة لأن تُرد إلى قضايا تختص بالإحساسات[44]. ونهجَ لودفيج فتجنشتاين صوب معيار المعنى، وذلك أنه يرى أن قضايا العلوم الطبيعية ذات معنى، وذلك أنها «قضايا محاكية تنسخ الواقع»، مميزًا بين القضايا البسيطة والمركبة، طارحًا أن قضايا الميتافيزيقا لا دلالة لها، وتعرض معياره لانتقادات واسعة، بما فيها الغموض والفشل في علاج مشكلة

38. عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999، المجلد الأول ، ص 238.

39. بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**، ص 71-97 ، 120.

40. لوبون، **حياة الحقائق**، ص 20.

41. هنري بوانكاري، **قيمة العلم**، ترجمة: الميلودي شغموم، بيروت: التنوير، 2006، ص 160.

42. السابق، ص 162-163.

43. السيد، **التمييز بين العلم واللاعلم**، ص 14-19.

44. السابق، ص 33-38.

الاستقراء[45]. في تعزيز لنهج التجريب والتحقق في قالب وضعي صرف، طور العديد من فلاسفة العلم مبدأ القابلية للتحقق The Criterion of Verifiability من أمثال: موريتز شليك، فريدريك وأيزمان، جول آير، مع نشوب خلافات واسعة داخل الوضعية ذاتها حيال الكثير من الأبعاد المنطوية إزاء هذا المبدأ الذي أُريد له أن يكون حدًّا فاصلًا حاسمًا بين العلم واللاعلم أو الميتافيزيقا[46].

في العدوة الأخرى الناسفة لمبدأ التحقق، تبنى كارل بوبر بصلف مبدأ القابلية للتكذيب، وبلوره في أطروحة شاملة مُريضنة، باعتبارها حدًّا فاصلًا بين العلم واللاعلم، مقررًا أن النظرية عامة بخلاف التجربة إذ هي خاصة، ولذا فلا يسع الثانيةُ أن تُثبتَ الأولى، وإنما تُكذِّبَها فقط، حيث يُشدد على أن تراكُم الأدلة المؤيدة لا يؤدي البتة إلى زيادة احتمال الصدق للنظرية (=التحقق)، ويرى في ذلك ضربًا من الاستحالة المنطقية، وينسف الاستقراء بزعم أنه يجعل من العلم التجريبي على قدم المساواة مع الميتافيزيقا، ناعتًا إياه بأنه مجرد خُرافة، ويُفعِّل دورَ الشواهد السالبة والاختبارات القاسية للنظريات التي تدَّعي العلمية[47]، على أن بوبر يبقي مقدارًا من الميتافيزيقا أو «الدوغمائية»، إذ يراه ضروريًّا لتقدم العلم ذاته[48]. يعارضه في ذلك المبدأ توماس كون معارضةً تامةً، حيث يُكذِّب تكذيبيةَ بوبر واصفًا إياها بأنها مجرد وصفة على الورق[49]، طارحًا حدًّا مائزًا يتمثَّل في القدرة على حل الألغاز، فالعلم وحده هو القادر على حل الألغاز التي يشتغل عليها هذا الحقل العلمي أو ذاك، في حين يخفق العلم الزائف في حلِّها، بل لا يكون له أصلًا اشتغال بمثل هذه الألغاز، ويُقدِّم كون حدَّه المائز في سياق تحليل تاريخي معمق لنمو العلم وتطوره، إذ بموجبه يعمل العلماء على تطوير نظريات في ضوء باراديم (نموذج إرشادي) معين، فيصل إلى ما يسميه بالعلم المستقر Normal، ويستمر هذا العلم (نظريات محددة) إلى أن تظهر شذوذات Anomalies تجعله من ثمَّ غيرَ قادرٍ على حل الألغاز، فتتخلق بذلك أزمة، تدفع ببعض العلماء إلى تطوير باراديم جديد، وهكذا يتطور العلم، مقررًا بأن «العلماء عقب كل ثورة علمية يعملون في عالم مختلف»[50]، وقد تعرَّض كون هو الآخَر إلى انتقادات كثيرة في حده المائز، ومن بين ذلك هجوم ارتدادي يشنُّه بوبر على خصمه اللدود، حيث يقول إن التنجيم (العلم الزائف) يتضمن كل الشروط التي يحددها كون، أي إنَّ له لغزًا وأنه يزعم بتقديم حلول له[51]. في الجانب الآخر، من أهم الانتقادات لـ كون، أن ثمة صعوبة في تصور ألغاز بشكل محدد دقيق للعلوم الاجتماعية والدينية، فهل نُخرجها من نطاق العلمية؟!

وفي محاولة لتجاوز الطرح البوبري والكُوني معًا، طرح إمري لاكاتوش معيارًا آخر للفصل بين العلم والعلم الزائف، ويتمثل في ما أسماه «البرنامج البحثي»، حيث يقرر بأن العلم لا يقوم على نظرية مفردة أو منعزلة، وإنما على «نواة صلبة» من الفروض المتكاملة المحمية بحزام واقٍ من الفرضيات المساعدة Auxiliary، في سياق يتوفر فيه البرنامج البحثي على مساعد للكشف Heuristic من شأنه المعاونة في حل المشكلات، وهضم الشذوذات، وتحويلها عبر ممارسات مُرَيْضَنَة إلى تأكيدات[52]، مشددًا على وجوب أن يتمكن البرنامج البحثي من الوصول إلى باقة من «التنبؤات المذهِلة المباغِتة المشهودة، فقليلٌ منها يكفي لقلب الميزان، وحيثما تخلَّفت النظريةُ وراء الوقائع، نكون بإزاء برامج بحث متنكِّسة بائسة»، ويحدث النمو العلمي عبر التحاق العلماء بالبرنامج البحثي الأكثر تقدُّمًا[53].

بمنظوره السوسيولوجي للعلم، رمق روبرت ميرتون العلمَ

45. إدموندس أبسالون، **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، بيروت-تونس: الدار المتوسطية، ط1، 2009، ص 98-104.

46. السيد، **التمييز بين العلم واللاعلم**، ص 56-74.

47. بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ص 259-271.

48. السابق، ص 72-73، وانظر أيضًا:
Popper, K. (1975). The rationality of scientific revolutions. In R. Harre (Ed.), *Problems of scientific revolution: Progress and obstacles to progress*. Oxford: Clarendon Press.

49. تعقب بوبر أيضًا وعارضه آخرون، ومن بينهم بول فيرابند في كتابه الشهير **ضد المنهج** Against Method، حيث يرى أن التكذيبية لا يمكن تطبيقها على كل النظريات العلمية، وفي حال تطبيقها فهي ليست سوى خطوة ضمن خطوات عديدة في المنهج، مشيرًا إلى أن العلماء لا يتخلون عن نظرياتهم لمجرد تعارض بعض الوقائع كما يزعم بوبر، ويشاطره في ذلك إمري لاكاتوش حيث يصف العلماء بأنهم ذوو جلد سميك، أي إنهم يتشبثون بنظرياتهم في عناد تام، طارحًا فكرة «القلب الصلد» للنظرية، ويشير فيرابند في جانب آخر إلى أن بوبر مسبوق بهذا المبدأ، ومن بينهم وليام هول، حيث طرح فكرة الفروض الجسورة. هذا غيض من فيض بخصوص الانتقادات حيال مداخل الحد المائز، ولا مجال للاستفاضة في ذلك. للمزيد، انظر مثلًا: السيد، **التمييز بين العلم واللاعلم**، ص 18-19، 143-149، 154، 171.

50. كون، **بنية الثورات العلمية**، ص 199.

51. السيد، **التمييز بين العلم واللاعلم**، ص 166.

52. Lakatos, I. (1978). Introduction: Science and pseudoscience. In J. Worrall & G. Currie (Eds.), *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.

53. عادل مصطفي، **الحنين إلى الخرافة – فصول في العلم الزائف**، القاهرة: هنداوي، ط1، 2017، ص 167-170.

بنظرة مختلفة، حيث يعتقد أنه يتسم بتوفره على ما وصفه بـ الروح، صابًّا هذه الروحَ في أربع خصائص فرعية، وهي: (1) **العالمية**، ما يقضي بتجاوز المداخل الشخصية الصرفة مقررًا بأن «قبول أو رفض الادعاءات يجب ألا يعتمد على الصفات الشخصية أو الاجتماعية لأبطالها»؛ (2)، **العمومية**، وذلك بكون العلم مُلكًا مُشاعًا للناس؛ (3) **المؤسسية**، من أجل تقليل آثار الأدلجة ونحوها، مما يمكن أن يصدر من رجال العلم بصفتهم الشخصية؛ (4) **الشكوكية**، عبر تبني الشك المنظم لمنظومة المعتقدات التي يحملها رجال العلم، الأمر الذي يفضي في رأيه إلى صراعات مع الأديان والأيديولوجيات. تعرَّض هذا المنظورُ لنقد الشديد، ومن ذلك تبسيطه الشديد للمسألة، ولهذا فَلَم يحظَ باهتمام السوسيولوجيين، فضلًا على اهتمام فلاسفة العلم[54].

يذهب بعض المنظرين إلى حتمية فشل المعيار الواحد لكونه غير قادر على أن يكون شرطًا كافيًا للميْز الثنائي بين العلم واللاعلم، حيث تتعدد جوانب العلم وأبعاده[55]. وفي محاولة للإفلات من قبضة المعيار الواحد لهذا الميْز، طرح منظرون مدخل المعايير المتعددة خلال العقود الماضية، ومن بينهم: لانجمويز ([1953] 1989)؛ غروينبيرجر (1964)؛ هولندي (1982)؛ بونج (1982)؛ رادنر ورادنر (1982)؛ كيتشر (1982)؛ غروف (1985)؛ تاغارد (1988)؛ جليمور وستالكر (1990)؛ ديرسكن (2001 , 1993)؛ فولمر (1993)؛ مهنر (2007). يشير هانسون إلى أن هذه المعايير لا تصدق على كل العلوم، وفي هذا إشكال، كما أن العلم الزائف له طرقه وحيله للتماهي مع العلم، حتى مع وجود معايير أو خصاص متعددة، ومن تلك الحيل على سبيل المثال: تجاهل دحض النتائج، والمراوغة بخصوص الاختبار والتحقق، وتعظيم دور سلط معرفية معينة بما يسوغ القبول وعدم المساءلة أو المطالبة بالدليل، والتخلّي عن تفسيرات قديمة دون تبرير، ما يُوجِد إشكالًا آخر بخصوص نجاعة المدخل المتعدد للميز بين العلم والعلم الزائف[56].

حينما ننظر إلى الكتب الإبستمولوجية العربية المعاصرة -وفق ما وقفنا عليه- ممّا تناولتْ مسألة الحد المائز، نجد أنَّ أكثرها يكتفي بعرض ما تتوفر عليه الإبستمولوجيا الغربية الحديثة [57]، فماذا عن ذخائر التراث العربي الإسلامي حيال هذه المسألة؟ ليس ضمن أهدافنا البحثية التنقيب عن بلورة إجابة تفصيلية حياله، بقدر ما يهمُّنا التلويح بأنَّ ثمة اشتغالاتٍ تراثية معمقة متنوعة، يمكن صبُّها في قالب الحد المائز، ولعل من أشهرها المناظرة التاريخية بين الغزالي وابن رشد كما في كتابيهما: التهافت، وتهافت التهافت؛ إذ إن جوهرها كان مناقشة مسألة الفصل بين الدين والفلسفة في المعرفة والاستدلال، ففي حين يمايز الأول بينهما بجلاء مُعلِيًا الدين على الفلسفة، يمانع الثاني ذلك، في ظل مناقشات فلسفية معمقة تفصيلية[58]. ولا يكتفي الغزالي في رسم حد فاصل بين الدين والفسلفة، بل يُعمِل فكرَه في سبيل رسم مثل هذا الحد بين العلم الحقيقي (كالفلك) والعلم الزائف أو ما يصفه هو بأنه مجرد طروحات فلسفية تأملية لا تقوم على البرهان[59].

ومن تلك الاشتغالات أيضًا، توسُّل المناطقة بالمعايير المائزة التصنيفية للقضايا في سياق يجهد لأن يفصل بين العلم واللاعلم، حيث يعمدون إلى تصنيفها إلى عدة أصناف ومنها: الأوليات، المحسوسات، المجربات، المتواترات، الحدسيات، والوهميات[60]. يقر هذا التراث بالقبليات الضرورية البدهية أساسًا للعلم الصحيح، ومن ذلك نجد أن بعض المنظرين يؤكدون أن «الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلب نفرَ واختفى»[61].

وفي الفكر العربي المعاصر، طرح محمد أحمد السيد مقاربة إطارية أولية للحد الفاصل تتقوَّم على مبدأ القابلية للتكذيب، وتسعى جاهدةً لإنقاد هذا المبدأ، مع تبني مبدأ القابلية للتحقق في الوقت ذاته، طارحًا جملة من الخصائص

54. Hansson, «Science and Pseudo-Science».
مع ملاحظة أن ميرتون استخدم للتعبير عن الخاصية الثانية مصطلح شيوعية Communism، وقد تعقبه مؤلف المدخل في الموسوعة، مشيرًا إلى أن التعبير قد خانه، وأنه لعله كان يقصد المشاعية أو نحو ذلك، وهذا ما دفعنا نحن لصوغها بمعنى العمومية، حيث تؤمّن لنا المعنى المراد في نهاية المطاف الدلالي للتوصيف الميرتوني.

55. Fernandez-Beanato, D. The Multicriterial Approach to the Problem of Demarcation. J Gen Philos Sci, 51, 375–390 (2020).

56. المراجع السابقة مقتبسة من: Hansson, «Science and Pseudo-Science»..

57. انظر مثلًا: صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط 1، 1981؛ يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، القاهرة: هنداوي، ط1، 2012، يمنى الخولي، فلسفة كارل بوبر، القاهرة: هنداوي، ط1، 2017؛ مصطفي، **الحنين إلى الخرافة – فصول في العلم الزائف**.

58. لمزيد من مناقشة مسألة علاقة الدين بالفلسفة وفق الآراء العديدة، انظر مثلًا: زقزوق، **الدين والفلسفة والتنوير**؛ أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001.

59. Martin Riexinger, Al-Ghazālī's «Demarcation of Science», in: Frank Griffel, Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. vol. 2, 2015, Leiden/Boston: Brill, p. 284.

60. شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، ص 211-309.

61. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط1، ص 116.

العامة التي يجب أن تتسم بها القضايا العلمية، والمتمثلة في: (1) القابلية للاختبار، (2) صدق القضايا، (3) الدقّة والتحديد للقضايا، (4) الترابط والاتساق المنطقي، مقتبسًا مقولة لبوبر يؤكد فيها أن معياره لا يعدو أن يكون مجرد اقتراح، وأن ما يطلق عليه علمًا أو علماءَ هو ضربٌ من الاصطلاح أو هو قرار لدى هذه الجماعة العملية أو تلك، ويحذرنا السيد في نهاية مقترحه من الوقوع في شَرَك الدور المنطقي[62].

ومع الإقرار بأن معالجتنا السابقة للمسارين السابقين مجملة مختصرة إلى حد بعيد، فإنّنا نأمل بأننا قد وفقنا في تجلية قدر من عوار هذين المسارين، إذ إنهما منحصران في الميز الثنائي، الأمر الذي يفوّت علينا الظفرَ بمَيْز ثلاثي من جهة، وهما عاجزان في الوقت نفسه عن الوفاء بتمييز شامل جلي حيال الأنواع المعرفية من جهة ثانية، بَلْهَ أنهما لا يصدران عن الرؤية العربية الإسلامية الكلية التي اتخذناها إطارًا مرجعيًّا لنا في هذا الاشتغال البحثيّ من جهة ثالثة، ما يُشرعن لنا الارتحال إلى المسار الثالث، وهو بيت قصيدنا وجوهر إسهامنا البحثي، وذلك في محور ننفحه قدرًا لائقًا من التوصيف والشرح المفصلين للمنهجية المتبعة والأبعاد المتبناة، ما يمنح مَيْزَنا الثلاثي ما عساه يكفي من المشروعية للانضمام إلى الطروحات الإبستمولوجية العربية الإسلامية التي تستحق النظر راهنًا والتطوير مستقبلًا، ضمن ما ننشده من تراكمية معرفية متواصلة.

2.4 المسار المقترح للميْز الثلاثي

1.2.4 مدخل

المعالجات السابقة في الأدبيات ركزتْ كما رأينا على مقاربات مَيْزية ثنائية. منطقيًّا، يصح منا القول أنه كلما زاد عدد الأشياء المُقارَنة زادتْ أبعادُ المقارنة، فأنتَ حينما تقارن بين (أ) و (ب)، فإنك لا تتوفر على أبعاد كثيرة مثلما تقارن بين: (أ) و (ب) و (ج)، وذلك أن من شأن كل مقارَن إضافي (ج) في العادة أن يمنح المقارنة مزيدًا من الأبعاد، وذلك نظرًا لاتسام (ج) ببُعد خاص، وقد يكون هذا البعد موجودًا في (أ) أو (ب)، إلا أنك لم تتفطن له، لكونه ضامرًا فيه أو خافتًا، وهذا يعني أن ميزنا الثلاثي بين: الدين والفلسفة والعلم سيظفرنا بالعديد من الأبعاد، كما أنه سيحقق عدالة أكبر في المقارنة بين هذه الأنواع المعرفية، لكونه ينتظم الأبعاد التي نفحتنا إياها هذه الأنواع، إذ نحن نستل الأبعاد منها جميعًا، وهو ما يُقرّبُنا أكثر إلى تصور أشمل وأتزن وأعدل للميز بين الأنواع المعرفية؛ فتتحقق بذلك درجةٌ أعلى من الفصل أو العزل المرن بينها، ومستوى أسنى من الفرز للسمات والمزايا والنهايات لكل نوع معرفي، ما يجلي بصورة أكثر نصوعًا المتاخمة المعرفية في قوالبها التضافرية التكاملية المنشودة، لا التنافسية التصارعية المنبوذة.

2.2.4 الحد المائز بالأبعاد

يتعين علينا هنا التقرير بأنه ليس من اليسير البتة الوصولُ إلى تحديد الأبعاد المائزة بشكل يحظى بالإجماع التام لدى الجماعات العلمية في الحقول الدينية والفلسفية والعلمية، إذ تتنوع عادةً المداخل أو المنظورات حيال هذه الأبعاد من جهة تحديدها وتوصيفها، وبالذات فيما يخص الفلسفة والعلم، ويخفُّ هذا التنوع إزاء الدين، نظرًا لكون معمار الدين (الإسلام) بُني بنصوص أصلية تأسيسية قوامها القرآن الكريم والسنة النبوية، بجانب نصوص اجتهادية تأسيسية لعدد من المنظرين الكبار، حيث استبطنوا هذه النصوص الدينية التأسيسية في التنظير لعلوم الغاية أو علوم الوحي كالعقيدة والفقه والتفسير والحديث، وعلوم الآلة كاللغة وأصول الفقه وأصول الحديث وأصول التفسير. ولم تخلُ هذه النصوص الأصلية التأسيسية من شذرات توجيهية بخصوص الفلسفة والعلم أيضًا، إذ تضمنَت العديد من التوجيهات العامة للفلسفة والعلم في أطرها الرئيسة، ومنها تلك الشذرات القرآنية التي تومض على مسألة الحد المائز في دلالتها العامة، ومن بينها هذه الآيات الكريمات: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82)؛ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: 38)؛ ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾(الملك: 3)، فمن الآية الأولى استنبط جاري ميلر – عالم الرياضيات واللاهوت الكندي- ما يؤشر على مبدأ القابلية للتكذيب، وذلك بعد أن فحص القرآن في بادي أمره بغية تكذيبه وإيجاد الثغرات فيه، إلا أنه لم يجد ثمَّ ما عساه يُكذِّب[63]، ويبدو أن الآية الثانية ليست بعيدة من هذا المعنى أيضًا، على أن الثالثة أقرب إلى مبدأ التماسك والتناغم في الإطار المعرفي السليم، والحديث يطول في هذا المسلك ويخرج

62. السيد، **التمييز بين العلم واللاعلم**، ص 187-205.

63. كانت هذه الآية سببًا في إسلامه، وقد أبان ذلك في محاضرته المعنونة بـ The Amazing Quran:
https://www.youtube.com/watch?v=_ePp2TIjGeQ
وقد فرغت المحاضرة في كتاب يحمل العنوان نفسه:
Garry Miller, The *Amazing Quran*, 2012

عن نطاق بحثنا هذا.

ومع ذلك، فإن الأدبيات العربية الإسلامية تعجُّ بآراء متنوعة إزاء جوانب عديدة تمس الدين والفلسفة والعلم، نظرًا لاشتمال هذه الأدبيات على مداخل ومقاربات اختلط فيها الفكرُ العربي الإسلامي في فجره وضحاه وظُهره بالفكر اليوناني[64]، ما يُلجئنا إلى التفطن جيدًا حتى لا يعود تحليلُنا إلى الفكر الغربي من النافذة الإغريقية المختبئة في تضاعيف الفكر الإسلامي الذي تشرَّب هذا الفكر، وهو ما يستلزم إذن التَّنبه لهذا الفخ، عبر الانشداد إلى توصيفات تجهد لأن تكون قريبة من روح النصوص التأسيسية التي تعكس الفكر الإسلامي حيال: الدين والفلسفة والعلم، محيلين إلى عدد من المراجع المعبّرة عن هذا الفكر، وفي هذا تحوُّط منهجي يُرتجى منه قبولُ الجماعات المعرفية لما نبلوره من هذه التوصيفات.

نهجنا المقترح في الميز الثلاثي يقوم على تفعيل باقة من الأبعاد العامة، لا مبادئ أو معايير محددة بموجب حيثيات أو تسويغات تنظيرية مسبقة. وفي هذا، يتوسل نهجُنا بخطوات منهجية واضحة من أجل تحديد هذه الأبعاد المائزة المتوخاة بين: الدين والفلسفة والعلم، ولعل في هذا كلِّه: توسيغًا منهجيًّا مقنعًا من جهة، وتضييقًا لدائرة الخلاف حولها من جهة ثانية، وقد شمل ذلك الآتي:

1. عمدنا ابتداء إلى النظر التحليلي في المعرفة الدينية والفلسفية والعلمية بعامة، من أجل تكوين تصورات أولية حيال الميز الثلاثي.
2. في جولات تحليلية تراكمية، سعينا لاستخلاص أوليّ لأبعاد مائزة، إذ إننا سجَّلْنا أبعادًا عامة مشتركة تُطرح عادة في الأدبيات الإبستمولوجية من قبيل: الموضوع، الغاية، المنهج، البرهان، طبيعة الحقيقة.
3. عصرنا بعد ذلك كل نوع معرفي بُغية أن يُقطِّر لنا الأبعاد التي يمتاز بها هو، والتي قد تكون متوارية بعض الشيء في النوع الآخر، شريطة أن يكون البُعد المقطَّر صالحًا لأن يُسكب في إناء النوعين المعرفيين الآخرين.
4. مَذَقْنا نظرنا التحليلي بنهج استقرائي، حيث باشرنا قراءة في الأدبيات العربية الإسلامية في قالب تنقيبي استئناسي، إذ إنها تشكِّل المنصةَ المرجعية الرئيسة لبحثنا هذا.
5. أبقى الباحثان عَينًا كبيرة مفتوحة على الأدبيات الغربية الحديثة، إذ إنها قد تنفحنا ببعض الأبعاد، بجانب كونها تزيد درجة الاطمئنان حيال ما نتوصل إليه من جهة ملاءمة الأبعاد المائزة للمداخل والاشتغالات البحثية المعاصرة، على أننا لن نتوسع في إيراد شواهد، حتى لا نثقل النص، سوى ما تمس إليه الحاجة مع وضعنا إياها في الهامش؛ وقد عكسنا في أجزاء سابقة بعضَ ما صورتْه هذه العينُ المنقِّبة.

ولعله يحسن بنا هنا أن نذكر شواهدَ على بعض النصوص التراثية المتضمنة لإشارات جلية للعديد من الأبعاد المائزة التي خلصنا إليها، مشيرين ابتداءً إلى النص، ثم نعقبه بالأبعاد المستخلصة، جاعلين إياها في أرقام مسلسلة. نبتدئ بنص توصيفي لـ أبي سليمان السجستاني نقله أبو حيان التوحيدي في إمتاعه ومؤانسته، حيث يقول السجستاني: «إن الشريعة مأخوذةٌ عن الله بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وبابِ المناجاة، وشهادةِ الآيات، وظهورِ المعجزات، على ما يوجبه العقل تارةً، ويجوّزه تارةً، لمصالح عامةٍ متقنة، ومراشد تامةٍ مبيَّنة، وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه، والغوص فيه، ولا بدَّ من التسليم للداعي إليه، والمنبّه عليه.. وجملتُها مشتملةٌ على الخير، وتفصيلُها موصولٌ بها على حُسن التقبُّل، وهي متداوَلة بين متعلِّق بظاهرٍ مكشوف، ومُحْتَجٍّ بتأويلٍ معروفٍ، وناصرٍ باللغة الشائعة، وحامٍ بالجدل المبين، وذابٍّ بالعمل الصالح، وضاربٍ للمثل السائر، وراجعٍ إلى البرهان الواضح»[65]. ففي هذا التوصيف الشذري إشارة جلية إلى أربعة أبعاد مائزة، وهي: (1) المنهج، (2) طبيعة الحقيقة، (3) الغاية، (4) نوع القبول للمعرفة[66].

وفي شذرة توصيفية أخرى، يؤكد ابن تيمية بعض الأبعاد السابقة (كالمنهج والحقيقة)، حيث يقول: «فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها، لا تكون كذبًا باطلًا قط، وبيَّنوا من الطرق العلمية التي يُعرف بها

64. انظر مثلًا: ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003.

65. أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاتة عامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2021، ط3، الجزء الثاني، الليلة السابعة عشرة ، ص 202-203.

66. في الأدبيات العربية الإسلامية الحديثة، نجد توصيفًا يؤكد بعض هذه الأبعاد الأربعة، حيث يقول محمود زقزوق: «مقابل المعرفة الفلسفية التي هي معرفة إنسانية يجوز عليها الخطأ والصواب، نجد أن المعرفة الدينية المبنية على الوحي الإلهي الموثوق بصحته معرفة معصومة من الخطأ، وتعطينا الحقيقة كاملة.. فالحقائق الدينية تعد حقائق كاملة جاهزة»، انظر كتابه: **الدين والفلسفة والتنوير**، ص19. وفي الأدبيات الغربية، نجد على سبيل المثال ما يقرره سبينوزا كما في: **رسالة في اللاهوت والسياسة**: «أنَّ الغاية من الفلسفة هي الحقيقة، والغاية من العقيدة هي الطاعة والتقوى»، وهذه إشارة إلى بُعد الغاية. نقلًا عن: محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص65.

صدق القضايا ما هو مشترك، فيتنفع به جنسُ بني آدم، وهذا هو العلم النافع للناس. وأما المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي، فجعلوا البرهانياتِ ما علمه المستدل، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيًّا، وإنْ علمه مستدل آخر، وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة، ما ليس من البرهانيات عند آخرين، فلا يمكن أن تُحد القضايا العلمية بحد جامع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها، حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم، وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب، باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل كل صناعة من الحق والباطل ومن الصدق والكذب، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين ..»[67].

بتحليل هذا التوصيف نجد أنه يمنحنا أبعادًا مائزة إضافية أخرى، وهي: (5) البرهان، (6) اللغة أو الجهاز المفاهيمي، (7) الجماعة المعرفية. وفي ملمح توصيفي آخر، يشير ابن تيمية إلى أن «دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض»[68]، مؤكدًا أن «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»[69]، وبهذا نظفر ببعد مائز آخر، هو: (8) البناء أو تركيبة المعرفة.

ويضيف أبو حامد الغزالي في كتابه **مقاصد الفلاسفة**، بُعدًا مائزًا محوريًّا آخر، وهو (9) الموضوع، حيث يقرر موضوعات العلوم المختلفة بقوله: «أما العلم الطبيعي[70] فموضوعه أجسام العالَم ... وأما الرياضي فموضوعه بالجملة الكمية، وبالتفصيل المقدار والعدد ... وأما العلم الإلهي فموضوعه أعم الأمور، وهو الوجود المطلق»[71].

67. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1991، المنطق، مج 9، ص 250.

68. ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مج 3، ص 164.

69. السابق، مج 1، ص 174.

70. مما هو معروف أن العلم لم يُكمل انفصاله عن الفلسفة في تلك الفترة، ولذلك يرد ذكرُ بعض الحقول العلمية مثل العلم الطبيعي والرياضيات ضمن فروع الفلسفة. وهذا يعني أن بعض الميز التراثي بين الدين والفلسفة قد يُراد به التمييز بين الدين والعلم أو بعض فروع العلم، وذلك بحسب التوصيفات الوارادة في النصوص التراثية محل التحليل.

71. أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، ط1، 2000، ص64. ومن الأدبيات الحديثة، نجد أن موسوعة ستانفورد للفلسفة تقرر بأن «إحدى الطرق للتمييز بين: العلم والدين، هي القول: بأن العلم يتعلق بالعالم الطبيعي، في حين أن الدين يتعلق بكل من الطبيعة وما هو خارق للطبيعية»، انظر:
De Cruz, Helen, «Religion and Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science .

التحليل السابق -كما رأينا- أخلصنا إلى تسعة أبعاد مائزة، وقد رأينا أن نضيف بعدًا مائزًا عاشرًا يتعلق بمسألة (10) النمو والازدهار للنوع المعرفي، وذلك أن الأدبيات الإبستمولوجية الحديثة شرعتْ في الحديث المعمق عن أنماط النمو المعرفي، في محاولة لسبر مستقبل ازدهار المعرفة الإنسانية، ما يضخ قيمة تنبؤية لهذا البُعد المائز، على أننا نميل وفق رؤيتنا الكلية الحضارية إلى التوصيف المثالي لمسارات الازدهار، أي إننا ننحاز طواعية إلى ما يجب أن يكون عليه المستقبل، لا ما يُراد أن يكون عليه من قِبل بعض القوى المهيمنة، وعلى رأسها النيوليبرالية، إذ إنها تتوخى إخضاع الإنسان لإملاءات السوق، بوصفه غدا مرجعية نهائية للحياة المعاصرة[72].

إذن، وفق منهجيتنا التحليلية الاستقرائية، خلصنا إلى تحديد عشرة أبعاد مائزة بين: الدين والفلسفة والعلم، وقد راعينا فيها انتظامها في مسلكين اثنين، وهما: **المسلك الإبستمولوجي** (يندرج تحته 6 أبعاد)، **والمسلك السوسيولوجي** (ينتظم فيه 4 أبعاد). سنفتتح الاستعراض المكثف بالأبعاد الإبستمولوجية وهي الستة الأولى، لننتقل بعد ذلك إلى الأبعاد السوسيولوجية، وهي الأربعة الأخيرة، على أننا سنجر عربة تحليلنا في ذينك المسلكين ذاتهما في مرحلة تالية، حينما نروم استخلاص أبرزِ الآثار أو الانعكاسات التي يُمكن أن تترتّب على ميْزنا الثلاثي المقترح، الأمر الذي يعزز من تماسك الأطروحة، وتكاملها من جهة المقاربة التنظيرية والمعالجة التطبيقية.

1.2.2.4 الغاية

تَنكُّبُ التيارِ الرئيس في الفلسفة الغربية للبعد الغائي كما في أدبياته المختلفة[73]، لا يُزهِّدنا البتة فيه، حيث إن رؤيتنا الكلية تنبني على الغاية، ومنها تنطلق وإليها تعود، وغاية الأشياء أسنى ما فيها رتبة، فمن الغاية تنبثق المناهجُ والوظائف والآليات ونحوها، ما يجعلنا نُصدِّر هذا البعدَ المحوري، فنبتدئ به في ميزنا الثلاثي. المعرفية الدينية تتوخى بث هدايات عامة

72. انظر مثلًا: باسكال بروكنر، **بؤس الرفاهية- ديانة السوق وأعداؤها**، ترجمة: عبدالله السيد ولد أباه، الرياض: العبيكان، ط1، 2006، ص 7-8.

73. عوض الغائية، تتبى الفلسفة الغربية ما يسمى بـ الآلية، حيث ترجع الظواهر أو الأسباب إلى عوامل آلية ذات طبيعة وظيفية مادية وقد تكون بقوالب حتمية صارمة «تتم خارج وعي الإنسان» في سياقات تضعف المعنى أو تشظيه أو تغتاله، وتصل بالإنسان المعاصر من ثمَّ إلى حالات من الاغتراب واللامعيارية (الأنومي) والتشيؤ، انظر: المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ص 57.

في المعتقد والتفكير والسلوك والتعلُّم والاقتصاد[74]. وغاية الفلسفة إنما هي تفتيق الأذهان على العلل وأصول الأشياء وتصورها وتحليلها وتجريدها ونقدها[75]. ويتغيا العلمُ استكشاف عوالم الإنسان والطبيعة المجهولة عبر المعلوم والبرهان؛ في منهج دقيق واضح، لوصف الظواهر وتفسيرها والتنبؤ والتحكم بها[76].

2.2.2.4 المنهج

المنهج يقوم أساسًا في الدين: على الاستخبار، وفي الفلسفة على: الاستنباط، وفي العلم على: الاستقراء (ومنه التجريب)، مع استخدام كل نوعٍ معرفي لبقية المناهج في سياقات معرفية عديدة كما هو متقرر في الأدبيات[77]. نعم، فالمنهج في الدين يقوم على «فهم الخبر» وفق قواعد منهجية ولُغويّة محدَّدة، تضمن توحيد الفهم للثوابت القطعية والإذعان التام لها وتقريبه للمتغيرات، ما يجعله يتجاوز المنهج المتكئ على المنظور Perspective وفقَ ما تروج له الإبستمولوجيا الغربية الحديثة[78]. ويحث الفكر الإسلامي على تفعيل كل الأدوات المعرفية الحسية وغيرها وجعلها ضمن مصادر المعرفة[79]، ولذا فإنه يمكن استخدام مناهج الفلسفة أو العلم للخلوص إلى معارف جديدة من النصوص التأسيسية الدينية، كما يمكن اختبار أو فحص بعض أبعاد الدين في سياقات التطبيق، ومن ذلك مثلًا المنهج التجريبي تجاه بعض الوصايا الدينية، والنظر في الكيفيات المُحققة لأعلى مستويات النجاعة، إلا أن ذلك لا يُخرِج الدينَ عن منهجه الأساسي القائم على الاستخبار، أي طلب ما في الخبر أو النص الديني من هدايات ومعارف ومقاصد[80].

3.2.2.4 البرهان

البرهان في الدين يتأسس جوهريًّا على: برهانية مصدرية، وفي الفلسفة على: برهانية مضمونية، وفي العلم على: برهانية منهجية. أس البرهان في الدين متشكل في مصدره، حيث يتوج المصدر المعرفي الديني ببرهانية مصدرية موجزة تامة، كونه صادرًا من المشرع المطلق وهو الخالِق تعالى[81]، وتكون هذه البرهانية تامةً إذا كانت المعرفة الدينية قطعية في ثبوتها ودلالتها، وتنقص البرهانية بمقدار نقصان قطعيّتها[82]، على أن مثل هذه المعرفة القطعية دائرتها أصغر من المعرفة الظنية (غير القطعية)، ما يُوجِب انزياحًا نحو برهانية منهجية، تتأسس على مقدار الدقة والنجاعة في المنهجية التي يستخدمها العالِم الديني في الاستخبار والاستنباط والاستقراء. وأما أُسُّ البرهان في الفلسفة فمصنوع مما يمكننا وصفه ببرهانية مضمونية، أي من المضمون أو النتيجة التي يخلص إليها، حيث تشعُّ بضياءٍ عقليٍّ مُقنع، على أن الفلسفة لا تُخلي نفسَها من قَدْرٍ من البرهانية المنهجية، إذ إن المنهج الذي يتوسل به الفيلسوفُ مُعين على إيضاح المسلك الاستنتاجي من جهة، وعلى الإقناع بنتائجه من جهة ثانية. والبرهانية في العلم متقوّمة بشكل رئيس على المنهج، كما أنها تُفيد في بعض الأحيان من نوع آخر من البرهانية، وهي البرهانية العملية أو النفعية (المنهجية البراجماتية)، فالنتائج التي تحقق فائدة أو نفعًا ملموسًا، فهي نتائج تدرج ضمن المبرهن عليها عمليًّا[83].

---

74. محمد مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات للنشر، 2016، ص 256-257؛ الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص 429-430.

75. فوقية حسين، **الفلسفة الإسلامية – حقيقتها**، في: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، مجموعة مؤلفين، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994، ص 205-207.

76. قنصوة، **فلسفة العلم**، ص 42-50، 136-144.

77. انظر مثلًا: الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ص 94-96، 310-329، 352-358؛ الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص 490-492؛ قنصوه، **فلسفة العلم**، ص 189-195.

78. معلوم أن المنظور يتأسس على تموضع الناظر للموضوع المبحوث، فهو لا يرى إلا عبر هذه الزاوية أو تلك، ما قد يجعلنا قبالة نظريات أو نتائج تتسم بالجزئية والنسبية والتشظي، قارن ذلك مع: أسد، **جينالوجيا الدين**، ص 76-80.

79. الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ص 328.

80. في السياق العملي الراهن، نشير إلى أن المعرفة الدينية تعاني -في حاضرها- ضعفَ الجهود في بلورة منهجية علمية حديثة في حقولها المختلفة، في حين استمرأت المعرفة الفلسفية التمرد على المنهجية، حيث يختط الفلاسفة ما يرتضونه من منهجيات تفصيلية توصلهم إلى مقصودهم وإن تعارضت أو أبعدت النجعة عن التراكمية المعرفية، بخلاف العلم حيث يطور في كل مراحله منهجيات تفصيلية تلائم حقوله المتنوعة بقوالب تعاضدية تراكمية في بعض جوانبها.

81. من أهم سمات البرهان الديني: اليقينية، والإيجاز، والسهولة والواقعية والمباشرة، مع اصطباغة بالتنوع أيضًا، انظر في ذلك: سعود العريفي، **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**، لندن: مركز تكوين، ط3، 2017، ص 83-119.

82. يقرر ابن تيمية أن الحكم يكون دومًا لـ«**الدليل القطعي**» سواء أكان: نقلًا أم عقلًا، انظر مثلًا: **درء تعارض العقل والنقل**، مج1، ص 125-135، وانظر أيضًا: الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص 429-430.

83. تشير دراسات غربية إلى أنه من غير الواضح ما إذا كان كل من التفكير الديني والعلمي غير متوافقين بشكل إدراكي، وإلى أن الدين يعتمد أكثر على أسلوب التفكير الحدسي، في حين يتكئ العلم على أسلوب التفكير التحليلي. انظر:

Gervais, Will M. and Ara Norenzayan, 2012, «Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief», Science, 336: 493–496.

4.2.2.4 الحقيقة

الحقائق الدينية تَعُبُّ من جدولَي: القطعي (المعصوم) والظني (البشري)، ففي المسار القطعي تكون الحقائق فيه: كلية مطلقة متجاوزة ببرهانية مصدرية قاطعة، وفي الظني: جزئية نسبية محايثة ببرهانية مصدرية ظنية. وتسعى الحقائق الفلسفية إلى الاقتراب من تخومها ببرهانية مضمونية، وأما حقائق العلم فهي جزئيةٌ نسبيةٌ محايثةٌ بِبرهانيةٍ منهجيةٍ أو نفعيةٍ، ويمكن التعبير عن الحقيقة العلمية بأنها حقيقة إبستمولوجية، فالماء المكتشَف علميًّا إنما هو الماء العلمي (الإبستمولوجي)، لا الماء الحقيقي (الأنطولوجي)[84]. وهذا يعني أن الحقيقة العلمية حياتها قصيرة[85]، فينسف بعضُها بعضًا وفق المستجدات التي يصدقها البرهان العلمي، بخلاف الحقيقة الدينية الخالدة، أو الحقيقة الفلسفية ذات العمر المتطاول.

5.2.2.4 الموضوعات

تتسم المعرفة الدينية القطعية والفلسفية كلتاهما بكونها تعالج موضوعات الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا في سياقاتها الكلية المطلقة المتجاوزة، مع شمولية وتكاملية مؤكدة في الإطار الديني[86]، وشمولية وتكاملية محتملة في الإطار الفلسفي، حيث لا نجد شمولًا وتكاملًا إلا ضمن الفلسفات الشاملة، على أن المعرفة الدينية الظنية تكتفي بمعالجة تلك الموضوعات في سياق جزئي نسبي سياقي. وأما العلم فيشتغل على الأطر الجزئية النسبية السياقية المحايثة للإنسان والطبيعة، دون أن يكترث بالميتافيزيقا.

6.2.2.4 البناء / التركيبة

تتسم المعرفة الدينية القطعية عادة ببِنيتها الشمولية الكلية التناغمية في قالب يُكمِّل بعضُه بعضًا، وذلك نابع من حقيقة صدورها من مصدر رباني واحد مطلق العلم[87]، وأما الحقيقة الدينية الظنية فتتصف بكونها تركيبية جزئية؛ لتحقيق المَناط وبلوغ الغاية في سياق محدد. وأما المعرفة الفلسفية فهي أقرب إلى البنى المتوازية، حيث يطرح كل فيسلوف معماره الفكري بطريقة يجهد لأن يكون خلاَّقًا فيه ومجددًا. وتتصف المعرفة العلمية بكونها ذات بنى تجزيئية مفككة، حيث تشتغل على الأجزاء في محاولة لملامسة الكل[88]، إلا أن الروابطَ بين حقول العلم ضعيفة في كثير من ممارساتها، فضلًا على تنافسها، وربما صراعها في وصف الظواهر وتفسيرها والتنبؤ والتحكُّم بها[89].

7.2.2.4 نوع القبول

المعرفة الدينية القطعية مؤسَّسة على الاتباع الإجباري من قبل أطراف يومنون بها ويصدقون مضامينها[90]، وأما المعرفة الدينية الظنية، فيخفّ عندها الإجبار، وتتنوع البدائل في سياقها وفق الاجتهادات وما يرتضيه المتلقي منها[91]. وتقوم المعرفة الفلسفية على التقبل الطوعي؛ وفق الاقتناع بالأشكلة الإبداعية المُتبناة في هذه الفلسفة أو تلك، في حين تتصف المعرفة العلمية بكونها قائمة على القبول الطوعي وفق منهجية النتائج وصحتها ونجاعتها[92].

8.2.2.4 اللغة / الجهاز المفاهيمي

تتسم المعرفة الدينية القطعية بجهاز مفاهيمي مستمد من مدونة النصوص الدينية التأسيسية، حيث شكَّلتْ تلك المدونةُ أساسًا لمعجم جديد شديد الضبط والدقة (كما في مفاهيم: الإيمان، الكفر، الصلاة، الصيام، الحج، البيع، الربا)، مع انديا دائرتها لقدر من الاجتهاد المفاهيمي المتمثل في توسيع المفاهيم الدينية وتفريعها وحقنها بدلالات تعين على

84. قنصوة، **فلسفة العلم**، ص 169-170.

85. حول فكرة أن للحقائق دورات حياة معينة، ثمة تنظير عميق في: غوستاف لوبون، **حياة الحقائق**، ص 22-26.

86. ثمة من يقرر أن المعرفة الدينية في بعض حقولها واشتغالاتها الراهنة أضحت «فنونًا غير ذات موضوع، ومن ثم فهي موضوع تاريخ لممارسة توقفت عن الحياة، بل هي ليست حتى تاريخًا بالمعنى العلمي لكلمة التاريخ»، أبو يعرب المرزوقي، **الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني**، بيروت-تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط1، 2009، ص 39.

87. الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص 520.

88. قنصوة، **فلسفة العلم**، ص 24.

89. تتعين الإشارة إلى أن العلم الحديث طوَّر في ممارساته المعاصرة أساليب من شأنها الحد من انعزالية حقوله المختلفة عبر الدراسات المتداخلة أو عابرة التخصصات.

90. مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 258-259.

91. السلوك الإذعاني للمعرفة الدينية الظنية هو الذي ينجم عنه التمذهب الديني الواصل إلى حد الصراع بين مختلف التيارات المعرفية الدينية كما في حقول العقيدة والفقه، ماضيًا وحاضرًا. والفضاء المعرفي الفلسفي لا يخلو عادة من حالات صراع بين تيارات فلسفية متضادة وأحيانًا متناحرة.

92. تشير دراسات غربية إلى أن قبول الآراء الدينية والعلمية يعتمد على الثقة في «الشهادة»، وقد وجد باحثون إدراكيون أوجه تشابه بين الطريقة التي يفهم بها الأطفال والبالغون شهادة ما حيال وجود كيانات غير مرئية في المجالات الدينية والعلمية.
Harris, Paul L., Elisabeth S. Pasquini, Suzanne Duke, Jessica J. Asscher, and Francisco Pons, 2006, «Germs and Angels: The Role of Testimony in Young Children's Ontology», Developmental Science, 9: 76–96.

تحقيق المناط وبلوغ الغاية الدينية في السياقات المتجددة (كما في أقسام الفعل: الواجب، المندوب، المباح، المكروه، الحرام)، الأمر الذي يؤدي إلى درجات عالية من الضبط المفاهيمي لدى الجماعة المعرفية الدينية. وتتغذى المعرفة الفلسفية على معاجم عديدة، وقد تتنوع بتنوع الفلاسفة ومداخلهم ومشاربهم في التفلسُف، ما يوجد تشظيًا مفاهيميًّا مصحوبًا بغموض شديد، وعدم استقرار حتى على المصطلحات الرئيسة، ما يُضعف اشتغالات الجماعة المعرفية الفلسفية ويُربكها[93]. وتتوسط اللغة العلمية، إذ هي في مرتبة وسطى بين الدين والفلسفة، وتقترب اللغة إلى الدقة في العلوم الطبيعية، نظرًا لاشتغالها على المادة القابلة لدرجات عالية من الضبط والتحكم، بخلاف اللغة في العلوم الاجتماعية، حيث يشوبها قدر كبير من التنوع الذي قد يصل إلى درجة الغموض والتعقيد وربما الإرباك لاشتغالها على موضوعاتٍ تمسُّ الإنسان في مختلف تجلياته[94].

9.2.2.4 الجماعة المعرفية

من شأن الجماعة المعرفية أنها تأخذ على عاتقها تقعيد القواعد وتأصيل الأصول واجتراح المنهجيات وإقرار الأعراف والتقاليد المعرفية المقبولة، بما في ذلك مواضع المكافآت والعقوبات، وتمارس الإكراهات حيال كل ذلك[95]. مثل هذا التوصيف ينطبق على الجماعات المعرفية في الدين والفلسفة والعلم، على أن لكل جماعة معرفية بعض الخصوصية في بعض الجوانب التي سنشير إلى أبرزها. ولعل من أهم ذلك كون الجماعة المعرفية الدينية قائمة -وفق سلوكها الاجتماعي- على التقبل والاحترام والخضوع المجمل للشيخ المتبوع، على أنها تدخل في ذلك معايير البرهان والمنهج، وتتشابه معها في ذلك إلى حدٍّ كبير الجماعة المعرفية الفلسفية[96]، وأما الجماعة المعرفية العلمية، فهي أقرب إلى التقبل المجزأ وفق الموضوع والبرهان والمنهج.

10.2.2.4 النمو/ الازدهار

تنمو المعرفة عادة وفق المستجدات الديناميكية في البيئة، في مسارات اشتغلَت الإبستمولوجيا الحديثةُ على استكشافها وإنارة زواياها المظلمة وفق مداخل عديدة[97]. المعرفة الدينية يتسم نموُّها بكونه نموًّا تراكميًّا رأسيًّا تناغميًّا يُعزز بعضُه بعضًا، وأما المعرفة الفلسفية فتنمو في قوالب تراكمية تزامنية أفقية، حيث تتجاور الفلسفات المتصارعة قرونًا متطاولة، وأما المعرفة العلمية فتزدهر في مسارات تراكمية رأسية تعاقبية، بحيث يمحو جديدُها قديمَها[98]، ما لم تقرر فلسفة العلم ابتعاث رأي علمي قديم وطرحه مجددًا على طاولة البحث لمبررات تقنع بعض الجماعات العلمية على إعادة دراسة هذا الرأي أو جزء منه.

3.2.4 الميز الثلاثي: إبستمولوجيًّا وسوسيولوجيًّا ومُكبسَلًا

بعد هذا الاستعراض لأبعادنا المائزة بين: الدين والفلسفة والعلم، فإن علينا أن نُكبسل ميزنا الثلاثي هذا لنجعله في حدَّيْنِ اثنيْنِ: إبستمولوجي وسوسيولوجي، ثم في توصيف مائز مُكبسل، وذلك عبر التقاط أهم التوصيفات السابقة في الأبعاد العشرة، لنؤسس من ثمَّ علامات فارقة كبرى، تُيسِّر الميزَ وتسهّله، ما يدفعنا إلى عقد هذه المباحث الفرعية المتسلسلة الآتية:

1.3.2.4 الحد الإبستمولوجي

المعرفة الدينية القطعية (الظنية[99]) تقدم هدايات عامة عبر نهجها الرئيس الاستخباري ببرهانية مصدرية، للوصول إلى حقائق كلية مطلقة متجاوزة (جزئية نسبية محايثة) بإزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا؛ ضمن بِنية شمولية تكاملية مؤكدة تناغمية (تركيبية جزئية نسبية سياقية).

المعرفة الفلسفية تجهد لأن تصل إلى العلل وأصول الأشياء عبر نهجها الرئيس الاستنباطي ببرهانية مضمونية، متوخيةً الاقتراب من تخوم حقائق كلية مطلقة متجاوزةً بإزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا؛ ضمن بنى شمولية تكاملية محتملة متوازية.

المعرفة العلمية تجهد لأن تكتشف المجهول عبر نهجها الرئيس الاستقرائي ببرهانية منهجية أو نفعية، قاصدةً الوصول إلى حقائق نسبية محايثة بإزاء الإنسان والطبيعة؛ ضمن بنى تجزيئية مُفكَّكة.

93. انظر مثلًا: بوعزة، **في دلالة الفلسفة**، ص 73-76.

94. انظر مثلًا: يمنى الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية**، القاهرة: رؤية، ط1، 2011، ص 22-93.

95. ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص 55.

96. لمعالجة مسألة الخضوع للسلطة المعرفية في الفلسفة، انظر: فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، القاهرة: هنداوي، ط1، 2018، ص 57-58.

97. انظر مثلًا: كون، **بنية الثورات العلمية**، ص 225-238؛ بوبر، **منطق البحث العلمي**، ص 296-300. في هذا المسار، يقترح **كون** أن نمو المعرفة العلمية يمكن أن يكون في مسارين: (1) العلم المستقر، (2) العلم الثوري، السابق، ص 231-232.

98. السابق، ص 15-21.

99. ما بين القوسين يشير إلى توصيف المعرفة الدينية الظنية.

2.3.2.4 الحد السوسيولوجي

المعرفة الدينية القطعية (الظنية[100]) مؤسَّسة على اتباع إجباري من قبل المؤمنين بها (اتباع غير إجباري ضمن اجتهادات عديدة)، باستخدام جهاز مفاهيمي واضح منضبط، وسط جماعات معرفية تتأسس على التقبل والخضوع المجمل للشيخ المتبوع، مع مساءلة البرهان والمنهج، وتنمو بطريقة تراكمية رأسية تناغمية تكاملية.

المعرفة الفلسفية مؤسَّسة على تقبل طوعي وفق الاقتناع بالأشكلة الإبداعية، باستخدام أجهزة مفاهيمية متنوعة مستمدة من معاجم الفلاسفة، وسط جماعات معرفية تتأسس على التقبل والاحترام والخضوع المجمل للفيلسوف المتبوع، مع مساءلة البرهان والمنهج، وتنمو بقوالب تراكمية تزامنية أفقية.

المعرفة العلمية مؤسَّسة على قبول طوعي وفق المنهجية وصحة النتائج ونجاعتها، باستخدام أجهزة مفاهيمية شديدة الانضباط في العلوم الطبيعية ومتوسطته في العلوم الاجتماعية، وسط جماعات معرفية تتأسس على تقبل مجزأ وفق الموضوع والبرهان والمنهج، وتنمو في مسارات تراكمية رأسية تعاقبية.

3.3.2.4 الميزالعام المُبكسل

في هذا المبحث، سنعمد إلى مزيد من كبسلة ميزنا ليكون أكثر كثافة وتركيزًا على أهم الأبعاد الإبستمولوجية والسوسيولوجية وذلك كما يلي:

المعرفة الدينية القطعية (الظنية[101]) تقدم هدايات عامة بنهجها الرئيس الاستخباري وبرهانية مصدرية، للوصول إلى حقائق كلية مطلقة متجاوزة (جزئية نسبية محايثة)، ضمن بِنية شمولية تكاملية مؤكدة (تركيبية جزئية نسبية سياقية)؛ وسط جماعات معرفية تستخدم جهازًا مفاهيميًّا واضحًا منضبطًا، وتنمو بطريقة تراكمية رأسية تناغمية تكاملية.

المعرفة الفلسفية تجهد لأن تصل إلى العلل وأصول الأشياء بنهجها الرئيس الاستنباطي وبرهانية مضمونية، للاقتراب من تخوم حقائق كلية مطلقة متجاوزة، ضمن بنى متوازية شمولية تكاملية محتملة؛ وسط جماعات معرفية تستخدم أجهزة مفاهيمية عديدة متنوعة، وتنمو بقوالب تراكمية تزامنية أفقية.

المعرفة العلمية تجهد لأن تكتشف المجهول بنهجها الرئيس الاستقرائي وبرهانية منهجية، تتوخى الوصول إلى حقائق نسبية محايثة، ضمن بنى تجزيئية مفككة؛ وسط جماعات معرفية تستخدم أجهزة مفاهيمية متأرجحة الدقة والانضباط، وتنمو في مسارات تراكمية رأسية تعاقبية.

5. الانعكاسات المترتبة على الحد المائز المقترح

1.5 مدخل

بعد سعينا لتجاوز الميز الثنائي الضيق، ودأبنا للانعتاق من الحالة الصدامية الصراعية في الأدبيات الغربية على نحو ما أوضحناه في الأجزاء السابقة، نتصيّد في هذا المبحث أهم الانعكاسات أو الآثار المترتبة على ميْزنا الثلاثيّ المقترح بين: الدين والفلسفة والعلم، واضعينَ إيّاها في سلتينِ اثنتينِ: إبستمولوجية وسوسيولوجية، وذلك أن الانعكاسات تبرهن على متانة الأطروحة ذاتها، حيث إنها تُبرز أهم الثمرات التي يمكن قطفُها من بستان الأطروحة الجديدة، ما يُومئ إلى أنها ليست مجرد تنظيرات مُعلَّقة بين سماوات النظر وأرضين العمل.

2.5 الانعكاسات الإبستمولوجية

مقاربتنا العربية الإسلامية للميز الثلاثي بين: الدين والفلسفة والعلم وفق مدخل الأبعاد، تجهد لأن تصل إلى ثلاثة آثار إبستمولوجية ملموسة، وهي :

1.2.5 تعضيد الكارزما المعرفية

ميزنا المقترح يحفظ لكل نوع معرفي قدره الواجب من الكارزما بما هو أهله، فالمعرفةُ الدينية تُساير الإيمان وتنبثق منه أولًا، وتُسلَّم من ثمَّ بالثوابت الدينية القاطعة، وتستدخلها في المسلَّمات اللاشعورية، وتبني منظومتها المنهجية والبرهانية للوصول إلى حقائقها ونتائجها التي تطمئن إليها، وتستدمجها في التطبيقات والتشريعات الحاكمة للسلوك في المجتمع، وتزدهر المعرفةُ العلمية عبر أدواتها المنهجية في الاستقراء والاستنتاج والاستخلاص[102]، وتشقّق حقولَها الساعية إلى تقوية الوصف والتفسير والتنبؤ والتحكم بالواقع، وتنمو المعرفةُ الفلسفية عبر منظومتها البرهانية العقلية وأدواتها التحليلية النقدية التجريدية المتعالية للخلوص إلى الأحكام

100. ما بين القوسين في هذا التوصيف يشير إلى توصيف المعرفة الدينية الظنية.

101. ما بين القوسين في هذا التوصيف يشير إلى توصيف المعرفة الدينية الظنية.

102. الإشارة هنا إلى مصطلح الاستخلاص Abduction، انظر مثلاً: دويفين إيغور، **الاستخلاص**، ترجمة: عبدالله الشبيلي ووجدان الأصقه، موسوعة ستانفورد للفسلفة، مجلة حكمة، 15-6-2021.

الكلية، واجتراح مسارب جديدة للتفكير الإنساني.

2.2.5 تشسيع المنهجية البرهانية

عبْر ميْزنا الثلاثيّ، يحدث ضربٌ من «الصداقة بين البراهين وعقد شراكة ذهنية بين الأدلة للوصول إلى المطلوب»[103]، في متاخمة معرفية هادئة، بما يقربنا من التكامل المعرفي والتحاشد البرهاني. وهنا نُومئ إلى أن صبغة مقاربتنا التكاملية التشسيعية للمنظومات المعرفية الثلاث هي شرط رئيس للقول بإمكان تأسيس حد مائز بين هذه المنظومات، وذلك أن هذا الحد يصطبغ من جراء هذه المقاربة بنوع من المرونة المتجاوزة للعزل الصلب أو الفرز الخشن أو الفصل التام أو التفريق الفظ بين المنظومات المعرفية، ليُصار من ثمَّ إلى حدٍّ مائز مرن: يفصل بين مناهجها بتكامل، ويعزل بين براهينها بتحاشُد، ويميز بين فضائلها بتوازن، ويفرز اشتغالاتها بتضافر، ويُنهي برفق كلَّ نوعٍ معرفي عند تخوم الآخر، فلا يغدو حدًّا مائزًا حينذاك فحسب، بل يكون معولًا نافعًا لرد هواملها بشواملها.

3.2.5 تدعيم المحاقلة المعرفية

النهج التصالحي التكاملي في مقاربتنا يتيح لنا مسارات ثرية متنوعة من أجل تدعيم الدراسات البينية أو الدراسات عابرة التخصصات، وتشتد الحاجة لمثل هذه الدراسات في العصر الحديث، نظرًا للتعقد الشديد في الظواهر المعاصرة، واشتباك الديني بالفلسفي بالسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتقني والعلمي، الأمر الذي يجعل من المحاقلة منصة جيدة للظفر بفهم أكثر صلابة وشمولًا. ربما يعترض البعض على هذا الأثر بحجّة أن مثل هذه المحاقلة لا تفتقر إلى مقاربتنا الميزية هذه، وبشأن هذه المسألة، نشير إلى أن هذه المقاربة ستدفع بالمحاقلة إلى أن تكون نابعة من أسس إبستمولوجية معمقة، وليست مجرد إجراءات منهجية بروتوكولية يغلب عليها البعد البرغماتي الصرف، حيث يمكن لنا في خضم ميزنا الرهيف المرن أن نبني أُسسًا إبستمولوجية لمحاقلة معرفية قيمية، ونشدها بأطر معيارية حاكمة تُفيد مما بات يُسمى بـ المنعطف القيمي ضمن إبستمولوجيا الفضيلة[104]، ما يرتجى منه تجويد الممارسة المنهجية من جهة، وتحسين المخرجات البحثية من جهة ثانية.

3.5 الانعكاسات السوسيولوجية

قد يظن البعض لأول وهلة أن مسألة الميز بين الأنواع المعرفية هي مسألة إبستمولوجية صرفة، ولا شأن لها بالمجتمع أو السياسة أو الاقتصاد من قريب أو بعيد. إزاء هذه المسألة، يقرر لاكاتوش بشكل سافر خطورة الحد المائز من الناحية الاجتماعية والتربوية والسياسية، حيث ينأى بها عن حياض المسائل الفلسفية الترفية[105]. الآثار السوسيولوجية التي يسعنا تلمسها كثيرة ومتنوعة، غير أننا سنضعها في ثلاثة آثار كبيرة كما فعلنا سابقًا مع الآثار الإبستمولوجية، وذلك كما يلي:

1.3.5 تعضيد السلم الاجتماعي

ميزنا اللاهث لإحداث التكامل بين: الدين والفلسفة والعلم، سيكون من شأنه تعضيد عوامل السلم الاجتماعي وتنمية رأس المال الثقافي والاقتصادي[106]، عبر تكريس الثقة والتعاون بين الجماعات المعرفية المنتمية لكلٍّ من الدين والفلسفة والعلم، إذ في سياقات تصالحية كهذه، لن يعمل أيُّ نوع معرفي (بجماعته المعرفية وأشياعها) على أن يستبد بتصوير الحقائق أو ادعاء الحكمة أو بلورة المصالح في كل مجال وفي كل موضوع، بل سينضم إلى شقيقه المعرفي في تحاشدية تكاملية تراكمية، ما يُضمِر عواملَ التفرقة والتشرذم ما أمكن، وفي هذا كسب مجتمعي كبير.

2.3.5 تشسيع الحوارية البنائية

«إن ما تفشل في دراسته من باب العلم، يَلجُكَ من نافذة الأيديولوجيا»[107]، وخطورة الأيديولوجيا أنها تسعى لممارسة السلطة الرمزية في المجتمع، ولو كان ذلك بـ«استغلال الأفكار للتستر على مصالح القوى المُهيمنة .. أو تبريرها أو إعطائها الشرعية»[108]. ولعل من العوامل المُنبتة للأدلجة في مجتمعاتنا المعاصرة ما يمتُّ بصلة إلى نمط العلاقة بين أنواع المعرفة، إذ إن العلاقة التناحرية الإقصائية من شأنها تحشيد الذهنيات الغوغائية التي تُقصي بدوغمائية الخصم ومنهجيته والنتائج التي توصل إليها. هذه السلوكيات مُرشحة لأن تترسخ أكثر مع

103. البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة**، ص 89.

104. جون توري، ومارك ألفانو، وجون غريكو، **إبستمولوجيا الفضيلة** – موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: وجدان عامر الأصقه، مراجعة: عبد الله البريدي، 28-12-2020:
https//:hekmah.org;
Fairweathe, A. Virtue Epistemology Naturalized, Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science, Switzerland: Springer, 2014, p. 50.

105. Lakatos. Introduction: Science and pseudoscience, p.7.

106. أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصيّاغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005، ص 359.

107. البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة**، ص 83.

108. غدنز، **علم الاجتماع**، ص 518.

مرور الوقت، ما يعني إمكانية تحوُّل ذلك إلى نسقية مجتمعية مُتجذِّرة؛ بخلاف ميزنا التصالحي التكاملي، حيث يعلي من قيمة الحوار المجتمعي البناء المؤسَّس على المنهجية والبرهانية. جلي أن ذلك سيكون مفيدًا في الجوانب التنموية والحضارية، حيث يمكن للمجتمعات أن تطور مقاربات حوارية نهضوية ملائمة ناجعة متوازنة.

3.3.5 تكامل الوظيفية المجتمعية

ميْزُنا بين الأنواع المعرفية الثلاثة قادر على تشغيل وظائف المجتمع في نزعة تكاملية، فالدين بمنظوماته ومؤسساته المعرفية كتفًا بكتف يعمل مع الفلسفة والعلم ومنظوماتها ومؤسساتها المعرفية؛ في قوالب وظيفية مجتمعية بنائية تحاشدية، ما يقوّي التعاونَ الوظيفي بين الجماعات المعرفية المنتمية لهذه الأنواع المعرفية والجماعات الأخرى ذات الصلة، في سياقات تنشئة اجتماعية تُخفِّف من حدة صراع الأدوار وضغوطها، وإشكاليات المكانة وإكراهاتها ما أمكن، ما يمهد الطريق لبلورة صبغة معرفية وظيفية إبداعية تضافرية تراكمية متجددة[109]، تنضج عبرها الرؤى النهضوية المُسهمة في: تحضر المجتمعات، وترقيها المدني؛ في مختلف المجالات.

6 خاتمة

1.6 ملخص النتائج

تقع مسألة الحد المائز بين الأنواع أو المناشط المعرفية في قلب الإبستمولوجيا، وهي من أهم المسائل الإبستمولوجية وأعمقها وأعقدها في آن واحد، ما جعلها مجالًا لإسهامات عديدة متنوعة في الأدبيات، قديمها وحديثها، مع تركيز تلك الإسهامات على أنماط من الميز الثنائي بين نوعين معرفيين كالميز بين الدين والفلسفة، أو الميز بين الدين والعلم، أو الميز بين العلم والعلم الزائف. في هذه المغامرة البحثية، جهد الباحثان إلى تحقيق تجاوزين إبستمولوجيين اثنين، تمثل التجاوزُ الأول في تخطي مُسوَّغ لمحدودية الميز الثنائي إلى ميز ثلاثي بين الأنواع المعرفية الرئيسة: الدين والفلسفة والعلم، وجوَّز الثاني لهما اجتيازَ ضيقِ مقاربَتَي الميز: عبر التعاريف والمعايير، كما في الأدبيات الإبستمولوجية الحديثة، وصولًا إلى سعة الأبعاد المائزة العامة ومرونتها؛ وفق الفكر العربي الإسلامي ورؤيته الكلية للعلم والعالم والحياة، حيث خلص البحثُ بنهج تحليلي استقرائي إلى بلورة عشرة أبعاد مائزة: (1) الغاية، (2) المنهج، (3) البرهان، (4) الحقيقة، (5) الموضوع، (6) البناء، (7) القبول، (8) اللغة، (9) الجماعات المعرفية، (10) النمو.

وقد مارسَ البحثُ عبر تلك الأبعاد الميزَ الثلاثي المنشود، إذ إنه قدَّم توصيفات اجتهادية مرنة لكل من: الدين والفلسفة والعلم؛ في ضوء تلك الأبعاد المائزة، مع اصطباغ تلك التوصيفات بنزعة تحاشدية تصالحية تكاملية تشسيعية للمعارف الدينية والفلسفية والعلمية، بما يعظِّم الانتفاع منها، وذلك ضمن: حدودها الإبستمولوجية، وعَتادها البرهاني، وجهازها المفاهيمي، وقد جهد البحثُ إلى كبسلة تلك التوصيفات في مسارين: (1) إبستمولوجي، (2) سوسيولوجي، ثم في مسار مائز عام مُكبسَل، لتقريب الميز وتيسير تفعيله بطريقة أو بأخرى. وجَسْرًا بين التنظير والتطبيق كما هو ديدن الفكر العربي الإسلامي في فعالياته المعرفية كلها، تلمَّس البحثُ أبرز المغانم العملية التي يمكن أن تترتب على هذا الميز، مُتصيّدًا ستة مغانم كبار، وشَطَرَها بين: السياقات الإبستمولوجية، والسياقات السوسيولوجية.

2.6 توصيات

في بحث كهذا متعدد الجوانب، من الممكن صوغ توصيات متنوعة في مسارات عديدة، غير أننا ارتأينا ضغطها في خمس توصيات كبارٍ:

1. تكمن التوصية الضمنية في كل بحث في الدعوة لتطوير ما خلص إليه البحث، وهذا ما نتلمسه من الجماعة المعرفية الإبستمولوجية بالدرجة الأولى، ومن الجماعات المعرفية الدينية والفلسفية والعلمية أيضًا، حيث تملك هذه الجماعات جزمًا ما عساه: يسد الثغرات، ويعمق المقاربة، وينضج البلورة؛ إن في جهة المنهج، أو في جهة النتائج.
2. تنفيذ أبحاث نوعية تطبيقية لفحص مدى نجاعة المكاسب الإبستمولوجية والسوسيولوجية المقترحة في هذا البحث، ونقدها وإنضاجها في قوالبها المفاهيمية والعملية على حد سواء، بما في ذلك اقتراح آليات عملية لترجمتها إلى واقع ملموس.
3. تفعيل الميز الثلاثي بين الدين والفلسفة والعلم في: تطوير برامج دراسات عليا تُفيد من المداخل المعرفية الدينية والفلسفية والعلمية؛ بما يعين على مجابهة التعقيد المتنامي في الظواهر الإنسانية في الحياة المعاصرة وما ينبثق منها من رؤى تجاه الإله والإنسان والطبيعة والحياة.
4. عقد ندوات علمية لمناقشة مسألة الحد المائز والسعي لتأليف كتب مُحرَّرة، يشترك فيها عديدُ الباحثين من حقول معرفية متنوعة، بما يُفيد من فلسفة الدراسات

109. التجدد في البعد الوظيفي تُقره المدارس السوسيولوجية المتجاوزة للمدرسة الوظيفية التقليدية، غدنز، **علم الاجتماع**، ص 89.

العابرة للتخصصات، ويقرّب من وجهات النظر، وذلك لتعضيد نزعتنا المعرفية التضافرية التكاملية.

5. تضمين مناهج الدراسات العُليا في جامعاتنا لمسألة الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم، وتشجيع الطلبة النابهين في برامج الدكتوراة لتقديم دراسات تنقيبية في جوانبها المختلفة.

* * *

المراجع

1. أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط1.
2. أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، 2000، ط1.
3. أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي شحاتة عامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2021، ط3.
4. أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية – من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011.
5. أبو يعرب المرزوقي، **الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني**، بيروت-تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط1، 2009.
6. أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001.
7. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2008.
8. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1991.
9. إدموندس أبسالون، **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، بيروت-تونس: الدار المتوسطية، ط1، 2009.
10. أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصيآغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005.
11. باسكال بروكنر، **بؤس الرفاهية- ديانة السوق وأعداؤها**، ترجمة: عبدالله السيد ولد أباه، الرياض: العبيكان، ط1، 2006.
12. توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة: شوقي جلال، ط1، بيروت: التنوير، ط1، 2017.
13. جون توري، ومارك ألفانو، وجون غريكو، **إبستمولوجيا الفضيلة** – موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: وجدان عامر الأصقه، مراجعة: عبد الله البريدي، 28-12-2020: https:// hekmah.org.
14. جون وليام دريبر، **تاريخ الصراع بين الدين والعلم**، ترجمة: عبدالكريم ناصيف، دمشق: دار الفرقد، ط1، 2019.
15. دويفين إيغور، **الاستخلاص**، ترجمة: عبدالله الشبيلي ووجدان الأصقه، موسوعة ستانفورد للفسلفة، مجلة حكمة، 15-6-2021.
16. ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2003.
17. راجح الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992.
18. زينب شوربا، **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004.
19. سعود العريفي، **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**، لندن: مركز تكوين، ط3، 2017.
20. سلطان العميري ، **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي**، لندن: تكوين، ط2، 2018.
21. صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة، ط 1، 1981.
22. طلال أسد، **جينالوجيا الدين**، ترجمة: محمد عصفور، بيروت: المدار الإسلامي، ط1، 2017.
23. الطيب بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**، جدة: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012.
24. عادل مصطفي، **الحنين إلى الخرافة – فصول في العلم الزائف**، القاهرة: هنداوي، ط1، 2017.
25. عبدالرحمن الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1992.
26. عبدالله البريدي، **ابن تيمية فيلسوف الفطرة – نحو كبسلة الفيلسوف**، الدمام: دار أثر، ط1، 2021.
27. عبدالوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1999، المجلد الأول.
82. علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983.
29. علي هادي الموسوي، **نظرية المعرفة عند الكندي**، مجلة آداب البصرة، ع 55، 2011، ص 357-428.
30. غوستاف لوبون، **حياة الحقائق**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: عصير الكتب، ط1، 2018، ص 25.
13. فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، القاهرة: هنداوي، 2018.
23. فوقية حسين، **الفلسفة الإسلامية – حقيقتها**، في: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، مجموعة مؤلفين، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994، 191-226.
33. كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**.
34. محمد أحمد السيد، **التمييز بين العلم واللاعلم**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996.

53. محمد مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات للنشر، 2016.

36. محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**. هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2018.

37. محمود زقزوق، **الدين والفلسفة والتنوير**، القاهرة: دار المعارف، 1996.

38. هنري بوانكاري، **قيمة العلم**، ترجمة: الميلودي شغموم، بيروت: التنوير، 2006.

39. ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، بيروت: التنوير، ط4، 2014.

40. يمنى الخولي، **فسلفة العلم في القرن العشرين**، القاهرة: هنداوي، ط1، 2012.

41. يمنى الخولي، **فلسفة كارل بوبر**، القاهرة: هنداوي، ط1، 2017.

24. يمنى الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية**، القاهرة: رؤية، ط1، 2011.

43. Barbour, Ian, 2000, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, New York: HarperCollins.

44. Dawes, G. (2018). Identifying Pseudoscience: A Social Process Criterion. Journal for General Philosophy of Science, 49, 283-298.

45. De Cruz, Helen, «Religion and Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/religion-science/

46. Díez, G.. «The Demarcation between Philosophy and Science.» *Croatian Journal of Philosophy* 10 (2010): 131-144.

47. Fairweathe, A. *Virtue Epistemology Naturalized*, Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science, Switzerland: Springer, 2014

48. Fernandez-Beanato, D. (2020). Cicero's demarcation of science: A report of shared criteria. *Studies in history and philosophy of science*, 83, 97-102.

49. Fernandez-Beanato, D. *The Multicriterial Approach to the Problem of Demarcation*. J Gen Philos Sci, 51, 375–390 (2020).

50. *Gerrie ter Haar and Yoshio Tsuruoka. Religion and Society. Leiden, The Netherlands: Brill, 30 Oct. 2007.*

51. Hansson, Sven Ove, «*Science and Pseudo-Science*», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/pseudo-science/

52. Harris, Paul L., Elisabeth S. Pasquini, Suzanne Duke, Jessica J. Asscher, and Francisco Pons (2006). Germs and Angels: The Role of Testimony in Young Children's Ontology, *Developmental Science*, 9: 76–96.

53. Kennedy-Day, K. (2003). *Books of definition in Islamic philosophy: The limits of words*. London: Routledge.

54. Lakatos, I. (1978). *Introduction: Science and pseudoscience*. In J. Worrall & G. Currie (Eds.), The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press.

55. Mahner M. (2014) Science, Religion, and Naturalism: Metaphysical and Methodological Incompatibilities. In: Matthews M. (eds) International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching. Springer, Dordrecht.

56. Martin Mahner, «Demarcating Science from Non-Science.» In: Theo A.F. Kuipers (ed.), Handbook of the Philosophy of Science, General Philosophy of Science, North-Holland, 2007.

57. Martin Riexinger, Al-Ghazālī's «Demarcation of Science», in: Frank Griffel, Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. vol. 2, 2015, Leiden/Boston: Brill.

58. Pennock, R.T. Can't philosophers tell the difference between science and religion?: Demarcation revisited. Synthese 178, 177–206 (2011).

59. Popper, K. (1975). The rationality of scientific revolutions. In R. Harre (Ed.), *Problems of scientific revolution: Progress and obstacles to progress*. Oxford: Clarendon Press.

60. Taliaferro, C., Draper, P., & Quinn, P. L. (2010). *A Companion to Philosophy of Religion*. (2nd ed.). Blackwell companions to philosophy.

إدانة غاليليو غاليلي حسب بييرڈُهيم
من الإبستيمولوجيا إلى اللاهوت

Galileo's Condemnation According to Pierre Duhem: From Epistemology to Theology

يوسف العماري
جامعة عبد المالك السعدي- المغرب

ملخص

نشر پيير دُهيم، سنة 1908، كتاب «إنقاذ المظاهر: حول مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي». قصَدَ هذا الكتاب توفيرَ سنَدٍ تاريخيٍّ لموقفه الوسيلانيّ من طبيعة وقيمة النظرية الفيزيائيّة، ضِدَّ النزعة الواقعية التي تُهدِّد بإدخال الميتافيزيقا في العلم الوضعي. بَيْدَ أنَّه تضمن، موقفًا رديفًا وفَّر «سندًا إبستيمولوجيًّا» لإدانة غاليلي من لدُن الكنيسة الكاثوليكية. حيث زعم أنَّ أسباب الإدانة لم تكن «علميّة» بل «لاهوتية»؛ وأنه كان بإمكان غاليلي تفاديها لو لم يعُد الفرضية الكپرنيكية نظريةً تدُلُّ على حقيقة الوقائع، وأحجم عن دخول ساحة اللاهوت. سوف نتتبَّع -في هذه الورقة- توظيفَ دُهيم للرؤية الوسيلانيّة من أجل إلقاء اللوم على غاليلي، ثم نُقدِّم بعض عناصر قصور تأويله للمواجهة بين غاليلي وبين أهل اللاهوت.

الكلمات المفتاحية: غاليلي، إدانة غاليلي، دُهيم، الوسيلانية، اللاهوت

Abstract

In 1908, Pierre Duhem published Save the Phenomena. On the notion of physical theory from Plato to Galileo. This book offers «historical support» for his instrumentalist position on the nature and value of physical theory, in opposition to the realism, which threatens to introduce metaphysics into positive science. However, the book contains a position that offers «epistemological» support for Galileo's condemnation. Indeed, Duhem claims that the reasons for this condemnation were in no way 'scientific', but theological; also, was it avoidable if Galileo had the wisdom not to consider the Copernican hypothesis as a theory that expresses the nature of things and if he has not made himself a 'theologian'. We will discuss, in this paper, the way in which Duhem used the instrumentalist to blame the attitude of Galileo, and then we consider some limitations of its interpretation.

Keywords: Galilei, Galileo's Condemnation, Duhem, Instrumentalism, Theology.

مقدمة

لم تكن آثار التحوُّل الذي أحدثه كتاب نيكولاس كپرنيك (1473-1543) «**في دورات الأفلاك السماوية**»[1] محدودةً بحدود نطاق علم الفلك، إنما امتدَّت إلى نطاقات أخرى، علمية ولاهوتية وفنية، كان لها وقعٌ نفَذَ عميقًا في رؤى الإنسان حول ذاته واعتقاداته حول العالَم؛ فكان النقاش بشأن مُلابسات ذاك التحوُّل -ماضيًا وحاضِرًا- مناسبةً لاستثارة مجادلات ذات عواقب نظرية وعملية مشهودة. وقد شكَّلت «قضية غاليلي» عُنوانًا كاشفًا لمقدار التشابُك بين الوجه الإبستيمولوجي والوجه اللاهوتي للنقاش العلميّ أواخر العصر الوسيط ومطلَع العصر الحديث، على نحوٍ أكَّد أنّ سُبل تدبير ا لخلاف حول المسائل العلمية لم تكُن مشروطةً فقط بتقديم البراهين الرياضية والتجربية والأرصاد التي تشهد لصالح صحة الفرضية الكپرنيكية، بل اقتضى الجواب على اعتراضات لاهوتية تتصل بتأويل **الكتب المقدسة**؛ ما جعل إدانة غاليلي بمثابة تتويجٍ لمساعي السلطات الكنسية بغيةَ «لَجْم» الدفاع عن الهيئة الفلكية الجديدة[2].

يتفق الدَّارسونَ اليومَ على تقرير صحة الهيئة الكپرنيكية، وعلى القول بأنَّ فرضية مركزية الشمس لم تتبرهَن إلا بعد غاليلي، وبأنّ هذا الأخير لم يحُز البرهان القاطع على صحتها، وبأنَّ لا أحد كان بمقدوره حسم النقاش بشأنها في ذلك الإبّان رغم أن الشواهد كانت تسير لصالحها[3]. بيد أن الخلاف لم يزل قائمًا حول تقويم دخول غاليلي ساحة النقاش اللاهوتي من باب النقاش الفلكيّ، وحول تقويم ردّ فعل السلطة الكنسيّة الكاثوليكية اتجاه غاليلي. ويُعَدُّ القول بواقعية الفلك الكپرنيكي مسألةً خلافيةً نموذجيةً تلتقي فيها الأبعاد الإبستيمولوجية واللاهوتية، ويتباين الموقف منها بين مذهبَيْنِ كبيرَيْنِ، هُما مذهب الواقعانية ومذهب الوسيلانية، كما ينفتح اليوم على مواقفَ لا تحبِسُ نفسها ضمن هذه الثنائية الصارمة[4].

إجمالًا، ينطلق أنصار الرؤية الواقعانية [Realism] مِن مُسلَّمة مفادها أن تحصيلَ معرفة صحيحة وموثوقة بشأن الوقائع الطبيعية أمرٌ ممكنٌ، سواءٌ أكانت تلك الوقائع محسوسةً تقبَل الملاحَظة المباشرة أم وقائع تقبع خلف المظاهر المحسوسة. بالمقابل، يرفض أصحاب الرؤية الوسيلانية [Instrumentalism] تلك المُسَلَّمة، فيرون أنَّ العِلم عاجزٌ عن إدراك ما يقع خلف الحس، وينبغي له أن يتنكَّب أصلًا عن السعي إلى معرفة «ما يوجد خلف الحس»، وإلا كان مآله الوقوع في مهاوي الميتافيزيقا؛ وأنَّ الأفضل له والأجدى ألا يعتني بشيءٍ من النظرية العلمية سوى بالنتائج الصحيحة، صارفًا النظر عن دلالتها على الوقائع كما هي فعلًا[5].

الهدف من هذه الورقة الوقوف على الكيفية التي سخَّر بها پيير دُهيم منظوره الإبستيمولوجي الوسيلاني، خاصة في كتاب «**إنقاذ المظاهر**»[6]، خدمةً لموقفه من إدانة غاليلي، أي فحص وثاقة الوصل بين وجاهة رؤيته الإبستيمولوجية الوسيلانية وبين تبرير الإدانة من لدُن السلطات الكنسية[7]،

1. Nicolas Copernic, *Des révolutions des sphères célestes*, 1543.

2. Maurice A. Finocchiaro, «A Galilean Approach to the Galileo Affair, 1609–2009», *Sci. & Educ* 20:51–66, 2011, 55; 57.

3. Richard Blackwell, «Galileo Galilei», in Gary B. Ferngren (ed.). *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, New York & London, Garland Reference Library of the Humanities, 2000, 98–103, 98.

4.رافقت هذه المسألة الإبستيمولوجية التفكير في قضايا فلسفة وتاريخ العلوم طيلة القرن العشرين، حيث جرى تناولُها عند فحص مسائل تكافؤ النظريات ومعايير الاختيار بين النظريات المتنافسة، في ظل السجال بين التصورات الوضعانية وغير الوضعانية لطبيعة النظريات العلمية ومعايير صدقها. انظر عرضًا ومناقشةً لهذه المسائل في الإبستيمولوجيا المعاصرة: بناصر البُعزاتي، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**، الرباط، دار الأمان، 1999، 335-370.

5. Richard N. Boyd, «On the Current Status of the Issue of Scientific Realism», *Erkenntnis* 19, 1983, 45–90.

6. پيير دُهيم (1861-1916)، **إنقاذ المظاهر: بحث في تاريخ النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليليو**، ترجمة محمد أبركان ويوسف العمّاري، طنجة، دار الفاصلة للنشر، 2020. كتَب دُهيم هذا الكتاب في سياق نقاشٍ شغَل العلماء وفلاسفة العلم ومؤرخي العلم أواخرَ القرن التاسع عشر حول قيمة النظرية الفيزيائية، وحول علاقاتها بالميتافيزيقا والصلة القائمة أو التي ينبغي أن تقوم بين العلم والدين؛ وهو يحتل موقعًا مفصليًّا ضمن نظريته في فلسفة العلم التي ذهب فيها مذهَبًا وسيلانيًّا؛ إذ وضع في كتاب النظرية الفيزيائية (*La théorie physique: son objet, sa structure,* 1905)) الأساسَ الإبستيمولوجي لموقفه من بنية النظرية العلمية والهدف المتوخّى من بلورتها؛ وكان كتاب **إنقاذ المظاهر** مقدمة السند التاريخي لدعم هذا الموقف وتوضيحه، قبل مؤلفاته الكبرى: «دراسات حول ليونار الڤانسي» في ثلاثة مجلدات (Études sur Léonard De Vinci)، و«نظام العالَم» في عشرة مجلدات (Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic). انظر حول سياق كتاب إنقاذ المظاهر:

Jean-François Stoffel. «Pierre Duhem interprète de l'«Affaire Galilée» Aux sources de l'Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée», In José Montesinos & Carlos Solis (eds.), *Largo campo di filosofare : Eurosymposium Galileo 2001*. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 765-778.

7. يجوز النظَر إلى كتاب **إنقاذ المظاهر** بوصفه عملًا كُتِب نصرةً لسُنَّة الكنيسة الكاثوليكية؛ إذ هو أصلا جملة مقالات كان قد نشرها على صفحات حوليات الفلسفة المسيحية منذ 1905 (Annales de philosophie chrétienne)، في ظل مناخ الحركة التي أطلقها البابا ليو الثالث عشر (Pope Leo XIII, 1810–1903) ابتغاء إحياء رُؤى توما الأكويني. ورغم غياب ما يؤكِّد انتظام دُهيم الفعلي ضمن الحركة التوماوية المحدَثة، فقد

والزعم بأن أسباب إدانة غاليلي تلك لم تكن أسبابًا «علمية» بحتةً، بل كانت أسبابًا لاهوتية، كان بمقدور غاليلي توقّيها لو اتَّخذَ موقفًا وسيلانيًّا من الهيئة الفلكية الكپرنيكية، وعَدَّها مُجرَّد **وسيلة** لحفظ المظاهر السماوية لا نظرية تُعبّر عن حقيقة الوقائع، ثم لو أنه أحجَم عن القيام بمهام رجل لاهوت فتنكّب عن دخول ساحة علم اللاهوت واستئناف تفسير عبارات الكتب المقدسة.

فكيف قدَّم دُهيم النقاشَ حول قيمة الفلك الكپرنيكي على نحوٍ يجري له إسناد الموقف الإبستيمولوجي الوسيلاني؟ وكيف انتقلَ من السجل الإبستيمولوجي المتعلق بتحديد قيمة الهيئة الفلكية الجديدة إلى السجلِّ اللاهوتيّ المتصل بتقرير مدى صحة العبارات الكتابية حول المسائل العلمية على نحو يبرر إدانة غاليلي؟ وما مدى وثاقة تقويمه للمواجهة بين غاليلي وبين اللاهوتيّينَ؟ وهل يصحُّ أصلًا عدُّ موقف أهل اللاهوت موقفًا إبستيمولوجيًّا؟ ثم ما دلالة دخول غاليلي ساحة التوفيق بين العبارات الكتابية وعلم الفلك الجديد؟

نحسَب أن من شأن تقديم عناصر الجواب على هذه الأسئلة أنْ يُبيّن دور المنظور الإبستيمولوجي الذي ينطلق منه الدارس في توجيه فَهمِه للوقائع العلمية، والتأثير في حكمه على مواقف العلماء السابقين، وأنْ يُعين على كشف الرهانات الثاوية تحت المجادلات التي لا تزال مستعرةً على سحلة المعرفة العلمية، بين من يسعى إلى حفظ استقلال العمل العلمي عن غايات السلط الدينية ومَن يجتهد لاستتباعه.

I. أسياندر وبِلارمان من أجل إسناد الموقف الوسيلاني

كان غرضُ دُهيم من كتابةِ «**إنقاذ المظاهر**» تقديمَ عرضٍ تاريخيّ يكون سندًا للموقف الوسيلانيّ، يمنحه عُمقًا تاريخيًّا في تقليد الفكر العلمي منذ العصر اليوناني. حيث سلَّم، في مستهل الكتاب، بأن الأسئلة الأساسية للنقاش الإبستيمولوجي الذي عاصره لازمَتْ منذ القِدم تفكيرَ المشتغلين بعلم الطبيعة، وإنْ بصيَغٍ مختلفة. وبناء على هذه المسلّمة، أجرى عملية اختزال خاطفة شكَّلت منظاره الذي نظر عبره إلى تاريخ التفكير في الإشكالية المطروحة: إذ اختزل الفيزياء في الفلك واختزل الميتافيزيقا في الفيزياء. فكتب: «ما قيمة النظرية الفيزيائية؟ وما علاقاتها بالتفسير الميتافيزيقي؟ أسئلة تُثار بقوة في أيامنا هذه. ولكنها، كمثل الكثير من الأسئلة، ليست جديدة؛ إنما طُرحت دومًا منذ أن وُجد علم الطبيعة؛ ولئن كان الشكل الذي تلبسه يتغيّر قليلًا من قرن إلى آخر، إذ تستعير الشكل المتغيِّر لعلم الوقت، فيكفي نزع هذا اللباس لنتبيَّن أنها تظل بالأساس هي عينها (...)»[8].

الحق أن عملية الاختزال هاته أسهمت في «تيسير» متابعة القارئ لتحليل دُهيم على نحوٍ واضحٍ وبسيط، بحيث صار الكتاب برمته بمثابة ترسيمة صنّف بموجبها المواقف من النظريات الفيزيائية صنفين: صنف يضم الآراء التي تنطوي على معاني الرؤية الوسيلانية، وتجد جُذورها في التقليد الأفلاطوني، وتمتد إلى دُهيم نفسه، مرورًا بتوما الأكويني وأندرياس أسياندر وتيكو براهي وروبير بِلارمان[9]؛ وهي التي تُعبر عن الموقف السليم والمثمر من الإشكالية. مقابل صنف يضمّ الآراء التي تنطوي على معاني النظرة الواقعانية، وتجد جذورها لدى أرسطو وتنتهي عند خصومه المعاصرين وإن لم يسمهم بأسمائهم- مرورًا بالفلاسفة وعلماء الفلك العرب، وبكپرنيك ويوهان كپلر وغاليليو غاليلي[10]؛ وهي التي تمثل الموقف السقيم والعقيم من الإشكالية. وعبر هذا الاختزال، تمكَّن دُهيم من إعادة بناء الإشكالية المذكورة على نحو يضمن لها الامتداد التاريخي من جهة، ويوفر السند التاريخي لموقفه الوسيلاني من جهة ثانية.

ولقد استدعى دُهيم لإسناد الموقف الإبستيمولوجي الوسيلاني كُلًّا من أندرياس أُسياندر الذي وضع تمهيدًا توجيهيًّا لكتاب «**في دورات الأفلاك السماوية**»[11]، واللاهوت اليسوعي الكاردنال رُبير بِلارمان[12]، بحيث لم يتردد في مدح رزانة رؤيتهما الإبستيمولوجية الوسيلانية من جهة، وفي

أثرت أفكاره في فلسفة في العلم على مفكرين ذوي توجهات توماوية أفادوا من تقييد دُهيم للدعاوى الإبستيمولوجية العلمية ومن إنكار قدرة العلم الحديث على نيل براهين حول عالَم الطبيعة، ومن ثَم حماية ميتافيزيقا الكنيسة. انظر في هذا الصدد:
Jean-François Stoffel. « Pierre Duhem avait-il «quelque théologien derrière lui» lors de l'élaboration de son articulation de la physique et de la métaphysique? Le cas de Maurice Blondel», *Recherches philosophiques*, 2008, 89–116.

8. دُهيم، **إنقاذ المظاهر**، 11-12.

9. Thomas Aquinas, 1225–1274 ; Andreas Osiander, 1498–1552; Tycho Brahe, 1546–1601; Robert Bellarmin, 1542–1621.

10. Johannes Kepler, 1571–1630; Galileo Galilei, 1564–1642.

11. أوكل ناشرُ كتاب كپرنيك مهمة مراجعة الكتاب إلى أحد أصدقائه، أُسياندر، الذي كتب رسالة تمهيدية لم يوقعها باسمه، فظن العديد أنها بقلم كپرنيك، بينما كان هذا الأخير على فراش مرضٍ لن يقوم منه إلا إلى قبره في 24 مايو 1543.

12. ربما يكون من المفيد الإشارة إلى أن بِلارمان الذي كان طرفا في «قضية غاليلي» إلى حين وفاته عام 1621، قد كان طرفًا أساسيًّا في محنة جيُردانو برونو الذي أُدين باتباع مذهب كپرنيك وكان مآله الإعدام حرقًا.

التعبير عن حسرته على امتناع غاليلي عن العمل بنصيحته من جهة ثانية.

1) أندرياس أُسياندر

يجزم پيير دُهيم بأن كپرنيك كان مُنخرِطًا، عند الشروع في عمله الفلكي، ضمن التقليد الوسيلاني الذي يَعُد القولَ بحركة الأرض فَرضًا مُتوهّمًا توهُّمًا محضًا، لكنه خرج عن ذاك التقليد حين سعى إلى الحكم بمطابقة المفروض للموجود. ولحُسن الحظِّ بنظر دُهيم، أن أندرياس أُسياندر قد رجع الأمور إلى نصابها: أي إلى عدّ الهيئة الجديدة مجرد وسيلةٍ تُعين على إنشاء جداول فلكية دقيقة، وتحفَظ المظاهر بشكل أفضل مما تفعل هيئة بطلميوس، ومن ثم تُمَكِّن من تفادي الإحراج الذي أضحت تسببه النتائج العلمية للصيغة التوفيقية بين مقتضيات الفلسفة الطبيعية وما تقرَّر من تأويلات مأثورة للمقاطع الكتابية[13]. أما فحص صدق الفرضيات الكپرنيكية، أو تبيُّن مدى قربها من الصدق، أو فحص ما إن كانت مجرد بناءات خيالية، فتلك أمورٌ تخصّ صاحب فيلسوف الطبيعة؛ إذ يجوز، برأي أُسياندر، أن تقارَن فرضية كپرنيك بفرضية بطلميوس من حيث البناء والحساب والتنبؤ، لكن هذا لا يُلزِم بأن تكون **أفضل** منها. لأجل ذلك، فإن مهمّة عالِم الفلك تتمثَّل في العمل على جمع سيرة الحركات السماوية عبر الملاحظة، وتصوُّر أو إنشاء فرضيات تُوفِّر لمن يُسلِّم بها أساسًا سليمًا لحساب تلك الحركات انطلاقًا من مبادئ رياضية.

وعليه، فإن النتيجة الحاسمة التي تلزَم عن هذا التحليل هي إخراج نتائج الفلك الكپرنيكي، ويمكن أن نقول: إخراج نتائج العلم البشري، من دائرة المنافسة حول كشف الأسباب الحقيقية للظواهر؛ إذ ليس هناك من يقوى على درك اليقين «إلا بتأييدٍ إلهيّ»، حيث كتب أُسياندر: «فلا ينتظرن أحدٌ من عِلم الفلك أيَّ تعليمٍ يقينيٍّ بشأن الفرضيات، فليس له ما يمنحه من هذا القبيل. وليحترس من اعتبار فرضياتٍ تُوهِّمت لغَرضٍ مُغايرٍ حقائقَ، إذ لن يصل بذلك إلى علم الفلك، وإنما بهذا سيصير أجهلَ ممّا كان»[14].

حسب دُهيم، كان التمهيد الذي وضعه أُسياندر لكتاب كپرنيك «**في دورات الأفلاك السماوية**» أوضحَ دليلٍ على «الحالة العقلية» السائدة بين الفلكيّينَ آنذاك، التي كانت مكرَّسة أصلًا منذ العصر الهليني، حتى صارت سُنَّة الفلكيين التي لا يخرج عنها إلا من لا يُقدِّر نطاقه النظري حق قدره. بل إنها عينَها «الحالةُ العقلية» التي أتاحت، بنظره، لأنصار الهيئة الفلكية البطلمية، أنْ يُحققوا تقدُّمًا في علم الفلك رغم اعتراضات الفلاسفة المنتمين إلى التقليد الأرسطي. لكن، عوض أن يرجع أنصار الهيئة الجديدة إلى «جادة الصواب» بأنْ ينزعوا عنها كل دلالة على حقيقة الوقائع المدروسة، فإنهم مالوا شيئًا فشيئًا إلى اعتبارها دالةً على بنية الكون الحقيقية، فوقعوا في زَلَّة كپرنيك الذي طمع في رفع الحيرة وحسم الخلاف بين الفلكيين، وكأن لا حاجة إلى توهُّم فرضيات جديدة تحفظ المظاهر على نحو مغاير لما فعل.

هكذا، أدى هذا الانحراف عن السُّنة الوسيلانية، حسب دُهيم، إلى إضافة **معيارَيْنِ جديديْنِ** إلى معايير قُبول النظريات الفلكية: ففضلًا عن وجوب موافقة مبادئ الفيزياء والخلوّ من التعارض مع الفلسفة الطبيعية الذائعة، صار لزامًا على كل نظرية جديدة ألا تكون باطلةً من وجهة نظر العقيدة، ولا بالأحرى أن تتضمن ضلالةً من الضلالات العقدية. الأمر الذي اضطرَّ العلماءَ إلى الزجّ بأنفسهم في نقاشات حول مسائل فلسفية وعقدية عويصة كانوا في غِنًى عنها، من قبيل بحث واقعية الفرضيات العلمية ومدى موافقة النظريات العلمية للعقائد الإيمانية. فعوض الإقرار بالعجز عن نيل الحقيقة والتحوُّط من الحكم على واقعية الأسباب المفروضة للمظاهر، والقناعة بإنجاز حسابات دقيقة وإنشاء الجداول، حصل الانتقال إلى ادِّعاء القدرة على التعبير عن حقيقة الواقع وكشف الغطاء عن العلل الكامنة خلْف المظاهر[15].

2) روبير بِلارمان

حسب بِلارمان، يجب التمييز بين الدور المنوط بالنظرية الفلكية وبين القيمة الصدقية لمضمونها النظري؛ ذلك أن الغاية من إنشاء النظريات هي توفير جداول حسابات دقيقة ما أمكن، وليس تحصيلَ علمٍ نظريٍّ يقينيّ بالموضوعات المدروسة؛ لذا، لا ينبغي المفاضلة بين النظريات فيما يهم القدرة التفسيرية، إنما فقط فيما يتصل بإنجاز الحساب. فضلًا عن ذلك، لا بُدَّ من التحقُّق من أن النظرية لا تُخالف التأويل المأثور للمقاطع الكتابية، بل يجوز التوسل بأي نظرية لا تخالف ذلك التأويل المأثور؛ أما النظرية التي لم يقم عليها برهان قاطع، فتغدو مسألةً خلافية يجوز معالجتها بالوسائل العلمية والعقدية معًا.

المُلاحَظ أن مثل هذه الرؤية تنقل النقاش حول أي نظرية

13. دُهيم، **إنقاذ المظاهر**، 115.
14. نفسه، 122.
15. نفسه، 157.

علمية وهنا النظرية الفلكية من نطاق علم الفلك والفلسفة الطبيعية إلى نطاق اللاهوت. والواضح أن بِلارمان قد أدرك خطورة النقاش حول قيمة النظرية الكپرنيكية على الشعور بإمكانية المنافسة حول الدخول إلى ساحة الحق، والطموح إلى بلورة خطاب عقلي يرى في نفسه القدرة على معرفة حقيقة الواقع؛ فرأى أنه على الرغم من أن المظاهر التي تُرى في الطبيعة تقبَل أن تُحفَظ من خلال عدد لا نهاية له –مبدئيًا– من الفروض، فإن هناك معيارًا واحدًا على الأقل لا مجال للتنازل عنه هو معيار الخلوّ من مخالفة النظرية للنصوص المقدَّسة: فما دامت النظرية المُحدَثة لم تتبرهَن، فالأَوْلى حفظ النظرية التقليدية لأن كفَّتَها ترجح بفضل موافقتها للنصوص المقدسة وللإجماع الكنسيّ الموروث.

لأجل ذلك، ميَّز بِلارمان تمييزًا واضحًا بين الموقفيْنِ: موقف الاكتفاء بحفظ المظاهر ونزع أي دلالة واقعية عن النظرية العلمية، مقابل موقف إثبات واقعية النظرية العلمية، حيث سجَّل في رسالته إلى فُسكاريني[16]:

> أرى أنّ أبوتَكم والسيد غاليلي ستُحسنان صنعًا لو اكتفيتما بالحديث على سبيل الافتراض، وليس بإطلاق، كما فعل كپرنيك على ما أظن. قُلْ إنَّ فَرْض الأرض متحركة والشمس ثابتة يحفَظ كُلَّ المظاهر على نحوٍ أفضل ممّا يحصل مع الأفلاك خارجة المركز وأفلاك التدوير، هذا هو القول الحسن الذي لا ينجم عنه أيّ خطر ويكفي صاحب الرياضيات. أما الزعم بأن الشمس ثابتة فعلًا في مركز العالَم، وأنها تدور حول نفسِها فقط دون أن تجري من الشرق إلى الغرب، وأن الأرض تحتل السماء الثالثة، وأنها تدور بسرعة كبيرة حول الشمس، ففيه **خطر عظيم؛ إذ لا يُهدّد بإزعاج كل الفلاسفة وعلماء الإلهيات المدرسيين أجمعين، وإنما يُنذِر أيضًا بإيذاء العقيدة وتخطئة الكتاب المقدس**[17]. (التشديد منا)

وَفقًا لهذه الرؤية التي تتشابك بمقتضاها الاعتبارات الإبستيمولوجية بالمقتضيات اللاهوتية، صار أصحاب النظرية الجديدة -إذن- مطالَبينَ بالبرهنة على صلاحية أطروحتهم قبْل استئناف فحص تأويل المقاطع الكتابية، بل من دون أن يكون استئناف تأويل تلك المقاطع أمرًا ضروريًّا؛ أما اللاهوتيون ومَن ينخرط في سلك الرؤية عينها لطبيعة النظرية العلمية ولمعايير العلمية فيتمتّعون بامتياز حفظ **عصمة النظرية القائمة التي تبدو موافقة لظواهر العبارات الكتابية**، مؤيَّدين في ذلك بسلطان قرار الهيئات القيِّمة على الشأن الروحي للمجتمع. وحينما لوَّح في رسالته إلى فُسكاريني بعلو سلطان الكتاب الذي أوحى الروح القدس بكل مضامينه، فإنه كان يُسخر «حيلة» تُفرِغ النظرية الكپرنيكية التي لم يقم برهان قاطع على صحتها من أي قيمة: ما دامت النظرية المنافسة مشكوكًا فيها، فلا حاجة تدعو إلى مراجعة تأويل النصوص الكتابية المعنية بذكر حركة الشمس[18].

فضلًا عن ذلك، حتى لو سُلِّم إمكان إيجاد براهين قاطعة تشهد لصحة الهيئة الجديدة وبِلارمان غير مقتنع بذلك على كل حال! فإنّ المهمة التي تنتظر أنصار الفلك الجديد تكمُن في إجراء عمليات التكييف والتحويل والتأويل والتوليف والتنقيح من أجل التوفيق بين المحدثات العلمية وبين مضامين النصوص الكتابية؛ فكتب:

> ينبغي إذن إمعان النظر لتفسير مقاطع الكُتب التي يظهَر أنها تثبِت العكس. وإنه لحريٌّ أن يُقال إننا لا نفهَم عوض التصريح ببطلان ما نُبرهن صحته. **لكني لا أعتقد في وجود مثل هذا البرهان ما دامَ لم يُبَيَّن لي.** فأنْ تُبين أن المظاهر تُحفَظ بوضع الشمس في مركز العالَم والأرض في السماء شيءٌ، وأن تُبرهِن أن الشمس هي فعلًا في مركز العالَم وأن الأرض في السماء شيءٌ آخر؛ **الأول قد يوجد، أما الثاني فتعتريني شكوك قوية في وجوده. فوجب، عند الشك، ألا يُترَك الكتاب المقدَّس الذي شرحه الآباء المقدّسون**[19]. (التشديد منا)

إنَّ ربطَ معيار البتّ في صحة النظرية الفلكية الجديدة بنتيجة مقايستها بنص **الكتاب المقدَّس** وبالتأويلات المأثورة لمقاطعه، يُكثِّر مواطن العثرة وسوء الفهم والخروج عن جادة التأويل الصحيح؛ خاصة أن النظرية الجديدة لا تتمتع بإجماع أهل الاختصاص: فهل يُترَك الموجود المأمون في سبيل المُحتمَل المشبوه؟ يقضي مبدأ الأمان، إذن، بألا يُفرَّط فيما يملك المرء الحد الأدنى من ضبط عناصره وإدراك آفاقه.

16. Paolo Antonio Foscarini, 1585-1616.

17. Maurice Clavelin, «Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1964, Volume 17, N° 4, 305–314, 308.

18. Isabelle Pantin, «Libert Froidmont et Galilée: l'impossible dialogue », in *Largo campo di filosofare*, ed. José Montesinos and Carlos Solís, La Orotava (Spain): Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, 615-636, 618, note: 11.

19. Maurice A. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History*, California, University of California Press, 1989, 68.

ومن حق المرء أن يتساءل عن الرهان الثاوي خلف مطالبة الكردنال بِلارمان ببرهان قاطع على صحة الهيئة الجديدة، ومِن ثَم تبيُّن قيمة الموقف «الإبستيمولوجي» الذي كان الداعي إلى امتداحه من لدن دُهيم. ويمكننا أن نضع سؤالًا يكشف لنا على هذا الرهان: ما هو البديل الذي يقترحه من يطالِب بالبرهان القاطع، ويطعن في الفرضية المقترحة التي تفتقد لذلك البرهان القاطع؟ الواقع أنه يصعب عدُّ ربط مطالبة اللاهوتيين بالبرهان القاطع عن النظرية الجديدة دفاعًا عن كسمولوجيا مُنافِسة، إذ إنَّ الرفض إنما هو في الواقع دفاع عن التأويل الحرفي للعبارات الكتابية ذات الصلة بالقضايا الفلكية. إذ وجب التذكير أن اعتراض بِلارمان لم يكُن وليدَ حيثيات قضية غاليلي التي بدأتْ فصولها الأولى منذ 1613، بل استند إلى مقررات مجمع طرانط منذ 1545 حول مبادئ تأويل نصوص الكتاب، التي حظرت عرض مضامينه ضد إجماع آراء الآباء المقدَّسين[20]؛ كما ناهضت بدعة مبادرة الأفراد إلى فهم النص المقدَّس كما يدعي ذلك أتباع المصلحين[21].

الجدير بالإشارة إليه هنا أنه علينا الفصل بين النقاش الإبستيمولوجي المعاصر الذي انطلق منذ أواخر القرن التاسع عشر حول الوسيلانية والواقعانية، وبين القراءة التي يقدمها المعاصرون لمواقف الفلاسفة والعلماء السابقين من المسألة نفسها. ذلك أن المسألة الإبستيمولوجية لا تزال إلى يومنا هذا محلَّ أخذٍ وردٍّ بين الباحثين؛ أما المسألة التاريخية، فالأمر فيها يكاد يكون محسومًا بالنظر إلى كم النصوص التي اكتُشفت بعد دُهيم، والتي تتجه أغلبها إلى التأكيد على أن المسألة لم تحضر لدى السابقين على النحو الذي قدمه دُهيم، بل تتجه نحو تأكيد التوجهات الواقعانية لكپرنيك[22].

لأجل ذلك، يظهَر أن دُهيم قد بالغ أيما مبالغة في نسبة الوسيلانية إلى كپرنيك، وفي تقديم التقابل بين الوسيلانية والواقعانية كما لو أنه كان مشكلة «فعلية» شغلت القدماء وشكلت موضوعَ بحثٍ ثابتٍ لديهم؛ بينما يمكن القبول، كما فعل عدد من الدارسين اللاحقين، بنوع من الاحتياط بواقعية فرضية مركزية الشمس من جهة، وبأن التمايز بين الوسيلانية والواقعانية لم يكن مشكلًا أصلًا لدى القدماء، وأنه من ابتكار المتأخرين، من جهة ثانية[23].

علاوة على ذلك، قدَّم دُهيم التقابل بين الوسيلانية والواقعانية في صورة تجعله مجرد تقابلٍ بين أهل الاختصاص في الفلك والفيزياء، غافلًا عن السياق التعليمي الذي لم تكن تنفصل فيه الدروس حول العالَم الطبيعي عن غايات بيان «حكمة وخيرية الخالق»، والدلالة عليه. بل إن دُهيم يقدم التمايز الحاصل بين أصحاب الفلك وبين أصحاب فلسفة الطبيعة كما لو كان تمايُزًا يحفظ لكل نطاق من النطاقين استقلاله واكتفاءه؛ والحال أن الأمر لم يكن كذلك في ظلِّ صرحٍ معرفيٍّ ذي طابع تراتبيّ تفاضُليّ، يجعل الفلك تابعًا لفلسفة الطبيعة، بحيث يكون الامتناع عن مناقشة الأسس الطبيعية للفرضيات الفلكية بمثابة إذعان «للأمر الواقع» فيما يتصل بالعلاقة بين العلوم، لا موقفًا إبستيمولوجيًّا نافرًا من خلط الفيزيقا بالميتافيزيقا[24].

وهكذا، يمكن أن نُسجّل، على هَدي البُعزاتي، أنَّ الأخذ بدعوى إنقاذ الظواهر كان دعامةً إبستيمولوجية سُخِّرت ضد واقعية الفلك الجديد[25]. لقد حرص دُهيم على إظهار «خروج» كپرنيك عن التعاقد التقليدي بين الفلكيّينَ والفيزيائيّينَ كما لو كان غفلةً وانحرافًا عن جادة الصواب، لكن فحص نظريات العلم التي قد تدلُّ -نوعًا من الدلالة- على الحال الفكرية التي ورثها كپرنيك يُبرِز أنها اتسمت بسعة أفق التغيير والتجديد في المعرفة المستمدة من التجربة، وأن الجو الفكري الذي اشتغل في ظله لم يطغ عليه لون واحدٌ من الأرسطية نفسِها[26]. وعوض أن يدل إرجاع المشروع الفلكي الجديد إلى الإطار التقليدي على النجاعة النظرية، فإنه كان -كما لاحظ البُعزّاتي- علامة على ضعف النظرية الفلكية، «لأن هذه تحتاج إلى كسمولوجيا مدعَّمة من قِبل فيزياء تتناول الوقائع ككيانات أنطولوجية؛ ما جعل الفكر العلمي كله عرضةً للتنازلات الإبستيمولوجية لصالح الأنساق الميتافزيقية والعقيدية خلال قرون... بل إن الدعوى استُعملت غير مرة للتنقيص من القدرة التفسيرية لنظرية جديدة أفضل، بذريعة أن كل نسق مفهومي، كيفما كان

20. أوعز البابا پول الثالث [Paul III Farnèse] عام 1542 إلى عقد مجمع جامع بمدينة طرنط الإيطالية ابتغاء تقوية الكنيسة الكاثوليكية في ظل أجواء مواجهة حركة الإصلاح؛ وقد انطلق رسميًّا عام 1445.

21. Ernan McMullin, «Galileo on science and Scripture», in *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 271–347, 272.

22. البُعزاتي في ما يخص توظيف التاريخ، گودو، باركر في ما يتصل بنتائج البحث التاريخي الداعمة للقول بالواقعانية،..

23. André Goddu, *Copernicus and the Aristotelian tradition: education, reading, and philosophy in Copernicus's path to heliocentrism*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 148-149; 369 ; 493.

24. *Ibid.,* 148–149.

25. بناصر البعزاتي، «الوصف والتفسير»، **ضمن خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة العلمية: دراسات إبستيمولوجية**، الرباط، دار الأمان، ط 1، 2007، (251-289)، 260-263.

26. Edith Dudley Sylla, 'John Buridan and Critical Realism', *Early Science and Medicine* 14, 2009, (211-247), 213–214.

تركيبه، لا يستطيع التعبير عن حقيقة الوقائع الطبيعية، لأن الإدراك البشري لا يستطيع معرفة حقيقة الواقع»[27].

II. إسناد إدانة غاليلي

لو نظرنا من منظار دُهيم، فإن غاليلي لن يبدو لنا أقل «تزمتًا» من خصومه اللاهوتيين الذين جرّوه إلى الإدانة، بحيث تحق عليه الملامة لأنه ادّعى حيازة ما شأنه أن يثبت الهيئة الجديدة على نحو يقيني، أو على الأقل ادّعى إمكان إثباته على نحوٍ يقينيّ. أجل، قد يُقال إن غياب دليل قاطع يرجّح واحدةً من الفرضيات المتنافسة كان في صالح خصوم غاليلي الذين يقفون –مثلهم مثل دُهيم– الموقف الإبستيمولوجي السليم من طبيعة وقيمة النظريات العلمية. لكن الاعتراض على مثل هذا القول يأتي من أن دافع الخصوم لم يكن علميًّا، وإنما كان ثيولوجيًّا في العمق. فهل كان دُهيم أيضًا مدفوعًا إلى اتخاذ موقفه بدافع ثيولوجي؟ من الصعب الحسم في الجواب نفيًا أو إثباتًا. بيد أن ثمّة جملةً من المؤشرات التي تتجه إلى نوع من أنواع انخراط دُهيم في مجهود الدفاع عن العقيدة المسيحية ضد مختلف ضروب الهجوم التي كانت تتعرض له على صُعد متعددة: سياسية وفكرية واجتماعية. ومثلما أن الانشقاق البروتستانتي كان له دورٌ كبيرٌ في السلوك الكنسيّ إزاء دفاع غاليلي عن الكپرنيكية، فقد يكون للمناخ الذي ران على وضع العقيدة المسيحية الكاثوليكية في فرنسا دورٌ ما في صرامة موقف دُهيم من إدانة غاليلي.

كذلك، فإن التسليم بأن نتائج البحث الطبيعي لا يمكن أن تأتي مضادة للكتاب المقدَّس ما دام مصدرهما واحدًا، كان عائقًا أمام تقدُّم البحث وأمام إذاعته على أوسع نطاق[28]؛ إذ يُلزِم العالِم بمهمتيْنِ غير متوافقتيْنِ دومًا: مهمة البرهان والتجريب وفقًا لمسالك البحث الجاري بها العمل في نطاق من النطاقات من جهة، ومهمة حفظ التوافق الأصلي، أو طلب التوفيق بين النظريات قيد البناء ونصوص الكتاب المقدس. لأجل ذلك، فإنَّ الأمر لا يتعلق بـ«تطاول» من لدن غاليلي على اختصاص غير اختصاصه، ولا هو غلوٌّ أو عناد في ادعاء الواقعانية؛ إنما ثقل الضغوط اللاهوتية التي تضبط شروط إنتاج وتوزيع وتداول المعارف في المجتمع هو الذي يُظهِره كما لو كان «متمردًا» فيما يتصل بمناقشة أمور «خارج اختصاصه»، أو متزمتًا فيما يتصل بقناعته العلمية بالنظرية التي يلتزم بها.

1) غاليلي في حلبة علم اللاهوت

حينما دخل غاليلي معتركَ النقاش حول قيمة النظرية الكپرنيكية ومدى دلالتها على حقيقة الأمور الطبيعية، لم تكن المواجهة تجري على ساحة المنافسة بين نظريتين فلكيتيْنِ فحسب؛ وإنما كانت مواجهة متعددة الأبعاد ومتداخلة الفاعلين:

- مواجهة بين نظر في علم الفلك الذي يُراد له أن يظل مجرد فروض رياضية يُستفاد من ثمارها التقنية، وبين علم اللاهوت الأعلى الذي يعُدُّ أصحابُه أنفسُهم المالكين الحصريين للكفاءة على القول العلمي،
- ومواجهة بين نظرية فلكية قائمة رسخت بفعل اندماجها مع عناصر الإطار الفكريالعقدي السائد المدعوم من لدن نظام تعليميّ راسخ وبين نظرية طامحة عليها أن تُثبِت نجاعتها التقنية وخلوها مما شأنه أن يجعلها مصادمة لأركان العقيدة في الآن نفسِه.

فليس من المستغرَب أن ينتبه غاليلي وأن يغفل عنه دُهيم إلى قلة الزاد العلمي لخصومه، فيُنبِّه على أنهم غير مؤهلين للتداوُل في الخلاف الفلكي والبتّ في مسائله، سواء ما تعلق منها بالعلوم الطبيعية أو بالسلوك الجديد في بلورة المعرفة العلمية[29]؛ كما لا يُستغرَب بالمقابل أن يستنكر الرافضون للهيئة الكپرنيكية تطاول غاليلي على القول فيما يتجاوز حدود نطاقه، بل أن يتدخلوا لقطع دابر الجراءة على مبادرته إلى استئناف تبرير غياب التعارض بين النتائج العلمية للنصوص الكتابية.

إن أُفق موقف أسياندر يُبرِز أن دواعي تبني الرؤية الوسيلانية ومقاصدها قد لا تكون بالضرورة إبستيمولوجية، فهو يقترح أخذ النسق الكپرنيكي بوصفه مجرد وسيلة لدرء التعارض بينه وبين التأويلات المأثورة للمقاطع الكتابية ولقرارات الهيئات الكَنَسِية، وليس ابتغاء امتحان النظريات

27. بناصر البعزاتي، «الوصف والتفسير»، ...، 263.

28. Barbara Bienkowska, «From Negation to Acceptance: The Reception of the Heliocentric Theory in Polish Schools in the 17th and 18th Centuries», in Jerzy Dobrzycki (Editor), *The Reception of Copernicus'Heliocentric Theory*, Proceedings of a Symposium Organized by the Nicolas Copernicus Committee of the International Union of the History and Philosophy of Science, Torun, Poland 1973, 79-116, 86.

29. قام النظام التعليمي في المدارس اليسوعية على التركة الأرسطية، وكانت مراقبة الأساتذة تستند غالبًا إلى «مخالفة تعليم أرسطو». سجَّل إجيديو فيستا أن مؤهلات بلارمان في مجال العلوم الطبيعية لم تكن تتجاوز مستوى الدروس الأرسطية المقروءة بـ«المدرسة الرومانية»، حيث الالتزام بسلطان أرسطو في كل الاختصاصات، إلا فيما يتصل طبعًا بما يتنافر مع مضمون **الكتب المقدسة**. انظر:
Egidio Festa, *L'Erreur de Galilée*, Paris, Austral, 1995, 86 ; 183.

العلمية وفتح أبواب التجديد فيها على نحو مستمر. لأجل ذلك، فلئن سجَّل بعض الدارسين أن الموقف الوسيلاني غالبًا ما يُوظَّف في الصراع بين النظرية العلمية وبين تمثُّل من تمثلات السلط الأخرى، لئلا يُتَّخذ موقف لصالح أحدهما[30]، فإنه في حالتنا هذه لم يكن الموقف الوسيلاني يتيح اتخاذ موقف الحياد وإنما كان لصالح السلطة الكنسية.

إن استحضار السيرة العلمية لغاليلي، كما تتبدّى ضمن مؤلفاته ومراسلاته، يفيد بوضوح أن مبادرته إلى التوفيق بين العبارات الكتابية وبين النتائج الفلكية لم تكن تشكل مشروعه الفكري الشخصي، مثلما لم يكن تكوينه السابق يؤهله لذلك. والرسالة إلى الدوقة كريستين اللورينية تحتوي على مقاطع لا يفتأ فيها غاليلي يذكر بأنه ليس من أهل الاختصاص اللاهوتي، وأنه إنما يبادر إلى تناول الموضوع فقط لدرء التهمة عن نفسه أولًا، وعن الهيئة الكپرنيكية ثانيًا، وعن الإيمان المسيحي ثالثًا، إنْ جرى رفْضُ نتائج علمية قد تثبتها البراهين الصحيحة؛ وأن التأويل الذي يقترحه لنص **يوشع** إنما هو مقترح للاستئناس به على سبيل المشورة من لدن علماء اللاهوت الموكلين، مبدئيًّا وعمليًّا، بعرض وتفسير **الكتاب**، والاستعانة به في السعي إلى إيجاد سُبل الجمع بين صحيح المعقول وصحيح المنقول ودرء وجوه التعارض بينهما.

علاوة على ذلك، لا يصادف القارئ لكتابات غاليلي ما شأنه أن يدل على تشكيك في حجية **الكتاب المقدس**، أو على الانتقاص من سلطانه، أو على قلة احترام السلط المعرفية المشهود لها بالحجية في تفسير النصوص الكتابية. لكن المؤكَّد أن غاليلي لم يكنْ يرضى بجعل عبارات **الكتاب المقدس** ذات التعلق بقضية من قضايا الفلسفة الطبيعية رهينةَ فهم محدَّد يجب الالتزام بتلقيه حتى لو عارض النتائج التي يتوصل إليها المشتغلون بالعلم عن طريق البراهين الرياضية والأرصاد والتجارب. لكن دُهيم يقدّم مبادرة غاليلي كما لو كانت «تطاوُلًا إراديًّا إلى حدٍّ ما أملاه مزاجه العنيد والمغرور على نطاق اللاهوت. والحال أن هذا الأخير قد لجأ في مبادرته تلك إلى الاستعانة بالتقليد المسيحي العائد إلى أگسطين، الذي يسعى إلى فهم العبارات الكتابية فهمًا مجازيًّا كلما بدت متعارضة مع ما صححه البرهان، محملًا خصومه مسؤولية استئناف تأويلها على نحو يدرأ ذلك التعارض الظاهر.

2) إدانة غاليلي لاهوتية وليست إبستيمولوجية

يبدو أن دُهيم قد استدعى الكردنال بِلارمان للإدلاء بموقف من مسألة إبستيمولوجية لا تعنيه في المقام الأول بقدر ما يعنيه الدفاع عن موقف الكنيسة الكاثوليكية. ذلك أن محل النزاع الحقيقي، كما لاحَظ وايت، كان هو القول بمركزية الشمس في حد ذاتها، وليس الموقف المنهجي من قيمة ووضع الفرضيات ضمن البناء العلمي، بدليل قَسَم التوبة الذي أُجبر غاليلي على تأديته بعد أن أقرت لجنة التفتيش عام 1633 أن الرأي القائل بأن الشمس تحل ساكنة في مركز العالَم رأيٌ باطلٌ فلسفيًّا، وهرطقة، لأنه يخالِف الكتاب المقدس مخالفةً صريحة[31].

ففيما يتصل بالتعامل مع النصوص الكتابية التي تبدو متعارضة على نحو ما مع مستجدات الدراسات الفلكية، جرى تقديم غاليلي في صورة المتسرع في دخول غمار تغيير دلالات النصوص الدينية المعنية بالمسألة الفلكية على نحو يخرجها عن دلالتها المقررة بين المؤمنين، إلى دلالات مستحدثة لا تقف عند مجرد الافتقار إلى سند «علمي» يتمثل في البرهان القاطع على صحة الهيئة الجديدة، بل تتسم بمصادمتها الشديدة للحس المباشر، وتُنذر بالإخلال بالمهام الرعوية للكنيسة (حفظ عقائد العوام من التشويش والاضطراب). والحال أن الإيمان بالكتاب، كما استنتج ألاف پيدرسُن، يقتضي الاعتقاد الجازم بكل ما فيه أيًّا تكن الصيغ التي يرِدُ بها[32].

والحال أن غاليلي قد دخل هذا النقاش مُضطرًّا، بفعل الضوابط التي غدت تُقيّد الممارسة العلمية خلال أجواء الإصلاح المضاد. ويشهد استحضار غاليلي لسياق كتاب كپرنيك، بما في ذلك رسالته إلى البابا وتوقعه استشناع العوام

30. Anouk Barberousse, Max Kistler, Pascal Ludwig, *La philosophie des sciences au XIXe siècle*, Paris : Flammarion, 284.

31. وعقب ذلك ألزم گاليلي بتلاوة قَسَم التوبة أقر فيه بصدق إيمانه وإخلاصه في اعتقاده تعاليم الكنيسة؛ واعترف بمخالفة إنذار محكمة التفتيش بترك القول بمركزية الشمس وبحركة الأرض، والانتهاء عن تعليمه بأي نحو من الأنحاء، شفهيًّا أو كتابيًّا؛ كما وبمخالفة المبادرة إلى نشر كتاب سبقت إدانته، والاستدلال لصالحه؛ فحقت عليه شُبهة الهرطقة؛ حيث جاء في آخر هذا القسم: «فإني أنكر، بضمير صادق وإيمان لا ريب فيه، وألعَن تلك الضلالات والهرطقات المذكورة آنفًا وأمقتها، وإجمالًا كلَّ ضلالة أو هرطقة أو نِحلة مخالفةٍ للكنيسة المقدسة. وأقسم أني لن أقول، ولن أدّعي، شفهيًّا أو كتابيًّا، شيئًا قد يكون سببًا للاشتباه فيّ بمثل هذه الشبهة؛ بل على العكس، إذا علِمتُ بأيّ مهرطق أو مشتبَهٍ فيه بالهرطقة، فسأُعلِم بأمره محكمة التفتيش المقدسة، أو الرقيب أو القيّم بمحل إقامتي». انظر نص قسم التوبة كاملًا في:
Finocchiaro, Maurice A, *The Galileo Affair: A Documentary History*, California, University of California Press, 1989, 292-293.

32. Olaf Pedersen, «Galileo and the Council of Trent: The Galileo Affair Revisited», *Journal for the History of Astronomy*, xiv, (1983), 1–29, 16.

وأشباه التعاليميين، لصالح وحدة الإحراج الذي يستشعره العالِم الذي يعمل في ظل ضرورات مؤسسيةتعليمية وعقدية مالت إلى إلزام النظار بإعلان الموقف من التأويل اللاهوتي للمقاطع الكتابية التي تبدو معارضة لبعض العقائد الإيمانية؛ بل النهوض لإبطال الاعتراض على التوافق الأصلي بينهما.

وقد لَمح غاليلي نقلَ الصراع من حلبة العلوم العقلية، حيث لا حجة تعلو مبدئيًّا فوق حجة البرهان الرياضي والملاحظة والتجربة، إلى حلبة التقويم العقدي لنتائج النظر العقلي في ظواهر الطبيعة، فكشف استراتيجية في المواجهة ينوّع فيها المتخاصمون الأدوات والسبل تبعًا لتقدير توازن القوى: فقد ألجأهم العجز عن المواجهة بالفلسفة المشائية الذائعة حينئذ إلى تغيير حلبة المواجهة. بدلًا من مقارعة الأدلة بالاعتراضات الكفيلة بإبطالها، جرى اللجوء إلى تأويلٍ مُعيّن للنصوص الدينية المتصلة بالقضايا الخلافية، وحملها على أساس أنها حقائق عقدية ذات تعلُّقٍ بالإيمان. ولأجل ذلك، لم يكتف غاليلي باستزادة الأدلة الرياضية الكفيلة بالبرهنة على صحة النظرية الجديدة، بل اضطُرَّ إلى استعمال أدوات الخصوم، وخوض معركة الصلة بين المذاهب العلمية والعقائد الإيمانية. وفي هذا السياق ينبغي أن يُنظَر إلى «مغامرة» في تقرير الموافقة بين النطاقين والإقدام على استئناف تأويل النصوص الدينية في اتجاه جعْلِها موافِقةً للهيئة الكپرنيكية.

جوابًا على مخاوف بِلارمان ومحاذيره التي عبر عنها في رسالته المذكورة آنفًا، لم يفوت غاليلي فرصة مدح هذا السلوك الذي ينُمُّ عن حكمة ورويّةٍ، والتعبير عن موافقته على أن مطلب البرهان هو غاية الجميع، لما فيه صالح الكنيسة المقدَّسة أولًا وقبل كل شيء. أما عن التمييز الذي أقامه بِلارمان بين القول بالطابع الفَرضي المكتفي بحفظ المظاهر فقط وبين القول بالطابع البرهاني الواقعي للهيئة الجديدة، فإن غاليلي نبَّه على أن الهيئة البطلمية المشهورة لا تحفظ المظاهر أصلًا بل هي باطلة، في حين أن الفرضيّة الجديدة تحفظها ويُحتمَل أن تكون صحيحة. وهنا تُطرَح مسألة جديدة يمكن صياغتها على النحو التالي: ماذا عن نظرية لم تتبرهَن بعد كما حال الكپرنيكية؟ يرى غاليلي أن مهمة الإبطال تقع على عاتق المعترض المكذِّب لا على المدَّعي؛ أما من يعتقدون في صحتها، فيزدادون مع توالي الأيام كثرةً ويقينًا في صحتها. وإذا اضطُرَّ المرء إلى الاختيار بين النظريتين المتنازعتين، فالأسلم –بالنسبة لغاليلي– ألا تُحفَظ فرضية باطلة، بل يجب أن يُصار إلى استيقان الفرضية المظنونة؛ وأن غياب البراهين التامة القاطعة، أو نقصانها، لا يبرر التخلي عن الفرضية الجديدة والعودة إلى نظرية باطلة لمجرَّد احتمال حفظها للتوافق مع ظاهر المقاطع الكتابية، بل الأحرى تكثير الأدلة لصالح النظرية الجديدة وتقويتها في اتجاه إثباتها أو إبطالها.

هكذا إذن، استأنف غاليلي تسديد النظر نحو مسألة معيار تقويم صحة النظريات العلمية، من خلال الاجتهاد لفك ارتباط نتائج العلم بإقرارات **الكتب المقدَّسة** على مستوى الغايات ووسائل العمل والمستلزمات المطلوبة للاشتغال بهما على الوجه الأفضل: فقبْل تقرير إدانة أو منع نظرية من النظريات العلمية، لا بُدَّ أولًا من إبطال براهينها؛ ولا يجري إبطال البراهين في علم الفلك إلا انطلاقًا من علم الفلك، لا انطلاقًا من نطاق غير معنيّ بالقصد الأوَّل بالبحث الفلكي، ولا بالأولى من لدُن نظّار لا خبرة لهم بقواعده. وفي كل الأحوال، فإنّ على رأس الواجبات الكف عن تبخيس جهود الفلاسفة وعلماء الفلك الذين ينذرون أنفسَهم لهذا الغرض، لا التضييق عليهم وذمهم واتهامهم بالمروق والتشكيك في عقيدتهم[33].

لكن، لماذا لم يقتنع بِلارمان بالأدلة التي قدمها غاليلي وتبدو اليوم أدلة منتجة؟ حسب أُوِن گنگرِتش، فإن ذلك الإقناع كان مشروطًا بقيام فيزياء جديدة، وأن الإطار النيوتُني هو الذي يمنح لتلك الأدلة قوتها الإقناعية[34]. ومع ذلك، يبدو أن إقناع بِلارمان كان يتوقف أيضًا على المعنى الذي يعطيه كل منهما للعلم ولمدى الفاعلية العلمية البشرية ولصلة الحقائق التي تتبلور ضمنها بالحقائق الكتابية. ومن هذه الزاوية، كان التباين بين غاليلي وبِلارمان تبايُنًا جذريًّا حتى فيما يتصل بالدفاع عن التوافق الأصلي بين الحقيقة الكتابية وبين الحقيقة العلمية. وهذا مفهوم بالنظر إلى اختلاف الرهانات الأولية لكل منهما: فرهان الأول أن يرفع اللاهوتيون أيديهم عن نطاق العلم لضمان مساحة للاشتغال العلمي الحر من دون تضييق أو امتحان، بينما رهان الثاني أنْ يحفظ اللاهوتيون سلطانَ القولِ الأسْمى المعصوم، والبت في المسائل الخلافية بما فيها المسائل الطبيعية.

وقد تطلَّب الاقتناع بهذا المبدأ الناظم للعمل العلمي الحديث الانعطاف لإعادة النظر في المبادئ الناظمة لعمل

33. Egidio Festa, *L'Erreur de Galilée*, Paris, Austral, 1995, 262-264.

34. Owen, Gingerich, «Truth in Science: Proof, Persuasion, and the Galileo Affair», *Perspectives on Science and Christian Faith*, Volume 55, Number 2, June 2003, (80-87), 86-87.

اللاهوتيين الذين لهم دخل في حسم مجريات الجدل حول نظريتين ليسوا على دراية كافية بمقتضيات الحكم بينهما! فاضطُر إلى تيسير إدراك الإطار العام للنقاش من خلال فحص المصادرة على صدق الهيئة الفلكية القائمة بخلفيتها الفيزيائية الأرسطية وعلى مطابقتها **للكتاب المقدس**. وكما سجَّل ماك مولن، فإن بِلارمان لم يكن يهتدي بأرسطو أولاً وإنما بالإنجيل[35]؛ حتى إن قبوله القول بمركزية الأرض لم يكن بالضرورة لأنه أرسطيّ، بل عُرِف عنه رفضه لعدد من الآراء الأرسطية حول طبيعة الأجرام السماوية. الأمر الذي يعني أن معارضته للهيئة الجديدة إنما كان المعتمَد فيه الدفاع عن النصوص الكتابية وتأويلاتها المأثورة، وليس العمل على مراجعة أو فحص البراهين الرياضية المقدَّمة لصالحها أو الاعتراضات المشككة في وثاقتها. لأجل ذلك، فإن دعوة غاليلي إلى إعادة تأويل النصوص الكتابية كي تمسي لصالح القول المقابل كان بمثابة استجابة لهذا «المطلب اللاهوتي» في الأساس، وقد نجَم عنه أيضًا وضع اللاهوتيين في موضع التحدي فيما يتصل بتفسير **الكتاب المقدَّس**، أو بالأحرى استئناف تفسيره في ضوء المعطيات العلمية الجديدة.

بينما يعيب دُهيم على غاليلي أنه لم ينضبط بحدود النطاق المعرفي الذي يشتغل ضمنه، يغفل في الآن نفسه عن أن غاليلي لم يفتأ يطالب بذاك الاستقلال عينه، وأن اللاهوتيين الذين مدح دُهيم حكمتهم هم الذين تشبثوا بضرورة أن يكون للفلكيين قول ما فيما يهم الخلو من مخالفة عبارات **الكتب المقدسة**. حين يقدم دُهيم المبادرة الغاليلية كما لو كانت «تطاولًا» و«تعدّيًا» لحدود نطاق النظر الطبيعي إلى نطاق اللاهوت، فإنه يفعل ذلك ليترك المجال لإمكانية الاعتقاد في أنه كان بالإمكان تفادي الإدانة؛ غير أن غفلته عن السياق اللاهوتي، المذهبي والمؤسسي، منعته من تبين أن الإدانة كانت أمرًا لا مفرَّ منه بالنظر إلى نمط العلاقة بين المعرفة والسلطة[36]. ذلك أن تدخل السلطات الكنسية لم يكن يحدث فقط عندما يتعلق الأمر بالبت في مسألة خلافية تحتمل ما يشبه تكافؤًا في الأدلة بين المتخاصمين؛ ولكن أيضًا حينما يهم الأمر مجرد التعليق على الكشوفات الجديدة: أبرز مثال على هذا أن الهواجِس اللاهوتية بدأت تظهر منذ 1610 إثر كشوفات التلسكوب التي خشي البعضُ تعارُضَها مع بعض مقاطع **الكتاب المقدس**.

لقد توخى دُهيم من وراء استحضار «موضع رجل اللاهوت» إلى إحراج غاليلي والمدافعين عنه: إذ ما كان للعالِم أن يحشر نفسه فيما لا يعنيه. والحال أن تهمة «رجل اللاهوت» لا تصمُد أمام الشواهد التاريخية المتوافرة إلى حدود اليوم. فلا سيرة غاليلي العلمية والمهنية، ولا مؤلفاته أو رسائله التي تظل المصدر الأساسيّ لكل نقاش حول الأبعاد الثيولوجية لدى غاليلي تشير بنحو من الأنحاء إلى وجود ما يمكن عدُّه «تطلعات لاهوتية» لديه. والرسالة إلى الدوقة كريستين التي رأى فيها دُهيم الدليلَ القاطع على تلك التطلعات المزعومة لا تتناول مسألة التوفيق بين النصوص الكتابية والنتائج الفلكية إلّا على سبيل دفع الأطروحة الأساسية إلى أبعد مدى: إن القضايا الفلكية ليست أمورًا إيمانية؛ وإن الكتاب المقدس لا يمكن أن يضاد حقائق مبرهنة؛ وأنه على المشتغلين باللاهوت أن يبادروا إلى استئناف النظر في تأويل العبارات الكتابية على نحو يرفع ما قد يبدو بينها وبين النتائج العلمية من تعارض.

وهكذا، قدَّم دُهيم المواجهة بين غاليلي وبين علماء اللاهوت في الكنيسة الكاثوليكية كما لو كانت مفصولة عن السياق الفكري والعقدي العام، غافلًا بذلك عن استحضار الجو «الجديد» الذي خلقه الانشقاق الكبير في المسيحية، والدور الكبير الذي كان لمجمع طرانط في توجيه مختلف أشكال الفعل والتفاعل بشأن القضايا الفكرية والعقدية؛ وعلى رأس هذه القضايا مسألة تأويل النصوص الكتابية[37]. لأجل ذلك، فإن اتهام غاليلي بالتطاول على مهمة رجل اللاهوت إنما تنُمُّ في أحسن الأحوال عن سوء فَهْم منطق نقده للاعتراضات الكتابية على الكپرنيكية: فإن رهانه ليس أن يقدِّم تأويلًا ينافس باقي التأويلات، وإنما رهانه ألا توضَع النظرية الفيزيائية موضعَ امتحان على ضوء موافقتها للنصوص الكتابية.

يبدو أن إمعان دُهيم في إظهار الاجتهاد الكپرنيكي كما لو كان خروجًا عن جادة الصواب العلمي، هو بجهة ما إغفال لـ«الطابع الشامل» لنمط حدوث التغير والتجديد في العلم. ذلك أن إحداث تغيير في أصل من أصول البناء العلمي يؤدي إلى إحداث تغييرات أكبر قد تنتهي بتغييره تمامًا؛ بحيث يقتضي كلُّ تحول كبير إحداثَ تغييرات في كلِّ المبادئ والتصورات، وعلى رأسها –في السياق الذي نحن بصدده هنا– تصوراتُ نطاق الحقائق العقدية ذات الصلة بنطاق

35. Ernan McMullin, «Galileo on science and Scripture», in *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 271–347, 279.

36. Rivka Feldhay, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 13.

37. André Goddu, *Copernicus and the Aristotelian tradition: education, reading, and philosophy in Copernicus's path to heliocentrism*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 406.

الأفكار العلمية. وكما سجَّل برنار كوهِن، فقد شكَّل التصور الفلكي الجديد عن أرض متحركة «تحديًا عقليًّا» كانت له عواقب ثقيلة على تصور الإنسان لنفسه ولمكانته في الكون لم تكن في الحسبان آنئذٍ، وشكلت مصادمته للحس المشترَك وللتأويل المقرَّر لظواهر **الكتب المقدَّسة** معًا داعيًا من دواعي التهيب منه والمبادرة إلى إدانته، فكتب:

> من الواضح أن التعديل المقترَح على إطار الكون من قِبل كپرنيك يظل ممتنعًا ما لم يحدث انقلاب في بنية العلم بأكملها، وفي أفكار الإنسان عن نفسه. وقد صار كتاب كپرنيك محل اختمار التفكير في طبيعة الكون وطبيعة الأرض ستتمخض يومًا عن حدوث انقلابات عميقة. بهذا المعنى يمكن القول إن 1543 هو تاريخ الثورة العلمية[38].

الشاهد على هذا التحول التدريجي الشامل حالة الانقسام بين المهتمين بعلم الفلك أواخر القرن السادس عشر حول نسق تيكو براهي الذي اجتهد لاقتراح هيئة تجمع بين الهيئة الجديدة وبين التأويلات المأثورة للمقاطع الكتابية؛ حيث تجلَّت الهُوَّة العميقة في الرؤى الفلسفية واللاهوتية، وظهرت آثارها في توجيه السلوك إزاء النظرية العلمية وطبيعة علاقتها بالواقع المدروس[39]. وحيث إنَّ السلوك الذهني لتيكو براهي كان مستندًا إلى اعتبارات دينية وفيزيائية[40]، فإن أعلام الفلسفة والعلم في العصر الحديث كان عليهم أن يواصلوا تفصيل تلك الاعتبارات وفك تعالقاتها وإعادة بنائها من جديد.

منظورًا إليه من هذه الزاوية، إذن، فإن ما عدَّه دُهيم إحراجاتٍ لا طائل من دخول مضائقها، وكان بالإمكان تفادي دخول غمارها، يغدو شاهدًا يجلي وجها من وجوه تحول أكبَر وأشمَل في طور الإعداد؛ ويكشِف أن التصدي لمسائل الفلسفة الطبيعية المقترنة بالتأويلات العقدية كان أظهَر الساحات التي جرى عليها ذاك التحول، إذ مسَّ الإطار النظري-المؤسسي التقليدي الذي جرت فيه الممارسة العلمية منذ قرون.

ومع أن النقاش اللاحق حول الهيئة الجديدة تطلب أجوبة غير كپرنيكية عن مسائل تتعلق بجوهر السماوات والعلل الطبيعية لحركة الكواكب، فإن المناصرين المباشرين لهيئة كپرنيك لم يلمحوا الطابع الثوري لهيئته[41]، ولذلك لم يؤاخذوا عليه ما قدَّمه من أجوبة خاطئة، بل اعتبروا أنه لم يتناولها فقط[42]. والأمر عينه يصدق على مسألة الصلة بين الدين والعلم التي لم تكن ذات أهمية كبرى بالنسبة للكپرنيكيين قبل 1610، بل احتمل بعض المتقدمين منهم إمكانية إجراء الموافقات التي تجعلها ملائمة لاهوتيًّا. لكن دخول كپلر وغاليلي حلبة النقاش الكُسمولوجي قلب الأمور رأسًا على عقب، حيث سخَّرا الرياضيات لخدمة الفيزياء، وعملا على سلِّ النسق الكپرنيكي من الإطار الفلكي البطلمي ومن الإطار الكسمولوجي الأرسطي. وكما لاحظ طومَس كون، دشن كپرنيك سيرورة انتهت بإحداث نقلة إبستيمولوجية لم يتمكن هو من إنجازها[43].

خلاصات

- علمًا أن كمَّ الوثائق المتوفر اليوم بشأن «قضية غاليلي» يفوق بكثير ما كان بين يدَيْ دُهيم، ومع ضرورة ترك الباب مفتوحًا أمام تحوُّل الأحكام التاريخية بحسب تطور البحث الذي يلقي أضواء على أبعاد ظلت محجوبة لأمد طويل، فإنه ابتداءً من ستينيات القرن العشرين، وُضِعت دعوى دُهيم هذه موضِعَ شكٍّ ومُراجَعة. حيث أسفر البحث في السياق الفكري والتعليمي لكپرنيك ومعاصريه عن أن المشتغلين بالفلك آنذاك كانوا يَعُدُّون الفلك واقعيًّا، على غرار واقعية الكسمولوجيا، بل يعُدّون مجالَيْ علم الفلك والكسمولوجيا متصلَيْنِ متكاملَيْنِ ومتساندَيْنِ[44]. وهذا مخالف تمامًا لأصل المنظور الذي نظر منه دُهيم في تاريخ الفلك. وعليه، فبمجرد ما يثبت أن المتقدمين ما فصَلوا بين الفلك والكوسمولوجيا حتى تغدو كل النتائج التي رتَّبَها على تمييزه ذاك نتائجَ غيرَ ذاتِ دلالةٍ تاريخية، وتفقد من ثم قُوتَها على إسناد الموقف الوسيلاني وعلى منحه العمق التاريخي الذي يدرجه في سلك تقليدٍ علميّ ضارب في القِدم.

- إن الرهان المراد ربحه من طرف الصيغة التي سادت خلال العصر الوسيط بشأن القول بالخاصية الوسيلانية للنظريات العلمية، وهي الصيغة التي تجلَّت في سياق

38. Bernard Cohen, *Les origines de la physique moderne*, traduit par J. Métadier et C. Jeanmougin, Paris, éditions du Seuil, 1993, 63-65.

39. *Ibid*., 277.

40. Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, 87-98 ; 95.

41. Pascal Brioist, « Les savoirs scientifiques», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002/5 n°49-4bis, 52–80, 71.

42. Peter Barker and Katherine A. Tredwell, «Copernicus' First Friends: Physical Copernicanism from 1543 to 1610», *Filozofski vestnik*, Volume XXV, N°2, 143–166, 2004, 160.

43. *Ibid*., 160-162.

44. Peter Barker, «The Reality of Peurbach's Orbs: Cosmological Continuity in Fifteenth and Sixteenth Century Astronomy» in P.J. Boner (ed.), *Change and Continuity in Early Modern Cosmology*, Archimedes 27, Springer, 2011, 7-32, 7-9.

النقاش الذي دار حول طبيعة العلم الحديث، كان رهانًا حاسمًا في النقاش بين غاليلي والكنيسة، إذ يُضمِر مجابهة ادّعاء العلم الجديد قدرة العقل الإنساني على اكتشاف أسرار العالَم من دون اللجوء إلى الوحي.

- لم يكن رهان بِلارمان، ولا رهان أسياندر من قبله، المنافسة في الوصول إلى الصواب، بصرف النظر عن علاقة هذا الصواب بالمأثور اللاهوتي، وإنما كان بمثابة تعجيز للمتحاورين: فعوض أن يكون الوعي بفقدان البرهان القاطع مناسبة لإتاحة فرص إيجاده وتعديدها، صار درعًا لحفظ الفرضية القائمة، ومن ثم لتبرير إدانة مخالفتها. أما بالنسبة إلى لغاليلي، فإن النظريات العلمية لم تكن تُختَزل إلى مجرد «نماذج» مستقلة عن بعضها، ومتكافئة من حيث مضمونها الواقعي، إنما كانت تفسيرات مقترحة، أو قل فرضيات متفاوتة في درجة دلالتها على حقيقة الواقع الفعلي؛ وأن النظريات هي بمثابة تعبير عما يتمكن الناظر من ضبطه وفق شروط الملاحظة الدقيقة والتجريب والترييض[45].

- لقد غفل دُهيم، أو لربما تغافل، عن حقيقة التحولات الشاملة التي بدأت تظهر تدريجيًّا في كل مفاصل رؤية الإنسان إلى ذاته وإلى العالَم من حوله. حيث إنَّ النسق الكُپرنيكي قد شُيِّد، كما سجل البُعزاتي، «في جو فكري تداخلت فيه العوامل الفلسفية والعقدية والتجريبية والفنية والاجتماعية، بل حتى السياسية إلى حد ما. وتحليل هذه الملابسات يبين أن التحول في النظرية الفلكية لم يكن إلا عنصرًا في تحول شمولي في رؤية العالَم، عاشته المجتمعات الأوربية آنذاك»[46].

45. Luca Bianchi, «Potentia Dei absoluta: logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique?» in Simo Knuuttila, Reijo Työrinoja and Sten Ebbesen, (eds.) *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy: Helsinki 24–29 August 1987 (S.I.E.P.M.), Vol. II., Publications of Luther-Agricola Society, B 19, Helsinki 1990, pp. 138–145, 145.

46. بناصر البُعزاتي، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**، الرباط، دار الأمان، 1999، 119.

المراجع المعتمدة

1. البُعزاتي، بناصر، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**، الرباط، دار الأمان، 1999.
2. البُعزاتي، بناصر، «الوصف والتفسير»، ضمن **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة العلمية: دراسات إبستيمولوجية** (الرباط: دار الأمان، ط 1، 2007)، 251-289.
3. دُهيم، پيير، **إنقاذ المظاهر: بحث في تاريخ النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليليو**، ترجمة محمد أبركان ويوسف العمّاري (طنجة: دار الفاصلة للنشر، 2020).
4. Barberousse, Anouk, Max Kistle et Pascal Ludwig. *La philosophie des sciences au XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 2011.
5. Barker, Peter, «The Reality of Peurbach's Orbs: Cosmological Continuity in Fifteenth and Sixteenth Century Astronomy» in P. J. Boner (ed.), *Change and Continuity in Early Modern Cosmology*, Archimedes 27, Springer, 2011, 7–32.
6. Barker, Peter and Katherine A. Tredwell, «Copernicus' First Friends: Physical Copernicanism from 1543 to 1610», *Filozofski vestnik*, Volume XXV, N°2, 2004, 143–166.
7. Bianchi, Luca. « *Potentia Dei absoluta*: logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique? « in Simo Knuuttila, Reijo Työrinoja and Sten Ebbesen, (eds.) *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy: Helsinki 24–29 August 1987 (S.I.E.P.M.), Vol. II., Publications of Luther-Agricola Society, B 19, Helsinki 1990, 138–145.
8. Bienkowska, Barbara, «From Negation to Acceptance: The Reception of the Heliocentric Theory in Polish Schools in the 17th and 18th Centuries», in Jerzy Dobrzycki (Editor), *The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory*, Proceedings of a Symposium Organized by the Nicolas Copernicus Committee of the International Union of the History and Philosophy of Science, Torun, Poland 1973, 79-116.
9. Blackwell, Richard. «Galileo Galilei», in Gary B. Ferngren (ed.). *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia* (New York & London: Garland Reference Library of the Humanities, Vol. 1833, 2006, 98–103.
10. Boyd, Richard. "On the Current Status of the Issue of Scientific Realism", *Erkenntnis* 19, 1983, 45–90.
11. Brioist, Pascal. « Les savoirs scientifiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002/5 n°49-4bis, pp. 52–80.
12. Clavelin, Maurice, «Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1964, Volume 17, N° 4, 305–314.
13. Cohen, Bernard. *Les origines de la physique moderne*, traduit par J. Métadier et C. Jeanmougin, Paris, éditions du Seuil, 1993.
14. Duhem, Pierre. *La théorie physique : son objet, sa structure*, Paris, Marcel Rivière, 1914, 2ème éd.).
15. Feldhay, Rivka. *Galileo and the Church, Political Inquisition or Critical Dialogue?* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
16. Festa, Egidio. *L'Erreur de Galilée*, Paris, Austral, 1995.
17. Finocchiaro, Maurice A, «A Galilean Approach to the Galileo Affair, 1609–2009», *Sci & Educ* 20, 2011, 51–66.
18. Finocchiaro, Maurice A, *The Galileo Affair: A Documentary History*, California, University of California Press, 1989.
19. Gingerich, Owen, «Truth in Science: Proof, Persuasion, and the Galileo Affair», *Perspectives on Science and Christian Faith, Volume* 55, Number 2, June 2003, 80–87.
20. Goddu, André, *Copernicus and the Aristotelian tradition: education, reading, and philosophy in Copernicus's path to heliocentrism*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
21. Koyré, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
22. Lindberg, David C. and Ronald L. Numbers, (Ed.). *When science and Christianity meet* Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
23. McMullin, Ernan. "Galileo on science and Scripture", in *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 271–347.
24. Pantin, Isabelle, «Libert Froidmont et Galilée: l'impossible dialogue », in *Largo campo di filosofare*, ed. José Montesinos and Carlos Solís, La Orotava (Spain): Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, 615-636, 618, note: 11.
25. Pedersen, Olaf. "Galileo and the Council of Trent: The Galileo Affair Revisited", *Journal for the History of Astronomy*, xiv, 1983, 1–29.
26. Stoffel, Jean-François, « Pierre Duhem interprète de l' «Affaire Galilée» Aux sources de l'Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée «, in José Montesinos and Carlos Solís, eds. *Largo campo di filosofare* (La Orotava (Spain) : Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 1994), 765–178.
27. Stoffel, Jean-François, «Pierre Duhem avait-il «quelque théologien derrière lui» lors de l'élaboration de son articulation de la physique et de la métaphysique? Le cas de Maurice Blondel», *Recherches philosophiques*, 2008, 89–116.
28. Edith Dudley Sylla, 'John Buridan and Critical Realism', *Early Science and Medicine* 14, 2009, 211–247.
29. Torrini, Maurizio. "From Galileo to Vico. The uncertainty and arrogance of knowledge", in Gianni Paganini (ed.) *The Return of Skepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle,* Proceedings of the Vercelli Conference, May 18th–20th, 2000, New York, Springer Science Business Media, 2003, 327–341.
30. Wallace, William. "Thomas Aquinas and Thomism", in Gary B. Ferngren (ed.) *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, 2000, 157–161.

التشكيل الجمالي للسّياسي في فلسفة جاك رانسيير

Political Aesthetic Intertwining
In the philosophy of Jacques Rancière

محمد الهادي عمري
جامعة صفاقس - تونس

ملخص

يسعى هذا المقال لتوضيح القسمةِ الّتي أقامها جاك رانسيير بين إستطيقا السياسية وسياسة الإستطيقا، بغايةِ رصدِ انزياح أفكاره حول الفنّ عن فلسفته السياسية، وسنشرح، بالخصوص، كيف تتداخَلُ السياسة بالإستطيقا بالرّغم من كونهما لا يحملانِ المعنى نفسَه داخل العبارة التي وُظّفا فيها. عُمق المُشكِل، أنّه لا يُوجد معيارُ مُطابقةٍ بين المسارين اللّذيْنِ يعمل الفيلسوف على المحافظة على تمايزِهُما. ورقة البحث هذه، تتساءلُ عن ضرورة هذا الفصْل بهدف الوصول إلى إجابةٍ شافيةٍ عن مُشكِل تجميل السياسة في النسق الفلسفي لرانسيير، فبالنسبة له لا يُوجد فعلٌ سياسيٌّ لا يكون في الوقت نفسه ظاهرة حسّية. في هذا السياق سنحاول تحليلَ تصالُبِ السياسي والجمالي انطلاقًا من حقلِ نشاطٍ يُسمّيه «الاشتراك في المحسوس» حيث برنامج الإستطيقا هو بالتدقيق برنامج ميتاسياسة تُعيّن نظامًا مخصوصًا للفنّ مقابلًا للنظام التمثيلي، وحيث تبقى السياسة معركة حول المعطيات الحسّية ذاتها. إجمالًا، إستطيقا رانسيير تذهب إلى هدفيْنِ متعارضيْنِ: من جهةٍ، تأسيس قراءةٍ سياسية للآثار الفنّية بِغايةِ الوصول إلى هدفٍ هو ذاته هدف الفعل السياسي، أي المساواة. يُفسّر نجاح رانسيير من خلال عزمه على إزالة عوائق السياسة حتّى تحمل مشكلاتها إلى حقل الفنّ. اعتمدنا في هذه المقاربة على منهج تحليلي نقدي حتّى نفهم هذه العلاقة المعقّدة بين الفنّ والسياسة عند هذا الفيلسوف.

الكلمات المفتاحية: فنّ، إستطيقا، مساواة، إستطيقا السياسة، سياسة الإستطيقا، الاشتراك في المحسوس، تسييس، تحرّر

Abstract

This article would like to clarify the division established by Jacques Rancière between the aesthetics of politics and the politics of aesthetics, in order to follow the gap in his political philosophy and his thinking about art. We will explain in particular that political and aesthetic concepts mix even if they do not have the same meaning depending on the expression in which they are used. The root of the problem is that there is no criterion of adequacy between these two processes that the philosopher insists on keeping distinct. This article questions the necessity of this separation in order to arrive at a satisfactory answer to the problem of the aesthetics of politics in the philosophical system of Rancière. sensitive phenomenon, in this context, we try to analyze the intertwining of politics and aesthetics from a field of activity that Rancière calls the sharing of the sensitive where the aesthetic program is properly that of a metapolitics which designates a regime specific to art, opposed to the representative regime and politics remains a battle over the sensitive data itself. In short, Rancière's aesthetic is based on two opposing objectives: on the one hand, to found a political reading of works of art in order to attribute an objective which is also that of political action, namely equality; on the other hand, to prohibit art from confusing its means with those of political action. Rancière's success can be explained by his intention to decompartmentalize politics in order to bring its problems into the field of art. In this approach, we relied on a critical analytical approach in order to understand this complex relationship between art and politics for this philosopher.

Keywords: Art, aesthetics, equality, aesthetics of politics, politics of aesthetics, sharing of the sensitive, politicization, emancipation.

مقدمة

«السياسية هي -أوّلًا وقبل كلّ شيءٍ- معركة حول المعطيات الحسّية»[1]
جاك رانسيير

إنّ التفكير في قضايا الفنّ والسّياسة هو ضرب من التعالُق الفلسفي مع أوضاعنا الرّاهنة، وما يخترقها أنطولوجيًّا من إشكالاتٍ في عَلاقةٍ بما نراه ونقوله ونفعله، إشكالات كثيرًا ما يقع إسكاتُها وإرجاؤها أو تهميشها، وليس مصادفةً أن يظلّ التفكير في مثل هذه المسائل مفتوحًا. علاقة الجمالي بالسّياسي شأنُها شأن القضايا الكبرى التي استدعتْها الفلسفة، ولم تستكمل بعدُ محاورتها، وما من شكٍّ أنّ استئناف النظر في هذا المشكِل يتّخذ اليوم راهنيةً قصوى من جهة ما يُمكن أن يطرحه من سبلٍ لتدبير علاقتنا بذواتنا في عالمٍ ما انفكّ ينهار أمام أعيننا. قد تكون هذه المبرّرات مُمعنةً في العموميّة، لكنّ المبرّر الأهمّ هو أنّ الانتباه الفلسفي لهذه العلاقة يعود في حقيقة الأمر إلى سببيْنِ يُمثّل كلّ منهما صعوبة إنْ لم نقل معضلة: السبب الأوّل يتمثّل في تعدّد الوجوه التي وقع بها تلقي هذه العَلاقة في المطارحات السّياسية والفنّية، أمّا الصعوبة الثانية فنصوغها في السؤال التالي: بأيّ المفاتيحِ سنقف أمام أبواب التفكير في قضيّةٍ أسالت حبرًا كثيرًا من جمهورية أفلاطون[2] إلى الأعمال الأخيرة لجاك رانسيير[3] Jacques Rancière؟ ولكنّ هذه الصعوبة ترتدّ بنا إلى الإحراجِ الأوّل، إلى تعاكُس زوايا تلقّي هذا الإشكال الذي تتجاذبه فلسفةُ الفنّ وفلسفةُ السياسة ضمن سياقات استحواذية، يتعيّن علينا الوقوف عند منطلقاتها ومآلاتها. هذا المشكِل يُفصح عن تمفصلاته الأوّلية من خلال الأسئلة التالية: ألا يحمل العمل الفنّي مضمونًا وكثافةً سياسيةً لا يُمكن بأيّ حالٍ من الأحوال إغفالُها؟ ألا تذهب السياسة أحيانًا إلى موضوعها متنكّرةً عبر الفنّ؟ ثمّ إذا سلّمنا مع ريتشارد رورتي[4] Richard Rorty بأنّ «الفلسفة هي السلّم الذي تسلّقه الفكر السياسي الغربي ثمّ ركنه جانبًا»[5] فهل تكون أجنحة الفنّ مطيّة السياسة للنزول إلى العالم الخفيّ للرؤية والقول والفعل والإنتاج، حيث تَنْجُم الآمال والمخاوف والعواطف والطموحات والتطلّعات الإنسانية؟ يُقال إنّ لا شيءَ خارج السياسة، ولا بناء ولا علاقات إلاّ عبرها، لكن لا سكنَ دائمًا للفنّ فيها أيضًا، صحيح أنّ السياسي لم يكن غريمًا أزليًّا للفنّ، ومؤكّد أنّ الفنّان لم تكن رهاناته دائمًا خارج الأفق السياسي.

يقودنا التفكير في هذه العلاقة إلى مسارات متوازية وأخرى متناقضة، مسارات تُقدّم فيها السياسة ذاتها فنًّا، وإنْ على جهة الممكن، ويُقدّم فيها الفنّ نفسه بوصفه التزامًا بسياسة المشاركة فيما يدور في الفضاء العمومي. الحديث عن هذه العلاقة لا يخلو من توتّرٍ، فالفنّ كما السياسة كلاهُما يستهدف الانفعالات الإنسانية قصد التأثير فيها أو تغييرها أو إخضاعها عبر مسارات مختلفة تلتقي في مجرى الاستيلاء على الواقع، واستمالة عواطف البشر ومشاعرهم وعقولهم، كلاهما برنامجٌ ووعدٌ بالتغيير وإعادة بناء العالَم. الجمالي والسياسي تحكمهما عَلاقةٌ لا ثوابت فيها، فالأوّل فاعله يتقحّم عبر سردية الخلق والإبداع الأصقاع التي لم تطأها أقدامٌ، والثاني يستحوذ على الوجود ويبسط سلطته عليه عبر قصّة يده الطولى التي تمتدّ حركتها إلى ما وراء الفضاء العمومي. في المدينة التي يزعم السياسي تدبير شؤونها يعيش الفنّان أطوارًا مختلفة، تارةً يكون تابعًا للسياسي مروِّجًا لأفكاره ومدافعًا عنها تحت راية الالتزام، وطورًا يعيش غريبًا ومغتربًا، محتاطًا من تقلّبات الساسة. أحيانًا يفعل ويُنتج ليُبرّر ما لا يقدر السياسيُّ نفسُه على تبريره، وأحيانًا أخرى يُوجد تمامًا مثله مثل «العشب النّابت من تلقاء نفسه بين الزّرع»[6] وفق عبارة ابن باجة.

1. Rancière Jacques, « Littérature, politique, esthétique. Aux abord de la mésentente démocratique », *Et tant pis pour les gens fatigués*, 1èr ed. , Paris, Amsterdam, 2009, p. 159.

2. انظر في ذلك:
Nicolas Grimaldi, Nicolas, « Le statut de l'Art chez Platon », *Revue des Études Grecques*, Tom 93, Janvier-Juin, 1980, pp. 25-41.

3. جاك رانسيير Jacques Rancière فيلسوف فرنسي معاصر ولد بالجزائر عام 1940 من المراجعين الكبار للماركسية، غزير الإنتاج، أسهم في تأليف الكتاب الجماعي الشهير «**قراءة رأس المال**» تحت إشراف أستاذه لويس ألتوسير Louis Althusser ومشاركة إيتيان بالبيار Etienne Balibar وبيار ماشيري Pierre Macherey وغيرهما. بعد ثورة الطلاب ماي 1968 اتّخذ رانسيير مسافة نقدية من ألتوسير وعموم الماركسيين المعاصرين له ليكتب سنة 1974 «درسُ ألتوسير» *La leçon d'Althusser* الذي ضمّنه نقدًا شديدًا لمنهجه. انخرط في السبعينات مع بعض المثقفين في تنظيم مناهض للتمثيل الاجتماعي التقليدي أطلقوا عليه اسم «ثورات منطقية Révoltes logiques». اهتمّ بحركة التحرّر العمالية، وأنجز أطروحة دكتوراه الدولة نُشرت لاحقًا تحت عنوان «**ليل البروليتاريين. أرشيف الحلم العمالي** *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*». اختصّ في العقود الثلاثة الماضية في الجماليات والنقد الفنّي وهو اليوم أحد المراجع الأساسية في ذاك المجال.

4. ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) فيلسوف أمريكي وواحد من المؤسّسين لما يُسمّى البراغماتية الجديدة.

5. رورتي، ريتشارد، «الديمقراطية والفلسفة»، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، **العرب والفكر العالمي**، مركز الإنماء القومي، عدد 35-36، صيف 2015،ص 72.

6. ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ط 1، بيروت، دار النهار، 1968، ص 42.

في عتبة العنوان: سياقات مفهومية

هي ذي بعض الهواجس التي تقف وراء انشغالنا بهذه المسألة التي سنقاربها عبر كتابات جاك رانسيير انطلاقًا من مشكلة إستطيقا السياسة وسياسة الإستطيقا[7] L'esthétique de la politique et la politique de l'esthétique أملًا في رصد الكيفية التي بواسطتها تبني الأنماط المبتكرة للتجربة الجمالية في استقلاليتها أشكالًا جديدةً من الذّاتيات السياسية، وسعيًا للنظر في طبيعة الذّاتية التي ستُحرّر الفنّ من سطوة السياسة المعادية للإنسان، وهيمنة الإستطيقا التي تخنقه.

لكن قبل ذلك لا بُدّ أن نتوقّف عند بعض المفاهيم واستنطاق ما تحمله من معانٍ لأنّ الممرّات المفهومية التي سنسلكها هي المداخل الكبرى لقراءتنا، فمفاهيم مثل الفنّ والجمال والسياسة والسلطة هي عتبات وبوّابات غير محروسة أو غير محصّنة من حيث هي تترك دائمًا منافذَ مفتوحةً للتأويل، وهي كيانات تاريخية متحرّكة تتشكّل دلالاتها ضمن سياقات علاقات متنوّعة. وبصيغة دولوزية صارمةٍ فإنّ المفهوم يُمثّل أعلى اقتصادٍ لُغويّ ممكن من جهة أنّه يُجبرنا على الالتفات إلى شتات المقاصد المعبّر عنها في النسق الفكري الذي يُوظّفها.

«في تصالب الجمالي والسياسي» هذا العنوان هو نفسُه نصٌّ يجب تهشيمه بلغة ميشال فوكو لاستجلاء المعنى الذي يقول هُويّة ورقة البحث هذه، فلفظ «التصالب» لا يعني التطابق أو التماهي، ولا كذلك التنافر أو التضادّ، وإنّما المقصود هو التقاطع والتنافذ والتعالق مع ما تُتيحه هذه العَلاقات من تعاكسية ديالكتيكية. أمّا الجمالي فنقصد به ذاك البعد الأساسي للتجربة الفنّية، الذي في غيابه يفقد الفنّ ماهيته، فكلّ حديث عن الجمالي يفترض استدعاء الفنّ[8]؛ إذْ هو مجاله الخصب حيث يتجلّى ويستمدّ أساسه من سيرورة هذا النشاط، رغم أنّ «الجمالية بقيت في الغالب مُتكتّمة حيال الفنّ الذي هو في طور التشكيل، ومُتحفّظة أمام الأعمال الجديدة، ميّالة في الغالب إلى الاهتمام بأعمال الابداع الفنّي المعترف بها»[9]. في كلمة، إذا كان الجمال يرتبط بالمشاعر الحسّية التي يستثيرها بداخلنا الموضوع الجميلُ، فإنّ الجمالي يتعلّق بالموقف وبردّة الفعل فينا، وحتّى المعنى الحَرفيّ لِلَفظ الإستطيقا كان مُرادفًا لما تعنيه الكلمة اللاتينية Sentio، التي تعني الإحساس عامّةً سواءٌ أكان ظاهرًا أم باطنًا[10]. يُعرّف الفنّ في معجم اللّغة الفلسفية بما هو طريق للوجود والممارسة[11]، و«يدلّ الفنّ أو الفنون بلا نعتٍ على كلّ إنتاجٍ للجمال»[12]، ولكّننا «نرجع معظم مفاهيمنا الخاطئة عن الفنّ إلى الافتقار إلى الثبات في استخدام كلمتَي الفنّ والجمال، فنحن نزعم دائمًا أنّ كلّ ما هو جميل يكون فنًّا وأنّ القبيح نقيض الفنّ، وعدم ضبطنا لهما كان وراء المصاعب في تقييم الفنّ، لأنّه ليس من الضروري أن يكون الفنّ جمالًا، فسواءٌ نظرنا إلى المشكلة من الزاوية التاريخية أو الاجتماعية، فإنّنا نجد أنّ الفنّ غالبًا ما يكون شيئًا لا جمال فيه»[13]. كثيرًا ما يحصل التباس في استخدام مفهومَي الفنّ والجمال إلى حدِّ الخلط بينهما أحيانًا، فالفنّ يُعدُّ نشاطًا إنسانيًّا وعملًا قصديًّا لخلق الجمال الذي يعني في أبسط معانيه الصّفة التي نُطلقها على المظاهر الطبيعية أو الأعمال الفنّية التي يُنتجها الإنسان. لقد تصيّر الجمال علمًا واستخدم مصطلح الإستطيقا ليدلّ على علم الجمال في أواسط القرن الثامن عشر مع ألكسندر بومجارتن Alexander Baumgarten الذي وظّف لأوّل مرّة هذا المفهوم في بحثٍ له بعنوان «تأمّلات فلسفية في ماهية الشعر» للدّلالة على العلم الذي يختصّ بدراسة الظواهر الحسّية، ليأخذ المصطلح فيما بعد مع كتابه «إستطيقا» معنى علم المعرفة الحسّية أو علم نظرية الفنون، إذْ كان هاجسه هو تأسيس فرْعٍ معرفيٍّ جديد شبيه بعلم المنطق يكون موضوعُه الإدراكَ الحسّي والتذوّقَ الجماليّ.

لا تدّعي هذه الورقة الفصلَ في شأن هذه المفاهيم المتجاورة، ولا تزعم كذلك حسم الجدال النظري حولَها في مجالَي الفنّ وفلسفته، والأمر نفسه ينسحب على مفهومَي السياسة والسياسي إذْ «نادرًا ما يجد الفرد تعريفًا واضحًا لما هو سياسي»[14] مثلما يقول كارل شميت Carl Schmitt

7. مفاهيم صاغها جاك رانسيير وهي حاضرة في مواضع كثيرة من كتاباته النقدية في المجال الجمالي.

8. أفلاطون مثلًا تناول الفنّ في مواضع عديدة من محاوراته غير أنّه تطرّق للفنّ والجمال بشكل مخصوص في موضعين منفصلين: تناول الجمال في محاورة **المأدبة** والفنّ في **الجمهورية**.

9. جيميز، مارك، **ما الجمالية؟** ترجمة: شربل داغر، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 21.

10. في اللّسان العربي الجمال في الأصل يُنسب للأفعال والأخلاق، انظر: العسكري، أبو الهلال ، **الفروق في اللّغة**، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم، ط1، القاهرة، دار العلم والثقافة والنشر والتوزيع، 1991، ص 163.

11. Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique,* 1èr ed. , Paris, PUF, 1982, p. 47.

12. لالاند، أندريه ، **موسوعة لالاند**، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلّد الأوّل، ط1، بيروت، منشوزات عويدات، 2001، ص 96.

13. الحلو، محمد ، **معجم المصطلحات الفلسفية**، بيروت، المركز التربوي للبحوث والإنماء،1993، ص 11.

14. أورده: سترينسكي إيقان ، **إشكالية الفصل بين الدّين والسياسة**،

فهذا المفهوم مركّب ويحمل في طيّاته قدرًا كبيرًا من المفارقة، ورانسيير نفسه في مقالٍ عنْونَه «إحدى عشرة أطروحة حول السياسة»، وتحديدًا في الأطروحة الثالثة يقول: «السياسة قطيعة مخصوصة مع المنطق التقليدي للسّلطة، وهي ببساطة لا تفترض قطيعة مع التوزيع «العادي» للمواقع بين من يُمارس قوّةً وأولئك الخاضعين»[15]. هذا التحديد يتعارض مع التعريفات التقليدية التي نظرت للسياسة بما هي تلك الممارسة التي تُنظّم الفضاء العمومي أو التي اختزلت هذا المفهوم في الصّراع من أجل السّلطة وتوزيعها قوّةً ونفوذًا ضمن مجتمع معيّن أو نظام ما. السياسة ليست ممارسة للسّلطة فقط، وإذا أردنا تعريفها فيجب أنْ نحدّدها وَفقًا لشروطها كصيغةٍ للفعل تُمارس على موضوعٍ محدّدٍ، وعليه فالعلاقة السياسية هي ما يسمح بالتفكير في إمكانية السياسي وليس العكس[16]. السياسة ليست كذلك صراعًا على السّلطة فحسب بل هي «تقسيم المحسوس» وصراعُ أساليبَ لرؤية الواقع وتنظيمه. وَفق رانسيير يُوجد نوعانِ من السياسة: هناك سياسة الزّور والهرج والادّعاء الزائف، ويُطلَق عليها «سياسة الشرطة»، وثمّة السياسة الحقيقية، سياسة الفعل المخرّب لسياسات الشرطة التي تُذكّرنا دائمًا بالحواجز التي تضعها أمام ما يُمكن رؤيته وقوله وفعله. السياسة الحقّة تتناقض مع عمل الشرطة في «تقسيم المحسوس»[17]. التفكير في السياسة مع رانسيير هو بشكلٍ مخصوص تفكيرٌ في الأساسي من مقولات الكائن، نقصد مقولة الصّراع وما تحمله لغتها من أضداد المعاني، وصمت الكلام، وتناقضات الأفعال، وتنافذ الفروق، واختلاف المقاصد، وتناسخ الأهداف. بصيغة أخرى، مَقام السياسة هو مُقام أزمةٍ دائمةٍ للسّلطة، ومنزلتها الأنطولوجية ملتبسة ومتوتّرة. يرى رانسيير أنّ السياسة الحديثة لم تتمظهر كتسيير وتدبير وإيالة بل تولّدت عن توزيعٍ لامتكافئٍ للكلام والزّمن والفضاء، وهذه السياسة بقدر ما أفلحت أخلاقيًّا وحقوقيًّا خابت إتيقيًّا. مع رانسيير، الحياة والسياسة لم يعد يُنظر إليهما كأقانيم معزولة بل صار من المستحيل تمييز الواحدة منها عن الأخرى؛ إذ السياسة عنده حقلٌ فريدٌ، وهي تشكيلٌ لنمطٍ خاصٍّ من الجماعة، والفنّ إنْ كان له رسالة فرسالته أن يخترع شعبًا سوف يأتي. السياسة تتنافذ فيها وتتصالب أشكال التفريد وصيغ التذييت. أمّا السياسي فمثلما كان يقول أنطونيو نغري: «نسيجٌ ينبسط عليه بشكلٍ مركزي النشاط التأسيسي للإنسان»[18]، بما في ذلك التجربة الجمالية بما هي تجربة «جماعة متساوين» تُلاحق المعنى الذي سُحِقَ في أزمنتِنا.

إستطيقا السّياسة وسياسة الإستطيقا

منذ أكثر من عقدين من الزّمن فرضت أفكار جاك رانسيير نفسها مرجعًا وممرًّا إجباريًّا لتفكيك علاقة الجمالي بالسياسي، لقد شقّ هذا الفيلسوف طريقًا مختلفًا في طرافته ومغايرًا في إبداعيّته، ربّما ما يُفسّر هذا النجاح هو إرادة هذا المفكّر في عدم فصل السياسة عن مشكلاتها حتّى في ميدان الفنّ، ومهما كانت الاختصاصات الفنية التي يتناولها نعثر دائمًا على مفاهيم محرّكة لتأويلاته مثل المساواة والتحرّر، وكأنّ قراءاته موثوقة بنقد الفكر التراتبي الذي يطمح إلى «إعادة تأهيل حقيقة النظرية الماركسية من أجل تسليح حركة ثورية جديدة»[19]. هو يبحث في اللّحظة الإستطيقية على التحرّر الاجتماعي[20]، هو يُفكّر في التحرّر بوصفه تأصيلًا للموقف الثوري في تأويل الآثار الفنّية لذلك اختار لنفسه مسارًا فرض من خلاله إعادة إنتاج الحياة في أشكال فنّية تخلق بدورها سياساتها الخاصّة، فالممارسات الفنّية بعيدًا عن التأويلات المتعلّقة بها جوهرها الحرّية والانفلات من السيطرة بمختلف أشكالها، «هناك من جهة الممارسات الفنّية، ومن جهة أخرى، التأويلات المتعلّقة بهذه الممارسات»[21] وبينهما مسألة التحرّر التي هي قوام فلسفة رانسيير الرّافضة للتمييز بين «العالِم» و«الجاهِل»، وبين المثقّف والحشود. هذه الفلسفة التي تُشدّد على مشاركة الجميع في ممارسة الفكر ترى أنّ غير القادرين قادرون ويكفي تغيير زاوية النظر حتّى نكتشف قدراتهم.

ترجمة: عبد الرحمن مجدي، مؤسّسة هنداوي، 2016، ص 99. في الفصل الثاني من كتاب «**السياسي**» يرى كارل شميت أنّ الدولة هي الكيان السياسي الحاسم الذي يملك حقّ الحرب، وأنّ معيار السياسي هو التمييز بين الصديق والعدوّ، وفي تصوّره أنّ لكلّ حقلٍ تمييزًا نوعيًّا يُحدّد ماهيته: الأخلاقي يفصل الخير والشرّ، والاقتصادي يُميّز بين النافع والضارّ، والجمالي يُفرّق بين الجميل والقبيح.

15. Jacques Rancière, « Onze thèses sur la politique », *Filozofski Vestnik,* vol. 18, (2/1997), p. 94.

16. انظر في ذلك الأطروحة الأولى، «Onze thèses sur la politique»، ص 91.

17. «Onze thèses sur la politique»، ص 97.

18. Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien : François Matheron, Paris, PUF, 1982, p. 286.

19. Jacques Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, 1èr ed. , Paris, La Fabrique, 2008, p. 71.

أوردته: بن شيخة، أم الزين ، **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة**، بيروت-الجزائر، منشورات الاختلاف & منشورات ضفاف، 2014، ص 249.

20. انظر في ذلك:

Rancière, Jacques, « Le moment esthétique de l'émancipation sociale », *La Revue des livres*, n°7, 2012.

21. Rancière, Jacques, *Le destin des images*, 1èr ed. , Paris, La Fabrique, 2003, p. 81.

يتضمّن نسق رانسيير درجةً عاليةً من الانسجام، ويُمثّل محاولةً جادّةً لتجديد تصوّراتنا حول مسألة الالتزام الفنّي، غير أنّ المتمعّن في كتاباته سيُدرك أنّ فلسفته مبنية على قسمةٍ كلاسيكيةٍ: فَمن جهةٍ هناك مَشهدٌ سياسي ومن جهة أخرى مشهدٌ فنّي. وحتّى نستعيد مصطلحاته، من ناحية إستطيقا السياسة Esthétique de la politique، ومن ناحية أخرى سياسة الإستطيقا La politique de l'esthétique، وهو يؤكّد في أكثر من موضعٍ على اختلاف هذين المسارين في الفكر كما في الممارسة[22]، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن مسوّغات هذا الفصل حتّى نُحدّد المسافة بين السياسي والإستطيقي في مدوّنته.

حافظ جاك رانسيير على الأبعاد العامّة لأدوات التحليل الماركسية، ففي تحليلاته الأخيرة يُوجّه نقده نحو آليات الهيمنة التي تُهيكل المجتمع، إذْ يعتبر أنّ الفلسفة السياسية تفترض رؤية شاملة لا تُضيّق مساحة الفنّ، وعبر هذا التحديد، وفي حدّه الأدنى، تتجلّى أصالته في مقاربته للقضايا الاجتماعية من خلال الإستطيقا التي يجب أنْ يُنظر إليها كفرعٍ من الفلسفة، مدارُ اهتمامه الرئيس هو المظاهر والإحساسات. لقد انتهى رانسيير عبر مراجعته العميقة للماركسية إلى إبداع مفهوم «الاشتراك في المحسوس Le partage du sensible» الذي يُعيّن من خلاله نوعًا من « توزيع الكلام والزّمن والفضاء»[23] الذي يُفرض على الأفراد في مجتمعٍ ما في علاقة بالأمكنة التي يوجدون فيها والأنشطة التي تقودهم[24]. كلّ مجتمع يعمل كما لو أنّ أفراده في مشهد تقاسم اللامساواة لا في الثروة والسّلطة فحسب، وإنّما كذلك في فُرص أنْ يكونوا مرئيين ومسموعين ويُقرأ لهم حسابٌ. هناك أفرادٌ نراهم وآخرون لا نراهم، هناك من أصواتهم مسموعة وثمّة من يكدح ليكون صوته لوغوسًا، هناك من لهم حُظوةٌ ومكانةٌ في الذاكرة الجماعية وثمّة من يكون حضورُهم غيرَ مرغوبٍ فيه أصلًا[25]. ما يقوله لنا جاك رانسيير هو أنّ سياسة المدينة ربّما تُقرأ عبر إستطيقاها وتوزيعها الصوري والرمزي للأجساد والوجوه على قاعدة ما هو ثقافي واقتصادي. «الاشتراك في المحسوس» هو النموذج الذي يُمكّننا من فهم تداخل المحسوس والمعقول بفعل هذا الحقل من النشاط الذي نسمّيه «سياسة»، والذي يتعلّق في الوقت نفسه بممارسة الدّولة ومبادرات الأفراد. هذا المفهوم الذي يقترحه رانسيير يُحيلنا إلى حقيقتين متناقضتين: من جهةٍ، نسكن الفضاء والمكان نفسيهما، ومن جهةٍ أخرى لا نرى ولا نسمع الشيء نفسه. مفهوم الاشتراك يُشير إلى الواحد والمتعدّد، إلى المشترك والقسمة. يقول: «إنّني أسمّي مشاركة في المحسوس نسق البديهيات المحسوسة التي تُبيّن لنا في الآن نفسه وجودًا مشتركًا ما، ونقاط التقاطع التي تُعيّن المواقع والأسهم المناسبة»[26].

كلّ فعلٍ سياسي هو قرارٌ لحظة تجلّي العالم في أشكال الذّاتيات التي تتلاقى فيه، وفي صيغ التجارب المتاحة لمن يسكنه. على هذا النحو يُحدّثنا رانسيير عن إستطيقا السياسة، هذه العبارة المركّبة تُعيّن في الوقت نفسه إسقاط المحسوس على النشاط السياسي وتُعيد تذكيرنا برهانه الأساسي لأعماله النقدية والفلسفية. «السياسة هي أوّلًا معركة حول المعطيات الحسّية»[27]، هذه الأطروحة تُفسّر بشكلٍ جيّدٍ تحفّظات جاك رانسيير تجاه الكُتّاب الذين يعتبرون أنّ الرابط بين الإستطيقا والسياسة مشوّه. لقد رأى، مثلًا، والتر بنجامين Walter Benjamin في حركة تجميلِ السياسة النازية خطرَ لا تسييس السياسة بواسطة الفنّ، فروّاد هذه الحركة يقرّضون الحرب ويتظاهرون بعدم سماع مدافعها. لقد لاحظ بنجامين في كتابه «العمل الفنّي في عصر استنساخه التقني» أنّ النّازية تسعى لإضفاء الطابع الفنّي على الحياة السياسية واقترح لمواجهتها تسييس الفنّ[28]. بالنسبة إلى رانسيير لا يُوجد فعلٌ سياسي لا يُعتبر في الوقت نفسه ظاهرةً حسّيةً بل كلّ «ذاتية سياسية جمالية لا تنفكّ عبر الفعل الفنّي عن تعكير صفو المحسوس المُعطى من أجل إعادة توزيعه من جديد»[29]، ومثل هذا الافتراض يسمح بعرض إجابة شافية لمشكل تسييس الفنّ الذي هيمنت عليه أطياف مواقف سارتر حول الالتزام الرّافضة لسياسة الأثر الفنّي. دلالة «الاشتراك في المحسوس» تُوضّح الإشكال دون أنْ تجعل من المكوّن الإستطيقي مضادًّا

22. انظر:
Rancière, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, 1èr ed. , Paris, Galileé, 2004, p. 66.

23. «Littérature, politique, esthétique. Aux abord de la mésentente démocratique», p. 155.

24. Rancière, Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, 1èr ed. , Paris, La Fabrique, 2000, pp. 12-13.

25. Rancière, Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie*, 1èr ed. , Paris, Galilée, 1995, pp. 44-45.

26. *Le partage du sensible. Esthétique et politique,* p. 12.

27. «*Littérature, politique, esthétique* » , p. 159.

28. انظر في ذلك:
Onffray, Michel, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission,* 1èr ed. , Paris, Grasset & Fasquelle 1997, p. 240.
يرى البعض أنّ دعوة والتر بنجامين إلى تسييس الفنّ كردٍّ على النزوع إلى تجميل السياسة النّازية لا مبرّر لها غير الاستحواذ على الفنّ وإلحاقه بالسياسة، إذ لم يكن هذا المفكر على علم لا بالمحرقة ولا بسياسة الإبادة وقت تناوله هذه المسألة سنة 1936.

29. **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة**، ص 249.

للمكوّن الأيديولوجي «يفترض، إذن، الاشتراك في المحسوس أنّ هناك ضربًا من الإستطيقا المتجذّرة في النسيج الحميم للسياسة، ومع ذلك لا يتعلّق الأمر بتحويل السياسة إلى إستطيقا ولا بتجميل الواجهة من أجل إنقاذ سياسة ينعدم فيها التوزيع العادل للمحسوس»[30]. قد يبدو من المشروع أنْ تستند هذه الدّلالة إلى نظريةٍ في الفنّ السياسي، غير أنّ هذه المهمّة لم يُنجزها رانسيير، عندما يتعلّق الأمر بالتفكير في تسييس الأعمال الفنّية فإنّ طموحه هو الإحاطة بالنشاط السياسي الذي ينتمي حصريًّا إلى الفنون ومجالاتها، فرغم أنّ الممارسات الفنّية والسياسية يتموضعان جنبًا إلى جنبٍ فإنّنا لا يُمكن أنْ نحكم عليهما بالمعايير نفسه، لكنّ الإقرار باختلاف معايير الحكم يجب ألا يُلقي بنا في ضفّة الأطروحات التي تقطع كلّ صلةٍ بين الفنّ والسياسة، يقول رانسيير بصيغة تنبيهية: «عمق المشكل أنّه لا يُوجد معيارٌ للمطابقة بين سياسة الإستطيقا وإستطيقا السياسة. وهذا لا علاقة له بما يقوله البعض من قبيل لا ينبغي خلط الفنّ بالسياسة. على أيّ حالٍ هما يمتزجان، وفي كلّ الأحوال السياسة في إستطيقاها، والإستطيقا في سياستها لكن ليس هناك قاعدة للمطابقة»[31]. صحيح أنّ الآثار التحرّرية شُوّهت وقُرئت وحُكم عليها، لكن كيف تعمل «سياسة الإستطيقا» وهذه الآثار تفعل وتُؤثّر «باستقلالية عن الأمنيات التي يمكن أنْ تكون للفنّانين»؟[32] ثمّ إذا لم تكن مجرّد نيّات ومقاصد لمنتجها فهل يعني ذلك أنّ مقصد الفنّان لا يُؤخذ بعين الاعتبار في الاقتدار السياسي للفنّ؟ هذه الأسئلة سيُجيب عنها كتاب «**المشاهد المتحرّر**» حيث يُبيّن أنّ إسهام الفنّ في الفعل السياسي لا يكون في شكل نجاعةٍ قابلةٍ للقيس والحساب فقط، بل في لامبالاة الأثر الفنّي الذي ينصاع لمشروعٍ يُعيد التساؤل عن النظام القائم. والأهمّ في هذا الكتاب هو التأكيد أنّ سياسة الفنّ «سابقة على سياسات الفنّانين»[33]. مسألة القصدية وقع إزاحتها بشكلٍ نهائي وعودة رانسيير المتكرّرة إلى فلوبير Flaubert تأكيد لذلك، فرِجعيّة هذا الروائي لم تمنع رواياته من أنْ تُصنّف ديمقراطية عند معاصريه[34].

ما هي «سياسة الإستطيقا» عند رانسيير؟ إنّها صيغة أو طريقة للتحقّق من مساواة الأفراد عبر وسائل الفنّ الخاصّة. إنّها، إذن، مسألة سياسية داخلية في حقلي الأدب والفنّ تستمدّ قيمتها وتتحدّد منزلتها في انقطاعها عن كلّ قصدية أيديولوجية. لكن أيّ مسافة تفصل «سياسة الإستطيقا» عمّا اصطلحنا عليه تقليديًّا بالسياسة؟ ما الذي يمكن أن تحمله العبارة الأخرى «إستطيقا السياسة» من دلالات؟ ما جوهر هذه السياسة التي تتبدّى عزيزةً في نظر جاك رانسيير؟ دون شكٍّ المساواة هي المفهوم السياسي بامتياز، المساواة مقدّمة كلّ فعلٍ أو تفكيرٍ أو أثرٍ، المساواة «مساواة مبدأ كائنات متكلّمة»[35]، هذا ما يستوجب التحقّق منه في السياسة سواءٌ كانت إستطيقا أو شيئًا آخر، تقوم فكرة المساواة على «اقتراح مفهوم «جماعة المتساوين» كشكلٍ جديدٍ من الذّاتية الجماعية القائمة على المشاركة في المحسوس وإعادة توزيعه توزيعًا عادلًا»[36]. يُوجّه رانسيير في كتاباته الفلسفية نقدًا شديدًا للفلاسفة الذين يقولون باللامساواة في الذّكاء، ينقد ألتوسير في «**درس ألتوسير**»، وماركس وبورديو في «**الفيلسوف وفقراؤه**»، وأفلاطون في «**سوء فهم**». الفنّ هو ذاك الحقل المحبّذ لرانسيير في معاركه من أجل المساواة، فعبره نمرّ من مساواة مُدرَكة كمبدأ وفرضية وقاعدة أخلاقية إلى مساواة متحقّقة فعليًّا[37]. المساواة لا تُوجد فقط في ذهن المفكّر ولكنّها تُوجد أيضًا «بين أسطر الصفحة، في طيّات الجسد المسرحي أو على المساحة المضيئة لشاشة السينما»[38]. رانسيير يقترح طريقًا آخر للولوج إلى السياسة هو طريق الفنّ شريطة ألّا يتورّط أيديولوجيًّا، فالتحرّر السياسي والتحرّر الفنّي بالرّغم من كونهما يعودان إلى الأفق نفسه الذي هو المساواة إلاّ أنّهما لا يتطابقان[39]. ليُحافظ رانسيير على الفصل الأنطولوجي بين هذين المجالين احتاج إلى بناءٍ نظريٍ للسياسة والإستطيقا دون الاعتماد على المفهمة التي أنجزها تحت راية الإستطيقا السياسية. لا يُوجد في فكر هذا الفيلسوف تناظرٌ دقيقٌ، بل تصالبٌ وتنافذٌ بين إستطيقا السياسة وسياسة الإستطيقا. فالأثر الفنّي كي يصير إستطيقيًّا ديمقراطيًّا يجب عليه أن يتخلّى عن أيّ نظريةٍ أو التزامٍ سابقين في وجودهما عليه. في

30. **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة** ، ص 248.

31. «*Le coup double de l'art politisé* », pp. 512-513.

32. *Le spectateur émancipé*, p. 71.

33. *Le spectateur émancipé*, p. 71.

34. يعتبر سارتر في كتابه «**مغفّل العائلة**» أنّ فلوبير انحرف عن شروط الالتزام الأدبي وشيّأ اللّغة وحنّطها بتعلّة أنّ « كلّ شيءٍ في الأسلوب» وهذا الموقف السارتري ناقشه رانسيير في مواضع عديدة من كتاباته مبيّنًا عدم وجاهته.

35. Jacques Rancière, Jacques, *Le Maître ignorant*, 1èr ed. , Paris, Fayard, 2004, p. 67.

36. **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة**، ص 242.

37. *Le Maître ignorant,* p. 124.

38. Jaudon, Raphaël, « Esthétique de la politique ou politique de l'ésthétique ? Jouer Rancière contre lui-même », *Essais. Revue interdisciplinaire de l'Humanités*, n°16, septembre 2020, p. 19.

39. انظر:
Jacques Rancière, *La Méthode de l'égalité*, ed. , Bayard, Paris 2012, p. 103.

العمق، ترتكز إستطيقا رانسيير على هدفين متقابلين: من جهةٍ، تُؤسّس لقراءة سياسية للآثار الفنّية التي ستُعيّن بدورها الهدفَ نفسَه الذي يذهب إليه الفعل السياسي، نعني بذلك المساواة، من جهةٍ أخرى، تمنع الفنّ من أن يُطابق وسائله الخاصّة مع وسائل الفعل السياسي، وبذلك يُنظر إلى المساواة من جهتين وبشكلين مختلفين. ثمّة مفهوم واحد للمساواة ومع ذلك تُوجد طريقتان مختلفتان للوصول إليها، كيف نفسّر هذه الازدواجية؟ يبدو أنّ رانسيير يَعْرُك «كاريكاتير ماركسية Caricature de marxisme» الذي هو نفسه صاغه، ونعثر على خيطه الناظم في نصوصه[40]. ففكرة أنّ الفنّ يمكن أن يكون «وسيلةً في خدمة قضيةٍ»[41] أخطر بكثير عند رانسيير من الأفكار التي تحرم الفنّ من كلّ نتيجةٍ سياسيةٍ أو نضاليةٍ.

إستطيقا رانسيير تعمل على عزل الفنّ في عالمه الخاصّ-المتحرّر، وفي الوقت نفسه، تُعيد تشكيل قوانين هذا العالم بهدف تصنيفه في «سياسات» الإبدعات الأدبية والشعرية والسينمائية التي تُذكّرنا ببنية المساواة الديمقراطية. إنّها إستطيقا «الدّفاع عن الفنّ بوصفه ضربًا من خرق الإجماع في اتّجاه التخلّص من المحسوس المعطى القائم على الهيمنة واختراع أشكالٍ أخرى من العيش المشترك»[42]. الفنّ، إذن، يُقوّض كلّ أشكال الحدود بين لغته ولغة الحياة اليومية ويُواجه الواقع بإقتدارٍ آخر، أي بعلاقة أخرى بين الكلمات والأشياء التي تُشير إليها والموضوعات التي تحملها «إلّا أنّ رابطة أخرى بين المعنى والعالم الحسّي، وعلاقة أخرى بين الكلمات والكائنات، تعني أيضًا شعبًا وعالمًا آخر مشتركًا»[43]. كلّ فنٍّ من الفنون له شكلٌ سياسيٌّ خاصّ به، فالسياسة لا تعني ممارسة السّلطة والصّراع حولها فقط، بل السياسة الحقّة هي التشكيل المحسوس لعالَمٍ مشتركٍ. السياسة بناءٌ للذّوات التي تسكن هذا العالَم، والفنّ يعبّر عن حقيقة الأشياء كما عن تاريخها، فالأدب، مثلًا، «كتابةٌ تفوق الكلام الديمقراطي بُكْمًا، وفي الوقت نفسه تفوقه نطقًا: أيّ كلامٌ مكتوب على جسد الأشياء، مُنتزع من الدّهماء، لكنّه أيضًا كلامٌ لم ينطق به أحدٌ ولا يستجيب لأيّ إرادةٍ تسعى للدّلالة، إلّا أنّه يُعبّر عن حقيقة الأشياء كما تحمل الأحافير Les fossiles وأثلام Les stries الصخور تاريخها المكتوب»[44]، والكاتب هو عالم الآثار أو الجيولوجي الذي يستنطق الشواهد البكماء للتاريخ المشترك. لا يتعلّق الأمر بتبعيّة الفنّ للسياسة أو العكس «بل بتقسيمٍ جديدٍ للعالم المحسوس، وبعلاقة جديدة بين فعل الكلام والعالم الذي يُصوّره وقدرات أولئك الذين يسكنون هذا العالم»[45]. وظيفة السياسة تتمثّل في تهيئة فضائها الخاصّ وكشف هذا العالم[46]، السياسة قطيعة في منطق السّلطة، وهي لا تفترض التوزيع التقليدي للأدوار بين من يُمارسون السّلطة ومن يخضعون لها[47].

يبقى ثمّة مشكل: فرغم الانعاكسية الظاهرة لهاتين الصّيغتين، فإنّ المصطلحات التي تُكوّنهما لا تحمل المعنى والدّلالة نفسهما، وأوّلها لفظ «السياسة». ربّما تكون عودة رانسيير إلى الإغريق وعيًا بهذا المشكل، فهذه العودة سمحت له بإلقاء إضاءة جديدة على الكيفية التي بواسطتها انتظم المجتمع الإغريقي الذي حدّد لكلّ فردٍ وظيفةً ومكانًا، هو يعود إلى الإغريق ليُبيّن أنّ السّياسة اليوم تُعيّن مواجهةً بين مسار المساواة و«الاشتراك في المحسوس» اللّذين ترتكز عليهما المدينة، فلفظ «السياسة» تُحدّده وضعية شاملة هي المجتمع، وأخرى محلّية هي الفضاء والزّمن المحدّدان، ووضعية إشكالية تتعلّق بالسؤال عن رؤية شعبٍ أو سمعه. هكذا يستعمل ويُحرّك رانسيير مفهوم السياسة في معنى واسع جدًّا Il se sert de la politique dans un sens élargi.

فيما يتعلّق بدلالة كلمة «إستطيقا» يعود هذا الفيلسوف إلى نظريّة عامّة تجعل من تاريخ الفنّ حقلًا للصّراع بين نسقين من التفكير لا يمكن التوفيق بينهما: من جهة، النظام التمثيلي المرتكز على المحاكاة mimesis الأرسطية، التي تنسب لكلّ نوعٍ شكلًا بحيث يتناسب تراتب الفنون مع التراتب الاجتماعي، ومن جهة أخرى، النظام الإستطيقي الذي يقوم على فكرة أنْ ليس ثمّة مواضيع نبيلة وأخرى وضيعة أو جميلة وأخرى قبيحة. هذا المسار لإعادة تعريف الفنّ هو في حدّ ذاته ثورة، ثورة حاملة لنظامٍ إستطيقي سيكون سبيلًا نحو التسييس الممكن للفنّ. في القسم الأوّل من كتاب «**قلق في الإستطيقا** *Malaise dans l'esthétique*» يبدأ باختبار أنساق تفكير أخرى من ليوتار Lyotard إلى بورديو Bourdieu في علاقة بفرضية ارتباط السياسة بالفنّ ليُؤكّد على ضرورة الانتباه إلى عبارة

40. انظر في هذا الشأن:
Vieillescaze, Nicolas, « L'esthétique politique de Jacques Rancière : dissolution de la politique dans l'esthétique ? », *La Revue des livres*, n°8, 2012, p. 52.

41. « Le moment esthétique de l'émancipation sociale », p.46.

42. **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة**، ص 242.

43. رانسيير، جاك ، **سياسة الأدب**، ترجمة: د. رضوان ظاظا، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010، ص 30.

44. **سياسة الأدب**، ص 30.

45. **سياسة الأدب**، ص 28.

46. الأطروحة الثامنة انظر:
« Onze thèses sur la politique », p. 99.

47. الأطروحة الرّابعة، « Onze thèses sur la politique »، ص 94.

«إستطيقا السياسة» بوصفها نظامًا لكشف هويّة الفنّ وتقنين علاقاته مع التجربة اليومية، إذْ لا تُعيّن الإستطيقا اختصاصًا وإنّما تُعيّن برنامجًا Un programme. القطيعة التاريخية والفلسفية لهذا المفهوم كانت مع الموضوع. «برنامج الإستطيقا هو بدقّة ميتاسياسة تُقترح للتفعيل، ومهمّة في نظام المحسوس لا تكتمل تمامًا إلّا في نظام المظهر والشكل»[48].

يُقيم رانسيير نوعًا من القسمة داخل الوحدة بين المجالين: دائرة الظهور «السياسة» ودائرة الإحساس «الفنّ» La sphère de l'apparence et la sphère de la sensation ما نلاحظه هنا هو هذا الانزياح الكلّي مقارنة بعمله في «الاشتراك في المحسوس»، فمصطلح «إستطيقا» يُعيّن طريقةً للنظر إلى العالم تتجاوز إطار الفنّ حينما تفرضُ الفكرةَ التي عبرها تكون الأشياء والأفكار والسياسة على الدّوام تخييلًا واقتراحًا لتنظيم المحسوس. هذا بالتأكيد ليس رانسيير فلوبير Le Rancière flauberien الذي كتب في «سوء فهم» أنّ «السياسة هي شيءٌ إستطيقي وقضيّة مظهر»[49]، إنّه رانسيير حنّا أرندت وكانط أيضًا حين يذهب إلى أنّ الإستطيقا تُعيّن مجموع الأحداث التي تأسر الحواس، رانسيير الأوّل مختلف عن رانسيير الثاني في تناوله للآثار الفنّية في سياقات «إستطيقا عامّة أي نظرية عامّة لوحدة الفكر والمحسوس»[50]. الانزياح واضحٌ وملموس في التمايزات التي صاغها بين الإستطيقا و«سياسة الإستطيقا»، ففي السياقات الدّلالية للاشتراك في المحسوس يتناول الفعل السياسي ذاته كشعرية أي كمحاولة لتنظيم المادّة بشكلٍ آخر في فضاءٍ ومكانٍ محدّدين، أملًا في تحقيق بعض النتائج. في الحقيقة التصالب بين الجمالي والسياسي تزامن مع انتقال الفنّ من مجالاته الإستطيقية التقليدية إلى مجال أنطولوجيا الفنّ الذي يخلق سياساته ويُقارع السياسة فيقلبها إلى مجرّد تشكيل جمالي يرفع راية التغيير وبناء الإنسان وتأسيس العالم ويُخاطب الجموع التي صادرت السياسةُ الآثمةُ حقّهم في الرؤية والقول والفعل. هكذا يتحرّك رانسيير على حافّة النّصل بين تسييس الفنّ La politisation de l'art وإضفاء الطابع الفنّي على السياسة L'esthétisation de la politique.

خاتمة

إذا كانت «الحرّية هي سبب وجود السياسة ومجال تجريبها هو الفعل»[51] وفق حنّا أرندت، إذا كان دور الفنّ هو تحرير الحياة من أسر الآلة الرأسمالية مثلما يذهب إلى ذلك جيل دولوز، وإذا كان الفنّ عند أدرنو ليس «موضوعًا للتواصل ولا للتأويل، إنّما هو الشكل الوحيد المتبقي للإنسان الحديث من أجل فضح قبح العالم وآلام البشر داخله»[52]، فإنّ الفنّ عند رانسيير هو خطابُ أولئك المستبعدين من الخطاب وسلاحُ عديمي الهويّة، أولئك الذين حُكم عليهم بالصمت. الفنّ صوت المقصيين الذين يكدحون في الكلام لإعادة تشكيل المجتمع وفتح مساحات جديدة واجتراح خطوط مغايرة للمشترك الجمالي الذي يجد أساسه في السياسة، حيث يتنتّج الإحساس والرؤية والقول في حيوزات الأمكنة والأزمنة التي من المفترض أن تكون قسمة عادلة بين «جماعة المتساوين». الفنّ وفق رانسيير فعلًا لا يُوفّر أسلحة للقتال وإنّما يساهم في تشكيلٍ جديدٍ لما هو مرئي وقابل للقول ويمكن التفكير فيه. رانسيير هذا الهارب من ماركسية البدء عبر إستطيقا السياسة وسياسة الإستطيقا وكأنّه «يبحث عن «ماركس آخر» لأنّه اختار ألا يخرج يتيمًا تمامًا من ماركسيته الأولى»[53].

إجمالًا، فكر رانسيير متحرّكٌ ومثيرٌ ويتطلّب جدّيةً في متابعته وتحرّرًا من أسره لإدراك تناقضاته الدّاخلية، وتحوّلاته الجوهرية أحيانًا حتّى لا نقول بسذاجة نقدية إنّ تفكيره السياسي ضدّ فلسفته في الفنّ، وورقة البحث هذه لا تزعم من ذلك شيئًا غير فتح نوافذَ في الجدران الصلبة لهذا الفكر.

48. *Malaise dans l'esthétique,* p. 55.

49. *Mésentente,* p. 109.

50. Rancière, Jacques, « L'historicité du cinéma », *De l'histoire au cinéma,* Antoine de Baecque et Chritian(éds), 1998, p. 52.

51. Hannah Arend, *La crise de la culture*, p. 190.

أورده: نبيل فازيو، «الفعل السياسي ومشكلة الحرّية، حنّا أرندت والخروج من الذّاتية»، ضمن عمل جماعي، **فلسفة الفعل من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد**، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2015، ص 205.

52. **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة**، ص 58.

53. **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة** ، ص 241.

قائمة المراجع والمصادر

العربية

1. ابن باجة: **تدبير المتوحّد**، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري،ط1، بيروت: دار النهار، 1968.
2. العسكري، أبو الهلال، **الفروق في اللّغة**، تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم سليم، ط1، القاهرة: دار العلم والثقافة والنشر والتوزيع، 1991.
3. بن شيخة، أم الزين، **تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة**، ط1، بيروت/الجزائر، منشورات الاختلاف & منشورات ضفاف، 2014.
4. لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند**، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلّد الأوّل، ط1، بيروت، منشورات عويدات، 2001.
5. سترينسكي، إيقان، **إشكالية الفصل بين الدّين والسياسة**، ترجمة: عبد الرحمن مجدي، مؤسّسة هنداوي، 2016.
6. رانسيير، جاك ، **سياسة الأدب**، ترجمة: د. رضوان ظاظا، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010.
7. رورتي ريتشارد: «الديمقراطية والفلسفة»، **العرب والفكر العالمي**، مركز الإنماء القومي، عدد 35-36، 2015.
8. جيمينز،مارك، **ما الجمالية؟**، ترجمة: شربل داغر، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
9. الحلو،محمد الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية**، لبنان-بيروت، المركز التربوي للبحوث والانماء، 1993.

الفرنسية

1. Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien : François Matheron, 1ér ed. , Paris, PUF, 1982.
2. Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique,1ère* ed. , Paris, PUF, 1982.*
3. Jacques Rancière, « L'historicité du cinéma », *De l'histoire au cinéma,* Bruxelles, Antoine de Baecque et Chritian(éds), 1998.
4. Rancière, Jacques, « Le moment esthétique de l'émancipation sociale », *La Revue des livres*, n°7, 2012.
5. Rancière, Jacques, « Onze thèses sur la politique », *Filozofski Vestnik*, vol. 18, (2/1997).
6. Rancière, Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie*, 1ère ed. , Paris, Galilée, 1995.
7. Rancière, Jacques, *La Méthode de l'égalité*, 1ère ed. , Paris, Bayard, 2012.*
8. Rancière, Jacques, *Le destin des images*, 1ère ed. , Paris, La Fabrique, 2003.
9. Rancière, Jacques, *Le Maître ignorant*, ed. , Paris, Fayard, 2004.
10. Rancière, Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique,* 1ère ed. , Paris, La Fabrique, 2000.
11. Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, 1ère ed. , Paris, La Fabrique, 2008.
12. Rancière, Jacques, *Le spectateur émancipé*, 1ère ed. , Paris, La Fabrique, 2008.
13. Rancière, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, 1ère ed. , Paris, Galileé, 2004.*
14. * Onffray, Michel, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission,* 1ère ed. , Paris, Grasset & Fasquelle, 1997.
15. *Nicolas Vieillescaze, Nicolas, « L'esthétique politique de Jacques Rancière : dissolution de la politique dans l'esthétique ? », *La Revue des livres*, n°8, 2012.
16. *Rancière, Jacques, « Littérature, politique, esthétique. Aux abord de la mésentente démocratique », *Et tant pis pour les gens fatigués,* 1ère ed. , Paris, Amsterdam, Paris 2009. *Nicolas Grimaldi, Nicolas, « Le statut de l'Art chez Platon », *Revue des Études Grecques*, Tom 93, Janvier-Juin, 1980.
17. * Jaudon, Raphaël, « Esthétique de la politique ou politique de l'ésthétique ? Jouer Rancière contre lui-même », *Essais. Revue interdisciplinaire de l'Humanités*, n°16, septembre 2020.

الروحيّة الفلسفيّة
مقاربات بيار أدو للتمارين الروحيّة في الفلسفة القديمة

Philosophical Spirituality:
Pierre Hadot's Approaches to Spiritual Exercises in Ancient Philosophy

الناصر عمارة
أستاذ الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم، الجزائر

ملخص

لم يَبتكر بيار أدو فكرة «التمارين الروحيّة الفلسفيّة» لأنّها فكرة متأصّلة في الفلسفة القديمة، ولكنّه قام بتثويرها في الفلسفة المعاصرة. لقد حاول أدو، بصفته مؤرّخًا للفلسفة، تقديمَ الأُسس الفلسفيّة والحجج التاريخيّة التي يمكن أن ينشأ منها دليلٌ روحيّ فلسفيّ للحياة المعاصرة على نمط دليل إبيكتيتوس مثلًا، خارج دائرة الروحيّة الدينيّة. لقد افترض أنّ الفلسفة القديمة ما زال بإمكانها العملُ على توجيه الإنسان المعاصر روحيًّا وأنّها تستطيع أن تَرُدَّه إلى ذاته ردًّا فلسفيًّا، فلا يقلق بعدها ولا يضطرب، وذلك المُراد من ابتكار الفلسفة من البداية.

الكلمات المفتاحية: التمارين الروحيّة، التوجيه الروحيّ، الفلسفة القديمة، فنّ العيش، الفلسفة.

Abstract

Pierre Hadot did not create the idea of «spiritual-philosophical exercises» because it is an idea inherent in ancient philosophy, but he revolutionized it in contemporary philosophy. Hadot, as a historian of philosophy, has attempted to present the philosophical foundations and historical arguments, from which a spiritual-philosophical guide of contemporary life can emerge, in the style of Epictetus' guide for example, outside the circle of religious spirituality. He suppose that ancient philosophy could still work on spiritually guiding the contemporary man and that he would return him to himself in a philosophical way, so that he would not be anxious or troubled, and that is the goal for which philosophy was invented from the beginning.

Keywords: Spiritual exercises, Spiritual guide, Ancient philosophy, Art of living, Philosophy.

مقدمة

لا تمثّل المنابعُ الأولى للأفكار والمفاهيم الفلسفيّة خاصّةً، مجرّد منطلقات تاريخيّة تأخذ مشروعيّتها الزمنيّة من الحقّ التاريخيّ في البَدء التأسيسيّ، بل تمثّل نواةً روحيّة للتصوّرات والنظريّات التي يمكن أن تتولّد منها عبر التاريخ. كلُّ نظريٍّ يعود بالضرورة إلى مَنشأٍ عمليّ أي إلى واقعةٍ خام أفرزت فكرةً أُولى ومعنًى ابتدائيًّا هو معنًى بسيط وغير مُجهَّز نظريًّا بما يكفي ليكون نظريّةً أو منهجًا، ولكنّه يبقى المعنى الذي تعود إليه كلّ نظرية. إنّ العلاقة بين الواقعة الخام والمعنى الابتدائيّ هي علاقة روحيّة كذلك، لأنّ صورة الإنسان فيها لم تكن صورةَ موضوعٍ مستهدَف معرفيًّا بل هي صورة إنسان في طور النحت والتكوين والميلاد. لقد كانت الفلسفة اليونانيّة القديمة نواةً روحيّة لنحت صورة الإنسان تلك، ولأنّ عمليّة النحت الروحيّ تهدف إلى الكمال، فإنّه كان لا بُدّ لها أن تتجهّزَ بتدبيرِ إصلاحِ ما يقع من أعطالٍ إنسانيّة في أثناء حركة عيش الحياة.

إنّ الجهاز الذي تُدبّرُ به الفلسفةُ القديمة أمرَ الإصلاح الروحيّ للذات الإنسانية، يُسمّى «تمرينًا روحيًّا». ولذلك، عندما يعود بيار أدو[1] (Pierre Hadot) إلى الفلسفة القديمة بوصفها خزانًا من التمارين الروحيّة، فلأنّه افترض أنّه يمكن لتلك التمارين أن تُساعد في علاج الحياة الداخليّة للإنسان المعاصر. يمكننا الاستعانة بسؤال جيل برودوم(Gilles Prod'homme) وجوابه لإثبات مشروعيّة عودة أدو تلك إلى الفلسفة اليونانيّة القديمة، بقوله «لماذا الفلاسفة اليونانيّون بالضبط؟ لأنّهم، وبالمحصّلة، جعلوا من الفلسفة مثالًا للحكمة أكثر منها نظامًا للأفكار، وتمرينًا روحيًّا أكثر منها تحكّمًا بالتجريدات. لقد جعلوا منها طريقًا للولوج إلى «الحياة السعيدة» (vie heureuse)، أكثر منها بناءً نظريًّا، والتزامًا شخصيًّا أقرب إلى الكهنوت أكثر منها مصادرة على المطلوب»[2]. إنّ ارتباط الفلاسفة اليونان بالفلسفة بوصفها حكمة يعني وفاءهم للجوهر الأصيل لمعنى التفلسف، أي الانتماء إلى النشاط الفكريّ للفيلسوف الذي مَهمّته إصلاحُ العلاقة بين الروح والحياة التي تعيشها. إلى ذلك المعنى يشير أدو بالقول «يبقى الفلاسفة اليونانيّون، مِثل أبيقور وزينون وسقراط وغيرهم، أكثر وفاءً للفكرة الحقيقيّة للفيلسوف وهو ما لا نجده في الأزمنة الحديثة»[3]. تلك الفكرة الحقيقيّة قائمة على الروابط الروحيّة بين الفيلسوف وحياته وحياة الآخرين، فكلّ فكرة فلسفيّة يبتكرها الفيلسوفُ هي تمرينٌ من أجل الحياة مثلما هي تمرينٌ من أجل الموت كذلك، إذ العيش هو بين فكرتَيْ الحياة والموت.

1. الروحيّة الفلسفيّة في درس تاريخ الفلسفة

يُمثّل تَشبُّعُ المدارسِ الفلسفيّة القديمة بالقوة الروحيّة، المشروعيةَ اللازمة للقراءة الفلسفيّة والتاريخيّة التي يُقدّمها أدو لمفهوم الفلسفة نفسه وللدور العلاجيّ الذي يجب أن تؤدّيه اليوم. إنّ العودة إلى الفلسفة القديمة هي عودةٌ إلى دليلٍ (Guide) للعمل ومصدرٍ لتوجيه العقل روحيًّا، وتمكينه من العيش وفق الحكمة الفلسفيّة. «فإذا كان العيشُ فلسفيًّا يتضمّن العيش في توافق مع الفلسفة أو مع فلسفةٍ ما على الأقل، فما نوع الفلسفة التي تؤدّي اليومَ إلى محاولة عيش حياةٍ خاضعة للفلسفة أو متوافقة معها؟ [الجواب في] تأكيد أدو على أنّ التمارين الروحيّة التي طوّرتها المدارسُ القديمة باعتبارها خُططَ عملٍ وفعلٍ يمكن تغييرها وتحديثها»[4]. ذلك أنّ طريقة العيش واحدة مهما تغيّرت وسائلُ العيش وتطوّرت، لسبب بسيط أنّ منتهى الحياة قائمٌ في شعورٍ داخليّ تَرتدُّ إليه جميعُ المظاهر الخارجيّة الماديّة. أمّا الوصول إلى شعورٍ داخليٍّ بالسعادة فهو يمرّ عبر مسار من التمارين الروحيّة التي تُنشئ الفلسفةُ قاعدتَها الفكريّة. ولذلك يذهب كزافيه بافي(Xavier Pavie) إلى اعتبار أنّه «لم تكن الفلسفةُ والتمرينُ الروحيّ إلّا شيئًا واحدًا منذ العصر القديم إلى أيامنا هذه. حتّى وإنْ بَدَت بعضُ الفلسفات بعيدةً عن ذلك التمرين. إنّ الهدف من هذه التقنيات هو الإجابة عن السؤال «كيف نعيش؟» في مواجهة الصعوبات والمشاقّ وحالات سوء الفهم التي تواجهنا»[5]. وهكذا فإنّ المدارس الفلسفيّة القديمة كانت تَرى أنّ سؤالَ العيش هو السؤالُ المركزيُّ للتفكير. وعليه يكون التمرينُ الروحيّ نموذجًا تُبنى عليه الفكرةُ الفلسفيّة أكثرَ من مجرّد نموذج نظريّ متولد من مقولات مسبقة للعقل، يتجلّى ذلك في التمايز في الأساليب الفلسفيّة بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة.

1. الفيلسوف ومؤرّخ الفلسفة الفرنسيّ بيار أدو (1922-2010)، أهمّ المفكّرين المعاصرين الذين دعوا إلى إعادة فهم الفلسفة، بوصفها طريقة حياة ووَجد في دراسة تراث الفلسفة القديمة (الهلّنستيّة والأفلاطونيّة المحدَثة خصوصًا) أرضًا خصبة لإعادة توجيه الخطاب الفلسفيّ وتحويله نحو الانهمام بالذات والاهتمام بتشكيلها وَفْق نموذج الحياة الفلسفية القديمة. من أهمّ مؤلّفاته: الفلسفة كطريقة حياة (2001)، ما الفلسفة القديمة؟ (1995)، التمارين الروحيّة والفلسفة القديمة (2002).

2. Gilles Prod'homme, *S'exercer au bonheur, la vie des stoïciens*, Paris : Eyrolles, 2008, p. 5.

3. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, « coll. Folio/Essais », Paris: Gallimard, 1995, p. 11.

4. Jean-François Balaudé, Vivre philosophiquement aujourd'hui?, Revue : *Cahiers philosophiques*, 4/ n 120, Paris : Réseau Canopé, 2009, p. 9.

5. Xavier Pavie, *Exercices spirituels philosophiques, une anthologie de l'antiquité à nos jours*, Paris : Puf, 2022, p. 9.

يُنبّهنا أدو، كونه مؤرّخًا للفلسفة، إلى تفصيلٍ معرفيٍّ يُرشدنا إلى طريقة التعامل مع الفلسفة في منظور تاريخها، ومن ثَمَّ فَهْمُ التصوّرات التي تُشوّه نظرتنا إلى الفلسفة القديمة بوصفها منبعًا للحكمة لا ينضب. إذ يرى أنّه «لا ينبغي الخلطُ بين تاريخ ‹الفلسفة› وتاريخ الفلسفات، إذا فهمنا ‹الفلسفات› باعتبارها خطابات الفلاسفة النظرية وأنساقهم، فإنّه إلى جانب هذا التاريخ، يوجد مجالٌ لدراسة السلوكات والحياة الفلسفيّة، [بما يؤدّي إلى] وَصْف الظاهرة التاريخيّة والروحيّة التي تُمثّلها الفلسفةُ القديمة»[6]. ويُفهم من هذا التحليل التاريخيّ الذي قدّمه أدو أنّ مفهوم الفلسفة وتعريفها قد تَعرّضَا لتشويهٍ حادٍّ في الوعي الفلسفيّ المعاصر بسبب ذلك الخلط بين تاريخ ‹الفلسفة› الذي يُنظَر فيه إلى مَهمّتها الجوهريّة المتعلّقة بتقديم إضافة روحيّة إلى الحياة وتاريخ ‹الفلسفات› الذي يُنظَر فيه إلى التصنيف التاريخيّ لخطابات نظريّة. وعليه فإنّه إذا نظرنا بعين تاريخ الفلسفات فإنّنا نستنتج أنّ ما تَقدّمَ في هذا التاريخ هو العقل، وأمّا إذا نظرنا بعين تاريخ الفلسفة نستنتج أن ما تَأخّر هو الروح. ومنه فإنّ دور الفيلسوف اليوم، حسب أدو، هو إصلاحُ تاريخ الفلسفة بما يُحرّك المسارَ التقدميّ للروح.

يرى أدو أنّ الفلسفة لا تنفصل عن حياة الفيلسوف، وأنّ هذا الارتباط هو ما يُعطي الفلسفةَ طابعَ الحكمة، فما يقوله الفيلسوف ليس خطابًا نظريًّا يَتوسل فيه بالمفاهيم والتصوّرات المجردّة من أجل صناعة نسقٍ فلسفيّ شموليّ، بل إنّ ما يقوله هو كلامٌ يتوسّمُ فيه علاجًا روحيًّا يَصلُ الفكرَ بالحياة، حتّى أنّه ليس مُهمًّا أن يتحوّل ذلك الكلامُ إلى شكل مكتوب لأنّه ليس غاية التفلسف بل الغاية هي الفعل الحيّ. «فما هو مهمّ بالنسبة إلى الفلسفة ليس الخطاب بل الحياة والفعل (..) إذ ليس الفيلسوفُ أستاذًا أو كاتبًا على وجه الخصوص، بل هو إنسانٌ يقوم باختيار حياة ويتبنّى أسلوبَ حياة، أسلوبًا أبيقوريًّا أو رواقيًّا مثلًا»[7]. بهذا المعنى يكون أدو قد أعاد إحياء تصوّرٍ قديم للفلسفة باعتبارها إنتاجًا لحكمة إنسان مخصوص ومميّز عن الآخرين بكونه أكثر شموليّة وانغماسًا في الكلّ. بالإضافة إلى أنّه أدركَ تمرينَ الموت ثمّ قدّمَ تمارينَ مقاومةِ التمثّلات التي تجلب التعاسة وتنخر الوجودَ الحيّ. إنّ الوصول إلى هذا التصوّر يتطلّب تجاوزَ البناء النظريّ للفلسفة المعاصرة باعتباره نتاجًا مفارقًا لحياة الفيلسوف، وعندئذ تكون الفلسفةُ في تعريفها الأكثر أصالة تجربةً وليست مجرّد فكرة، ومنه فإنّ التجربة الفلسفيّة هي طريقة في عيش الحياة.

يعمل أدو على نشاط فلسفيّ أوّليّ ليَصِل إلى تثبيت تصوّر الفلسفة بوصفها أسلوبَ حياة. ذلك النشاط هو تصحيحُ الفكرة التي يَتمثّلها الإنسانُ المعاصر عن الفلسفة وكذا تصحيح الرؤية الفلسفيّة إلى تاريخ الفلسفة نفسه، ومن ثَمَّ الانطلاقُ في ربط الفلسفة بالحياة المعاصرة. ولذلك يقدّم أدو تبريره للعودة إلى الفلسفة القديمة لاستلهام معنى الفلسفة الروحيّ بالقول «فضّلنا التحدّث عن الفكر الهلنستيّ والرومانيّ للاحتفاظ بالحق في اتّباع هذه الفلسفة Philosophia في أكثر مظاهرها تنوّعًا، وقبل كلّ شيء للقضاء على التصوّرات المسبقة التي يمكن أن تثيرها كلمة ‹فلسفة› في ذهن الإنسان الحديث»[8]، أيّ تلك التصوّرات التي تضعُ الفلسفةَ داخل قالب نظريّ مجرّد تتمُّ إعادة استنساخه لدى الفلاسفة المعاصرين باعتباره نمطًا مخصوصًا من المعرفة لا صلةَ لازمةً له بالحياة. وهكذا فإنّ أدو يفحص تاريخ الفلسفة القديمة ويُحدّد الهدفَ الجوهريّ من التفلسف في عصر ميلاد الفلسفة أساسًا، إذ يقرّر أنّ «درس الفلسفة القديمة هو دعوةُ كلّ إنسانٍ إلى أن يُحوّلَ نفسه بنفسه، (..) فالفلسفة هي تحويلُ طريقة الوجود وتغييرُ أسلوب الحياة، فهي بحثٌ عن الحكمة»[9]. ليست تلك الطريقة في الوجود والحياة إلاّ نشاطًا روحيًّا جوهريًّا يَتطلّب تمارينَ وجهدًا ذاتيًّا من أجل إعادة بناء الذات وفق متطلبات الحكمة. ومن أهمّ هذه المتطلّبات هو تمحيصُ ما هو ضروريّ وجوهريّ في الحياة، والتمرّنُ على طُرق الوصول إليه وكذا تحديدُ ومعرفة ما هو غير ضروريّ أو ليس من الممكن تحقيقه والتمرّنُ على طُرق تجنبّه والتخلّص منه وبهذا فقط يتحقّق الاستقرار الروحيّ للوجود.

عندما يُحيلنا أدو إلى الفلسفة القديمة فليس ذلك من أجل معرفتها على النحو الذي هي عليه بالمعنى الذي يُفهم فيه تاريخ الفلسفات كما يقدمه الدرس الفلسفي المعاصر، بل بالمعنى الذي تنتقل فيه الحكمةُ إلى مُتلَقٍّ يمتلك البنية الذهنيّة نفسها للإنسان القديم، أي إنّه يمتلك المستقبلات الروحيّة ذاتها التي من خلالها يتمّ التعبير عن الألم والتّعاسة والقلق كما يتمّ التعبير عن السعادة والطمأنينة والسكينة. «ففي مثال الرواقيّين، فإنّ تعاسة البشر تأتي من كونهم يسعون إلى الحصول على الأشياء والمنافع أو الاحتفاظ بها ويخاطرون في سبيل عدم خسارتها، كما يسعون إلى تجنّب الشرور التي

6. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 16.

7. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002, p. 364.

8. Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, Paris : éditions Alla, 1999, p. 17.

9. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 304.

لا مفرّ منها غالبًا. لذا فإنّ الفلسفة تُكَوِّن الإنسان بحيث يسعى إلى تحقيق الخير الذي يمكنه الحصول عليه ويسعى إلى تجنّب الشرّ الذي يمكنه تجنّبه فقط»[10]. فالفلسفة إذن هي هذا التكوين الروحيّ الذي يُوجّه الناس نحو ما يُمثّل أساسَ سعادتهم ويَصرفهم عن مصدر التعاسة بوصفه اضطرابًا لوجودهم الحقيقيّ أي بوصفها جزءًا من بناء طبيعيّ يجب أن يتوافق معه مثلما تتوافق قطرةٌ من ماء البحر مع محيطٍ كبير.

ليست الفلسفة القديمة، اليونانيّة خصوصًا، في نظر أدو، نصوصًا معرفيّة، الغرضُ منها البحثُ في موضوعات تُؤدّي إلى بناء مفاهيمَ وتقديم نظريّات وإنجاز تصوّرات معياريّة في ذاتها ولذاتها، بل هي مشروع لاختيارات وجوديّة من أجل الحياة بحيث يمكن تصوُّر كلّ فكرة فلسفيّة خيَارًا يَخصُّ شخصَ الفيلسوف-الحكيم ويتوافق مع أسلوب حياته. يستمدّ أدو مشروعيّة هذا الطرح من ملاحظة تَعدُّدِ المدارس الفلسفيّة وطروحات الفلاسفة وتعارضها. إذ لو كانت الفلسفة نسقًا مفهوميًّا يتولّد بالآلة النظريّة لكانت الآراءُ الفلسفيّة واحدة ولكانت المدارس الفلسفيّة مدرسةً واحدة. «فمنذ سقراط على الأقل، فإنّ خيار أسلوب الحياة لا يقع في نهاية سيرورة النشاط الفلسفيّ، كنوع من التذييل الإضافيّ، بل على العكس من ذلك، إذ في الأصل، يقع أسلوب الحياة في تفاعل مركّب بين ردّ الفعل النقديّ على اتجاهات وجوديّة أخرى، الرؤية الشاملة لطريقة معيّنة للعيش ورؤية العالم، والقرار الطوعيّ نفسه، ومن ثَم، فإنّ هذا الخيار يحدّد إلى حدٍّ ما المذهبَ الفلسفيّ نفسه وأسلوبَ تعليم هذا المذهب»[11].

وعليه فإنّ تعلُّم الفلسفة بهذا المعنى ليس إلّا تعلُّم الحياة نفسها، لأنّ الخيارات الفلسفيّة ليست خيارات معرفيّة محض، بل هي خيارات وجوديّة يتصرّف وفقها الفردُ في الحياة اليوميّة وليس الفيلسوفُ إلّا مُرشدًا روحيًّا إلى اتّخاذ قرار بشأن تلك الخيارات. و«هكذا يتمّ تصوّر الفلسفة بوصفها حياة (philosophos as bios) وأسلوب حياة، في الحدّ الذي ليس لأنّها تتضمّن ممارسات الذات أو تمارين روحيّة فقط (..) بل لأنّها تجمع (من المفترض مدى الحياة) بين التعلّم والفهم الكونيّ وقضايا الفرد العمليّة. فتَحقُّق الفلاسفة من القضايا والمسائل التأسيسيّة يقودهم إلى ينبوعٍ دائم التدفّق من المهارات الدنيويّة»[12]. والحالُ هذه، فإنّ تعلُّمَ الفلسفة يهدف أساسًا إلى اكتساب هذه المهارات العمليّة التي تساعد على تدبير روحيّ لحياة الفرد، فالروحيّ هو خيط الدليل من الذات إلى الحياة ومن الحياة إلى الذات.

يتحدّث أدو عن الفلاسفة اليونانيّين والرومانيّين بوصفهم شخصيات حيّة اتّخذت قرارات وجود وسلكت طريقة في الحياة، ولم يُنظر إليهم بوصفهم كائنات تاريخيّة منفصلة عن النصوص فلا يُذكَرُون إلّا عندما تتمّ نسبةُ نصوص فلسفيّة ونظريات إلى أسمائهم. يريد أدو من ذلك أن يثبت فكرة أنّ الفلسفة كانت طريقة حياة وأنّ الفيلسوف لم يكن صانع نصوص بقدر ما كان مُمرّنًا روحيًّا. لقد لاحظ أدو أنّ «سقراط كان يُسمّى في الحوارات الأفلاطونيّة 'atopos' أي غير قابل للتصنيف 'inclassable'، وما يجعله غير قابل للتصنيف هو بالتحديد لأنّه ‹فيلسوف› بالمعنى الاشتقاقيّ للكلمة أي مُحبٌّ للحكمة»[13]. فالفيلسوف حالةٌ إنسانيّة يصعب تصنيفها بسبب علاقته المتقلّبة مع الحياة بين انعزال وغرابة وانشغال بالحياة اليوميّة، وهذا يعني أنّ العلاقة بالحياة هي ما يحدّد طبيعة وَضْع الفيلسوف ويحدّد محبّته للحكمة كذلك. وعليه فإنّ «كلّ فيلسوف هو مثل سقراط إلى حدٍّ ما، إذ هو خارج المَكَانات ولا يمكننا وضعه داخل مكانة ما أو في تصنيف خاصّ، إذ إنّه غير قابل للتصنيف، ولأسباب مختلفة تمامًا، تنقطع جميع المدارس الفلسفيّة عن الحياة اليوميّة»[14].

10. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 24.

11. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 17, 18. يضيف أدو توضيحًا آخر لطريقة اتّخاذ القرار أو الخيار الوجوديّ بحيث يضعه في سياق حياة جماعيّة، بما يُفهم منه أنّ الفيلسوف ليس إلّا فردًا في جماعة وليس مستقلًّا عنها مثلما يوحي إليه التصوّر المعاصر للفلسفة والفلاسفة. إذ يرى «أنّ هذا القرار وهذا الخيار الوجوديّ لا يتمّ اتّخاذهما في إطار الوَحدة والعزلة، ليس ثَمَّ فلسفةٌ أو فلاسفة خارج المجموعة والجماعة، أي خارج مدرسة فلسفيّة، وبالتحديد مدرسة فلسفيّة تتوافق قبل كلّ شيء مع اختيار لطريقة ما في العيش، مع اختيار من الحياة، ومع اختيار وجوديّ يفرض على الفرد تغييرًا كليًّا للحياة، وتحويل الكينونة كليًّا، وفي الأخير تتوافق تلك المدرسة الفلسفيّة مع رغبة ما في الوجود والعيش وفق طريقةٍ ما». (Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* op.cit, p. 18) ، وهذا يؤكّد الطابع الروحيّ للفلسفة القديمة، إذ إنّ التفلسف في المجموعة هو نفسه تمرينٌ روحيّ بما أنّه اشتغالٌ على نقل الحكمة داخل الجماعة بوصفها شكلًا من أشكال الحياة الأساسيّة، في مقابل التفلسف المعاصر الذي يتمّ من دون حكيم وفي عزلة يفرضها الطابع النظريّ للنصوص التي تعوّض المعلّم، بسبب تفوّق المكتوب على الشفاهيّ، بينما كان الشفاهيّ تلك القوّة الروحيّة لطريقة التفلسف القديمة، أكثر تأثيرًا في تحوُّل الذات.

12. Christopher Moore, Ancient Greek philosophia in India as a way of life, in: James M. Amboury, Tushar Irani, Kathleen Wallace, *Philosophy as a way of life, historical, cotemporary, and pedagogical perspectives*, Hoboken, Us: Wiley, 2021, p. 13.

13. Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, p. 30.

14. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris: Albin Michel, «Itinéraire du savoir», 2001, p. 162.

ليست غرابة[15] الفيلسوف تلك وعزلته إلّا تمرينًا روحيًّا[16] على مستوى عالٍ من الإنسانيّة يؤهّلُ الفيلسوفَ بوصفه فردًا في جماعة من أجل أن يصبح مُوجّهًا ومُرشدًا روحيًّا، لأنّ وضع الفيلسوف في الجماعة والمدينة هو وضعٌ روحيّ بالأساس.

ينظر أدو إلى فلسفة أفلاطون بوصفها تجربة روحيّة لخيار فلسفيّ وجوديّ، إذ «إنّ الخيار الفلسفيّ لدى أفلاطون يقود الأنا الفرديّ إلى تجاوز نفسه في أنا أعلى وأن يَصَّعَدَ إلى نقطة رؤية كليّة ومتعالية»[17]. فالكليّ الأفلاطونيّ ليس صورةً نظريّةً لمفهوم مجرّد بل هو مجالٌ لخيار وجوديّ عينيّ تندمجُ فيه الذاتُ بوصفها أنا متعالٍ له تلك الرؤية الكليّة. عندما يحيل مؤرّخو الفلسفة إلى طريقة تفكير أفلاطون فإنّهم يُحيلون إلى نواة منهجيّة وبنية إبستمولوجيّة لفكرة الجدل والحوار بعدِّ التعالي المثاليّ تعاليًا معرفيًّا تُبنى عليه نظرية في المعرفة وتُنحت منه مفاهيم فلسفيّة من أجل البحث والتحليل النظريّ. لكنّ ذلك الاستنتاجَ مَبنيٌّ على رؤية أحاديّة لتاريخ الفلسفة، إذ إنّ فلسفة أفلاطون ليست مثقلة تمامًا بتلك الحمولة الإبستمولوجيّة بقدر ما هي أسلوبٌ فلسفيّ للتعبير عن طريقةٍ في عيش الحياة بالعودة دائمًا إلى المعنى الابتدائيّ للفلسفة بوصفها محبّة الحكمة. كما أنّ الحوار الأفلاطونيّ هو وليد تصوّر المحبّة هذا، «فأخلاق الحوار -التي هي عند أفلاطون، التمرين الروحيّ بامتياز- مرتبطةٌ بمسار أساسيّ آخر هو مسار تسامي الحبّ»[18]. بما يعني أنّ منهج التفكير لدى أفلاطون ليس نظريةً معرفية بقدر ما هو تمرينٌ روحيّ ضمن سياق البحث عمّا يجعل الحياة اليوميّة ممتعة أكثر من البحث عن حقيقة ذات طابع نظريّ مستقلّ ومنفصل بذاته.

قد نتصوّر أنّ أرسطو، مثلًا، ليس بتلك الغرابة وعدم القابليّة للتصنيف أو أنّه يمثّل نموذجًا عن انفصال الفلسفة عن الحياة، عندما نأخذ في الحسبان نصوصَه المركزيّة حول الطبيعة والمنطق والميتافيزيقا، غير أنّ النظر إليه بمنظار مختلف لمفهوم الفلسفة اليوم يُعيد وضع أرسطو الشخص والإنسان داخل خيار وجوديّ باعتباره خيارًا من أجل عيش الحياة على الطريقة الأرسطيّة. ولذلك «فإنّ خيار حياة الأرسطيّ [من يتّبع الفلسفة الأرسطيّة] هو في الواقع خيار العيش وفق العقل، أي إيجاد معنى لحياته ومتعته داخل البحث، أي في النهاية إيجاد حياة عالَم ومُتأمّل وإجراء أبحاث جماعيّة في الغالب، على كلّ نواحي الواقع الإنسانيّ والكونيّ»[19]. فالأرسطيّة هي طريقة في الحياة قائمة على إيجاد ممكنات عقليّة تؤدّي في نهاية المطاف إلى الشعور بمتعة العيش. وعليه فإنّ فلسفة أرسطو ليست دليلًا للعقل فقط بل هي دليلٌ مُوجّه للروح كذلك، أي بالنظر إلى نصوصه بوصفها تعاليمَ حكمة أكثر منها تحليلات من أجل العقل. ولذلك فإنّ الاشتغال على شرح أرسطو، مثلما فعل شُرّاحه عبر تاريخ الفلسفة، هو نفسه نتيجة للتوجيه الروحيّ الأرسطيّ، وإلى ذلك أشارت إلستراوت أدو (Ilsetraut Hadot) في مقدّمة نقْلها لمؤلَّف سمبليسيوس(Simplicius)، بالقول «إنّ اختراق غموض أرسطو والبحث عن المعنى الذي يقصده هو تمرينٌ روحيّ لا يمكن لأيّ كان أن يُنجزه»[20]. وبهذا المعنى نفهم السياق الروحيّ الذي أطلق فيه الفلاسفةُ المسلمون على أرسطو لقبَ ‹المُعلّم الأوّل›، فالمعلّم رتبةٌ روحيّة لحكيم أكثر منها رتبة فلسفيّة لفيلسوف مُنظّر.

إنّ درْس الفلسفة القديمة إذن، مثلما فهِمَه أدو، هو تحديد الدور الأساسيّ للفيلسوف داخل المجموعة التي ينتمي إليها، ووفق ذلك الدور أيضًا تتحدّد ماهية الفلسفة. يضع أدو معيارًا، يكاد يكون وحيدًا، لمَهمّة الفيلسوف وفاعليتها، هو معيار التحوّل (conversion) الروحيّ أي قدرته على تغيير الذوات إلى حالة روحيّة يشعرون داخلها بمتعة العيش وبانسجامهم مع ذواتهم. إذ «ليس الفيلسوف أستاذًا بقدر ما هو مُعلّم روحيّ، إنّه يحثّ على التحوّل [الروحيّ]، ثمّ يُوجّه المتحوّلين الجدد، أي الشباب اليافعين، وهم البالغون غالبًا، داخل دروب الحكمة. فالفيلسوفُ مُوجّهٌ للوعي، يُعلّم من دون ارتياب، قد تأخذ دروسُه طابعًا تقنيًّا مرتبطًا بقضايا المنطق والطبيعة، لكنّها ليست إلّا تمارين فكريّة هي جزء من منهج تكوينيّ يهدف إلى تكوين الروح في كُليّتها»[21]. فالفلسفة

15. لقد أشار دومنسكي إلى هذه الظاهرة، ظاهرة غرابة الفلسفة، بالقول: «لقد تميّزت الفلسفة بالغرابة 'atopique' وبالمفارقة، منذ أن حاولت، من خلال الظواهر، اختراق الحقيقة المختفية أي الحقيقة الأساسيّة. منذ أن نزعت إلى الكشف عن القيم الحقيقيّة والتأسيس لتدرّجها الصحيح. منذ أن صاغت وأعلنت عن المبادئ المتعلّقة بطريقة العيش وفق القيم المعترف بها من طرف الفلاسفة. وأخيرًا منذ أن جسّدت تلك الغرابةَ في الحياة والسلوك الفكريّ والأخلاقيّ على السواء، مُحيّرة دائمًا، مفارقة وغريبة دائمًا، لأولئك الذين يُدعَون فلاسفة ويريدون أن يكونوا كذلك واقعيًّا».
(Juliusz Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? les controverses de l'antiquité à la renaissance* (préface de Pierre Hadot), Editions universitaires Fribourg Suisse, Paris : Cerf, 1996, p.22)

16. هذا يذكّرنا بتمارين العزلة والخلوة التي أشار إليها إغناطيوس دي لويولا في مؤلّفه الشهير ‹التمارين الروحيّة› (exercitia spiritualia).

17. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* p. 127.

18. Ibid. p. 112.

19. Ibid. p. 274.

20. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, (introduction et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot, New York, Kölen : E.j. Brill, Leiden, 1996, p. 58.

21. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris :

هي القدرة على تحويل كلّ الحمولة النظريّة للتفكير في قضايا المنطق والطبيعة والوجود والأخلاق إلى أدوات روحيّة من أجل تحوُّل الذات. ولذلك «يُميّز الرواقيّون بين الفلسفة أي الممارسة المعيشة للفضائل التي هي بالنسبة لهم: المنطق والطبيعة والأخلاق من جهة، والخطاب وفق الفلسفة أي التعليم النظريّ للفلسفة الذي ينقسم بدوره إلى نظرية الطبيعة ونظرية المنطق ونظرية الأخلاق، من جهة أخرى»[22]. وهذا يعني أنّ النواة التكوينيّة للفلسفة هي نواةٌ روحيّة بالمعنى الذي يُفهم فيه الروحيُّ بوصفه الشعور الداخليّ بالاطمئنان في الحياة اليوميّة عبر استدخالٍ وجوديّ لخطاب الفلسفة النظريّ أي بتحويل الخطاب إلى ممارسة وتجربة معيشة.

2. التوجيهُ الروحيّ بالتمارين الروحيّة الفلسفيّة:

إنّ فكرة التمارين الروحيّة قائمة على مبدأ أنّ كلّ تفكير وتأمّل فلسفيّ هو جهد للذات من أجل تحقيق حريّة داخليّة من خلال التحرّر من كلّ ما ترتبط به الذاتُ ليُتوّج هذا المسار الروحيّ بألّا ترتبط الذاتُ ولا تكون تابعة إلّا لذاتها وعندئذ تكون قادرة على تحصيل السعادة ومتعة العيش. لكن كلمة الروحيّ نفسها امتلأت بدلالات مغايرة عن الدلالة التي منحتها إيّاها الفلسفةُ القديمة بدءًا من دخول الأديان إلى مجال التفلسف، إذ لم يخرج الروحيُّ عن دائرة الدينيّ ثمّ لم يزل الروحيُّ متشبّعًا بالنفسيّ بعد تطوّر علم النفس وهيمنته على التصوّرات الوجوديّة للأنا، وانتهاءً بارتباط الروحيّ بالأخلاقيّ في صورة تَحوُّل الفكرة إلى قيمة. لكن الروحيّة الفلسفيّة هي، بالمعنى الذي أعاد أدو تجديده، تلك التمارين الفكريّة والأخلاقيّة التي تُحفّز الذات على عيش الحياة في لحظتها الراهنة وفي خيارها الوجوديّ المستقلّ عن كلّ احتياج ماديّ، وإدراك هذا البُعد الروحيّ للفلسفة هو عين الحكمة. ولذلك «عُدَّت الحكمة، في كلّ الفلسفة القديمة، طريقة وجود وكينونة، مثل حالةٍ يُوجد فيها الإنسان بطريقة مختلفة جذريًّا عن الآخرين، أي أن يكون أبعد من مجرّد إنسان»[23]. إنّ هذا يعني أساسًا أنّ الروحيّ ليس له مصدر خارج الذات فهو متولّد منها بحيث يتمّ فَهم التمرين الروحيّ الفلسفيّ بوصفه جهد الذات وإرادتها في اتّباع طريقة فلسفيّة من أجل التحوّل إلى حالة وجوديّة أكثر سعادة.

تكمن أهميّة العمل الذي قام به أدو، فيما يتعلّق بإحياء الروحيّة الفلسفيّة واستعادة وهجها الفكريّ الذي بلغته في الفلسفة القديمة، في إعطاء الفلسفة كثافتها الروحيّة الداخليّة من خلال الإحالة إلى مفهوم «التمارين الروحيّة» إحالة دنيويّة أي بما تعنيه من أفكار فلسفيّة تتضمّن الحياة العينيّة وما يرافقها من عواطف ومشاعر تعكس طبيعة عيشها بالنسبة إلى ذاتٍ حرّة ومستقلّة. تعني هذه الاستقلاليّة منهجيًّا التأمّل بوصفه الأداة الفلسفيّة لتحويل التمارين الروحيّة إلى فضائل عيش تجربة الحياة. إذ «لا توجد تمارين روحيّة من دون تأمّل [فكريّ]، ويهدف هذا التأمّل إلى أن يصبح مصدرًا للعيش الجيّد وتحقيق التناغم مع الذات (..) وإذا كان التأمّل الفلسفيّ يهدف إلى عيشٍ أفضل، فإنّه يختلف تمامًا عن التأمّلات الدينيّة من حيث الشكل والجوهر»[24]، على الرغم من أنّ حضور الروحيّة في المجال الدينيّ هو حضور قويّ دلاليًّا ومعرفيًّا في السياقات الصوفيّة خصوصًا. ذلك أنّ الروحيّة الدينيّة هي عامل توحيد وتركيز للمادّة الدينيّة القائمة على الطابع الأخلاقيّ للتوجيهات التشريعيّة داخل الحياة اليوميّة. لذلك لاحظ بول رابو (P. Rabbow) أنّ «الصورة العظيمة للتوجيه الروحيّ (Seelenleitung) للكنيسة المسيحيّة ليست شيئًا جديدًا في العالم الغربيّ: إنّها تجديدٌ لراديكاليّةٍ قديمة لإرادة التكوين الأخلاقيّ في المجال الدينيّ»[25]. وهو الحال نفسه في الأديان جميعها، بحيث يؤدّي كلّ فهم لقاعدة دينيّة إلى ممارسة أخلاقيّة، ولذلك هو تمرين روحيّ دينيّ، لكنّ مصدر التوجيه الروحيّ في الأديان هو مصدر خارجيّ (نصوص دينيّة عليا) وبناءً على ذلك تختلف تلك التمارين حسب الأديان ومصدر التوجيه والإرشاد فيها.

إنّ التوجيه الروحيّ الفلسفيّ قائمٌ على التوجيه الذاتيّ الداخليّ، ولذلك يشتغل الحكيمُ على تعزيز استقلاليّة الذات وتقوية الحريّة الداخليّة بصفتها الضامن الأقوى لاستقرار المشاعر والعواطف ووقف اضطراب الوجود الذي تنتهي إليه جميع القيم التي يرتبط بها الفردُ في مسار تجربته المعيشة، ولكن، ضمن تيّار الروحيّة اللّادينيّة، الذي أسّس له أدو، فإنّه تُعَدُّ «الروحيّة أوسعَ من الدين»[26]، ذلك أنّ دلالة مفهوم

Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1997, p. 129.

22. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p. 265.

23. Ibid. p. 334.

24. Xavier Pavie, *La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels*, Paris: Groupe Eyrolles, 2010, pp. 2,3.

25. Paul Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München: Im Kösel-Verlag Zutulichen, 1954, p. 16.

26. Alain Houziaux, La mort de dieu et le renouveau de la spiritualité, in: Jacqueline Costa-Lascoux, Alain Houziaux, Ivan Levai, Paul Lombard, «*Existe-t-il une spiritualité sans Dieu?*», Paris: Les Editions Ouvrières, 2006, p. 13.

قدّم ألان أوزيو مجموعة من الفروق بين الروحيّة الحيّاديّة والروحيّة الدينيّة: «في الحقيقة، نحن نتحدّث الآن ليس فقط عن ‹روحيّة من دون إله›، بل عن ‹أديان من دون إله›، وعن ‹صوفيّة ملحدة›، وعن تديّن من دون

الروحيّة تتمدّد لتشمل الدينيّ واللّادينيّ، أي بوصفه مفهومًا حيّاديًّا يجمع في داخله كلّ ما من شأنه أن يُحقّق التقدّم الروحيّ للفرد. ولذلك فإنّ الفلسفة القديمة تمنحُ مفهوم «الروحيّة» معناه الحيّاديّ، إذ «تهدف التمارين الروحيّة تحديدًا إلى تكوين الذات، البايديا(Paideia) ، التي تُعلّمنا العيش، ليس وفق الأحكام الإنسانيّة المسبقة والأعراف الاجتماعيّة (لأنّ الحياة الاجتماعيّة نفسها هي نتاج المشاعر)، ولكن وفق طبيعة الإنسان التي ليست سوى العقل. فكلُّ المدارس الفلسفيّة، كلٌّ على طريقتها الخاصّة، تؤمن بحريّة الإرادة التي بفضلها يستطيع الإنسانُ أن يغيّر نفسه ويُحسّن ذاته ويُحقّقها»[27]. إنّ التمارين الروحيّة هي الوسيط بين الذات والحياة اليوميّة بحيث يتعلّم الفرد فنَّ العيش أي فنّ أن يتقدّم روحيًّا في الوجود أكثر من تقدُّمه الماديّ في الزمان، لأنّ التقدّم الروحيّ نفسه يسيطر على الزمن ويتمثّله في اللحظة الحاضرة.

تتمركز الروحيّة حول الذات، بحيث يعمل التمرين الروحيّ على تحويل الذات من الداخل، لأنّ العالم مستقرٌّ فيها في شكل انفعالات ومشاعر وإرادة، «فالروحيّ قابل للمعرفة للذات وبالذات، فهو لا يركّز على أيّ شيء خارج الذات، فهو تجربة ذاتيّة يتمّ عيشها في الداخل (..) الروحيُّ فرديٌّ، حسّاس للمشاعر يقع خارج مركز نفسه ولكنّه داخليّ دائمًا، وهذا هو البُعد الأساسيّ فيه»[28]. وعليه فإنّ الروحيّة الفلسفيّة تهدف إلى التكوين الفرديّ من خلال ردّ الوعي إلى ذاته بما ينتج عنه معنى مختلف للحياة. ولذلك «فالروحيّة هي مسارٌ إلى اكتشاف الوعي بالذات واكتشاف معنى الحياة»[29]. تؤدّي الفلسفةُ دورَ الدليل المُوجّه لهذا المسار الروحيّ من خلال التعليم والتكوين ووضع القواعد الروحيّة التي يتّبعها المتعلّم لينتظم داخل مسارٍ تُحدّده المدرسة الفلسفيّة ضمن جماعة المتعلّمين. إنّ مَهمّة الفلسفة القديمة الأساسيّة كانت التوجيه الروحيّ في الأشكال الشفاهيّة (الرواقيّة والأبيقوريّة «من الرواق إلى حديقة ستوا Stoa») أو في الأشكال الكتابيّة (دليل إبيكتيتوس) و«خواطر ماركوس أوريليوس».

وهكذا فإنّه «في جميع المدارس الفلسفيّة، ستتمّ ممارسة التمارين التي تهدف إلى ضمان التقدّم الروحيّ نحو الحالة المثاليّة للحكمة، أي تمارين العقل التي هي بالنسبة إلى الروح مماثلة لتدريبات الرّياضيّ أو ممارسات الرعاية الطبيّة»[30]. إنّ المدرسة الفلسفيّة القديمة ليست مؤسّسة للتعليم النظريّ، على نحو ما هي عليه مؤسّسات التعليم الفلسفيّ اليوم[31]، بل هي المكان الذي تتدرّب فيه جماعة على التحوّل الذاتيّ واجتياز مسارٍ روحيّ يتقدّم فيه المتدرّبُ كلّما تجاوز عتبات الرغبات والأهواء والمتطلّبات والإكراهات اليوميّة.

يجب أن نضع القراءة التي يقدّمها أدو للفلسفة القديمة ضمن مسار تطوّر روحيّ فلسفيّ، أي أن نعتبر فعل القراءة نفسه بالطريقة التي قدّمها تمرينًا روحيًّا. ذلك أنّ أدو قام بإفراغ قراءته من الحمولة المنهجيّة والنظريّة والمفاهيميّة التي تميّز القراءات الفلسفيّة المعاصرة، لأنّه أراد بلوغ أهداف معرفيّة مختلفة. فليس من ضمن أهدافه التأسيس لنظريّة أو ابتكار مفهوم أو إنشاء منهج، بل كلّ مُراده الوصول إلى فهم أسباب تحوُّل الفلسفة إلى طريقة حياة، وحتّى عندما يتحدّث عن «التمرين الروحيّ» فهو لا يتحدّث عنه بوصفه مفهومًا مبتكرًا أو فكرة لمبدأ مخصوص بل ينظر إليه «باعتباره جهدًا لتغيير الذات وتحويلها»[32]. وعليه فإنّ منظور القراءة نفسه هو تمرينٌ روحيّ إذا ما اندرج ضمن مشروع إحياء الحياة الروحيّة التي تمثّلها المدارس الفلسفيّة القديمة باعتبارها حياة وفق الحكمة. ولذلك فإنّ القراءات المتعاقبة (بما في ذلك التعليقات والشروح) للنصوص التأسيسيّة الأولى هي نفسها تمارين روحيّة بالمعنى الذي يُفهم فيه أنّها تعمل على تغيير الذات وإحداث التحوّل الروحيّ فيها.

لقد أشارت إلستراوت أدو إلى أنّه «يمكننا أن ندرك بسهولة أنّ تعليقًا ما حول مأثورات أخلاقيّة يمكنه أن يكون تمرينًا

إله، وإلحاد مسيحيّ (..). إنّ الروحيّة مفهومٌ ‹حيّاديّ› بالنسبة إلى الروحيّة المرتبطة بالإيمان بإله، فالإيمان بإله والروحيّة هما توأم غير حقيقيّ، وبينهما شبَهٌ خاطئ واختلاف حقيقيّ. إنّ الروحيّة هي انشغال بالحياة الداخليّة وأكثر حميميّة، بينما الإيمان، من خلال الإحالة إلى إله، منبسط ومتحدّد نحو قوّة متعالية (..) فالروحيّة ماهية وجوهر مختلف عن جوهر الإيمان بإله. فهي لا تقصي الإيمان بإله، ولكنّها لا تتضمّنه في ماهيتها (..) إنّ الروحيّة مثل علم النفس والأخلاق والفنّ والفلسفة هي من دون ارتباط مباشر بمفهوم الإله أو على الأقلّ بإله الإيمان (..) الروحيّة هي بحث وابتكارٌ للمعنى وسعي إلى كثافة الحياة. إنّ الكلمة الأساسيّة في التصوّف هي النسيان، نسيان الذات بالخصوص، بينما الفضيلة الأساسيّة في الروحيّة هي فضيلة الانتباه، وبالخصوص الانتباه إلى ما يحيا ويُعبّر عن نفسه في الذات (..) الروحيّة هي مسار إلى اكتشاف الوعي (الوعي بالذات خاصّة) واكتشاف المعنى (معنى الحياة بالخصوص)».
(Alain Houziaux, La mort de dieu et le renouveau de la spiritualité, pp. 14-20).

27. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 61.

28. Xavier Pavie, *Exercices spirituels philosophiques*, p. 20.

29. Alain Houziaux, La mort de dieu et le renouveau de la spiritualité, p. 20.

30. Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, p. 35.

31. ولذلك تعيش الفلسفة اليوم أزمة حقيقيّة في تراجع عدد الطلبة الذين يختارون دراسة الفلسفة بسبب عدم القدرة على الارتباط بنشاط الحياة اليوميّة وعالم الشغل بالأساس.

32. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 368.

روحيًّا (..) فقد كان تعليق سمبليسيوس باعتباره تأمّلًا مكتوبًا حول دليل إبيكتيتوس هو نفسه تمرين روحيّ»[33]. إنّ القراءة إذن ومنها التعليق، هي فعلٌ لا تختصّ به العمليّات الذهنيّة فقط بل هي فعلٌ روحيّ كذلك، لأنّ النصوص الفلسفيّة في منظور التمارين الروحيّة هي أدوات ناقلة لحياة الفيلسوف بالدرجة الأولى، فهي استنساخ روحيّ لطريقة حياة معيّنة في الشكل المكتوب. وعليه فإنّ فكّ تشفير المكتوب بالقراءة هو فتح طريق إلى تلك الحياة الروحيّة وفهمها. وهكذا يُذكّرنا أدو بأنّ «تمرينًا مدرسيًّا [المدارس الفلسفيّة القديمة] آخر هو تمرين القراءة وتفسير النصوص التي كانت ذات سلطة في كلّ مدرسة فلسفيّة»[34]. فتمرينُ القراءة هو التدرّب على النظر في النصوص بأعين الحياة اليوميّة وهواجسها وليس بأعين النصّ قبالة النصّ فيما يؤدّي إلى تناسخ نظريّ غير حيويّ.

استنادًا إلى ذلك المعنى الروحيّ المُعطى لفعل القراءة، يُنبّه أدو إلى ضرورة عدم الخلط التاريخيّ بين الأزمنة التي كُتبت فيها النصوص، أي بما يعني اختزال المسافة التاريخيّة بين القارئ والنصّ اختزالًا تعسّفيًّا يؤدّي إلى إهدار المعاني الحيويّة التي وُلدت مع النصّ الأصليّ في زمنه وتاريخه. ولذلك يرى أدو أنّ «القارئ المعاصر يعتقد ويتخيّل أنّ الكاتب القديم عاش في العالم الفكريّ نفسه الذي يعيش فيه هو»[35]. إنّ هذا الاعتقاد المغالط ناتجٌ عن فصْل النصّ عن الحياة التي ارتبطت به. يؤدّي هذا الفصْلُ في الفلسفة إلى موت روح النصوص وانخفاض فعاليتها في الحياة اليوميّة. وعليه فإنّنا «عندما نتناول مؤلَّفًا فلسفيًّا من العصر القديم يجب أن نفكّر دائمًا في فكرة التقدّم الروحيّ، فبالنسبة للأفلاطونيّين مثلًا، فإنّهم يعملون على تدريب الروح على الارتقاء من المحسوس إلى المعقول»[36]، وهذا ما يمكن أن ندعوه «السياق الروحيّ» للنصوص الفلسفيّة ومُؤلّفيها.

يؤدّي فهمُ هذا السياق الروحيّ إلى الاقتراب من أصل الحياة الحقيقيّة التي عاشتها نصوص الفيلسوف، كما يؤدّي إلى تفكيك مخيال القراءة الذي تتماثلُ فيه صورةُ الفيلسوف القديم مع صورة المُشتغل على الفلسفة في الزمن المعاصر، إذ «يجب ألّا نفكّر في فيلسوف فترة العصر القديم مِثْل أستاذ جامعيّ يقدّم دروسًا عامّة، بل كان الفيلسوفُ مُعلِّمَ حياةٍ روحيّة، يأتي إليه بعض الناس لسماعه من دون أن يحصل لذواتهم تحوُّلٌ ما، بينما آخرون غيّروا حياتهم تمامًا بعد أن دخلوا مدرسته وتلقّوا نصائحه ورغبوا في العيش بالقرب منه»[37]. فمن خلال هذه الفكرة عن فيلسوف المدارس الفلسفيّة القديمة يمكن إعادة تقديم الفلسفة في معناها الأكثر حضورًا في الحياة اليوميّة من خلال أداء الفلسفة دورَها الحيويّ في دفْع الناس إلى التحوّل الروحيّ وتغيير طريقة حياتهم وفق الحكمة ووفق خيار وجوديّ. وهكذا فإنّ أدو يقدّم خلاصته حول دور الفلسفة هذا بالقول «لقد عرّفتُ الفلسفةَ في نهاية مؤلّفي ‹ما الفلسفة القديمة؟› بأنّها تغييرٌ لمظهر اليوميّ»[38]، أي تغييرَ النمط اليوميّ الذي تتلبّسُ به التعاسة ويهزّه الاضطراب في العمق، بما يدلّ على أنّ هذا اليوميّ منخورٌ روحيًّا من الداخل وأنّه يجب على الفلسفة إصلاح هذا النخر الروحيّ وعلاج أعراض مظاهره في الحياة اليوميّة وترميم بناء الذات من أسسه.

3. دليل أدو لروحيّة معاصرة: الأسئلة التوجيهيّة.

- هل يوجد في الفلسفة القديمة ما يمكننا من إصلاح حياتنا الروحيّة المعاصرة؟

هكذا يبدو السؤالُ المُوجِّه لبحث بيار أدو في تاريخ الفلسفة. فعندما نفحص الاستنتاجات التي خَلُص إليها ذلك البحث، فإنّنا نكون قد استكملنا صورة دليل (guide) روحيّ معاصر بالاعتماد على فهم الفلسفة في تعريفها القديم باعتبارها منبعًا للحكمة ما يزال يتدفّق في قراءة النصوص الفلسفيّة اليونانيّة والأبيقوريّة والرواقيّة والرومانيّة والأفلاطونيّة المحدثة.

لماذا توجد اليوم نصوص فلسفيّة هائلة مؤثّثة بنظريّات ومفاهيم ومناهج وأدوات معرفيّة مركّزة حول الإنسان وأبعاده المختلفة، ومع ذلك لا يدفعُ شيءٌ من تلك النصوص والنظريات الإنسانَ إلى الشعور بمتعة العيش أو ضمان الاستقرار في روح الحياة؟ هذا سؤالٌ آخر يُمثّل عتبة فلسفيّة في مسار قراءة تاريخ الفلسفة. لأنّ تجاوزَ هذه العتبة يعني، في جوهر تفكير أدو، أنّنا دخلنا إلى المجال الذي يتحدّد فيه أصلُ التفلسف، أو ذلك الهدف الذي من أجله تمّ إنشاء الفلسفة. على الأقلّ في المعنى الذي ينقله أدو عن زينوقراط (Xénocrate) «لقد تمّ ابتكار الفلسفة من أجل كبح القلق

33. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, p. 56. (من مقدّمتها لهذا الكتاب)

34. Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, p. 47.

35. Pierre Hadot, *La citadelle Intérieure. Introductions aux pensées de Marc Aurèle*, Paris : Fayard, 1997, p. 9.

36. Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, p. 50.

37. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 149.

38. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 381.

والاضطراب الذي تُسبّبه الهموم»[39]. إنّ هذا يعني أنّنا نتحدّث عن الفلسفة قبل الفلسفة، أي عن الفلسفة بوصفها طريقة حياة قبل الفلسفة بوصفها خطابًا نظريًّا.

- هل ما زال بالإمكان تعلّمُ فنّ العيش؟

تبدأ كلّ التمارين الروحيّة الفلسفيّة من تمرين روحيّ أساسيّ هو تمرين الموت، فيما نُقل عن سقراط على الأقلّ، لسبب بسيط هو أنّه يمثّل الهاجس الثابت في مسار وعيش الحياة. فالتمرّن على الموت يعني تخليص متعة العيش ممّا يُفسدها، أي من خلال انتشال الحظة الحاضرة التي هي لحظة العيش الوحيدة من قبضة هاجس الموت. وهكذا فإنّ تعلّم عيش اللحظة الحاضرة يعني تعلّم الحياة. يتّخذ الموتُ اليومَ أشكالًا عديدة تُحاصر الحياة اليوميّة من كلّ جانب، وتمنع الإنسان من الوصول إلى أسباب الشعور بمتعة العيش. ولعلّ الشكل الأبرز للموت المعاصر هو الموت الروحيّ، إذ كلّ ما في بناء الوجود الروحيّ للإنسان المعاصر ينهار بسرعة مذهلة. إنّ بنية فنّ العيش الجوهريّة هي بنيةٌ واحدة عبر التاريخ لأنّها تتأسّس قبل كلّ شيء في شعور بسيط بمتعة الحياة أو بتعاستها، شعور بسيط ولكنّه ضروريّ للعيش.

- هل يمكن للروحيّة الفلسفيّة أن تكون بديلًا عن الروحيّة الدينيّة؟

وهل توجد روحيّة من دون إله؟ يقدّم أدو مشروع التمارين الروحيّة الفلسفيّة باعتباره مشروعًا للخلاص الدنيويّ. يَفصل أدو من البداية بين الروحيّة الفلسفيّة والروحيّة الدينيّة، في منظور أنّ الذات في أصلها لا ترتبط بشيء خارجها وأنّ طابعها الروحيّ مرتبط بشعور تتعرّف عليه وتتأمله في داخلها من دون الحاجة إلى إله تستمدّ منه تلك الروحيّة. إذ «في الروحيّة من دون إله، ليست هناك حاجة إلى شيء خارق للطبيعة من أجل تفسير العالم، أو إيجاد معنى لتجربة خاضعة لسلطة الزمن»[40]. قد يكون هذا التوجّه نابعًا من فكرة أنّ الطبيعة قادرة على إصلاح نفسها بنفسها، ومن ثَمَّ فإنّ الروحيّة الفلسفيّة، التي تتغذّى على الشعور الكلّي المتناغم مع كُلّيّة الطبيعة، هي روحيّة وجوديّة أي إنّها تلك الأفكار التي تتماهى مع الوجود الحقيقيّ للإنسان فتدفعه إلى الاستقرار من حيث هو مضطرب وإلى الطمأنينة والسكينة من حيث هو قلِق ومرتبك، وإلى الاستمتاع بالعيش من حيث هو في غصّة وحنق. يُحيلنا بول لامبارد (Paul Lombard) إلى تعريف للروحيّة، في هذا المعنى الدنيويّ، بالقول «إنّ الروحيّة هي مواساة (consolation) هذا المخلوق المجهول من قبْلُ، والضعيف إلى درجة السخرية، المحشور بين العدم الذي جاء منه والعدم الذي يسير نحوه، فعظمةُ الإنسان هي في ألّا يمتزج مع العدم خلال حياته القصيرة»[41]. على الرغم من أنّه من الصعب تصوّر هذه الروحيّة بعيدًا عن المحتوى الدينيّ أو الصوفيّ[42] لمفهوم الروحيّ إلّا أنّ هذا الطرح يُتيح لنا إعادة تعريف الفلسفة من خلال هذا المعيار الروحيّ وبالتالي تجديد روح التفلسف نفسه.

- إلى أيّ مدى تستجيبُ الحياةُ المعاصرة للعلاج بالفلسفة؟

من حيث المبدأ، فإنّ لكلّ علاج مقاومةٌ، فعندما يُعيد أدو تقديم الفلسفة بوصفها علاجًا للروح مثلما دعت إليه الرواقيّةُ، ويُنبّه إلى أنّ «التمارين الروحيّة ضروريّة لعلاج الروح»[43]، فإنّه يفترض أنّ الفلسفة تمتلك خارطة واضحة عن المداخل الرئيسة إلى الروح، ومِن ثَم تستطيع الولوج إليها وتطبيق العلاج بفعالية. غير أنّ الروحيّة نفسها هي مفهوم غامض وغير محدّد على وجه الدقّة[44]. ولذلك فإنّ عمل الفلسفة، وفق نموذج التمارين الروحيّة الأخلاقيّ للمدارس الفلسفيّة القديمة، هو عملٌ يصطدم بمقاومة الحياة اليوميّة في طبيعتها. لأنّه، في الاتجاه المعاكس للفهم التقليديّ لمتعة العيش من خلال ترسيخ معيار خُلوّها من القلق والاضطراب والهموم، فإنّ هذه المشاعر السيّئة نفسها هي جزء من التكوين الروحيّ للحياة، كما أنّها جزء من طبيعة البناء الأنطولوجيّ للإنسان. وإلّا فإنّنا أمام تصوّر طوباويّ للحياة، وعندئذ تنشأ مقاومة معرفيّة وأخلاقيّة شديدة ضدّ الفلسفة نفسها في صورة السؤال الذي يُعاود الظهور بقوّة أكبر: ما الفائدة من الفلسفة؟

من أوضح صور تلك المقاومة هي وضع الفلسفة في مواجهة الدين أي وضع الخلاص الدنيويّ في مواجهة الخلاص الأخرويّ، وهو ما يعني وضع مفهوم الروحيّة نفسه على المحكّ.

39. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 337, 338.

40. Paul Lombard, *Existe-t-il une spiritualité sans Dieu?*, p. 51.

41. Ibid. p. 12.

42. لقد أشار أدو بنفسه إلى تأثّره بالتصوّف قائلًا «منذ مرحلة شبابي، شعرتُ بانجذاب كبير إلى التصوّف بجميع أشكاله، إذ بدا لي أنّه يجعلني أنفتح على تجربة الإله التي لا تُوصَف».
(Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, p. 43)

43. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op.cit, p. 35.

44. لقد أكّد كزافيه بافي أنّه «لا يوجد أيّ معجم يُخاطر بإعطاء تعريف محدّد لكلمة الروحيّة spiritualité، فصفة الروحيّ مرتبطة غالبًا بمفاهيم التأمّل والتدبّر والحياة الداخليّة».
(Xavier Pavie, *Exercices spirituels philosophiques*, p. 17.)

بالإضافة إلى المقاومة التي تنشأ في الصدام بين الروحيّة الفلسفيّة التي مَنشؤها الفلسفةُ القاريّة والروحيّة الفلسفيّة التي تُقدّمها الفلسفةُ الأنجلوسكسونيّة في صورتها التحليليّة والبرغماتيّة (التقابل بين فتغينشتاين وويليام جيمس مثلًا).

- ماذا بقي من الفلسفة القديمة اليوم؟

يستند أدو في تبريره للعودة إلى الفلسفة القديمة إلى مشروعيّة البدايات وقوّتها التأسيسيّة والتوضيحيّة، مثل مشروعيّة الاشتقاق اللغويّ للمفاهيم الفلسفيّة المعاصرة من المفاهيم الفلسفيّة اليونانيّة القديمة، أو مشروعيّة بعض التصوّرات المعاصرة المستمدّة من الأساطير اليونانيّة القديمة وغير ذلك كثير. ولكن يتوجّب على أدو أيضًا أن يُجيب عن سؤال ضروريّ هو: إلى أيّ مدى هي الفلسفة القديمة صالحة للإجابة عن انشغالات الحياة اليوميّة المعاصرة؟ فإذا كان أدو قد برهن على أنّ أستاذ الفلسفة اليوم ليس هو نفسه الفيلسوف القديم. والحالُ هذه، فإنّ الحياة المعاصرة ليست هي نفسها الحياة القديمة التي كانت مجالَ اشتغال الفيلسوف وتمارينه الروحيّة. هل يمكن لأفلاطون وأرسطو وأبيقور مثلًا أن يُفكّروا لعصرنا؟ أليس الخطابُ الفلسفيّ المعاصر هو نفسه تمرين روحيّ؟ إذا ما وَسّعنا مجالَ امتداد الدلالات التي تتّخذها كلمة روحيّ بما أنّها انفصلت دلاليًّا عن المجال الدينيّ. وعليه فإنّه يمكن القول أنّ الفلسفة القديمة كانت صالحة لعصرها بالمعنى الروحيّ للصلاحيّة، أمّا معرفيًّا فإنّ النصوص لا تتقادم إذ لكلّ نصّ مفعوله المعرفيّ والفكريّ إذا ما تمَّ تناوُله في سياقات مخصوصة.

لقد استثمر بيار أدو معرفته بتاريخ الفلسفة لإعادة قراءة الفلسفة القديمة وتقديم التمارين الروحيّة بوصفها جوهرَ وجود تلك الفلسفة، لكنّه راهَنَ على ثبات التعريف الأوّل للفلسفة عبر التاريخ عندما يتمّ تجاوز مرحلة الانقطاع من الفترة الوسيطيّة إلى التاريخ الحديث والمعاصر. غير أنّ هذا الرهان لا يقوم على سند تاريخيّ، لأنّ تاريخ الفلسفة نفسه يؤكّد أنّه ما من مفهومٍ بَقيَ ثابتًا عبر التاريخ وأنّ كلّ معرفة تنمو وتتطوّر وتُغيّر وضعها فلا تُحافظ على جذورها الأولى أو تمارس التأثيرات نفسها في بيئات وأزمنة مختلفة.

المراجع

1. Amboury, James M. Irani, Tushar. Wallace, Kathleen. *Philosophy as a way of life, historical, cotemporary, and pedagogical perspectives*, Hoboken, Us : Wiley, 2021.
2. Balaudé, Jean-François. Vivre philosophiquement aujourd'hui?, Revue : *Cahiers philosophiques*, 4/ n 120, Réseau Canopé, Paris, 2009.
3. Domanski, Juliusz. *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'antiquité à la renaissance (préface de Pierre Hadot)*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Paris : Cerf, 1996
4. Hadot, Pierre. *Éloge de la philosophie antique*, Paris : éditions Alla, 1999.
5. Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel, 2002.
6. Hadot, Pierre. *La citadelle Intérieure. Introductions aux pensées de Marc Aurèle*, Paris : Fayard, 1997.
7. Hadot, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris : Albin Michel, «Itinéraire du savoir», 2001.
8. Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris : Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1997.
9. Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, « coll. Folio/Essais », Paris : Gallimard, 1995.
10. Houziaux, Alain. Costa-Lascoux, Jacqueline. Levai, Ivan. Lombard, Paul. *Existe-t-il une spiritualité sans Dieu?*, Paris : Les Editions Ouvrières, 2006.
11. Pavie, Xavier. *Exercices spirituels philosophiques, une anthologie de l'antiquité à nos jours*, Paris : Puf, 2022.
12. Pavie, Xavier. *La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels*, Paris : Groupe Eyrolles, 2010.
13. Prod'homme, Gilles. *S'exercer au bonheur, la vie des stoïciens*, Eyrolles, Paris, 2008.
14. Rabbow, Paul. *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München: Im Kösel-Verlag Zutulichen, 1954.
15. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, (introduction et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot, New York, Kölen : E.j. Bril, Leiden, 1996.

مفهوم المادة بين برتراند راسل وماريو بونجي

The Concept of Matter According to Bertrand Russell and Mario Bunge

أسماء حمدي علي الدين
جامعة الإسكندرية - مصر

ملخص

اختلفَت المفاهيمُ العلمية والفلسفية اختلافًا جذريًّا وجوهريًّا نتيجةً للتقدُّم العلمي والتكنولوجي المستمر، فحديثُ بحْثِنا هذا يدور حوْل مفهوم المادة، فالمادة تبايَن تعريفُها من عصرٍ لآخر، ومن فيلسوفٍ لآخر، ومن عالِمٍ لآخر، ففي البداية كان العلماء ينظرون للمادة على أنها ثابتة ومتماسكة، ولكن في الفيزياء الحديثة نظروا إليها على أنها حوادثُ تحدُث. الهدف من هذا البحث هو بيان وتوضيح مفهوم المادة عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي وكيفية تناوُل كُلٍّ منهما تفسيرَ هذا المفهومِ وَفقًا لفلسفته الخاصة، والمنهج المتبع في البحث هو المنهج التاريخيّ، والمنهج التحليليّ أيضًا. وسبب اختياري لهذا الموضوع هو أنَّ التغيُّراتِ الجذرية المصاحِبة للمفاهيم العلمية (المادة)، وتفسيرَها في إطارٍ علمي يتواكبُ مع مقتضيات العصر الحديث، تستحقُّ البحث والإمعان والتدقيق بهذه المفاهيم العلمية الدقيقة.

الكلمات المفتاحية: المادة، المادة الفيزيائية، المادة الكيميائية، المادة الاصطناعية، المادية، المادية الفلسفية، المادية العلمية

Abstract

The Scientific and philosophical concepts have differed radically and fundamentally as a result of the continuous scientific and technological progress. From one philosopher to another, and from one scientist to another At the beginning, scientists looked at a matter to be stable and coherent, but in modern physics they looked at it as accidents that happen. The aim of the research is to clarify the concept of matter according to two philosophers: Bertrand Russell and Mario Mario Bunge, and how each of them deals with the interpretation of this concept according to his own philosophy. The approach that was followed in this research is the historical and the analytical approach as well, and the reason for this choice of this topic was that the radical changes accompanying scientific concepts (the matter) and their interpretation in a scientific frame work that matches the requirements of the modern era deserve research, reflection and scrutiny of these precise scientific concepts.

Keywords: Matter, physical matter, chemical matter, synthetic matter, physical - philosophical materialism, scientific materialism.

مقدمة

يتناول البحثُ التطوُّرَ التدريجيَّ لمفهوم المادة، وبالإضافة إلى توضيح بعض المصطلحات المهمّة، التي لا بُدَّ من التوقف عندها لمعرفة مدى تأثيرها في إطار هذا البحث، كالمادية، والمادية الفلسفية، والمادية العلمية، والمادية الكلاسيكية. وتتمثل أهدافُ البحث في عدة نقاط. الهدف الأول: بيان وتوضيح المقارنة بين مفهوم المادة عند برتراند راسل وماريو بونجي، والهدف الثاني: معرفة المقصود بمذهب الواحدية المحايدة عند راسل، ومذهب الواحدية عند بونجي، والهدف الثالث: توضيح مضمون الفلسفة الإبستمولوجية عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي، والهدف الرابع: بيان الأهمية الكبرى للتحليل عند راسل وبونجي. أمَّا الدراسات السابقة المتعلقة بهذا البحث، فبعد البحث بدقة وجدت أنّه لم يتناول أيُّ شخصٍ فكرةَ البحث من قبلُ. وفكرةُ الجمع ما بين مفهوم المادة عند راسل وبونجي فكرةٌ جديدةٌ على الساحة الفلسفية والمنطقية. وهدفي في هذا الجمع توضيحُ مدى التشابه بينهما في تناول الأفكار العلمية والنسقية والفلسفيّة والتحليليّة.

التساؤلات

1. ما الفرق بين مفهوم المادة عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي؟
2. ما المقصود بمذهب الواحدية عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي؟
3. ما مدى طبيعة الاختلاف بين المادية الفلسفية والمادية العلمية؟
4. هل اختلفت فلسفة برتراند راسل عن فلسفة ماريو بونجي؟
5. ما الهدف من مبدأ التحليل عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي؟

مفهوم المادة وطبيعتها عند برتراند راسل وماريو بونجي

لقد كان العلماء -حتى أوائل القرن الماضي- ينظرون للمادة بوصفها كُلًّا متماسكًا وثابتًا، ولكنَّ النظريّاتِ الحديثة -كما وجدنا- بدَّدَت هذا الزَّعمَ، حيث اتضح أن المادة في التحليل الذري ليست سوى مجموعة من الكهارب الموجبة والسالبة. وترتب على هذا أن أصبح علم الفيزياء، في ثوبه المعاصر، ينظُر للمادة على أنها حوادث تحدُث، دون أن يقطع بثبات هذه الحوادث وديمومتها، لأنه من المُمكن أن يفنى الإلكترون والبروتون (الكهارب السالبة والموجبة) إذا التقَيا معًا، بالقدر نفسه الذي قد يفضي إلى وجود جسيمات أو وحدات جديدة مثل الميزون الناتج عن تصادم النيوترون والبروتون، فيما يُعرَف بـ«مبدأ اللاتحطيم».

هذا الموقف، الذي انتهى إليه العلم، جعل راسل يذهب إلى أن المادة الخارجية تسبب لنا الإحساسَ في حواسِّنا. والمادة والإحساس Sensation معًا يتألفان من حوادث، فإذا أفرغنا الحادثة من محتواها لم يعد بإمكاننا أن نقطع بما إذا كانت مادةً أم عقلًا، لأنها تناسبهما معًا[1].

أما ماريو بونجي فوضَّح لنا أنه جرى التفكير في كثير من تصوُّرات المادة على مدار خمسة آلاف عامٍ مضت. على وجه الخصوص، نجد أن التصورات المضادّة لما هو حدسي إلى حدٍّ ما عن مجال القوة وموضوع الكم اعترضَت على نحوٍ انفراديٍّ على تصوُّرات أرسطو حتى تصوُّرات نيوتن للمادة. ومع ذلك لا يزال يُوجَد من الفلاسفة مَن يُؤيّد هيولومورفية أرسطو، التي وَفقًا لها تكون الموضوعات الفيزيائية مركباتٍ من المادة (الشيء المادي أو الخام)، أو الصورة (الشكل أو الخاصية)، والمادة تكون لا تحايزيةً وخامّةً منفعلةً تُطبَع عليها الصور Forms من الخارج[2].

تصوُّر المادة القائم على مركزية الإنسان يشملُ كل الأشياء المادية، من الماء إلى الهواء إلى الأجسام السماوية والكائنات الحية. وفي إطار هذا التفسير المبكِّر للمادة قام الذريون القدماء -الإغريق والهنود معًا- بتوسيع هذا التفسير، وكانت رؤيتهم أن كل جزء من المادة مؤلف من ذرات: جسيمات بسيطة وصلبة، ولها وجود مستقل، وغير قابلة للإدراك الحسي، وتتحرك في الفراغ. ولم يبتكروا المذهبَ الذريَّ فقط، إنّما ابتكروا الماديّة أيضًا، وهي رؤية العالم العلمانية المبكّرة، التي ترى أنَّ كل ما يُوجَد ماديٌّ [3].

والمادّة في التحليل الذرّيّ تتألف من إلكترونات وبروتونات. الإلكترون يحمل شحنة كهربية سالبة، أما البرتون فيحمل شحنةً موجبةً. ولما كانت الوحدات المتشابهة تتنافر، والمختلفة تتجاذب، فإنه إذا التقى إلكترون وبروتون فإنهما يتجاذبان وفقًا للخواص الكهربية والمغناطيسية [4].

زوَّدتْنا النظرية الذريّة بمفهومٍ أكثرَ دقّةً عن طبيعة العالم

1. ماهر عبد القادر (2017): **المرسلات غير المنشورة بين برتراند راسل وفتجنشتين**، الإسكندرية، ص 112
وانظر:
Bertrand Russell (1961): An Qutline of philosophy,London, , P 291
2. ماريو بونجي: **المادة والعقل: بحث فلسفي**، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2019، ص 125.
3. المرجع السابق، ص 124 .
4. ماهر عبد القادر(2010): **الإستقراء ومناهج البحث في العلوم الطبيعية**، أورينتال، ص 117

الفيزيائي. وأصبح العلم المعاصر، نتيجة لذلك، لا يتحدّث عن أجسام، وإنما عن حوادث تقع. هذه النتيجة المهمة إحدى المسلمات الأساسية التي بدأ بها راسل في تحليله للعالَم الفيزيائيّ، حيث نظر لكل شيء في العالَم على أنه مُكوَّن من حوادث[5].

إن جميع الظواهر الطبيعية -وَفقًا للعلم الطبيعي- يجب أن تتحوَّل إلى حركات، فالضوء والحرارة والصوت، ترجع كلها إلى حركات تموجيّة تنتقل من الجسم الذي تصدر عنه إلى الشخص الذي يرى الضوء، أو يشعر بالحرارة، أو يسمع الصوت. وهذه الحركة التموجية إمّا أن تكون في الأثير وإمّا أن تكون في المادة، أي فيما يدعوه الفيلسوف مادة في الحالتين كلتيهما. والخاصيتان الوحيدتان اللتان ينسبهما العلم إلى المادة هما الوجود في مكان، والقدرة على الحركة طبقًا لقوانين الحركة [6]. والمادة طبقًا لما أكدها الفلاسفة تعني مُجرَّد تحليل يتخيّله العقل. وأن العقل أحيانًا هو مجرد خصيصة من خصائص نوع معين من المادة [7].

وهناك اليوم رأيانِ مُختلفان بعض الاختلاف في تفسير المادة. الرأي الأول صورتان: إحداهما مستمدة من هيزنبرج Heisenberg والأخرى من دي برولي De Broglie وشرودنجر Schrodinger، وهاتان الصورتان مترادفتان من الوجهة الرياضية، غير أن التعبير عنهما يختلف في إحدى الصورتين عنه في الأخرى اختلافًا ظاهرًا، فهيزنبرج يعد قطعة المادة مركزًا تنبعث منه إشعاعات إلى الخارج، فهي كأشعة الضوء، قوامُها مجموعات من أحداث وليست هي بمثابة التغيُّرات التي تطرأ على «عنصر» ثابت؛ ويرى دي برولي وشرودنجر أن المادة مؤلفة من حركات موجية، وهو رأي كالرأي الأول يرى في المادة مجموعات أحداث تحدث مجرد حدوث، وتُخطئ لو زعمنا أنها تحدُث للمادة أو لأي شيء سواها.

وأمَّا الرأي الثاني الذي قيل في تفسير المادة، فهو يردّ المادة إلى مجموعات من أحداث تحدث، وينفي كونها عنصريةً ذات تشيُّؤ وتصلُّب، فقطعة المادة هي في نهاية الأمر علاقة رياضية تصل أحداثًا بعضها ببعض، على نحو يجعل منها وحدةً [8].

هكذا أصبح معنى «المادة» في علم الطبيعة الحديث مجموعةً من أحداث تحدث، دون أن تكون هنالك الحقيقة «العنصرية» الثابتة التي نقول عن تلك الأحداث إنها تحدث[9].

والتطور الملحوظ الذي نتج عن تجريبية القرن العشرين من خلال ثورة الفيزياء الكبرى نجده في تصور المادة والعالم التجريبي [10].

ومفهوم المادة عند بونجي هو أن يكون الشيء موجودًا هو أن يصير، ووصف مفهوم المادة من خلال أقرب شيء إلى النظرية الفيزيائية العامة كالإستاتيكا الحرارية الكلاسيكية، التي تعالج الأنظمة الفيزيائية العيانية المعزولة للتركيب التعسفي[11].

وذهب بونجي إلى أنه إذا قررنا معرفة تصوُّرٍ عام للمادة فلا بُد أن نتجه إلى صيغ مجردة إلى حدٍّ بعيدٍ للنظريات الفيزيائية العامة للغاية، أي الصيغِ التي تقوم على مبادئ منوعة ومتشددة مثل مبدأ هاملتون. وهذه المبادئ تتعلق جميعًا بالخاصية الفيزيائية العامة الوحيدة ألا وهي الطاقة[12].

إنَّ الطاقة الحرارية لا يُمكن تحويلها تحويلًا كليًّا إلى طاقة عامة أو ميكانيكية عيانية، لأن بعضَها يظلُّ مرتبطًا بالنظام الديناميكي الحراري. وهذه الأحادية الجزئية يعبر عنها القانون الثاني في الديناميكا الحرارية. ولكن هذا القيد لا يؤثر في العلميات الفيزيائية المجهرية، أعني العمليات التي يؤدي فيها ثابت بلانك h. وبطبيعة الحال، معدل الطاقة الكلية الداخلة في أي عملية تحدث في نظام مغلق يظلُّ ثابتًا. (والمعدَّل الإضافي مطلوب لأنه، وفقًا لميكانيكا الكم، يملك الشيء بصفة عامة توزيعًا للطاقة بدلًا من قيمة واحدة أو حادة). كل النظريات الفيزيائية الأساسية من الميكانيكا الكلاسيكية والديناميكا الحرارية الكلاسيكية إلى نظرية التثاقل عند أينشتين والديناميكا الكهربية الكمية، يمكن صياغتها في صورية هاملتونية (نسبة إلى هاملتون) [13].

وتعريف الطاقة = قابلية التغيّر

5. ماهر عبد القادر: **المرسلات غير المنشورة بين برتراند راسل وفتجنشتين**، ص 111

6. برتراند راسل (2016): **مشكلات الفلسفة**، ترجمة سمير عبده، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ص ص 31-32

7. برتراند راسل (2016): **تحليل العقل**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ص 8.

8. برتراند راسل (1960): **الفلسفة بنظرة علمية**، تقديم زكي نجيب محمود، سلسلة الفكر المعاصر 3، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ص ص 240-241

9. المرجع السابق، ص 242

10. يمنى طريف الخولى(2008): **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مؤسسة هنداوى للتعليم والثقافة، ص 238

11. ماريو بونجي: **المادة والعقل بحث فلسفي**، ص ص 201 -202

12. المرجع السابق، ص 203

13. ماريو بونجي: **المادة والعقل بحث فلسفي**، ص ص 203- 204

بالنسبة لكل س (له طاقة = تع س هو قابل للتغيُّر) وهذه المصادرة تعني أن كل الأشياء المادية العينية فقط قابلة للتغيُّر.

وينتج عن ذلك اللازمة المنطقية الأولى، التي تتمثل في الموضوعات المجردة (المثالية، والخيالية، وغير العينية) تفتقر إلى الطاقة.

واللازمة المنطقية الثانية الطاقة خاصية، وليست شيئًا أو حالة، ولأن الطاقة خاصية يُمكِن تمثيلُها إمّا بدالّة وإما بمؤثّر[14].

مفهوم الطاقة هي الخاصية الفيزيائية العامة: السمة الوحيدة المشتركة لكل الأشياء المادية [15].

وأنّ المادة تقبل التعريف وهو «امتلاك الطاقة»[16].

ذهب ماريو بونجي إلى تقسيم المادة إلى عدة أنواع كالمادة الفيزيائية، المادة الكيميائية، المادة الحية، المادة المفكرة، المادة الاجتماعية، المادة الاصطناعية[17].

الواحدية المحايدة عند راسل وواحدية بونجي

ذهب راسل في كتابه (تحليل المادة) عام (1927م) إلى توضيح بعض المفاهيم الفيزيائية ومنها المادة والقوة [18]،

وأيضًا تناول نظرية النسبية متبعًا الأحداث وذلك باعتبارها المادة الخام التي تصنع البناء المنطقي لكلٍّ من العقل والمادة. وطبقًا لذلك أصبح العقل والمادة أكثر تشابُهًا عمّا كان يؤمن فيما سبق في مذهبه «الواحدية المحايدة»، كما أكّد راسل في ذلك الكتاب أن العلم يحتاج إلى مسلمات أو مصادرات، وصياغة راسل الجديدة لفكرة المحايدة تتفق مع وجهة نظر العلم الحديث كما يراه كثيرٌ من العلماء المحدثين[19].

ساعد راسل في القضاء على المشكلة الفلسفية التي كانت بصدد العلاقة بين العقل والجسد من خلال مذهبه الواحدية المحايدة [20].

وهذا يعني أيضًا أن ننظر إلى الحوادث على أنها فيزيائية وسيكولوجية في الوقت نفسه، ولا ينبغي لنا أن نقتطع الحادثة الواحدة من سياقها التاريخي لنجعلها موضعًا لدراسة الفيزياء أو علم النفس كلٍّ على حدة؛ وإنما ننظر إليها على أنها تقع في مجال يُعَد موضعًا لدراسة الفيزياء وعلم النفس معًا. على هذا أن الحوادث محايدة Neutral، لأن النظر إليها لا يقرر ما إذا كانت عقلًا أم مادة [21].

فحوادث الطبيعة -منظورًا إليها من خلال المنظور الفيزيائي- تكشف لنا أنه بين وقوع حادثة وأخرى يوجد «فاصل زمني»، ووجود هذا الفاصل يعني أنه من الممكن أن يحدث شيءٌ ما في الفترة بين وقوع الحادث الأول والحادث الثاني، يحول دون وقوع الحادثة الأخيرة[22]. أما ماريو بونجي فأعلن موقفه بكل صراحة «أنا واحدي بلا خجل..... وأنا مادّي ولست فيزيائيًّا»[23].

والواحدية monism هي المذهب الذي يحاول تفسيرَ وجودِ الأشياء في العالَم أو معرفتنا بها عن طريق مبدأ واحد. وعلى هذا النحو إذا لجأ الفيلسوف إلى مبدأ واحد في فهم الوجود أو المعرفة يُقال إنّه واحدي، أما إذا لجأ إلى مبدأين فيُقال إنّه ثنائي، وأما إذا لجأ إلى عدّة مبادئَ فيقال إنّه تعدُّديٌّ. ومعنى هذا أن الواحدية تقال في مقابل الثنائية dualism والتعددية pluralism.

وواحدية بونجي ماديةٌ، ويجب أن نميزها من أنواع أخرى من الواحدية، يعتقد معظم الناس -مع ديكارت- أنَّ العالَم مُؤلَّف من كائنات من نوعينِ بصورة أساسية: مادية وروحية – أو أجسام ونفوس. والمادّيون مثل أبقراط وديمقريطس، وإنجلز، والمثاليون مثل أفلاطون، ليبنتز، كانط، هيجل، راسل، انتقدوا هذه الرؤية الثنائية للعالَم وتمسّكوا بأنه يوجد نوع واحد من المادة أو الجوهر ومعنى هذا أنهم دافعوا عن الواحدية monism، المادية materialist، أو المحايدة neutral.[24]

وعندما يقول بونجي أنا مادي ولست فيزيائيًّا، يتطلب

14. ماريو بونجي: **المادة والعقل بحث فلسفي**، ص 207
15. المرجع السابق، ص 209.
16. ماريو بونجي: **المادة والعقل بحث فلسفي**، ص 212
17. المرجع السابق، ص -230 252
18. إيه سي جرايلينج (2014): ب**رتراند راسل مقدمة قصيرة جدًّا**، ترجمة إيمان الدين الفروماوي، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 38
19. آلان وود (1998): **برتراند راسل سيرة حياة**، ترجمة رمسيس عوض، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ص ص 194-195.
20. المرجع السابق، ص 197
21. ماهر عبد القادر(2017): المرسلات غير المنشورة بين برتراند راسل وفتجنشتين، نشرة ماكجينس وفون رايت جامعة هلسنكي، الإسكندرية، ص ص 116-117.
22. ماهر عبد القادر: المرسلات غير المنشورة بين برتراند راسل وفتجنشتين، ص 119
23. Mario.Bunge: 2010 Matter and Mind: A philosophical Inquiry,Boston Studies in the philosophy of Science ,vol.287. Dodrecht:Springer.p vii

نقلًا عن كتاب ماريو بونجي: **المادة والعقل**، ص 29

24. المرجع السابق، ص 29

الأمر شيئًا من التوضيح المفهومي، لأن المادية تستخدم بصورة متبادلة مع الفيزيائية في غالب الأمر. والفيزيائي عند بونجي هو الشخص الذي يتمسك بأن قوانين الفيزياء قادرة على تفسير جميع الظواهر، ولكن خبرة بونجي بوصفه عالمًا للفيزياء جعلته يدرك أن الفيزياء لا يمكن أن تفسِّر الحياة أو العقل أو المجتمعَ، ولا تستطيع أن تفسِّر الظواهر، لأنَّ هذه الظواهر تحدُث في أمخاخنا. وهذه أشياء تتجاوز ما هو فيزيائي. تُفسِّر الفيزياء فقط المادّة عند المستوى الأدنى من التنظيم (المستوى الذي وجد قبل ظهور الكائنات الحية بنحو 3500 مليون عام مضى)[25].

أما ماريو بونجي فصنف رؤى العالَم أو النظريات الأنطولوجية إلى واحدية وتعددية وفقًا لافتراضها نوعًا واحدًا من الشيء أو أنواعًا كثيرة. وهناك ثلاث طبقات من الواحدية monism : المادية materialist والمثالية idealist، والمحايدة neutral[26].

هيولومورفية أرسطو – برتراند راسل :

رفض أرسطو المادية والمثالية معًا، ووضع بدلًا منهما هيولومورفية، وهي نوع من التسوية بينهما، والشيء الذي يدعو إلى السخرية[27].

وبعد ذلك بثلاثة وعشرين قرنًا يأتي برتراند راسل العظيم ويُحيي على نحو غير مقصود الهيولومورفية تحت اسم «الواحدية المحايدة» neutral monism . وتبعًا لهذا المذهب، جزء من المادة يكون بنيةً منطقيةً مؤلفة من حوادث[28].

مفهوم المادية

ويمكن تعريف المادية بأنّها المذهب الذي لا يعترف إلا بوجود المادة فقط وجودًا واقعيًّا مستقلًّا عن أيّ ذاتٍ عارفة، ويُفسِّر كُلَّ شيء بالعلل المادية فقط، والمادة ذاتها لا تعتريها إلا تغيُّراتٌ كمية، وتنفي عنها أيَّ تغيرات كيفية. وأحداث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، لذلك استطاعت المعرفة العلمية المثبتة بالتجربة أن تنفذ نفاذًا تامًّا إلى العالم وقوانينِه.

هذا الوجود صِيغ من مادة خالصة. المادة هي الأصل، والأساس، وستوجد كما هي ولو لم يكن ثمة أيُّ عقلٍ يُدركها ويحكم بوجودها أو عدمه، وذلك ببساطة لأن الأرض –تلك الكتلة من المادة– موجودةٌ كما هي قبل أن يستطيع أي عقل أن يدركها.

المادة إذن سابقة على الفكر، والفكر ذاتُه ظاهرة لاحقة للمادة، فيرتد إلى عمليات فيزيائية ميكانيكية أو فيزيولوجية تجري في قطعة متحيزة من المادة اسمها المخ، وفقًا لقوانينها الخاصة[29].

مفهوم المادية الفلسفية والمادية العلمية

- **المادية الفلسفية**

هي رؤية للعالم ترى أن كل شيء واقعي يكون ماديًّا [30].

- **المادية العلمية**

عرَّف ماريو بونجي المادية العلمية Scientific materialism بأنها اندماج للمادية مع النزعة العلمية Scientism، أو الدعوى القائلة إنَّ كل ما يمكن دراسته يتم بحثُه بحثًا جيدًا باستعمال المنهج العلمي[31].

وتتمتع المادية العلمية المعاصرة، بخمس مزايا كما يراها ماريو بونجي:

1. المادية، إنّها تتمسك بأنَّ كل الموجودات مادية.
2. الدينامية، مع أنها ليست جدلية كل شيء قابل للتغيير.
3. النسقية، مع أنها ليست كلية ومن ثم هي انبثاقية.
4. علمية
5. نقدية [32].

الفلسفة الإبستمولوجية عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي:

وصف برتراند راسل (1872-1970) فلسفته بأنها نوع من «المذهب الذريّ المنطقيّ»، سعيًا نحو الإقرار بكلٍّ من النظرة الميتافيزيقية، والإقرار بمنهجية معينة في تشكيل فلسفته. وتتساوى تلك النظرة الميتافيزيقية مع الرأي الذي يذهب إلى أن العالم يتكون من وقائع ذرية تدخل في علاقات. والوقائع الذرية، تتكون إما من وقائع بسيطة، وإما مجموعة من الوقائع تدخل في علاقات لتكون وقائعَ جزيئيةً أو مركبةً، وذلك طبقًا

25. ماريو بونجي: **المادة والعقل** ص 30
26. المرجع السابق، ص 85.
27. ماريو بونجي: **المادة والعقل**، ص 125
28. المرجع السابق، ص 126
29. يمنى طريف الخولي(2008): ف**لسفة العلم في القرن العشرين**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 121
30. ماريو بونجي: **المادة والعقل**، ص 329
31. المرجع السابق، ص 350
32. ماريو بونجي: **المادة والعقل**، ص 351

للمذهب الذري المنطقي. وهنا يتدخل التحليلُ المنطقي لبيان كيفية تشكُّل الوقائع. ويمكن القول إنَّ فلسفة راسل الذرية المنطقية ركَّزَت على الجوانب المنطقية والإبستمولوجية والأنطولوجية معًا [33].

ومصطلح «الذرية المنطقية» Logical Atomism أدخله برتراند راسل لشرح فلسفته عام 1911، كما نجده قد يستخدم هذا المصطلح طوال الفترة من 1910 حتى نهاية العشرينيات في كتابه «معرفتنا بالعالم الخارجي» (1914)، وكتاب «المنهج العلمي في الفلسفة»، و«فلسفة الذرية المنطقية»، و«الذرية المنطقية»، و«نظرة عامة على الفلسفة»، ولقد جاءت أفكار برتراند راسل –أكبر ممثلي الفلسفة في القرن العشرين– الفلسفية، مواكبة ومتطورة مع العلم الحديث على مدى أكثر من نصف قرن[34].

والواقع أن راسل منذ ثورته على المثالية ورفضه لها، تبنّى فلسفة الذرية المنطقية philosophy of Logical Atomism مستخدمًا التحليل Analysis كمنهج وبِذا أصبح التحليل هو العنصر الأساسي في فلسفته[35].

وإن النتائج التي كان يصل إليها دائمًا، كان ينظر إليها على أنها تخضع للامتحان والتجربة، ولذا فهي ذات طبيعة مؤقتة، وهذا ما يُقرره بوضوح في مقالته بعنوان «الذرية المنطقية» 1924 بعد أن طرح تصوُّرَه النظري عن طبيعة العقل والمادة قائلًا: «إن الفروض التي انتهينا إليها تحتاج إلى تبسيط وتمحيص بطرق مختلفة حتى تلائم الحقائق العلمية، ومن ثَمَّ فإنها لم توضع كنظرية نهائية، بل كاقتراح لنوع الشيء الذي قد يكون صادقًا»[36].

أما فلسفة ماريو بونجي فتمتاز ببعض الخصائص من قبيل كونها علمية ومادية ونسقية وإنسانية واسعة الأفق ونقدية، ويمكنها أن تكون مصدرًا ومرجعًا لكل الباحثين الجدد، لما فيها من حب الاستطلاع الواسع، والبحث عن الحق والعدل، ومواصلة الاطلاع بانتظام على كل ما هو جديد في العلم عن طريق المجلات العلمية[37]. كما تمتاز فلسفة بونجي بصفة عامة بأنها نسقية، بمعنى أن صورها الأنطولوجية والإبستمولوجية والخلقية والسياسية، ونحو ذلك يدعم بعضُها بعضًا[38].

مفهوم التحليل عند برتراند راسل والتحليل عند بونجي

التحليل من خصائص الإبستمولوجيا أو فلسفة العلوم، وهذه الخاصية تكشف عن بُعدٍ جديد من أبعاد هذا العلم، وتضعه في سياقه من الفكر المعاصر[39]. والتحليل يعني إيضاحًا وتقسيمًا وتمييزًا [40].

التحليل عند راسل

يؤكد راسل أن التحليل يقدم معرفة جديدة دون هدم أيٍّ من المعارف الموجودة من قبل. إن التحليل يكشف لنا عن أجزاء المركب. ويكسبنا بذلك معرفةَ الكثير من الأشياء الخاصة بالمركب، الذي ما كان يمكن أن نتوصل إليها بدون استخدام هذا المنهج[41].

يتصوّر راسل التحليلَ بأنّه منهج نتوصّل عن طريقه إلى معرفة جديدة ومعلومات أكثر عن الموضوع الذي نُحلله، وبعبارة أخرى فإنه لا يقدم معرفة أدق فحسب، بل معرفة أكثر في الوقت نفسه، وبذلك يكون منهجًا يزيد من معرفتنا بالعالم، وبالمشكلات الفلسفية التي تواجهنا، وقد يؤدي بنا إلى حل هذه المشكلات[42].

فَطِنَ إلى أن التحليل هو الكفيل بإظهار أنه إما أن تكون المشكلة «منطقية»، وإما ألا تكون مشكلة فلسفية على الإطلاق. والتحليل المنطقي عند راسل هو عملية ذهنية نضطلع بها حين نحاول توضيح التصورات والعبارات، سواء في مضمار الفلسفة أم في مضمار الحس المشترك، من أجل

33. ماهر عبد القادر: **المرسلات غير المنشورة بين برتراند راسل وفتجنشتين**، ص 107

34. المرجع السابق، ص ص 108-109

35. Bertrand Russell, My Philosophical Development, London,1959,p 11

نقلًا عن كتاب، ماهر عبد القادر: **فلسفة التحليل المعاصر**، ص 98

36. Bertrand Russell (a)Our Knowledge of The External World,London,1949,pp75-77
(b) An Qutline of philosophy,London,1961,pp 43-54
Bertrand Russell
Bertrand Russell (c) An Inquiry Into Meaning And Truth, penguin.London,1967,p14,p16

نقلًا عن كتاب، ماهر عبد القادر: **التحليل المعاصر**، ص 100

37. ماريو بونجي: المادة والعقل، ص ص 26-27

38. المرجع السابق، ص 32.

39. ماهر عبد القادر محمد على (2020): فلسفة العلوم قراءة عربية، مطبعة البحيرة، الإسكندرية، ص 106

40. المرجع السابق، ص ص 108-109

41. ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم قراءة عربية، ص ص 334-335.

42. محمد مهران (1976): فلسفة برتراند راسل دار المعارف بمصر، ص 335.

العمل على إزالة ما فيها من مظاهر الغموض والالتباس[43]. والتحليل عند راسل تعريف ثم تبرير، ثم اختزال أو ردٌّ، سواءٌ أكان الرد فيزيائيًّا أو لُغويًّا أو رياضيًّا [44].

التحليل عند ماريو بونجي

أسَّس ماريو بونجي في عام 1944 Minerva، وهي أول مجلة فلسفية في الأرجنتين، تؤدي دورًا مرموقًا. كان بونجي أيضًا مؤلف أول كتاب تحليلي مكتوب في أمريكا اللاتينية بعنوان: السببية: مكانة المبدأ السببي في العلوم الحديثة – Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science، وقد نشرته جامعة هارفارد في عام 1959، وتُرجم فيما بعد إلى الإسبانية. وساعد ماريو بونجي على تعزيز وتطور الفلسفة التحليلية في الأرجنتين [45].

ألف ماريو بونجي أكثر من خمسين كتابًا وخمسمائة بحث علمي وفلسفي، ومن هذه الكتابات:

1. السببية : مكانة المبدأ السببي في العلم الحديث، 1959.
2. أسس الفيزياء، 1967
3. فلسفة الفيزياء 1973
4. المادية العلمية 1981[46]

ووجهة نظري في هذا البحث المتواضع تمثلت في عدة نقاط: الأولى: أن مفهوم المادة عند برتراند راسل وعند ماريو بونجي متشابه إلى حدٍّ كبير، فنجد أن راسل تحدث عن النظرية الذرية ومفهوم المادة قديمًا، ثم تتطرق بالبحث إلى مفهومها حديثًا ووضح ذلك بأدلة وبراهين منطقية، وكما ذهب في كتابه تحليل المادة إلى توضيح ذلك باستفاضة علمية، فالمادة عنده عبارة عن حوادث تحدث وتقع، ففي الصدد نفسه نجد أن ماريو بونجي تحدث عن المادة قديمًا وحديثًا مع توضيح تأثير النظريات الحديثة على مفهوم المادة، ولكن تناول بونجي هذا المفهوم من خلال حديثه عن الطاقة. ومن هنا فالمادة تعني امتلاك الطاقة، فكلاهما تناول المفهوم وفقًا لنظرياته الخاصة وفلسفته في التعبير عنها في هذا الصدد. والثانية: مذهب راسل في الواحدية المحايدة -المادية هو نفسه مذهب بونجي في الواحدية، وذلك لأن بونجي كان واحديًّا ماديًّا، ونجد أن راسل من خلال مذهبه ساعد على حل الإشكالية بين العقل والجسد، وكذلك نرى بونجي ساهم في حل إشكالية العقل والمادة، أما إذا ذهبنا معًا إلى فلسفاتهما فنجدها قريبة جدًّا من المحتوى والأهداف بحيث ركزت فلسفاتهما على الجوانب المنطقية والإبستمولوجية والأنطولوجية معًا في آن واحد. أما بالنسبة لأهمية مبدأ التحليل فنجد راسل ذهب إلى أن التحليل بدوره أن يقدم لنا معارف جديدة عما سبق دون قطيعة المعارف السابقة، وماريو بونجي أسس أول مجلة فلسفية تحليلية في الأرجنتين، فكلاهما له إسهامات عديدة في الفلسفة والعلم والمنطق.

الخاتمة والنتائج

بعد عرضي لهذا البحث المبسط الذي تناول مفهوم المادة عند برتراند راسل وماريو بونجي توصلت إلى النتائج الآتية:

1. المادة عند راسل مؤلفة من حوادث، وأدلى بأهمية وجود المسلّمات والمصادرات في العالم الفيزيائي الحديث. أما ماريو بونجي ففسَّر المادة من خلال أقرب شيء للنظرية الفيزيائية (مبدأ الطاقة)، الذي عدَّه السمة الأساسية لكل الأشياء المادية، فالمادة عنده تعني امتلاك الطاقة، وأن الطاقة يمكن تمثيلها بدالّة أو بمؤثر، ومن هنا الطاقة تعني قابلية التغيّر.
2. مذهب الواحدية هو الذي يحاول تفسير أي شيء موجود بالعالم عن طريق مبدأ واحد فقط، وهو في مقابل الثنائية، التعددية، فنجد أن مذهب الواحدية المحايدة أو المادية عند راسل هو الذي يُفسِّر الأشياء الموجودة بالعالم عن طريق مبدأ واحد وهذا يعني رفضه لفكرة الثنائية للعالم، وأسهم مذهبه في حل إشكالية العلاقة بين العقل والجسد، أما مذهب بونجي فواحدي – مادي وليس فيزيائيًّا، والمقصود بذلك هو إدراكه أن الفيزياء لا يُمكنها أن تفسر العقل أو الحياة أو المجتمع، ولا تستطيع أيضًا تفسير الظواهر، لأنها تحدث في أمخاخنا وذلك يتجاوز ما هو فيزيائي.
3. أكدت المادية الفلسفية أنَّ كل شيء في العالم يكون ماديًّا، أمّا المادية العلمية فهي اندماج للمادية مع النزعة العلمية. فالأولى تُفسِّر كل شيء وفقًا للمادية، أما الثانية فتفسِّر

43. أحمد عبد الحليم عطية (2019): **الفلسفة التحليلية ماهيتها، مصادرها، ومفكروها**، الطبعة الأولى بيروت – لبنان: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ص 82

44. المرجع السابق، ص ص 83-84.

45. موسوعة ستارنفورد للفلسفة: الفلسفة التحليلية في أمريكا اللاتينية، ترجمة: مروان محمود، مراجعة سيرين الحاج حسين. تم الدخول إلى الرابط hekmah.org الساعة 9.37 مساءً في يوم الأربعاء الموافق 2021/11/17
وانظر أيضًا كتاب
Bunge, M., 1959, Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science, Cambridge: Harvard University Press.
نقلًا عن الرابط hekmah.org

46. ماريو بونجي: **المادة والعقل**، ص 18

كل شيء وَفقًا للمادية مع العلمية، والمقصود بالعلمية أي طبقًا لقواعد المنهج العلمي الجديد.

4. لا نجد اختلافًا بين فلسفة راسل وفلسفة ماريو بونجي. وفي الحقيقة أن الفلسفة عند كلٍّ منهما هدفُها واحد، واهتماماتها وجوانبها واحدة، فنجد أن فلسفة الذرية المنطقية لراسل أكّدت الجوانب المنطقية والإبستمولوجية والأنطولوجية معًا، أما فلسفة بونجي (فنسقية)، وتعني ذلك أن جوانبها الأنطولوجية والإبستمولوجية والخلقية والسياسية، يدعم بعضُها بعضًا. ويمكننا القول إن فلسفتَيْ راسل وبونجي تكونان بمثابة مصدر ومرجع لكل الباحثين الجدد وذلك لما فيها من إثراء فلسفي ومنطقي وعلمي، وكذلك عمّا تحويه من أفكار جديدة وعلمية ومناقشتها للموضوعات العلمية المعاصرة.

5. هدف التحليل عند راسل هو تقديم معرفة جديدة دون استبعاد أي معارف كانت موجودة من قبل، وأيضًا هو المنظار الثاقب والكشاف الدقيق الذي يجعلنا نُزيل الغموضَ والالتباسَ في التصوُّرات والعبارات، سواء أكانت منطقية أم فلسفية. أمّا هدف التحليل عند ماريو بونجي فهو تعزيز وتطوير وابراز دور الفلسفة التحليلية في الأرجنتين، وما تقدمه من تقوية الصلات بين الفلسفة والتحليل، وذلك نجده في مؤلفه السببية - مكانة المبدأ السببي في العلوم الحديثة.

قائمة المراجع

أولًا: المراجع العربية

1. أحمد عبد الحليم عطية (2019): الفلسفة التحليلية ماهيتها، مصادرها، ومفكروها، ط1، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
2. آلان وود(1998): برتراند راسل سيرة حياة، ترجمة/ رمسيس عوض، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة.
3. إيه سي جرايلينج (2014): برتراند راسل مقدمة قصيرة جدًّا، ترجمة/ إيمان الدين الفروماوي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
4. برتراند راسل (2016): تحليل العقل، ترجمة/ عبد الكريم ناصيف، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر.
5. برتراند راسل (2016): مشكلات الفلسفة، ترجمة/ سمير عبده، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر.
6. برتراند راسل (1960): الفلسفة بنظرة علمية، تقديم/ زكي نجيب محمود، سلسلة الفكر المعاصر3، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة.
7. ماريو بونجي: **المادة والعقل: بحث فلسفي**، ترجمة صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2019.
8. ماهر عبد القادر (2017): المرسلات غير المنشورة بين برتراند راسل وفتجنشتين، نشرة ماكجينس وفون رايت جامعة هلسنكي، الإسكندرية.
9. ماهر عبد القادر محمد (2020): فلسفة العلوم قراءة عربية، مطبعة البحيرة، الإسكندرية.
10. ماهر عبد القادر محمد (2010): الاستقراء ومناهج البحث في العلوم الطبيعية، أورينتال.
11. ماهر عبد القادر محمد (2008): فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
12. محمد مهران (1976): فلسفة برتراند راسل دار المعارف بمصر.
13. يمنى طريف الخولي (2008): فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1. Bertrand Russell(1961).; (b) An Qutline of philosophy,London.
2. Bertrand Russell(1959), My Philosophical Development, London.
3. Bertrand Russell(1967).; (c) An Inquiry Into Meaning And Truth, penguin.London.
4. Bertrand Russell (1961) : An Qutline of philosophy,London.
5. Bertrand Russell(1949).; (a)Our Knowledge of The External World,London.
6. Bertrand Russell(1946).; My Mental Development,ed. in Schilpp,p.A.,The Philosophy of Bertrand Russell,London,vol.v.
7. Bunge, M., (1959),; Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science, Cambridge: Harvard University Press.
8. Mario.Bunge (2010).; Matter and Mind: A philosophical Inquiry,Boston Studies in the philosophy of Science ,vol.287.Dodrecht:Springer.p vii

نقلًا عن الرابط hekmah.org

ثالثًا: المعاجم أو الموسوعات

1. شارل حلو (1992): موسوعة أعلام العرب والأجانب، مراجعة جورج نخل، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

رابعًا: المواقع الإلكترونية

1. موسوعة ستارنفورد للفلسفة: الفلسفة التحليلية في أمريكا اللاتينية، ترجمة: مروان محمود، مراجعة سيرين الحاج حسين. تم الدخول إلى الرابط hekmah.org الساعة 9.37 مساءً في يوم الأربعاء الموافق 2021/11/17.

نظرية كريبكه المنطقية في إحالة اسم العَلم

Kripke's Logical Theory of Proper Name Reference

د. الحسين أخدوش
باحث أكاديمي من المغرب

«ونحن نتحدّث عن الإشارات الصلبة، فإنّنا نتحدّث عن الإمكان من خلال جهات القول في اللغة الصّورية. منطقيًّا، لا يلزمنا هذا الأمر بتبنّي أيّ موقف بصدد ما نطلق عليه «الاسم» في اللغة الطبيعية».

كريبكه، **التسمية والضرورة**

توطئة عامّة

قامت بعض النظريات الدلالية الوصفية في المنطق الحديث (فريجه، راسل) على تأسيس نموذجِها الإحاليّ لأسماء العَلم انطلاقًا من تصوُّراتها الماصدقية للمعنى. وقد ترتّب عن ذلك اختزال اللغة الطبيعية إلى مجرّد لغة صورية، بحيث يلزم أن تكون إحالتها على الواقع إحالة مباشرة تحترم مبدأ التحقّق الصدقيّ. وتأسيسًا على ذلك، أصبحت طريقة إحالة أسماء الأعْلام تقوم على التطابق الوصفيّ بين فكرنا وأنطولوجيا العالَم الواقعي؛ ومن ثم يلزم لغتنا أن تُوفي هذا التطابق حقّه فتعبّر عنه، بحيث تتحقّق إحالة الأسماء على موضوعات الواقع الفعلي كلّما استطاعت هذه الأسماء تمثيل الخصائص الوصفية لهذه الموضوعات[1].

ولمّا كان فريجه وتلميذه راسل رائدَي هذا التوجّه، فقد تأثّر العديد من المناطقة وفلاسفة اللغة بعدهما بهذا المنحى الدلالي. فهذا جون سورل، لم يتخلّص بدوره من هذا المنزع الوصفي حتى وإن هو فرّق بين اسم العلَم والوصف المحدّد، بحيث ربط أسماء الأعلام بالوصف. وتبسيطًا لموقفه هذا، شبّه سورل اسم العلَم بـ «حمّالة المعطف» التي يمكن أن نحمل عليها ما لانهاية من المعاطف لكنّها لا تعني أنّها معطف. فالشيء نفسه يقوم به الاسم، حيث تحمل عليه الأوصاف المتعدّدة في شكل حزمة أوصاف[2]؛ إذ تُرافق أسماءَ الأعلام أوصافٌ في شكل حزم من غير الممكن، حسب هذا الموقف، أن يحيل اسم علَم ما على موضوعه، وإلى الأفراد الذين يحملونه، من غير أن يحمل هذه الأوصاف التي تخصّ هذه الموضوعات.

أمّا أصالة نظرية صول كريبكه بخصوص إحالة أسماء الأعلام، فتكمن أصالتها الدلالية في تجاوز عيوب النظرية الوصفية السابقة، وذلك بانفتاحها على بعض التصوّرات اللغوية التي تعيد الاعتبار للغة الطبيعية نوعًا ما[3]. ثم جاءت تصوّرات هذا الأخير في كتاب «**التسمية والضرورة**» حاملة لهذا البعد النقدي الصريح الذي خصّ به «**النظرية الوصفية الفريجية الراسلية**» في الإحالة حيث التركيز على نقد التصوّرات الاختزالية[4].

1. Alloncle, (R): *Nom propre et référence*, thèse de master, option Philosophie, Université Pierre Mendès France, Année 2012, p.62.

2. Ibid, p.63.

3. يركز كريبكه في كتابه «**التسميّة والضرورة**» على أنّ الوصف لا يعتبر عنصرا مهمّا في الإحالة، ويقترح بديلا عن ذلك التسمية الجامدة انطلاقا من النظرية السببية التي يقترحها في التسمية.

4. Kripke, (S): *Naming and necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, twelfth printing, 2001, p.16.

اعتمد صول كريبكه في نقد الباراديغم الوصفي حججًا فلسفية ومنطقية مختلفة واجه بها دعاوى الوصفيين، فكان أهمّها الحجّة المعرفية والحجّة الجهوية. تقوم هذه الحجج على نظرية العوالم الممكنة التي تستند بدورها إلى تصوّر دلالي للإحالة لا يرتبط فقط بأنطولوجيا الواقع الفعلي، وإنّما ينفتح أيضًا على سياقات مختلفة ووضعيات افتراضية (Counterfactual situations)[5]. وتسمح هذه النظرية بتجاوز مجموعة من التصوّرات التي كوّنها فلاسفة المنطق حول بعض المفاهيم التقليدية التي شكّلت عماد المنطق المحمولي، مثل: مفهوم الإحالة، الدلالة، المعنى، الأنطولوجيا، التسمية، الضرورة، إلخ[6]. ولإبراز كيف قام كريبكه بصياغة هذه المفاهيم وفقًا لنموذجه الدلالي الخاص، نقترح بسط الكلام فيه من خلال تناول النظرية الدلالية الجديدة في التسمية التي يقترح كريبكه بديلًا عن وجهة النظر الوصفية للإحالة[7]. وسنتناول بدايةً استعراض حججه في بطلان التصوّر الوصفي، ثم بعدها طريقة النظرية السببية في الإحالة والتسمية. والسؤال الذي نطرحه بهذا الصدد هو: كيف تكون إحالة أسماء الأعلام بالنسبة لهذا الفيلسوف إحالةً صلبةً في كل السياقات الدلالية بما فيها السياقات الموجّهة؟

1. حجج صول كريبكه في إبطال التصوّر الدلالي الوصفي لإحالة اسم العلَم

يقترح صول كريبكه في كتابه «الضرورة والتسمية» نقدًا منطقيًّا وفلسفيًّا لما أطلق عليه «التقليد المعاصر» لنظريات الإحالة، مستهدفًا إعادة النظر في نظرية ستيوارت ميل الكلاسيكية في إحالة أسماء الأعلام[8]. يعترض كريبكه على هذا التقليد مقترِحًا تجسيده في تصوّرات فريجه وراسل، ثمّ سورل وأيضًا ستراوسن. يدعم هؤلاء، كلٌّ حسب وجهة نظره، الفكرةَ الزاعمة بأنّ لاسم العلم معنًى حين استخدامه في اللغة الطبيعية[9]. وقد فرّق كريبكه هنا بين نوعين من النظريات بخصوص معنى أسماء الأعلام؛ فمن جهة، هناك تصورات فريجه وراسل، حيث معنى الاسم يحدّد بوصف محدّد على شاكلة «ال كذا أو كذا» بالمعنى الراسلي خصوصًا[10]. أمّا جهة ثانية، فهناك تصورات كل من: فيتغنشتاين، سورل، ستراوسن، والتي بمقتضاها يقوم معنى اسم العلم بحزمة الأوصاف التي تحمل عليه على شاكلة «ال كذا أو كذا».

أطلق كريبكه على هذه التصوّرات «النظرية الوصفية لإحالة أسماء الأعلام»[11]، التي تدعم القول الزاعم بأنّ الاسم لا تحصل له إحالة معيّنة إلّا إذا كان يحمل وصفًا محدّدًا، وأنّه لا وجود لإحالة مباشرة أو خالصة مستقلّة عن الكيف أو الجهة. اقترح كريبكه، في مقابل ذلك، ما يطلق عليه النظرية الصلبة المباشرة للإحالة والتي تدعم كون أسماء الأعلام تشير إلى موضوعاتها دون وصف محدّد. ثم حاول في «التسمية والضرورة» تأسيس ما يدعم هذه النظرية بموازاة نقد الأطروحة الوصفية التي دأب التقليد المعاصر للإحالة على الترويج لها.

حاول كريبكه بدايةً أن يبيّن أنّ النظرية الأولى (فريجه، راسل) في الإحالة خاطئة كما الشأن بالنسبة للنظرية الثانية (سورل، ستراوسن، فيتغنشتاين)، غير أنّه لم يستخدم الحجّة نفسها في تخطيء كلٍّ من النظريتين ما لم تكُن من النوع نفسه؛ حيث الأولى تمثّل أطروحة دلالية صورية، بينما تقترب الأطروحة الثانية من التصوُّر التداولي للإحالة. إذن ليست النظرية الأولى مؤهلة بالنسبة لكريبكه لمعالجة مشكلة إحالة أسماء الأعلام، والأكثر من ذلك أنّ تصور فريجه بهذا الخصوص ليس هو نفسه تصور راسل متى تعمّقنا في دراستهما.

استهدف كريبكه نظرية راسل من حيث إنّها تختزل معنى اسم العلَم إلى مجرّد التعيين الوصفي للموضوعات. ذلك ما أكّده دافيد كابلان[12] حين عدَّ نظرية راسل (نظرية الأوصاف المحدّدة) تخص مجرّد الصورة المنطقية للعبارات والحدود

5. Kripke, (S) : *Naming and necessity*; op. cite, p.6.

6. Dummett, (M): the logical of metaphysics; ed Harfard University press, 1993, p.141.

7. أشار ديفيد كابلان بدوره إلى كون إحالة اسم العلم وفق النظرية المباشرة للإحالة هي على خلاف ما ذهب إليه التصوّر الوصفي المنحدر من فريغه وراسل. فلاسم العلم خاصيته أنّه يحيل إحالة مباشرة على موضوعه، وهذا الأمر يؤسّس له كابلان عندما يدّعي أنّ ماصدق الاسم محدّد مباشرة انطلاقًا من المواضعات اللسانية، وذلك حتى على مستوى المحتوى. لذا، لا يمكن أن يتغيّر الاسم بناء على وضعية التقييم الدلالية، ومنه يصبح هذا المحتوى ماصدقيًّا. والبيّن من هذا التأويل أنّه يحدّد خاصية اسم العلم في كونه يشير إلى موضوعه وبقى ثابتًا لأنّ كلًّا من المحتوى والخاصية والماصدق تتداخل في إحالة هذا الاسم. انظر بهذا الخصوص:
- Recanati, (F): Philosophie du langage et de l'esprit, éd Gallimard, Collection folio essais; Paris, 2008, p..39.

8. Mill, (J), (S): A system of logic, Ratiocinative and inductive, livre 1, chapitre 2, § 5. Harper and Brothers, New York, 1882, pp.37/45.

9. Engel, (P) : Engel, (P): Identité et référence, presse de l'école normale supérieure d'Ulm, paris, 1985, p.77.

10. Bach, (K): Description: Points of reference. In Description and beyond, Reimer, M and Bezuidenhout, A; Oxford university Press, 2004, p.26.

11. Ibid, p.78.

12. David Kaplan.

المفردة[13]، حيث تشكّل هذه النظرية، بهذا المعنى، تصوُّرًا يدعم القول بأنّ الصورة المنطقية للأسماء الأصيلة[14] بمثابة علامات تشير إلى الأشياء كما سبق أن زعم فريجه[15]، ومن ثَم تقوم هذه الأسماء مقام الثوابت المنطقية المستخدمة في الحساب المحمولي في منطق المحمولات[16].

تقوم هذه النظرية أيضًا على زعم يدّعي بكون مختلف العبارات التي ليست على شاكلة أسماء الأعلام، هي بالفعل أوصاف، وأنّه يتعلق الأمر هنا بأسماء الأعلام المستعملة في اللغة العادية أو بالأوصاف التي على شاكلة: «أل كذا أو كذا»، وهي بهذا المعنى تعيّن الأفراد والأشخاص تعيينًا وصفيًّا بما يعني أنّها تقبل التحديد الوصفي بحسب تصوُّر راسل للتعيين[17]، وينتُج عن ذلك اعتبار هذه العبارات قضايا الهوية (عند فريجه)، وقضايا الوجود (مع راسل). انتقد فيتغنشتاين هذا التصوُّر، معتبرًا أسماء الأعلام ليست أوصافًا محدّدة أو اختصارًا لها. يقول في الفقرة 79 من كتابه «أبحاث فلسفية»، كما أورده باديديك، ما يلي[18]:

«إن قال أحدهم «لم يكن موسى موجودًا»؛

فإنّ ذلك يعني عدّة أمور:

- فقد يعني أنّ بني إسرائيل لم يكن لهم قائد واحد عندما غادروا مصر؛
- أو؛ قد يفيد كون قائدِهم لم يكن يُطلَق عليه اسم موسى؛
- أو؛ لم يكن يوجد هناك أحد قام بما تحدّث عنه الإنجيل بخصوص موسى؛
- ... إلخ.

نستطيع القول، حسب راسل، إنّ موسى قد يكون محدّدًا بمجملة من الأوصاف المحدّدة المختلفة، مثل:

- «الرجل الذي قاد بني إسرائيل في الصحراء»؛
- أو؛ «الرجل الذي عاش في ذاك المكان وفي تلك الفترة، والذي نسميه اسم موسى»؛
- أو؛ «الرجل الذي كان الصغير الذي ألقت به بنت فرعون في النيل»؛

(وهكذا دواليك).

غير أنّه إذا تبنينا تحديدًا آخر غير معيّن؛ فإنّ العبارة: «موسى لم يكن موجودًا» تصبح مستلزمة لمعنى مختلف. فكذلك الشأن بالنسبة لمختلف العبارات التي يرد فيها (أل) التعريف بخصوص تسمية «موسى». أمّا إذا قلنا بالصيغة الآتية:

- «س غير موجود»؛

فإنّنا نطلب من خلالها القول بالصيغة:

- «ماذا تريدون بقول هذا؟»؛
- هل تريدون التأكيد على كذا ... أو كذا ... إلخ؛

يطرح فيتغنشتاين في هذا التصريح رفض الدعوى القائلة باعتبار دلالة أسماء الأعلام انطلاقًا من القول بكونها عبارات الهوية (فريجه) أو عبارات وجودية (راسل)، أي ربط معناها بشروط تحقّق صدق القضايا كما في حالة الأسماء العامة. أمّا ما يقترحه فيتغنشتاين، فهو أن تكون مسألة معنى أسماء الأعلام مشكلة السياق والاستعمال وليس مشكلة دلالية صورية، ثم تساءل في تصريحه السابق حول ما إذا كان لاسم «موسى» استعمالٌ ثابتٌ وليس معنًى واحدًا في مختلف الحالات الممكنة.[19]

ولقد توسّع كريبكه في رفض تصوّر النظرية الوصفية أكثر ممّا قام به فيتغنشتاين، وذلك بطريقته الخاصة حين استثمر

13. Badidike, (J, P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; Louvain-la-Neuve, avril, 2012, p.22.

14. Noms authentiques.

15. ينفرد فريجه بالمقارنة مع راسل بكونه لا يخصّ الجمل التي تحتوي أسماء الأعلام بنفس الشروط الصدقية التي يشترطها راسل في هذه الجمل. انظر بهذا الخصوص السابق، ص 22.

16. يعتبر اسم العلم بموجب هذا التصوّر ثابتًا منطقيًّا يمكن تسويره والتعامل معه كما يتم التعامل مع باقي الحدود المنطقية في اللغة المحمولية.

17. Engel,(P) : Identité et référence ; op. cite, p.78.

18. Je cite le texte: « Si quelqu'un dit « Moise n'existait pas », cela peut signifier différentes choses. Cela peut signifier : Les Israélites n'avaient pas un guide « unique » quand ils quittèrent l'Egypte – ou : leur guide ne s'appelait pas « Moise » - ou : il ne peut y avoir personne qui ait accompli tout ce que la Bible relate à propos de Moise – ou etc. Nous pouvons dire, selon Russell, le nom « Moise » peut être défini au moyen de différentes descriptions. Par exemple, comme : « homme qui conduisit les Israélites à travers le désert », « homme qui vivait à cette époque, en ce lieu, et que l'on appelait « Moise », « l'homme qui enfant fut retiré du Nil par la fille du Pharaon », et ainsi de suite. Et selon que nous assumerons une définition ou une autre, la proposition « Moise n'existait pas » acquiert un sens différent, et ainsi toute autre proposition à propos de Moise. – Et si on nous dit : « N n'existe pas », nous demandons : « Que voulez-vous dire ? Voulez affirmer que … ou … ou … etc. ? » Paragraph : (79), de « Investigations philosophiques » de Wittgenstein. Citer par : Jean-Pierre Badidike: La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p.22.

19. Kripke, (S): La logique des noms propres ; tr de Jacob, P et Recanati, F ; éd Minuit, 1982, pp 42-43.

حجة الاستعمال التداولية إضافة إلى حجة الجهة للرّد على التصوّرات الدلالية الوصفية، بما فيها تصوّرات جون سورل حول حزمة الأوصاف التي يختزلها اسمُ علَمٍ معيّن. اعتبر كريبكه نظرية سورل هذه عملًا كلاسيكيًّا، فهي مثلها مثل النظريات السابقة عليها، من حيث تصوُّرها الوصفي لهذه المسألة (إحالة اسم العلم)، لا تخرج عن القول بأنّ لأسماء الأعلام معنًى دلاليًّا تؤديه في استخدامنا لها في سياق تواصلنا بها في الخطاب[20].

هكذا يُمكن اختصار اعتراض كريبكه على أطروحة الوصفيين لأسماء الأعلام، في شكله العام، في الاستدلال التالي[21]:

- يفيد القول بكون أسماء العلم لها معنًى ما، أنّها تُكافئ دلاليًّا وصفًا محدّدًا أو مجموعة من الأوصاف.
- بيْد أنّ أسماء الأعلام تختلف عن الأوصاف المحدّدة، إذ تشير إلى الفرد نفسه في جميع العوالم الممكنة، فهي إشارات صلبة.
- إذن لا يمكن لأسماء العلَم أن تُكافئ في دلالتها الأوصاف المحدّدة، إذ لا تحوز أي معنى محدّد، حيث تمتلك فقط خاصية الإشارة.

يُظهر هذا الاستدلال انفصال منظور كريبكه عن التصوّر الدلالي الوصفي لنظرية إحالة أسماء الأعلام، مقترحًا مفهوم الإشارة الصلبة. ولبسط هذا التصور المختلف لإحالة اسم العلم، اعتمد كريبكه مجموعةً من الحجج لمواجهة تصوُّرات النزعة الوصفية، وعلى رأسها حجة الجهة وحجة التداول وحجة الدور ثم الحجة العامة[22]. فما هو مضمون كل هذه الحجج؟ وكيف استعملها كريبكه لتبرير نقد تصورات النظرية الوصفية للإحالة؟

1.1. حجّة الجهة في مواجهة نظرية الأوصاف المحدّدة

تستبعد حجّة الجِهة التقابل المزعوم بين اسم العلم والوصف المحدِّد. فكما يدلّ على ذلك اسمها، تقوم هذه الحجّة على منطق الجهات [23] الذي ينظر إلى الوظيفة الدلالية للأسماء من خلال السياقات الموجّهة التي تسمح بإدخال الجهات والظروف في القضايا اللسانية والمنطقية. تقوم هذه الحجة على اعتبار الوظيفة الدلالية لأسماء الأعلام تدخل عليها ظروف الإمكان والضرورة والجواز وما إلى ذلك من جهات القول مثل: «من الممكن أن...»، أو «أ قد يكون ب»، «من الضروري كذا وكذا» إلخ[24].

سمح هذا التأويلي الدلالي لمنطق الموجهات بمعالجة وضعية الذات في مختلف العوالم الممكنة، وتحديدًا مقاربة قضية الصفات الذاتية والصفات العرضية، ومفهوم المماثلة والمشابهة؛ حيث لعبت حجّة الجهة بهذا الخصوص دورًا حاسمًا في تخليص مفهوم اسم العلَم من التَّحديد الوصفي للإحالة. لذا؛ أقحم كريبكه في التأويل الدلالي لهذا الاسم مفهوم التسمية الصلبة، وذلك للقول بأنّ الاسم يبقى في إشارته إلى موضوعه يُحيل بشكلٍ صلب رغم تغيُّر العوالم الممكنة[25].

تفيد فكرة التسميات الصلبة[26] في إبراز كيف تكون إحالة اسم العلَم ثابتةً سواء في الأقوال التي تصف الوقائع الحقيقية، أو حتى في التعبيرات التي تتحدّث عن وقائع افتراضية واحتمالية، كما في الأقوال التي تتحدّث عن العوالِم الممكنة. ففي العبارة:

أ. كان أرسطو يحب الكلاب؛

هناك حديث عن الشخص «أرسطو»، بحيث يمكن التحقّق منها ماصدقيًّا. يعني هذا أنّ العبارة (أ) تكون صادقة إذا وفقط إذا كان هناك فردٌ يُسمى «أرسطو» حيث يحوز خاصية حب الكلاب فعلًا. يلاحظ في هذه العبارة أنّها تستجيب لشروط الصدق التي تقتضيها اللغة المحمولية. غير أنّ هناك صنفًا من العبارات التي تتحدث عن وقائع ليست بالضرورة واقعية، أي إنّها احتمالية وغير واقعية، كما نجد في العبارة:

ب. قد يكون أرسطو محبًّا للكلاب؛

تحدّد هذه العبارة خاصية من المحتمل أن يكون الشخص «أرسطو» حائزًا لها في عالم ممكن. من ثَم يلاحظ أنّ اسم العلم «أرسطو» يشير في هذه العبارة إلى نفس الشخص في

20. Ibid, p 51.

21. Engel, (P): Identité et référence ; op. cite, pp 81 - 82.

22. Recanati, (R) : Direct reference; Blackwell Publisched, Oxford, 1997, pp.155 /156.

23. منطق الموجّهات هو المنطق الذي يختصّ بدراسة خصائص القضايا التي يدخل في تركيبها «الوجوب»، أو «الضرورة» و«الإمكان»، أو «الجواز»، كأن نقول: «يجب أن يكون المثلّث شكلًا هندسيًّا مكوّنًا من أضلاع ثلاثة متقاطعة»، أو نقول: «يجوز أن يكون الغزالي طبيبًا»؛ ونذكر من قوانين هذا المنطق ما يلي: «الوجوب يلزم منه الوجود» و«الوجود يلزم منه الإمكان»، «والوجوب يلزم منه وجوب الوجوب»، «والإمكان يلزم منه وجوب الإمكان» وهلم جرًّا. انظر: سؤال اللغة والمنطق، حوار مع طه عبد الرحمان، سلسلة رسائل طابة، رقم 1، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، سنة 2019. ص 20.

24. Recanati,(R) : Direct reference; op .cite, p.157.

25. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.27.

26. Désignateurs rigides / - Rigid designators

العبارة (أ)، ومن ثمّ فهو تسمية صلبة رغم تغيّر واختلاف العوالم الممكنة. أما بخصوص شروط صدق مثل هذه العبارات التي تحتوي جهات الإمكان والضرورة، إلخ؛ فإنّها بدورها تستجيب لمبادئ اتساق وتمام القضايا الجهوية التي تشترطها المعالجة الماصدقية[27].

قدّم كريبكه[28] مثالًا في معرض تقديم حجّته على بطلان ترادف اسم العلم مع الوصف المحدّد، عندما تحدّث أنّه إذا كان كوكب نيبتون مثلًا، كما اكتشف ذلك (Leverrier)، سبب الاضطراب الذي يعرفه مدار أورانوس واعتبرنا هذا الاسم، كما يفترض ذلك راسل، وصفًا محدّدًا لـ «سبب اضطرابات مدار أورانوس»؛ فإنّه كذلك نستطيع النطق بالعبارة التالية:

ج. من الممكن ألّا يكون كوكب نيبتون سببًا في اضطرابات مدار أورانوس؛

إمّا إذا كان اسم نيبتون في العبارة (ج) مجرّد اختصارٍ لوصف «سبب اضطرابات مدار أورانوس»، فإنّ هذا الوصف لن ينطبق على هذا الاسم، وعليه سوف تكون (ج) على هذا الشكل:

د. من غير الممكن أن يكون اضطراب مدار أورانوس سببًا في اضطراب مدار أورانوس؛

يظهر من (ج) أنّه إذا كانت صادقة، أي إنّ سبب اضطرابات مدار أورانوس، هو السبب في اضطرابات مدار أورانوس؛ فإنّه ينبغي ل (ذ) أن تكون صادقة بدورها. وفي كلا الحالات، يبقى اسم علم «نيبتون» ليس وصفًا محدّدًا دالًّا على «سبب اضطرابات مدار أورانوس» بالمعنى الذي يقول به راسل، لأنّ الوصف ليس هو التسمية في منظور كريبكه[29].

ولعلّ ما يظهره هذا المثال هو أنّه لا يستخدم كريبكه اسم العلم كمقابل للوصف المحدّد، وإذا ما حصل ذلك (أي أن يكافئ استخدام الوصف اسمَ العلَم) فإنّ ذلك يحصل فقط لتثبيت إحالة هذا الاسم كما يلاحِظ ذلك داميت.

هكذا، يظلّ اسم علم «نيبتون» في كلتا الحالتين ليس وصفًا محدّدًا دالًّا على «سبب اضطرابات مدار أورانوس» بالمعنى الذي يقول به راسل، وذلك لأنّ الوصف ليس هو التسمية في هذا المنظور[30]. ومن جهة أخرى، يُوضّح المثال السابق كيف أنّ كريبكه لا يستخدم اسم العلم كمقابل للوصف المحدّد، وحتى في حالة ما إذا حصل ذلك (أي أن يكافئ استخدام الوصف الاسم)، فإنّ ذلك يحصل فقط لتثبيت إحالة هذا الاسم كما لاحظ ذلك داميت[31].

إذن يبقى استخدام اسم العلم، في إطار حجّة الجهة، تسمية جامدة لن تتغير مهما تغيّرت السياقات الموجّهة التي قد يرد فيها. وقد ألصق بعض شراح كريبكه بمفهوم «التسمية الصلبة» ثلاثةَ معانٍ تتماشى والأطروحة الدلالية التي تحكم فكرة التسميات الصلبة القاضية بحمل الشخص للاسم نفسه في جميع العوالِم الممكنة، ولها نفس الوظيفة الدلالية (الإحالة) في مختلف السياقات الموجّهة. فالإشارة بالاسم تعني:

- إنّ له امتدادًا واسعًا في السياقات الموجّهة.
- إنّه حدّ يثبت إحالة الاسم.
- إنّه حدّ (وصف، وأيضًا اسم علم) يشير إلى مرجعه بفعل وقع ضرورة *facto*.

لكن هذا التأويل لا يتوافق مع منظور كريبكه الرافض لأن تكون أطروحته في «التسمية الصلبة» مجرّد نظرية للحمل، فتصبح فكرة الجمود أو الصلابة (La rigidité) في التسمية مجرّد وجهة نظر في اللغة، فتفضي إلى القول بأنّ الاسم، كيفما كانت الجملة التي يرد فيها، فإنّه ينجز الإحالة في كلّ العوالم الممكنة، حيث يتمتّع بقابلية شحن واسعة تشمل مختلف السياقات الموجّهة[32]. وقد اعترف كريبكه في مقدّمة «الضرورة والتسمية» أنّه مرّر في صمت تفريقًا[33] بين صلابة التوقيف «De *Jure* »، حيث إحالة الاسم تكون عن طريق توثيق تسمية الموضوع المعنيّ توثيقًا مخصوصًا ومحدّدًا (سواء في هذا العالم أو في عالَمٍ ممكنٍ آخر). ثمّ صلابة الواقع « De *facto* »، حيث يستدعي الوصف محمولًا صادقًا لنفس الموضوع في مختلف العوالم الممكنة[34].

ينبغي حسب كريبكه تنسيب التأكيد على الصلابة (بالمعنى الضعيف) في مونوغرافيا «منطق أسماء العلم»، ذلك أنّه يلزم اعتبار هذه الأسماء مثل «Rigides de *jure*» (أي الصلابة

27. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs; op. cite, p.24.

28. Kripke,(S) : La logiques des noms propres ; op. cite, p.67.

29. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p.25.

30. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p.25.

31. Ibid, p.26.

32. Kripke, (S) : La logiques des noms propres; op. cite, p.163.

33. نقترح العودة إلى هذا التفريق في المحور الثاني من هذا الفصل، عندما نشرع في بسط مفهوم كريبكه للصلابة.

34. Kripke, (S): Naming and necessity, op. cite, p 10.

بالمعنى القوي)، حيث تُحيل على موضوعاتها بطريقة صلبة حتى في الوضعيات غير الواقعية (الاعتقادية) التي يكون فيها الموضوع متخيّلًا أو مفترضًا[35]. كما يفضي التركيز على حجّة الجهة إلى رفض الطريقة الوصفية في التسمية، وبذلك لا يلزم عند استخدام اسمِ العلَم إدراكُ الخواص الصحيحة للموضوع المُحال عليه ضرورة. في الواقع، تقوم هذه الحجّة على اعتبار استعمال الاسم مستقلًّا عن أيّ اعتبارات إبستيمولوجية، وهذا ما يفيد أنّ الاسم يقوم بالإحالة بمعزل عمّا يمكن معرفته من كيفيات الموضوع المحال عليه[36].

يقدّم كريبكه مثالًا على هذه المسألة من خلال تسمية «غوديل»، حيث إنّ أغلب الذين يستخدمونها لا يقدرون على أن يحدّدوا له وصفًا محدِّدًا كافيًا، بل إنّ كثيرًا من الذين يقولون عنه بأنّه الشخص الذي قال بنظرية عدم تمام علم الحساب[37]. لكن رغم ذلك، يصبح أولئك الأفراد غير قادرين على وضع النظرية موضع سؤالٍ، والقول بكونها من اكتشاف «غوديل». هكذا فخاصية التحديد لا تصلح لتحديد الموضوع المحال عليه[38]. يسمح هذا بالقول «إنّ الشخص المحال عليه باسم غوديل»، هو نفسه الفرد الذي نشير إليه باشتراك الاسم بتسمية «غوديل».

نفس الشيء ينطبق على استخدام تسمية «أرسطو»؛ لأنه حتى لو اكتشفنا أنّ «فيليبوس» والد الإسكندر هو من علّم ابنه، وكان أحدهم قد نسب لأرسطو الوصف المحدّد «معلّم الإسكندر» مكان تسمية «أرسطو»، فإنّه وبحسب النظرية الوصفية يكون هذا الأخير قد تحدّث عن «فيليبوس». لكن هذا لا يصدق بحسب التصوّر الكريبكي الجديد، لأنّ تسمية أرسطو تبقى هي نفسها لا تتغيّر في إحالتها على الشخص أرسطو مهما تغيّرت العوالم الممكنة التي ترد فيها[39].

هكذا تصبح حجّة الجهة هنا أساسية في القول بصلابة إحالة الاسم مهما اختلف سياق وروده، ومن ثمّ يترتّب على هذه الحجّة أنّ اسم العلم «أرسطو»، كما في هذه الحالة، لا يمكن اعتباره وصفًا محدّدًا[40]. يظهر ممّا عرضناه بخصوص هذه الحجّة أنّ من بين الأمور التي سمحت بمقاربة مشكلة إحالة أسماء الأعلام بعيدًا عن طريقة النظرية الدلالية الوصفية، هو ارتكان هذه المقاربة الجديدة التي اعتمدها كريبكه إلى ما يُسمى بالسياقات الموجّهة التي ترد فيها إحالة هذه الأسماء ثابتةً وصلبة رغم تعدّد هذه السياقات[41].

إذن تسمح حجّة الجهة بإمكانية معالجة ظاهرة إحالة اسم العلم في مختلف العوالِم الممكنة حتى من دون أن تأخذ بفكرة الوصف المحدّد الذي تبنته النظرية الوصفية لمعالجة مشكلة تعدّدية إحالة هذا الاسم من سياق إلى آخر. تكتمل هذه الحجّة بحجّة أخرى يطلق عليها «الدور»، حيث تستهدف أطروحة اللغة الشارحة المسندة للتصوّر الوصفي. فما هو مقتضى هذه الحجّة؟

2.1. حجّة الدور ضد منظور اللغة الشارحة

تقوم حجّة الدور (The circularity argument) على فرضية يدعوها صول كريبكه: **شرط انعدام الدور** (Non-circularity condition)، وهي نظرية تخبرنا تحت أيّ شروط تحيل لفظة معيّنة على موضوع معطى دون أن نقع في الدور، فما هو مقتضى هذه الحجّة؟ وكيف يستخدمها لانتقاد منظور اللغة الشارحة؟

اعتبر كريبكه أنّ المشكل بالنسبة لتصوّر اللغة الشارحة قائم في كونه ينتهك مبدأ **شرط انعدام الدور**. فتصوّر الإحالة كما نصادفه لدى هذا التوجّه، يولي الأهمية لوصفية الأسماء كما لو أنّها تشبه في إحالتها باقي الحدود اللغوية الأخرى (الاسم العام، الوصف..). فإن استعمل متحدّث اسم «سقراط»، فكيف لنا أن نعرف على من يحيل؟ الجواب بالنسبة لمنظور اللغة الشارحة، يتمّ باستعمال الوصف الذي يفيد المعنى؛ لكن حتى في استعمال الاسم كوصف، في هذه الحالة، لا يخبرنا بشيءٍ على الإطلاق ممّا يوقعنا في نوع من الدوران حول الشيء نفسه[42].

يقع هذا التصوّر في مشكلة الدور، ذلك أنّنا إذا ما تساءلنا على من يُحيل اسم سقراط؟ فإنّ الجواب يكون، وفق منظور التصوّر السابق، إنّه يحيل على الشخص الذي يحيل عليه! وإذن باستخدامنا للاسم بهذا التصوّر للتسمية، فإنّه لن

35. Badidike, (J. P): La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p 26.

36. Fontaine, M: Argumentation et engagement ontologique de l'acte intentionnel Université Lille 3, Charles de Gaulle, thèse de Doctorat, 2013, p 118.

37. La théorie de l'incomplétude de l'arithmétique.

38. Kripke, (S): La logiques des noms propres ; op. cite, p 77.

39. تعتبر حجّة الجهة ضرورية وأساسية في مثل هذا السياق لأنّ ما يترتّب عنها، هو أنّ تسمية «أرسطو»، مثلًا، لا يمكن أن يصبح وصفًا محدّدًا في مثل هذه الحالة، بل يبقى تسمية صلبة وجامدة رغم تغيّر السياقات الموجّهة. انظر: 21، 22، 23.
Kripke, (S): La logiques des noms propres ; op. cite, pp 21/ 23.

40. Ibid, p 22.

41. Kripke, (S): La logiques des noms propres ; op. cite, p 45.

42. Recanati, (F) : Direct reference; op. cite, p.158.

تكون هنالك إحالة حقيقية، أو قل إنّها ليست نظرية حقيقية للإحالة كما يتصوّرها كريبكه. غير أنّ حجّة الدور تبيّن أنّها تتضمّن ادعاءين: ادعاء أن منظور اللغة الشارحة يمثّل نظرية حقيقية للإحالة، وادعاء أنّه حلقي[43].

يوافق كريبكه الرأي القائل بأنّ نظرية الإحالة يلزم ألّا تكون دائرية (حلقية)، أي يجب أن تتفادى الوقوع في نقيصة الدور. قدّم جيغولد كاتز (Katz Jerrold) بهذا الخصوص صيغة دائرية لكيفية تصوّر اللغة الشارحة للإحالة، غير أنّه رسم حدًّا فاصلًا بين نظرية المعنى ونظرية الإحالة. وقد ناقش منظور اللغة الشارحة على أنّه مقبول كنظرية في معنى أسماء الأعلام بالرغم من أنّه دائري، لكنّه ليس مقبولًا كنظرية في إحالة هذه الأسماء[44].

يقدّم لوور نسخة من الرأي لا يتضمّن الصيغة الحلقية (الدائرية) لإحالة الاسم، حيث لا تكون إحالة اسم «سقراط» مثلًا، هنا، مثبّتة بالوصف: «الرجل الذي سمّاه المتكلّم سقراط»، لكن بالوصف القائل: «الذي يسمّى سقراط». فعبارة «يسمّى» تتضمّن إحالة لاستعمال ماضٍ للاسم «سقراط» من طرف خبراء مختلفين عن المتكلّم. وأمّا بخصوص المنظور الإشاري استخدام الاسم، الذي يعتبر نسخة لمنظور اللغة الشارحة، فإنّه لا يشكّل في واقع الأمر نظريةً كاملةً في الإحالة، بل فكرته عن الإحالة تبقى جزئية غير تامة. لذا، فاللغة الشارحة نظرية في صفة اسم العلم، حيث تكون صفة عبارة / لفظة ما محدّدًا جزئيًّا لإحالتها. يقول هذا التصوّر بنظرية غير حلقية من أجل الأسباب التي تقدّم بها لوور، غير أنّه يمثّل نوعًا معيّنًا من الإحالة. إنّه إحالة رمزية يجعل اسم سقراط (مثلًا) في استعمالنا له إشاريًّا، ما يعني أنّه تسمية يجري استعمالها في المجتمع الذي أنتمي إليه[45].

غير أنّه لكي نحصل على نظرية كاملة في إحالة الاسم، يلزم ذكر تحت أيّ ظروف وأيّ شروط منطقية يمكن أن ينادي شخص ما بتسمية «سقراط». من ثم، فإنّ تصوّر المنظور الإشاري، كما يراه كريبكه، يمثّل المرحلة الأولى فقط من دلالة الأسماء بالإحالة إلى استعمال معيّن لتسمية محدّدة اعتمادًا على كيفية إحالة الاسم في المجتمع. لكن في مرحلة ثانية، يجب أن يخبرنا التحليل ماذا يعني القول بأنّ هذا الشيء أو ذاك يسمّى (ا، م)[46]؛ لأنّه لا يكفي والحالة هذه أن نقول: إنّ

43. Ibidem.
44. Recanati, (F) : Direct reference; op. cite, p.159.
45. Ibedem .
46. أي: اسم العلم المعدّل.

شخصًا ما في جماعة من الناس يسمّى باسم «سقراط» فقط لأنّ أفراد هذه الجماعة يشيرون إليه باسم «سقراط».

بعبارة أخرى؛ ليس ضروريًّا أن يكون اتفاق جماعة معيّنة على الاسم مبرّرًا لاستعماله، حتى تكون التسمية اتفاقيةً، لأنّه من الخصائص الضرورية التي تميّز أسماء العلم قابلية استعمالها من طرف أناس لا يعرفون اتفاقيتها[47]. يطرح كريبكه هنا ادعاء القول إنّ اسم العلم تسمية معدّلة؛ إذ من شأن هذا الزعم يجعل لاسمٍ دلالةً متحوّلةً، من ثم القول بترادفه.

3.1. حجّة التعميم ضدًّا على المنظور الدلالي الوصفي

ينفي كريبكه تسمية الشخص بصيغة (ا، م) واعتبارها جزءًا من معنى اسم العلم للأسباب التالية: إذا قلنا إنَّ تسمية شخص باسم معيّن يُعدّ جزءًا من معنى هذا الاسم، فحينها يجب أن نقول نفس الشيء على كل الألفاظ الدلالية في اللغة، بينما ليس الأمر كذلك. فلئن جاز ذلك، وجب أن نقول إنّ تسمية شيء ما بكونه «كائنًا فضائيًّا» هي جزء من معنى كائن فضائي، أو أنّ تسمية شيء ما بأحمر هي جزء من معنى أحمر، وأنّه بمثل هذا التصوّر نقع في نقيصة التعميم[48].

إذن، فالتعميم هو ما يرفضه كريبكه؛ ولأجل نقد هذا الادعاء، جعل حجته تعتمد على هاذين المبنيين:

أ. إذا كان اسم علم معين يتضمّن حاملَ الاسم كجزءٍ من معناه، فإنه بمقتضى ذلك تعتبر كل كلمة مثل كائن فضائي متضمنة لتسمية كائن فضائي كجزء من معناه.

ب. إنّ تسمية كائن فضائي ليست جزءًا من معنى كائن فضائي.

هناك سبب آخر لاحتفاظ منظور اللغة الشارحة بوصفية أسماء العلم، يكمن في الميل إلى معادلة ما يدركه المستعمل الكُفء للغةٍ ما بخصوص لفظة معينة ومعنى تلك اللفظة. لكن إذا كانت هذه المعادلة غير صحيحة فليس يوجد أي سبب للتمسك بالقول بأن سقراط تعني المسمى سقراط. لذا يرفض كريبكه الفرضية الثانية لأنه يتمسك بأن اتفاقية الاسم لا تعنى اتفاقية اللغة[49].

47. Kripke, (S): La logiques des noms propres ; op. cite, p.160.
48. Kripke, (S): La logiques des noms propres ; op. cite, p.162.
49. Ibid, p.161.

يعتبر كريبكه الفرق بين أسماء العلم والأسماء الأخرى مثل: «أحمر»، «كائن فضائي»... إلخ ليست اتفاقية، في حين أن الأسماء الأخرى كذلك. إنّ معنى العبارة يعود إلى الرابط الدلالي الذي يرتبط بها، إذ في حالة لفظة «أحمر»، أو «كائن فضائي» يفيد الاسم هنا الرابط، غير أنّ الرابط بين الاسم والمعنى ليس جزءًا من معنى الكلمة. فعبارة «كائن فضائي» تفيد مفهوم الكائن الفضائي، وليس مدلول شخص معين يسمّى بتسمية «كائن فضائي»[50].

تحدّد العلاقة المباشرة بين الاسم ومسمّاه كيفية إحالة اسم العلم على حامله؛ لذا، ليس الربط الوصفي ما يبني دلالة الأسماء: أحمر، كائن فضائي، وغيرها. يستخلص كريبكه من هذا التمييز أن الفرق الأساسي الموجود بين أسماء العلم وأسماء الإشارة يكمُن في كون أسماء العلم لها نفس المصادق في كلّ العوالم الممكنة عكس أسماء الإشارة[51]. يظهر من هذا النقد أنّ اسم العلم بمثابة المعيّن الثابت الذي لا يمكن أن يتغيّر دون اعتبار ما يمكن أن يطرأ من تغييرات على حامله.

تكتمل كلّ الحجج السابقة بحجّة أخرى تسمّى «الحجّة التداولية» كما يصنّفها البعض[52]. تتوجّه هذه الحجّة لإبطال تصوّر حزمة الأوصاف التي تختزل اسم العلم في مجموعة من الأوصاف التي يمكن أن يمثّلها في إحالته المتوقعة. فكيف وظّف كريبكه هذه الحجّة في نقده للتصوّر الوصفي لإحالة أسماء الأعلام؟ وكيف استثمرها لتأسيس نظريته في الإحالة المباشرة والصلبة لأسماء الأعلام؟

4.1. الحجّة التداولية لإبطال فكرة حزمة الأوصاف المنطقية

استوحى كريبكه هذه الحجّة من فكرة دونيلان التي تعتبر أنّه في بعض الحالات يمكن للمتحدّث أن يوظّف وصفًا محدّدًا معيّنًا لكي يحيل لا على الموضوع الخاص بهذا الوصف، وإنّما على شيءٍ آخرَ يُريد تعيينَه لكونه يعتبر هذا الشيء الآخر هو المعنيُّ بإحالته بإشارة هذا الوصف المحدّد[53]. يعتبر كريبكه هذه الفكرة حجّةً تُسقط ادعاءَ الوصفيين استجابةَ عمليةِ الوصف للشروط الصدقية الضرورية لتحقّق الإحالة بالاسم أو بالوصف المحدّد المقصود في العبارة[54].

50. Ibid, p.162/163.
51. Kripke, (S): La logiques des noms propres ; op. cite, p.164.
52. Engel, (P) : Identité et référence ; op. cite, p.91.
53. Kripke, (S) : Naming and necessity, op. cite, p.25.
54. Kripke, (S) : La logique des noms propres, p.14.

لتوضيح هذه الفكرة، يورد كريبكه مثال دونيلان في العبارة التالية:

الرجل الواقف هناك بكأس النبيذ، مبتهج هذا المساء؛

إذا افترضنا أنّ المتحدّث في العبارة والمستمع إليها معًا على خطأ، وأنّ الرجل المقصود بالحديث فيها عضوٌ في نادٍ مناهض لاستهلاك الكحول، إنّما تناول في يده كأسَ ماءٍ غازيّ. فإنّه والحالة هذه يكون وصفنا في العبارة خاطئًا، لأنّ الرجل المحال عليه هنا لا ينطبق عليه الوصف، لكنّ المتحدّث هنا قد تمكّن من الإحالة إلى الشخص المقصود تعيينه في سياق الكلام.

يفرّق دونيلان[55] بخصوص هذه العبارات بين استخدامين اثنين للأوصاف المحدّدة: استخدام محمولي[56] وصفي يتحقّق عندما نحيل على الموضوع كيفما كان، فيستجيب للوصف. واستخدام إحالي[57] لمّا نحيل على الشيء بواسطة توصيف قد لا يستوفي كلّ الشروط الدقيقة لعملية الوصف في حقّ الشيء المحال عليه بالتسمية[58].

ثمّ هب أنّ الشخص الواقف أمام جثة «سميث» تلفّظ بالعبارة التالية:

- قاتل «سميث» رجل أحمق؛

لئن كان هذا الشخص المتلفّظ باسم «سميث» لا يعرف على الحقيقة من هو القاتل الفعلي، عندها يصبح استعماله للوصف «قاتل سميث» مجرد توصيف نعتي، ومن ثَمَّ فأيًّا كان الشخص قاتل «سميث» فهو أحمق. أمّا إذا كان هذا الأخير يعرف حقًّا من القاتل، فإنّ استعماله لتسميّة «سميث» هو استعمال إحالي، وذلك لأنّ توصيف «قاتل سميث» هنا إنّما يعيّن شخصًا محدّدًا، مثلًا: «جون»[59].

الملاحظ في العبارة (أ) أنّ المتكلّم لا يقول بأنّ «الرجل بكأس النبيذ» صادقة على الفرد الذي نتكلّم عنه، لأنّ شرط العبارة الصحيحة أن تكون صادقة إذا وفقط إذا كان هذا الشخص الذي يشرب من كأس النبيذ سعيدًا وهو يشرب من هذه الكأس. لكن والحال هكذا، فإنّ المتكلّم يتحدّث فقط عن كون الرجل الذي يتعلّق به الوصف رجلًا سعيدًا.

55. Bach, (K) : Descriptions : Points of reference; op. cite, p.21
56. Attributif.
57. Référentiel.
58. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; p.14.
59. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p.27.

لذا، يظهر أنّه في الاستعمال الإحالي لا تشكّل محدّدات الإحالة دائمًا الصورة المنطقية للعبارات ولا لأدوارها الدلالية، بل كذلك تتدخّل الخطوط العامة للسياقات غير اللسانية، كما القصود المخصوصة للمتحدّث والمستمع معًا، كلّ ذلك يتدخّل وعوامل أخرى تداولية للتأثير في طرق الإحالة[60].

هكذا يُمكن أن نستخدم اسمَ علَمٍ ما «جون» مثلًا في الاستعمال الإحالي كمكافئ للوصف، لكن ذلك لا يصحّ في حالة استخدام نعتي؛ والسبب في ذلك يكمن في أنّ استخدام أسماء الأعلام يبقى دائمًا إحاليًّا بخلاف الاستخدام الوصفي للأوصاف المحدّدة. ونفهم، مثلًا، من خلال الوصف المحدّد التالي «رئيس الولايات المتّحدة الأمريكية» أنّ الأمر يتعلّق برئيس دولة الولايات المتّحدة الأمريكية سواء كان «نيكسون» في عالم ممكن، أو «ريغان» في عالم آخر، أو آخرين، لأنّ الاستخدام هنا للاسم محموليّ. أمّا فيما يتعلّق بالتسمية الجامدة فإنّها تحدّد دائمًا موضوعها بخاصية صادقة فقط على هذا الموضوع والذي يستجيب بالفعل لهذه الخاصية، كما الشأن بالنسبة للمعنى الإحالي حسب دونيلان [61].

يعود كريبكه إلى هذا التمييز بطريقته، أي في اتجاه يعزّز القول لديه بكون إحالة الاسم تبقى دائمًا صلبة مهما تغيّرت العوالم الممكنة. وقد تثمّن نسبيًّا فكرة دونيلان القائلة بأنّ بعض العبارات الطبيعية تعدّ إشارات صلبة، لكن بالمعنى الذي يفيد أنها لا تخضع لشروط الصدق الإحالية التي كانت تقتضيها النظرية الوصفية الكلاسيكية للإحالة[62].

غير أنه لا يخفي عيوب تصور دونيلان لفكرة التفريق بين الاستعمال المحمولي للاسم والاستعمال الإحالي له. وبصفة عامة، تكون إحالة الأسماء بالنسبة لكريبكه صلبةً ومباشرةً عندما تحيل بشكل مباشر إلى موضوعها دونما الحاجة إلى توسّط الوصف أو خواص محدّدة: إنّها تعيّن نفس الفرد في جميع العوالم الممكنة[63]. ولعلّ أهم ما يفضى إليه هذا التصوّر، هو اعتبار أسماء العلَم لا معنى لها في ذاتها، بل فقط لها طابع أو خاصية الإشارة إلى الشيء، وهذا هو المعنى الميلي (ج. س. ميل) للتسمية. يستعيد كريبكه هذا التصوّر، ويؤسّسه في اتجاه بناء نظرية جديدة لإحالة الاسم تسمى بالنظرية السببية للتسمية[64].

60. Engel, (P) : Identité et référence ; op. cite, p.92.

61. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p.28.

62. Bach, (K) : Descriptions; Points of reference; op. cite, p.26.

63. Kripke, (S) : Naming and necessity; op. cite, p.26.

64. Langendonck, (W): theory and Typology of Proper Names, by Walter de Gruyter Gmbh et Co. KG, D-10785. Berlin. 2007, p.33.

65. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, pp.122/123.

66. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs ; op. cite, p.28.

67. Recanati, (F) : La philosophie du langage et de l'esprit ; op. cite, p.186.

68. Kripke, (S) : La logiques des noms propres; op. cite, p.31.

تنسحب الفكرة السابقة، بخصوص أسماء الأعلام، أيضًا لدى كريبكه على التسميات الأخرى غير أسماء العلم الحقيقية، مثل: «أسماء النوع الطبيعي» مثل: القط، النمر...؛ وأيضًا على أسماء الجواهر، مثل: الذهب، الماء...؛ وأيضًا على الحدود التي تميّز الكيفيات الفيزيائية، مثل: الحار، البارد، اللامع، اليابس، الأحمر.. إلخ[65]. لذلك تمثّل هذه الأسماء حدودًا تتحدّد دلالاتها بماصدقها، وليس بمفهومها أو بخواصّ جوهرية فيها[66].

إنّ ما يلاحظ في عرض هذه الحجج التي يعتمدها كريبكه في تأسيس تصوّره لإحالة واستخدام أسماء العلم، هو مدى حرصه على تجنّب الوقوع في محدودية الأطروحة التي تعتبر اسم العلم عبارة لسانية لها نطاق دلالي وصفي. لذا كان غرضه من اعتماد هذه الحجج إبطال الدعوى الوصفية التي أفضت برواد الدلالة الوصفية للاسم إلى معالجة اسم العلَم إمّا باعتباره وصفًا محدّدًا أو مجرّد متغيّر محمولي أو ثابت شخصي.

إنّه بالنسبة إلى المنظور الدلالي لكريبكه، لا يقوم استعمال اسم العلم على الوظيفة الدلالية الوصفية، ولكن فقط على الوظيفة الإحالية. بعبارة أخرى، نستعمل أسماء العلم للإحالة على الذوات والموضوعات، ولا نستخدمها للتعيين الوصفي، ما يُفضي إلى ضرورة تأسيس نموذج دلالي لمعالجة إحالة هذه الأسماء وفق الرؤية الإحالية العلائقية وليس التعيينية الوصفية[67]. لكن كيف عمل كريبكه على تأسيس هذا النموذج الجديد لإحالة اسم العلم؟ وما هي مقوّماته الدلالية والمنطقية؟

2. صلابة أسماء العَلَم، أو في الإحالة بلا معنى

لئن كانت فكرة كريبكه[68] في إحالة أسماء الأعلام تتمحور حول الزّعم بكون هذه الأسماء تحيل على أفرادها إحالةً دائمةً مهما تغيّر سياق استخدامها، أو بتعبيره «تحيل إلى نفس الشخص في كلّ العوالم الممكنة»؛ فلأنّه يستند في ذلك إلى منظور دلالي منطقي خاص للإحالة يفصلها يرفض الربط المفترض بين إنجاز الاسم لفعل الإحالة وافتراض معنى دلالي

لهذا الاسم. فما المفهوم الخاص للإحالة لدى كريبكه؟ وكيف يعالج به إحالة أسماء الأعلام؟

لقد سبق وأن أشرنا فيما سلف من البحث إلى استنادِ تصوُّرِ كريبكه، في نقده للتصوّرات الوصفية لإحالة أسماء الأعلام، إلى ما يُسمّى بالنظرية السببية لإحالة الأسماء في مقابل النظرية الوصفية التي عمل بها الوصفيون[69]. فإذا كانت الإحالة تتحدّد مع النظرية الوصفية بالارتكاز إلى المضمون الوصفي؛ فإنّها على ضوء النظرية السببية لا تعتمد هذا المضمون الوصفي المفترض للاسم، لكن تفترض أنّ المتكلّم أو المتحدّث بالاسم له القدرة على استعمال هذا الاسم ليحيل على نفس الفرد الذي يحمله من أوّل مرّة وفي مختلف العوالم الممكنة[70].

قصد تأسيس التصوّر السببي لإحالة اسم العلم، فرّق كريبكه بداية اسم العلم الحقيقي عن الوصف المحدّد، جاعلًا الاسم الحقيقي ثابتًا في جميع السياقات الممكنة، بينما الوصف المحدّد يفشل في الإحالة إلى نفس الفرد في جميع العوالم الممكنة[71]. فمثلًا، إذا كان اسم علم «نيكسون» ينطبق على رئيس الولايات المتّحدة المنتخب سنة 1968، فإنّه من الممكن أن نسقط عبارة الهوية المناسبة في سياق موجّه، دون أن يحصل من ذلك تناقض، كما في العبارة التالية[72]:

- «قد لا يكون نيكسون المنتخب للولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1968»؛

إذا كانت العبارة «قد لا يكون نيكسون المنتخب في سنة 1968» صحيحة، فإنّ كلًّا من التسميتين: «نيكسون» و«رئيس الولايات المتحدة الأمريكية المنتخب سنة 1968» ليس لهما نفس الحمولة[73] في كل العوالم الممكنة. ولئن كان اسم «نيكسون» يعني «رئيس الولايات المتحدة الأمريكية المنتخب سنة 1968»، فإذن الشخص «نيكسون» سوف يصبح رئيسًا للولايات المتحدة الأمريكية في جميع العوالم الممكنة.

يلزم من ذلك أنّ العبارة: «رئيس الولايات المتّحدة الأمريكية المنتخب سنة 1968» تشير إلى الشخص «نيكسون» في جميع العوالم الممكنة[74]. أو لِنقُلْ، بتعبير آخر، يحصل لدينا بموجب ذلك أنّه من الضروري أن يكون «نيكسون» رئيسًا للولايات المتحدة الأمريكية لسنة 1968. لكن هذا الأمر خاطئ، حيث يمكننا أن نسجّل أنه إذا كان ولا بُدَّ أن يكون ذلك حقيقة ضرورية، فليست هنالك أيُّ فائدة من تنظيم الانتخابات في أمريكا أصلًا[75].

أيضًا، يتأسّس على هذا التحليل القول إنّ اسم العلم «نيكسون» يحيل على نفس الشخص مهما تغيّرت العوالم الممكنة، بينما تسمية «رئيس الولايات المتّحدة الأمريكية المنتخب سنة 1968» لا تحيل على نفس الشخص في مختلف العوالم الممكنة[76]. غير أنّ القول بهذا الأمر يفضي إلى اعتبار إحالة اسم العلم إلى نفس الشخص إحالة صلبة، بينما الوصف المحدّد عكسه لا يحيل بشكل صلب. فإذا كانت بعض الأوصاف المحدّدة غير صلبة في إحالتها، فلأنّ الخاصية ما تعبّر عنه وتمثّله من مضمون وصفي ليس صحيحًا على نفس الشخص أو الشيء عبر مختلف العوالم الممكنة. فالخواص التي تعبّر عنها هذه الأوصاف هي جملة خصائص غير ضرورية، أو قل محتملة فقط بحقّ الموضوعات التي تعيّنها[77]. ثم بيّن كريبكه من خلال مثال كواين حول تسميتي: العدد (9) وتسمية «أعداد الكواكب» ليوضّح به وجود الفرق بين نوعين من التسميات[78].

العدد (9) عدد عاد (Nombre impair)، وهو كذلك ضرورة؛ بما أنّ عدد الكواكب يساوي 9، إذن فنحن نستطيع القول أنّ عدد الكواكب فردي، مادام «العدد 9» و«عدد الكواكب» يشيران إلى نفس الموضوع. هكذا يتضح لنا أنّ اللفظة «9 عدد فردي» تعبّر عن حقيقة ضرورية، وهذا ما يسمح إذن بطلب ما إذا كانت لفظة «عدد الكواكب فردي» يفيد بدوره حقيقة ضرورية. إذا؛ متى اعتبرنا أنّه من المُمكن أن تكون الكواكب ثمانيةً، عشرةً أو حتى أحد عشر كوكبًا، سوف نفهم ببداهة أنّ العبارة «عدد الكواكب أمبيري» لا يمكن أن يشكّل حقيقة ضرورية؛ أو بتعبير أخر، هذه اللفظة ليست صادقة في جميع العوالم الممكنة[79].

69. Badidike, (J,P) : La rigidité des indexicaux auto-désignatifs; op. cite, p.29.

70. Kripke, (S) : La logiques des noms propres; p.32.

71. Maurice, (L) : La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage: le cas des noms propres, thèse de philosophie, Université Jeans Moulin – lyon 3, 2012, p.134.

72. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.29.

73. La même portée dans tous les mondes possibles.

74. Ibid, pp.32/33.

75. Maurice, (L) : La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage ; p.133.

76. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; p.29.

77. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.134.

78. Ibid, p.31.

79. Ibid, p.28.

يترتب على ما سبق ذكره أنّ العبارتين، عبارة «عدد 9» وعبارة «عدد الكواكب»، لا تشيران إلى نفس الموضوع في مختلف العوالم الممكنة، في حين نجد العبارة «عدد 9» تشير إلى نفس الموضوع في مختلف هذه العوالم. من ثم، فالإشارة «عدد 9» تسمية تمتلك خاصية الصلابة في إشارتها إلى نفس الموضوع دائمًا مهما كانت العوالم الممكنة. فإذن يقوم اختلاف الإشارة الصلبة عن الإشارة غير الصلبة على اختلاف سعة حمولة كلّ واحد منهما في السياقات الموجّهة. ففي الوقت الذي تحيل فيه الأولى بشكل ضروري إلى نفس الموضوع في كل العوالم الممكنة، حيث لها حمولة واسعة، نجد العبارة الثانية لا تشير بشكل ضروري إلى نفس الموضوع في جميع العوالم الممكنة، لأن لها حمولة محدودة ومحكومة بسياق واحد فقط[80]. لكن، هل يكفي الركون إلى هذا التمييز فقط للتفريق بين التسمية صلبة والتسمية غير صلبة؟

في الواقع، هناك إمكانية للحديث عن بعض الأوصاف المحدّدة الصلبة رغمّ أنّ معظمها لا تكون إشارات صلبة. أما في السياقات التي تكون فيها هذه الأوصاف صلبة، فمتعلّقة ببعض الحالات فقط مثلما نجد في الرياضيات[81]. إبرازًا لذلك، يمكن تقديم مثال شارح، فمثلًا: عبارة «جذر مكعّب 27» هي وصف محدّد يشير إلى العدد «3» في جميع العوالم الممكنة، إذ إنّ عبارة «3 جذر مكعب 27» تمثّل حقيقة ضرورية رغم أنّها وصف محدّد للعدد 3.

يعترف صول كريبكه أنّ الأوصاف الرياضية وبصفة عامة الأوصاف التي تكشف عن الخواص «الجوهرية» للموضوعات، كلّها تمثّل إشارات صلبة. يترتّب عن ذلك، أنّ الصلابة ليست الخاصية المميّزة لأسماء العلم عن الأوصاف[82]. من ثمّ، فإنّ التفريق بين اسم العلم والوصف المحدّد، بالنسبة لكريبكه، لا يمكن أن يتمّ بالاستناد إلى معيار الصلابة فقط، ما دام هذا المعيار لا يصمُد في معظم الحالات الأخرى؛ ومن ثم، يلزم التركيز بشكل أساسي على خاصية الإحالة نفسها لما لها من مميزات منطقية صارمة[83]. ولقد أشار دونيلان بدوره إلى هذه المسألة عندما اعتبر أنّ أسماء الأعلام تحيل إلى موضوعاتها، في حين تقوم الأوصاف المحدّدة بالتعيين بفضل الخاصيات التي تكشف عنها لموضوعاتها[84].

غير أنّه إذا كانت الأوصاف المحدّدة ليست بإشارات صلبة في معظمها، فلأنّ ما تمثّله وتعبّر عنه بمضامينها الوصفية ليس صادقًا على نفس الموضوع أو الشخص في جميع العوالم الممكنة. إنّ الخصائص التي تكشف عنها تلك الأوصاف تعتبر في الواقع خواصَّ محتملةً لموضوعاتها التي تعيّنها؛ وهي بهذا المعنى، ليست خصائص ضرورية للموضوعات المعيّنة بتلك الأوصاف إلّا في الحالات الرياضية حيث بعض الأوصاف تعبّر عن خصائص جوهرية للموضوعات[85].

وخلافًا لذلك، تعتبر أسماء الأعلام إشارات صلبة لأنّها تحيل إلى نفس الشخص في كل العوالم الممكنة؛ وهي بذلك، كما يؤكّد على ذلك كريبكه، تحيل إلى حاملها عبر جميع العوالم الممكنة في استقلالية تامة عن أيّ أوصاف أو خصائص محدّدة[86]. لكن ما هو المفهوم الخاص بالصلابة في الاستعمال الكريبكي له في تفسير طريقة إحالة اسم العلَم لديه؟

1.2. مفهوم الصلابة[87] ومعاييرها الدلالية والمنطقية

رأينا مع صول كريبكه كيف أنّ أسماء العلم تحيل على نفس الأشخاص في كلّ العوالم الممكنة. ما يؤكّده هذا الادعاء هو: أنّ إحالة اسم العلم تبقى صلبة مهما كانت هذه العوالم مختلفةً. والمقصود بذلك، ما عبّر عنه كريستوفر بيكوك[88] عندما صاغ تعريفًا للإشارة الصلبة بناء على ما قاله كريبكه في «الضرورة والتسمية»، وهو كالآتي:

> «ن» إشارة صلبة (في لغة م خالية من الغموض ومن الإشاريات)، إذا وفقط إذا كان، هناك: موضوع س، كما هو، بالنسبة لجملة ج (ن) التي تظهر فيها ن، وشرط الصدق (أو الخطأ) بالنسبة ل ج (ن) هو أنّ ⟨س⟩ يستوفي (أو لا يستوفي) ج (..)[89].

80. Maurice, (L) : La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage ; op. cite, p .134.

81. Ibid, p.134.

82. Recanati, (F) : « La sémantique des noms propres : remarques sur la notion de désignateur rigide », in Langue française, Num 57, 1983, Grammaire et référence, p.106/118.

83. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.29.

84. Donnellan, (K) : «Reference and Definite Description», in Philosophical Review, vol 75, 1966, pp 281/304.

85. Recanati, (F) : « La sémantique des noms propres : remarques sur la notion de désignateur rigide», in Langue française, Num 57, Grammaire et référence., 1983 , p.106.

86. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.30.

87. La rigidité / Solidity.

88. Christopher Peacocke.

89. Peacocke, (C) : « Proper names, Reference, and rigid designation »; in Blackburn, (C), ed Meaning, Reference, and Necessity, 1975, Cambridge University press, p.110.

يستدمج هذا التعريف في بنيته تصوُّرَ راسل الماصدقيَّ لحدود القضايا الحملية، والواضح فيه أنّ بيكوك حريصٌ على تحديد خاصية صلابة الأسماء بالاستناد إلى شروط الصدق[90]. وهذا ما سوف نعود إليه عندما نتحدث عن معيار شرط صدق القضايا التي ترد فيها أسماء الأعلام كإشارات صلبة لدى كريبكه.

تجعل هذه الخاصية أسماء الأعلام تنفرد بكونها ذات وظيفة إحالية وليس تعيينية وصفية، كما بالنسبة للأوصاف المحدّدة، حيث يكون لها امتداد واسع في كل السياقات الموجهة، ما يجعلها تحيل على نفس الشخص مهما تغيّرت العوالم الممكنة. فهل يعني ذلك أنّ سعة امتداد[91] إحالة هذه الأسماء معيارٌ أساسي لصلابتها؟ أم أنّها ليست كذلك؟

إذا كان الاسم مرادفًا للوصف المحدّد بالنسبة للنظرية الوصفية للإحالة، حيث يدل الواحد منهما على الآخر؛ فإنّ هذا التصوّر لا يصحّ بالنسبة لنظرية كريبكه الدلالية لإحالة الاسم. فاستخدام اسم علم «أرسطو» للإحالة على «مربي الإسكندر» لا يعني في تصور كريبكه أنّ خاصية «مربي الإسكندر» ضرورية لتسمية «أرسطو». يعني ذلك أنّه من الممكن أن تكون لدينا عوالم ممكنة لا يكون فيها أرسطو «مربيًا للإسكندر» بل مربّي كلب، أو قطّ .. إلخ. لذا؛ فخاصية «مربي الإسكندر تسمية ممكنة لكنّها غير ضرورية. أمّا اسم «أرسطو» فإنّه رغم ذلك لا يتوقّف عن أن يحيل إلى نفس الشخص المسمّى أرسطو مهما كانت العوالم[92].

يظهر هذا المثال أنّ الفرق الدلالي بين اسم العلم «أرسطو» والوصف المحدّد «مربّي الإسكندر» يقوم في كون الأول اسمًا صلبًا ومن ثم ضروري، في حين يبقى الثاني غير صلب لأنّه مجرد إمكان من بين إمكانات أخرى محتملة. تبريرًا لهذا التفريق وتأسيسه، وضع كريبكه بعضًا من المعايير الدلالية والمنطقية؛ نقترح التعرّض لها في صيغتين: معيار سعة الحمولة، ومعيار شروط صدق القضايا الموجّهة. فما هي موجبات كلّ واحد منهما؟

أ. معيار امتداد[93] إحالة الاسم في السياقات الموجهة

لمّا جعل كريبكه خصوصية اسم العلم قائمة في كيفية إحالته على موضوعه في السياقات الموجّهة، أوقف الاسم على الشخص الذي يحمله بشكل يسمح بالإحالة عليه في كلّ العوالم الممكنة. وقد أفضى لديه هذا الأمر إلى إيراد نفس الاسم لذات الشخص مهما كانت العوالم التي نحيل فيها إلى هذا الأخير، ومن ثم تبقى تسميته تلك إشارة صلبة لا تتغير بتغير العوالم. تُعزّز فكرة الإحالة الصلبة تلك فكرة كوننا نستعمل نفس الاسم الشخصي للإحالة إلى ذات الشخص حتى في تلك العوالم التي نجهل فيها الخصائص المحتملة، والتي من الممكن أن تخص الذات فيها دون أن نعرف عنها شيئًا.

وفقًا لذلك تسمح خاصية سعة حمل اسم العلم الشخصي بأن نحيل بواسطته على نفس الذات في كلّ العوالم الممكنة، ومن ثم ينجز هذا الاسم نفس الإحالة إلى نفس الشخص دائمًا وفي كلّ السياقات الموجّهة[94]. ثمّ تأسيسًا على ذلك، فإنّ كلّ إشارة أو تسمية ما تكون صلبة إذا وفقط إذا كان لها دائمًا سعة امتداد (Scope) في السياقات الموجّهة. جعل هذا التحديد مفهوم الصلابة صالحًا فقط بارتباط مع هذه السياقات؛ لذا؛ عبّر كريبكه عنه قائلًا[95]:

> «إنّنا نسمّي شيئًا ما إشارة صلبة إذا كان يشير إلى نفس الموضوع في كلّ العوالم الممكنة، والإشارة غير الصلبة أو العرضية إذا لم يكن كذلك»[96]

غير أنّ كريبكه نفسه لاحظ، في مقدمة النشرة الثانية لكتابه «الضرورة والتسمية»، كيف أنّ خاصية قابلية الاستخدام الإحالي الموسّع لاسم العلم في مختلف السياقات الموجّهة، أو ما يمكن أن يطلق عليه الإحالة الممتدّة (La portée large)، ليست دائمًا معيارًا أساسيًّا وحاسمًا في تأسيس المفهوم الخاص بصلابة أسماء الأعلام. أمّا إذا ظهر أنّ هذا المعيار لا يصلح بشكل دائم للاستعمال كمعيار لتحديد صلابة الاسم، فقد وجب البحث عن معيار أو معايير أخرى لتحديد وتقييم صلابة الأسماء.

ب. شروط الصدق معيار لصلابة أسماء الأعلام

حرص كريبكه على وضع نموذج دلالي منطقي يحقّق ويستجيب للشروط الدلالية والصدقية الواجب توفّرها في

90.) -Maurice,)L(: La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage ; op. cite, p.140.

91. La portée large / - Vast loading.

92. Alloncle, (R) : Nom propre et référence ; op. cite, p80.

93. Vast loading.

94. Maurice, (L) : La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage ; op. cite, p.136.

95. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.36.

96. Je cite la traduction française: « Nous appellerons quelque chose un désignateur rigide si dans tous les mondes possibles il désigne le même objet, et un désignateur non rigide ou accidentel si ce n'est pas le cas. ». Ibidem. (Kripke, p.36.)

القضايا والعبارات التي يرد فيها استعمال أسماء الأعلام، وذلك حتى يتسنى لإحالة هذه الأسماء، باعتبارها تسميات وإشارات جامدة، أن تكون متّسقة وممكنة في جميع العوالم الممكنة. كان منطق الجهات[97] أساس هذا النموذج وعماده، حيث يحقّق إمكان التقويم الدلالي للعبارات والقضايا التي ترد فيها جهات الإمكان والضرورة والاعتقاد.

غير أنّه لأجل توضيح كيف تكون شروط الصدق معيارًا لصلابة أسماء الأعلام، حريٌّ بنا التذكير أولًا بالكيفية التي ينظر بها كريبكه إلى صلابة الأسماء في السياقات الموجّهة.

بالنسبة لكريبكه تشمل خاصية الصلابة بعض التسميات حتى وإن كانت هذه الأخيرة واردة في الجمل البسيطة من النوع التالي:

أ. شيراك نحيف؛

ب. رئيس الجمهورية نحيف؛

وسوف يتحدد معيار صلابة العبارة (أ) تمامًا مثلما سوف يتحدد في العبارة التي تحتوي صيغة جهوية معيّنة (قد يكون)، كما في المثال التالي:

ج. قد يكون شيراك ضخمًا؛

إذا ما أضفنا إلى هذه العبارات عبارة أخرى تحتوي علامة غير صلبة مع عبارة موجّهة[98] (قد يكون)، تحصل لدينا العبارة التالية:

د. قد يكون رئيس الجمهورية ضخمًا؛

إذن ونحن نستعمل هذه العبارات الأربع، نكون نتحدث أيضًا عن نفس الشخص فنقول في المثالين (أ) و (ب) كما العبارتين (ج) و (ذ) كلها تحيل إلى نفس الشخص. إذن، فهي كلّها عبارات متكافئة في إحالتها، من ثم سوف تكون لها نفس القيمة الصدقية. لكن رغم هذه الخاصية، إلّا أنّ كريبكه يرى أن مثل هذه العبارات، يختلف بعضها عن بعض؛ ففي الوقت الذي تكون العبارة (أ) و (ج) تتوفران على تسمية جامدة، تخلو العبارتان (ب) و (ذ) من أيّ إشارة صلبة، إذ تقدمان فقط إشارتينِ بسيطتينِ[99].

وأمّا من وجهة نظر منطق الجهات، فإنّه فقط العبارتان (ج) و (ذ) تحوزان جهات القول: جهة الإمكان (قد يكون). ولإبراز كيف أن الصلابة ليست وظيفة للإحالة الممتدة للتسميات فقط في السياقات الموجهة، فإنّه من المناسب الرجوع إلى معيار شروط صدق العبارتين (أ) و (ب) اللتين لا تحتويان على عامل جهوي. هكذا، فالقضية المعبّر عنها في العبارة (أ)، تكون صادقةً في عالَم (ع) إذا وفقط إذا كان شيراك نحيفًا في (ع). نقول في هذه الحالة إنّه يوجد فرد واحد (س) بالنسبة لأي عالم (ع)، بحيث تكون القضية المعبّر عنها صادقة في (ع) إذا وفقط إذا كان (س) نحيفًا في (ع).

وبصفة عامة، فإنّ شروط صدق العبارة (أ) تتكوّن من: الفرد «شيراك» موضوعًا، ومن الخاصية «نحيف» محمولًا. وبتعبير آخر، يمكن القول: إنّ شروط صدق العبارة (أ) مكوّنة من الشخص (شيراك) والصفة (نحيف)[100]. لكن بخصوص العبارة (ب)، لا تخصّ شخصًا واحدًا، بحيث، بالنسبة للعالم (ع)، فإنّ القضية المعبّر عنها في (ب) صادقة بارتباط مع (ع)، إذا وفقط إذا كان هذا الشخص أصلعَ في (ع).

توضيحًا لهذا الأمر أكثر، يمكن القول إنّه في عالم حيث لوبين رئيس الجمهورية، فإنّ صفة نحافة لوبين هي ما يجعل القضية المعبّر عنها في (ب) صادقة. لكن في عالم آخر حيث ساركوزي هو رئيس الجمهورية، فلسوف تكون نحافة ساركوزي هي ما يجعل القضية المعبر عنها في (ب) صادقة أو كاذبة وليس نحافة كلّ من شيراك أو لوبين[101]. ولأنّه ليس هناك شخص محدّد تنطبق عليه شروط صدق القضية المعبّر عنها في (ب) في مختلف العوالم الممكنة، فإنّ القضية المعبّر عنها في (ب) تكون صادقة بارتباط مع عالم ممكن، إذا وفقط إذا كان هناك شخص (س) حيث (س) هو رئيس الجمهورية ونحيف في نفس الوقت. إذا لا تعود شروط صدق القضية المعبّر عنها على شخص محدّد، وإنّما إلى كيان، كيفما كانت، يحقّق خاصية معيّنة (كونه رئيسًا للجمهورية).

97. يعد منطق الجهات امتدادًا لمنطق القضايا مع إدراج مواقف المتكلّمين من تلك القضايا، مثل الإمكان أو الضرورة أو الوجوب.. إلخ. ولعل ما يميّز المنطق الموجّه في صيغته المعاصرة عن القياس الموجّه التقليدي هو الدراسة التركيبية للوجوب والإمكان باعتبارها عوامل تقع على القضايا، وبشكل يسمح بالتأليف بين مختلف هذه العوامل مثل: جب مكن؛ ونعني وجوبًا ممكنًا ب. انظر بهذا الخصوص: حسان الباهي: فلسفة الفعل، الطبعة الأولى، إفريقيا الشرق، المغرب، 2016، ص268.

98. المقصود هنا أنّ العبارة تحتوي على عامل موجّه، فتصبح قضيّة موجّهة التي هي: «عبارة عمّا النسبة الواقعة بين جزءيها مقرونة بالوجوب والإمكان أو الامتناع، كقولنا: واجب أن يكون، وممكن أن يكون وممتنع أن يكون؛ وأمّا المطلقة فعبارة عمّا كانت النسبة بين جزءيها مجرّدة من الجهات، كقولنا: كذا كذا أو ليس كذا كذا». انظر بهذا الخصوص: حمو النقاري: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2016، ص 247.

99. Maurice, (L) : La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage; op. cite, p.136.

100. Ibid, p.137.

101. Ibid, p.138.

يوجد في مختلف العوالم الممكنة ذوات مختلفة تستجيب للخاصية التي يعبّر عنها الوصف المحدّد الموجود في العبارة (ب). وبما أنّه لا يعيّن الوصف المحدّد هنا ذات بشكل صلب، ما دامت شروط صدق القضية تختلف بحسب الظروف. ليست شروط الصدق فردية، من ثم لا تحتوي على فردٍ خاصّ؛ إنّها والحال كذلك عامّة[102]، مادامت تحتوي على المفهوم أو الخاصية التي ينبغي أن تستجيب لكيان محدّد، شريطة أن يتحقّق هذا المفهوم أو تلك الخاصية المعبّر عنها هنا وصفيًّا.

بصيغة أخرى، يمكن للعبارة (ب) أن تعبّر عن القضايا التي لها شروط صدق مختلفة في مختلف العوالم الممكنة، بينما ذلك غير ممكن أبدًا في العبارة (أ). فالعبارة (أ) سوف تفيد دومًا نفس القضية مع نفس المحتوى الماصدقي في كلّ العوالم الممكنة المعتبرة. إذن، فالمضمون الماصدقي للقضية المعبّر عنها في العبارة (أ) متطابق في كلّ العوالم الممكنة: (شيراك، النحافة).

تنضبط خاصية صلابة أسماء العلم إذن إلى معيار شروط الصدق كما تبيّن الأمثلة السابقة، وهذا ما يجعل هذه الخاصية مدعومة دلاليًّا بشروط المعالجة الماصدقية التي تشترط تمام واتساق القضايا التي ترد فيها. وذلك ما أشار إليه كريبكه في مقدّمة كتابه «الضرورة والتسمية»، حيث أكدّ أنّ صلابة الأسماء خاصية تتماشى ومقتضيات شروط صدق العبارات في الحالات الافتراضية التي ترد على شاكلة قضايا جهوية[103].

إذن، تتأسّس خاصية الصلابة تأسيسًا دلاليًّا بتضافر كلّ المعايير السابقة؛ غير أن صلابة الأسماء ليست على شكل واحد، بل لها أشكال وأنواع. فما هي أهمّ أصناف هذه الصلابة عند كريبكه؟

2.2. أصناف صلابة التسميات

لمّا كانت أطروحة الإشارات الصلبة تسري على السياقات الماصدقية العادية كما على السياقات الموجّهة، وكانت أسماء العلم المستعملة في اللغة العادية التعبير الصادق على الإشارات صلبة، كما الشأن بالنسبة لبعض أصناف الأوصاف المحدّدة؛ فإنّ التسمية بهذه الأسماء طريقة في الإحالة على الموضوعات والذوات دون الالتفات إلى الخصائص الأخرى لهذه الأخيرة ما عدا تلك العادية الجارية على الألسن (أي أسماءها الخاصة التي تحيل عليها)[104].

التسميات بأسماء العلم إذن هي عبارة عن إحالات صلبة لا تتغيّر بتغيّر العوالم الممكنة. إنّها تبقى تحيل على نفس الذات أو الموضوع في كلّ السياقات الموجّهة، بحيث لا يفضي استعمالها إلى أنّها ستحمل معنى مخصوصًا ما عدا كونها إشارات جامدة على موضوعاتها التي تحيل عليها دائما إحالة مباشر[105]. ويدعم هذا التصوُّر القول بأنّ أسماء العلم، باعتبارها إشارات صلبة، تحيل إحالة مباشر على موضوعاتها دونما أن تعيّن لها أيّ وصف محدّد أو كيفية ما كيفما كانت، ما عدا كونها تسميات جامدة لها[106]. غير أنّ كريبكه يفرّق في صلابة الأسماء بين نوعين من الصلابة، هما: صلابة الواقع (Rigidité de *facto*)، وصلابة التخصيص أو قل صلابة التأكيد (Rigidité de *jure*)[107].

يقابل كريبكه بين هذين النوعين من الصلابة، معتبرًا اختلاف صلابة اسم العلم عن صلابة بعض الأوصاف المحدّدة يعود إلى طريقة إنجاز اسم العلم لإحالته على موضوعه، وليس إلى مفهوم الصلابة في حدّ ذاته. ذلك أنّ إحالة الاسم تنفرد بكونها جارية على كلّ الألسن، وهي بذلك ثابتة ثبوتًا لا تغيير يطاله في جميع السياقات الواقعية وكذا الاعتقادية[108]. لكن كلًّا من الاسم والوصف المحدّد الصلب يتأثران بهَذين النوعين من الصلابة: صلابة الواقع وصلابة التخصيص. فما معنى كلّ واحدة منهما؟

102. يقابل المناطقة مصطلح «العام» بنقيضه «المفرد»، للحديث عن القضايا أو شروط الصدق، بحسب احتوائها على فرد مشار إليه بحدّ مباشر في إحالته في عبارة ملائمة. (نتكلّم في حالة معيّنة عن قضية مفردة عندما يكون معنى العبارة فيها ينتمي إلى القضية المعبّر عنها في هذه الجملة، بينما في الحالة المعاكسة نتحدث عن القضية العامة).

103. Lycan, (W,G) : Philosophy of language, Routledge, Second edition, Taylor & Francis Group, New York – London, 2008, p.39.

104. Barcan-Marcus, (R) : « Comments », in Körner ed, philosophy of logic, 1975, p.134.

105. Engel, (P) : Identité et référence ; op. cite, p.139.

106. Ibid, p.77.

107. يورد كريبكه هذا التمييز في مقدّمة كتابه «التسمية والضرورة»، حيث يمرّر تفريقًا واضحًا بين صلابة الواقع وصلابة القانون أو التوقيف بشكل غير مباشر، لتجنّب من خلاله بعض الصعوبات التي قد تطرح بخصوص بعض الحالات التي قد تسبّب نوعًا من اللبس في تمييز أشكال وأنواع صلابة الأسماء. انظر بهذا الخصوص:
-Kripke, (S) : La logique des noms propres, p.173.

108. في الواقع يعود هذا الأمر إلى إسقاط إمكان قيام المعنى المعجمي والسياقي وحتى الدلالي عن الاسم العلم، بحيث يبقى له فقط ما صدق، وهذه الفكرة هي نفسها التي قال بها من ذي قبل جون ستوارت وميل، وطوّرها كريبكه في اتجاه معالجة إحالة الأسماء بما يؤسّس لنظرية دلالية منطقية في إحالة هذا النوع من العبارات.

أ. صلابة القانون أو التوقيف (*de Jure*)

يخصّ هذا النوع أساسًا أسماء العلم التي تنجز إحالتها على الأشخاص بشكل مخصوص، حين تحيل على الذات بشكل جامد ثابت دائمًا وفي كلّ العوالم الممكنة. يرتبط الاسم هنا بالذات، ويكون بمعزل عن الخصائص الأخرى التي قد تكون خاصة بهذا الشخص دون شخص آخر.

إنّ الاسم بهذا النوع من الصلابة لا يمكن أن يحيل على شيء آخر غير موضوعه الخاص في كل السياقات والعوالم الممكنة. تعتبر الصلابة وفقًا لهذا النوع توقيفية[109]، فتخصّ أسماء العلم تحديدًا، ما يجعل إحالتها تحصل باشتراط وجود موضوع مخصوص أو ذات خاصّة بها. إنّها صلابة توقيفية، أو قل يحصل إجماع حول إحالتها على موضوعها دون ما عداه؛ وأمّا ما يتغيّر في هذه الحالة، فهو وضع الذات في العوالم الممكنة، بينما الاسم يبقى ثابتًا في إحالته على هذا الموضوع أو تلك الذات دون أن يطاله تغيّر أو تبدّل.

ب. صلابة الواقع أو التأكيد (*de Facto*)

خلافًا للنوع السابق للصلابة، يتحدّث كريبكه عن صلابة الواقع[110]، وهي صلابة تميّز وصفًا محدّدا وتجعله إشارة صلبة من نوع صلابة الواقع. ويشير هذا النوع إلى موضوع أو كيان يستوفي خاصية معيّنة معبّر عنها في الوصف، لكن في هذه الحالة الخاصة، تستوفي هذه الخاصية موضوعها في جميع العوالم الممكنة.

نستطيع القول إذن إنّ صلابة الواقع « De *facto* » تقوم باستدعاء الوصف محمولًا صادقًا لنفس الموضوع في مختلف العوالم الممكنة. والمقصود بذلك أنّ نفس الموضوع يحيل عليه نفس الاسم في كل السياقات الجهوية والواقعية معًا، حيث يقع نفس الموضوع تحت عنوان هذه التسمية في العوالم الممكنة[111]. وتكون هذه الصلابة خاصية للتسميات والإشارات التي نحيل بها على الأشياء في كلّ السياقات، ومن ثم هي عبارة عن أسماء ذات امتداد إحالي واسع في مختلف العوالم الممكنة[112].

109. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.173.

110. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.173.

111. Kripke, (S) : Naming and necessity; op. cite, p.10.

112. Recanati, (F) : «La sémantique des noms propres : remarques sur la notion de désignateur rigide» ; op. cite, p.118.

أمّا صلابة التوقيف « De *Jure* »[113]، فهي بمثابة إحالة تتوقّف على اسم علم معيّن، وتحدث بطريقة توثيق تسميّة الموضوع المعني توثيقًا مخصوصًا محدّدًا، سواء في هذا العالم أو في العوالم الممكنة الأخرى. ومن ثم فهذا النوع من الصلابة، هو ما يميّز، بالنسبة لكريبكه، أسماء العلم عن الأوصاف المحدّدة؛ حيث المحيل به على الشيء باعتباره إشارة صلبة مستقل عن العوالم الممكنة لا يتغيّر بتغيّرها، عكس الوصف المحدّد[114].

يظهر ممّا سبق أنّ استخدام كريبكه لمفهوم الصلابة كان المراد منه إبراز الفرق الأساسي الذي يتبناه منظورُه للتسمية بين أسماء العلم والأوصاف المحدَّدة؛ وهو فرق يؤكّد ثبات الأسماء مستقلّة عن تغيّر السياقات التي ترد فيها، في حين تتغيّر هذه الأوصاف ولا ترتقي إلى مستوى اعتبارها تسميات حقيقية (أي صلبة).

الظاهر أنّ موقفًا كهذا، يضعنا أمام تصوّر دلالي خاص لعملية التسمية. أنّه تصوّر فلسفي ومنطقي يعتمد مقاربة جديدة لتأويل علاقة الأشياء بمسمّياتها[115]. أو قل لمعالجة علاقة الذات بصفاتها من خلال تأسيس تصوّر دلالي خاص للهوية والضرورة والإمكان من خلال نموذج دلالي قوامه دلاليات منطق الجهات (أو ما يسمى بتعبير آخر منطق الموجّهات). هكذا نقترح بسط الكلام في هذه المسألة في المحور التالي لهذا النقاش، حيث سنعالج فيه المبادئ المؤسّسة لتصوُّر كريبكه لعلاقة الاسم بالمسمّى في السياقات الموجّهة، حيث يقارب مشكلة إحالة أسماء العلم وفق تصوّر سببي لعملية التسمية.

3. إحالة أسماء العَلَم في السياقات الموجّهة

يقترن النموذج التأويلي لإحالة الأسماء لدى كريبكه باستخدام مجموعة من المفاهيم المؤطّرة لتصوّره للكيفية التي تتمّ بها إحالة الاسم على موضوعه. ونذكر منها بالأساس: مفهوم الهُويّة والضرورة، والتسمية، والعالَم الممكِن[116]. فنظرًا لما

113. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.173.

114. Recanati, (F) : «La sémantique des noms propres : remarques sur la notion de désignateur rigide» ; op. cite, pp.106/118.

115. Kripke, (S) : Naming and Necessity ; op. cite, p.140.

116. جدير بالذكر أنّ الهوية والضرورة والإمكان من المفاهيم الكلاسيكية للمنطق منذ أرسطو مرورًا بالرواقيين والمحدثين (لابنتز)، ثمّ وصولًا إلى المعاصرين. لقد استعاد كريبكه النظر في هذه المفاهيم، وبصفة خاصة الضرورة والهوية، بما أفضى لديه إلى تعزيز النزعة الجوهرية التي تعيد الاعتبار للتصوّر التجريبي الهيومي للعلية القاضي بجعلها مجرّد علاقة بين الأشياء والأحداث، خلافًا للتصور الكانطي القاضي بالحديث عن الضرورية

لهذه المفاهيم من أهميّة في بسط نظرية كريبكه لإحالة أسماء العَلَم، نقترح تحديدَها هُنا وَفقًا للتصوُّر الذي يستخدمها به هذا الفيلسوف.

غير أنّه لمّا كانت هذه المفاهيم عبارة عن تصوّرات مؤسّسة وموجّهة للنموذج الدلالي المنطقي الذي توسّله كريبكه، ارتأينا إدراجها في هذا المحور المخصّص للحديث عن كيفية إحالة الأسماء على الأفراد، وبشكل عام عن علاقة الذات بصفاتها من خلال مقولتي الهوية والضرورة. لقد أعاد كريبكه النظر، من خلالهما، في تصوّرات بعض المناطقة والفلاسفة للإحالة، وكذا لمقولة الوجود من خلال نظريته في العوالم الممكنة، ثمّ أيضًا للخلفيات الفلسفيّة المؤسّسة لهما. إذن ما هو مفهوم كريبكه لكلّ من التسمية، الذات، الصفات؟ ثمّ كيف تصوّر هذا الفيلسوف كلًّا من الهويّة والضرورة؟ وما هو دور العالم الممكن في التأسيس للتصوّر السببي للإحالة والتسمية لديه؟

1.3. في الأسماء والتسميات

يستخدم كريبكه الاسم ويقصد به اسم العلم تحديدًا (شخص، مدينة، دولة، نهر.. إلخ)، مفرّقًا بينه وبين الأوصاف المحدّدة تفريقًا دلاليًّا حاسمًا، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. غير أنّ التقليد المنطقي المعاصر المنحدر من فريجه قد ركّز الاهتمام على الأوصاف المحدّدة فقط، على اعتبار كونها قضايا ترد بصيغة (س بحيث إنّ صا س) بحيث صا صفة كما في العبارة (الأستاذ الذي ألقى الدرس)، وإذ الأستاذ واحد وواحد فقط الذي ألقى الدرس، فإنّه الفرد المسمّى بهذا الوصف (أي المحال عليه).

لا يستخدم كريبكه حد الاسم بهذا المعنى الذي يفيد الوصف المحدّد، اعتراضًا منه على التقليد الوصفي الذي انتهي به المطاف إلى عزو غموض إحالة اسم العلم على موضوعه إلى ضعف في اللغة الطبيعية في إفادة الدلالة، كما فعل فريجه وراسل. إنّه يرفض مثل هذا التأويل الذي يقول بأن لاسم علم «أرسطو» معنًى ما بالنسبة للبعض، ومعنى مخالفًا لدى البعض الآخر[117].

خلافًا لهذا المنظور، يستعمل كريبكه اسم العلم كما يجري تداوله في اللسان الطبيعي، ويقترح للخروج من الارتباك الحاصل للوصفيين لا القول بضعف اللغة الطبيعية، وإنّما البحث في الطريقة التي تطلق بها الرسوم على الأسماء، ومن ثمّ لا ينبغي أن نعدَّ الوصف المستخدم مرادفًا للاسم. هكذا رفض كريبكه النظرية التقليدية التي ترى أن علاقة الرسم بالاسم هي علاقة ترادف أو مماثلة، ويأتي بمثال فيتغنشتاين الشهير في (أبحاث فلسفية، الفقرة 79)[118]، حين نقول (موسى لم يوجد) فهذا يمكن أن يفيد:

- - إمّا أن بني إسرائيل لم يكن لهم زعيم موحّد حين غادروا مصر.
- - وإمّا أن زعيمهم لم يكن اسمه موسى؛
- - وإما أنّه لا يمكن أن نتحقق مما أسندته التوراة لموسى؛

وهكذا فإنّ اسم العلم موسى يصبح ثابتًا بحيث لا يحيل إلّا على ذاته، عكس ما تقوله النظرية الوصفية التقليدية التي ترى وجود معنًى في إحالة اسم العلم، وتعتقد أنّه مجرد لفظة وتسمية يمكن أن يكون لها مرادف آخر غير الاسم الأول، ومن ثم الحديث عن مضمون معرفي ما للاسم[119].

كذلك في العبارة (الفارابي المعلم الثاني)، حيث يأتي اسم علم الفارابي فيها إشارة صلبة لا تتغير حتى وإن اكتشفنا أنّه ليس كذلك في عالم ممكن مختلف (فيلسوف سيف الدولة الحمداني)[120]. ومن ثَمَّ فإحالة الاسم هنا خالية من أيّ معنى محدّد، بل يبقى إشارة صلبة يحيل على نفس الذات مهما تغيّرت سياقات وروده.

أمّا الأوصاف المحدّدة التي نستعملها للإشارة إلى هذا الشخص، فتتغيّر بتغيّر السياقات التي ترد فيها، ومن ثمّ لئن أمكن لوصف محدّد (فيلسوف سيف الدولة، أستاذ ابن سينا، المعلّم الثاني..) أن يعيّن في بعض الحالات شخص الفارابي بإشارة وصفية غير الاسم الخاص به، فإنّه مع ذلك لن يمثّل جزءًا من معنى الاسم الخاص بشخص هذا الأخير (الفارابي).

تبقى عملية التسمية بهذا المعنى جامدة لا تتغير بالرغم من تغير العوالم الممكنة التي ترد فيها الذات المعنية بهذه التسمية، وهذا ما يجعل أسماء العلم ثابتة وصلبة، حيث تبقى لها نفس الإحالة في كل العوالم الممكنة. وليس معنى ذلك أن الشيء المسمّى يوجد في كل هذه العوالم، ولكن فقط يعني

قبليًّا وبشكل متعالٍ. انظر بهذا الخصوص:
- Burge, (T) : « Philosophy of language and Mind: 1950 – 1990»; In The philosophy Review, Vol 101, Isse 1. Jan, 1992, pp.1/51.

117. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, p.40.

118. Ibid, p.46.

119. Engel, (P): Précis de philosophie analytique ; op. cite, p.111.

120. Engel, (P): Précis de philosophie analytique; op, cit, p.243.

أنّ اسم هذا الشيء يحيل بصلابة على موضوعه مهما تعددت تلك العوالم وتغيّرت.

تقترن عملية التسمية عند كريبكه بتصور منطقي خاص لديه، يقضي باعتبار اسم العلم علامة إحالية جامدة، لأنه يحيل على موضوعه ويدل عليه دائما في أيّ زمان وأيّ مكان، وفي استقلال تام عن الرسوم التعيينية التي يمكن أن نسندها لهذا الموضوع[121]. إنّ عملية التسمية هنا هي إلحاق اسم علم ما بشخص معيّن، فيبقى دالًّا عليه رغم تبدُّل السياقات والعوالم التي قد يرد فيها ذكر هذا الشخص. وقد نعطي مثالًا على ذلك:

أ. أرسطو هو معلم الإسكندر؛

فأرسطو الذي دُلّ عليه هنا ب (1) «معلم الإسكندر»، قد يُدَلّ عليه في سياق آخر ب (2) «مؤلف الأرغانون»، وفي سياق آخر ب (3) «تلميذ أفلاطون».. إلخ. لعلّ ما يلاحظ بخصوص هذا المثال هو اختلاف الرسوم التعيينية التي أطلقناها على اسم العلم أرسطو، إلّا أن بعضها قد يصلح أن يطلق على غيره، مثل (3) « تلميذ أفلاطون» التي تنسحب أيضًا على أودوكس الذي هو بدوره تلميذ أفلاطون.

إذن؛ فالأوصاف التعيينية لا يمكنها أن تؤدي نفس الإحالة التي تلعبها أسماء العَلَم؛ فتسمية اسم العلَم «أرسطو» تبقى جامدة، لكن أيضا قد تقال عليه أوصاف تعيينية أخرى وحتى تلك المشتركة مع غيره، أنّ تسمية أرسطو تبقى ثابتة لا تتغير. وما يعيبه كريبكه على النظرية الوصفية ربطها بين إحالة الحدود كيفما كانت، عامة أو فردية، وتعيينها الوصفي للأشياء والأفراد؛ ما كرَّس لدى المناطقة المعاصرين القناعة بكون الإحالة هي إيحاء وصفي للموضوعات في الواقع[122].

خلافًا لذلك، انتصر كريبكه لتصوُّر جون ستيوارت ميل حول الحدود الفردية، رغم نقده له فيما يخصّ تصوّره للحدود العامة، حيث أعاد الاعتبار لفكرته حول خلو اسم العَلَم من المعنى الدلاليّ[123]. لذا؛ تُضفي تسمية اسم العَلَم على الأشخاص الذين يحملونها معانيَ خاصة أو وصفًا محدّدًا يُميّزه بشكل واضح عن باقي الأفراد، ولكنّها تبقى مجرّد تسميات جامدة لا تتغير، حيث يبقى أرسطو هو أرسطو سواء افترضناه تلميذًا لأفلاطون أو لم نفترضْه.

هكذا، لا تحتوي أسماء العَلَم على أيّ مضمون دلالي قد يفيد أنّ لها معنى محدّدًا، بل كلّ ما هنالك أنّها تحيل على الأفراد الذين تشير إليهم إحالة صلبة. ومن ثم؛ فخاصية اسم العَلَم أنّه يشار به إلى نفس الذات في جميع العوالم الممكنة حيث إحالته صلبة، وهذا ما لا يستلزم أن يكون مبتذلًا بل هو ضروري كلّما كان صادقًا. فلو قلنا مثلًا:

ب. □ (سقراط = سقراط)؛

ج. □ (سقراط = أستاذ أفلاطون)؛

تعني أنّها قضية هوية، وهي عبارة ضرورية، لأنّها تقول ما معناه:

د. □ (سقراط = فيلسوف الساحة العمومية)؛

ومنه أيضًا، يصحّ القول ضرورة:

هـ. □ (أستاذ أفلاطون = فيلسوف الساحة العمومية)؛

تسمّى هذه العبارات قضايا الهُوية، حيث لا نضيف إلى العقل شيئًا ونحن نستعملها، بل كلّ ما هنالك أنّنا نتعامل معها على أساس كونها عبارات ضرورية عُرفيًّا ووجوديًّا. ومنه تكون كلّ عبارة تحمل صيغة الهوية عبارة ضرورية. إذا متى كانت إحالة اسم شخص بهذا المفهوم، فإنّه اسم ثابت يشير إشارة جامدة إلى نفس الذات، وهذا يجعلنا نقول عنها ضرورية في قضايا الهُوية[124]. أمّا إذا أردنا أن نعرف لماذا وضع

121. تصطدم هذه الفكرة بالصعوبة التالية: إذا سلّمنا مع كريبكه أنّه لا معنى لأسماء العلم، وأنّها فقط تحيل إحالة مباشرة ثابتة في كل العوالم الممكنة إلى نفس الشخص؛ فإنّنا لن نتبيّن بشكل واضح كيف يمكن للمخاطب أن يسند مرجعًا لاسم العلَم المستعمل من طرف المتكلّم؟ والواقع أنّ كريبكه واعٍ بهذه الصعوبة؛ لذا، وجدناه يطرح تصوّرًا سببيًّا تاريخيًّا للتسمية عبارة عن مسلسل سببيّ. وفقًا لهذا التصوّر، هناك بداية فعل التسمية في مناسبة معمودية أولية، حيث يسند اسم العلم ما لفرد أو شخص ما بتعيينه بشكل إشاري (Ostensive) عن طريق جارحة من الجوارح. ثم بعد ذلك تسنى لباقي الجماعة اللسانية تعلُّم استعمال تلك التسمية وترويجها فيما بين أفرادها فتناقلوا الاسم من جيل إلى آخر. انظر بهذا الخصوص:
- Kripke, (S) : La logique des noms propres; op. cite, p.84.

122. Kripke, (S) : La logique des noms propres; op. cite, p.123.

123. Ibidem. Je cite le passage : « La tradition logique contemporaine, représentée par Frege et Russell, a critiqué la position de Mille au sujet des noms singuliers, et approuvé sa position au sujet des noms généraux. Ainsi tous les termes, qu'ils soient singuliers ou généraux, ont, selon Frege et Russell, une « connotation » ou un sens frégéen. Les théoriciens récents ont suivi Frege et Russell, en modifiant leur conception sur un seul point : à la notion d'un sens donné par une conjonction particulière de propriété, ils ont substitué la notion d'un sens donné par un « faisceau » de propriétés qui doivent simplement êtres satisfaites en quantité suffisante. Personnellement , je me situe à l'opposé de Frege et Russell : j'approuve (plus ou moins) la conception millienne des termes singuliers, mais je critique la conception millienne des termes généraux. » ; p.123.

124. Fontaine, (M) : Argumentation et engagement

اسم العلم على مسماه الخاص، مثلًا لمَ سمي أرسطو بهذا الاسم؟ والفارابي؟ وغيرها من التسميات الأخرى؟ فإنّنا نكون أمام خيارين: إمّا أنّنا لن نجد لها سببًا أصلًا، فيصحّ عند ذلك إطلاق الاسم على مسمّاه عن طريق الصدفة؛ وإمّا أن نجد أنّ التسمية كان لها سبب، فتُنوسِيَ هذا السبب وأصبح لا يُلاحَظ في الاستعمال.

يقول كريبكه بالخيار الثاني، حيث يؤمن بوجود مناسبات معمودية للتسمية بأسماء العلَم التي نستعملها ونُطلقها على بعضنا، بحيث تُشكِّل تلك المناسبات (حفلة لحظة الولادة، تعميد الأتباع في المعابد...) سببًا في تسمية الأفراد بأسمائهم الشخصية التي ستلازمهم في حياتهم؛ وهي في العادة تُشكِّل حدثًا بارزًا في حياة الأفراد والجماعات، نظرًا لما تمثله من إعلان عن تداول اسم عَلَم جديد في تلك الجماعة. يُسمَّى هذا المنظور كما جاء به كريبكه بالتصور السببي للتسمية، حيث يزعم القول بالمسلسل السببي لممارسة استعمال اسم العلَم، ومن ثم يستند في مجمله إلى العلاقة السببية التي تربط التسمية بأسماء العَلَم ومستعملها وحامليها[125]. هكذا، فاسم العَلَم حسب هذا التصوُّر إنّما يحيل ويدل على شيء واحد، ألا وهو شخص مسمّاه، أو كما يقال عادة في المنطق إنّما يصدق على فرد بعينه، أي ذات شخص واحد.

الظاهر أنّ هذا التصوّر يركن إلى استخدام التسمية استخدامًا منطقيًّا خاصًّا، بحيث يسعى من خلالها إلى تحديد هوية الذوات بشكل ضروري[126]. ومن هنا يطرح السؤال حول المفهوم المنطقي الذي يستخدم به كريبكه كلًّا من الضرورة والهُوية؟

2.3. الضرورة والهويّة في السياقات الموجّهة

تطرق كريبكه للضرورة في معرض حديثه عن شروط الصحة والصدق التي سبق أن تناقش حولها الفلاسفة قبله. كان غرضه من ذلك تمييزه عن مفهوم القبلية «L'apriorité» التي كانت مرتبطة في التقليد الفلسفي بتصور كانط للمعرفة، من خلال تفريقه الشهير للحقائق القبلية المعروفة باستقلالها عن التجربة[127]. بالنسبة لكريبكه يثير القبلي مشكلات عديدة؛ منها وجود صنف من القضايا التي يمكن أن تعرف لنا على أساس قبلي، لكن أيضًا يمكن أن تعرف لشخص آخر على أساس تجربي. لهذا السبب يَعُدُّ كريبكه أنّ «ما يُمكِن أن يُعرَف لنا قبليًّا» لا يعني بالضرورة أنّه «يجب أن يُعرَف قبليًّا».[128] فمثلًا في العبارة الآتية:

أ. أفلاطون = تلميذ سقراط = أستاذ أرسطو؛

تفترض معرفة صحة هذا القول تجاوز طريق البديهة أو المعرفة القبلية التي تسبق التجربة، لذا يحتاج المرء إلى أن يجري بحثًا مضنيًا لمعرفة صدق هذه العبارة عبر دراسة تاريخ الفلسفة الإغريقية قبل أن يستنتج منها صحة أو بطلان هذه العبارة. غير أنّه بعد بحثنا نصل إلى أنّ تلميذ سقراط هو بالفعل أفلاطون، وأنّ أستاذ أرسطو هو أيضًا أفلاطون؛ وعليه سوف يصبح لدينا القول:

إنّ (1) □ (أفلاطون = أفلاطون) مثلها مثل: (2) □ (تلميذ سقراط = أستاذ أرسطو).

وتعتبر هذه العبارات صحيحة صحة ضرورية، متى سلّمنا بأنّ اسم علم «أفلاطون» له علاقة سببية تاريخية بالشخص الذي نسمّيه: أفلاطون، تلميذ سقراط، أستاذ أرسطو؛ غير أنّ الأولى صحيحة صحة ضرورية قبلية، بينما الثانية صحيحة صحة ضرورية بعدية. وفي هذه الحالة ينقد كريبكه التفريق الكلاسيكي لكانط بين القبلي والبعدي[129]، ويراجع مفهوم القدامى للضرورة ويعطيه دلالة منطقية موسّعة بالحديث عن الضروري الممكن والضروري المستحيل. هكذا فالضرورة قد تستخدم لتعني القبلي حين نكون بصدد المعنى المعرفي الإبيستيمي، لكن أيضًا قد تُوظَّف في الفيزياء في أثناء التفريق بين الضرورة المنطقية والضرورة الفيزيائية، كما قد تُستخدَم استخدامًا ميتافيزيقيًّا. إن هذا التوسيع في مدلول الضرورة يكشف عن تعدد جهات استخدامها: جهة معرفية، جهة ميتافيزيقية، إلخ؛ لذلك لا ترادف القبلية الضرورة ولا تماثلها، وإذا أمكن أن تجتمعا في بعض الحجج الفلسفية، فإنّه مع ذلك توجد حقائق بعدية ضرورية وحقائق قبلية احتمالية.

إذن من المهم أن يُدرَك أنّ المفهومين مختلفان، حيث يمكن أن تكون القضية ضرورية (ويرمز لها ب □) دون أن تكون قبلية، وقبلية دون أن تكون ضرورية[130]. أما بخصوص

ontologique de l acte intentionnel; op.cite, p.110.

125. يوسف السيساوي: يوسف السيساوي: الإحالة بين المنطق واللسانيات، أطروحة الدكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مركونة بكلية الآداب، ظهر المهراز، الموسم الجامعي 2006/2007.، ص 114.

126. Kripke, (S) : La logique des noms propre ; op. cite, p.129.

127. Kant, (E) : Critique de la raison pure ; tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976, p.60.

128. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite, pp.148/149.

129. Kant, (E) : Critique de la raison pure, p.58.

130. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite,

علاقة الضرورة باليقين، فيعتبر كريبكه أنّه ليس يحصل دائمًا أن يكون ما هو ضروري يقينيًّا، إذ على الرغم من أن معطى اليقين حاضر بقوة في نظرية المعرفة بجانب ما يسمى بالقبلي؛ فإنّه يحدث كذلك أن يعرف الإنسان شيئًا ما بشكل قبلي دون أن يكون ذلك يقينيًّا، فمثلًا قد نعتقد صحة حجة رياضية معينة وهي خاطئة، أو قد نقوم بعمليات حسابية لكنّنا نخطئ فيها.

تثير مسألة الضرورة مشكلات تتعلق بمعرفة ما إذا كان من الممكن أن نقول عن فرد ما أنّ له خاصيات ضرورية أو احتمالية؛ ويقصد كريبكه بهذا أهمية بحث متى وكيف نقول بأنّ قضية معينة ضرورية أو احتمالية. إنّ الكيفية التي بها يكون للفرد مجموعة من الخاصيات الضرورية أو الاحتمالية التي سيتحدد بها، يرتبط بالدعوى التي وَفقها نُحيل إلى موضوعات مفردة بواسطة الرسم. ولتوضيح هذه المسألة نأخذ العدد 9: فهل من خاصيته أن يكون فرديًّا ضرورة؟ كيف يمكن تصوره فرديًّا في العوالم الممكنة؟

يعتبر العدد 9 بالنسبة لصول كريبكه عددًا فرديًّا في جميع العوالم الممكنة، لكنْ أيضًا يُمكن أن يكون عددًا عادًّا لمجموع الكواكب؛ وفي هذه الحالة ليس من الضروري أن يصبح عددُ الكواكب فرديًّا في كل العوالم الممكنة، لأنّه إذا كانت هنالك ثمانية كواكب فقط، فحينها لن يصبح عدد الكواكب فرديًّا[131]. ويرى كريبكه أنّ هنالك طرقًا عديدة للإحالة إلى نفس الشيء، وما الضرورة إلاّ واحدة منها بجانب الإمكانات الأخرى (الإمكان، الاستحالة...)، أمّا إحالة اسم العلم، فتنفرد بكونها ثابتة وصلبة كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. فوَفقًا للتحليل السابق، لا يمكن لأي تسمية أخرى أن تحلّ محلّ التسمية الأصلية، ولا يمكن أن نطلق اسم العلَم الأصلي إلّا على الشخص المسمّى به بداية؛ في حين تبقى الأسماء الخاصة بأصحاب المهن والمناصب والمخترعين .. تسميات غير صلبة، ما دام يمكن لأكثر من شخص أن يقوم بهذه المهن وينجز هذه المناصب.

غير أنّه بإمكان بعض أسماء الأنواع وكذا الظواهر الطبيعية والجواهر الأخرى، أن تكون تسميات صارمة إلى حدٍّ ما عند إنجاز إحالتها على موضوعاتها. لذا يمكن اعتبار تسميات هذه الأصناف (الأنواع الطبيعية، الظواهر الطبيعية، الجواهر) بدورها أسماء صلبة، مثل: ماء، ذهب، أسد؛ ومن قبيل: عدد، حرارة، صوت، ضوء ، إلخ.

نجد في مثل هذه الأسماء تعبيرات جازمة (ضرورية) حين التماثل بين أمرين من نوع ما تحدّث عنه كريبكه في الأمثلة التالية: الماء = H_2O، 3 = 3، إلخ. فحسب تحليل هذا الأخير، تعتبر 3 صادقة بالضرورة إذا كان العدد 3 كما يحقّ لنا أن نفترض فيه ذلك صادقًا. ونفس الشيء بالنسبة للماء، بحيث لا يوجد عالم ممكن لا يكون فيه الماء ذا تركيب كيميائي H_2O، ومن ثم فتسمية ماء تشير إلى نفس الشيء في جميع العوالم الممكنة[132].

إنّ اسم الماء مثله مثل باقي أسماء الأنواع الطبيعية الأخرى، تسمية صلبة أو قل إشارة جامدة. وإذا كنّا لا نتداول تسمية H2O في الخطاب اليومي، فذلك لأنّ هذه الإشارة لا تُستعمَل حصرا لتحديد إشارة لفظة ماء[133]. الواقع أنّ دلالة لفظة معيّنة في هذا التحليل (مثلها في ذلك مثل حرارة، برودة، يبوسة..) لا توافق، شأن أسماء العلم، الطريقة التي تحيل بها الإشارة؛ ومن ثم، فإنّ تحديد المشار يحصل عن طريق قول ضروري بالتماثل بين أمرين يستند إلى خاصية أو أكثر من خصائص الشيء التي يمكن أن تكون غير ضرورية. والمثال الموالي يبيّن هذا الأمر:

- الإنسان كائن بقدمين دون ريش؛

يعتقد أنّ هذه الجملة عبارة تحليلية، غير أنّه لمّا كانت خاصية «له قدمان» ممثّلة بكثرة بواسطة الكائنات الإنسانية، فإنّه يوجد بين الموجودات الإنسانية من هم بقدمٍ واحدة لأسباب وراثية أو عرضية، أو هم مقعدون كليةً، ورغم ذلك هم أناس مثلنا. إذن، العبارة السابقة (الإنسان كائن بقدمين دون ريش) قبلية (a priori) لكنّها ليست ضرورية ولا تحليلية، وإن جاز أنّ «الإنسان ذو قدمين»، «دون ريش» صالح لتحديد الإشارة إلى اسم النوع البشري «إنسان»، فإنّ ذلك لا يمثّل معناه.

يستلزم التساؤل عما إذا كان من الضروري أو من الممكن أن تكون (ب) كذا وكذا نوعًا جديدًا من التقويم المنطقي الدلالي حسب كريبكه لمشكلة التسمية، ومن ثم لمسألة الضرورة والهوية[134]. إنّ الاعتقاد في الخاصية الاحتمالية أو الضرورية لتعيين الصفات والأسماء على الذوات، يقتضي بأن نبحث عن خصائص الإحالة حسب هذا المنظور، وبصفة خاصة تلك التي تحيل على الموضوعات الممكنة في مجموع

pp.33/ 61.

131. Ibid, p.117.

132. Kripke, (S) : La logique des noms propres ; op. cite,p.118.

133. Ibid, p.117.

134. Ibid, p.138.

العوالم الممكنة منطقيًّا وليس فقط فيزيائيًّا. ونتيجة لذلك ربط كريبكه مفهومه للضرورة والهوية بالتصوّر السببي للإحالة، وهذا ما نقترح تبيّنه في الفقرة الآتية.

3.3. التسمية من خلال التصوّر السببي للإحالة

يرتبط الكلام في إحالة أسماء العَلَم لدى كريبكه (كما سبق وأن أشرنا إليه سابقًا) بالتصوّر السببي لفعل التسمية. فعندما يتعلّق الأمر بإحالة اسم العَلَم، فإنّه يكون شيئًا خاصًّا مقصودًا، حيث تتوقّف شروط الصدق الخاصة بإحالته على إشارته الثابتة إلى موضوعه. ويعني هذا الأمر، أنّه من أجل فهم تسمية شخص ما باسم علم معيّن، يجب على المستمع أن يوجد هو نفسه، مع هذا الشخص، في علاقة ملائمة تسمح له بأن يتمثّله بطريقةٍ غير وصفية.

يظهر أنّ هذه العلاقة ليست في حاجة إلى أن تكون علاقة مدركة عقليًّا، بل يكفي أن يكون المستمع قد سمع هو نفسه عن الإحالة أو امتلك اسم العَلَم ضمن قائمة الأسماء المتوافرة لديه من أجل أن يكون في سياق العلاقة التواصلية الملائمة مع حامل الاسم. ويقوم هذا القول على دعوى سببية تزعم، فيما يعتقد كريبكه، أنّ العلاقة بين المواقع الخاصة بذكر أسماء العَلَم وإحالته تتمّ عبر وساطة سلسلة سببية معقّدة تتمثّل حلقاتها الأولى في التسمية الأصلية (التسمية الأولى) التي تشهد إدراج اسم علم بحضور حامله. ثمّ يوجد بين التسمية الأصلية واستخدام الاسم في سياق محدّد سلسلة من الاستخدامات التي ينقل من خلالها الاسم[135].

إذن نحصل على أسماء العَلَم من خلال هذه الاستخدامات التي يستعملها بها الآخرون، وهؤلاء المستعملون للاسم أنفسهم تلقوه عبر سلسلة استخدامات تنحدر إلى فعل التسمية الأصلية. هكذا؛ فإنّ استعمال الأفراد لاسم علم ما في سياق تلفظ معيّن إنّما يرتبط بأشكال استخدام في الوضعيات الأصلية عندما كان مستعملوه في علاقة مباشرة مع الفرد أو الشيء المسمّى. يرتبط استخدامي الراهن للاسم بمسمّاه من خلال المسلسل التواصلي الذي قطعه استعمال هذا الاسم عبر تسلسل سببي؛ بالتالي تكشف هذه العلاقة سببية عن وجود سببية مباشرة بين الاسم وحامله تعود في الأصل إلى عملية التسمية المعمودية الأولى[136].

وهكذا يحصل لدينا بمقتضى هذا التصوّر أنّه عندما نتحدّث باسم سقراط، فإنّنا نكون قد أنجزنا بهذه التسمية الإحالة على شخص الذي سمّي في لحظة تاريخية أصلية باسم سقراط. لذا، ليست إحالتي بهذا الاسم إلى ذاك الشخص من منطلق تمثّلي له، وإنّما فقط من منطلق كون استخدامي لهذا الاسم مرتبطًا تاريخيًّا بشخص سقراط ارتباطًا سببيًّا. ويحدّد الاسم وفقًا لهذا التصوّر ما يرتبط به من الأشياء والذوات بشكل سببيّ وبطريقة مناسبة، بحيث لا تتطلّب هذه الطريقة من المتكلّم أن يربط أيّ توصيف مماثل لحامل الاسم. يعتبر اسم العَلَم في هذه النظرية إشارةً ثابتة مع التسمية سواء عن طريق حسي، أو عن طريق إشارته على المشار إليه؛ وينتقل الاسم وفقًا لذلك من شخص إلى آخر بالتبادل الاتصالي بين المتحدّثين. وينجح الناس في تحديد الشيء باسمه لأنه يندرج تحت استخدامات هذا الاسم وتداوله عن طريق سلسلة سببية تعود إلى المناسبة الأولى لعملية التسمية[137].

أفضى هذا الزعم لدى كريبكه إلى تقرير القول بكون أسماء العلم إنّما تحيل بفضل تاريخها السببي بطريقة مستقلّة عن التمثلات الذهنية والإدراكية الأخرى. لذا؛ فمتى جرى الاتفاق مع هذه الدعوى، فإنّنا بذلك نكون قد أقررنا بأنّ العوامل التاريخية والسببية المرتبطة بالاستعمالات السابقة لاسم علَمٍ ما، في سياق مجموعة لغوية معيّنة، هي التي تحدّد طريقة إحالة هذا الاسم[138].

تبقى إحالة اسم العَلَم وفقًا لهذه النظرية ثابتة لا تتغيّر، فيصدق على حامله في كلّ العوالم الممكنة. لذلك تعني صلابة الاسم أنّ العلاقة السببية التي بينه وماصدقه (حامله) قارّةٌ ولا تتغيّر في جميع الظروف؛ من ثَمَّ لا يتغيّر ماصدق هذا الاسم ويظلّ قارًّا. أمّا في حالة الأوصاف المحدّدة، فالملاحظ أنّ الماصدق يتغيّر ويتقلّب بحسب ما تتطلّبه الوضعية التي نتحدّث عنها[139]. وذاك ما تكشف عنه العبارة التي تحتوي

135. Recanati, (F) : Philosophie de langage ; op. cite, p.123.

136. Bouveresse, (J) : «L'identité et signification des noms propres chez Frege et Kripke », in Sigma, num 3, 1978, pp.1/18.

137. Devitt, (M) : Reference, In Routledge encyclopedia of philosophy, Vol 8, ed Craig Edward, London, 1998, p.157.

138. لم نشأ استدعاء النقاشات اللسانية والمعجمية والنحوية التي يطرحها استخدام اسم العلم، وذلك فقط لكوننا نروم إبراز طريقة كريبكه المنطقية في معالجة إحالة أسماء العَلَم، حيث يظهر لنا أنّه يهتم باسم العلم المنطقي وليس اللساني كما أعلن عن ذلك في مقدّمة كتابه «التسمية والضرورة». لذا؛ نودّ الإشارة إلى أنّ هناك نقاشًا كبيرًا، معجميًّا وسيميولوجيًّا وموسوعيًّا وقاموسيًّا، يخصّ مسألة استعمال هذه الأسماء، حتى إنّ هناك من يتحدّث عن الإسمانية اللسانية والأدبية والمكانية الجغرافية والثقافية .. إلخ. انظر بهذا الخصوص:
- Vaxelaire, (J.L) : Les noms propres : une analyse lexicologique et historique ; éd Honoré Champion, Paris, 2005, p.952.

139. Recanati, (F) : Philosophie de langage ; op. cite, p.37.

على الوصف المحدّد، مثل الصيغة التالية:

أ. رئيس الولايات المتّحدة الأمريكية؛

يتوقّف ماصدق هذا الوصف على ما إذا كنّا نتحدّث عن الرئيس المنتخب الجديد أو الرئيس المغادر للبيت الأبيض، فهو متقلّب وليس يشير إلى نفس الشخص في مختلف العوالم الممكنة، حيث إذا كنت أتحدّث عن الرئيس المنتخب الجديد فهو «دونالد ترامب»، لكن متى كنت أتحدث عن عالم ممكن آخر فيمكن أن يكون «هيلاري كلينتون». وهكذا، فالوصف المحدّد لا يخصُّ شخصًا واحدًا في كلّ العوالم الممكنة، لكن لو قلنا:

ب. دونالد ترامب رئيس الولايات المتحدّة؛

فإنّ تسمية «دونالد ترامب» صلبة وجامدة بحيث لا تحيل إلّا على شخص واحد هو دونالد ترامب الذي ترشّح للرئاسة الأمريكية أواخر سنة 2016 وربحها أمام منافسته السيّدة «هيلاري كلينتون». أمّا في المثال (أ) فتقلّب الماصدق بحسب نوع الإحالة التي نشير إليها إنّما يفسّر أنّ عبارة تتضمّن وصفًا محدّدًا ليست عبارة صلبة، وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الخاصية في التفريق بين إحالة اسم العَلَم وإحالة الوصف المحدّد لدى كريبكه[140].

أفضت النظرية السببية لإحالة أسماء العَلَم إلى تجاوُز النظرية الوصفية التي تربط إحالة هذه الأسماء بالمضمون المعرفي الذي يحتمل أن يكون الاسم يدلّ عليه. غير أنّ إدخال جهات القول على إحالة الأسماء، يجعلها تفترض نموذجًا تأويليًّا جديدًا للعبارات التي ترد على شكل: من الممكن أنّ...، من الضروري أنّ...، من المستحيل أنّ... إلخ. الواقع أنّ هذا النموذج يمثّل نسقًا منطقيًّا مستقلًّا لتأويل القضايا المتضمّنة للعوامل الجهوية، التي نحيل من خلالها باستعمال الأسماء على الأفراد والأشخاص إحالة صلبة مباشرة.

رغم ما أشرنا إليه في هذا الفصل بخصوص النظرية السببية لإحالة أسماء العَلَم، فإنّه يصعب استيفاء الحديث عن مشكلة الإحالة في استخدام أسماء العَلَم في السياقات الموجّهة، من دون التطرق إلى الأسس المنطقية المؤسّسة لهذا التأويل (التي هي في هذه الحالة منطق الجهات ودلاليات العوالم الممكنة). لذا، نقترح تخصيصَ هذا الأمر بالفصل الثالث حتى تتضح لنا الرؤية أكثر بخصوص الجوانب الدلالية والمنطقية المسندة لتصور كريبكه للتسمية والهُوية.

140. Kripke, (S) : La logique des noms propre ; op. cite, p.97.

4.3. تقويم نظرية كريبكه السببية في إحالة الاسم

لئن كانت نظرية كريبكه صالحة لتعيين الكايانات في كل العوالم الممكنة بمسميات ثابتة (إشارات صلبة)، فإنّها أيضًا تحدّد للاسم تصوُّرًا ماصدقيًّا خاليًا من أيّ مضمون معرفي أو وصفي. غير أنّ تصوّرًا من هذا القبيل حتى وإن أثبت صلاحية اسم العلم للإحالة على الأشياء والأفراد، إلّا أنّه يظلّ يؤدي وظيفة الإحالة فقط دون أن يفيد أيّة دلالة؛ من ثمّ لا وجود لمدلولات تفيد معنى ما، بل فقط تسميات جامدة من خلال سلسلة إشارات تعود إلى المناسبة الأولى لفعل التسمية.

إضافة إلى هذا النقص، ينحصر دور النظرية السببية في إحالة أسماء العلم في صلاحيتها بالنسبة إلى الأشياء التي نعتبرها جواهر بالمعنى الأرسطي، وبصفة خاصة الأجناس الطبيعية، مثل: الكائنات الحيّة، من إنسان، وحيوان، ونبات، وأشياء الطبيعية الأخرى: من ماء ومعدن، وحرارة ... إلخ. أمّا بالنسبة إلى الأجناس غير الطبيعية، مثل: متزوّج، أعزب، سقف ... إلخ، فإنّ هذه النظرية لا تواتيها مثلما تلائمها النظرية الوصفية في الإحالة[141].

يُمكننا أيضًا الاعتراض على هذا التصوُّر لإحالة أسماء العَلَم، انطلاقًا من اعتبار دعواه حبيسة الارتباط السببي التاريخي لفعل التسمية؛ من ثم يُمكن نقدُه من حيث كونه لا يحدّد أي مضمون دلالي للاسم الذي يُستعمل للإحالة. فالواقع أنّ دعوى الأسماء الصلبة تمثّل أطروحة تفقيرية لدلالة الأسماء، من حيث كونها لا تمكّننا من تحديد أيّ فروق إدراكية أو معرفية بين هذا الاسم أو ذاك، الشيء الذي يجعلها غير مؤهّلة لتسمح بقيام دراسة منهجية معجمية وصفية لأسماء العَلَم.

أما من الناحية الفلسفية العامة، فمن الممكن الحديث عن مقاربات أخرى ممكنة في تأويل أسماء العلم من مداخل إشكالية أخرى مختلفة وبعيدًا عن المقاربات الدلالية المنطقية السابقة[142]. وفي هذه الحالة يمكن الحديث عن تأويلية فلسفية ممكنة لأسماء العَلَم، كتلك التي دعا إليها جاك ديريدا في كتابه «علم النحويات»[143]، عندما قارب أسماء العلم من زاوية فلسفية مخالفة كليّة للطرق الدلالية

141. Umberto, (E) : Sémiotique et philosophie du langage; tr Myriem Bouzaher, éd Puf, Paris, 1988, p.132.

142. Linsky, (L) : Le problème de la référence ; tr S. Stern-Gillet, Ph. Devaux, (P). Gochet, éd de Seuil, Paris, 1974, p.45.

143. Derrida, (J) : De la grammatologie, éd de Minuit, Paris, 1967, p.121.

التي دأب على نهجها فلاسفة اللغة والمنطق. فقد زعم ديريدا أنّ التوقيع باسم العلم مجرّد صيغة من صيغ أخرى ممكنة، حيث نستعملها لإنجاز توقيعات (Signatures) مختلفة ومتباينة حسب الاعتبارات الشخصية والسياقية والتأويلية[144].

تأسيسًا على هذا المنظور الفلسفي المخالف، لا ينبغي أن يختلط اسم العلم أو ينحصر بما ندعوه عادة «الاسم الشخصي»، أي الاسم المسجّل على بطاقة الهوية. وإنّما يتعدى ذلك ليشمل مختلف العلامات والملامح والتسميات التي يمكن لشخص ما أن يحدد هويتّه بواسطتها، وينادي نفسه أو يترك الآخرين ينادونه بها، وذلك دون أن يكون قد اختارها كلّيًّا أو حدّدها. وهذا ما ينجم عنه صعوبة حصر دلالة الاسم نظرًا لما يمكن أن يحتمله من تأويلات مختلفة وشاسعة. فالمؤكّد هنا، هو استحالة أن يكون للشيء الواحد اسمٌ واحدٌ ووحيدٌ بحيث يمثّل علامة عليه. وهذا ما يجعل ديريدا يعتقد أنّ اسم العلَم لا يوجد في حالة من الصفاء ليصبح صلبًا وثابتًا لأنّ اللغة نفسها ليست صافية ولا شفافة كما يزعم المنظور التمثّلي لها[145].

الظاهر من هذا التصوّر، أنّه ينفلت من الاعتبار التمثّلي للعبارات والتسميات التي نطلق عليها أسماء العلم. إنّه تصوّر مضاد للمنظور المنطقي والفلسفي الذي يصدر عنه موقف كريبكه وباقي المناطقة، وذلك لأنّه يفترض مسبقًا اعتبار الأسماء مجرّد آثار (Traces) يمكن أن تتعلّق بها أكثر من دلالة إلى حدّ يستحيل أن يكون لها معنًى بيّن وواضح. الغرض من هذه الدعوى الفلسفية لدى ديريدا، هو تفكيك الخطابات الفلسفية المتمركزة حول الذات والمؤسّسة للتصور الميتافيزيقي التمثّلي للُغة القائلِ بوعيِ اللُّغة، وحضور القصد والنية في استعمالها والتحكّم بها.

يُستفاد من هذا الموقف المخالف أنه لا يمكن حصر تأويل الأسماء في نطاق ما تسمح به نظرية كريبكه الدلالية في إحالة اسم العَلَم. لذا يمكن تجاوز تصور هذا الأخير في الاتجاه الموسع لقراءة وتأويل الأسماء التي نحيل بها على الأشياء والأشخاص بما يمكّننا من فهم واسع بها وتأويل موسّع لها. غير أنّه ورغم النقائص التي يمكن رصدها لهذه النظرية، فإنّه يمكن الحديث عن الأهمية المنطقية التي يكتسيها تصوّر هذا الفيلسوف، خاصة أنّه يسمح بالحديث عن ثبات الذات رغم تغيّر العوالم الممكنة التي ترد فيها. الفائدة من هذا التصوّر أنّه يسمح بمعالجة مسألة التعيين والإحالة عبر العوالم الممكنة من خلال دلاليات منطق الجهات. وهذا ما نقترح الحديث عنه في الفصل الثالث من هذا البحث.

خلاصة القول

توجّه تصوّر صول كريبكه لإحالة أسماء العلم -وما استتبعه من نقاش ونقد للنظرية الوصفية للإحالة - بنقده إلى الأسس الفلسفية والمنطقية المؤسّسة التصوّر الوصفي للإحالة عامة ولإحالة أسماء العلم خاصة. لذا كان غرض هذه الورقة من الوقوف على الحجج المؤسّسة للنظرية الوصفية إبرازها وكشف كيفية نقدها من طرف كريبكه الذي سعى لإبطال دعاوي المنظور الوصفي لإحالة اسم العلَم.

ضمن هذا الإطار، بيّنا كيف استخدم كريبكه مجموعة من الحجج لإبطال تصور النظرية الوصفية، وكان على رأسها حجة الجهة، وحجة التداول، وحجة الدور، ثم الحجة العامة أو التعميم. وقد ظهر لنا من خلال هذه الحجج أنّ استدلالات كريبكه على بطلان تصوّرات النموذج الدلالي الوصفي هو ما جعله يستقلّ بمنظوره الخاص لفكرة إحالة أسماء العلَم، مقترحًا مفهوم نظرية الإحالة الصلبة (أو الصارمة) التي تقول بكون هذه الأسماء هي إشارات صلبة في كلّ العوالم الممكنة. فانتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن مفهوم الصلابة كما استخدمه كريبكه، وذلك لإبراز لماذا تحيل أسماء العلَم على نفس الأشخاص إحالة دائمة وثابتة رغم تغيّر العوالم الممكنة. وقد تبيّنا هنا أنّ هذه الإحالة خالية من المعنى الدلالي الوصفي، اللهم كونها تُعيّن الذوات في كل العوالم الممكنة، لذا فإنّ للصلابة بهذا المعنى معايير دلالية (قدرتها على الامتداد في السياقات الهوية) ومنطقية (معيار شرط الصدق) حاول صول كريبكه تأسيس دلالياتها انطلاقًا من منطق الجهات.

تأسيسًا على ذلك حاول هذا الأخير وضع مجموعة من المبادئ المؤسّسة لتصوره لعلاقة الاسم بالمسمّى في السياقات الموجّهة، حيث قارب إحالة أسماء العلَم وفق علاقات سببية. أفضى هذا النموذج الدلالي الموجّه لديه إلى تأسيس التصوّر السببي للتسمية، حيث أدى بحثه للقضايا المتضمّنة للعوامل الجهوية باعتبارها عبارات مخالفة للواقع الفعلي إلى بناء نموذج منطقي يقوم على دلاليات العوالم الممكنة.

ومهما يكن من أمر هذا النموذج، فإنّه بدوره لا يخلو من النواقص، ذلك أنّه لا يترك الإمكان لقيام تأويل دلالي سيميائي لأسماء العلَم. من ثم يجعلْنا القولُ بأنّ أسماء العلم

144. Derrida, (J) : Marges de la philosophie, éd de Minuit, Paris, 1972, p.390.

145. Ibid, p.185.

مجرّد إشارات / تسميات صلبة لا تتغيّر نعتبِر القراءةَ الدلالية والسيميولوجية -ذات الخلفيات التمثّلية الذهنية للأسماء- صعبةَ المنال، إن لم تكن مستحيلة. فاعتبار العوامل التاريخية والسببية المرتبطة بالاستعمالات السابقة للاسم في سياق المجموعة اللسانية هي ما يحدّد إحالة الأسماء، يعني أنّ هذه الأسماء تحيل على الأفراد والأشخاص الحاملين لها بطريقة مستقلّة عن الوصف والمعنى الذهني والعقلي.

إنّ الاعتقاد بالتصوّر الوصفي لإحالة الأسماء يعني، في رأي كريبكه، أنّ أيّ مستعمل لاسم العلم يلزمه أن يتمثّل بنفسه معنى هذا الاسم وكيفه من خلال المضمون الوصفي القارّ. لكن ذلك غير صحيح في إطار النظرية السببية التي تتصوّر الإحالة من خلال العلاقة بين الاسم وحامله عبر مسلسل تواصُلي ينحدر إلى المناسبة المعمودية الأصلية. لئن كان كريبكه محقًّا في هذا الطرح، فإنّ شروط الإحالة الخاصة بأسماء العلم ستقوم بإدخال سلاسل سببية تربط استعمالنا للاسم بحامله؛ والحال أنّه، كما أشار إلى ذلك ريكاناتي[146]، ليس هناك من سببٍ يدعو إلى الاعتقاد بأنّ هذه الشروط التي تحدّد إحالة أسماء العلَم تشكّل جزءًا من معناها ويجب التحكّم فيها وتمثّلها من طرف كلّ من يستعمل الاسم بطريقة موفّقة.

146. Recanati, (F) : Philosophie de langage ; op. cite, p.187.

المراجع والمصادر المعتمدة

العربية:

1. يوسف السيساوي: الإحالة في سياق التراث العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، دار المطبعة الوطنية، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2014.
2. يوسف السيساوي: الإحالة بين المنطق واللسانيات، أطروحة الدكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مركونة بكلية الآداب، ظهر المهراز، الموسم الجامعي 2006/2007.

الأجنبية:

1. Alloncle, (R): *Nom propre et référence, thèse de master, option Philosophie;* Université Pierre Mendès France, 2012.
2. Benveniste, (E): *Problèmes de l'linguistique générale;* vol 1, éd Gallimard, Paris, 1974.
3. Bach, (K): *Description: Points of reference. In Description and beyond*; Reimer, M and Bezuidenhout, A; Oxford university Press, 2004.
4. Badidike, (J.P): *La rigidité des indexicaux auto-désignatifs;* Louvain-la-Neuve, avril, 2012.
5. Burge, (T): *Fondations of Mind;* Vol 2, Clayendon Press, Oxford, First Published, 2007.
6. Dummett, (M): *Les origines de la philosophie analytique;* tr de l'allemand par Marie-Anne Lescourret; éd Gallimard. 1991.
7. Derrida, (J): *De la grammatologie;* éd Minuit, Paris, 1967.
8. Derrida, (J): *Marges de la philosophie*; éd de Minuit, Paris, 1972.
9. Evans, (G): *The varieties of reference;* Oxford University press, 1982.
10. Ecco, (U): *Sémiotique et philosophie du langage;* tr Myriem Bouzaher, éd Puf, Paris, 1988.
11. Engel, (P*): Identité et référence;* presse de l'école normale supérieure d Ulm, paris, 1985.
12. Engel, (P): *Précis de philosophie analytique;* 1er édition, éd Puf, Parsi, 2000.
13. Eluerd, (R): *La pragmatique linguistique*; éd Nathan, Paris, 1985.
14. Frege, (G): *Ecrits logiques et philosophiques*; Paris, Seuil, 1971.
15. Frege, (G): *Wissenschaftlicher Briefwechsel;* Felix meiner verlag Hamburg, Zweiter Band, 1976.
16. Frege, (G): *Dix-sept propositions clés sur la logique;* in Ecrits Posthumes, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1994.
17. Galmiche, (M): *Sémantique linguistique et logique; un exemple: la théorie de* (R) *Montague;* 1er éd, Puf, Paris, 1991.
18. Gary-Prieur : *Grammaire du nom propre;* Presses universitaire de France, Paris, 1994.
19. Hottois, (G): *Penser la logique;* De Boeck-Wesmael s.a. Bruxelles, 1989.
20. Hiernaux, (Q): *Étude des relations métaphysiques entre la logique modale et la philosophie des sciences;* Faculté de philosophie et lettres, Université libre de Bruxelles, 2013.
21. Hintikka, (J): *Fondements d'une théorie du langage;* tr Nadine Lavand, 1er éd., Puf, Paris, 1994.
22. Hahn, (M): *Theories of Reference*; Thesis of Master of Arts, Dept of Philosophy in The University of British Columbia, February, 1978.
23. Jonasson, (K): *Le nom propre : Constructions et interprétations;* Louvain-la-Neuve ; éd Duculot, 1994.
24. Kant, (E) : *Critique de la raison pure;* tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976.
25. Kripke, (S): *La logique des noms propres;* tr de Jacob, P et Recanati, F ; éd Minuit, 1982.
26. Kripke, (S): *Naming and necessity;* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, twelfth printing, 2001.
27. Linsky, (L): *Le problème de la référence;* tr S. Stern-Gillet, Ph. Devaux, P. Gochet; éd de Seuil, Paris, 1974.
28. Langendonck, (W): *theory and Typology of Proper Names;* by Walter de Gruyter Gmbh et Co. KG, D-10785. Berlin. 2007.
29. Leibniz, (G) : *Essais de Théodicée;* In Œuvres philosophiques de Leibniz, éd Janet Paul, Félix Alcan, Paris, 1900.
30. Lewis, (D): *On the plurality of worlds;* Oxford, Blackwell, 1986.
31. Lycan, (W): *Philosophy of language;* Routledge, Second edition, Taylor & Francis Group, New York - London 2008.
32. Mill, (J), (S): *A system of logic;* Harper and Brothers, New York, 1882.
33. Maurice, (L) : *La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage: le cas des noms propres ;* thèse de philosophie, Université Jeans Moulin – lyon 3, 2012.
34. Meyer, (M): *Logique, langage et argumentation;* Hachette, Paris, 1982.
35. Putnam, (H) : *Raison, Vérité et histoire ;* tr Gerschenfeld, (A); éd Minuit, Paris, 1984.
36. Quine, (W) : *Le mot et la chose ;* tr Joseph Dopp et Paul Gochet, ed Flammarion, 1977.
37. Recanati, (F): *La transparence et l'énonciation ;* éd de Seuil, Paris, 1979.
38. Recanati, (F): *Philosophie de langage;* éd Gallimard, Collection folio essais ; Paris, 2008.
39. Recanati, (F): *Direct reference;* Blackwell Publisched, Oxford, 1997.
40. Strawson. (P) : *Etudes de logique et de linguistique;* tr Judith Milner, éd Seuil, Paris, 1977.
41. Searle, (J) : *Les actes de langage;* Tr H. Pauchard. Paris, ed Hermann, 1972.
42. Ullmo, (J) : *La pensée scientifique moderne ;* éd Flammarion, Paris, 1969.
43. Vaxelaire, (J.L) : *Les noms propres : une analyse lexicologique et historique ;* éd Honoré Champion, Paris, 2005.

الخطوات المنهجية في تحليل الخطاب عند فوكو

Methodological steps in Foucauldian discourse analysis

عبد الحق قاسمي
المعهد الوطني للبحث في التربية - الجزائر

ملخص

يرمي هذا البحث إلى تتبع المنهجية التي يعتمد عليها ميشال فوكو في تحليله للخطاب، سواء تعلق ذلك باختيار وتنظيم مدونته الخطابية أو بتفسير الظواهر التي يدرسها ونقدها، انطلاقا من التساؤل عن مدى وجود خطوات ظاهرة لهذه النظرية، بعد الخلاف القائم في هذا الشأن، وذلك بالاعتماد على منهجية ديناميكية في التعاطي مع أعماله، للتغيير والتطوير الذي أحدثه فوكو على نموذجه، وقد دعا البحث إلى تبني مجموعة من خطوات في التحليل، قامت في مجملها على إعداد المدونة وتنظيمها، إضافة إلى مجموعة من القواعد التي ينبغي مراعاتها عند تفسيرها ونقدها، مع الاعتراف بأن فوكو يؤقلم طريقته بحسب المعرفة التي يريد تحليلها، بحيث تحكم المعرفة والجهاز والتساؤلات التي يريدها طريقة التحليل.

الكلمات المفتاحية: أركيولوجيا؛ جينيالوجيا؛ مناهج تحليل الخطاب.

Abstract

The research aims to show the methodological steps followed by Michel Foucault in his discourse analysis, whether it is related to the selection and organization of his corpus or to the interpretation and the critique of the phenomena. The problematic of the research is to find out at witch extent there are apparent steps for his procedures, by relying on A dynamic approach in dealing with his work, mainly because of the changes and development he brought to his model. The research called for the adoption of a set of steps in the analysis, based in mainly on the preparation and organization of the corpus, in addition to a set of rules that should be considered when interpreting and criticizing it, while acknowledging that Foucault adjusts his method according to the knowledge (Savoir) he wants to analyse.

Keywords: archeology; genealogy; discourse analysis methods.

1. مقدمة

يتعدى تأثير فكر ميشال فوكو (Michel Foucault) ميدان الفلسفة، حيث نجد مناهج متفرعة عن منهجيته في علوم مختلفة، كالتاريخ وعلم الاجتماع والنفسانيات والعلوم السياسية وحتى في الطب، وغيرها. كما أن له في اللسانيات تأثير خاص، ولو تنكر لها في تحليله[1]، فقد حصر دراستها على الظواهر اللغوية السطحية، ولا أدلّ على تأثيره في اللسانيات من كون المفاهيم التي وضع أسسها في أعماله وخاصة في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** ألهمت كثيرا من الدراسات اللسانية إلى إعادة النظر في كثير من المسائل التي كانت من المسلمات، إضافة إلى كون أعماله ساهمت في إرساء تحليل الخطاب كعلم مستقل.

وقد شغلت منهجية فوكو في تحليل الخطاب بال كثير من الباحثين، في محاولة إلى حديد الخطوات والقواعد التي يعتمدها فوكو في تحليله للخطاب، من ذلك ما قام به كيندال وويكام (Kendall & Wickham)[2] بتحديدهما خمس خطوات في استخدام «التحليل الفوكوي للخطاب». انطلاقا من الاعتراف البسيط بأن الخطاب عبارة عن مجموعة من الملفوظات المنظمة بطريقة منتظمة ومنهجية. ثم: كيف يتم إنشاء هذه الملفوظات؛ وما يمكن أن يقال (مكتوب) وما لا يمكن؛ وكيف يتم إنشاء المساحات التي يمكن فيها إنشاء عبارات جديدة؛ أما الخطوة الأخيرة فتتعلق بجعل الممارسات مادية وخطابية في نفس الوقت.

نجد أيضا محاولة أريباس-أيِيُّون وواكردين (Arribas-Ayllon & Walkerdine)[3] الذان حاولا تطبيق منهجية فوكو في النفسانيات بالخصوص، حيث انطلقا مما قام به كيندال وويكام ليخرجا بخمس نقاط إرشادية تعمدا أن يجعلانها «مرنة» في التحليل الفوكوي للخطاب، من ذلك اختيار مدونة من الملفوظات وطرح الإشكاليات والتعرف على التكنولوجيات (تكنولوجيا الإنتاج، تكنولوجيا نظام العلامات، تكنولوجيا القوة تكنولوجيا الذات)، ومواقف الأشخاص (الذوات)، والتشخيص. ولكن في الوقت نفسه، يعترفان بعدم وجود قواعد ثابتة لتحليل فوكو في عدة مواضع من مقالهما[4].

ومن المحاولات التي سعت إلى استخراج إجراءات التحليل التي قام بها فوكو مساهمة إيلين آل (Elen Ahl)[5] والتي أشارت إلى سبعة إجراءات، يقوم تحليل فوكو على ضوئها، وهي: المنع (ما لا يسمح قوله)، إرادة الحقيقة، القواعد الداخلية، ووظيفة المؤلف، والتنظيمات الانضباطية (Disciplinary regulations)، الفرز بين المتلفظين، والأفكار والحقائق المثالية. وكذا ما قامت به ويليغ (Wilig)[6] والتي اعتمدت ست مراحل للعلاقة بين القوة والمعرفة واللغة، وتتعلق الخطوات التي أشارت إليها بالمواضيع الخطابية والتوجيه العملي وتحديد المواقع والممارسة والذاتية كمفاهيم تحليلية. فالواضيع الخطابية هي موضوعات أو بؤر الخطابات المستخدمة لبناء نظرة شخصية للعالم. يشير اتجاه العمل إلى مؤشرات المواقف الشخصية التي يتم اتخاذها في عبارات حول الأشياء الخطابية، والتي تثير أسئلة حول دوافع استدعاء الأحداث المتعلقة بالمواضيع الخطابية. كما يحدد الموقع الموضوعات ضمن هيكل الحقوق والمسؤوليات. تؤكد طريقتها على البعد التفسيري للبناء الاجتماعي للمعرفة: ما يختاره الشخص لتضمينه في الردود على أسئلة المقابلة يضعه فيما يتعلق بموضوع (أغراض) التحليل. في هذه الدراسة، يتضح أن الخطابات المتعلقة بالتعليم الديني والحضور في قداس الأحد تتفاعل مع خطابات أخرى لبناء الهويات الدينية للطلاب المستخدمة في الدراسة، ويساهم التفاعل في تقييم التعليم الديني.

---

1. انظر:
Dominique MAINGUENEAU, 'Archéologie et Analyse Du Discours', 5, 2001, vii <http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Maingueneau_Archeologie.html> [accessed 25 May 2021].

2. Kendall, Gavin, and Gary Wickham, *Using Foucault's Methods* (6 Bonhill Street, London England EC2A 4PU United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 1999) <https://doi.org/10.4135/9780857020239>

3. Michael Arribas-Ayllon and Valerie Walkerdine, 'Foucauldian Discourse Analysis', *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, 2008, 91–108; Linda J. Graham, 'Discourse Analysis and the Critical Use of Foucault', *The Australian Association of Research in Education Annual Conference*, 2005 <https://eprints.qut.edu.au/2689/> [accessed 23 July 2021]; Valerie Harwood, 'Truth, Power and the Self: A Foucaultian Analysis of the Truth of Conduct Disorder and the Construction of Young People's Mentally Disordered Subjectivity', 2000; Margaret Wetherell, 'Debates in Discourse Research', *Discourse Theory and Practice: A Reader*, 2001, 380–99.

4. من ذلك قولهما: "لا توجد قواعد أو إجراءات محددة للقيام بتحليل مستوحى من فوكو (ص. 110) واعترافهما بأنه لا يوجد برنامج عمل متسق يمكن منه استخلاص منهجية (ص. 110)، وأنه لا يوجد شيء يشبه «تحليلا فوكويا للخطاب (ص. 120).

5. Ahl, Helene. "A Foucauldian framework for discourse analysis." *Handbook of qualitative research methods in entrepreneurship* (2007): 216-52.

6. Willig, Carla. "Discourse analysis." *Qualitative psychology: A practical guide to research methods* 2 (2003): 160-186.
Willig, Carla. "Phenomenological psychology: Theory, research and method." *Existential Analysis* 19.2 (2008): 429-433.

ما يسعى هذا البحث إلى التوصل إليه هو تحديد خطوات دقيقة ومحددة تسمح لأي باحث عند اتباعها من القيام بتحليل للخطاب على طريقة فوكو، أما الدراسات التي أشرت إليها أعلاه فهي تتعلق بقواعد عامة وإرشادات، وقد أشرت إلى شيء من هذا القبيل في الخطوة الأخيرة من هذا البحث. هذا، وإن كان هناك اعتقاد سائد بأن فوكو لم يعتمد على أي خطوات أعدها مسبقا ليقوم بالتحليل [7]، فإن هذه الخطوات وإن لم تُبيّن طريقته في اختيار الخطابات التي يعتمد عليها وتلك التي يهملها (موضوع بحث آخر)، فإنها مهمة في رسم حدود مدونته، وطريقة اختياره لمواضيعه، والزوايا التي يختار التطرق إليها، والضوابط التي يلتزم بها عند تحليله. فسيسمح لنا هذا من تحقيق هدفين يسعى هذا البحث إلى التوصل إليهما: أولا، تحديد المراحل المنهجية في التحليل، بحيث يقدم مجموعة من الخطوات التي تسمح عند تتبعها من تحليل تشكيلة خطابية؛ والهدف الآخر هو تحديد العناصر المنهجية والمفاهيم الإجرائية التي ترسم ما يسمى تحليلا فوكويا للخطاب.

أما مدونة هذا البحث فستعتمد أساس على أعما فوكو، والت يمكن تصنيفها إلى صنفين، صنف نظّر فيه للمنهجية التي اشتغل عليها، مثل ما نجده في كتابه **أركيولوجيا المعرفة**[8]، وأكثر المقالات والدروس التي ألقاها في الكوليج دو فرانس (Collège de France)، وصنف ثان تطبيقي، جسّد فيه هذه النظرية وهذه المنهجية من خلال تحليله لتشكيلة خطابية في حقبة تاريخية ما، يدخل في هذا النوع كتبه: **تاريخ الجنون**، و**المراقبة والعقاب**، و**تاريخ الجنسانية**، وإن اختلط في كثير منها التطبيق بالتنظير، لذا فإن هذا التفريق من باب التعميم لا غير[9].

يضاف إلى أعماله بحوث الشراح والنقاد الذين تعرضوا إلى أعماله، ويمكن أن أشير هنا إلى كتاب جيل دولوز [10] الذي ناقش فيه منهجيته وشرح فيه أفكاره ومفاهيمه، فأهمية هذا الكتاب لا تكمن فقط في توضيح الكثير من المفاهيم المشفرة في كتابات فوكو، لكن دولوز كعادته، يتفلسف من خلال تأريخه لأفكار فوكو، كما فعل مع الفلاسفة والمفكرين الآخرين في كتب أخرى، ما سمح له بالتعمق في كثير من تلك المفاهيم. كما يجب التنبيه أيضًا إلى أعمال اللسانيين التي تعاملت مع فوكو وعلاقته بتحليل الخطاب خاصة [11].

ولا يزال فوكو يعمل على تطوير منهجيته مع كل عمل ينشره، وهو ما جر عنه غموض تجلى في اختلاف الشراح في عرض نظريته ومنهجيته، واتهامه بالتضارب في بعض أقواله. إذ كان التنظير المنهجي والإبستيمولوجي الذي وضعه في **أركيولوجيا المعرفة** بعد تحليل خطاب الجنون في العصر الكلاسيكي وخطاب ميلاد العيادة، سعيا منه إلى التنظير لما قام به في تلك الأعمال، واستدراك الهفوات والنقائص التي وقع فيها، أما التنظير الذي رافق تحليلات تطبيقية أخرى كما في **المراقبة والعقاب** وفي **تاريخ الجنسانية**، فلم يطبق فيها حرفيا ما عرضه في **أركيولوجيا المعرفة**، فنصوص فوكو لا تقوم على نموذج واحد، إذ إنه خلال مسيرته العلمية تخلى عن مفاهيم واستحدث غيرها، وتراجع عن آليات منهجية في التحليل واستبدلها بأخرى، فلا يزال يطور في نظريته ويعدل في مفاهيمه ليتناسب كل تحليل مع الموضوع الذي يتناوله. لذا نراه استعمل مصطلحات في **أركيولوجيا المعرفة** كـ: الأرشيف (Archive) والتشكيلات الخطابية (Formations discoursive) وقوانين التشكيل (Règle de formation) والملفوظ (Énoncé) والندرة (rareté) والعتبات (Seuils) والاستراتيجيات الخطابية (Stratégies discursive)، إلا أنه لم يستعملها بعد ذلك.

7. Michael Arribas-Ayllon and Valerie Walkerdine, 'Foucauldian Discourse Analysis', *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, 2008, 91–108; Linda J. Graham, 'Discourse Analysis and the Critical Use of Foucault', *The Australian Association of Research in Education Annual Conference*, 2005 <https://eprints.qut.edu.au/2689/> [accessed 23 July 2021]; Valerie Harwood, 'Truth, Power and the Self: A Foucaultian Analysis of the Truth of Conduct Disorder and the Construction of Young People's Mentally Disordered Subjectivity', 2000; Margaret Wetherell, 'Debates in Discourse Research', *Discourse Theory and Practice: A Reader*, 2001, 380–99.

8. صدرت الطبعة العربية له في 1987، عن المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، بترجمة سالم يفوت، وترجم العنوان «حفريات المعرفة»، وهنا استعملت الأركيولوجيا للمعنى الذي سوف آتي على توضيحه في مقصد المؤلف من هذا المصطلح، واشتراكه مع معنى الأرشيف في الجذر، فلا علاقة له بالحفر والبحث عن الحفريات، بل هو ينفي هذا.

9. يعترف نفسه بهذا في لقاء قام به في 1980، حيث مايز بين كتبه على 3 أصناف؛ كتبٍ منهجية وكتبِ استكشاف، وكتب مختلطة، فيقول: «J'écris, un peu en alternance, des livres que j'appellerais d'exploration et des livres de méthode. Livres d'exploration: Histoire de la folie, Naissance de la clinique, etc. Livres de méthode : L'Archéologie du savoir. Ensuite, j'ai écrit des choses comme Surveiller et Punir, la Volonté de savoir» «Entretien avec Michel Foucault» (1980), p. 861.

10. Gilles Deleuze, *Foucault* (U of Minnesota Press, 1988).

11. Jacques Guilhaumou, 'A Propos de l'analyse de Discours: Les Historiens et Le «tournant Linguistique»', *Langage & Société*, 65.1 (1993), 5–38; MAINGUENEAU, vii.

2. أسس التحليل الفوكوي للخطاب: «هل هناك منهجية فوكوية؟»

قبل التطرق إلى الخطوات التي يتبعها فوكو في تحليله لا بد أولا من التعرض إلى مسألة مهمة تتعلق بمدى اعتماد فوكو لمنهجية معينة، بلْهَ أن تكون لها خطوات ثابتة.

لقد تشكلت حول أفكار فوكو واقتراحاته مدرسة لتحليل الخطاب مستقلة، وجدت لها مناصرين وقد اعترف بالاشتغال عليها كثيرون[12]، ويُدعى هذا المنهج بالتحليل الفوكَوِيّ للخطاب (Foucauldian discourse analysis)، وهو يركز على علاقات القوى في المجتمع والتي تظهر من خلال اللغة (الملفوظات) والسلوك (المرئيات)، وكذا العلاقات التي بين اللغة والقوة.

غير أننا إذا ما تتبعنا الدراسات المنضوية تحت هذا المنهج فإننا نجد فيها اختلافات كثيرة، وذلك لاختلاف التصورات التي وضعها هؤلاء لمنهجية فوكو، خاصة وأن منهجيته يبدو عليها الغموض وعدم الخضوع إلى تنظيم مخطط بشكل مسبق [13]، وعلى ضوء هذا يمكن أن نفهم تحذير أوفارال (C. O'Farrell) [14] التي ترى أن نظرية فوكو لا يمكن الولوج إليها وأنها خطيرة[15]، وهذا ما حدا بكثير من المحللين المنتسبين إلى هذا المنهج إلى أن يتبنوا تحفظًا «فوكويًا» عن التصريح عن منهجيتهم [16]. فبمجرد ربط التحليل بموضوع القوة والاستشهاد بأقوال بفوكو يبيح الكثير لأنفسهم التسمي بالمنهجية الفوكوية. ولعل الاعتراف بأن التحليل الفوكوي للخطاب يفتقد إلى منهجية محددة[17] هو الذي جرَّهم إلى عدم التزام طريقة واحدة في التحليل. إضافة إلى هذا، فكثيرا ما يُربط فوكو بمواقف دريدا (J. Derrida) وليوتار (J-F. Lyotard) وغيرهما من رواد ما بعد البِنَوية، حيث يتجنَّب هؤلاء ادعاء الموضوعية والحقيقة في نتائجهم، مدعين أنه لا يمكن أن يكون هناك حقائق علمية أو مواقف أخلاقية مطلقة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ملتزمين في ذلك بمسلمة عدم اليقين فيها[18]. نتيجة لهذا ترى هاروود (Harwood) [19] أن هذا اللانتظام والفوضى في منهجية فوكو كان أمرا مقصودا، وأن فوكو لو حدد منهجية مسبقة لكان ذلك مخالفا لأفكاره وما كان يدعو إليه، ولوقع فيما كان ينتقده حول الحقيقة والعلم.

ينبغي التنبيه أن هذا الرأي قائم على نسبة المنهجية الجينيالوجية لفوكو، وأن المنهجية الأركيولوجية تخلى عنها. وقد اشتهر عند كثيرين تبعا لدرايفوس ورابينو (H. L. Dreyfus & P. Rabinow)[20] تمييز حقبتين لأعمال فوكو، الأولى اشتغل فيها على المنهجية الأركيولوجية، أما الأخرى فاتبع فيها المنهجية الجينيالوجية التي تظهر بحسبهما منذ مقاله عن نيتشه والجينيالوجيا والتاريخ [21]، فالمنهجية الجينيالوجية من هذا المنظور مستوى أكمل وأنضج من المنهجية الأركيولوجية. إلا أن هذا التمييز التاريخي هو بخلاف ما يعترف به فوكو نفسه، حيث يجعل بين المنهجيتين تكاملا، فيقول إجابة على سؤال أحد طلبته في معنى الأركيولوجيا :

> «الجينيالوجيا هي الغرض من التحليل في حين أن الأركيولوجيا هي الإطار المادي والمنهجي»[22]

بمعنى آخر، إذا كانت الأركيولوجيا تعني البحث في الأرشيف، والذي يتكون من الملفوظات والمرئيات، فإن الجينيالوجيا تُعنى بالبحث عن البدايات، ويمكن إعمالهما معا ببساطة عن طريق البحث عن البدايات في الأرشيف.

وعلى هذا، فإذا كانت الجينيالوجيا الهدف النظري العام، فتطبيقها يكون بالمنهجية الأركيولوجية، لأن الجينيالوجيا ليس لها منهجية ثابتة، وإن قامت بشكل عام على تتبع أصل معرفة (أو ظاهرة) معينة، فهي بهذا تشبه التاريخ، وتختلف عنه من جهتين:

12. أمثال:
Ian Parker, Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Psycholocigal Analysis (Routledge, 1992); Norman Fairclough, 'Discourse Analysis: The Critical Study of Language', Londres/Nueva York: Routledge, 1995; Peter Banister, Geoff Bunn, and Erica Burman, Qualitative Methods in Psychology: A Research Guide: A Research Guide (McGraw-Hill Education (UK), 2011); Thomas K. Nakayama and Robert L. Krizek, 'Whiteness: A Strategic Rhetoric', Quarterly Journal of Speech, 81.3 (1995), 291–309.

13. انظر: Graham.

14. Clare O'Farrell, *Michel Foucault* (California: SAGE Publications Ltd, 2005).

15. «inaccessible and dangerous»

16. Graham.

17. Arribas-Ayllon and Walkerdine.

18. انظر: Wetherell.

19. Harwood, p. 42.

20. H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics, With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault* (The University of Chicago Press, 1983).

21. 'Nietzsche, La Généalogie, l'histoire', in *Hommage à Jean Hippolyte* (PUF, 1971), pp. 145–72.

22. « la généalogie est la finalité de l'analyse [dont] l'archéologie est le cadre matériel et méthodologique» Daniele Lorenzini and Henri-Paul Fruchaud, *Michel Foucault: Qu'est-Ce Que La Critique? Suivi de La Culture de Soi* (Vrin, 2015), p. 128.

1. أن الجينيالوجيا لا تبحث عن نظرة التاريخ الشاملة، فالتأريخ في الجينيالوجيا لا يبحث عن شيء شامل، ولكن يحاول أن يفكك (Décompose) فبدلا من سؤال واحد جامع كـ«ما هو الخير والشر» يطرح أسئلة على شكل «من يقرر ما هو الخير والشر؟ وكيف يقوم بهذا؟ ولماذا يقوم بهذا؟»[23]. فبهذا فالمنهجية الجينيالوجية طريقة علمية لكتابة تاريخ الأفكار؛
2. يقسم فوكو الموضوع الذي يدرسه بوضعه في سياقه زمانيا ومكانيا، من أجل الكشف عن التغييرات المختلفة التي يمكن ملاحظتها في قيمة أو معيار أو مؤسسة أو تمثيل اجتماعي. وتبعا لنيتشه فهو يبحث عن تأريخ ما لا تاريخ له، فالمعرفة لا تكون طبيعية، بل يبحث أين نتجت وما أصلها وما الذي أثر في مصيرها. فـ«الجينيالوجيا الحقيقية لنيتشه أو فوكو هي حسابات وحكايات عن التكلفة والخسارة، وليست بالضرورة تواريخ الانحلال.»[24].

وبقي التعرف في الجزء الثاني من هذا المقال على الخطوات التي يعمل عليها فوكو من أجل تحليله للأرشيف وتعرفه على جينيالوجية معرفة ما.

3. التحليل الفوكوي: «الخطوات المنهجية»

يمكن التعرف من خلال الملاحظة المتفحصة لتحليلات فوكو على مجموعة من الخطوات تسمح بتتبع منهجيته، وذلك انطلاقا مما قام به في **أركيولوجيا المعرفة** وما طوره في أعماله اللاحقة. ولا تظهر المنهجية الأركيولوجية في أعمال فوكو إلا مجتمعة مع الجينيالوجيا، لذا سأقوم هنا بتحديد الخطوات التي يتبعها في تحليله من خلالهما معا.

1.3. طرح التساؤلات: «زوايا التحليل»

هناك اعتراف بين الباحثين على أن في المنهجية التي يعتمدها فوكو غموض[25] وفوضى[26]، ويمكن لمس هذا الغموض في هذا العنصر بالخصوص، حيث ترتبط هذه الخطوة بالزوايا التي يتناولها التحليل، فهذه التساؤلات هي التي ستحكم ترتيب أفكاره والمجالات التي سيعالجها من خلال المعرفة التي يريد دراستها.

ويَذكُر دولوز عدة أمثلة من التساؤلات التي طرحها فوكو في أعماله؛ من ذلك:

> «ما الذي نراه في طبقة ما، عند هذه العتبة أو تلك؟ فلا نسأل فقط من أي المواضيع ننطلق، أو ما هي الصفات التي نتتبعها، أو على أي حالة نستقر، بل: كيف نستخرج الرؤى من هذه الموضوعات والصفات والأشياء؟ بأي طريقة تتألق، تلمع، وتحت أي ضوء، كيف يتجمع الضوء على الطبقة؟ ومرة أخرى، ما هي المواقف الخاضعة كمتغيرات لهذه الرؤى؟ من يشغلهم ويرى؟ [...] ما هي مدونة الكلمات والجمل والقضايا؟ كيف نستخرج «الملفوظات» التي تعبر من خلالها؟ تحت أي مجموعة لغوية تتشتت هذه الملفوظات، حسب الأُسر والعتبات؟ ومن يتكلم؟»[27]

يمكن من خلال هذا أن نتعرف على التساؤلات المنهجية التي يجب أن تطرح قبل بداية التحليل، والتي سيتعرض هذا البحث إلى جانب منها من خلال الخطوات القادمة، وهو ما سيسمح بالتعرف إلى هذه المصطلحات التي استعملها لفهمها بشكل أوضح.

طريقة فوكو في التأريخ تقوم على اختيار إشكالية معينة، وليس فترة تاريخية، فالتاريخ ليس سوى ميدان للإجابة عن الإشكالية التي يريد معالجتها، وفي هذا وجه من أوجه الاختلاف بين منهجيته ومنهجية المؤرخين المعتمدة على تتبع الأحداث التاريخية. فعند التحليل لا بد أن يبدأ الباحث بطرح التساؤلات قبل أي شيء، ثم يضع لها الإطار التاريخي والخطابي المناسب لها. قد تكون الإشكالية التي يسعى فوكو إلى معالجتها هي: «كيف صار العزل وسيلة لحفظ المجتمع» أو «كيف ظهر السجن باعتباره الشكل الرئيسي للعقاب؟» أو «كيف أصبح الجنس يُنظر إليه على أنه مهم في تحديد هويتنا؟»، ومن خلالها ينطلق فوكو في تناول موضوعه، معتمدا في ذلك على تساؤلات فرعية، يتحدد من خلالها أجزاء بحثه والعناصر التي سيتناولها من فيه.

2.3. تحديد غرض الدراسة: «المعرفة»

يتعلق هذا العنصر بتحديد المادة المعنية بالتحليل، ففوكو لا يحلل نصوصا ذات بناء لغوي، بل يدرس معرفة، ويدرسها عبر الأرشيف. لذا لا بد من تحديد مقصوده بالمعرفة وبالأرشيف.

23. Saar, p. 234.
24. «The truly Nietzschean or Foucaldian genealogies are calculations and tales of cost and loss, not necessarily histories of decay.» Saar, p. 238.
25. Harwood.
26. Graham.
27. Deleuze, p. 70.

أما المعرفة[28] فترتبط عنده بمسألة القوة، من حيث إن النظام العام للمجتمع يقوم من خلال الإجراءات التنظيمية التي تقوم بها الدولة، يتساءل هنا : كيف تتشكل المعرفة في وقت ومكان معينين ؟

ما يقوم به فوكو هو التأريخ لهذه المعرفة، ليس من حيث الاختراعات والاكتشافات التي غيرت مجرى العلم والتاريخ، ولكن يؤرخ للصورة التي كانت فيها مجموعة معينة من الأفكار أو وجهات نظر منتشرة لفترة طويلة من الزمن، ليتم استبدالها بعدها بمجموعة مختلفة من الأفكار إما تدريجياً أو على مرة واحدة. فاهتمامه يتعلق بالطريقة التي تتغير بها المفاهيم على مدار فترة زمنية طويلة [29].

فلما كان التاريخ صنيعة الإنسان، فمن المعقول أن يكون عرضة للتفسيرات المختلفة، فهو يتتبع هذه التفسيرات التي يضعها المجتمع لمعرفة معينة يدرس من خلالها نظرتهم لها، كما يهتم بـ«استخلاص المعرفة من الأفراد، واستخراج المعرفة عن هؤلاء الأفراد الخاضعين للاضطهاد والسيطرة»[30]، متتبعا الخطابات التي ينتجها هؤلاء حول أنفسهم وحول وجودهم، وعملهم، وتأثيراتهم، وحياتهم الجنسية.. إلخ.

وقد صرّح في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** أنه يبحث في الأرشيف[31]، ويتعلق مفهوم الأرشيف بمفهوم الخطابات وبمفهوم الإپيستيمِه (Épistémé) والذي قصد به تقسيما تاريخيا (Périodisation historique).

ويمثل الأرشيف مجموعة الخطابات التي تم إنتاجها في فترة معينة، والتي تستمر في الوجود على مرّ التاريخ، والقيام بعملية أركيولوجيَّة على هذه الوثائق يكون بالسعي إلى فهم القوانين والممارسات والظروف وطريقة العمل.

فهو يسمي أرشيفا ليس: كل النصوص التي حُفظت في حضارة ما، ولا كل الآثار التي أنقذناها من خرابها، ولكن لعبة القواعد التي تحدد في ثقافة معينة ظهور الملفوظات أو اختفائها، توافقها أو انمحاءها، وجودها المتناقض من الأحداث والأشياء [32].

3.3. وحدة التحليل: «الملفوظ والمرئي»

يشير دولوز إلى أن فوكو لما اختار «الملفوظ» كوحدة للخطاب كان قصده أن يبحث عن شكل للتعبير يختلف عن كل الوحدات اللسانية أيًّا كانت: دال، كلمة، جملة، قضية، فعل كلامي ...، فهو يحلل الملفوظات وينظمها في مدونة متنوعة، ومحددة بتساؤل مطروح، إلا أن تنظيمه لهذه المدونة ليس اعتمادا على بنية محددة أو متلفظ ما، وإنما من باب اشتراكها في مجموعة معينة، كقوانين السجن في مصحة أو سجن أو قوانين التنظيم (التربية) التي تحكم الجيش أو المدرسة [33].

فاختياره للملفوظ دون الوحدات اللسانية الأخرى وسع مدونته أكثر من اللسانيين البِنَويين، لأن الملفوظ لا يتوقف عند حدود رسم الكلمة أو الجملة أو النص في جانبهم الشكلي كما تعوَّد اللسانيون البنويون على تحليله، بل يدخل في الملفوظ كل ما له دلالة وأفاد معنى، وها هو يعلل تجنبه لاستعمال مصطلح «دال» بقوله: «حينما يصير الخطاب في حكم الدال فإنه يلغي وجوده في الواقع»[34]، لأن الدال عند اللسانيين ملازم للشكل، وفوكو وإن جعل الملفوظ وحدة للشكل (في مقابل المرئي الذي يعده وحدة المحتوى) فهو هنا يعيد صياغة معنى الشكل بحيث لا يصير جمادا في الواقع.

وقد خصص في **أركيولوجيا المعرفة** فصلا بعنوان «تعريف الملفوظ" [35] الذي أطلقه إزاء مصطلح الخطاب الدال على الكل، فالملفوظ غير قابل للتفكك وقابل لأن يعزل بمفرده وأن يتعالق مع أمثاله، كما جعل الشروط الضرورية والكافية ليكون هناك ملفوظ هي وجود بنية قضوية (القضية هنا بمعناها المنطقي) محددة، وحتى وإن كانت مركبات كـ: (هذا الرجل!) و (رائع) أو حتى الضمير (أنت!)، فالملفوظ له

28. يمايز فوكو بين «Savoir» و«Connaissance»، وتميزه بينهما من حيث الذات العارفة أو الشخص الذي يحصل على المعرفة، فيتعلق معنى الأولى (وهي المعنية بالتأريخ الذي يقوم به) بالتعديل والتطور الذي يحصل على الذات العارفة أثناء قيامها بالوصول إلى المعرفة، في حين أن الأخرى ترجع إلى تكوين الخطاب حول أصناف الموضوعات (les classes d›objets) التي يُحكم على أنها قابلة للمعرفة بشكل مستقل عن الذات:
Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault* (Paris: ELLIPSES, 2009), p. 54..

29. Paul Oliver, *Foucault - The Key Ideas*, 1st edition (Abingdon England: Teach Yourself, 2013).

30. «pouvoir d›extraire des individus un savoir, et d›extraire un savoir sur ces individus soumis au regarf et déjà contrôlés» Foucault, *Dits et Écrits, Tome II, Texte n o 139*, p. 1041.

31. بالفرنسية «Archive» وهو يرجع إلى نفس الجذر الذي يصاغ منه مصطلح أكيولوجيا «Acheologie»، كما أن من يشتغل على الأرشيف هو الأرشيفي، وبالفرنسية «Archeviste»، ففوكو في تحليله للخطاب يعمل عمل الأرشيفي كما يعبر عن ذلك دولوز في (1986: 11).

32. انظر: Deleuze.

33. Deleuze.

34. «Le discours s'annule dans sa réalité en se mettant à l'ordre du signifiant» (Ordre du discours, 51)

35. *L'archéologie Du Savoir* (Gallimard Paris, 1969), i, pp. 109–20.

علاقة بتأدية الدلالة، فالكتب المشكلة من قوائم، وكذا تقارير الجرد وكذا شجرة عائلة، ليست جملا ولكنها ملفوظات. إلا أن فوكو يعترف أن الملفوظ لا يحمل خصائص خاصة به، وأن ليس له تعريف لائق.

ولا شك أن مقاربة فوكو تختلف عن المقاربات الأخرى لتحليل الخطاب من حيث إنها لا تعتمد على اللغة بشكل مركزي، فهو يعتمد على مفهوم المرئيات (Les visibilités) إضافة إلى الملفوظات في تحليله، وهي تتعلق بالمحتوى. فنجده في **الكلمات والأشياء** يصف لوحة الوصيفات (Les ménines) للفنان فيلاسكز (Vélasquez) وصفا دقيقا، مؤكدا على الرؤية التي يقوم بها المشاهد للصورة، وما يمكن مشاهدته والتعرف عليه من الصورة وما هو غير مرئي مما لا يمكن التوصل إليه من الأماكن التي أخفيت عنه، حيث أظهر تعدد زوايا النظر من خلال وصفه لها، والتبادلات والانعكاسات، وإلى مكان الملك الذي يؤدي إلى خارج اللوحة.

ولكن لماذا أخذ فوكو يطنب في الوصف لكل ما يراه ويفهمه من الصورة؟ ليقول لنا أنه مهما أطنب في الوصف فلا يمكن للملفوظ (أي للغة) أن يحل محل المرئي، فهو يتحدث عن أهمية المرئي في مقابل الملفوظ من حيث كون«علاقة الكلمة بالرسم علاقة لامتناهية»[36]، أنهما لا يمكن أن يختزل أحدهما الآخر على حد تعبيره.

وقد حاول من خلال وصفه هذا أن يحدد القواعد التي يخضع لها المعنى في اللوحة، أي كيف ينتج المعنى من اللوحة، ليس من خلال مقصود الصباغ (فيلاسكس)، وإنما من خلال نظرة المشاهد.

ويظهر منذ كتابه **المراقبة والعقاب** ترسيمه لمصطلح المرئي، إذ يظهر اعتماده عليه بشكل كبير مقارنة بأعماله السابقة، وهذا ما جعل كثيرين يميلون إلى التفريق بين مرحلتين من منهجية فوكو، وأنه في كتابه المراقبة والعقاب لم يعتمد المنهجية الأركيولوجية، لأنه لم يقتصر على تحليل الخطابات، لذا وجب التأكيد هنا أن مفهوم الأرشيف عنده لا يقتصر على الخطابات المتكونة من الملفوظات، بل كذلك من الأنوار والتي تتكون من المرئيات، ففي مناقشته لميلاد السجن في المراقبة والمعاقبة [37] ، تتمثل مهمة فوكو المركزية في إظهار كيف أن السجن كشكل من أشكال المرئيات (شيء مرئي)

36. Michel Foucault, Les Mots et Les Choses (Paris: Gallimard, 1966)

37. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975).

ينتج تصريحات حول الإجرام، في حين أن التصريحات حول الإجرام تدفع إلى إنتاج أشكالًا من المرئيات تتمثل في السجن.

4.3. اختيار الطبقة التاريخية: «الاستمرارية التزامنية»

هذه الملفوظات والمرئيات تتشكل ضمن طبقة (Strate)، ومفهوم الطبقات مفهوم آخر مركزي عند فوكو، وتعني تشكيلات تاريخية، فهو يرى المعرفة على شكل طبقات، ففي **الكلمات والأشياء** حاول أن يدرس المعرفة وكيف تتحدد باعتبار الطبقة التي وردت فيها، فمنذ مقدمة هذا الكتاب، يحاول أن يتعرف على التأثير الذي تحدثه حقبة تاريخية ما على طريقة التفكير، وكيف تحدُّنا الحقبة التي وُجدنا فيها في التفكير، لذا يطرح هذه الإشكالية: «ما الذي يستحيل أن نفكر فيه؟». فالمعرفة الفردية للشخص محكومة بالطبقة التي وُجد فيها، ومربوطة بطريقة التفكير المعدَّة في تلك الحقبة، وحتى الأفكار الثورية التي نراها تغير مجرى التفكير في علم من العلوم أو في طريقة التفكير، لم يكن لها إلا أن تكون في زمانها الذي وردت فيه، فالمعرفة تراكمات وليس في إمكان فكرة جديدة أن تخرج للعلن إذا لم يسبقها أفكار ومعارف تمهّد لصدورها، وعلى هذا التصور يمكن فهم موقفه في المناظرة الشهيرة التي جمعته بتشومسكي [38]، حيث أكد على أن الفضل في اكتشاف قانون الجاذبية لا يرجع إلى نيوتن الفرد، فليس عبقريته (قدراته الإدراكية) هي التي أوصلته إلى ذلك، بل الفضل يعود إلى الحقبة التاريخية التي عاش فيها، والتراكمات العلمية والمعارف التي سبقته، والتي بنى عليها معرفته، فالظروف التاريخية كانت مهيئة لاكتشاف قانون الجاذبية في تلك الفترة، إن لم يكن على يد نيوتن كان سيكون على يد عالم آخر. وهذه الطبقات أو التشكلات التاريخية تحكم أيضا طريقة تفكيرنا، ونظرتنا للأشياء وكيف نُصنِّفها.

إلا أن هذا الاختيار يوقع في إشكال منهجي واجهه المؤرخون قبله، وهو في التعرف على حدود هذه الطبقات، متى تبدأ ومتى تنتهي؟ فمن المؤكد أن هذا التقسيم نظري لا يمكن لمسه في الواقع، فتاريخ الإنسانية (وكذا المعرفة) استمراري، ولا ينتهي في لحظة زمنية ما ليترك المجال إلى حقبة جديدة، فأي «تحقيب» للتاريخ قد يُفضي إلى إهمال هذه الاستمرارية التتابعية التي تطبع التاريخ، وفوكو نفسه يعترف بهذا، إلا أنه يعتبر هذا التقسيم ضرورة لا بد منها، معوضا الاستمرارية التتابعية باستمرارية تزامنية كما برر ذلك في محاضرته «

38. Noam Chomsky and Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (New Press, 2006).

«Revenir à l'histoire» [39].

ففوكو لا يدرس النصوص وإنما يدرس عتبة ضمن طبقة تاريخية ما، ويدخل في هذه العتبة ما هو خطابي من وثائق متكونة من اللغة (أو مما هو ملفوظ) ولكن أيضا يدخل فيها ما هو غير خطابي، إلا أن الهدف هو دراسة العتبة التي تمثل المعرفة، وليس هدفها دراسة الخطاب، فاختيار الوثائق يقع في الدرجة الثانية عند فوكو، يستدعيها حين يحتاج إليها، فهي بهذا المنظور خادمة لموضوع التحليل؛ أي للمعرفة.

5.3. البحث عن القواعد: «من الإبستيمه إلى الجهاز»

يعرف فوكو الإبستيمه أنه:

> «مجموعة العلاقات التي يمكن أن توجِّد ، في وقت معين ، الممارسات الخطابية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال الإبستيمولوجية، وإلى العلوم ، وربما إلى النظم الرسمية؛ وهو الطريقة التي وفقًا لها يتم تحديد وتشغيل الممرات إلى الإبستيمولوجية، والعلمية، وإضفاء الطابع الرسمي، في كل من هذه التشكيلات الخطابية ؛ [...] فالإبستيمه، ليس شكلاً من أشكال المعرفة أو نوعًا من العقلانية التي من شأنها إظهار الوحدة السيادية للذات أو العقل أو العصر عبر عبور العلوم الأكثر تنوعًا؛ إنها مجموعة العلاقات التي يمكن -اكتشافها بين العلوم عندما يتم تحليلها على مستوى الانتظام الخطابي لفترة معينة» (L'Archéologie du savoir، p. 250).[40]

فالابستيمه هو الانتظام الذي نلمسه في قواعد بناء الموضوعات (Objets) والذوات (Sujet) والتصورات (Concepts)، حيث يرى فوكو أن ما يحكم إنتاج المعارف عبارة عن نظام أو بنية تحكم الخطابات المختلفة، وهو يشكل البنية الشكلية الضمنية فنحن هنا في التصور الذي يبحث عن أنظمة وقواعد تحولها. لذا يسعى إلى التعرف على النظام المفاهيمي الذي تنتجه معارف فترة ما.

إلا أن مفهوم الإبستيمِه يختلف عن مفهومي البنية والنظام، حيث يقصد به مجموعة العلاقات التي تربط أشكالا مختلفة من الخطابات وترجع إلى فترة تاريخية معينة، فهو يسمي إبستيمه «ظواهر العلاقة بين العلوم أو بين الخطابات العلمية المختلفة»[41].

وبالنسبة له ليس هناك بالضرورة تقدم في العملية التاريخية، والتغييرات تنتج عن الانتقال من إبستيمه إلى آخر، هذه الانتقالات ليس سببها تحسين المعرفة، ولكنها تعتمد على أحداث ثقافية غير محددة نسبيا، وعلى فترات انقطاع غامضة [42].

في تاريخ الجنون نجد قَطعان إبستيمولوجيان؛ ما يتعلق بالمرور من عصر النهضة إلى الكلاسيكي والخاص بالمرور من العصر الكلاسيكي إلى الحداثة. أما في الكلمات والأشياء فيحدد 3 إبستيمات (في أوروبا):

- إبستيمه النهضة (La renaissance)
- الإبستيمه الكلاسيكي (L'épistémé Classique)
- الابستيمه الحديث (L'épistémé Moderne)

فإبستيمه عصر النهضة تهيمن عليه نظرة كونية للعالم، يمكن من خلالها تنظيم كل شيء فيه. فيبحث في هذا الإبستيمه عن التشابه والتماثل. أما في الإبستيمه الكلاسيكي، فالنظام والهوية والاختلاف هي التي تعمل على تشكيل تمثيل العالم. أما عصر الحداثة، ففي هذا الإبستيمه يمكن أن تصبح الحياة والعمل واللغة موضوعات للدراسة، حيث انتقلنا من التاريخ الطبيعي إلى علم الأحياء، ومن تحليل الثروة إلى الاقتصاد، ومن الفيلولوجيا والقواعد إلى اللسانيات، فيظهر الإنسان من خلال العلوم الإنسانية كموضوع للمعرفة. كل هذه العلوم الجديدة تغيرت في الطبيعة والشكل، مما يعني قطيعة مع تلك التي تسبقها [43].

39. Foucault, *Dits et Écrits*, Tome II, Texte n o 139, pp. 268–81.

40. « l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation ; [...] L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives » (*L'Archéologie du savoir*, p. 250).

41. «ce sont tous ces phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque» (Les problèmes de la culture un débar Foucault-Preti» Il Biesmester, n 22-23, sept-déc. 1972, repris in DE vol.2 texte 109)

42. Foucault, *Les Mots et Les Choses*, p. 229.

43. Juignet Patrick, 'Michel Foucault et Le Concept d'épistémè', *Philosophie, Science et Société*, 2015 <https://philosciences.com/10>.

إلا أن فوكو تخلى في فترة ما عن هذا المفهوم، معلقا بأنه وجد نفسه في طريق مسدودة، لذا استبدل به مفهوما آخر يدعوه الجهاز[44] (Dispositif)، وهو يعرفه بأنه[45]:

> «مجموعة غير متجانسة بحزم، تضم الخطابات والمؤسسات والترتيبات المعمارية والقرارات التنظيمية والقوانين والتدابير الإدارية والبيانات العلمية والمقترحات الفلسفية والأخلاقية والخيرية، باختصار: المذكور ، وكذلك غير المذكور.»

وبالتالي فالإبيستيمه عند فوكو يعد جزءا من معنى الجهاز، فإذا كان «الإبيستيمه خطابيا بالخصوص، فالجهاز على خلافه يقوم على الخطابات وغير الخطابات»[46]. يدخل إذًا في تكوين الجهاز الخطابات والمؤسسات والمنشآت المعمارية والقرارات التنظيمية والقوانين والإجراءات الإدارية والملفوظات العلمية والقضايا الفلسفية والأخلاقية والإنسانية وغيرها. كما يستعمل هذا المصطلح في عبارات تدل توسُّع مدلوله كقوله: «أجهزة المعرفة» و«أجهزة تأديبية» و«أدوات النشاط الجنسي» وما إلى ذلك.

6.3. تنظيم المدونة: «التشكيلات الخطابية»

يسعى فوكو لتحديد الوحدات التي تجزّئ الخطاب، فبتحديدها يمكن معرفة الطريقة التي ينتظم عليها النظام، مشككا في قدرة التقسيمات السابقة على وصف الخطاب كالأنماط والأجناس الأدبية، وكذا الاستعمالات المنتشرة كالكتاب والمؤلَّف، ويشكك في كل وحدة لا يمكن ضبطها بحد معين ومعرفة خصائصها وما يميزها عن غيرها، وما هي القوانين التي تحتكم إليها.

ولما كانت هذه الوحدات التي توصف بها المجموعات الخطابية (سواء كانت علما معينا أو أدبا أو رواية أو خطابا سياسيا) فكل هذه في أساسها القاعدي ليست سوى «ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب»[47].

يسمح مفهوم التشكيلات الخطابية (Foucault, 1969, p. 47) لفوكو أن يفرق بين سياقات ملفوظات تستعمل في الطب، وتميزها عن أخرى تستعمل في اللسانيات، وأخرى تستعمل في الفلسفة، ويعرفها على أنها مجموعة ملفوظات يمكن إرجاعها إلى نفس النظام من القواعد المحددة تاريخيا. فالخطاب، حسبه، هو مجموعة ملفوظات تنتمي إلى التشكيلة الخطابية نفسها. إلا أن هذا المفهوم لا يقف عند العلوم بل يتعدى إلى كل مجالات المعرفة، فيسمح هذا المفهوم بتعيين كل مجموعة من الملفوظات المحددة اجتماعيا وتاريخيا، والتي يمكن إرجاعها إلى هويّة تلفظية (كالخطاب الشيوعي، الخطاب الديني، الخطاب السياسي ...)، وبمعنى آخر، يتناول هذا المفهوم إشكالية انتماء مجموعة من الملفوظات إلى نوع واحد، وكيف يمكن لكتاب سيبويه أن ينتمي إلى نفس المجال مع **المقصور والممدود** لابن مالك، وكون كتاب الطب لابن سينا أن ينتمي إلى نفس المجال مع مبادئ الطب والممارسة لويليام أوسلر (William Osler)، وماذا يعني النحو والطب والاقتصاد ... «أليست. يستشكل فوكو. سوى تجميع ارتجاعي تتوهمها العلوم الحديثة من خلال ماضيها ؟» [48]. ويرجعها إلى هوية وثبات الموضوعات.

وهناك عدة علاقات للترابط في هذه الملفوظات، أهمها تجمّعها فيما بينها لتشكل أُسَرا من الملفوظات، هذه الأُسر هي التي يدعوها فوكو بالتشكيلات خطابية، أما عن العلاقة التي تجمع هذه التشكيلات فيحددها على أنها مجموعة ملفوظات تخضع لنفس القوانين، وفي نفس الوقت على أنها تشتت يتجاوز الانسجام.

يُظهر كثير من الشرّاح الذين تناولوا هذا المفهوم تناقضا في التعريف الذي أعطاه فوكو لهذا المفهوم [49]، حيث إنه يرجعه إلى النظام والقوانين التي تحكمه، وإلى التشتت الذي يطبع هذه المفوظات، إلا أنه إذا تأملنا كلامه، ومن خلال ربطه بفكره بصفة عامة، يمكن أن نفهم أنه يسعى لدراسة هذا التشتت من خلال التغيرات والتحولات.

---

44. استعمل فوكو مصطلح «Dispositif»، وقد اضطرب المترجمون إلى العربية في نقله حتى لا تكاد تجد اتفاقا بينهم، من معتمد على المعنى اللغوي للكلمة (جهاز أو آلية)، إلى باحث في إبثيمولوجيته في القانون (منطوق) إلى مستحدث لمصطلح يقترب فيه من المفهوم الذي قصده فوكو (بنية تحتية). وقد اخترت هنا مصطلح «جهاز» لانتشاره في الدلالة على ما قصده فوكو، واقتداءً ببعض الترجمات الإنغليزية للمصطلح، والتي قابلته بـ«apparatus».

45. *un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des* énoncés *scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref* : du *dit, aussi bien que du non-dit* [M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits*, op. cit., III, p. 299.].

46. *L'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la difference du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif*» [M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits*, *op. cit.*, III, p. 299.].

47. Foucault, i, p. 38.

48. *L'archéologie Du Savoir*, Tel (Paris: Gallimard, 1969), p. 48.

49. كما في: Dominique Maingueneau, 'Pertinence de la notion de formation discursive en analyse de discours', *Langage et societe*, n° 135.1 (2011), 87–99.

7.3. الإجابة عن التساؤلات: «حدود التحليل»

فبعد إعداد المدونة، ورسم حدود الدراسة، لا بد من البدء في عملية التحليل، ويكون ذلك بالإجابة على التساؤلات التي طرحها في البداية. ورغم اختلاف هذه التساؤلات والإجابات التي يأتي بها من عمل إلى آخر، غير أنه يمكن استخلاص بعض القواعد العامة التي على ضوئها يكون التحليل، ويمكن إجمالها اختصارا في النقاط الآتية:

1) تجنب الأحكام العامة: أي تجنب استصحاب الأحكام التاريخية على الحاضر، ففوكو يستعمل التاريخ من أجل الإدلاء برأيه في قضايا الجنون والعقاب والجنسانية وغيرها، إلا أنه من الخطأ استصحاب الأحكام التي وضعها وإصدار أحكام غير محصورة بالفترة التاريخية استُنتجت فيها بأن ندعي صدقها في الماضي والحاضر والمستقبل[50]، فمن خلال التقسيمات التي يضعها للتاريخ (من خلال الطبقات والإبستيمات)، يؤكد فوكو على أن المفاهيم (المعارف) التي قد تبدو لوهلة ما أنها ثابتة وأن المجتمعات البشرية في كل الأزمنة قد عرفت صورتها، هي على عكس هذا تتطور وتتغير من مجتمع إلى آخر ومن حقبة إلى أخرى، فهو يدرس التصور الذي يضعه المجتمع من خلال الخطابات التي يصدرها حول معرفة معينة، وكيف يتطور من مجتمع إلى آخر (من إبستيمِه إلى آخر)، فهذا البحث في التطور يلزم منه أن التصور الذي بني له غير ثابت، لذا قلت أنه ينبغي تجنب الأحكام العامة. فطريقة فوكو تعني أن الإشكاليات لا تتوقف، بل تعترف بتغير الظاهرة، فيمكننا أن ندرس الأحكام والخطابات التي أنشئت حولها من فترة إلى أخرى. ومن خلال طريقة فوكو يمكن أن ندرس الخطابات التي أنتجت حول الجنون في فترة معينة ومجتمع معين، وكيف تختلف هذه الخطابات التي أنتجها مجتمع آخر أتى بعده، دون أن ندعي أن التصور السابق أثر في التصور الذي لحقه، بل النتيجة ليست سوى صدفة، حدثت من بين احتمالات أخرى.

2) البحث عن الاحتمالات بدل الأسباب: حين نصف حدثا تاريخيا أنه محتمل، يعني أن ظهور هذا الحدث لم يكن إلزاميا، وإنما كان نتيجة محتملة لسلسلة كاملة من العلاقات المعقدة من بين نتائج أخرى، وهذا ما أكد عليه في مقاله عن نيتشه [51]. إذ حين نقول أن هذه الأحداث احتمالية، فهذا لا يعني أن أي شيء يمكن أن يحدث (أو حدث بالفعل). فمن المؤكد أنه كانت هناك مؤثرات لعبت دورا في الوصول إلى المعرفة، كضغوطات جعلت الحكام يبحثون على طرق جديدة في الحكم حفاظا على السلطة أو لكي لا تنتفض الجماهير، هنا تأسست السجون وصارت الإعدامات تقام في السر، أي أن العقوبة صارت أكثر إنسانية، ومع ذلك، فإن النقطة التي يثيرها فوكو هي أنه غالبًا ما تكون التطورات التي نفخر بها نتيجة محتملة لبعض التغييرات التي لا علاقة لها بسابقها[52].

3) ليس بالضرورة أن يكون التطور إيجابيا: لا بد من التنبه إلى عدم استخدام التاريخ لرؤية إمكانية التطور في المستقبل، حتى لو لم يتم في الحاضر. هذا يعني أنه لا يمكننا أن نتأكد من أن المسببات التي تحدث الآن سينجر عنها ظاهرة معينة بالضرورة، أو أن المجتمع سيتطور بطريقة منطقية وتقدمية، بل لا بد من التشكيك في المسلمات جميعها، وإعادة تفعيل القواعد السابقة من أن تطور التصورات أو الظواهر قضية احتمالية قد تحدث أو لا.

4) عدم البحث عن المعنى الخفي: فالمقصود هو الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالموضوع المطروح، وليس ربطها بمعنى أعمق، كأن نحاول أن نفهم سياسة واقعنا. ففي كتابه **الانشغال بالذات**[53] يبني فوكو صورة دقيقة للتقنيات التي طورها الرومان القدماء لتأسيس أنظمة إدارة الذات، بما في ذلك تحليل الأحلام وتحليلات السلوكيات الزوجية. وليس يحاول أن يربط بين تلك الأحداث وما يجري في الواقع اليوم، إذ أي ربط قد يكون قياسا مع الفارق، كما أنه لا يلزم نفسه عندما لا يقوم بهذا الربط، بأي مطابقة بين تلك المجريات، وإنما تحليله مجرد تحقيق، فبحثه في هذا الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية خال تماما من محاولة البحث عن المعنى الخفي لهذه الأحداث،[54]. وهذا ما يجعل فهم فوكو صعبا على كثيرين، حيث يحاولون فهم المعنى الخفي، أو ماذا يقصد، وربطها بواقعنا الحاضر. مع أن مقصوده هو الإشارة إلى الاختلافات التي تحدث على خطابات معرفة ما، ففائدة فوكو هو تقديم آلية تسمح لنا بتحليل المعارف، وليس تقديم أحكام عامة صالحة لكل زمان ومكان.

5) البحث عن البدايات: تهتم الجينيالوجيا بالبحث عن البدايات، وذلك بالتشكيك في المسلمات المفترضة، فالبحث في بدايات الطب العقلي يكون بالتشكيك في المسلمات التي تفترض أن أصول هذا العلم ووظائفه مشروع نبيل مكرَّس

50. Kendall and Wickham, p. 5.

51. 'Nietzsche, La Généalogie, l'histoire'.

52. Kendall and Wickham, p. 6.

53. Michel Foucault, *Histoire de La Sexualité III Le Souci de Soi* (Paris: Gallimard, 1984), Tome 3.

54. انظر تفصيلا في هذا: Kendall and Wickham, pp. 13–17.

لخدمة الإنسانية، وذلك بتتبع تأثيرات القوة والمعرفة. فالطب العقلي ولد من نية ملء منازل مرضى البرص التي صارت فارغة بنوع جديد من المنبوذين اجتماعيا؛ المجانين. وفي **المراقبة والعقاب**[55] وصف نظام سجن مفترض يُدعى بانوبتيكون (Panoptique)، بدءًا بمعماريته من حيث توزع الزنزانات وعلو المنارة التي يجلس فيها مراقب السجن، ففي السجن يتبع السجين جدولا دقيقا ومليئا قصد إعادة إلحاقه بالنظام العام، وهذا يعني المراقبة (Surveillence) المستمرة للسجناء التي تتحد بشكل جيد مع فرض كيفية طبيعية أو معيارية (Normalisation) للتفكير وتصرف السجين الحسن، و كلاهما يعمل بشكل جيد مع عملية مستمرة من الفحص (Examination) وإعادة الفحص، حيث يمنحك الأشخاص في مناصب السلطة درجة تحدد مدى توافقك مع طريقة التصرف. كما يبين فوكو كيف تم توسيع هذا النظام على المجتمع في المدرسة والعمل وغيرها، فالنظام الجديد يحافظ على السلطة بتحكمه في الناس في سلوكهم وعاداتهم وطريقة تفكيرهم، بحيث يفرض عليهم طريقة تفكير معيارية تكون هي الطريقة العادية أو الطبيعية التي يخالفها المجرمون الخارجون عن القوانين الشرعية والاجتماعية.

خاتمة:

تركز الدراسات المنضوية تحت وسم التحليل الفوكوي للخطاب على علاقات القوة في المجتمع المعبر عنها من خلال اللغة والممارسات. وكأن التحليل الفوكوي للخطاب حتى يسمى كذلك لابد أن يتناول المواضيع التي شغلت فوكو، على حسب هذه النظرة، أما بواعث هذا الموقف فراجعة إلى الغموض الذي يكتسي منهجيته، حتى صارت توصف أنها فوضوية وليس لها قواعد تحكمها، وهذا ما حاول هذا البحث الاعتراض عليه، ببيان الخطوات التي يجب اعتمادها عند تبني هذه الطريقة.

حيث خرج البحث بأن المنهجية الفوكوية في تحليل الخطاب تقوم على مجموعة من الخطوات والقواعد، وها هو فوكو في 1969 يصدر كتابه **أركيولوجيا المعرفة** في محاولة لتوضيح منهجيته، وفي هذا دليل أن البحث عن منهجية فوكو أمر مشروع، ولكن لا شك كذلك أن منهجيته لم تتوقف عند ما ذكره فيه، حيث تظهر معالم أخرى لها في مؤلفاته المتأخرة عنه، وهذا ما جعل كثيرين يعتقدون أنه التفت عن المنهجية الأركيولوجية إلى الجينيالوجية، وقد تبيّن معنا أن الجينيالوجيا هي الهدف من البحث، فهي نوع من أنواع التأريخ، في حين أن المنهجية التي تسمح لنا بالقيام بدراسةٍ جينيالوجية ترجع إلى الأركيولوجيا.

اقترح البحث مجموعة من الخطوات الأساسية، والتي عند اتباعها يمكن القول التحليل يتبع منهجية فوكوية، تتعلق خصوصا بمدونة البحث وتنظيمها، وهي **طرح التساؤلات**، وقد ارتبط عند فوكو بتساؤلات عن مظاهر اجتماعية، ولا بد من مراعاة **زاوية التحليل** فهو لا يحلل الملفوظات كغاية في ذاتها وإنما هدفه دراسة المعرفة من خلال أرشيف خطابي معين، كما أشار البحث إلى أن فوكو لا يقف في تحليله عند **الملفوظ** بل يدرس بالتوازي معه **المرئي**، جامعا في مدونته بين ما يقال وما يرى، كما يحدد مدونته **بطبقة تاريخية محددة**، فمدونته مغلقة ومحدودة زمانيا ومكانيا، وهو ما يميز منهجية فوكو عن غيره، فهو لا يحلل كلاما (بالمعنى السوسيري) مفتوحا لتجدده والابتكار الذي يلحقه مع كل استعمال، وإنما يدرس مدونة مغلفة يدعوها أرشيفا، ومن الخطوات كذلك **البحث عن القواعد** من خلال ابستيمه أو جهاز يحدد طبيعة فترة تاريخية معينة، إضافة إلى هذا يقوم بتنظيم آخر لمدونته تتعلق بجعل الخطابات في **تشكيلات** موضوعاتية تنتظم بحسب «المعرفة» (على الاصطلاح الذي يريده فوكو للمصطلح) فإذا تحددت لديه المدونة وانتظمت يقوم بعدها بالتفسير والنقد، وذلك من خلال **الإجابة عن الأسئلة** التي وضعها أولا.. متقيدا في ذلك بمجموعة من القواعد أشار البحث منها إلى تجنب الأحكام العامة، والبحث عن الاحتمالات بدل الأسباب، ودراسة التطور والتغير، وتجنب البحث عن المعنى الخفي، والبحث عن البدايات.

إلا أنه ينبغي التنبيه في الأخير إلى أن كتاباته لم يكن هدفها أن تبني نظاما ثابتا، وإنما لتكون أداة (أو صندوق معدات) فكرية لأي كان، بحسب حاجته، لدراسة ظاهرة معينة، بعدم الاستسلام للمسلمات المفترضة حولها والبحث عن أصولها، وكيف تؤثر القوى في تشكيلها وتحديد حقيقتها. لذا لا ينبغي أن تؤخذ هذه الخطوات على أنها عناصر ثابتة يلتزم بها كل بحث، دليل ذلك أن فوكو كان يعدل منهجيته مع كل معرفة يريد تحليلها، وهو ما اعترف به عندما قال: «ليس لدي طريقة يمكنني تطبيقها في مواضع مختلفة بنفس الطريقة»[56].

55. Foucault, *Surveiller et punir*.

56. Foucault, *Dits et Écrits*, Tome II, Texte n o 139, p. 404.

المراجع:

1. Arribas-Ayllon, Michael, and Valerie Walkerdine, 'Foucauldian Discourse Analysis', *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, 2008, 91–108
2. Ahl, Helene. "A Foucauldian framework for discourse analysis." Handbook of qualitative research methods in entrepreneurship (2007): 216-52.
3. Banister, Peter, Geoff Bunn, and Erica Burman, *Qualitative Methods in Psychology: A Research Guide: A Research Guide* (McGraw-Hill Education (UK), 2011)
4. Chomsky, Noam, and Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature* (New Press, 2006)
5. Deleuze, Gilles, *Foucault* (U of Minnesota Press, 1988)
6. Dreyfus, H. L., and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism And Hermeneutics, With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault* (The University of Chicago Press, 1983)
7. Fairclough, Norman, 'Discourse Analysis: The Critical Study of Language', *Londres/Nueva York: Routledge*, 1995
8. Foucault, Michel, *Dits et Écrits*: 1954-1988, Bibliothèque Des Sciences Humaines (Paris: Editions Gallimard, 1994), I
9. ———, *Dits et Écrits*, Tome II, Texte n o 139 (Paris, Gallimard, 1994)
10. ———, *Histoire de La Sexualité III Le Souci de Soi* (Paris: Gallimard, 1984), Tome 3
11. ———,*Histoire de la folie à l'âge classique.* (Paris: Gallimard, 1961)
12. ———, *L'archéologie Du Savoir*, Tel (Paris: Gallimard, 1969)
13. ———, *Les Mots et Les Choses* (Paris: Gallimard, 1966)
14. ———, 'Nietzsche, La Généalogie, l'histoire', in *Hommage à Jean Hippolyte* (PUF, 1971), pp. 145–72
15. ———, 'Qu'est-Ce Que Les Lumières ?', in *Dits et Ecrits*, Gallimard (Paris, 1984), IV, 562–78
16. ———, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, French Language édition (Paris: Gallimard, 1975)
17. Graham, Linda J., 'Discourse Analysis and the Critical Use of Foucault', *The Australian Association of Research in Education Annual Conference*, 2005 <https://eprints.qut.edu.au/2689/> [accessed 23 July 2021]
18. Guerrier, Olivier, 'Qu'est-ce qu'un « régime de vérité » ?', *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, 35, 2020 <https://doi.org/10.4000/framespa.10067>
19. Guilhaumou, Jacques, 'A Propos de l'analyse de Discours: Les Historiens et Le «tournant Linguistique»', *Langage & Société*, 65.1 (1993), 5–38
20. Harwood, Valerie, 'Truth, Power and the Self: A Foucaultian Analysis of the Truth of Conduct Disorder and the Construction of Young People's Mentally Disordered Subjectivity', 2000
21. Kendall, Gavin, and Gary Wickham, *Using Foucault's Methods* (6 Bonhill Street, London England EC2A 4PU United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 1999) <https://doi.org/10.4135/9780857020239>
22. Lorenzini, Daniele, and Henri-Paul Fruchaud, *Michel Foucault: Qu'est-Ce Que La Critique? Suivi de La Culture de Soi* (Vrin, 2015)
23. Maingueneau, Dominique, 'Archéologie et Analyse Du Discours', 5, 2001, vii <http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Maingueneau_Archeologie.html> [accessed 25 May 2021]
24. Maingueneau, Dominique, 'Pertinence de la notion de formation discursive en analyse de discours', *Langage et societe*, n° 135.1 (2011), 87–99
25. Nakayama, Thomas K., and Robert L. Krizek, 'Whiteness: A Strategic Rhetoric', *Quarterly Journal of Speech*, 81.3 (1995), 291–309
26. O'Farrell, Clare, *Michel Foucault* (California: SAGE Publications Ltd, 2005)
27. Oliver, Paul, *Foucault - The Key Ideas*, 1st edition (Abingdon England: Teach Yourself, 2013)
28. Paltrinieri, Luca, 'Archéologie', *Le Telemaque*, N° 48.2 (2015), 15–30
29. ———, 'L'archive Comme Objet: Quel Modèle d'histoire Pour l'archéologie?', *Les Études Philosophiques*, 3, 2015, 353–76
30. Parker, Ian, *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Psycholocigal Analysis* (Routledge, 1992)
31. Patrick, Juignet, 'Michel Foucault et Le Concept d'épistémè', *Philosophie, Science et Société*, 2015 <https://philosciences.com/10>
32. Revel, Judith, *Le vocabulaire de Foucault* (Paris: ELLIPSES, 2009)
33. Saar, Martin, 'Genealogy and Subjectivity', in *Michel Foucault* (Routledge, 2017), pp. 71–85
34. Van de Wiele, Jozef, 'L'histoire Chez Michel Foucault: Le Sens de l'archéologie', *Revue Philosophique de Louvain*, 81.52 (1983), 601–33
35. Wetherell, Margaret, 'Debates in Discourse Research', *Discourse Theory and Practice: A Reader*, 2001, 380–99
36. Willig, Carla. "Discourse analysis." Qualitative psychology: A practical guide to research methods 2 (2003): 160-186.
37. Willig, Carla. "Phenomenological psychology: Theory, research and method." Existential Analysis 19.2 (2008): 429-433.

03 نصوص تأسيسية

الأحكام الأخلاقية والنظرية الأخلاقية

Moral Judgements and Moral Theory

راش ريز
ترجمة: رضا زيدان

هذا النص ترجمة للفصل الأول من كتاب:
Rush Rhees, *Moral Questions*, Macmillan Press Ltd, 1999, Pp1- 18.

(1)

إذا تحدثنا عن دراسة الأخلاق، فليس من الواضح نوعُ الدّراسة التي قد تكون. ومن المحيِّر في البداية معرفةُ ما الذي يجب استخلاصه من نظريات الأخلاق المختلفة التي طُرِحت. بل بأي معنى تكون هذه النظريات نظرياتٍ أصلًا؟ لا يبدو أنها في معظمها نظرياتٌ مُصمَّمة للإجابة على المشكلات الأخلاقية، لكن قد يكون هذا هو الحال بالمناسبة.

أحد أكثر الأسئلة إثارةً للاهتمام هو لماذا دُفِع الناس لوضع نظريات من هذا النوع؟ وهذا السؤال مثير للاهتمام فيما يتعلق بالنفعية، التي تبدو من نواحٍ كثيرة نوعًا من السلوكية في مجال الأخلاق. وأعني بهذا أنه ما كان يدور في ذهن أفلاطون عندما تحدث عن الأخلاق، هو وجهة نظرٍ مفادها أن الأخلاق متعالية بطريقة ما؛ وأن الأخلاق هي مسألة أحكام أو قرارات مستنبطة بالبصيرة لا من الملاحظة. أي التبصُّر في ما يمكن تسميته معقولية أو معنى الحياة. وهو أمرٌ يصعُب فَهمُه، كما اعترف أفلاطون. إنه شيءٌ لا يمكن إدراكه في أحسن الأحوال إلا من خلال التأمل. ويبدو أنه من الصعب للغاية التحقق من أيِّ تصريحات قد يُدلى بها كنتيجة لهذا التأمل أو هذه البصيرة. إذ يبدو أنه لا يوجد شيء تقريبًا يُمكن للمرء قولُه عن عِللِ الأحكام التي يصدرها، وفقًا لهذا النوع من وجهات النظر. وهذا يعني فيما يبدو أنها اعتباطية، بل إنّه من المشكوك فيه ما إذا كان أفلاطون على استعداد لتحديد مفهومه، بأي حال من الأحوال، عمّا يُمكن أن تكون عليه العلل التي تقوم عليها أحكام من هذا النوع. فمعظم ما يقوله بخلاف ذلك هو سلبي؛ إذ كانت نتائج محاوراته سليبةً. ولهذا السبب، قد يشعر المرء كردِّ فعلٍ على ذلك بالرغبة في تبنّي وجهة نظر مثل النفعية، التي تُركِّز على الأفعال الملحوظة والعواقب القابلة للملاحظة، ويبدو أنها تسمح بشيء مثل قياس هذه العواقب ومقارنتها مع بعضها.

وعلى هذا النحو يبدو لي أن النفعية تُشبه السلوكية، أي تنشأ من نوع مماثل من الصعوبة. إذ تنشأ السلوكية كردِّ فعلٍ على نظرية تقول مثلًا إن العلميات غير القابلة للملاحظة التي من المفترض أن تكون هي النشاط الذهني والتفكير والخبرة الذهنية – أو على أي حال، إن لم تكن عمليات غير قابلة للملاحظة، فهي عمليات خاصة private وغير قابلة للملاحظة من المراقِب الخارجيّ– تكمن في العمليات التي يبدو أن المرء غير قادرٍ على تقديم أي نوع من التقرير العلني public عنها. لقد بدا من المستحيل تحديد ماهيّتها، بل تحديد كيف يمكن أن تكون. وبطريقة مماثلة، فالسؤال عن ما الذي يجعل الفرق بين ما هو صحيح وما هو خطأ، أي ما الذي يدور في ذهننا أو نرجع إليه إذا قلنا إنّه يجب القيام بشيءٍ ما أو تجنُّب شيءٍ ما، يبدو أنه يُعامَل على نحو غير مُرْضٍ كشيءٍ شبه سحري. وبالنسبة إلى [جيرمي] بنتام Bentham، كان هذا يعني على أي حال أن تلك الأحكام الأخلاقية اعتباطية، **ولذلك** قدّم نوع النظرة السلوكية التي قدمها.

إنّ السؤال الذي أود مناقشته يتعلَّق بنوع سوء الفهم الذي وَقَع. لأنني أشك في وجود تشابه هنا أيضًا: فكما أن السلوكية هي نوع غريب من سوء الفهم فيما يتعلّق بما قد نسميه التفكير أو «الظواهر النفسية» بشكل عام، فإن النفعية هي نوع مشابه من سوء الفهم فيما يتعلق بالأحكام الأخلاقية والمناقشات الأخلاقية.

إن الارتباط الذي بين الأحكام الأخلاقية والفهم هو الذي أراد أفلاطون أن يُشدِّد عليه، وهو ما لا يأخذه في اعتباره على الإطلاق، ذلك التأكيد على العواقب. فالمهم قبل أي شيء هو أن الطريقة التي يصل بها المرء إلى الحكم بصواب أو خطأ فعلٍ ما تتعلق بالفهم أو عدم الفهم. وهذا يمثِّل أيضًا الطريقة التي ترتبط بها المسألة بالأسئلة المتعلّقة بمعنى الحياة ومعقولية الحياة. ويتجسَّد هذا الارتباط بطريقة لا يُمكن أن يكون بها هناك مجال للملاحظة وقياس ما يُلاحَظ. لقد كانت معالجة بنتام للمسألة بالحصول على المتعة مجرد تعمية لما كان يراه أفلاطون أمرًا أساسيًّا هنا. قد تكون هذه العُرْفيّة conventionalism، أي الفكرة القائلة إن صحة أو أساس أي حكم أخلاقي تعتمد ببساطة على ما صادف أن يكون هو الرأي الحاضر[1] (تقول هذه الفكرة في صورتها الخام إن كل ما هو حاضر هو صحيح)، تحمل عيوب النفعية نفسها من حيث أنها تتجاهل أيضًا العَلاقة بين الأخلاق والفهم. وهذا هو ما حاول سقراط توضيحه في انتقاداته: أن العُرفيّة هي شكل من أشكال الجهل بالطريقة نفسها التي ستكون بها النفعية.

إن هذا متعلق بالحاجة إلى تقديم تقرير، وهو ما أصرّ عليه سقراط دائمًا. وهذا هو سبب الارتباط بين الأخلاق والمعقولية، أي معقولية الحياة، فالحياة غير المدروسة لا تستحق العيش. وعلى هذا النحو أيضًا، يرتبط السؤال برمته بمعارضة العُرفيّة البروتاغوراسية[2] في نظرية المعرفة بالكلية. مرة أخرى، كانت الفكرة هي أن هذا النوع من وجهات النظر يضع الرأي الحاضر بشأن مسألة ما بمنأى عن النقد، ويجعل الفهم والمعرفة مستحيلين.

قد تقول النفعية إن معنى كوْن أمرٍ ما واجبيًّا هو أن له كذا وكذا من العواقب، فالأمر متعلق بملاحظة التسلسلات المنتظمة. وقد يقول صاحب المذهب العُرْفي إن معنى كون أمرٍ ما واجبيًّا هو أنه مقبول بشكل عام من قِبل الناس في المجتمع. هناك تشابهات مع السلوكية في الحالتين، ففي كل حالة يوجد رفض للفهم، وتركيز على ما يتصادف أنه هو الأمر الواقع، بدلًا من فهم ضرورة المهمة. وهنا يصبح التمييز بين المظهر والواقع مهمًّا جدًّا لأفلاطون، أي التمييز بين أن تبدو عادلًا وأن تكون عادلًا، الأمر الذي يصعب على العُرْفية والنفعية أخذه في الاعتبار.

(2)

كيف يمكن أن تكون النظرية الأخلاقية؟ ربما توجد أوجه تشابه مع مفهوم النظرية المنطقية. ففي الحالة الأولى، يمكن أن يقال إنَّ علينا أن نركز على نظرية ما عن طبيعة الأشياء، وفي الحالة الأخرى يمكن أن يقال إنَّ علينا أن نركز على نظرية عن طبيعة «الخير» و«الشر». لكن في كلتا الحالتين ليس لدينا موضوع للبحث يمكن مقارنته بما لدينا في الفيزياء أو البيولوجيا. فلا يمكنك مثلًا تطبيق الأساليب الإحصائية والتجريبية.

لقد أُجريت محاولات لمنهجة systematize المنطق وتعميمه. وأنا أفترض أن هذه المحاولات يمكن أن تكون مقالات في نظرية الاستدلال. ومن المحتمل أن يكون هذا مرتبطًا أيضًا بفكرة أن بعض أشكال الاستدلال المعترف بها عمومًا قد يظهر أنها غير سليمة. وقد تتخذ المنهجة شكل محاولة إيجاد المبادئ الأولى التي يقوم عليها كل شيء، ولكن يبدو أن هناك التباسًا.

لقد حاول الناس، من خلال هذه «المنهجة» للأخلاق، تنفيذَ شيءٍ من النوع نفسه. ربما بإظهار أن بعض الأحكام الأخلاقية خاطئة، أو أن بعض المعايير الأخلاقية غير مقبولة، لكن كما هو الحال مع المنطق، فإن أحد الاعتراضات الرئيسة هنا هو أن هناك طرقًا مختلفة للمنهجة، ويمكن استبعاد الاستدلالات أو المعايير المختلفة في منظومة أو أخرى.

إن النظرية المنطقية لا تقرر سلامة الاستدلالات، ولا يمكن للنظرية الأخلاقية أن تقرر «سلامة» القواعد الأخلاقية، يمكنك انتقاد القواعد بتطبيق بعض الاعتبارات الأخلاقية، كما يمكنك انتقاد الاستدلالات بتطبيق الاعتبارات المنطقية. لكن هذه الانتقادات تكون مناسبة عند النظر في حجج معينة أو أحكام أخلاقية معينة. بالمناسبة، نظريات اللغة لا تُخبرك كيف تتحدث، ولا النظريات الأخلاقية تخبرك بكيفية استخدام التعبيرات الأخلاقية أو الأحكام الأخلاقية، وإنما هي في أحسن الأحوال تقدم تقريرًا عن مجموعة محدودة جدًّا من هذه الأحكام.

1. أي رأي الناس في عصر معين (المترجم).
2. نسبة إلى الفيلسوف الشهير بروتاغوراس (القرن الخامس قبل الميلاد)، قائد الفكر السوفسطائي، الذي قال إن الإنسان هو مقياس كل شيء، وهذا الشكل من النسبية هو الذي يتحدث عنه المؤلف هنا (المترجم).

هناك محاولات للعثور على «المبدأ الأخلاقي الأساسي»: فعند كانط نجد الواجب القطعي أو الاقتراح الذي مفاده أن «كل الأخلاق هي الجهد المبذول ليكون المرء صادقًا مع نفسه». هذه هي محاولات المنهجة، على الرغم من أنه يمكن الإشارة إليها على أنها «أسس» الأخلاق؛ فكرة «قوام الأخلاق».

إن الأخلاقية Moralism هي فكرة أن مناقشة الأخلاق هي مناقشة مشكلة أخلاقية معينة أو مجموعة من المشكلات، لكن إنْ كان كانط جادًّا بشأن المشكلة الأخلاقية، فلن يعممها في نظرية، فأيُّ نظرية أخلاقية تكون قابلة للنقد المنطقي بطريقة لا تُقدَّم فيها عللٌ لفعل معين. يبدو كما لو أن المسيحية كانت تحاول إخبارك ما هي الأخلاق، وإخبارك ما هي الوصايا الأخلاقية السامية، أو ما هو الاعتبار الأخلاقي الأسمى في أي مشكلة أخلاقية. وربما حاولت معظم أنظمة الأخلاق أن تقوم بشيء من هذا القبيل، حتى أن معظم الذين تحدثوا عن الأخلاق كانوا مهتمين بإخبار الناس بما يجب عليهم فعله.

تكمُن الصعوبة في أن «هذه الوصية السامية» هي بشكل عام لا يُمكن مناقشتها، وعندما تكون مناقشتها ممكنة، تكون المناقشة ذات طابع مختلف عن النظرية الأخلاقية، ولن تُبرِز المناقشة ما كان **أخلاقيًّا** بشأن هذه الوصية والاهتمام بها؛ فلماذا يقال إن هذه المناقشة لديها شيء أخلاقي عن تلك الوصية أكثر مما لديها عن أي وصية مهما كانت؟ إن مناقشة ما إذا كانت الوصية «أحب جارك» هي الوصية الأسمى في الأخلاق المسيحية، وأسباب التفكير في ذلك، لن تُظهر سبب تسمية الأخلاق المسيحية والأخلاق الأبيقورية أنظمة أخلاقية (أو أخلاق).

ولذلك فإن مناقشة ما يجب علينا القيام به ليست هي مناقشة ماهية الأخلاق. قد يكون هذا الالتباس هو أحد الأسباب التي تجعل أتباع المسيحية أو الأخلاق السلطوية الأخرى لا يعترفون **بوجود** أخلاقيات أخرى. فالآراء والممارسات الأخرى تُعَدُّ أخطاءً.

قد يزعم كاتبٌ مثل سارتر أنه يشرح المشكلات الأخلاقية، لكنه يطرح أيضًا **نظريةً** في الأخلاق. هو يزعم أنه يقول ما هي المشكلات الأخلاقية، وماهية «الاختيار الأخلاقي»، وما الذي تقوم عليه صوابية الأفعال، وما إلى ذلك. وبزعمه هذا هو يقول أشياءَ تعسفيةً كثيرةً: مثلًا ما يقوله عن الحرية وما يقوله عن «الخداع الذاتي bad faith»[3].

ربما تتمثل سمة العمومية، إحدى السمات الغريبة لهذا النوع من النظرية الأخلاقية، في أن هذه النظرية تفترض أن جميع المشكلات الأخلاقية هي «في الأخير» المشكلة نفسها. وكونها نظرية أخلاقية يظهر مرة أخرى في الأفكار الميتافيزيقية التي تتخللها. ومن المفترض أيضًا أن هذه الأفكار تتدخل في المشكلة التي تتعامل معها.

يبدو أن مقصد سارتر هو أنه إذا كنتُ أرى أشياء معينة –معايير معينة مثلًا– مهمة بشكل خاص عندما أواجه أي مشكلة أو خيار، فأنا أعزو لها «أهمية خاصة»، أو لقراري. لذلك يُقترح أنه إذا كنتُ مجرد قطعية مادية مع قطع أخرى، ومقدَّر لها أن تتحلل وتتبدد مع البقية، فلا بد أن هناك مفارقة في افتراض أن خياري في الحالة الحالية أهم من عَطْسي. ويبدو أن فكرة أن اختياري هو اختيار للبشرية جمعاء تسير على المنوال نفسه[4]. مرة أخرى الفكرة هي أنه يجب أن يُحدث اختياري فرقًا كبيرًا في مكان ما. فما أفعله الآن هو زلزلة للعالَم. ربما يشابه هذا الإيمان بالحياة الأبدية وارتباطها الخاص بالأخلاق. فالاختيار يجب أن يؤثر على علاقتي بالله أو يحددها، وله أهمية حاسمة بالنسبة لمصير روحي.

افترض أنني أمام مشكلة أو صراع أخلاقي –«لا أعرف ما الذي يجب عليّ فعله»-، هنا قد أكون قلقًا، بل أتمنى ألا يُتَّخذ هذا الاختيار. الأمر نفسُه بعد القرار، فقد يكون لديّ قلقٌ وشكوكٌ حول ما إذا كان ذلك الاختيار هو الاختيار الصحيح حقًّا. لكن عادة ما يكون هذا القلق متجذرًا في القلق بشأن ما جرى القيام به، وخاصة فيما إذا كان الشخص الآخر المتأثر قد عُومِل معاملةً كريمة أو كريهة؛ وما إذا كان هناك شيء آخر بإمكاني فعله لتجنب الأوضاع السيئة هنا، وما إلى ذلك. قد يكون هناك أيضًا شيء مثل «أتمنى من الله أن أتحمل قراري».

لكن هذه النظريات الأخلاقية المذكورة تجعل الأمر أنويًّا egoistic؛ إذ تقترح جميعها أن أهمية الاختيار يجب أن تكمُن في ما هو خارجي عن الموقف المعين أو المشكلة المعينة، كما لو كانت حالة روحي أو علاقتي بالإله أهم مما أفعله بصديقي أو الطفل محل رعايتي. ويسير كثير مما يُقال عن المسؤولية والحرية على النهج نفسه. إن النظرية الميتافيزيقية هي تأكيد

3. من أشهر أفكار سارتر فكرة «الخداع الذاتي Mauvaise foi»، وتُترجم أيضًا بالنية السيئة، لكن ما يظهر من الأمثلة التي ذكرها سارتر على هذه الفكرة (ومنها مثال الفتاة التي تتظاهر أنها لم تفهم التمهيدات الجنسية) في كتابه «**الوجود والعدم**» أن الترجمة الأقرب هي الخداع الذاتي (المترجم).

4. من أفكار سارتر المميزة في كتابه «الوجود والعدم»، وأصل هذه الفكرة عند هايدغر في عمله «الكينونة والزمان» عندما تحدث عن أهمية التمثيل الذاتي وعلاقة المسؤولية بوجود الآخرين، فصورتي التي أصنعها هي صورة للناس جميعًا (المترجم).

مبالَغ فيه لمسؤوليتي على نحوٍ خيالي. ومن ثم تصبح مسؤوليتي أهم من القضايا التي في المشكلة الأخلاقية نفسها. قارن هذا مع فكرة أن كل مشكلة أخلاقية هي مشكلة كيف يكون المرء صادقًا مع نفسه.

كان لغز سقراط هو: هل يمكن تعليم الأخلاق؟ وكان سقراط ينتقد ممارسة معينة: فقد اعترض على جعل **الآراء** الحاضرة حول ما هو الصواب هي المعيار الذي يمكن به تبرير ممارسة السياسيين وغيرهم. وكانت ممارسة سقراط نقديةً: فهو «الشخص الذي فكر في المسألة كثيرًا». كان لدى سقراط بعض المشكلات؛ وفكّر في مشكلات الآخرين كما فهمها. نحن بالتأكيد لا نعني أنه قد فكر كثيرًا في محاولة اكتشاف القوانين الأساسية للأخلاق. فهذا المُعلِّم يُظهر أصالة في انتقاداته للمعايير المقبولة.

ما الذي يتعلمه المرء من كيركغارد؟ كيف يعيش؟ «إن الهدف من كتابات كيركغارد هو جعلك تشعر بتأنيب الضمير»، ربما هذا نوع من التعليم، وقارنه بالتنظير أو بتأسيس المبادئ. قد يقنعكَ أنَّكَ لم تأخذْ أسئلةً معينة بجديّةٍ كافية أو بعمقٍ كافٍ. وقد تستند اقتراحاته إلى مستنَدٍ قوي، أو قد لا تكون كذلك. وقد تكون نظرتك إلى نفسك مختلفة، وقد يكون ما أنت راضٍ عنه أو غير راضٍ عنه مختلفًا.

يحاول نيتشه تقديم الأخلاقية المسيحية في ضوء منظور جديد، وهو ما يسميه «إعادة تقييم **القيم** transvaluation of values»[5]. وتتمثل حجة نيتشه جزئيًّا في أن المسيحية قد **تدهورت**؛ وأنها تهتم بالأشياء التي لا قيمة لها. وقد نقول إن نيتشه ينتقد بالإحالة إلى طريقة عيش أو صفات معينة يعتبرها مهمة. إنه لا يقارن الأخلاق المسيحية بأي نموذج بقدر ما يشير فقط إلى «العيوب» التي فيها، وإلى المزايا المتجسدة في طريقة مختلفة للعيش.

كيف ستبدو المشكلة الأخلاقية في نظام التقييم الذي يدافع عنه نيتشه؟ كيف ستبدو الأمور مختلفة؟ كيف يكون تأنيب الضمير في هذه الظروف؟ أو الضمير بشكل عام؟ قد يبدو مختلفًا عما نسميه غالبًا الضمير الحي conscientiousness، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى عدم وجود عنصر التواضع فيه. هل يمكنك أن تكون صاحب ضمير حي بشأن إظهار التبجُّح، وبشأن اتخاذ موقف طائش فيما تفعله؟ («أنت لستَ مقاتلًا»).

لكنك لن تكون صاحب ضمير حي **بشأن** هذه الأشياء في حدود هذه الأخلاق على أي حال، فلن يزيد اهتمامك عن اهتمام الفنان صاحب الضمير الحي بالسؤال عما إذا كان فنانًا جيدًا أم لا. هذا هو الخلط بين الضمير الحي والأخلاق، وهو الخلط بين الجدية الأخلاقية والأخلاقية moralism.

ما يشغلك في المشكلات الأخلاقية هو مسار الفعل الذي يتعين عليك اتخاذه: أنت تحاول أن ترى، وأنت لست قلقًا بشأن تلبيتك أو عدم تلبيتك للقانون الأخلاقي. ولعل هذا النوع من التزمّت جزءٌ مما يسميه نيتشه أخلاق العبيد. يشعر نيتشه أنه لا يستطيع قبول الأخلاق المسيحية. وبالمثل، قد يشعر شخص ما بأنه لا يستطيع قبول أخلاق نيتشه.

(3)

«كيف نعرف أن ما نسميه خيرًا هو حقًّا خير؟» قارن هذا السؤال بالسؤال: «كيف نعرف أننا لم نخطئ طوال الوقت في قولنا 12 X 12 = 144؟» لإظهار هذه النتيجة علينا أن نقدم العملية الحسابية بكاملها (على النقيض من ذلك سؤال: ما هو هذا الشيء حقًّا؟» و«ما إذا كانت قطعة ما عبارة عن سكر أم ملح في الحقيقة»، و«ما إذا كان ألفريد قد حرق الكعكة حقًّا»، إلخ). هناك خلطٌ واضحٌ في «ربما لا يوجد خير في الحقيقة؛ وربما كل أحكامنا الأخلاقية خادعة». كيف يمكن اكتشاف هذا؟ ما الذي يكمُن فيه الوهم؟ نحن ندافع، وندين، ونمدح، ونلوم، إلخ. فماذا يعني القول إن هناك شيئًا وهميًّا في هذا الأمر؟

«لقد كان من الخطأ إلقاء اللوم عليه»، ربما لم تفهم ما فعله أو ما هي الظروف، أو ربما تكون قد أخطأت في حكمك الأخلاقي على الموقف كما رأيته. وبالمثل: «لم يكن هذا الشخص سيّئًا حقًّا، رغم أن الناس وصفوه بذلك»، لكنَّ هناك طرقًا يمكنك من خلالها إظهار ذلك. وهذه العبارات لها معنى فقط لأنك تعرف المقصود من وصف الناس بالسوء في المواقف التي لا خطأ فيها: ما هو الحال عندما **يكون** الناس سيئين، أو ما هو الحال عند وجود سبب وجيه لرفضهم، وما يقتضيه القول إنهم سيئون. إذا قلنا «لا يوجد جنّيات» فإننا نفعل ذلك لأن المسألة هي مسألة تُحدَّد من خلال المعايير المستخدمة في الأحكام المادية الفيزيائية، حسب ما أفترض.

«ربما لا يوجد ما نسميه الخير أو الشر في الحقيقة». نحتاج هنا إلى مناقشة معايير «في الحقيقة» فيما يتعلق بالأحكام الأخلاقية. إذا كان بإمكانك القول «هذه هي الطريقة التي نقوم بها» –هذه هي الطريقة التي نناقش بها الأسئلة

5. أو تحويل القيم، أو «إعادة تجاوز القيم» كما هو اقتراح د. عبد الوهاب المسيري (المترجم).

الأخلاقية– فهذه هي أنواع الاعتبارات التي نعدُّها ذات أهمية كبيرة في تفضيل شخص ما؛ وهذه هي الاعتبارات التي تجعل صورته سيئة؛ وهذه هي صفات الثناء التي نعزوها إل شحص ما؛ وهذه هي الاعتبارات التي تجعل هذه الظروف أو تلك ظروفًا تخفيفية (قتل الأم لوليدها مثلًا)؛ إلخ. إذن هذا **هو** الاتفاق أو الإجماع، وهو نوع الشيء الذي يمكّننا من القول إن أحد الرأيين صحيح والآخر خاطئ في الأمور الأخلاقية.

إن المعايير المختلفة –الأخلاقيات– تُؤثِّر على الأحكام في مناسبات مختلفة، وليس لها مصدر واحد، وإنما لدينا تشابه عائلي[6]. لا يوجد تعريف للموقف الأخلاقي، ولا يوجد شيء مثل طريقة واحدة للعيش، كما لو كان هذا فنًّا بسيطًا. هل نقصد دائمًا الشيء نفسه بعبارة «الخير»؟ هل هناك معيار عالمي للصواب؟ يُطلَق على أنواع مختلفة من الأشياء صفة المشكلات الأخلاقية، فهل تتقاسم شيئًا فيما بينها؟ المشكلات التي في العلاقات المختلفة: شؤون الأسرة، والأعمال التجارية، والواجبات العامة، والوطنية، وما إلى ذلك، والمشكلات المرتبطة بمتطلبات أنشطة معينة، وأسئلة الصواب والخطأ؛ وأحكام القبول والرفض فيما يتعلق بالآداب وحسن السلوك، والقوانين: مزيج من الأوامر والعادات الصحية، وقواعد العلاقات الجنسية، والصدق في المعاملات، والتضامن الوطني. تعمل أنواع مختلفة من المطالب كمعايير أخلاقية.

هل من الواضح دائمًا ما إذا كانت مشكلةٌ ما مشكلةً أخلاقيّةً أم لا؟ هل مسائل قواعد الشرف لمجموعة معينة أسئلة أخلاقية أم معايير أخلاقية؟ فكر في المسائل التالية: كونك عاملًا جيدًا في حركة ما، «هذه ليست الطريقة المتبعة في الجيش البريطاني»، التأدُّب أو عدم التأدب، الفروق بين الإخلاص الصادق لنشاط أو قضيةٍ ما والتفاني بلا هدف. الإخلاص في العلم أو فن ما. وأيضًا المودّة الإنسانية: الحب كمصدر للأخلاق ([بيير جوزيف] برودون Proudhon)، دوافع الاحترام، تحركات المجتمع، طُرُق الفعل المعمول بها؛ ومعايير «الإنجاز»، المصادر المختلفة للمفاهيم الأخلاقية في طُرُق الحياة المختلفة والمطالب والمُثُل التي تنشأ عنها، التصوُّرات المختلفة عما هو مثير للإعجاب، التفاني في الفن بصرف النظر عمّا قد يكون عليه القانون أو مبادئ الاحترام، المتطلبات الأساسية لطريقة معينة للعيش، الإخلاص لحركة الطبقة العاملة، بصرف النظر عن الأمور الأخرى. إن طرق العيش ترتبط بالإنتاج وأنواع المطالب التي تتميز بها، وطُرُق العيْش ترتبط بالاستهلاك والسعادة.

هناك فكرة مفادها أنَّ النظام الأخلاقي يجب أن يكون بالأحرى مثل النظام الرياضي، الذي يجب أن يوفر قواعد لحلِّ مشكلةٍ أخلاقيّةٍ ما، وربما وفقًا لمبدأ واحد في النهاية. نحن نطبق معايير مختلفة في مناسبات مختلفة. ومن المشكوك فيه ما إذا كانت الفكرة القائلة إن النظام الأخلاقي يجب أن يُظهر أن هذه المعايير مرتبطة بمبدأ واحد يوضح ما الذي تعتمد عليه الأحكام الأخلاقية الفعلية (مدونة أخلاقية تحظر لعب الورق والذهاب إلى المسرح وما إلى ذلك).

إن المرءَ لا يفكر دائمًا في طريقة حياة عندما يتبنّى موقفًا أخلاقيًّا، بل في الواقع نادرًا ما يفكر. ربما يفكر المسيحيُّ المخلص دائمًا في «رجوع» ما إلى المبادئ المسيحية: «هل هذا هو ما أراده المسيح؟»، لكن كيف يقرر متى تكون هذه الأسئلة ذات صلة؟ إنه لا يسأل هذه الأسئلة بالرجوع إلى **كل** فعل يقوم به.

قد يكون الحكم الأخلاقي **مدروسًا** إلى حدٍّ ما. وهنا قد يكون التنسيق مهمًّا (راجع ممارسة محكمة الضمير الحي). وقد يقودني ذلك إلى الاعتقاد بأنني أخطأت في هذه القضية، أو أن هناك شيئًا ما فاتني بشأن هذه القضية.

مرة أخرى، كان يُعتقد أن الحكم الأخلاقي أو النظام الأخلاقي يجب أن يكون قابلًا للاستنتاج من نوع ما من المبادئ العلمية أو الميتافيزيقية. يجب أن يُظهر لنا الخير الأسمى. فَعِلم الأخلاق يجب أن يُحدِّد ما هو الخير الأسمى. أنا لا أعرف كيف سوف يُتَّخذ هذا القرار. بل إن السؤال ليس واضحًا حتى. إن الأنظمة الأخلاقية المختلفة تمتلك القرار («الواجب الأسمى هو خدمة الوطن»). فقط في الأخلاق المختلفة، يكون للسؤال معنى مختلف، بسبب اختلاف نظام القياس، رغم أنه قياس –للأخلاق– في كلتا الحالتين. كيف تَحسم أنتَ المُشكلات الأخلاقية؟ وكيف يحسم النازيون المُشكلات الأخلاقية؟ ربما يمكننا القول إنه في **أي** نظام أخلاقي توجد حدود لنوع القياس الذي يمكن إجراؤه. عند دراسة كيفية تحديد الأسئلة الأخلاقية، فإننا لا ندرس بهذه الطريقة كيفية الاختيار بين أخلاق معينة وأخرى. لذلك لا نهدف إلى الإجابة على السؤال «ما هي الأخلاق التي يجب أن نتبنّاها؟»، نحن لا نُناقش هذا السؤال في مناقشة الأخلاق على الإطلاق.

لكن ماذا عن «الأخلاق الأبدية أو غير القابلة للتغيير»؟ الخالدة، النحوية، «ما يقبله الضمير هو الخير». قارن هذا بـ«كان إخلاص كورديليا Cordelia لأبيها خيرًا»، «من الصواب

6. مفهوم فتغنشتاين الشهير، الذي يجعل الأشياء الحدّية مرتبطة فيما بينها بحدود غامضة وتداخلات، ومن الواضح تأثّر المؤلّف بهذا المفهوم في عرضه للأمثلة الأخلاقية في بقية الورقة (المترجم).

أن نغفر الأذى». من المفترض أن يكون هذا أبديًّا ولا يقبل التغيير. مثل القضية الرياضية، فلا يمكن أن يكون غير صحيح مثلما أنه لا يمكن أن يكون حاصل جمع 2+2 لا يساوي 4. ولا يعتمد على أي ظروفٍ خاصة، «العلاقات الداخلية»، طبيعة الغفران أو طيبعة الصواب. إن القبول يناسب أفعالًا معينة ولا يناسب أخرى. وإذا كان يناسب حب الأعداء، فلا يمكن أن يناسب كراهية الأعداء. «الصواب» يعني هذا، و«الخطأ» يعني ذاك، إذن ما هو جوهر «الصواب»؟ الفكرة هي أننا يجب أن نكون قادرين على تلخيص كل استخدامات الكلمة –الدور الذي تؤديه في أنشطتنا– في صورة واحدة. ربما يمكنك اكتشاف شيء ما من خلال التركيز الشديد.

ما الذي يكمُن فيه خطأ القتل؟ يجب أن يكون هناك شيء ما في طبيعة هذا الفعل يجعله يستحق اللوم جوهريًّا، ويبدو أنه من غير المعقول أن يكون جديرًا بالثناء. هناك ضرورة – مناسبة أبدية– لإلقاء اللوم على مثل هذا الفعل. فكّر كأنها تجربة: حاول مدح مثل هذا الفعل وستجد أن المدح غير مناسب.

نحن نستخدم معايير معينة، أي نفكر في الظروف ونصل إلى حلول، وإلا فإننا لسنا كذلك. وقد نرى بعض الحالات على أنها مستبعدة. لكن هذا ليس لأن السماح بها لا يمكن تصوره ميتافيزيقًا. لا يمكنك **فعل** أي شيء بهذه الأخلاق الأبدية غير القابلة للتغيير. ومسألة ما إذا كان هناك أخلاق أبدية وغير قابلة للتغيير أم لا لن تُحدث فرقًا في حلولنا للمشكلات الأخلاقية، لذلك لا نستند إليها. يبدو أن الناس يميلون إلى الدفاع عن **نظام** أخلاقي ما بالقول إن نظامًا آخر –أو أي نظام معارض مباشرة – من شأنه أن يؤدي إلى الدمار أو العدمية أو ما شابه. وقد قال نيتشه هذا عن المسيحية («إنها إنكار للحياة») والمسيحيون في الوقت الحاضر يقولون الشيء نفسه عن الأخلاق المعادية للمسيحية. ومن المحتمل أن يكون هناك أصل ضئيل لهذا في الدفاعيات اللاهوتية المسيحية السابقة. هناك فرق بين هذا ونوع الحجج المقدمة –الأمور التي تُعَدُّ ذات صلة– في محاولة حل مشكلة أخلاقية ما.

لنفترض أننا وجدنا أشخاصًا قلنا لهم إن أخلاقكم لم تكن مناسبة لكم على الإطلاق. كيف يمكنك البت في هذا؟ ما هو المناسب وما هو غير المناسب؟ ما الذي سيُرشدك في القول إن الأخلاق الأخرى تناسبهم على نحو أفضل؟ «إنهم يعلِّمون دائمًا أنه يجب عليك إماتة الشهوات، وهذا لا يناسبهم». «إنهم يقولون إن التواضع أهم من المجد والشهرة، وهذا لا يناسبهم».

إن الفكرة التي أثيرها ليست أن الناس –في البلد نفسه أو في بلدان مختلفة– لديهم وجهات نظر مختلفة حول ما هو صواب وما هو خطأ. فإذا كنت أتمسّك بأخلاق مختلفة تمامًا عنك، فقد أقول إن التواضع أمرٌ سيّئ وقد تقول إنه حسن. لكن هل يمكننا القول إننا نختلف؟ لدينا آراءٌ متعارضة بمعنى ما. لكن يجب أن يكون لدينا طرُقٌ مختلفة لدعم وجهات نظرنا لحسْم المسائل الأخلاقية. إذا كنا نستخدم معيارين مختلفين للدقة وقلتَ إنَّ هذه أونصة بالضبط، وأقول إنها ليست أونصة بالضبط، فهل نختلف؟ قد نسأل عن سبب الخلاف، أو ما هو محل الخلاف، حيث إننا ليس لدينا أي فكرة عن كيفية حسمه. على أي حال، إذا كان هناك نزاعٌ بين الطرفين، فأنا لا أعرف كيف قد يكون. فمن المؤكد أنه لا يُشبه أي نزاع أخلاقي بين أولئك الذين يتبنون الأخلاق نفسها.

قد يقول شخص ما، كرد فعل، إن «الأخلاق مرتبطة بعادات وممارسات المجتمع» أو نحو ذلك. ربما هذا القول ملتبسٌ جزئيًّا لأنني قد أدين ممارسات مجتمعي، ويبدو أنه يشير إلى أن ممارسات المجتمع هي معيار ما هو صواب، كما لو كنتُ أحكم بطريقة ما على ممارسات مختلفة بالأخلاق نفسها، لكن مع إدراك أن الممارسات يجب أن تكون مختلفةً في أماكن مختلفة. وهذا، على أي حال، ليس ما كنتُ أحاول قوله.

هل حل مشكلة أخلاقية ما يعتمد على «ما يمكن أن تتوقعه»؟ إن قبول نوع خاص، وما يرتبط به من طرق أخرى للتصرف –المعاقبة والتأييد– كمجرد أحكام ذوقية أو لذّية ليس كذلك. إذ يبدو أن المعيار هو: ما هو المقبول عندما تفكر في ظروف معينة، إلخ. نحن نعتقد أنه إذا أدرك شخص ما كذا وكذا من سمات الموقف سيوافقنا على أن الرجل تصرَّف بشكل صحيح أو أن إنجازاته جيدة («لكن ألا ترى...؟»).

«أنت تصدر أحكامك وفقًا لقواعد معينة. وتتبع أو تطبق معايير معينة». قارن هذا مع الجماليات. «هل حكمه سليم؟» افحص الحالة عن كثب؛ ما نوع القرارات التي تُتَّخذ، وما إلى ذلك. لقد نشأت على هذه الطرق. إذا كان حكمًا جماليًّا –حكمًا على موسيقى ما– فعليك استشارة موسيقي. وربما يقترح هذا الرجل، مثلًا، تحسينات. إذن يجب عليه أن **يفهم** القطعة الموسيقية، وما الذي قد تبلغه. «هل تعرف كيف يجب أن تستمر هذه القطعة الموسيقية؟».

قد يكون هنا بعض المعرفة وتطبيق القواعد المتضمنة، أي قواعد الانسجام. لكن قواعد الانسجام تؤدي دورًا ثانويًّا نسبيًّا في مناقشة الكيفية التي يجب أن تستمر بها القطعة الموسيقية. فهناك قواعد أخرى: التأليف الموسيقي، والقالب الموسيقي، وما إلى ذلك. إن الفن الذي يقول إن هذه القواعد ليست هي القواعد الصحيحة سيكون غير مفهوم تمامًا بالنسبة لنا. هل يجب أن يكون لدينا أي فكرة عما إذا كان جيدًا أو سيئًا في هذه المؤلفات الموسيقية؟ فأيُّ شيء لاحق لن نعرف ما إذا كان علينا أن نشعر بصوابه أو خطئه. نحن لا نعرف ما شعور أن تكون موسيقيًّا في تلك الحالات. لذلك قد نشعر بعدم الرغبة في التحدث عن «ما هو موسيقي» و«ما هو غير موسيقي» أصلًا.

هل هناك تشابه محتمل هنا مع القواعد الأخلاقية أو الأنظمة الأخلاقية؟ في الأخلاق نحن نميز بين الأحكام السطحية والخطيرة. متى نعُدُّ الشخص **حكيمًا**؟ نسأل: «ما الذي يجب عليّ أن أفعله في رأيك؟» هنا، ليس لدينا، كما هو الحال مع الموسيقى، «فهم لما يحاول قوله». وعلى الرغم من وجود تشابهات، فإنَّ هناك أيضًا اختلافات فيما يتعلق بـ «تبني القواعد». وإن كان هناك عنصر «الشعور بأن هذه الطريقة التي يجب أن تسير بها الأمور».

ومع ذلك، في حين أننا لا نميل إلى القول إنَّ كُلَّ شخصٍ موسيقيّ، يميل الكثيرون إلى القول إنَّ «لِكُلِّ شخصٍ ضميرًا». هذا جزئيٌّ لأننا ندرك أنه لكي تكون موسيقيًّا يجب أن تعرف شيئًا عن الموسيقى؛ عليك أن تكون قادرًا على رؤية ما هو موجود.

لكن ما هو نوع الدور الذي يؤدّيه «الضمير» على أيّ حالٍ في الشعور بالندم أو الاستحسان؟ قد يؤدي هذا دورًا صغيرًا جدًّا في النقد الأخلاقي، وخاصة في نوع الاعتبارات المتعلقة بحل المشكلات الأخلاقية. «إنه حكيم، وقد أخبرني بما يجب عليه فعله». مسيحي الضمير – نازي الضمير – نيتشوي الضمير – عدمي الضمير. لماذا لا يكون أبيقوريَّ الضمير أيضًا؟ الحكمة: مسيحي حكيم أو نيتشوي حكيم أو أبيقوري حكيم.

إن أفعال الإنسان هي التي تُظهر ما إذا كان لديه حكمة أم لا. خاصة موقفه تجاه الآخرين: نصيحته في المسائل الأخلاقية. وما يفعله هو نفسه في المواقف التي يبدو أنها تمثل مشكلات أخلاقية. والسؤال الذي مفاده «هل هذا صحيح أم خطأ؟» لا يلزم أبدًا أن يُثار. قد يهز الرجل رأسه ببساطة ويقول «لا أعتقد ذلك»، ثم يتخذ المسار الآخر. وتظهر حكمته فيما يتجاهله –أي يتعامل معه على أنه غير مهم– وما يهتم به. وعندئذٍ تكون الحكمة شيئًا مختلفًا تمامًا في الأخلاق النيتشوية والمسيحية. إن مَن يمكنك الاعتماد عليه في اتخاذ القرارات الأخلاقية لا يكون كذلك لأنه يعرف معيارًا معينًا يمكنه تطبيقه على كل هذه الحالات. هل تُظهر العبارة «لأنه عفيف بالأساس» أن هناك طبع العفة في جميع المواقف التي نقول إنه تصرف فيها على نحو مثير للإعجاب؟

(4)

ما الذي يجعل الفضيلة جيدة؟ وما الذي يجعل الرذيلة سيئة؟ قارن بين ما يلي: «ما الذي يجعل الرياضيات صحيحة؟»؛ و«الرذيلة سيئة لأنها تتعارض مع تناسب الأشياء»؛ و«الرذيلة سيئة لأنها تتعارض مع الطبيعة البشرية». وقارن أيضًا مع: «ما الذي يجعل هذه الصورة جيدة جدًّا؟» أو حتى «لماذا هذه النكتة مضحكة؟»، «ما الذي يعطي تلك الطُرفة قوتها الخاصة؟».

من الإجابات المحتملة: «تكون أفعال الرجل حسنة إذا كانت تتفق مع مشاعرنا الأخلاقية». كما لو كنا نستطيع بطريقة ما وصف المشاعر الأخلاقية دون الرجوع إلى الأفعال المتعلقة بها. تقريبًا كما لو كانت المشاعر قد حدثت بشكل مستقل أو حدثت بسبب ظروف أخرى. وحينئذٍ ربما يمكننا معرفة الأفعال الجيدة بالتجربة. هنا لدينا معيار. لكن ما علاقة هذا بالمشكلات الأخلاقية؟

ترتبط مشاعرنا المؤيدة أو المعارضة لأفعال معينة بطريقتنا في العيش، مع حقيقة أن الحياة التي نعيشها لها ممارسات مستقرة معينة. قارن هذا مع ما يقوله [جورج] سيرويل Sorel عن أخلاق المنتجين: روح المحاكاة، والاهتمام بالدقة، ورفض فكرة المكافأة. إن المشاعر لا تتعلق فقط بالإعجاب والنفور. فهناك مشاعر لا يمكن للمرء الشعور بها بمعزلٍ عن تصوُّر طريقةٍ للعيش. حياة مكرسة للعلم، أو للدين. يطور الناس شعورًا بمثل هذه الممارسات. وكذلك الشعور بما هو طبيعي أو غريب عن الروح العلمية أو الدينية. هذا لا يشبه حب أو كره نوعٍ ما من الطعام. وإنما يؤثر على كل علاقتك بالناس بطريقة مختلفة تمامًا. سواء كُرِّم الإنسان أو وُصم. إن حُكمك ليس تنبؤًا بما سيفعله المجتمع أيضًا. ولكن إذا قلتَ «ما فعله شخص ما كان غير أمين وخاطئًا» فأنا أرى أنَّكَ قد عبّرتَ عن وجهة نظر معينة. وإذا كنتَ ستهنئه وتشجع أطفالك على التصرف بهذه الطريقة، فسوف أتساءل كيف كنتَ تستخدم الكلمات؟ لكن بالطبع قد يختلف ما هو متوافق مع –الآثار المترتبة على– القبول أو الرفض (الشعور الذي يُعبَّر عنه ليس إلا جزءًا فقط من ذلك) في أوقات

مختلفة ومواقف مختلفة. إن القبول وفكرة المعايير هما نوع الحياة التي أحاول أن أحياها. وقد يصبح هذا مهمًّا للغاية في الحكم على سلوكي الشخصي.

ما الذي نبحث عنه إذا سألنا كيف **نعرف** أن سلوك شخص ما كان سيئًا؟ أي معرفة سبب رفضك لهذا السلوك، ولماذا ترك أثرًا سيئًا في نفسك؟ إنَّ هذا السؤال هو بالأساس سؤال «ما هو المتعلق بهذا السلوك؟». لكننا الآن نسعى إلى تفسير رد الفعل هذا. «لماذا نشعر أنه يجب القيام بذلك؟» «**لماذا** نشعر أنه يجب علينا ألا نقتل أو نرتكب زنا المحارم؟ أو يجب علينا أن نتعامل بلطف مع أي شخص في محنة؟» إن التفسير السببي ليس هو المطلوب، ولن يحل اللغز. يمكننا طرح السؤال إذا كان كان الأمر يتعلق بانتقاد حكم أخلاقي لشخص ما؛ ونطلب منه أن ينظر في العلل، وما إلى ذلك. لكن لا يبدو أن هذا هو الهدف أيضًا. من المسلّم به أن الحكم سليم، لكن ما زلنا نسأل «لماذا؟» ما هو جوهر سلطة الضمير؟ يبدو أننا نبحث عن أخلاق هندسية، حيث يكون الأمر كذلك بالضرورة؛ وحيث يمكننا رؤية الضرورة. كيف يمكن أن يكون «تفسير الأخلاق»؟ أو تبرير الأخلاق؟ وما هي «معرفة الصواب والخطأ (الخير والشر)»؟ وإذا كان هناك شيء من هذا القبيل، فهل هذا يعني أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى أخلاق واحدة هي الأخلاق **الصحيحة**؟ إن فكرة **الصحة** في الأخلاق ترتبط بمسألة ما الذي تعتمد عليه الأحكام الأخلاقية (كيف يمكن حل الخلافات الأخلاقية). وهذا السؤال يتعلق في النهاية بما **يتخذه** الناس كمعيار. ما هي ممارسات الناس في تحديد ما إذا كان الأمر كذلك أم لا؟ سواء أكان هناك شيء خيّر أم لا.

إن الحل الصحيح هو الذي تقبله. هل عبارة «لا يمكن قبول ذلك» (أو «أنا لا يمكنني قول ذلك») تساوي عبارة «هذا ليس صحيحًا»؟ إن الفرق هو بين قبول «حل» لـ -الحكم على– هذه المشكلة، وقبول أو تبني الأخلاق (القواعد العامة).

كيف يمكنك انتقاد الأحكام الأخلاقية للآخرين؟ أنت تلجأ إلى معايير معينة تفترض أنه يعرفها. نحن نلفت الانتباه إلى سمات الموقف، والعواقب، و«الجوانب الأخرى» للفعل، التي ربما يكون قد أغفلها. «هذا مجرد تحيز»، «أي رجل سيخذل بلاده يستحق أسوأ عقوبة ممكنة له»، «أي رجل يقيم علاقات جنسية مع رجل آخر يستحق أن يُضرب بالسوْط».

ألا يمكن أن يكون هناك ما هو أهم من التضامن مع حكومة المرء، «حتى في وقت كهذا»؟ ألا يعتمد بالإطلاق على الحالة العقلية للرجل في قراره، سواء أكان من الممكن احترامه بسبب قراره أم لا؛ على الرغم من أنك لم تمر بموقفِه بنفسك؟ (مثال [وليام] كيسمنت Casement قد يساعد هنا مساعدة محدودة). ألا يمكنك، وأنت توافق على أنه لا يمكنك تحمُّل هذا النوع من الأفعال، أن تتخيل أنه ربما لم يكن حقيرًا من الناحية الأخلاقية؟ إذا كان الشخص مجرد انتهازي، وكان يستخدم منصبه المضمون في خداع أولئك الذين يثقون به ويعرضهم للخطر، لمجرد مصلحته «الدنيوية»، فقد تكون القضية هنا بسيطة نسبيًّا.

من ناحية أخرى، أنت مهتم بكسب هذه الحرب لأسباب غير أخلاقية ببساطة. فهناك فكرة الأمان، أو رعب الهزيمة. وقد لا تفرق دائمًا بين علل الاعتقاد بأن هذا الرجل حقير والاعتقاد بأن هذا الرجل يمثل «خطرًا عامًّا»، أيْ خطرًا على المسعى الحربي.

حتى في جميع الحالات التي نسأل فيها «هل هذا صحيح؟» هناك اعتبارات مختلفة ذات صلة في الحالات المختلفة. لذلك **ربما** تقول إن «الصحيح» له معنى مختلف في أنواع المواقف المختلفة. على الرغم من وجود تشابه هنا. كذلك سؤال «هل هذان الشيئان متساويان؟» حيث يتعين علينا معرفة طريقة القياس، على الرغم من وجود تشابه هنا. مرة أخرى، هذا هو ما يمكّننا من القول إن وجهة نظر معينة صحيحة والأخرى خاطئة، أو قد تكون وجهة نظر ما خاطئة: «إذا كان شخص ما يعتقد أنه من الخطأ أن تحب الأم أطفالها أكثر من الأطفال الآخرين، فمن المؤكد أنه مخطئ»، «إذا قال إنَّ الاستياء ليس مبرَّرًا أبدًا فهو مخطئ»، «هل كان تولر Toller مخطئًا عندما قتل نفسه؟» (هل يمكنك الإجابة على هذه الأسئلة بطريقة أو بأخرى أصلًا؟)، «هل هو مخطئ في رفضه أداء الخدمة العسكرية؟»، «هل كان اللوم الأخلاقي يقع على البابا في محاكمة جاليليو؟».

ما الذي يجعل اتخاذ القرار صعبًا هنا؟ سبب ذلك هو وجود مسارات للفعل –أو **دوافع**– لا أستطيع أن أقول عنها «إنها بالتأكيد أهم من ذلك المسار». وما نعتمد عليه هنا ليس الملاحظة أو التجربة. على الرغم من أن ما نشير إليه أو نبحث عنه هو وقائع يجب ملاحظتها، وقد أكون مخطئًا: «الحمد لله أنني قررت أخيرًا هذا القرار. لقد تركت هذه المرأة أخيرًا». أو قد لا تكون عبارة «الحمد لله» ممكنة.

إن ما نستند إليه يجعل من الممكن التحدث عن الأوقات التي تتدهور فيها الأحكام الأخلاقية أو تصبح منحرفةً. عندما

لم يعد الأمر يتعلق بلطف الشعور أو نبل القرارات. حيث نسي الناس حتى لماذا اعتقدوا ذات مرة أن هذه الأشياء مهمة. إنه الابتذال.

ربما نقول إن الحضارة أو الثقافة تتدهور، عندما تصبح أشكال الحياة وطرق العيش غير متسقة، ويكون كل شيء مباحًا. فلا يبدو أن أحدًا أو نشاطًا ما يمثل طريقة معينة للعيش، أو معايير محددة. لا يوجد فهم للمؤسسات، أو لا يوجد فهم لسبب إخلاص الناس فكريًّا لها ذات يوم، وعدّوا هذا الأمر مهمًا. فإما أن المعايير القديمة لا يبدو أنها فاعلة وإمّا نُسيت، ولكن ليس بسبب المزيد من الاهتمام الجاد بهذه الأمور. إنه غياب النقد؛ وغياب المعايير. الهراء وتنميق الكلام.

نشيد الإنسان

مُقتطف من مسرحيّة أنتِغوني لِسوفُكلِس، مع قراءة مارتن هيدغر

بثينة المعيقل
باحثة في الفلسفة - السعودية

مدخل

«أن يتعرّف المرء على خاصّته في المغاير، أن يكون في بيته وهو في المغاير، تلك هي الحركة الأساسية للروح، الروح التي يتألّف وجودها من العودة إلى نفسها ممّا هو آخر» - هيغل

«بالترجمة يُنقل عمل الفكر إلى روح لغة أخرى، ومِن ثمّ يطرأ عليه تحوّل لا مناص منه. بيد أن هذا التحوُّل قد يكون خصبًا بأن يُظهر الوضع الأساسيّ للمسألة في ضوء جديد، وبذلك يُساعدنا على أن نصير أكثر استبصارًا بإزائها، وأن نتلطّف أكثر في رسم حدودها. ولهذا السبب لا تُعدّ ترجمةٌ ما مجرّدَ تيسيرِ تواصُلٍ مع عالَم لُغةٍ أخرى، بل هي استصلاحٌ مُشترك لتُربة المسألة. من حيث أنها تُساعد على فَهمٍ متبادل في معنًى راقٍ. وإنَّ كل خطوة على هذا الدرب لَهيَ نعمة مباركة للشعوب». - هيدغر

لماذا نُترجم قراءة الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر لقصيدة إغريقيّة؟ سؤال تتشابك فروع إجابته.

بَادِئَ ذي بَدء، ليس السبب الكافي للاشتغال بمغامرة الترجمة «الفلسفيّة» سوى التفلسف من حيث أنَّ شرطها الجوهري هو أن تكون تفسيرًا. والتفسير لا يتحقّق إلا باعتباره فهمًا؛ أي فعلًا باطنيًّا تُكابده النفس بكل كيانها لا تأمُّلًا عقليًّا محايدًا، واشتغالًا بإصغاء يسمح لما لا يُقال مباشرة باللغة بالوصول. وهذا الأمر مُجافٍ للترجمة الحرفيّة الفاترة، لأن الحوار الحقّ مع النص لا محالة مُستند إلى تاريخيّة ما؛ فَهم مُكتسَب سلفًا كامن في ماهيّتنا، ومن وجهة نظر معينة، وضمن تصوّر سابق، وخاصّة أن ترجمة هيدغر تمرين فلسفيّ مُجهد يتطلّب ائتلافًا مُسبقًا مع مُصطلحه المتوعّر. فضلًا على أن قوله ضيف ثقيل عسير الإرضاء، لأنه يتأول معاني الألفاظ بعنف لينشّط دلالتها النائمة، وليجعلها تقول ما يُريد لها قوله. ما يُعسّر مهمة ترجمة نصوصة تحديدًا «تواشج فلسفته المدهش مع اللغة بما هي كذلك. فاللغة الفلسفيّة ليست مجرد «أداة» تُستعمل دون اشتباك روحي، إنما هي «الوسط» أو «الميدان» الذي ينبسط فيه معنى الكينونة بالنسبة إلى دازاين معين[1]». بيد أن صعوبة هذه المَهمّة لا تُثبط العزيمة لأنه علينا المبادرة بما يتعذّر إنجازه، مصرّين على أنه ليس من شأن الترجمة أن تُنزِل الأثر حتى يُصبح مقبولًا في الفهم السائد، بل ينبغي لها «أن تضعنا على درب الصعود إلى القمّة».

1. المسكيني،2012.

إننا نأمل عبر هذه الترجمة أن نُعمّق فهمنا للمألوف الخاص بنا إذا ما قابلنا به آخرَ؛ ولو كان جدَّ غريبٍ عنّا، وأن نعود من ثم لتولّي مسؤولية وجودنا بمزيد من الوعي والعزيمة. فبالتغلغُل في أبعاد الزمان والمكان، عبر الحوار مع الأثر القديم الذي يستجّد بالترجمة، نمدُّ آفاق الحاضر.

طوّرت الترجمة النصيّة لقصيدة «نشيد الإنسان» بالرجوع إلى خمس ترجمات مختلفة حتى تَضُمّ ظِلال المعاني معًا، فيُصحّح بعضها البعض إثرَ عملية تنقيحٍ مُتبادل لتُبدي ترجمةً أكملَ، ومع ذلك لن تُفلح أبدًا في أداء المعنى الباطنيَّ للأصل. أمّا «القراءة الهيدغريّة» التي تشابك واشتبك ضمنها الشعر بالأسطورة، والفلسفة بالتأويل، كما مستويات لغويّة متعدّدة؛ فقد اعتمدت على ترجمتين باللغة الإنجليزية.

«نشيد الإنسان»، قراءة مارتن هيدغر

لِنقرأ ترجمة أبيات الجوقة الأولى من أنتِغوني سوفكليس (الأسطر 332-375). لكن نستمع إليها بالإغريقيّة أولًا -لغتها الأصل- حتى تأتلِف آذاننا مع رنين أجراسها.

[الفقرة أ]

الكون حافلٌ بالعجائب كما الأهوال،
بيد ألّا شيء يفوق الإنسان غرابةً، إنه ليطغى ويتجاوز نفسه.
يرتحل بعيدًا، يمخر عِباب البحار المُزبّدة وسط عواصف الشتاء الهوجاء،
مخترقًا الأمواج العاتيّة التي تتدفّق مباغتةً من كل جانب.
يُرهق الأرض أنبل الآلهة، الأزليّة التي لا تنضِب،
يُقلّبها سنةً بعد أخرى، ويطحنها بمحاريثَ سخّر لها ثيرانه.

[ردّ-الفقرة أ]

أسرابُ الطيور المنزلقة بِخفة ينصِبُ لها الكمائن،
و يصطادُ بشباكه سباع البراري ومخلوقات غياهب البحار.
هذا الرجل[2] ألا إن كيده عظيم.
بِحِيله يُهيمن على الوحش الذي يجوب الجبال ليلًا،
يشدّ إلى نيره الثور الباسل، ويُلجّم فحْلَ الخيل الأشعث[3].

[الفقرة ب]

وجد طريقًا إلى سبرِ الكلمة، إلى فهم برشاقة الريح،
و إلى همّة السيطرة على المدن[4]
أجاد الاحتماء من سهام الصقيع الحادّة
متأهبٌ يسعى، واسع الحيلة يُغامر في كل مكان؛
غرّ أعزل، وبلا مخرج يصل إلى عدم.
إنها هجمةٌ الموت الواحدة،
ليس بقادرٍ أبدًا على الإفلات بمكيدة،
و إن فرّ بمهارة من مرض عُضال أو جائِحة وباء.

[ردّ-الفقرة ب]

ما أذكاه! بارع حقًا، يفوق بمهاراته الآمال،
ربما زلّ في مزالق الشرّ، لكن البسالة تُنهض به إلى الخير.
يشقّ دربه بين قوانين الأرض ومُلاءمة الآلهة،
إذا اتبعهمُا ارتقى موقعًا
لكن يفقد الموقع من عنده المعدوم كائن،
في سبيل جرأة التمرد.
ألا فلينأى فاعل تلك الأعمال عن ضيافة موقدي،
ولتنأى أوهامه عن أفكاري!

إن التفسير الآتي غير كافٍ بالضرورة، حسبُه أنه لم يُبن على تراجيديا أنتغوني بأكملها، ناهيك عن جميع أعمال سوفكلِس. كما أننا هنا لسنا بصدد الخوض في مسألة اختيار القراءة أو التعديلات على النص. تفسيرُنا نُجريه على مراحل ثلاث، في كل واحدة منها سننظُر في القصيدة بأكملها إنما من منظور مختلف. في المرحلة الأولى سنعرُض لمعنى القصيدة الجوهري [الباطن] الذي يحقق تكاملها الداخلي؛ أي ما يسند الصرح اللفظيّ ويتخلّله. ثم في المرحلة الثانية سوف نتتّبع تسلسُل الفقرات الشعريّة strophes وردودَها antistrophes، كما وَتيرة النطاق الذي يكشفه الشِّعر ويُضيئه[5]. أمّا في المرحلة الثالثة فسنحاول التمركُز وسط القصيدة، لنُقدّر ماهيّة الإنسان وَفق هذا القول الشعري.

المرحلة الأولى. نُفتّش عمّا يسنُد الكلَّ ويتخلّله. لن نبتعد

2. القصيدة تبدأ بالإنسان بعامة، لكن هنا يُشار بوضوح إلى الذكر: الصراع بين المرأة (أنتغوني) والرجل (كريون) في قلب المسرحيّة كامن في الخلفيّة.

3. الكلمة مشحونة سياسيًّا، يتحدّث الملك كريون في بيت سابق عن «نير العدالة»؛ أن يُخضع مواطنيه للعدالة كما الحيوانات تحت النير.

4. العبارة الإغريقيّة تُشير إلى الأخلاقيات التي تجعل المدينة تنتَظم. من المحتمل أنها فضائل مثل الخضوع والاستقامة والانكسار، التي كان يُعتقد على نطاق واسع أن الحياة المدنية تعتمد عليها. للاستزادة: محاورة بروتاغوراس Protagoras لأفلاطون.

5. يستبق هيدغر مدخله الطوبولوجي اللاحق حيث غاية التفسير تحديد الموضع «topos» الذي تتحدّث منه القصيدة؛ المساحة الوجودية التي تُضيئها القصيدة)مصطفى، 2003).

كثيرًا في البحث، إنه ذو بنية ثلاثيّة، تتفجّر حولنا مهشّمةً في المُستهلّ كلّ معايير التساؤل والتعاريف اليوميّة:

الكون حافلٌ بالعجائب كما الأهوال،
بيد ألّا شيء يفوق الإنسان غرابةً، إنه ليطغى
ويتجاوز نفسه.

يوضّح هذان البيتان في المطلع ما ستسعى القصيدة بمجملها إلى أسرِه في تفاصيل القول، وإلى قولبته وفق بُنية الكلمة. الإنسان، في كلمة واحدة، إزاء «الدينُتاتون deinotaton»، هو الأغرب إطلاقًا uncanniest. هذا البيان عن الإنسانية يستوعب كينونتها[6] من الحدود القصوى [عرضًا] إلى الشروخ السحيقة [طولًا]. وهذان الجانبان: السُحق والقصوويّة، لا يُريان البتّه بالعين [العلميّة] الواصفة المؤكدة لما هو «حاضر-في-المتناول[7]»، حتى وإن بحث عددٌ لا يُحصى منها في خصائص البشريّة وأحوالها. مثل هذه الكينونة لا تُسفِرُ عن نفسها إلّا لإسقاط البصيرة الشعريّة. كما إننا هنُا لا نجد تصويرًا لنماذج إنسانيّة «حاضرة-في-المتناول»، ولا تمجيدًا أحمق أعمى يتطلّع إلى الماهيّة البشرية من سافلها، وينبع من غيظ مُستاء إلى مجدٍ لم يتحقق. ليس ثمة أيضًا شخصية مُفخّمة، لم تكن هناك شخصيات بين الإغريق بعدُ [ومن ثم ليس ثمة شخصية-فوقيّة supra-personal]. الإنسان إزاء «الدينُتاتون deinotaton» هو أغرب غريب على الإطلاق. الكلمة الإغريقيّة «دينون deinon» وترجمتنا لها تستدعيان شرحًا مسبقًا هنا، لا ينبغي عرضه إلّا بناءً على نظرة ضِمنيّة مُسبقة للقصيدة بأكملها، حيث تقدّم وحدها التفسير الملائم للبيتين الأولين. إن كلمة «دينون deinon» مُحمّلة بالغموض الذي تتخطّى به لغة الإغريق المواجهات المتعارضة للكينونة[8].

من ناحية، «دينون» تدّل على الرهيب، لكنها لا تنطبق على الرعب التافه، ولا تحمل المعنى الماسخ المهدور الذي اكتسبَتْه الكلمة اليوم حين يُقال عن شيء «لطيف بشكل رهيب!». «الدينون» هو الرهيب طاغي-التأثير overwhelming، الذي يُثير الخوف المذعور، والقلق الحقيقي؛ وبالقدر نفسه هو الرهَبة الجليلة الصامتة المُترددة الصدى داخليًّا. العنف، طاغي-التأثير هو الميزة الجوهريّة لقوة-الهيمنة sway؛ إن قوة-الهيمنة عندما تقتَحِم، يُمكنها الاحتفاظ بقوتها طاغية-التأثير لنفسها. لكن هذا لا يجعلها حميدة، وإنما أكثر فظاعةً وتنائيًا.

ومن ناحية أخرى، «دينون» تُحيل إلى العنيف بمعنى المرء الذي يحتاج إلى استخدام العنف - العنف ليس تحت تصرفه فحسب، وإنما هو [أصلًا] ممارس-للعنف، بقدر ما أن استخدام العنف ليس السمة الأساسيّة لفعله فحسب، ولكن لدازاينِه[9]. هنُا نُسبغُ على «ممارسة العنف» معنًى جوهريًّا يتجاوز الاستخدام الشائع، الذي يُحيل عمومًا إلى الوحشية والتعسُّف. فالعنف منظورًا إليه ضمن أفق المجال السياسي -حيث توضع التسويات المتوافقة والمعونات المتبادلة معيارًا للدازين- لا يُعدّ بأشكاله سوى إساءة واضطراب في صفو السلام.

إن الكائنات كُكلّ شامل[10]، باعتبارها قوّة-الهيمنة، هي طاغي-التأثير، أي «دينون» بالمعنى الأول. بيد أن الإنسانية «دينون»، أولًا بقدر ما تظل مُعرّضة لهذا التأثير-الطاغي لقوة-الهيمنة، لأنه أساسًا ينتمي إلى الكينونة. وهي «دينون» أيضًا لأنها مُمارسة-للعنف بالمعنى الآخر الذي أشرنا إليه [إنها تجمّع ما يُمسك بقوة-الهيمنة وتسمح له بولوج انفتاح]. الإنسانية ليست مُمارسة-للعنف بالإضافة إلى صفات أخرى وبمعزل عنها، إنما فقط بمعنى أنها أساسًا في ممارستها للعنف، تتوسّل العنف ضد طاغي-التأثير. وذلك لأنها «دينون» مضعّف بمعنى

6. الكينونة /Das Sein/ Being: تتعلق بالكشف ذي المعنى عن الكائنات باعتبارها كذلك. عدّة مقاطع في «الكينونة والزمان» و«مقدمة إلى الميتافيزيقا» تستخدم كلمة «كينونة» للإشارة إلى الطريقة المميزة التي يكون بها نوع ما من الأشياء (مثلًا، كينونة المدرسة). وهيدغر يتساءل عمّا يخولنا الاستمرار في تفسير الأشياء، أو فهمها -بصورة ذات معنى من المدارس إلى الأشجار إلى أنفسنا. في ثلاثينيات القرن الماضي، تناول هذا السؤال من منظور الحدوث happening؛ حدث أصلي بفضله أصبح من السهل الوصول إلى الكائنات بما هي كذلك وفهمها. وبهذا المعنى، فإن الكينونة تاريخية في الأساس: إنها «الحدوث الأساسي» للتاريخ ذاته (Fried & Polt, 2014).

7. حاضر-في-المتناول present-at-hand: مستوى الحاضر الحالي. كائن «قائم أمامنا» علاقتنا معه «موضوعاتيّة/شيئية»، مثل موضوعات المعرفة العلمية.

8. المواجهات المتعارضة للكينونة هي: الصيرورة، الظهور، التفكير والواجب.

9. الدّازاين Dasein: إحالة إلى الكائن الذي تعد الكينونة ذاتها عنده إشكالًا بموضعه كتساؤل. والدازاين «حال» يلج إليها البشر، إمّا فرديًّا وإمّا جماعيًّا، وذلك في منعرج تاريخي إذا ما أصبحت كينونة الكائنات إشكالًا بالنسبة إليهم. عادة تُترجم دازاين إلى «الكينونة-هناك Being there»، موقع ضمنه تتكّشف الكينونة والكائنات بصورة ذات معنى (Fried & Polt, 2014) وعند (المسكيني، 2012) الدازين هو نمط كينونة الكائن الإنساني الذي هو كلّ منّا نحن أنفسنا في كل مرة. والدازاين ليس ماهيّة جامدة، بل الكينونة التي «علينا أن نكونها».

10. الكائنات Das Seiende/ beings as a whole: ما هو كائن؛ ما يكون. لفظ هيدغر يتسع ليشمل كلّ ما هو «موجود» عوضًا عن «عدم». ويُشير اللفظ غالبًا إلى الكائنات بشكل عام وككلّ-شامل، كما في السؤال الافتتاحي لكتابه «مقدمة إلى الميتافيزيقا» : «لماذا توجد أصلًا كائنات [Seiendes] عوضًا عن عدم؟» (Fried & Polt, 2014)

موحّد في أصله، إنها إزاء «الدينُتاتون»، الأكثر عنفًا: مُمارسِةً- للعنف في خضمّ طاغي-التأثير.

لكن لِمَ نترجم مفردة «دينون» على أنها «غريب -un canny»؟ قطعًا لا لأجل إضعاف أو التستّر على معاني العنف، طاغي-التأثير، ممارس-العنف. بل على العكس تمامًا، «الدينون» منطبق بشدّة وبحميميّة على الكينونة الإنسانية؛ ومن ثَمَّ، فإن ماهيّة هذه الكينونة المحدّدة باعتبارها «دينون» تظهر مباشرة في جانبها الحاسم. لكن، ألا يُعدّ توصيف العنف بـ«الغريب» تعريفًا لاحقًا - مُستمدًا من كيفية تأثير العنف علينا، في حين أن المقصود فهم ما «الدينون»، كما هو في ذاته؟ لكننا لا نعني بالغرابة انطباعًا مُخلّفًا على حالتنا الشعوريّة.

إننا نفهم «الغريب» انطلاقًا من أنه ما يطرُد المرء من «المألوف[11]»، أي «البيتيّ [12]homely»، والمعتاد الآمن. ما هو «لا-بيتيّ» لا يسمح لنا بأن نعتبر أنفسنا في البيت مرتاحين، وفي هذا يكمن تأثيره-الطاغي. لكن البشر «أغرب» الجميع إطلاقًا، ليس فقط لأنهم يقضون حياتهم في خضمّ «الغريب» مفهومًا بهذا المعنى، ولكن أيضًا لتخطّيهم الحدود المعتادة و«البيتيّة»، إنهم - باعتبارهم أولئك الذين يُمارسون العنف، يتجاوزون حدود البيتيّ، وتحديدًا باتجاه الغريب بمعنى طاغي-التأثير.

إنما لأجل إدراك المعنى الضمني لكلمات الجوقة تلك حول الإنسان في كامل مداها، لا بُدَّ أن نضع في الاعتبار أن العبارة: الإنسان إزاء «الدينُتاتون»، هي الأكثر غرابة على الإطلاق، لا تنوي نسب خاصيّة معيّنة للإنسان، كما لو أنه شيء آخر بالإضافة إليها؛ العبارة تقول: إن كونه الأغرب إطلاقًا هي السمة الجوهريّة للماهيّة البشرية، ومنها تُستمدّ كل سمة أخرى. ومن ثم مقولة «الإنسان هو الأغرب على الإطلاق» تقدّم التعريف الإغريقي الأصيل للإنسانية. ونتقدم أولًا وبصورة كاملة إلى حدوث الغرابة إذا ما خبرنا قوة «الظهور seeming[13]» مع الصراع ضد «الظهور» في انتمائها الأساسي للدازاين.

11. مألوف canny: ما هو مريح ودافئ. جذرها can معنى قديم للمعرفة know. ما هو غريب غير مألوف، يقع وراء معرفتنا ومن ثم مقلق، مزعج وغير مريح.

12. البيت يُحيل إلى الأمان والدفء، ويفهم هنا على أنه حالة شعورية وليس حيّزًا مكانيًا.

13. «الكينونة» و«الظهور» رغم تمايزهما تجمعهما وحدة خفيّة. إن ماهية الكينونة تُرسم جزئيًا خلال عملية الظهور. فأن يوجد موجود، هذا يتضمن ضرورة أن يأتي إلى دائرة الضوء ويظهر في مسرح الأحداث. والطريق صراع فريد بين الظهور (الذي يتضمّن الإخفاء والخداع) وعدم-الإخفاء (الكينونة الحقيقية). لكن الناس يخلطون بين الكينونة والظهور باستمرار (Heidegger, 2014). عند ابن عربي: «كل باطن لا يُشهدك ظاهره لا تعوّل عليه».

بعد الأبيات الأولى، وبنظرة ترنو إليها، تُقال العبارة الثانية البارزة والداعمة؛ البيت 360 في منتصف الفقرة الثانية: «متأهبٌ يسعى، واسع الحيلة يُغامر في كل مكان؛ غرّ أعزل، وبلا مخرج يصل إلى عدم». الكلمات الأساسية هي «بانتبوروس أبوروس pantoporos aporos». حيث «بوروس poros» تعني المرور عبر...، الانتقال إلى...، دربًا. في كل مكان تشقّ البشرية لنفسها طرقًا، ضمن كل مجالات الكائنات [بحرًا، جوًّا، برًّا] ذات قوة-الهيمنة طاغية-التأثير، تُغامر البشرية قدمًا، وبهذه الطريقة إيّاها تُقذف من كل طريق. وهكذا، فإن الغرابة الكاملة للإنسان، الأغرب على الإطلاق، تنفتح أولًا؛ الأمر لا يقتصر على أن البشر يجرّبون ما هو كائن - ككُل شامل - في غرابته، ولا على أنهم باعتبارهم ممارسي-العنف يدفعون أنفسهم وراء ما هو «بيتيّ» بالنسبة لهم، ولكن لأنهم في كل ذلك يصبحون في المقام الأول الأغرب إطلاقًا، إنهم الآن، كونهم في جميع الطرق بلا مخرج، مطرودين من كل علاقة مع «البيتيّ»، و«آتي [14]atë»، الدمار، الكارثة، تحِلّ بهم.

قد نشتبِه في أن «بانتبوروس أبوروس -pontoporos apo ros» هذه تحوي تفسيرًا لـ«دينُتاتون deinotaton».

يبلغ التفسير اكتماله مع العبارة البارزة الثالثة، البيت 370: «هبسيبوليس أبوليس hupsipolis apolis»، التي رغم أنها تُشابه في بنائها «بانتبوروس أبوروس pontoporos aporos» السابقة، وتتموضع مثلها في منتصف ردّ-الفقرة الشعريّة، إلّا أن ما تقوله يُشير نحو بُعدٍ آخر للكائنات. المذكور هنا ليس «بوروس poros» وإنما «بوليس polis»؛ ليست كلّ الطرق المؤدية إلى مجالات الكائنات، ولكن أرض ومكان الدازاين الإنساني ذاته، النقطة التي تتقاطع فيها كل تلك الطرق، «البولِس». وهذه المفردة تُترجم عادة إلى الدولة أو المدينة؛ لكن هذا لا يلتقط المعنى كاملًا. بالأحرى «بولِس» اسم موقع «الهُناك[15]»، الذي فيه تكون الكينونة-هناك تاريخيّة.

14. إيتي Atë: إلهة إغريقية ارتبط اسمها بالأذى والخداع والخراب. وفق الأسطورة آتي دفعت زيوس لاتخاذ مواقف متهورة وحمقاء. فما كان منه إلّا أن طردها من جبل أوليمبس إلى الأرض، وهناك اتخذت آتي من البشر هدفًا لنزعتها الشريرة. يستخدم اسم آتي عادة للإشارة إلى أفعال يرتكبها بطلٌ ما بدافع من العجرفة فتنتهي بهلاكه.

15. يختار المترجم الإنجليزي بوعي وتحيّز وكلمة «هنا here»، لكن اخترت استخدام «هناك» الأكثر توافقًا مع اللغة العربيّة. عند (المسكيني، 2012): «ما هو «كائن-هنا» هو الكائن القائم أمامنا، هذه الشجرة مثلًا. لكن كينونة الكائن الإنساني من جنس آخر: هي «كينونة الهُناك» إن الأمر يتعلّق باستحالة، أي بعدم إمكان علينا أن نجعله ممكنًا... لا بُدَّ أن يكون «الهناك» صريحًا في أي ترجمة، وما خلا ذلك سوء فهم كبير دون المطلوب. «الهناك» مصطلح وبُعد ومسألة أنطولوجية صريحة ومستقلّة، وليست مجرّد إشارة إلى تحيّز في المكان. إن «المكانيّة» عند هيدغر هي خارطة من الممكنات التي

«البولِس» هو موقع التاريخ، الهُناك، الذي فيه ومنه ولأجله يحدُث التاريخ. إلى موقع التاريخ هذا، تنتمي الآلهة، والمعابد، والكهنة، والاحتفالات، والألعاب، والشعراء، والمفكرون، والحاكم، ومجلس الشيوخ، ومجلس الشعب، والقوات المسلحة. كل أولاء لا ينتمون في المقام الأول إلى «البولِس»، ليسوا سياسيين لأنهم يدخلون في علاقة مع رجل دولة وجنرال ومع شؤون الدولة. بدلًا من ذلك، ما ذكرناه سياسيّ، أي، في موقع التاريخ، بقدر ما، مثلًا، يكون الشعراء فقط شعراء، لكنهم شعراء حقًّا، والمفكرون فقط مفكرين، لكنهم مفكّرون حقًّا، الكهنة فقط كهنة، لكنهم كهنة حقًّا، والحكام فقط حكام، لكنهم حكّام حقًّا. بيد أن هذا يقول: استخدم العنف مثل مُمارسي-العنف وكن من أولئك الذين يرتقون عاليًا في الكينونة التاريخيّة باعتبارهم صنّاعًا وفاعلين. إنما بالارتقاء عاليًا في موقع التاريخ، يصبحون أيضًا «بلا-بولِس apolis»، بلا مدينة ولا موقع، وحيدين، غرباء، بلا مخرج وسط الكائنات ككلّ-شامل، وفي الوقت نفسه، بلا قانون ولا حدود، بلا نظام ولا مُلاءمة، فبما أنهم صنّاع عليهم أولًا أن يقوموا بتأسيس كل ذلك في كل حالة.

المرحلة الأولى أظهرت لنا المحيط الداخلي لماهيّة الأغرب إطلاقًا، كما مجالات ومدى قوة-هيمنته، ومصيره. نعود الآن إلى البداية ونحاول المرحلة الثانية من التفسير.

المرحلة الثانية. نتتبّع الآن تسلسل فقرات القصيدة في ضوء ما قيل، ونرى كيف تتكّشف كينونة الإنسان، لتكون الأغرب إطلاقًا. سوف نتطرّق لإذا ما كان «الدينون» بالمعنى الأول المقصود وكيفية ذلك، وما إذا كان «الدينون» بالمعنى الثاني ينسجم مع الأول، وما إذا وكيف في العلاقة المتبادلة بينهما، تُبني كينونة [الكائن] الأغرب نفسها أمامنا في شكلها الجوهريّ.

الفقرة الأولى تُسمي البحر والأرض، وكل منهما طاغي-التأثير (دينون) على طريقته. المقصود بالبحر أو بالأرض ليس دلالتهما الجغرافية أو الجيولوجية مُطْلَقًا. طريقتنا اليوم في مواجهة هذه الظواهر الطبيعية، لطلائها بمشاعر تافهة عابرة. هنا «البحر» تُقال وكأنما للمرة الأولى؛ يُسمّى في دوّامات أمواج الشتاء التي يخلقها بينما يمزق أعماق ذاته ليقذف بنفسه فيها بلا هوادة. مباشرة بعد القول الرئيس والموجّه في المطلع، القصيدة تبدأ بشدّة مع «توتو كاي بوليون toúto kai polion». فتُنشد عن اقتحام أمواج بلا أساس، والتخلي عن الأرض الثابتة. هذا الانفصال breakaway لا يحدث على مياة ناعمة متلألئة، إنما في خضم عواصف الشتاء. والإخبار عن الانفصال متموضع ضمن قانون الحركة الناظمة للألفاظ والأبيات، تمامًا كما تقع «تشوري» chōrei في البيت 336 عند نقطة تحوّل الوزن: «تشوري»، أي يتخلّى عن المكان، يخرج مغامرًا فيخوض القوة المتفوقة لفيضان البحر الذي لا يستكين. تنتصب الكلمة دُعامةً في صرح هذه الأبيات.

إن هذا الانفصال الممارس-للعنف إلى خضمّ البحر طاغي-التأثير متواشج مع الاقتحام break-in المضطرب لقوة-هيمنة الأرض التي لا تخرب. دعونا نُشدّد الإشارة: الأرض هنا تُسمى أنبل الآلهة. لكن الإنسان ممارسًا-للعنف، يُعكّر سكينة النماء، ورعاية وبقاء التي لا تكّل. وطاغية-التأثير هنا لا تُهيمن في وحشيّة مُستهلكة-للذات، إنما بلا تعب ولا نَصب، ومن السكينة المتفوقة لذات الثروات العظيمة، تُنضِجُ بحُلم وتجود بخيراتها التي لا تنضب. ممارسو-العنف يقتحمون قوة-الهيمنة هذه، عامًا بعد آخر، ويفكّكونها بالمحاريث ويدفعون بالأرض المرتاحة إلى الاضراب جرّاء كدحهم هذا. البحر والأرض، الاقتحام والتفكيك، يضمّهما معًا حرف العطف «وَ kai» في السطر 334، والذي يتوافق مع «أيضًا te» في السطر 338.

ننتقل الآن إلى ردّ-الفقرة. إنه يُسمي أسراب الطيور في الهواء، الحياة السمكيّة في الماء، والثور وفحل الخيل في الجبال. جميعها كائنات حيّة، تحلُم بخفّة، وتتردد أصداء دورة حياتها ضمن محيطها، تُجدّد نفسها باستمرار، ومع ذلك تظلّ في طريقها الوحيد، إنها مؤتلفة بالمكان الذي تقضي فيه ليلها. ولأنها كائنات حيّة، فهي مُتلائمة مع قوة-هيمنة البحر والأرض. إلى هذه الحياة الدائرة حول مركزها، غير مألوفة النطاق ولا البُنية ولا الأرضيّة للبشر، يُلقون شباكهم وينصبون أفخاخهم؛ فينتزعونها من نظامها الخاص، ويأسرونها في حظائرهم ومراعيهم، ثم يُخضعونها تحت النير. [لدينا] في ساحة، الاقتحام والتفكيك؛ وفي الأخرى، الأسر والإخضاع.

عند هذه النقطة، قبل الانتقال إلى الفقرة الثانية وردّها، نُدرج ملاحظة لِدرء تفسير خاطئ شائع لهذه القصيدة يندفع إليه المحدثون. أشرنا سلفًا إلى أن القصيدة ليست بصدد وصف وإبانة مجالات وفعاليّات الإنسان، كائن ضمن كائنات كثيرة؛ عوضًا عن ذلك هي إسقاط شعري للكينونة البشرية مبنيٌ على إمكانياتها وحدودها القصوى. وهكذا، تلافينا أيضًا الرأي الآخر الذي يعدّ القصيدة حكايةً عن تطوّر الإنسان من صياد بريّ وبحار بدائي إلى معماريّ مدن ومثقّف متحضّر.

يتحرّك فيها «كائن الهناك» بحسبان ووفقًا لأنماط كينونة علينا فهمها. إن ردّ «كائن الهناك» إلى تحيّز «في» المكان، هو، مثل ردّه إلى تحيّز «في» الزمان، سوء فهم فظيع لدلالته الأنطولوجيّة».

مثل هذه المفاهيم مستمدّة من الأنثروبولوجيا الثقافية cultural anthropology وسيكلوجيا البدائيين psychology of primitives. وهي ناشئة عن تطبيق خاطئ للعلوم الطبيعية -الزائفة في ذاتها- على الكينونة البشرية. أقول إن المغالطة الأساسيّة الكامنة وراء أنماط التفكير هذه تتمثّل في الاعتقاد بأن بداية التاريخ بدائيّة متخلّفة كما أنها ضعيفة خرقاء. في حين أن العكس هو الصحيح، البداية هي الأقوى والأغرب إطلاقًا. ما تلاها ليس تطورًا، بل تخفيف ناتج عن التوسّع والانتشار؛ عجزٌ عن الاحتفاظ بالبداية، بل إخصاء للبداية وتضخيمها إلى تحريف للعظيم؛ أي إلى عظمة وامتداد عددي وكميّ بحت. إن الأغرب إطلاقًا هو ما هو لأنه منطوٍ على مثل تلك البداية حيث كُل الأشياء، من فائض وفرة، تقتحم طاغي-التأثير دفعة واحدة وتتحدانا في السيطرة عليه.

تعذّر تفسير هذه البداية، لا يعود إلى خلل أو فشل في معرفتنا بالتاريخ. إنما تكمن أصالة وعظمة المعرفة التاريخية في استيعاب أن هذه البداية ذات طبيعة ملغزة. فمعرفة التاريخ البدائي ليست تنقيبًا عن الآثار وجمعًا للأحافير. فهي ليست علمًا طبيعيًّا لا جزئيًّا ولا كليًّا، ولكنها إذا كانت أي شيء على الإطلاق، فهي علم أساطير Mythology -.

الفقرة الأولى وردّها يُسميان البحر، الأرض، الحيوان باعتبارهم طاغي-التأثير الذي يسمح له ممارس-العنف باقتحام الانفتاح بكل عنفه المفرط. بينما الفقرة الثانية تنتقل ظاهريًّا من تصوير البحر والأرض والحيوان إلى توصيف الإنسان. لكن بقدر ما تتحدث الفقرة الأولى وردّها عن الطبيعة بالمعنى الضيق فحسب، فإن الفقرة الثانية تتحدث عن الإنسان فحسب.

بدلًا من ذلك، ما يُسمى الآن؛ اللغة، الفهم، المزاج، الشغف، والبناء، هي أيضًا أجزاء من العنف طاغي-التأثير وليست بأقل من البحر والأرض والحيوان. الفرق بينهما أن هذه الأخيرة تُحيط بالبشر في قوة-هيمنتها، تحافظ عليهم وتحاصرهم وتؤجّجهم، في حين أن ما سيُذكر الآن يتخلّلهم بقوة-هيمنته باعتباره ما ينبغي عليهم السيطرة عليه صراحةً، لأنهم الكائنات التي هم إيّاها.

إن قوة-الهيمنة المُكتسحة هذه لا يقلّ تأثيرها-الطاغي لأن البشر يدمجونها مباشرة إلى عنفهم فيتوسّلونه. هذا يخفي فحسب غرابة اللغة والشغف، باعتبارها ما إليه ينزلق الإنسان لأنه تاريخيّ، في حين يبدو لهم أنهم من يمتلك لغة وشغف تحت تصرفهم. «غرابة» هذه القوى تكمن في ظهورها مألوفة واعتيادية. ما تقدمه للبشر مباشرة عَرضيّ، ومن ثمَّ تطردهم خارج ماهيتهم وتبقيهم خارجها. وهكذا، فإن ما هو أساسًا أبعد و«طاغي-التأثير» أكثر من البحر والأرض يظهر للبشر أنه على الأقرب.

ابتعاد الإنسانية عن أن تكون «في البيت» في ماهيتها يسنُده الرأي الذي يعتز به البشر عن أنفسهم، والقائل إنّهم الذين اخترعوا -والذين كان بإمكانهم أصلًا اختراع- اللغة والفهم، البناء والشعر.

كيف يُفترض أساسًا أن للإنسانيّة اختراعًا ما يتخلّلها بقوة-هيمنته، وما بسببه يمكنها أن تكون إنسانية في المقام الأول؟ سنكون قد نسينا تمامًا أن هذا النشيد يتحدث عن العنيف (الدينون)، عن الغريب، إذا افترضنا أن الشاعر هنا يجعل البشرية تخترع أشياء مثل البناء واللغة. كلمة «edidaxato» لا تعني «اخترع» البشر، بل بالأحرى: وجدوا طريقهم إلى طاغي-التأثير وهناك أولًا وجدوا أنفسهم: عنف أولئك الذين يتصرفون كذلك. «أنفسهم» في ضوء ما قيل، تعني أولئك الذين في آن يقتحمون ويفكّكون، يأسرون ويُخضعون.

هذا الاقتحام والتفكيك، الأسر والإخضاع في حد ذاته هو الانفتاح الأول للكائنات على أنها بحر، على أنها أرض، على أنها حيوان. الاقتحام والتفكيك يحدث فقط بقدر ما يتم التغلّب -عبر ممارسة العنف- على قوى اللغة، والفهم، والمزاج، والبناء. حيث ممارسة-العنف بالنسبة للقول الشعري، للإسقاط [الفكري] المدروس، للبِناء البَنّاء، للعمل الصانع-للدولة، ليس تطبيقًا لملكات يمتلكها الإنسان، بل تنظيم وتخلّص من قوى العنف التي بمقتضاها تكشِف الكائنات عن نفسها باعتبارها كذلك، بقدر ما يلج إليها الإنسان. هذا الكشف عن الكائنات هو العنف الذي يجب على البشريّة تحقيق السيادة عليه حتى تكون ذاتها أولًا، أي، حتى تكون تاريخية بممارسة العنف وسط الكائنات. يجب ألا نُسيء تفسير الدينون في الفقرة الثانية على أنها تعني إمّا اختراع أو مجرد مَلَكَة وخاصيّة للبشر.

فقط حينما نستوعب أن الحاجة إلى توسّل العنف في اللغة، في الفهم، في التكوين، في البناء، تُشارك في خلق [وهذا يعني دائمًا: توليد] الفعل العنيف المتمثّل في رسم الدروب إلى الكائنات المحيطة بقوة-هيمنتها بالإنسانية - عندئذ فقط نفهم غرابة كل ما يُمارس العنف. لأنه عندما يكون البشر

ماضين-قُدمًا في كل مكان بهذا المعنى، فإن انعدام المخرج لا يُقصد خارجيًا؛ مواجهة حواجز برانيّة تمنعهم من التقدّم. بطريقة أو بأخرى، بإمكانهم دائمًا التقدّم إلى ما هو أبعد. بدلًا من ذلك، انعدام المخرج لأنهم يُعاد قذفهم باستمرار إلى الدروب التي رسموها بأنفسهم؛ إنهم يُغرّزون في طرقهم، يتعثرون في شقوقها، ولأنهم عالقون، يرسمون دائرة عالمهم، فينغمسون في «الظهور»، ومن ثم يمنعون أنفسهم عن الكينونة. وهكذا يستديرون ويدورون داخل دائرتهم الخاصة، وفي مقدورهم تنحية أيما يُهددها. كما باستطاعتهم تحويل أي مهارة إلى الموضع الذي تستخدم فيه على الوجه الأمثل. لكن ممارسة-العنف، التي تخلق الدروب في الأصل، تولّد عرضيّتها، وتعدّدية التقلبات والانعطافات - التي هي في حد ذاتها عوز طرق الخروج- لدرجة أنها تغلق نفسها عن التفكّر في الظهور، وتتخبط ضمنه.

أمر واحد فقط تتحطّم في مواجهته أعمال العنف مباشرة، ألا وهو الموت. نهاية متجاوزة لكل اكتمال، وحدّ متجاوز لكل الحدود. ههنا ليس ثمة اقتحام أو تفكيك، لا أسر أو إخضاع. إنما هذه الغرابة، التي تكتنِفُنا وتنفينا - ببساطة وعلى حين غرّة - بعيدًا عن كل ما هو «بيتيّ» إلى الأبد، ليست حدثًا خاصًا ينبغي أن ننوّه به ضمن أحداث أخرى لأنه لا محالة حادث في النهاية. الإنسان محاصر أمام الموت، ليس فقط إذ ما حان أجله، وإنما جوهريًا ودائمًا. بقدر ما أن الإنسان كائن، فإنه يقف حبيسًا أمام موته وبلا مخرج. ومن ثم، فإن الكينونة-هناك هي حدوثٌ للغرابة ذاتها. (حدوث الغرابة يجب أن يتأصل منذ البدء بالنسبة لنا باعتباره الكينونة-هناك).

عبر تسمية هذا الأمر العنيف والغريب، فإن الإسقاط الشعري للكينونة وللماهية الإنسانية يضع حدوده لذاته.

لأن ردّ-الفقرة الثانية لا يستمر في تعداد قوى أخرى، لكنه يضمّ كل ما قيل سلفًا إلى وحدته الداخلية. فتستعيد الفقرة الختامية الكلّ في سمته الأساسية. إنما وفقًا لما أكّدنا عليه في مرحلتنا الأولى، فإن السمة الأساسية لما ينبغي أن يُقال بصفة أصيلة (الدينوتاتون) تتكون تحديدًا من العلاقة الوحدويّة المتبادلة بين معنيي «دينون». ومن ثمَّ، فإن الفقرة الختامية في خلاصتها تسمي أمرًا ثلاثيّ الأبعاد.

1. عُنف، العنيف، الذي يتحرّك ضمنه فعل ممارس-العنف، هو المجال الكامل للمكائد، to mēchanoen؛ التي سُلّمت إليه. ههنا لا نُسبغ الازدراء على كلمة «مكيدة»، إنما عبرها نفكّر في شيء جوهري يُعلن عن نفسه في الكلمة اليونانية «تكني technē»، التي لا تحيل إلى فن أو مهارة، فضلًا على «تقنية» بالمعنى الحديث. إننا نترجم «تَكنِي» إلى «معرفة knowing»، وهذا يتطلب شرحًا. المعرفة هنا ليست محصلة ملاحظات حول شيء «حاضر-في-المتناول» كان غير مألوف سابقًا. مثل هذه المعلومات ليست سوى كماليات، وإن كانت متطلبًا معرفيًا. إن المعرفة، بالمعنى الحقيقي لـ«تَكنِي»، تعني منذ البداية وباستمرار -وفي كل حالة- النظر إلى ما وراء «الحاضر-في-المتناول» مباشرةً. بوسائل مختلفة وعلى طرق مختلفة وفي مجالات مختلفة، فإن هذه الكينونة-نحو-الخارج Being-out-beyond تُفعّل مقدمًا ما أولًا يعطي لما هو «حاضر-في-المتناول» تبريره النسبي، ومحدوديّته المحتملة، ومن ثم حدوده. المعرفة هي القدرة على تفعيل الكينونة باعتبارها شيئًا كائنًا في كل حالة بطريقة معيّنة. لهذا السبب، يُسمي الإغريق العمل الفني الأصيل والفن [بعامّة] «تَكنِي» بحقّ، لأن الفن أكثر ما يجلب وفورًا الكينونة - أي التبديّ appearing[16] القائم هناك في ذاته - للمثول في شيء حاضر؛ أي في العمل. إذن، العمل الفني ليس عملًا في المقام الأول لأنه معمول ومصنوع، ولكن بالأحرى لأنه يُعمل ويُفعّل الكينونة في كائن ما. التفعيل هنا يعني أن يَجلُب إلى العمل - عمل فيه باعتباره ما يتبدى، الانبثاق المهيمن، الطبيعة physis، يصل إلى ظهور. من خلال العمل الفني، باعتباره كينونة كائنة <das seiende Sein>، كل شيء آخر يتبدّى ويمكن أن نجده حولنا يصبح أولًا مؤكدًا ومتاحًا للوصول إليه، قابلًا للتفسير ومفهومًا، باعتباره كائنًا، وسوى ذلك عدم.

لأن الفن، بامتياز، يجلُب الكينونة للمثول وللتجلّي في العمل باعتبارها كائنًا، يمكن اعتبار الفن القدرة على الإعداد للعمل، أي «تكني» ببساطة. والإعداد-للعمل هو تفعيل الكينونة في الكائنات، تفعيل يُفتّح. هذا الانفتاح، والإبقاء عليه، الذي يتفوّق ويُفعّل، معرفة، شغفها حب الاستفهام. إن الفن معرفة ومن ثم «تكني». لكن الفن ليس «تكنيًا» لمجرد أنه يتضمّن مهارات «تقنية technical»، مهارات، أدوات، ومواد يعمل بها.

ومن ثَمّ «تكني» تُميز «الدينون»، ممارس-العنف، في سمته الأساسية الحاسمة؛ لأن القيام بالعنف هو حاجة إلى توسّل العنف ضد طاغي-التأثير: الصراع العارف لوضع الكينونة، المُنغلقة سابقًا، فيما يتبدّى باعتباره كائنات.

16. نترجم seeming بـ«ظهور» وهي تحيل إلى الظهور في مقابل الكينونة، و appearing بـ«تبدّي» وتحيل إلى التجلّي الفيزيقي أو المثول الحاضر.

2. تمامًا مثلما أن «الدينون»، باعتباره ممارس العنف، يُكثّف ماهيّته في الكلمة اليونانية الأساسية «تَكني»، فإن «الدينون»، باعتباره طاغي-التأثير، يتجلّى في الكلمة اليونانية الأساسية «دايك dikē»، التي نُترجمها بـ«ملاءمة fittingness»، هنا نفهم «الملاءمة» أولًا بمعنى المِفصل والبُنية؛ ثم على أنها تنظيم، أيّ اتجاه يُسبغه طاغي-التأثير على قوة-هيمنته؛ وأخيرًا، بأنها البُنيّة الآمِرة التي تفرض الملاءمة والامتثال.

أمّا عندما يترجم المرء «دايك dikē» على أنها «عدالة justice»، ويفهمها بالمعنى القانوني الأخلاقي، فإن الكلمة عندئذ تفقد ثِقلها الميتافيزيقي المُرجّح. والأمر عينه مُنطبق إذا ما فسّرنا «دايك dikē» بأنها «معيار norm». لأن طاغي-التأثير في جميع مجالاته وسُلطاته، من حيث قوته، هو «مُلاءمة». إن الكينونة، الطبيعة physis، باعتبارها قوة-هيمنة، هي تجمّع أصلي: أي لوغوس[17]. الكينونة مُلائمة آمرة: أي «دايك dikē».

وهكذا، فإن «الدينون» باعتباره طاغي-التأثير (دايك) و«الدينون» باعتباره مُمارس-العنف (تَكنِي) يقفان متواجهين إزاء بعضهما، وإن لم يكن كشيئين حاضرين-في-المتناول. تعارضّيتهما-المُفرطة تتألف، بدلًا من ذلك، من أن «تكني» تندَلعُ ضد «دايك»، الذي بدوره، باعتباره «مُلاءمة»، لديه كلّ «تكني» تحت تصرفه. هذه التبادلية التعارضيّة-المفرطة كائنة. وهي تكون فقط بقدر ما أن الأغرب، أي كينونة-الإنسان، تحدُث - بقدر ما تتكشّف الإنسانية جوهريًّا كتاريخ.

3. السمة الأساسيّة «للدينوتاتون» تكمن في العلاقة المتبادلة بين معنيي «دينون». العارف يرتحل إلى خضم «المُلاءمة»، ينتزع الكينونة إلى الكائنات [من الصَدعْ]، ومع ذلك لا يستطيع أبدًا التغلّب على طاغي-التأثير. وهكذا، يُقذف العارف بهذه الطريقة وتلك، بين الملاءمة واللا-ملاءمة، بين البؤس والنبل. حيث كل ترويضٍ عنيفٍ للعُنف هو إما نصر وإمّا هزيمة. كلاهما يطرد المرء من البيتيّ، كل بطريقه مختلفة، ويكشفان أولًا، كل بطريقه مختلفة، عن خطورة الكينونة التي تم الفوز بها أو خسارتها. كلاهما، كل بطريقه مختلفة، مُهدد بالهلاك. إن المرء الذي يُمارس-العنف، ذلك المبدع، الذي ينطلق إلى الغير-مَقول، مقتحمُ اللا-مُفكر به، من يأتي بما لم تستطِعه الأوائل ومن يُظهر ما لم يُرَ من قبل، هذا الممارس-للعنف جريء دائمًا، وبقدر ما يجرؤ على غزو الكينونة، يجب عليه المجازفة باعتداء العدم، «مي كالون mē kalon»؛ التفكيك، انعدام الثبات، انعدام البنية، وانعدام الملاءمة. إذ كُلما ارتفعت قمّة التاريخيّ التي يرتقيها الدازاين، ازدادت فجوة هاويّة الانهيار المفاجئ في اللا-تاريخيّة، ومن ثم لا يبقى إلّا تعثرٌ في التباس لا مخرج منه ولا موقع له، في آن.

وبعد أن وصلنا إلى نهاية المرحلة الثانية، قد نتساءل عمّا تُفيده مرحلة أخرى بعد.

المرحلة الثالثة. أُبرِزت أطروحة النشيد المركزيّة في المرحلة الأولى. أمّا المرحلة الثانية فقد قادتنا عبر كل المجالات الأساسيّة للعنف وممارسة-العنف. في حين أن الفقرة الختامية تتوّج الكلّ من خلال ضمه إلى ماهيّة الأغرب. صحيح لا تزال ثمة بعض التفاصيل التي يتعين ملاحظتها وتوضيحها عن كثب، لكن هذا لن يؤدي إلّا إلى إضافة ملاحق لما قيل حتى الآن، لن يستلزم مرحلة جديدة من التفسير. إذا اكتفينا بشرح ما تقوله القصيدة مباشرة، فإن التفسير يبلغ نهايته مع المرحلة الثانية. في الحقيقة التفسير لم يبدأ بعد. فالتفسير الأصيل عليه أن يكشف عمّا لا ينتصب في اللفظ ويُقال مع ذلك. ولكي يحققّ المفسّر ذلك يجب عليه ضرورةً أن يتوسّل العنف. فما هو أصيل ينبغي البحث عنه حيثما يعجز التفسير العلمي، التفسير الذي يصمُ باللا-علميّة كل ما يتجاوز حدود مجاله، عن إيجاد شيء آخر.

إنما هنا، وحيثما يتعيّن أن نعتزل والقصيدة، لا يُمكننا الإقدام على المرحلة الثالثة إلّا ضمن اعتبار معين، وفقًا لمهمتنا الأساسية. آخذين في الاعتبار ما قيل في المرحلة الأولى، فإننا نبدأ من نتيجة شرح الفقرة الختاميّة في المرحلة الثانية.

إن «دينوتاتون الدينون»، غرابة أغرب غريب، تكمن في العلاقة المتعارضة بين «دايك dikē» و«تكني technē». بيد أن الأغرب ليس تضخيمًا للغرابة إلى حدها الأقصى. بل هو فريد من نوعه ضمن الغريب. ففي التعارض بين الكائنات ككُلّ-شامل باعتبارها «طاغي-التأثير»، وبين الكائن الإنساني باعتباره «الدازاين المُمارس-للعنف»، تنشأ إمكانية الغرق في ما لا مخرج منه ولا موقع له: الهلاك. لكن لا الهلاك ولا احتماليّته يحدثان للمرة الأولى في النهاية، عندما لا ينجح مُمارس-العنف في عمل من أعمال العنف ويسيء التعامل معه؛ عوضًا عن ذلك الهلاك مُهيمن وكامن في الانتظار في

17. لوغوس Logos: بالمعنى الأصيل التراكم أو التجميع بمعنى (المتآخمة) أن يتاخم الواحد الآخر. يقول أرسطو: «لكن لكل نظام خاصيّة التجميع». هذا التجميع ليس تكديسًا، لكنه يحافظ في رابطة مشتركة على التعارض؛ إنه يحافظ على المتناقضات في وحدة شاملة وأساسيّة. وبما أن الكينونة ههنا لوغوس، فإنها لا تظهر ولا تبيّن نفسها لأي كان، الحقيقة aletheia لا تلائم إلّا الأقوياء (Heidegger, 2014).

المعارضة بين «طاغي-التأثير» و«ممارسة العنف». إن ممارسة العنف يجب أن تتحطم ضد عنف الكينونة المفرط، ما دامت الكينونة مُهيمنة في ماهيتها، باعتبارها طبيعة physis، باعتبارها قوة-هيمنة مُنبثقة.

بيد أن ضرورة التحطيم هذه لا تستمر إلا بقدر أن ما يجب أن يتحطم يُحث إلى مثل تلك الكينونة-هناك. فالإنسان مدفوع إلى مثل هذه الكينونة-هناك، مقذوف به إلى إلحاح مثل هذه الكينونة، لأن طاغي-التأثير باعتباره كذلك، حتى يظهر في قوة-هيمنته، يتطلّب موقعًا لانفتاحٍ لنفسه. وهكذا لا تنفتح لنا ماهيّة الكينونة-الإنسانية إلّا عندما تُفهم على أساس هذا الإلحاح الذي تستلزمه الكينونة ذاتها. إن الكينونة-هناك للإنسانيّة التاريخية تعني: الافتراض أن الكينونة هي الصدع الذي يقتحم منه عنف الكينونة المفرط تبدّيها، بحيث يتحطم هذا الصدع ذاته إزاء الكينونة.

إن الأغرب (الانسان) هو ما هو، لأنه أساسًا، يتعامل مع المألوف ويصونه فقط لأجل أن ينعتق منه ويسمح لما يطغى-تأثيره باقتحامه. الكينونة نفسها تقذِفُ بالإنسان في مسار هذا التمزيق، ما يُجبر الإنسان على تجاوز نفسه، باعتباره من ينتقل إلى الكينونة، من أجل تفعيلها ومن ثَم يحتفظ بانفتاح الكائنات ككل-شامل. وهكذا لا يعرف ممارس-العنف اللطف ولا المصالحة (بالمعنى المعتاد)، ولا الاسترضاء بالنجاح أو بالمكانة. في كل هذا، لا يرى ممارس-العنف بصفته الصانع سوى استيفاء «ظهور»، جدير بالاحتقار. وهو في إرادته لما لم يسبق له مثيل، يُنحي كل مساعدة. لأنه بالنسبة لمثله، فإن الكارثة هي الخضوع لطاغي-التأثير. وفي تحطيمه للعمل المُشَكَّل، لعلمه أنه غير لائق وكومة من الروث، فإن ممارس-العنف يترك طاغي-التأثير «لملاءمته». لكن لا شيء من هذا يتشكّل في «تجارب معاشة في الروح»، حيث تنغمس روح الصانع، ولا في شعور تافه بالدونية البتّه؛ عوضًا عن ذلك، إنه يحدث فقط عبر تفعيل-العمل. فتؤكد كينونة طاغي-التأثير نفسها في الأعمال باعتبارها تاريخًا.

إن دازاين الإنسانية التاريخية - باعتباره صدع انفتاح الكينونة التي تمّ تفعيلها في الكائنات - يعتبر حدثًا in-cident[18]، الحدث الذي تنبثق فيه القوى العنيفة المحرّرة لعنف الكينونة المفرط فجأة لتدخل العمل كتاريخ. وقد عرّض الإغريق إلى فجائيّة وفرادة الدازاين، الإلماح الذي حثّهم إليه الكينونة ذاتها، والتي أسفرت عن نفسها لهم كطبيعة physis وكلوغوس logos وكدايك dikē. لا يُتصوّر أن الإغريق قرّروا إنتاج ثقافة culture الغرب لآلاف السنين القادمة. لأنهم هم وهم وحدهم، في ظلّ الإلحاح المميز للدازاين الخاص بهم، استخدموا العنف وحده بشكل فريد، وبفعل ذلك لم يقضوا على الإلحاح وإنما كثّفوا شدّته، فانتزعوا لأنفسهم المطلب الجوهري لعظمة تاريخية حقيقية[19].

إن ماهيّة الكينونة-الإنسانية، مجرّبة هكذا ومُعادة شعريًّا إلى أرضيتها، تظلّ مستغلقة إذا لجأ الفهم في عجالة إلى تقييم أخلاقي.

فالحكم على كينونة-الإنسان بأنها جريئة ومتعجرفة، بمعنًى مُزدرٍ، يسرق الإنسانية من إلحاح ماهيّتها، تحديدًا من أن تكون «حدثًا». فحكم مثل هذا يفترض أن الإنسان شيء «حاضر-في-المتناول»، ويودعه فضاءً فارغًا، ومن ثم يُقيّمه وفقًا لجدول قيم مرتبط به خارجيًّا. ومن ضرب إساءة الفهم نفسه، الافتراض أن قول الشاعر رفض مضمر لهذه الكينونة-الإنسانية، وأنه يُوصي خِفية باعتزال خاضِع أي بتعهّد راحة لا يُعكّر صفوها شيء. الرأي الذي قد يجد تبريره في ختام القصيدة.

إن المرء الكائن على هذا النحو [أي، باعتباره الأغرب] ينبغي أن يُستبعد من الموقد والمشورة. ومع ذلك، فإن كلمات الجوقة الختاميّة هذه لا تتعارض مع ما قالته سابقًا عن كينونة-الإنسان. فبقدر ما تنقلب الجوقة ضد الأغرب، هي تقول إن حال الكينونة هذه ليست الحال اليومية. فدازاين مثل هذا لا يُعرف في أي نشاط أو سلوك معتاد. أقول إن هذه الكلمات الختامية غير مفاجئة، لدرجة أنه ينبغي التعجّب لو فُقدت. فموقف الجوقة الدفاعي يمثّل إقرارًا صريحًا وكاملًا على غرابة الماهيّة البشرية. ومع الكلمات الختامية، يتأرجح قول النشيد عودًا على بدء.

١٨. حادث in-cident: اشتقاقيًّا حالة-بينيّة أو وقوع-بيني.

١٩. إنما ليس الإغريق وحدهم في الحقيقة. فحال العنف-الوجودي الذي يُحقق الارتقاء التاريخي، يجد صداه في الثقافة العربيّة وخاصة في الشعر الجاهلي. للاستزادة عنترة العبسيّ في قصيدة مطلعها:
إذا قَنِعَ الفَتى بِذَميمِ عَيشٍ وَكانَ وَإِن سَجَفِ كَالبَنانِ

ملحق بحثيّ:

العنف المعرفي *technē* باعتباره الرابط بين الكينونة والتفكير عند مارتن هيدغر

Technē as the link between Thinking and Being according to Martin Heidegger

إن الدور المحوريّ لتفسير «نشيد الإنسان» المقتطف من مسرحية «أنتغوني» لسوفكليس والذي يُعدّ أحد أشهر مقاطع كتاب هيدغر «مقدمة إلى الميتافيزيقا»، يُضاء من خلال توظيفه. فهو يُقدّم في سياق تأملات هيدغر حول «الكينونة والتفكير»؛ ثالث أربعة أقطاب قُيدت الكينونة لتصبح معارضة لها خلال مسار تاريخ الفلسفة الغربيّة. هذه الأقطاب هي:

- **الصيرورة** Becoming:

رغم التناقض الظاهر، فإنّ بامنيد وهيراقليط يقولان الشيء نفسه في الحقيقة لأن الكينونة هي انبثاق ونشوء وظهور الحضور، بينما «الصيرورة» هي مجيء إلى الحضور وخروج منه.

- **الظهور** Seeming:

رغم التمييز القديم، فإنّه بين «الكينونة» و«الظهور» وحدة خفيّة. فالكينونة تكشف عن نفسها في اللغة الإغريقية باعتبارها طبيعة physis تتبدّى في انبثاق، بينما «الظهور» هو القوة-المنبثقة، أي أن كليهما سبب للتجلي من حالة التخفي. ومع أن ماهيّة الكينونة تُرسم جزئيّا خلال عملية الظهور، فإنَّ كل موجود قد يكشف ويخفي ذاته في ظهوره. والطريق الأصيل صراع فريد بين الكينونة (عدم التخفي un-concealment) والظهور (متضمنًا التخفي والتشويه). ولهذا نقول بحق إن المظاهر خدّاعة.

- **التفكير** Thinking:

إن الماهيّة الإنسانية ليست إجابة أبدًا، ولكنها تبقى بشكل أساسي سؤالًا، أما «من يكتب ممتلكًا إجابة، فذلك يمنع ويُحرم طرح التساؤل البتّة». لكن هذا السؤال «من هو الإنسان؟» ليس أنثروبولوجيًّا، بل بالأحرى سؤال ميتافيزيقي ذو طابع تاريخي. ومن ثم يتعيّن الإنسان عبر انتماء الكينونة الأساسي إلى الإدراك والفهم معًا، في عملية «حدوث» يدخل من خلالها إلى حقل التاريخ كموجود.

- **الواجب** The ought:

الكينونة ترتكز على التفكير، لكن بما أن «الواجب» مُتخطٍّ للكينونة فهي لا تعود العامل الحاسم «المعيار». فنظرًا لأن الكينونة أصبحت ثابتة بِعَدّها «مثالًا»، باتت تميل إلى تعويض التدهور اللاحق بها بوضع شيء ما فوقها لم تُصبحه بعد، ولكن يجب عليها دائمًا أن تكونه. ومن ثم تصبح «القيم» - التي هي غير كائنة أساسًا- معيارًا لجميع مجالات الكائنات. التاريخ ذاته ليس سوى تحقيق للقيم.
(Heidegger, 2014)

ومن ثم، لا تُمكن إعادة-إحياء الميتافيزيقا فلسفيًّا إلا بالتتّبع الجينولوجي لهذه القيود الأربعة واستعادة التجربة الإغريقيّة للكينونة باعتبارها طبيعة physis، أو قوة وحضورًا ناشئين ودائمين، رغم أن الحضور ذاته قد لا يكون كافيًا لإدراك الكينونة في اتساعها وعمقها. وبصورة عامة، فإن المنهج التاريخي لكتاب «مقدمة إلى الميتافيزيقا» يُمثل نموذج الفكر الهيدغري ما بعد منعرج عام 1930م، حيث لم تعد مسألة الكينونة بحثًا عن مطلقات عابرة للتاريخ، ولكنها وثبة إلى التاريخيّة. وهو يصرّ على أن القطبيّة بين الكينونة والتفكير تحديدًا، تُلخّص «التقليد الغربي بأكمله ومفهوم الكينونة، ومن ثَم العلاقة الأساسية بالكينونة التي لا تزال سائدة حتى اليوم»، ويؤكد على أن هذا الفصل المتهافت هو «الهدف الحقيقي لهجومنا». هذا الهجوم موّجه إلى إحدى نتائج النموذج العقلاني الحسابي للميتافيزيقا الغربيّة التي اختزلت التفكير إلى تمثيل واللوغوس logos إلى منطق صوريّ logic. والأصل الأوضح لهذا التطور يكمن في المُثل الأفلاطونية وينتهي مبدئيًّا مع هيغل. المُشكل أن هذا التطوّر لا يجعل تعريف الإنسان على أنه «ذات عقلانية» ممكنًا فحسب، بل ضروريٌّ أيضًا، ونتيجة ذلك هي الأزمة المعاصرة لـ«التكنولوجيا العالمية». إذن، من أجل التغلب على هذه الأزمة، تجب العودة إلى الجذور ما قبل الأفلاطونية للقطبية بين الكينونة والتفكير عند هيراقليط وبارمنيد، لأن فكرهما «الذي ما زال شعريًّا» حول اللوغوس و«المعيّة-الانتمائية للإدراك والكينونة» يكشف عن علاقة مختلفة جوهريًّا تُسهم في فهم ماهيّة الإنسان. وقد وجد هيدغر التعريف الأكثر أصالة للكينونة البشرية في الشعر المتوافق مع التفكير الشعري عند هيراقليط وبارمنيد، أي في التراجيديا وتحديدًا تراجيديا سوفكِلس. معتبرًا إيّاها التفكير الشعري «الخلّاق» الذي تأسّست فيه «الكينونة الإغريقية» و«الدازاين الإغريقي» بشكل أصيل.

إن فكر سوفكليس Sophocles (496 ق.م. - 405 ق.م.)، الذي «يصوّر الناس كما يجدُر بهم أن يكونوا» يتقاطع مع هيدغر في أن «الكينونة» في دهريّتها لا تُدرك إلّا عبر الإمكان «السابق على» و«المتجاوز لِـ» كل واقع فعلي. كما أن مفهوم

«الزمان» شغل هيدغر الشاغل، ثيمة متكررة في التراجيديا السوفكليسيّة من حيث أنه المعيار المفاهيمي الذي يدرك البشر بواسطته اختلافهم عن الألوهة. ومن ثَم يمكن اعتبار قراءة هايدغر لنشيد الجوقة السوفكليسي محاولة جليّة «لاستعادة» ذاك الفهم الحقيقي للإنسان في رؤية تضمّ التفكير والكينونة، وتستعيد الأخيرة «لتكشفها بطريقة أكثر أصالةً»، فتصبح تلك الرؤية إذّاك وسيلة مرتكزة على أسس تاريخية جديدة للتغلب على الميتافيزيقا وللاستجابة للأزمة الحديثة.

أمّا مسرحيّة «أنتغوني Antigone، 441ق.م.» فهي تحديدًا أكثر تراجيديّات سوفلكيس سياسيّة لأنها تصوّر الصدام المأساوي بين إرادتين عنيدتين تمثّل إحداهما الضمير الإنساني والأخرى قانون الدولة. أنتغوني الأخت المكلومة مُلزَمة وفق العقيدة الدينية بدفن جثّة أخيها، بينما يمنع الملك كريون دفنه استبداديًّا لعدّه خائنًا. والقضيّة الرئيسة المطروحة هي متى ينتهي حق الحاكم وأين يبدأ حق الفرد؟ إن أنتغوني تقف وحدها لتتحدّى القرار الجائر، فإذا لم يخشَ كريون الأمر الإلهي، لم تخشى هي أمر بشر طاغية؟ ههنا لا يُمتحن كريون عبر خلاف مدنيّ يُعبّر عنه في ساحات ذكوريّة مثل مجلس الشيوخ، ولكن من قبل شابة يتيمة تستهين علانية بسلطة أقرب أقربائها الذكور: «يجب أن ندافع عن القانون. يجب ألّا تهزمنا امرأة. من الأفضل أن يُسقطه، إذا لزم الأمر، رجل على أن يكون ضحية امرأة»! لكن أنتغوني الأبيّة التي تصفها الجوقة[20] بأنها «ابنة أبيها [أوديب] تعكس طِبَاعه؛ عنيفة، متحديّة؛ لن تخضعها أية عاصفة» لا تخشى كريون ولا تأبه لعقابه، بل وتزدريه: «ولئن رأيت فيّ الحماقة، فإني أُتَّهم بالحماقة من قبل الأحمق!». وهكذا تُجسّد البطلة التراجيديّة بقوة إرادتها المهمّة الإنسانية النبيلة؛ الاستعداد لتلقي ألم ضربات القدر، وبشجاعة مُستمدّة من إيمان مطلق تستعجل قراره الجائر بقتلها: «أعطِني المجد! وهل في يدك أكثر من قتلي؟ لم إرجاء الأمر إذن؟... أي مجدٍ أعظم من إكرام أخي بدفنه؟ هؤلاء الرجال يوافقونني جميعًا، ولولا أن الرعب يُخرسهم، لمدحوني. يا لحظ الطغاة، إنهم يحوزون امتياز القوة، القوة الفاسدة في أن يرغموا الناس على قول وفعل ما يرضيهم!». بعامّة، لا تُعرّف النساء عند سوفكلِس ولا يمكنهن تحقيق مكانة بطولية إلّا في سياق علاقاتهن مع الرجال. حيث التوقّعات المُتضمّنة في المسرحية تعكس المُثل الأيديولوجية السائدة في أثينا آنذاك، وهي دولة-مدنيّة تم فيها إسكات النساء تقريبًا في الخطاب العام، واستبعادهن من المؤسسات السياسيّة، كما أنهن يبقين قانونيًّا تحت وصاية ذكر طيلة حياتهن، ونادرًا ما يتجاوزن بالقول أو الفعل إلا في حال غياب أوليائهن الذكور. فضلًا على ذلك، كانت صور ترويض الحيوانات والسيطرة عليها تستخدم للتعبير عن العلاقة بين الجنسين. ههنا تُمثّل زوجة كريون نموذج المرأة المثالية، بلا صوت ولا حضور حتى ظهورها في آخر المسرحية. ورغم استهجان هذا الجانب في المجتمع الغربي المعاصر، فإنّه ما زال مألوفًا في المجتمع العربي حيث لا تزال تستخدم بلا حياء تعابير مثل «شكم المرأة[21]».

باستخدام لغة هيدغر، فإن الحاكم كريون «دينون deinon» بالمعنى الأول، رهيب طاغي-التأثير، يُثير الخوف والقلق؛ وبالقدر نفسه الرهَبة المُترددة داخليًّا، فيمثّل قوة-الهيمنة sway ذاتها التي تفرض الملاءمة والامتثال. وهو أيضًا «دينون» بالمعنى الثاني، العنف ليس تحت تصرفه فحسب، وإنما هو [أصلًا] يُمارس-العنف، بقدر ما أن توسّل العنف ليس السمة الأساسيّة لفعله فحسب، ولكن لدازاينه. لكن أنتغوني «دينون» أيضًا، لأنها في فعل العصيان مارست العنف ضد «دينون» آخر، وبذلك تخطّت الحدود المعتادة و«البيتيّة» وأصبحت تنتمي إلى «بوليس polis»؛ «الهُناك» الذي لم يعد مكانًا والذي فيه تكون «الكينونة-هناك[22]» باعتبارها تاريخيّة. لكنها وفي الآن نفسه، بالارتقاء عاليًا في موقع التاريخ، أصبحت «بلا-بوليس apolis»، بلا مدينة ولا موقع، وحيدة، غريبة، وبلا مخرج وسط الكائنات ككلّ-شامل: «هذا قدري، لا أحد يرثيه؛ ولا صديق يندبني». إن الانسان عند هيدغر لا يختار هويّته، لكنه يتصرف «كما يتصرف المرء في مجتمعه»، فيتوافق مع المعيار الجمعي. لكن تجبهه تجارب «القلق» أو «نداء الضمير» ليختار من هو في مواجهة فنائه. فإذا اختار توسّل العنف للتحرّر من آثار الضرورة التي يفرضها الموقف الحديّ والمكافحة ضد الكائنات، عازمًا على إمكان تشكيل الحياة رغم التناهي المحتمّ وإزائه، ههنا تبزغ الكينونة الأصيلة، باعتبارها انبثاقًا ونشوءًا من تخفي «الظهور». وفي صدى

20. اختيار سوفكليس لهويّة جوقته، تمثّل هنا مجلس الشيوخ في المدينة، قرار حاسم لأن الجمهور مدعوّ لتفسير الأحداث من منظور المجتمع المدني. وهي تتأمل غالبًا في المشهد الذي يسبقها مباشرة، فتسعى إلى توجيه ردّة فعل الجمهور متوسّلة لغة شعريّة عالية للتعبير عن حكمة تكاد تكون مضربًا للمثل (Kitto, 2008). وقد تلا «نشيد الإنسان» المشهد حيث يبلغ الحارس الملك بأن هناك من تجرّأ وعصى أمره ودفن جثّة بولينيس.

21. شَكَمَ الدَّابَّةَ: وَضَعَ الشَّكِيمَةَ فِي فَمِها.

22. أن «يوجد» الإنسان يعني أن يكون «الهناك» التي تخصّه، حيث «هناك» نمط الانفتاح الذي يجعل الأشياء «حاضرة» في أفق العالم. والإنسان الذي اختار أن «يوجد» دازاين في معنى الكائن الذي اختار أن يكون «الهناك» التي هي قوام كينونته (المسكيني، 2012).

صريح لزرادشت نيتشه، يُلاحظ هايدغر أنه بالنسبة للخلّاق الأصيل، فإن «الخضوع لطاغي-التأثير هو الكارثة».

هذا التفسير كان عُرضة للنقد ليس فقط لأنه يُمارس العنف على سوفكلِس، ولكن أيضًا للطريقة التي يُمجد بها هيدغر العنف ويبلور فكرة ارتباطه بالعظمة في تقييمه لطبيعة المعرفة الإنسانية ولدور «الخلّاق العنيف» في تأسيس المجتمعات التاريخية (سواء كاهن، أم شاعر، أم مفكّر، أم رجل دولة). الأمر الذي لفت الانتباه إلى النصّ باعتباره تعبيرًا عن فكره السياسي وعلاقته المحتملة بالاشتراكية القومية، حيث يتضح توافق السياسات الشموليّة مع تصوّر المعرفة البشريّة باعتبارها «تكني technē». وقد تدارك هيدغر ذلك في كتاباته اللاحقة وخاصة مع «أصل العمل الفني، 1936» حين انتقل إلى مفهوم «التفكير الشعري» لمقاربة الكينونة والمعرفة، متحوّلًا عن «العنف المعرفي» لأنه وجد أن «تكني technē« باعتبارها تفعيل الكينونة، عاجزة عن تقديم توجيّه مجرّد-من-الذاتيّة nonsubjectivist للفعل الإنساني كان هدفه منذ البداية. وهو يصرّ على أن تفكيره اللاحق تطوّر عن السابق ولم يبطله بأي طريقة[23]. والحقيقة هي أن العظمة مع أنها قد تنطوي على عنف فكريّ، ذلك أن الباهت أو المنهوك المتهافت لا عظمة له، لكن القوّة وحدها لا تصنع عظمة، إذ إنها وقفٌ على عنصر فذّ في الشخصية لا يُستعاض عنه.

طوّر هايدغر مفهوم «تكني technē« باعتباره نموذجًا للميتافيزيقا في عام 1935، مبتعدًا عن محاولته السابقة لمعالجة هذه القضية من خلال الأنطولوجيا الأساسيّة [أنطولوجيا الدازاين]. ومن ثم عرّف الكينونة الإنسانية باعتبارها موقع الانكشاف التاريخي للكينونة من خلال «التكني technē«؛ أي بعدّ العنف الفكري وسيلة لتحقيق الكينونة والكشف عنها وموضعتها في التاريخ. وذلك بهدف ترسيخ أساس ميتافيزيقي يتوسّل نموذجًا معرفيًّا جديدًا لا يُبطل العلوم الطبيعية والتكنولوجيا إنما يشملها وذلك أولًا بتأسيسها عبر فصلها، كونها علاقة محدودة ومشتقّة للكائنات باعتبارها حاضرة-في-المتناول في العالم (علاقة موضوعيّة)، ومن ثم وضعها في سياقها الصحيح ضمن تفسير أكمل وأكثر أصالة قائم على علاقة بالكينونة، وليس فقط بالكائنات.

في قراءة هيدغر لنشيد الإنسان تتجلى العلاقة بين الكينونة والتفكير في المفردة الرئيسة «دينون deinon» ومعانيها المتشعّبة. وهي كلمة إغريقية تُحيل إلى «الغريب» و«الرهيب»، كما تعبّر عن السمة الأساسية لـ (أ) مجموع الكائنات التي تواجه الإنسان، وتتحدّاه وتطوقه وتحفظه، (ب) كينونة هذا المجموع، و(ج) علاقة الإنسان الأساسية بكليهما الكائنات ككلّ-شامل والكينونة؛ ومن ثم فهي تعبر أيضًا عن الطريقة الإنسانية المميزة للمعرفة وللفعل، أي إنها تُعرّف الكينونة البشرية. كما أن هيدغر في تفسيره لـ«دينون deinon»، يُبرز معنى القوة المرتبطة بتوسّل العنف للتعبير عنها أو تحقيقها في مواجهة قوى أخرى. ومن ثم، فإن فهم «الكينونة» غير ممكن إلّا من ناحيّة القوة لأنها لا تُدرك عبر أي مُعطى فعلي، ولكن فقط كمنشأ للإمكان «السابق على» و«المتجاوز لِـ» كل واقع فعلي. وبالمثل، من ناحية القوّة فقط يمكن فهم «الكينونة البشرية» التي لا تُحاز في «دهريتها[24]» إلا عبر «الإمكان». وهكذا تعبّر «دينون deinon» عن قوّة متشعّبة يدفعها ديناميكيًّا الصراع الذي يميّز العلاقة بين الإنسان والكائنات ككلّ-شامل، والكينونة. حيث يُعيّن هذا الصراع طريقة الإنسان في الكينونة.

إن المعنى الأول «للدينون deinon» هو قوة الكائنات ككلّ-شامل (تُنسب إلى الكينونة لاحقًا)؛ «قوة الهيمنة sway» التي تُمثّل نشاط القوة ذات الجبروت طاغية-التأثير. وهذا المعنى يُلخّصه هيدغر في المفردة الإغريقيّة «دايك dikē« باعتبارها «مُلاءمة fittingness»، لا بمعنى قانوني أو أخلاقي، كما يؤكد، ولكن بمعنى البُنية الديناميكيّة للقوى الجبارة (قوى الطبيعة physis) التي تواجه الإنسان، والطريقة التي «يفرض بها هذا النظام الامتثال». هذا «الدينون deinon» باعتباره «دايك dikē«، تجب السيطرة عليه، وإخضاعه للحكم البشري حتى يكون للإنسان «بيت»، لكنه من جهة أخرى يتجاوز ويقاوم كل محاولات فرض السيطرة عليه في شكل محدد ومستقر. أمّا المعنى الثاني «للدينون deinon» فينشأ من المعنى الأول (دايك dikē) ويُعارضه؛ تُعرّف الكينونة البشريّة بأنها تستخدم قوة الكائنات ككل-شامل (والكينونة)، وتمارس العنف في هذا الاستخدام. هذا التحقيق العنيف للقوة يُلخص في المفردة الإغريقيّة «تكني technē«، كما هي منطبقة على الفن الرفيع لا باعتباره مُنتجًا مصنوعًا، ولكن لأنه معرفة «[تُفعّل] الكينونة في كائن ما، أو «تجلب الكينونة إلى المثول والتجلي في العمل» حيث يمكّن هذا الانكشاف من «فهم الكائنات والارتباط بها «باعتبارها» كائنًا معينًا». ومن ثم لا يمكن الكشف عن الكينونة إلا في علاقة الإنسان بكائنات معينة؛ أي أنه عبر

23. (Geiman, 2001)

24. الدهريّة temporality: طابع الكينونة وضروب الكينونة المختلفة، ذاك الذي من خلاله يكون الزمان «أفقًا» لفهم كينونة الكائن. (المسكيني، 2012)

استخدامها واستغلالها وتشكيلها، ينظر الإنسان إلى ما وراء الكائن المعين إلى الاحتمالات العلائقية التي يوفرها وتتجاوز واقعه الفعليّ. فمثلًا، في عملية بناء سدّ على النهر، يتحوّل النهر إلى مصدر للطاقة الكهربائية وتُكشف كينونته على أنها كانت تؤوي هذا الإمكان دائمًا؛ إذّاك يتغيّر الفهم البشري للنهر وطريقة ارتباطه به وبالطبيعة عمومًا. وهكذا من خلال رؤية وتحقيق احتمالات جديدة للارتباط بالكائنات، يُظهر الإنسان تعابير وإمكانات مختلفة للكائنات، ومن ثَم «يُجسّد» الكينونة في التاريخ.

يُفسّر هيدغر القصيدة على مراحل ثلاث، تَبني في حركة دائرية وتكشف تدريجيًّا عن عنف المعرفة البشريّة باعتبارها «تكني technē» من خلال وصف الإنسان بأنه الأغرب، المحروم من أي «بيتيّة»؛ من أي اعتماد نهائي على نظام ثابت ومألوف للأشياء، لأن «تكني technē» ذاتها تتطلّب عدم استقرار وإعادة صياغة مستمرة وعنيفة. أيضًا تتبّع حركة التفسير الانتقال من التشرّد اليومي، إلى التشرّد الأصيل؛ أي اعتناق «تكني technē» باعتبارها معرفة إبداعيّة وعمل يُفعّل ويُحقّق الكينونة في التاريخ. إن المرحلة الأولى من التفسير توضّح التحقيق العنيف للقوة التي تُعرّف الكينونة البشرية في علاقتها بالقوة-المهيمنة للكائنات ككل-شامل. كما تُشير إلى «مدى» هذا النشاط البشري الأساسي من خلال توسيع تأويل «دينون deinon» ليضم الاقتران المتناقض بين «بانتبوروس أبوروس pontoporos/aporos واسع الحيلة - بلا مخرج» و«هوبسيبوليس أبوليس hupsipolis/apolis عالي الموقع - بلا موقع»، ليُشير إلى الطريقتين المحتملتين اللتين تكون بهما الكينونة البشرية، في عنفها المُميّز، غريبة مقلقة ومشرّدة. أمّا المرحلة الثانية المركزية فتكشف عن المعنى الكامل لكل جانب. المرحلة الثالثة، عبر الإفصاح التفسيري العنيف، تهدف إلى إعادة تعريف الإنسان الذي يستعيد ارتباطه بالكينونة.

فينتقل التفسير من «تكني technē» بمعناها المباشر والصريح، باعتبارها كيفيّة معرفيّة (دراية بالعمل know-how) تحكُم التمكّن من الطبيعة، وتواجه قوّة الكائنات ككل-شامل المحيطة بالإنسان لتخضعها [الاقتحام العنيف للبحار كما تسخير الأرض، وإخضاع الكائنات الحية للنظام البشري]، إلى «تكني technē» باعتبارها أساس كشفٍ عن العالم؛ أي إلى القوى التي تتخلّل الإنسان وتُحدّده (اللغة، الفهم، المزاج، العاطفة، والبناء) فالفهم ينطوي على فرض بُنية أو نظام ملاءمة بالقوة على القوى المواجهة للإنسان، وإخضاعها لخدمة الغايات البشرية (إعادة هيكلة للفهم الإنساني للعالم). عبر هذا المفهوم لِـ«تكني technē» باعتباره تفعيلًا للكينونة في التاريخ، الذي يبرز الطابع الدهري للكينونة والطبيعة التاريخية للمعرفة البشريّة، يحاول هيدغر إيجاد نموذج معرفي يتغلب على الضياع اللا-أصيل في التكنولوجيا. لكن المأخذ هو أن هذا المفهوم يجعل الخط الفاصل بين الاستجابة للكينونة باعتبارها صراعًا مأساويًّا واعيًا لتحقيق الأصالة، والفرض-العنيف-للذات رفيعًا بشكل خطير. فمع أن العنف المقصود هو في أساسه إعادة هيكلة للفهم الإنساني للعالم، إلّا أن المجتمع البشري ذاته إحدى نتائجه. ومن ثَم تُترك مشروعيّة العنف السياسي وفقًا للحكّام.

نختتم بكلمات تيراسيس الكاهن الكفيف المبصر بعين قلبه والذي يعدّ «الحماقة أسوأ شرور البشر» فيخاطب الملك كريون قائلًا:

«حذار يا بُنيّ
كل ابن آدم خطّاء،
لكن الحكيم الفطِن إذا ما سقط في مسار الشّر لم
يُصرّ عليه،
بل أصلح الأمر
ألا إنَّ المتعنّتَ الأحمقُ»!

المراجع

1. مارتن هيدغر، «الكينونة والزمان»، فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة 2012
2. مارتن هيدغر، «مقدمة إلى الميتافيزيقا»، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي 2015
3. إسماعيل مهنانة، «مارتن هيدغر: من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة»، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة 2013
4. عادل مصطفى، «فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا»، دار النهضة العربيّة 2003
5. «أنتيجونا»، ترجمة طه حسين، «من الأدب التمثيلي اليوناني: سوفوكليس»، مؤسسة هنداوي 2018
6. Sophocles, «*Antigone, Oedipus the King and Electra*» Translated by H.D.F. Kitto, Oxford World's Classics 2008
7. Martin Heidegger, I*ntroduction to Metaphysics*, Translated by Gregory Fried & Richard Polt, Yale University Press; 2nd edition, 2014
8. Geiman, Clare Pearson «Heidegger's Antigones» in: Richard Polt & Gregory Fried, *A companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University 2001
9. Ode to Man, in: Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Translated by Gregory Fried & Richard Polt, Yale University Press; 2nd edition, 2014
10. The Ode on Man in Sophocles's Antigone by Martin Heidegger, in: Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Translated by Ralph Manheim, Yale University Press, 1959
11. Sophocles, *Antigone*, Transralted by, H.D.F. Kitto, Oxford World's Classics, 2008
12. Sophocles, *Antigone*, Translated by Paul Woodruff, Hackett Publishing, 2001
13. *Ode to Man*, by Sophocles Translated from Greek by Reginald Gibbons and Charles Segal, Poetry (March 2003) https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/browse?volume=181&issue=5&page=15

04 شخصية العدد

ليندا مارتن ألكوف

الرائدة النسوية اللاتينية

The Pinoeer Latin Feminist Linda Martin Alcoff

إكرام البدوي
قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة طنطا- مصر

ولدت ليندا مارتن ألكوف في بنما عام 1955، حصلت على بكالوريوس مع مرتبة الشرف في الفلسفة من جامعة ولاية جورجيا وفي عام 1983 على ماجستير في الفلسفة، وحصلت على درجة الدكتوراة في عام في جامعة براون 1987. طالع: ليندا مارتن ألكوف. «السيرة الذاتية» www.alcoff.com مؤرشفة من الأصلي في5-8-2021.

مع بدايات القرن الحادي والعشرين شهِدتْ أمريكا اللاتينية، تطوُّرًا مستمرًّا أضفى طابعًا مؤسسيًّا على تقاليدها ونهجها الفلسفي. ومِن هُنا اكتسب مصطلح «فلسفة أمريكا اللاتينية» رواجًا واهتمامًا بحثيًّا كبيرًا في الولايات المتحدة. ويرجع ذلك لجهود جيل من الفلاسفة اللاتينيين الذين وُلدوا في أمريكا اللاتينية وأصبحوا فيما بعد أساتذة في جامعات الولايات المتحدة، وعلى رأسهم الفيلسوفة وعالِمة الاجتماع اللاتينية: ليندا مارتن ألكوف (Linda Martin Alcoff) أستاذ الفلسفة ودراسات المرأة في كلية هانتر (Hunter College) في جامعة مدينة نيويورك. أسهمت في عدة مجالات فكرية منها «نظرية المعرفة الاجتماعية، والفلسفة النسوية، والفلسفة القارية»، وسلَّطت الضوء بشكل كبير على فلسفة ميشيل فوكو.

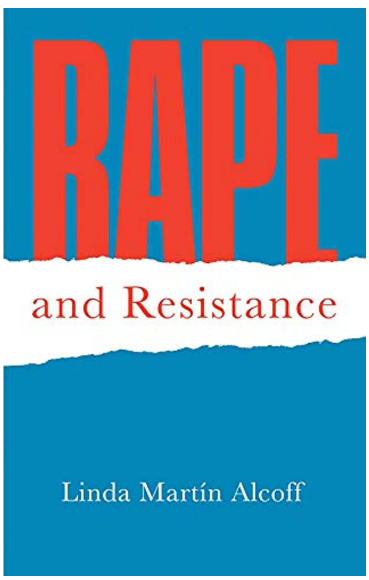
عُرِفت الناشطة النسوية «ألكوف» بإسهاماتها الفكرية لتحديد العلاقة بين النظرية والممارسة، وذلك من خلال دراستها التي ركَّزَت على النوع الاجتماعي (Gender) باعتباره طرفًا أساسيًّا في الاضطهاد الذي تعانيه المرأة. وعلى الرّغم من تقاطعه مع أشكال أخرى للاضطهاد؛ فإنَّه يظل أهم الأطراف ذات التأثير الكبير في المجتمع. اهتمت «ألكوف» في كتاباتها بإبراز السمات والخصائص الإيجابية للمرأة، في محاولة لمواجهة ميراث تاريخيّ كبير دأب على تهميش النساء والانتقاص من دورهن في كتابات العديد من الفلاسفة والمفكّرين، علاوة

على بعض النصوص اللاهوتية؛ حيث تقول: «فالمرأة دائمًا هي مجموعة من السمات التي يمكن التنبُّؤ بها والتحكُّم فيها جنبًا إلى جنب مع الظواهر الطبيعية الأخرى. ومِن هُنا أصبحت المعضلة التي تواجه المنظرين النسويين هي أنّ تعريفنا لذاتنا يرتكز على مفهوم يجب علينا تفكيكه وإلغاء جوهره في جميع جوانبه»[1].

لاحظت «ألكوف» أن مشكلة النسوية الثقافية لا تكمن في الجوهر الأنثوي ذاته، وإنما تمثَّلت المشكلة في الذكورة (البيولوجيا الذكورية). فانتقدت النسوية الثقافية لأنها لم تعترض على مفهوم الثقافة السائدة وارتباطاته بالقمع

1. Linda Alcoff, *Cultural Feminism versus Post -Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*. Signs 13, no. 3(1988): p.405.

والاضطهاد. وعلى الرّغم من أن النسوية الثقافية تصدَّت للقمع والاضطهاد الواقعين على المرأة، فإنَّها اكتفت بالاعتراض على المعايير والقيم الذكورية الموجودة في هذه الثقافة، حيث تُعد النسوية الثقافية هي أيديولوجية الطبيعة الأنثوية أو الجوهر الأنثويّ. وَوَفقًا للنسويات الثقافيات لا يتعلق الأمر بنظام اجتماعيّ أو مؤسسة اقتصادية أو مجموعة من المعتقدات الرجعية المعادية للمرأة فحسب، بل تنحصر مشكلاتهن في الذكورة نفسها[2].



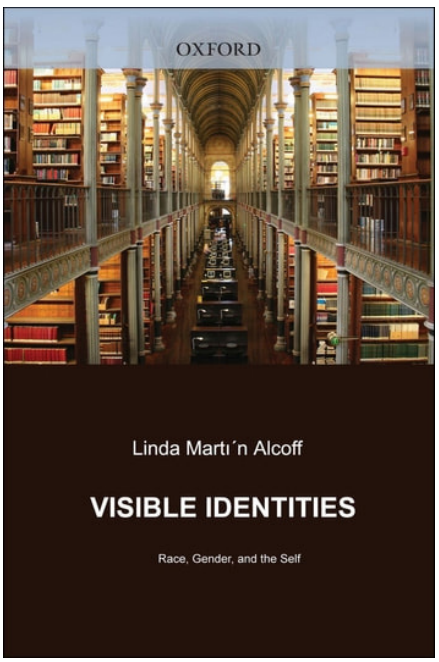
فتكمُن مشكلة النّسويات الثقافيات في اعتقادهنّ أنّ الهدف الأساسي للنسوية هو تحرير النساء من «القيم الذكورية»، وخلق ثقافة بديلة تقوم على «القيم الأنثوية». حيث رأت «ألكوف» أن إصرار النسوية الثقافية لإعادة تعريف الأنوثة لا يُمكن أن يفيد الحركة النسوية على المدى البعيد، وأشارت إلى أنه علينا تعزيز حرية الحركة لدى النساء بحيث يمكنهن التنافس في العالم الرأسمالي جنبًا إلى جنب مع الرجال.

وخلافًا للنسوية الثقافية التي تتعامل مع اللغة بوصفها انعكاسًا للواقع، ووفقًا للنسوية ما بعد البنيوية؛ فاللغة تبني الواقع. ارتكزت «ألكوف» في كتاباتها إلى أن رفض الحتمية البيولوجية لا يرتكز على الاعتقاد بأن الذوات البشرية غير محدَّدة بشكل كافٍ، بل يرتكز على أننا مقيدون بواسطة الخطاب الاجتماعي والممارسة الثقافية باعتبارنا بُنى (أيْ إنّ التجربة الذاتية هي بناء يرتكز عليه خطاب اجتماعي خارج عن سيطرة الفرد)[3].

2. Linda Martín Alcoff, *Cultural Feminism versus Post-Structuralism*, p.408,409.

3. Ibid, p. 421.

عكفت «ألكوف» على مراجعة نظرية المعرفة النسوية في دراسات النوع الاجتماعي عبر الثقافات، حيث تأثرت المنهجيات والأساليب المعنية بتمكين النساء والفئات المهمشة الأخرى المتصورة في النوع الاجتماعي بنظريات المعرفة النسوية. وبناء على ذلك، ترى «ألكوف» أنه يتحتم على المرء «أن يكون على إلمام باللغة والسلوكيّات المعرفيّة للثقافة السائدة»[4]. فليس الأمر سهلًا أن تكون ممزقًا بين هويتين مختلفتين. فلا بديل لدينا سوى فهم الاختلافات حول هُويَّتنا والنظر إلى أنفسنا كآخرين. «ولذلك فإن حدود التفسير الفلسفي للنسويات ليس له علاقة بغُلُوّ التقاليد بقدر ما يتعلَّق بتَنَاغُمِ واندماج الآفاق والثقافات المختلفة»[5].

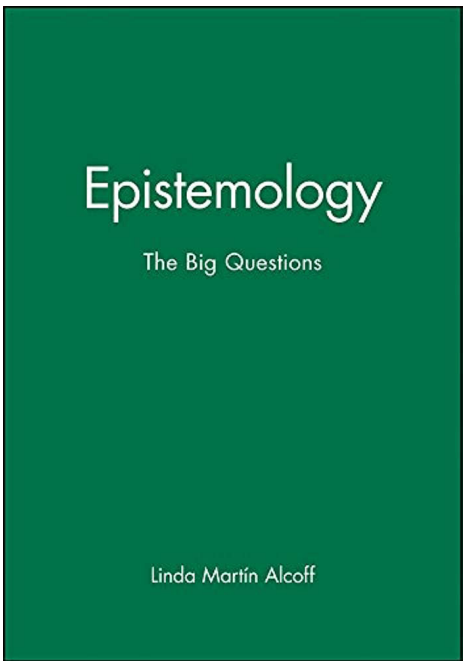


ولأنَّ ثمة مشكلًا رئيسًا يتعلَّق بتحديد المطالب النسوية حيث لا تخلو المنظمات النسوية من الانقسامات، استدعت «ألكوف» فكرة أنه لا يزال بإمكاننا أن نُعامل النساء كفئة واحدة، مما يسهل ممارسة النسوية كـ«مفهوم سياسي»، فهي تؤمن بالنظرية السياسية التي تكمُن خارج حدود الكتب وكيفية تطبيقها في الواقع. حيث رأتْ أنَّ غالبية النشطاء النسويين ينحصر تركيزهم على «الطبقة العُليا من النساء العاملات» وبذلك تبقي الغالبية من نساء الطبقات الأقل مُهمشات.

4. Linda Martín Alcoff, *Schutte's Nietzschean Postcolonial Politics*, Published by: Wiley on behalf of Hypanthia, 2004, p. 153,154.

5. Linda Martín Alcoff, *Gadamer's Feminist Epistemology*, edited by Lorraine Code, The Pennsylvania State University,2003, p. 255,256.

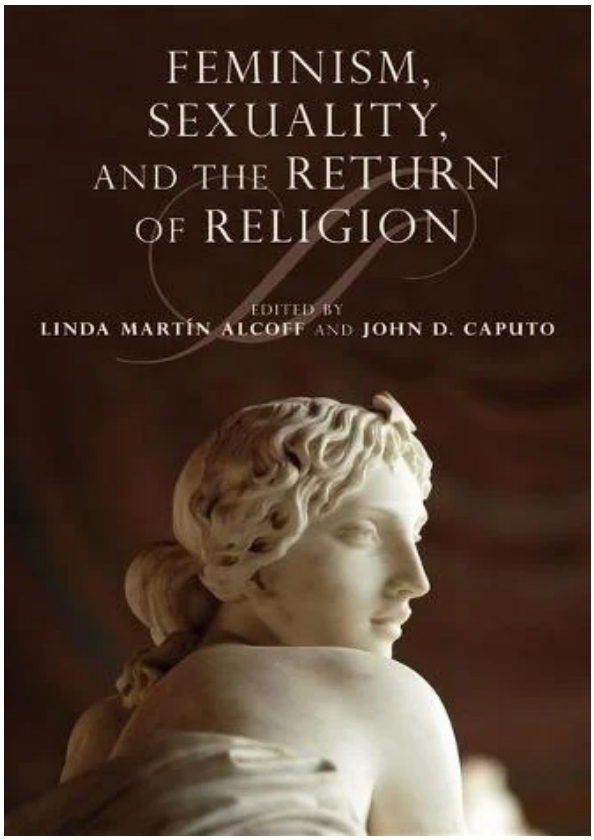
اقترحت «ألكوف» فهمًا بديلًا لـ«Gender» نظرًا لتشكيل هوية المرأة من خلال عناصر مختلفة في محيطها، الّتي لخّصتها في نظرية الموقف النسوي (Feminist standpoint theory)[6]. تقول إنه يجب أن تستند النظرية السياسية إلى فرضية أولية مفادها أنَّ كل شخص لديه هُوية جسدية مادية سيؤثر ويصدر حكمًا على جميع الادعاءات السياسية في الواقع. فالتمييز على أساس «Gender» غير أساسي ومنبثق من تجربة تاريخية ومع ذلك نعتمد على «Gender» كمرجعية انطلاق أساسية في ممارسة السياسة[7]. جادلت «ألكوف» أنَّ هذا التنظير لا يعني أن ماهية المرأة يتم تحديدها فقط من خلال عناصر خارجية، وأن المرأة نفسها هي مجرد متلق سلبي للهوية التي أنشأتها هذه القوى، ولكنَّ المرأة نفسها تُساهم بنشاط ما في هذا السياق الذي ينضوي عليه تحديد موقعها في المجتمع. ومِن ثمَّ، فنحن بحاجة إلى تحليل أكثر عمقًا للمجتمعات الأبوية الواقعة تحت طائلة الرأسمالية.



6. نظرية الموقف النسوي: من أهم أسس الفلسفة النسوية إجمالًا، وذمفادها المبدئي أن موقف النساء ذو أفضلية من حيث إنه الأقدر على كشف التحيز الجنساني للذكور وتعسف المركزية الذكورية وسائر التشوهات من هذا القبيل التي تنال من المصداقية والموضوعية. وسوف يمتدّ منطق هذا الموقف ليشمل أيضًا ما يمكن أن نسميه نظرية الموقف العنصري، من حيث إن السود دخلاء على جماعات البيض وحين يدخلونها ويطلعون على أسرارها يصبحون أصحاب موقف معرفي متميز. انظر إلى: أوما ناريان وساندرا هاردنغ، **نقض مركزية المركز- الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي**، ترجمة/ يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ديسمبر 2012، هامش ص186.

7. Linda Alcoff, Cultural Feminism versus Post-Structuralism, p. 432, 433

حددت «ألكوف» ثلاثة جوانب رئيسة لأي هُوية اجتماعية: أولًا، وضعها التجريبي، أو الطرق التي يمكن من خلالها تحديد موقع الهوية وقياسها وتتبعها بشكل موضوعي تاريخي في الزمان والمكان. ثانيًا، وضعها التخيلي، أو الطرق التي يشكل بها تخيلًا اجتماعيًا مشتركًا ينظم ويصف أنماط الحياة المعيارية والمقبولة، سواء بالنسبة للمجموعة أو الفرد. ثالثًا، تكوين موضوعها، أو تكوين موضوعات فردية مع طرق معينة للتجربة والإدراك وكذلك التفاعل مع البيئة الاجتماعية والطبيعية[8].



لاحظَتْ «ألكوف» أنّه لا يُمكن للمرء أن يتناول الطبقية كعنصر منفصل، فالوضع الطبقي وليد للعرق والنوع الاجتماعي. ولذلك إنّ النقاشات والنظريات النسوية تطورت في ظل الاعتراف المتزايد بالتمثيلات العرقية للمرأة في العالم، التي تتحدث عن ظروف المرأة البيضاء المميزة كنقطة مرجعية لها. لم تستطع نظريات النساء البيض أن تُدلّل على الاضطهاد المتعدد للنساء السود، أي آثار العرق في بناء الشخصية والعلاقات بين الجنسين. وفي مقالها «ما الذي يجب أن يفعله البيض؟» اكتشفت «ألكوف» أن البيض في بعض الأوقات وفي بعض الجوانب ينحازون ويتوحدون مع غير البيض. ومِن ثَمَّ

8. Linda Alcoff, Cultural Feminism versus Post-Structuralism: 435-436

يتخذون موقفًا ضد العنصرية ليصلوا بذلك إلى ما هو أكثر من النقد الذاتي. وهنا طرحت «ألكوف» تساؤلًا يشكك في كثير من بنيان نظريات سابقة قائلة: «إذا سلمنا بأن هوية أي جماعة قائمة على استبعاد الآخر وعلى التفوق الضمني، فلماذا الاحتفاظ بالهوية البيضاء أصلًا؟ ألا ينبغي لنا أن نتخطى التصنيفات العرقيّة؟»[9].

حصلت «ألكوف» على العديد من الأوسمة والجوائز، بما في ذلك الدكتوراة الفخرية من جامعة أوسلو (University of Oslo) عام 2011، وجائزة فرانتز فانون من الجمعية الفلسفية الكاريبية لعام 2009 عن كتابها: « Visible Identities: Race, Gender, and the Self» (الهويات المرئية: العرق والجنس والذات)، وتمَّ الاعتراف بها باعتبارها المرأة المتميزة في الفلسفة من قبل جمعية المرأة في الفلسفة لعام 2005[10].

9. ليندا مارتن ألكوف، ما الذي يجب أن يفعله البيض، ضمن مؤلف **نقض مركزية المركز- الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي**، تحرير/ أوما ناريان وساندرا هاردنغ، ترجمة/ يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ديسمبر 2012، مرجع سابق، ص.181

10. انظر إلى: ليندا مارتن ألكوف. «السيرة الذاتية» www.alcoff.com مؤرشفة من الأصلي في 5-8-2021.

المراجع

1. ليندا مارتن ألكوف، ما الذي يجب أن يفعله البيض؟ ضمن مؤلف **نقض مركزية المركز- الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي**، تحرير/ أوما ناريان وساندرا هاردنغ، ترجمة/ يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ديسمبر 2012.
2. Linda Martín Alcoff, «*Cultural Feminism versus Post -Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*». *Signs* 13, no. 3,1988.
3. ……., *Gadamer's Feminist Epistemology*, edited by Lorraine Code, The Pennsylvania State University,2003.
4. ……, *Schutte's Nietzschean Postcolonial Politics*, Published by: Wiley on behalf of Hypanthia, 2004.
5. www.alcoff.com

05 مقال تعريفي

مباحث أوفيليا شوت عن السياسة ما بعد الكولونياليّة في أعمال نيتشه

Schutte's Nietzschean Postcolonial Politics

ليندا مارتن ألكوف
ترجمة: إكرام البدوي

هذه ترجمة للورقة البحثية:
Linda Martín Alcoff, Schutte's Nietzschean Postcolonial Politics, *Hypatia*, Vol. 19, No. 3 (Summer, 2004), pp. 144-156.

ركَّزت أغلب أعمال أوفيليا شوت على مسألة التحرُّر، خاصة بالنسبة للمرأة وللشعوب التي خضعَت للاستعمار. في هذه الدراسة، أناقش بعض الإسهامات المهمة التي قدَّمتْها أوفيليا شوت من أجل فهم صعوبة الحوار الساعي لتجاوز الاختلافات بين الثقافة والسلطة، وتجاه فهم العلاقات بين الثقافة والهوية والعدالة الاجتماعيّة. مع أنني أتفق عمومًا مع موقف شوت، لكنّني هُنا أحاول ابتداء حوار بشأن ما أراه تناقضات في مواقفها. وبالأخص فإنني أتناول اعتمادها على نيتشه في تكوين مقاربة عامة إلى مسألة التحرر.

رأى هيجل Hegel -في بداياته حين كان أقلَّ تشاؤُمًا- أن الفلسفة ليست مجرد تجسيد للثقافة التي نبعتْ منها، وإنما أنها أيضًا قادرة على تقديم رد فعلٍ حاسم. في عالَم ما بعد 11 سبتمبر، أصبحت الأعمال الفلسفيّة لأوفيليا شوت تقدِّم بعض ردود الأفعال الحاسمة المهمة والنافعة تجاه أزماتنا الاجتماعيّة والسياسيّة المعاصرة. كتبت شوت عام 1998: «في ظل الإجحاف الشديد ضد المهاجرين وفي ظل التهجير المفرط للكثيرين من مجتمعاتهم الأصليّة، فإن مسألة تواصل الإنسان مع «الآخر» المختلف عنه ثقافيًّا تصبح من أكبر التحديات التي تواجه العلاقات بين الجنوب والشمال والتفاعل فيما بينهما» (2000b, 47). ركَّزَتْ أغلب أعمال شوت الحديثة على مسألة الحوار الساعي لتجاوز الاختلافات بين الثقافة والسلطة، وهو جزء مركزيّ في أيّ حلول حقيقيّة لأزمة الإرهاب. لكنَّ المساحة الاستطراديّة العامّة تتضاءل سريعًا، تلك المساحة التي يمكننا فيها إجراء تحليل ما بعد كولونياليّ ساعٍ إلى تحقيق تبادليّة حقيقيّة في ذلك التواصل. فإذا كان الإرهاب هو ردّ الفعل الغاضب من قِبَل أولئك الذين تم إخراسهم أو تجاهلهم أو اعتبرت أصواتهم مشوهة عمدًا، فإنه من المصلحة المباشرة لدول شمال الكرة الأرضيّة أن تهتمّ بإلغاء حواجز التواصل التي تفرضها ضد منتقديها.

تعدّ شوت واحدة من أغزر الفيلسوفات النسويّات إنتاجًا في الولايات المتحدة، ومن اللاتينيّات القليلات جدًّا جدًّا الناشطات في مجال الفلسفة. شملتْ كتاباتُها الفلسفيّة العديدَ من المجالات، منها: الفلسفة القاريّة، والنظريّة النسويّة، ونظريّة ما بعد الكولونياليّة، وفلسفة أمريكا اللاتينيّة. ومن بين الموضوعات التي تناولتها موضوعات الهوية الثقافيّة، والجماليّات، والعولمة، والفروق الجنسيّة، والعمل الاتكاليّ، والنيوليبراليّة، وأعمال نيتشه، والماركسيّة، وأعمال إيريجاراي ومارياتيجي Mariategui ودوسل Dussel، وموضوعات أخرى كثيرة. ومنذ زمن تعدّ شوت أحد الأصوات الرائدة في التنظير للنسويّة في أمريكا اللاتينيّة، وأبرز الأصوات المضادّة للمركزيّة الأنجلويّة والمركزيّة الأوروبيّة في الولايات المتحدة.

بدأت شوت تنشر دراسات عن فلاسفة أمريكا اللاتينيّة قبل أي أحد (في دول الشمال) عدا خورخي جراسيا (1986). بدأت شوت مشروع تسليط الضوء على طيف واسع من فلسفة أمريكا اللاتينيّة (وفِكر أمريكا اللاتينيّة، وهو أرحب مجالًا من الفلسفة) في سياق فلسفة أمريكا الشماليّة، من دون اعتبار لأثر ذلك على حياتها المهنيّة، نظرًا للزُهد الشديد لدى فلاسفة الولايات المتحدة تجاه هذا التراث الفلسفيّ. وما يزال كتابها «الهويّة الثقافيّة والتحرر في فكر أمريكا اللاتينيّة Cultural Identity and Liberation in Latin American Thought» الدعامة الأساسيّة لعمل شوت في الترجمة الفكريّة، فهو يطرح عرضًا نقديًّا شاملًا لأعمال المفكرين الكبار، ويستعرض تطور وارتقاء مستوى النقاشات بشأن الموضوعات المهمّة التي يتجاهلها الجميع تقريبًا في أمريكا الشماليّة (Schutte, 1993). توشك شوت على إصدار ما يشبه جزءًا ثانيًا لهذا الكتاب، يركّز على الفكر النسويّ في أمريكا اللاتينيّة، وسيكون الأول من نوعه باللغة الإنجليزيّة. لقد منحتني شوت، أنا والعديد من اللاتينيين واللاتينيّات في مجال الفلسفة، النموذج والشجاعة الكافية لمواصلة اهتمامنا بفلسفة أمريكا اللاتينيّة والقضايات المتعلِّقة باللاتينيين الأمريكيين. واليوم صارت كتلة حرجة منا تعمل بجدّ في المساحة التي فتحتها لنا هي وجراسيا.

كذلك بذلَتْ شوت جهودًا مضنية في خدمتها المؤسسيّة وفي القيادة الإداريّة، سواءٌ في جامعتها الأساسيّة لسنوات –جامعة فلوريدا- وفي جامعتها الجديدة، جامعة جنوب فلوريدا، حيث تدير حاليًّا قسم دراسات المرأة. لم تُدِر شوت فقط قسم فلسفة ودراسات المرأة في الجامعة، وإنما أيضًا ترأست برامج الدراسات الأمريكيّة اللاتينيّة والكاريبيّة، وبهذا تكون قد خدمت في ثلاثة أقسام. هذا هو معنى عبء أن يكون المرء مُتعددَ الهُويّات، وهو أمرٌ يظنّه البعضُ مزيةً عُظمى بسبب التميز الإيجابيّ، لكنّه في الواقع يُحْدِث عبءَ عملٍ هائلًا، ويولد لدى الطلبة والزملاء توقعات غير واقعيّة بالمرة، وذلك برغم الاشتباه في أوراق اعتمادنا وفي مصداقيتنا الثقافيّة في كل محطة، كما يخلِق لنا ذلك مناخَ عملٍ ليس فقط باردًا وعدائيًّا، وإنّما أيضًا فتاك من الناحية النفسيّة وغير عمليّ من الناحية السياسيّة. مع ذلك، فإن شوت لم تتمكن من الاستمرار فقط، وإنما حققت نجاحها.

كذلك -وفي توقيت حرج- ترأست شوت لجنة جمعية الفلاسفة الأمريكيّة APA لشؤون الهسبانيين واللاتينيين، وابتدأت برنامجًا قويًّا وطموحًا في اللجنة، سعت لتحقيقه بطريقة مدروسة دراسةً دقيقة وصبورة. إن اللاتينيين الأمريكيين العاملين في مجال الفلسفة مستعدّون حقًّا لاقتحام المجال بشكلٍ قوي ومرئيّ وإن كان متأخرًا جدًا، ليس كهسبانيين متواضعين يحاولون إثبات إتقانهم اللغة الإنجليزيّة وإلمامهم بالمنطق برغم ثقافتهم، وإنما كلاتينيين ولاتينيات نطرح اختلافاتنا على الطاولة. وقد كانت شوت هي من افتتح هذه الثورة، حيث صقلت عزيمتنا وحصدت أشدّ خصومنا.

يمكن تصنيف أهم إسهاماتها من خلال كتاباتها، إلى ثلاثة تصنيفات رئيسة: دراساتها عن أعمال نيتشه، ودراساتها النسويّة، وإسهاماتها في مجال ما بعد الكولونياليّة. في أغلب كتابات شوت تجتمع هذه التصنيفات الثلاث، لكنّني مع ذلك سأحاول الفصل بينها بما يكفي لاستكشاف المواقف التي اتخذتها، وبالأساس في التصنيفين الأول والثالث. ومع أنني أتفق عمومًا مع مواقف شوت، لكنّني هنا سأحاول –إن أمكن- ابتداء حوار بشأن بعض ما أراه تناقضات في مواقفها. أرغب أن أتناول اعتمادَها على نيتشه في تكوين مقاربة عامة إلى مسألة التحرر، وكذلك فيما يخص مسألة شخصية كاليبان Caliban المُحاكية، وهو الشخصيّة المُمَثِّلة لمقاومة الاستعمار في الأمريكتين.

أقترح أن نقدِّم توصيفًا عامًّا لأعمال شوت كما يلي. أولًا من المهم أن نلاحظ أن جميع أعمال شوت كان الدافعُ وراءها إلهامًا سياسيًّا؛ بل بإمكاننا القول إنّ هدفها كان فلسفة التحرر. لكنْ هذا لا يعني أن أعمالها كانت سياسية أكثر منها فلسفيّة، وبالتأكيد لا يعني أنَّ السعي وراء الحقيقة الفلسفيّة يعطِّله الحافز السياسي، وإنما يعني أن المشاريع الفلسفيّة التي اختارت شوت أن تقوم بها هي –تلقائيًّا- على دراية بسياقاتها التاريخيّة التي تدور فيها نزاعات ثقافيّة وأيديولوجيّة وسياسيّة مسامرة. بناءً على هذه المحاسبة التلقائيّة، أو ما يسميه جادامر Gadamer بالوعي التاريخي الفعال، التزمت شوت باستخدام الطرائق الفلسفيّة لتوضيح وحلّ بعض الدوجماتيات وأوجه الغموض التي تخفي المظالم وتمنع التقدُّم السياسيّ.

يمكن التركيز على إسهامات شوت السياسية-الفلسفيّة عن طريق الإحالة إلى سيلفيا واينتر Sylvia Wynter، وهي مُنَظِّرة أخرى من الكاريبيّ. جادلت واينتر (2000) بأن الخطاب التحريريّ في كلٍّ من الماركسيّة والليبراليّة –كما يتم تداولهما في مجالات الفكر والممارسة المضادة للكولونياليّة- كان يتمّ انتقادُه بسبب عدم اهتمامه بالصور المعرفيّة والوجوديّة

للاستعمار. كانت نقطة الضعف الأكبر للماركسيّة هي أنها أهملت توجيه الاهتمام الكافي لمسألة نظريّة المعرفة، ما تسبب في استنساخها للصور الهرميّة والكولونياليّة لإنتاج المعرفة وتوزيع السلطة المعرفيّة. ظلّ اهتمام الماركسيّة منصبًّا على السيادة السياسيّة والسيادة الاقتصاديّة، لكن لأن الماركسيّة تجاهلت العنف المعرفيّ للأنماط التقليديّة للمعرفة، انقلبت بعض أعظم الحركات المنادية بالمساواة، حيث فشلت خطابات التحرر في محاولتها لدمقرطة مجتمعاتها وتجاوز حدود مفاهيم وتصنيفات الرأسماليّة والكولونياليّة. تضيف واينتر أننا بحاجة إلى تصور مفهوم «السيادة الوجوديّة» التي لا تحتاج إلى أقلّ من «الخروج خارج تصوراتنا الحالية لما هو بشريّ (أي فيما «الرجل» الأوروبيّ هو موضوع الإنسانيّة التقدميّة)، ومن ثمَّ خارج أرضيّة الهيكل التقليديّ للمعرفة الذي يؤسس ويعيد إنتاج مثل هذا التصور» (Wynter, 2000, 136). من ثمَّ فإن هدف السيادة الوجوديّة يعتمد -في نهاية المطاف- على تحقيق السيادة المعرفيّة؛ حيث إنّنا لا يُمكننا البدء في التفكير في ما يتجاوز التصنيفات الكولونياليّة للوجود الإنسانيّ حتى نتخذ المنعطف المعرفيّ، أيْ أنْ نتجاوز الإبستميّة/النظام المعرفيّ episteme –بالمعنى الذي قصده فوكو Foucault- الخاصّة بالنظام الحاليّ (للاطلاع على مقدمة جيدة إلى أعمال واينتر، انظر هنري Henry 2000).

كان اتجاه شوت إلى التساؤلات بشأن التحرُّر، والدافع وراء استخدامها الموسع لأعمال نيتشه هو وعيها بالحاجة لمنعطف معرفيّ ووجوديّ من داخل مشروع التحرر. تقول شوت إنّه علينا استئصال «أي أنماط للتفكير والفعل تسلِّم بالهيمنة الثقافيّة والعلميّة للإجراءات والقيم المبنيّة في أقوى دول العالم» (2000a, 9). من ثمَّ، فإن علينا الانتباه الشديد لـ«سياسة الاقتباس» التي يمارسها حتى أولئك المنتقدون للغرب من داخله، مثل هايدجر، ونيتشه، ودريدا Derrida وسارتر Sartre، الذين سعوا لتفكيك مشروع المركزيّة الأوروبيّة التاريخيّ للهيمنة العالميّة، حتى مع كون «المصادر العلميّة التي يستخدمونها أوروبيّة». تقول شوت إن الانفصال المعرفيّ بين هؤلاء النقاد وجيل نقاد ما بعد الكولونياليّة «يشمل جزئيًّا استخدام المصادر و-جزئيًّا- الوضع السياسيّ الذي اتخذه الفلاسفة في ضوء خبراتهم الحياتيّة» (2000a, 10). من ثمَّ فإنَّ نزعتها النسويّة المستلهمة من نيتشه ونزعتها المضادة للكولونياليّة قد استلهمتا دافعهما من الوعي بما أسمته واينتر بالحاجة إلى تصوُّرٍ معرفيّ ووجوديّ –وليس فقط سياسيًّا واقتصاديًّا- للسيادة وللديموقراطيّة. يكمن موطن الأهميّة فيما وجدَتْه شوت في إعادة دراستها لكلام نيتشه في القيمة الكليّة = في قدرتها على تحريرنا من هياكل الفكر الحاليّ، سواءٌ أكانت محدودة بالرجعيّة السياسيّة أم دوجماتيّات اليسار، ومن ثمَّ تفعيل العقلانيّات البديلة والمنظورات التجريبيّة من قِبَل مَن هم خارج الغرب أو داخله.

لم تكن دراسات شوت عن أعمال نيتشه فقط فيما نعتبره «النيتشويّة التطبيقيّة»، وإنما أيضًا، وأولًا، في تقديم إسهامات كبيرة في الجدل التفسيريّ عن مدونة نيتشه. في الأصل كان كتاب شوت «ما بعد العدميّة: نيتشه دون أقنعة Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks» هو أول دراسة عن نيتشه تتناول التساؤلات السياسيّة بشكلٍ جادٍّ، ليس كجدليّة أو كدفاع، وليس للاستحواذ على مدوَّنة نيتشه كلها في الجوانب السياسيّة، وإنما للتأكيد على استمراريّة أهميّتها وحضورها (Schutte, 1984). بدأت باستخدام الكتاب وقت صدوره في المساق الذي كنتُ أقدمه عن نيتشه، حيث أزعجني أن محاولات إحياء الفكر النيتشوي في ذلك الوقت كانت تُسْقِط عمدًا النخبويّة السياسيّة الواضحة في أعماله، بأسلوب لا يختلف كثيرًا عن أسلوب الجيل السابق، حيث طرح كوفمان Kaufmann دفاعاته فقط من دون تحليل نقديّ من أيّ نوعٍ للسياسة في فكر نيتشه. حاليًّا، بالطبع، ظهر عدد من التحليلات المثيرة للاهتمام للسياسة في فكر نيتشه، لكنْ «ما بعد العدميّة» الذي صدر في 1984 كان بحق الكتاب الوحيد الذي وجدتُه في وقته يتناول القضايا السياسيّة بشكلٍ منصف.

لا يركِّز كتاب «ما بعد العدميّة» أساسًا أو حصرًا على التساؤلات السياسيّة، لكنَّه يقدِّم تأويلًا كليًّا ونقدًا لفلسفة نيتشه. تتعاطف شوت مع مقاربات نيتشه في مجالات الميتافيزيقا ونظريّة المعرفة وما وراء الفلسفة، كما تدعم جدًّا نقدَه للدين والميتافيزيقا، وهو نقدٌ أثر بشكلٍ واضح على جميع أعمال شوت الفلسفيّة، التي تعارضت فيها صياغتها لمعايير الفلسفة التحرريّة مع جميع الأنطولوجيات الاجتماعيّة ثنائيّة النزعة، وتنكر إمكانيّة الانغلاق النظريّ. تُركِّز شوت على هدف نيتشه في التغلب على النزعة الثنائيّة، وتفسِّر العدميّة بأنها ناتج عن الهيكل الثنائيّ المؤلف من الخير والشر. تتضافر فكرة الخير المطلع مع فكرة السلطة المطلقة، أي السلطة ذات الحق المطلق في العقاب. ومن الخطأ الظنّ بأن العدميّة تنشأ فقط من فقدان الإيمان برمزٍ كهذا. في الواقع، تنشأ العدميّة عن نظام القيم ومن الحالة النفسيّة التي ترغب في وجود مثل هذا الرمز من الأساس. مِن ثَمَّ تعتبر شوت مشروع نيتشه للتغلب على العدميّة مشروعًا للتغلب على نظام الثنائيّة

والسلطويّة المتكامل بعضه مع بعض. بهذه الطريقة تستطيع شوت أيضًا استغلال فكر نيتشه في خدمة مشروعها للتغلب على السلطة الأبويّة، التي تحدد دورًا للأبّ لا تنازلَ عنه، كما تستطيع استغلال فكر ديونيسيوس Dionysus في خدمة مشروع النسويّة، كمحاولة لشفاء النزعة الثنائيّة، واعتناق الجسديّة، وتوكيد الحياة.

لكن في نهاية المطاف، تنتقد شوت أيضًا المحتوى والدلالات السياسيّة في أعمال نيتشه (انظر بشكلٍ خاص الفصل السابع). ترى شوت أن استهداف نيتشه محوَ النزعة الثنائيّة في الميتافيزيقا والأخلاقيّات الغربيّة، واستهدافه لتأسيس عكسٍ للقيم = هما هدفان متناقضان في الواقع، حيث إنَّ مشروع عكس القيم مُقْحَمٌ في النزعة الثنائيّة. فوق ذلك، تقول شوت إنَّ الراديكاليّة الكامنة في نزوع نيتشه إلى الديونيسيةّ –التي تهدف إلى تفكيك التمييز الفئويّ والحدود من كل نوع- يُناقضها تطبيعه لمسألة تصنيف الكائنات البشريّة.

في النهاية، تحتجّ شوت بشكلٍ مُقْنِعٍ بأن المضامين السياسيّة لنقد نيتشه للميتافيزيقا غير متماسكة: فمن ناحية، فإن نقد نيتشه للفلسفة المتعالية يُضاد النزعة السلطويّة من كل نوع، لكن من ناحية أخرى، فإن تطبيعه للتسلسلات الهرميّة فيما بين البشر، و«تأييده للترتيب وفقًا للأهميّة» يُكَرِّر التوجُّه الميتافيزيقيّ والقيم الأخلاقيّة التي يرفضها هو.

«لم يتغلّب «نيتشه» بعد على ثنائيّة الخير والشرّ؛ فتحليله للانحطاط الأخلاقيّ بكونه دنسًا يجب محوه من المجتمع يُذكِّرنا جدًّا بالكفاح بين الخير والشرّ في فِكر ماني Manichean. إضافة لذلك، فإن تصنيفه للمسيحيين والديموقراطيين والاشتراكيين والنسويين وغيرهم بأنهم قوى منحلّة هو تبسيط مفرط للأمور. كما أن اقتراحات نيتشه المتضادة بشأن الديمقراطيّة لا تبعده كثيرًا عن مسار التصور غير المتغرب وغير المجتزَأ عن واقع الإنسان أكثر من الهياكل الاختزاليّة ثنائيّة النزعة للقيمة التي يعارضها نيتشه نفسه (1984; 172)».

كذلك تكشف شوت أن عجز نيتشه عن تصور دمقرطة تأسيس القيم يؤثّر سلبًا على محاولة تطوير تطبيق أوسع لأعماله. ترى شوت أن المفهوم الأخلاقيّ المركزيّ للعَود الأبديّ مثلًا ليس مفهومًا أخلاقيًّا قابلًا للتعميم عالميًّا. فالأشخاص الذين عانوا صورًا عنيفة من المعاناة لا يمكنهم أن يرغبوا بتوكيد الحياة أو أن يرغبوا بالعود الأبديّ لمعاناتهم. على عكس ما يرى نيتشه، فليست كل صور المعاناة نبيلة. في المُجمل العام، تدافع شوت عن آراء نيتشه في الميتافيزيقا ونظريّة المعرفة، بينما تنتقد عمومًا مشاريعه المعياريّة.

مع ذلك تدافع شوت عن إمكانية التطبيق الواسعة لقدرٍ كبير من أفكار نيتشه، وخلال جميع أعمالها اللاحقة تؤكد على ذلك، مع قدرة مدهشة على الاستفادة من أفكار نيتشه للإجابة على تساؤلات العدالة العالميّة، والنسويّة، ونقد المركزيّة الأوروبيّة. ولقد اندهشتُ بقدرتها على التنقيب في مدونة نيتشه عن نقده المتكرر للهيمنة، مثلًا في اعترافه بأن ما «نمنحه» من قيمة للسرديّة التاريخيّة الكبرى «قد يكون مجرد تحيُّزٍ غربيّ»، وهو اعتراف نقديّ ذاتيّ مهم عن احتمالات، والأصول الثقافيّة لما ما يزال الغرب يعتبره مطلقاتٍ لا جدال فيها (Nietzsche, 1983, 66; quoted in Schutte, 2000a, 13). لكن فيما عدا الاستقاء من هذه الجزئيات المتكررة، فقد صاغت شوت بحق شكلًا جيدًا للسياسة في فكر نيتشه في مسائل النسويّة ومعاداة الكولونياليّة، باستخدام نقوده، لتثبت منذ بداية مسيرتها في الكتابة، أن خطاب التحرر لا يمكنه استبدال ثنائيّة بأخرى، ولا يمكنه الاحتفاظ باتجاه غائيّ أو بتسلسل هرميّ للقيم، ما لم ينتوِ استبدال صورةٍ من القمع بصورةٍ أخرى، وأن خطاب التحرر يجب أن يتبنى ممارسات معرفيّة تعدديّة، في ضوء حتميّة الاختلافات في المنظورات. ومِن ثمَّ الاعتراف بتنوع أشكال التحرر.

سعيًا وراء هذه المقاربة، تجنبت شوت بمهارة التساؤل عن آراء نيتشه المباشرة في المرأة وفي غير الأوروبيين. فقد كتبت عن هذه الموضوعات (انظر مثلًا 1994)، لكنّها بشكلٍ كبير أعادت توجيه تركيز الدارسين على الخلاف السياسيّ بشأن كتابات نيتشه إلى نطاقٍ أكثر نفعًا، وهو مسألة المضامين السياسيّة لنقوده للميتافيزيقا، والأخلاقيّات ونظريّة المعرفة، أي باختصار: أكثر أفكاره قوةً وتطوُّرًا. لا ألمح إلى أنه لا يحقّ لنا تناول «مسألة المرأة» بالنسبة لنيتشه؛ فقد اشتهر بأنه استخدم شخصية المرأة بشكلٍ بارز في أعماله كاستعارة. لكنَّ هذا ليس آخر ما في جعبة نيتشه من أفكار عن النسويّة. وقد ركَّزت شوت على استكشاف مدى نفع آراء نيتشه في مجال النسويّة أو مجال معاداة الكولونياليّة أو أي مشروع تحرريّ آخر.

بشكلٍ ما، تدافع شوت عن الاهتمام بالشكل وتجاهل المضمون في كتابات نيتشه، والاهتمام بالعمليّات المهمّة فيها من دون أن تكون محدودة بطريقة توجيه نيتشه نفسه

لها. بعبارة أخرى، يمكن أن يستعين المرء بشكل الأصول الفلسفيّة لأفكاره مثلًا من دون القبول أو الاهتمام، بالضرورة، بالاستنتاجات المعينة التي يخرج هو بها من النقد. قد يظن البعض أن هذه عودة إلى موقف قلتُ أنا أن شوت قد رفضته بقوة في «ما بعد العدميّة»، وهو الموقف القائل بأنه بإمكاننا تجاهل أفكار نيتشه السياسيّة وفقط تطبيق موقفه المؤكِّد للحياة تجاه المحايثة. تحذر شوت نفسها من «تحريف نواياه»، وتؤكد على ضرورة النظر بحرص وجديّة في أفكاره السياسيّة (Schutte, 1984, 161). لكن من الواضح أنه برغم أن دارسي نيتشه يجب أن يتناولوا أفكار نيتشه، فإنهم يجب أن يتجاوزوا مشروع محاولة القراءة العادلة والملائمة لنيتشه، من أجل التركيز على محاولة إيجاد استخدامات إيجابيّة لمشروعه أو لأجزاء منه.

وهنا ترى شوت إمكانيات كبيرة. مثلًا، ترى شوت أن أصول الأخلاق الذي يزعم فيها نيتشه أن كل النظم القيميّة هي «تأويلات لـ»أشكال معينةٍ من» الوجود» سوف تسفر عن «موقف نقديّ مفيد جدًا تجاه جميع القيم المفروضة، بإثارة تساؤلات مثل: ما هي الافتراضات السياسيّة المضمَّنة في هذه القيم؟ وما هي السلطة التي تفرض هذه القيم؟ ومن سيستفيد من القبول الواسع بهذه القيم؟» (Schutte, 1984, 161). وهي تساؤلات عامة جيدة نستبقيها في جعبة تساؤلات الأخلاقيّات الفوقيّة.

لكنْ ثمة حجّة أخرى تقدمها شوت دفاعًا عن النفع المرتجى من مقاربة نيتشه، وهي حجة قريبة بشكلٍ مريب من هذا النوع من الحجج: أن كون بعض آرائه السياسية رجعيّة فظيعة يجعل منها نافعة، حيث إنه يهاجم الوضع الراهن ويُخلخل هالة الحصانة المحيطة به. يشابه هذا فكرة أن أفكار لاري فلينت Larry Flynt مناسبة للنسويّة لأنه عدو عدونا. وأنا أرفض هذا.

إن حجة شوت، بتعبير أدق، هي كما يلي: تزعم شوت أن آراء نيتشه الرجعيّة «تكسر تابوهات العقل والدوجماتيات الحاضرة دائمًا في الثقافة السائدة»، التي تؤثر علينا في أنها تسمح لنا بـ«التفكير الإبداعيّ والمخاطرة بتأويلات جديدة للديموقراطيّة والنظريّة النسويّة إلخ..» (Schutte 1999, 69-70). هذا مثال لما أشرتُ إليه آنفًا بأنه حُجَّة تقدِّم الشكل على المضمون، تحتج دفاعًا عن شكلٍ للنقد حتى مع أن محتواه في كتابات الشخص المعيَّن غير قابل للدفاع عنه. أولًا، أريد أن أجادل في فكرة أن آراء نيتشه كانت كاسرة للتابوهات. ألم تكن كراهيته للمرأة ونخبويّته وشوفينيته الأوروبيّة كلها أمورًا تقليديّة جدًّا في زمنه وزمننا؟ يمثِّل نيتشه آراء سائدة جدًّا، ما تزال كلها مستمرة إلى اليوم في مجتمعاتنا كما تقول شوت نفسها بوضوح في عدد من دراساتها (مثلًا Schutte, 1984, 1999). ربما تكون ثمة قشرة خطابيّة رقيقة من الحديث عن المساواة في الغرب، لكنّها تسقط فورًا حالما يبدأ الحديث عن إعادة التوزيع إما للموارد المعدنيّة أو للسلطة المعرفيّة.

لكن فيما عدا هذا الخلاف الوقائعيّ في أساسه، فإنني أتساءل عن رأيها الفلسفيّ القائلة فيه بأنه يمكننا فصل الشكل عن المضمون بهذه الطريقة، وبأننا يجب أن ندعم هذه المخاطرة، مهما كان اتجاهها، بدلًا من جمود الوضع الراهن. لكن هيجل قد حذر من التقليل من قيمة المجرَّد على عكس النفي الثابت، ورأى أن النفي المجرَّد لا يحرِّك الجدليّات قُدُمًا، وهذا لأنه لا يحفِّزها المحتوى؛ فهي ليست «شكوكًا أصيلة» بتعبير بيرس Peirce، وإنما هي شكوك مختلقة اصطناعيًّا وبالشكل فقط من نوعيّة «كيف نعلم أن كل شيء لم يكن مخلوقًا كما كان قبل خمس دقائق؟». هذه الشكوك لا تدفعنا قدمًا، لأنها مطلوقة ضد أي زعم إيجابيّ، وبالتالي لا تفتح طريقًا للتحسن. وهذه بالتأكيد أعراضٌ للعدميّة التي أراد نيتشه أن يتغلب عليها، وهو تشاؤم أخلاقيّ أو انهزاميّة معرفيّة. لكنَّ تأييد «شكل» النقد دون الإشارة لـ«المحتوى» يستدعي هذه العدميّة، حيث إن هذا تلميح إلى أن النقد هو حليفٌ مسبق، وأن شكل النقد قد يكون ذا آثار إيجابيّة بغضّ النظر عن محتواه. يحتج البعض بهذا في سياق التشكك، مثل باري ستروود Barry Stroud الذي يقول بأن التشكك البيرونيّ الذي يستهزئ بكل أنواع المزاعم على حد سواء، ومن ثمَّ لا يقودنا إلى شيء = هو ذو آثار إيجابيّة في تحفيز المشروع المعرفيّ. نيتشه نفسه مشتت في هذا السياق؛ وفق قراءتي له: فمن ناحية يشير نيتشه إلى أنواع معينة من الأسئلة سردتها شوت فيما سبق، عن أصحاب المصالح المستفيدين من عدم قيمٍ معينة. ومن ناحية أخرى يعتقد نيتشه أنه من أجل دحر سراب أفلاطون عن المطلقات العقلانيّة، فإن كل شيء يجب أن يظلّ عرضيًّا، قابلًا للمعارضة ومحلَّ خلاف. بيد أنَّ الحلّ الذي يقدمه نيتشه لهذا الإشكال هو حل نفسيّ لا فلسفي، وهو يقترح أن نؤسس قيمنا فيما نحتاج إليه، بالحجج العضويّة لا الحجج المنطقيّة، بعاطفة صادقة. لكنَّ هذا الحلّ لا يناسب دعم صورةٍ من صور النفيّ بصفتها خيرًا باطنيًّا.

هل كسر التابوهات تحرريٌّ دائمًا، فقط بسبب صورته النقديّة النافية، حتى وإن كان محتواه أو التابوهات المرغوب في كسرها، محتوى أو تابوهات مبررة؟ أحيانًا ما يبدو أن نيتشه

يجيب هذا السؤال بنعم، على أساس أن كسر التابوهات سيكشف عن عَرَضيّة المعتقدات والتقاليد، فيُسْقِط صفتها المطلقة، وسيفتح مخيلتنا لاحتمالات بديلة. وهذا هو ما أقوله لطلبة الوجوديّة في المساق الذي أقدمه، عن ارتباط المساق بمعتقداتهم الدينيّة. لكنَّ نيتشه أيضًا يبدو أنه يعطي أسبابًا سياقيّة جدًّا للحاجة الحاليّة إلى كسر التابوهات، نظرًا للمواقف الصلبة التي كان الغرب يتبناها في ذلك الوقت. إن هذا لا يجعل من الحُجّة دفاعًا مسبقًا عن كسر التابوهات، وإنما دفاعٌ ذرائعيّ عارضٌ أكثر منه مطلَقٌ. لذا فإن سؤالي الأول الذي أوجهه إلى شوت هو عن رأيها في الفائدة السياسيّة من التوجهات الصوريّة أو المقاربات وراء الفلسفيّة. في سياق مقارب، ثمّة مشكلة محاولة تفادي «قابليّة التعافي»، وهو مشروع استكشفه أدورنو Adorno من أجل الحفاظ على جدليّة سلبيّة لا يمكن أن تخدم ثقافة «نعم/فقط افعل ذلك» في النظام الرأسماليّ. هل تسعى شوت لإنتاج خطاب تحرريّ غير قابلٍ للتعافي بواسطة القابليّة الطبيعيّة للنقد لمنح القيمة؟ إن لم يكن الأمر كذلك، فلماذا كان تحديدها قيمة نيتشه أكثر أهلية، ولماذا يبدو أحيانًا أنها تفصل الشكل عن المحتوى وتركّز على الشكل؟ الخلاصة هي أنني أظنني أقل تفاؤلًا من شوت بشأن قدرة المقاربات فوق الفلسفيّة المنزوعة من سياقها على ضمان التوصل إلى نهايات سياسيّة معيَّنة.

الآن أنتقل إلى أعمال شوت عن ما بعد الكولونياليّة، وسأتناول هنا فقط بضعة نقاط تناولتْها شوت في عدد متزايد من الأعمال المهمة (انظر بالأخص Schutte, 1993, 2001, 2000b and 2000c). في هذه الدراسة تُنجز شوت مهمّةً مهمّةً هي استبقاء نقدٍ حاد غير متسامح للافتراضات والممارسات الكولونياليّة، مع تفكيك الثنائيّات في كلّ مناسبة ممكنة. تصوغ شوت هذه المقاربة بأنها «مزيج مضاد للكولونياليّة»، أي إنّها اتجاه مضاد للكولونياليّة لا يهدف إلى حراسة الحدود الثقافيّة سعيًا للأصالة والاستقلاليّة، وإنما ينتقل من تنوع الذاتيّات والمنظورات، ويهدف إلى إنتاج مساحة خطابيّة وسياسيّة آمنة لاستخدام «الممزوجين» كثقافة هجينة متعددة التكافؤ. إن «المزج» في تصوير شوت لا يعني الثنائية الثقافيّة أو الثنائيّة العرقيّة، وهو ما كان ليكون مجرد مسألة قص ولصق لِهُويتين من أجل تصورهما ككيان كامل. وإنما «المزج» هو وسيلة استيعاب ثنائيّة الاتجاه هجينة، لا أحادية الاتجاه. إن القيم الثقافيّة عارضة والممارسات الثقافيّة ديناميكيّة، وهاتان الحقيقتان، هما وحقيقة التنوع الداخلي الحتميّ للثقافات= كلها تخفف من الهيكل الثنائيّ للمقاومة، أو تخفف من المقاربة المحافظة لماضي الثقافة. إذن فإنَّ الحراك المضاد للكولونياليّة لا يستلزم دفاعًا عن ثقافة معينة ضد الأخرى، وإنما ما يسميه راؤول فورنييه-بيتانكور Raul Fornet-Betancourt مقاربة بين-ثقافيّة تعترف بالتهجين وبتعددية المنظورات، وبالتالي تكون أجندة سياسيّة تخطط لفتح مساحة للتعددية والتنوع. لا يُخْتَزَلُ هذا إلى اتجاه استيعابيّ ساذج لاستيعاب النيوليبراليّة أو الهويّات الأنجلو-أوروبيّة الطليعيّة، كأنما هذه الهويات ليست سوى جزءٍ من المنظورات التعدديّة المطلوب استيعابها، حيث إن وجود هذه الهويات في حد ذاته يهدد الكثير من الهويات الأخرى. لكن إذا كان من الممكن أن يفقد هؤلاء عقلياتهم الطليعيّة، فإن الهويات الأنجلو-أوروبيّة تصير منفتحة للاستيعاب وللهيئات الهجينة.

تنسف شوت الأسطورة القائلة بأن الأخلاق الرأسماليّة فردانيّة، وأن قيم المدافعين عن الثقافة المعادية للكولونياليّة جمعيّة عمومًا، وذلك بأن كشفتْ أنّ السياسات النيوليبراليّة قد اجتزأت بشكلٍ كبير الحريّات الفرديّة للمرأة في اختيار العمالة من أجل رعاية أفراد أسرتها المُعالين. كذلك تمكنت شوت من أن تطالب بالحقوق الفرديّة من دون أن تضع نفسها في موقفِ اجتنابٍ لأهميّة الهويّة الثقافيّة، كأنها مجرد شيء يمكن تخطيه والسمو عليه على طريق التحرر. إنَّ رفضَ شوت للنزعة الفرديّة مبنيٌّ على فهمها للعلاقة التأسيسيّة بين الذاتيّة والموقع الثقافيّ. لا توجد ثمة طريقة من فلسفة كانط أو هايدجر يمكن توسيطها لإقصاء الهوية الثقافيّة.

يذكرني هذا بنقطة بشأن حديث شوت عن العمليّات الحواريّة التي أظنها تتناقض بشكلٍ مفيد مع هابرماس أو مع الإجرائيين الآخرين. في دراسة شوت عن التواصل فيما بين الثقافات وإمكانيات التفاوض على الوحدة السياسيّة عبر الخلافات الثقافيّة، كان أحد أهداف شوت التحليل الفلسفيّ للغيريّة الثقافيّة، خاصة فيما يتعلق بالمضامين السياسيّة والأخلاقيّة والمعرفيّة. ترى شوت أن المقاربة العقلانيّة إلى الحوار ستكون محدودة بعدم التناسق الحتمي الذي ينشأ من الغيريّة الثقافيّة، حيث إنه «ثمة دائمًا بقايا من المعنى لن تصل فيما بين الأطراف في المساعي العابرة للثقافات» (Schutte, 2000b, 56). أي إنَّ الشفافية الكاملة والمطلقة للمعاني الثقافيّة مستحيلةٌ.

تستقي شوت بعض الاستنتاجات المتشائمة من نقصان الشفافية هذا، بشأن حتميّة النزاع، لكنَّها تستخدم أساسًا التحليل لتكشف أن أولئك الأفراد الناشطين في أكثر من ثقافة واحدة سيضطرون بالضرورة للتخلي عن جزء من

أنفسهم في كل مرة يعبرون بين الثقافات. تقدم شوت وصفًا ظواهريًّا ثريًّا لما يعنيه هذا، يذكرني بدراسة سيمون دو بوفوار Simone De Beauvoir الظواهريّة الأصليّة للنزاع الأصيل بين ما يُعتبَر إنسانيًّا وما يُعتبَر نسويًّا. تقول شوت إنه من أجل أن يُعترف بها في السياقات الأمريكيّة الشماليّة فإنها «يجب أن تكشف «أنها» قادرة على أنْ تَمحوَ علنًا –بصوتها الأمريكيّ الشماليّ- صوتها اللاتينيّ.. وألّا تستدعي جانبها الأنجلو-أمريكيّ ليقوم بمثل هذا الأمر في خلفيتها الثقافيّة الخاصة». تستمر شوت فتعترف بأن جانبها الأبيض قد يضطر لمحو أصولها من الطبقة العاملة أو أصولها السحاقيّة، لكنها «لا تحتاج إلى أن تدمج خلفيتها الثقافيّة مع الخلفيّة الثقافيّة للشرق أوسطيين أو الأفارقة أو الآسيويين أو الأمريكيين اللاتينيين حتى يتم قبولها كمساهم مهم في المجتمع والثقافة» (Schutte, 2000b, 59). قد تكتسب اللاتينيات قيمة ما من قدرتهن على تمثيل الثقافة اللاتينيّة في عالم أنجلو-أمريكيّ، وهو ما يستلزم تخطّي «فئة المواطنة» ودمج «ثقافتين أو أكثر في كياننا». لكنها تشير إلى أن هذا دائمًا ما يصاحبه المطالبة بإثبات أن دمجنا لهذه الثقافات معًا سوف يفيد العامّة من الشعوب الأنجلو-أمريكيّة» (Schutte, 2000b, 59).

هكذا تصف شوت الآثار التغريبيّة لتحقيق الاعتراف بالذاتيّة والفاعليّة اللاتينيّة من حيث وزنها أمام الثقافة السائدة. فمن أجل الحصول على الاعتراف، تقول شوت: «يجب أن أكون على إلمام باللغة والسلوكيّات المعرفيّة للثقافة السائدة، وهي نفس الثقافة التي -في ممارساتها اليوميّة- تصمني بأنني «آخر» ثقافيّ غيرها». حينها فقط نستطيع السمو على ذاتنا «الأخرى» الثقافيّة بحيث نكتسب الاعتراف، أو حينها نصير منقسمين. وثمن هذا سيكون غاليًا كما هو متوقع. تقول شوت إن هذا لأن:

«السرديّة الكبرى المحليّة يوجد توتر بينها وبين ما تعرفه وتختبره اللاتينيّات.. فالأولى تُقصي الأخيرةَ. ولهذا، أحيانًا، حينما يجيبني أحد المتحدثين معي (في المكتب مثلًا) عن الذات التي أؤديها كشخصٍ متكلم، أشعر بأن هذا الزميل لا يتحدث معي على الإطلاق، وبأن محدثي يفتقد شيئًا ما، لأن «الأنا» المختلفة ثقافيًّا مُتجاهلة ومقصاة ومتخطاة» (2000b, 60).

أرغب باستخدام هذه الفقرة العميقة لأثير تساؤلًا آخر موجهًا لشوت لتدرسه في سياق دراستها لقضايا ما بعد الكولونياليّة، وهو سؤال يرتبط أيضًا بالسؤال السالف الذي أثرتُه بشأن المقاربة الصوريّة لآراء نيتشه السياسيّة. يختص السؤال برفض شوت العام للثنائيّات بكل أشكالها. الآن يمكننا أن نرتب أوراقنا ونعتبر أن الثنائيّات تحوي بالضرورة هياكل تعتبر أساسيّة ومجسدة أحادية اللغة وطبيعيّة تصطدم بعضها ببعض في معادلة صفريّة. هكذا تتجسد بعض الهيئات الثنائيّة في العديد من الثقافات السياسيّة الحديثة، حيث تصطدم الديمقراطيّة الموحَّدة بالسلطوية الإسلاميّة الموحدة، أي الحضارة ضد الإرهاب، فإنما أن تكون معنا أو تكون ضدنا، وهكذا. عادة في هذه التجسدات ما يكون كل طرف مُجسّدًا وطبيعيًّا، ويصور كأنه مترابط داخليًّا تمامًا. في أحد أحدث مقالات إدوارد سعيد المنشورة عبر الإنترنت، يستنكر سعيد هذا الخطاب، لكنّه ينتهي بإثارة معارضة من نوعٍ آخر، ليست بين الدول وإنما بين تجار الحرب في كل الدول، وينادي بحراك للسلام والحوار والعدل، يرتبط بين أولئك الأشخاص الكثيرين في كل جزء من العالم الذين يهدفون لتحقيق هذه الأهداف. ولهذه الجبهة الموحدة –برغم كونها في الغالب ناتجًا لتجسيد خيالي مثلها مثل أي أمة- أعداء أقوياء بما لا يجعل ثمة سببًا للضعف حيالها. لذلك فإنني أتساءل ما إذا كانت ثمة ثنائيّات في حد ذاتها أو ثنائيّات من نوعٍ معيّن غير متوافقة مع التحرر؟

إن وصف شوت للذات المنقسمة المُسْتَعْمَرة يحيل إلى هيكلٍ ثنائيّ بين مناحٍ سائدة وغير سائدة من الوجود والكلام والتصرف. كذلك تنادي شوت باعتبار ما تسمّيه هي «عقلانيّات بديلة» معرفًا بذاته في أطر مفاهيميّة سائدة. ترى شوت أنه من أجل «ضمان أن المصالح غير السائدة مأخوذة في الاعتبار» في تقييمات سياسات التنمية مثلًا أو في الآثار السوقيّة، فإنه يجب منح «قيمة إيجابيّة» للعقلانيّات البديلة، وهي عقلانيات لا تملك نفس الافتراضات المسبقة أو نفس القيم (Schutte, 2000d, 458). من ثمَّ ترسم شوت لنا خريطة مساحةٍ معرفيّة وسياسيّة ذات خطٍ مقسم واضح في المنتصف، لكنْ كل جانبٍ منقسم، وقد تتداخل التحالفات.

إن هذه القضيّة مهمة للسبب التالي: في النقودات بعد الكولونياليّة، ثمة جدلٌ حاليٌّ قائم بين تصورين بديلين للمقاومة. الأول قد يُسمَّى التصور «الكاليبيّ Caliban» وفيه المقاومة تحدث خلال صدوع الثقافة السائدة. يمتلك كاليبان المستعبد القدرة على الحديث بلسان آسرِه، وبهذه القدرة يستطيع أن يلعن سيده. يشير منظرو ما بعد الكولونياليّة مثل هومي بهابها Homi Bhabha بالمثل إلى أن «الثورة ناتجة بالكامل عن عطب السلطة الكولونياليّة نفسها» (Loomba, 1998, 91). إن هذا يعتبر مقنعًا لدى من يعتقدون أننا لا نستطيع الخروج إلى مساحة نقيّة غير مستعمرة، برغم أن

الأشكال الهجينة والمختلطة تسمح بمثل هذه التحركات التمرديّة. ويبدو أن رفض شوت للثنائيّات وتحديدها قيمة النقودات لصالح النقدات نفسها يناسب هنا.

المشكلة مع الرؤية «الكاليبيّة» لدى العديد منا هي أنها تعجز عن «اعتبار المصادر الأصليّة للمثقف المعادي للكولونياليّة والنشاط السياسيّ له» (Loomba, 1998, 91). فهي تعتمد عوضًا عن ذلك على أدوات السيد، دون اعتبار لهذه العقلانيّات واللغات وطرق الوجود وغير ذلك مما يوجد قبل، ومنفصلًا عن، الطريقة السائدة للوجود في العالَم. وقد انتقل هذا الجدل عبر مسافات جغرافيّة وثقافيّة واسعة، على يد تشينوا أتشيبي Chinua Achebe ونجوجي Ngugi، وباجيت هنري Paget Henry وتوني بوجوس Tony Bogues، وعلى يد هومي بهابها وراناجيت جوها Ranajit Guha.

بالنسبة لي، يبدو أن أعمال شوت تحمل توترًا بين هذين القطبين، من حيث إنّ مشروعها يهدف إلى مستقبل ما بعد كولونياليّ، مع الاحتفاظ بالمقاربة النيتشويّة لما وراء الفلسفة. قد تبدو رغبتها في التغلب على الثنائيّات وتفضيل الهجينيّة على الانفصال، وفي تعزيز النقد كخيرٍ جوانيّ: أنها تعني أنها تتخذ الموقف الكاليبيّ. لكنَّ استجداءها للعقلانيّات البديلة وعدم التناسق في المعاني الثقافيّة، يشير، من ناحية أخرى، إلى إمكانيّة التقرب إلى شيء ما خارج التسيّد، شيء ربما لا يكون متمثّلًا داخل النظام السائد. وبالطبع -وكما أشارت سيلفيا واينتر- فإن ما هو غائب بالفعل عن هذه الخيارات هو –كما تقول هي- امرأة كاليبان، فهي غير موجودة، والرمز الوحيد للمرغوبيّة الأنثويّة يتجسّد في القوام الرشيق لميراندا Miranda، وهي ابنة السيد الكولونياليّ. يدعم رأي واينتر تذكرة شوت المستمرة بالهجينيّة وتعقيد كل موقف، والعجز عن رسم حد فاصل واضح دائماً. لكن ما يزال السؤال قائمًا: إذا كانت ثمة امرأة كاليبان، أي لغة كانت لتتكلم؟

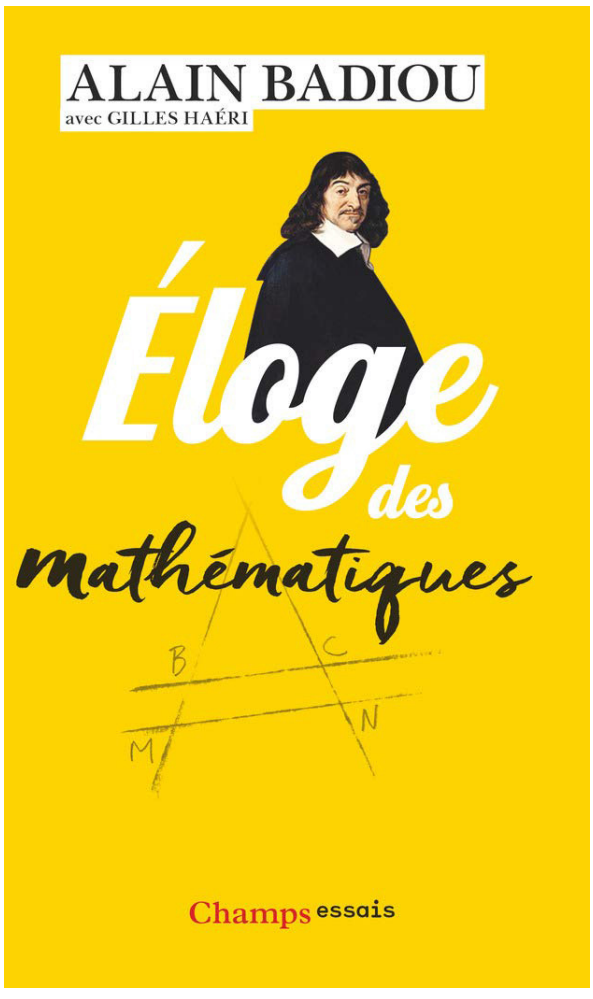
06 مراجعات الكتب

مراجعة كتاب
في مدح الرياضيات

تأليف: آلان باديو

Badiou Alain avec Gilles Haéri, *Eloge des mathématiques*, Flammarion, 2017.

مراجعة: السنون عبد الفتاح
أستاذ باحث، فاس، المغرب



نُشير أولًا إلى أن هذا الكتاب هو في الأصل عبارة عن حوار بين آلان باديو وجيل هايبري، الذي يقوم فيه بتلخيص وتوضيح طبيعة علاقته بالرياضيات التي شغلت جوهر عمله الفلسفي. ذلك أن إبداعه الفلسفي ارتبَط بالرياضيات بشكل عام، وبنظرية المجموعات بشكل خاص، لأنها هي ما سمحت له باستعادة إشكال الأنطولوجيا الذي وصل إلى انغلاقه الميتافيزيقي، نظرًا لكونه انتهى إلى اختزال الكينونة في الواحد المتعالي والمفارق، وإنْ تحدث عن المتعدد المحايِث أحيانًا، وهذا ما يصدق على دولوز رائد فلسفة الاختلاف[1]. وتكمُن قيمةٌ نظريةٌ في كونها تعدُّديةً خالصةً، أي تعدديةً دون- واحد، لأنه ليست هناك مجموعة المجموعات، بل كل مجموعة تنحل إلى عددٍ لا متناهٍ من المجموعات، ومِن ثَم ليس هناك إلا تعدُّد التعدُّد، وليس هناك الواحد-الكل الذي تحدث عنه دولوز[2]. وبهذا يتبين مدى أهمية الرياضيات داخل النسق الفلسفي الباديوي.

ينطلق الفيلسوف إذن، في مقدمة كتابه، من الإشارة إلى «خلاصته» الفلسفية، التي تتحدد في كتابه العمدة: «الكينونة والحدث»[3]، بهدف ربط هذا الحوار بمجمل نظامه الفلسفي؛

1. باديو، دولوز صخب الكينونة، ترجمة ناجي العونلّي (منشورات الجمل، ط.الأولى) 2018، ص16،17،18.

2. باديو، نفسه، ص17

3. Badiou, L'etre et l'événement, L'ordre philosophique, collection dirigée par francois Wahl, Seuil, 1988, Paris,France

هذا الأخير الذي يقوم على مفهوم «شروط الفلسفة»، التي تتعلق بتسمية الأنماط الواقعية للنشاط الإنساني المبدع، وهي نفسها الشروط التي يتعلق بها وجود الفلسفة[4]. وقد أكد أن ولادة الفلسفة في بلاد الإغريق انطلاقًا من ق5 ق.م ارتبطت بإبداعات أو اقتراحات جديدة تمامًا داخل هذه الشروط؛ بحيث تم إبداع الهندسة والحساب الاستنباطي فيما يتعلق بالرياضيات، أما بالنسبة للنشاط الفني فقد تم إبداع النحت المؤنسن، الرسم، الموسيقى، التراجيديا، الكوميديا؛ وبالنسبة للسياسة فقد تم إبداع الديمقراطية؛ وفي الحب فقد حدث تحوُّلٌ عشقيٌّ وظهر الشعر الغنائي. وبهذا فهو يرى أنَّ الفلسفة لا تنتشر بحقٍّ إلا حينما «تظهَر تجديداتٌ في مجموع الحقائق»، أي في شروط الفلسفة التي هي مصدَر الحقائق، يعني في العلم والسياسة والفن والحب. وتجدُر الاشارة هنا إلى أن باديو دومًا ما يتحدث عن الحقائق بالجمع وليس عن الحقيقة بالمفرد، وشروط الفلسفة هذه هي مصدر الحقائق، إنها «الإجراءات التوليدية» التي يكمُن دورُها في إنتاج وإبداع الحقائق، أمّا الفلسفة فيقتصر دورُها على تجهيز الحيز التماكني لهذه الحقائق[5]، لأن الفلسفة «ملقاط للحقيقة»[6] فقط وليست منتجِةً لها، أي إنها تُعِدُّ فقط «الوسيط المفهومي» لمقاربة حقائق زمانها. غير أنه لا ينبغي أن نفهم أن الحقيقة، عند باديو، ترتبط بالمعرفة كما هو دارج في الفلسفة، بل هي ترتبط بالحدث. إنها حقيقة استثنائية ونادرة في التاريخ، وهي منفصلة بشكل عضوي عن المعرفة، ولهذا فهو يصطَلِح على الحقيقة ذات البعد المعرفي اسم «الحقانية» (véridicité)، وهي التي سادت إلى حدود هيدغر؛ لكن الحقيقة ذات البعد الحدثي تتقاطع مع هيدغر ومع الرياضيين الذين قطعوا في نهاية القرن التاسع عشر مع الموضوع ومع المساواة[7]، ما يعني أن الحقيقة عند باديو ترتبط بالنضال والالتزام السياسيّ، ومِن هذا المُنطلق قدَّم انتقاداتٍ لاذعةً إلى الفلسفة الغربية المعاصرة التي يراها مجرَّدَ «سفسطة حديثة»[8]، والتي حولت الفيلسوف إلى مجرد مستشارٍ في وسائل الإعلام والاتصال، يُستشار في كل يوم عمّا يجري في العالم، ما أفقد الفلسفة بُعدَها الوجودي وحوَّلَها إلى جملةٍ من الآراء، في حين أن «الفيلسوف الأصيل هو من يُحدد بنفسه المشكلاتِ المهمةَ، هو شخص يطرح مشكلاتٍ جديدةً أمام الجميع. فالفلسفة تعني أولًا وقبل كل شيء: ابتكار مشكلات جديدة»[9].

هكذا يتبيّن إذن، أن فلسفة باديو تندرج في إطار الفلسفة الملتزمة الماركسية الماوية، ذلك أنه يرى أن مهمة الفلسفة لا ينبغي أن تنحصر في «الخطاب الجامعي»، أي إنّها تتعارض مع «الفلسفة السكولائية» التي تقتصر على اختزال فعل التفلسف في قضايا نظرية عقيمة، وإنما يجب إخراجها من بُعدها المؤسساتي الأكاديمي، لتضطلع بدور نضالي، أي يجب أن تكون، بالإضافة إلى بُعدها النظري، ذات بُعد عمليٍّ أيضًا[10]. ولعلَّ هذا ما يُوضّحه أيضًا سؤال هايبري إلى باديو في بداية الفصل الأول: «هناك بالطبع التزامكم السياسي الذي يعرفه الجمهور الكبير منذ 2006، من خلال نجاح [كتابكم]: «ما الذي يعنيه اسم ساركوزي؟»، تشكّلون اليوم واحدًا من الأشكال الفكرية الأخيرة الملتزمة، واحدًا من أشد منتقدي ديمقراطيتنا بلا رحمة، مدافعًا لا يكلّ عن فكرة الشيوعية، التي رفضتم الإلقاء بها في مياه مرحاض التاريخ»[11]. ومن ثمة، يكون باديو متفرّدًا في موقفه الرافض «للسفسطة الجديدة» التي أضحى دورُها هو تبرير الجرائم الكولونيالية وشرعنة سيطرة العصابات الدولية، المُمَثّلة في الشركات العابرة للقارات، التي محت الحدود الوطنية وسيطرت على المقدرات الكونية، وحوَّلت الدول إلى مجرد خدام لرأسمال[12].

وعليه، فإن مشروع باديو يتجلّى من جهة في مواجهة السوفسطائيّينَ الجُدد، ومن جهة ثانية في إعادة بناء ميتافيزيقا جديدة، تتخذ شكل نسق حول العالم والكينونة، ويجد أسسه في الرياضيات[13]. ونشير هنا إلى أن كتاب «في مدح الرياضيات» يتكون من 125 صفحة من الحجم المتوسّط، ويتوزع على الشكل التالي: مقدمة وخمسة فصول ثم خاتمة؛ حيث عنون الفصل الأول بـ«يجب إنقاذ الرياضيات»؛ وعنون

4. Badiou Alain avec Gilles Haéri, Eloge des mathématiques, P7

5. باديوآلان، «بيان من أجل الفلسفة» ترجمة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع.12، دار الإنماء القومي(1990)؛ المقطع الثاني: «شروط»

6. Badiou, Conditions, Seuil, 1992, P68

7. Badiou, L'être et l'événement, P9

8. Badiou, Conditions, Seuil, 1992, P60,61,62

9. باديو آلان، التفكير بالحدث، ورد ضمن كتاب مشترك مع سلافوي جيجيك، تحت عنوان: الفلسفة في الحاضر، تحرير بيتر إنغلمان، ترجمة يزن الحاج (دار التنوير للطباعة والنشر، ط.1، بيروت، لبنان) 2013، ص19

10. Badiou, la relation énigmatique entre philosophie et politique, Germina, 2011, 21

11. Badiou Alain avec Gilles Haéri, Eloge des mathématiques, P

12. يناقش باديو هذه المسألة بشكل مفصل فعلى طول كتابه، لكن يمكن العودة، على سبيل التمثيل لا الحصر إلى، (ص48) من : «شرنا يأتي مما هو أبعد»، ترجمة محمد الهاشمي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط.1، 2017،

13. Ibid., P9,10

الثاني: «الفلسفة والرياضيات، تاريخ زوج قديم»؛ الفصل الثالث: «على ماذا تتكلم الرياضيات؟»؛ الفصل الرابع: «محاولة ميتافيزيقية قائمة على الرياضيات؛ وأخيرًا الفصل الخامس: «هل تؤدي الرياضيات إلى السعادة؟». لكن، كيف يستحضر باديو الرياضيات على المستوى الفلسفيّ؟ وكيف يعالج علاقة الفلسفة بالرياضيات؟ وما طبيعة العَلاقة التي يهدف إلى إقامتها؟ وما الدافع إلى الدعاية للرياضيات في زمن لم تعد الرياضيات فيه في حاجة إلى من يروّج لها؟

لعل هذه الأسئلة وغيرها هي التي سنعمل على تناولها بشكل خطي، أي مُتبّعين فصول الكتاب مثلما يُقدمها صاحبه، مع محاولة إلقاء الضوء، بين الفينة والأخرى، على بعض القضايا التي عالجها في مؤلفاته الأخرى.

يبين الفيلسوف، في البداية، أن علاقته بالرياضيات تحددت قبل ولادته، التي تتجسد في أن أباه كان أستاذًا للرياضيات، ومن ثم كانت هناك «وصمة لاسم الأب»، ما جعله يتعلم الرياضيات داخل الأسرة وفي المدرسة. وعلى الرغم من عدم معرفته بِمَا تتعلق هذه المعرفة، فإنّه أدرك بشكل غامض أنَّ لها منفعةً ما في الوجود. وإذا ما كانت مقاربة الرياضيات، قديما، كانت تتم من زاوية استطيقية، ذلك أن أرسطو مثلًا يرى أن الرياضيات عبارة عن نظام. لكن ليس نظامًا للحقيقة، ليس نظامًا أنطولوجيًّا أو ميتافيزيقيًّا، إنما هي «نظام للجمال»[14]. فإن قيمتها بالنسبة لباديو تكمُن في أنها «تتطلب أن نصبح ذاتًا تكوّن حريتها، بعيدة عن أن تتعارض مع النظام الذي يخضعها. بالنتيجة، حينما نعمل على مشكل رياضي معين لا يكون اختراع الحلّ -وإذن الحرية المبدعة للعقل- نوعًا من التيه الأعمى، وإنما تحديد الطريق الذي يكون دائمًا مقاربًا بمعنًى ما بواسطة ضرورات التناسق الكلي وبالقواعد البرهانية. ستكتمل رغبتك بإيجاد حلٍّ لا يتعارض مع القانون العقلي، وإنّما، وفي الوقت نفسه، [في توافق] مع تحريماته وبمساعدتها»[15]. لعل «هذا هو ما بدأت التفكير فيه –يقول باديو- أولًا مع لاكان: الرغبة والقانون ليسا متعارضين، لكنّهما متطابقان بشكلٍ جدليّ». وهكذا، فإن ميزة الرياضيات هي أنها «تركب بطريقة متفردة الحدس والدليل، وهو ما يضطلع به النصُّ الفلسفيُّ قدرَ الإمكان».

هكذا يُبيّن باديو سبب افتتانه بالرياضيات، وذلك لأنها تسمح بتحقيق حرية «مبدعة» من داخل النظام المحكوم بقوانين حتمية، ما يعني أن الحرية، داخل الرياضيات، لا تتعارض مع الحتمية، بل تتوافق معها؛ وهو ما تسمح به الفلسفة على شاكلتها الخاصة أيضًا. والعَلاقة بين الفلسفة والرياضيات هي علاقة قديمة قدم الفلسفة ذاتها، لذلك يُمكن تلخيص مشروع الفيلسوف بكامله في محاولةِ رتقِ هذا الصَّدعِ الّذي عرفته الفلسفة المعاصرة بشكلٍ خاصٍّ، وهذا ما يعبر عنه بالقول: «سأنهي القول إنَّ هذا الذهاب والإياب بين الفلسفة والرياضيات خلّف فيَّ نوعًا من الانقسام... وربما كل عملي ليس شيئًا آخر إلا محاولة تجاوز هذا الانقسام»[16]. لكن كيف يقوم باديو بالتوليف بين تخصُّصيْنِ متعارضَيْنِ؟

لا يخفي الفيلسوف تأثُّرَه بالرياضيات من جهة، هذا التأثر الذي كان يحمل «وصمة الأب» كما اعترف هو نفسه بذلك؛ ومن جهة أخرى تأثّره بالفلسفة ذات البعد النضالي على يد سارتر، وهذا ما يُبيّنه قائلًا: «إنَّ أستاذي في الفلسفة، الذي جعلني أكتشف الفلسفة، كان هو سارتر. لقد كنت سارتريًّا مقتنعًا»[17]. ومن ثمة يكون المشروع الفلسفي الباديوي قائمًا على مصدريْنِ: الرياضيات الإبداعية والفلسفة الملتزمة. ذلك أن فلسفة سارتر الملتزمة بهموم الشعوب قد مارست تأثيرًا كبيرًا على الرَّجُل. وإننا لنعلم المكانة التي كانت تتميّز بها هذه الفلسفة الثورية إلى حدود ثورة مايو 1968 وبعدها بقليل، وعلى الرغم من الانتقادات التي تعرَّضت لها فلسفته لأنها احتفظت ببعض بقايا الميتافيزيقا المُمَثلة في مفهوم الذات، وبالتدقيق الذات الملتزمة، في حين أن الفلسفة المعاصرة التي تلت 1968 تميَّزت بثورتها على فلسفة الأنساق، وعلى مفاهيمها الكلاسيكيّة: الذات، الحرية، العقل، التقدم، إلخ؛ فإنَّ فلسفة باديو لم تَستسلم لموجةِ ما بعد الحداثة التي ثارت على كل المبادئ والأُسس اليقينية، ومن ثمة فقد ظلت وفيّةً للفلسفة النسقية الحديثة، التي تقوم على الكينونة والحقيقة والذات[18]. وهذا المفهوم الذي يُعَدَّ أهمَّ مفهومٍ، إلى جانب مفهوم الحقيقة، في نظامه الفلسفيّ قد استمدَّه من سارتر كما يعترف هو نفسه. وبهذا تتشكل فلسفته من بُعدٍ فلسفيٍّ مُلتزِمٍ للذَّات وآخرَ رياضيٍّ، وهو ما يُبيّنه قائلًا: «لقد تطوّر في ذاتي إذن، الاعتقاد بأنه يجب على الفلسفة أن تستطيعَ من جهة إنقاذ الذَّات، إنقاذ بُعْدِ الذَّاتِ الملتزمة، هذا النوع من الدراما

14. Ibid., P12,13
15. Ibid., P14
16. Ibidem
17. Ibid., P14,15

18. نشير هنا إلى أن باديو يرى أن الفلسفة منذ ديكارت قامت على ثلاثة مفاهيم، وهي: الكينونة والحقيقة والذات، ومشروعه الفلسفي يقوم على مواصلة الاشتغال على هذه المفاهيم وتطويرها؛ يرجى العود إلى كتابه: بيان من أجل الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع.12، دار الإنماء القومي، 1990، الفقرة الأولى: «إمكان» والفقرة الحادية عشرة والأخيرة: «توليدي».

التاريخية الذي يمكنه أن يكون هو الذاتية؛ ولكني أُدْمِج من جهة أخرى، لاسيّما من جانب مذهب الكينونة، الرياضيات في قوتها العقلية وفي جمالها (dans leur splendeur)»[19]. هكذا، يتبيَّن أن المشروع الفلسفي لباديو يقوم بالأساس على محاولة تجاوز الانفصال القائم بين الفلسفة والرياضيات، ولذلك فهو يُكرّر مؤكّدًا: «أستطيع أن ألخِّص [هذه] الأشياء بالتأكيد أن هذا الانقسام المتجاوز هو ما يؤسس اليوم أيضًا علاقتي بالرياضيات»[20]. غير أن مفارقة الرياضيات اليوم هي أنه على الرغم من كثرة المدارس والمؤسسات التي تدرّس الرياضيات، فإنَّ أغلب الناس لا يعرفون أشياءً كثيرة عنها؟ وبالتالي فما هو دور الفلسفة بالنسبة للرياضيات اليوم، فهل ستمكننا من تطوير الرياضيات أم أنها هي نفسها ستتحول إلى بيداغوجيا شارحةٍ لها؟

هذه المسألة هي التي يُحاول باديو الجوابَ عنها، قائلًا: «أعتقد أننا نستطيع أن نُوضِّح هذه المفارقة هنا عبر إدخال مسألة البيداغوجيا»، وذلك لأن «ما نعرفه ليس هو الشيء نفسه، ليس متطابقًا معه بشكل آنيّ». ومنه فما هي العلاقة بين الاثنين؟ «إن السؤال المفتاح هو التحويل. وكما تعرفون، دومًا ما كانت الفلسفة مهتمّة بهذه المسألة، منذ بداياتها، لقد فهم أفلاطون وأرسطو نفسيهما على أنهما مربّيان. في الواقع، لقد اعتبرا الفلسفة، في جانبٍ مهمٍّ منها، كمشروع ديداكتيكي، بيداغوجي، الذي قد يُنتج بالتأكيد مَعارفَ جديدةً لكنه يوضّح بشكل خاصٍّ المعارفَ القائمةَ ويدمجُها في ذاتية جديدة. إنها تمامًا الحالة بالنسبة للرياضيات، التي أعطاها أفلاطون، عبر القبض على المعارف المتطورة لعصره، وظيفة عامة لتشكيل كل فكر، مهما كان»[21]. وعلى ذلك تتحوّل الفلسفة بالنسبة للرياضيات، بحسب فيلسوفنا، إلى نوع من البيداغوجيا التي تعمل على تقديمها إلى العامة، أو بالأحرى الدعاية لها عن طريق تحويل معارفها وإعادة صياغتها وفق قالب فلسفي يتيح إمكانية التفكير فيها من منطلق معرفي فلسفي صرف، بعيدًا عن بُعدها النفعي المتمثل في اعتبار الرياضيات أداة للانتخاب الاجتماعي، وذلك «لأن مسألة تحويل المعرفة في النهاية، هي قبل كل شيء، إقناع أولئك الذين تكلمهم بأن هذا الأمر مهم، بأن هذا يُمْكن أن يعجبهم. هذا هو المشكل النوعي (générique) لكل تعليم. يجب علينا أن نقنع ذلك الذي نتحدث إليه أنَّ له أسبابًا وجهة للاهتمام، بالرياضيات مثلًا. أن يهتم بذلك -مثلما يهتم بالمعارف الأخرى- ليس أبدًا من أجل الرقي الاجتماعي الذي يعدُّه به، ولكن من أجل ذاتها، لما تُعطيه للتفكير»[22] من إمكانيات. ومن ثم فإنَّ أحد الحلول التي يطرحها الفيلسوف من أجل تجاوز مسألة الجهل بالرياضيات التي هي «أكثر الأشياء قسمة» بين الفلاسفة كما يبيّن هايبري[23]، هي الاهتمام ببُعدها المعرفي الخالص وليس الاهتمام بها فقط لِبُعدها المنفعي المتمثل في عدِّها أداةً للتسلُّق الطبقي. وبهذا يكون كتابه هذا دعوةً صريحة لضرورة اهتمام الفلاسفة برياضيات عصرهم، حتى تكون لهم القدرة على «التشريع فلسفيًّا»[24]، غير أن «أغلب الفلاسفة الذين يمتلكون الحد الأدنى من التكوين الرياضي (في الغالب ما يكون مختزلًا فيما تبقّى من المنطق الصوري) ينخرطون في طريق الفلسفة التحليلية الأنغلوساكسونية»، وما يميز هذه الفلسفة هو كونها «تُركِّز نشاطها حول التمييز اللُّغوي بين المنطوقات الحاملة للمعنى، المعقولة؛ والمنطوقات المجردة من المعنى، لاسيما منطوقات الفلسفة شبه-الكلية منذ أفلاطون، التي تُتَّخذ كلها كمنطوقات «ميتافيزيقية»، ومن ثم دون منفعة «وذلك لأن الفلسفة التحليلية تستند إلى العلوم المعرفية (Le cognitivisme) التي «تردّ كل قضايا الفكر أو الفعل إلى الدراسة التجريبية للميكانيزمات الذهنية»، ما يجعلها دون فائدة فلسفية. لأنها «دراسات أكاديمية دون فائدة وجودية، سياسية أو استطيقية»[25]، وهي «غير قابلة للاستعمال بالنسبة للفلسفة المدركة كتوضيح للحياة الحقة». وعلى ذلك، فإن هذه الفلسفة تشكل «عدولًا عن الطموحات الحقيقية التي يجب علينا أن تحرك المشروع الفلسفي، والتي تنتظم حول مسألة معنى الوجود، الالتزام في الحقائق، و[حول] ما يمكن أن يكون حياةً كريمة بهذا المعنى»[26].

هكذا، تكون الرياضيات حسب الرجل هي أساس فعل التفلسف، غير أن «شبه-كلية من يتابع دراسات الفلسفة ليس لهم عمليًّا أيُّ ثقافة رياضية ويرون أن السند الأساسي، إن لم يكن الوحيد، لعملهم هو تاريخ الفلسفة»، ومن ثمة تكون «النتيجة الأساسية لكل هذا هو أن الحياة الحقة للرياضيات والحياة الحقة للفلسفة يميلان لأن يكونا منفصليْنِ تمامًا. وهذه حالة جديدة، على الأقل على مستوى يفوق ألفي سنة من وجود الفلسفة»[27]. لكن لِمَ كل هذا الاهتمام بالرياضيات من طرف فيلسوف؟

19. Ibid., p15
20. Ibidem
21. Ibid., P19,20
22. Ibid., P20
23. Ibidem
24. Ibid., P24
25. Ibid., P21
26. Ibidem
27. Ibid., p22

لعلَّ السبب في ذلك هو أن الرياضيات تتميز عن الفلسفة من حيث طبيعتها الأرستقراطية، وهو ما يُصعِّب على أشباه الرياضيين التحدث عن الرياضيات إن لم يكونوا أصحاب إبداعات صلبة لأن إبداعاتهم ستعرض على الجميع، وعلى منافسيهم، من أجل التحقق منها. لذلك كانت «الأرستقراطية الرياضية على مستوى الإبداع ضيقة إلى أقصى حد، إنها الأضيق بين جميع الأرستقراطيات الممكنة»؛ بيد أن «المسألة من جهة الفلسفة، على النقيض من ذلك تمامًا ما دام أنه ابتداء من الآن يمكن لأيٍّ كان أن يُعَدّ فيلسوفًا. منذ أن أصبح هناك فلاسفة «جدد»، أصبحنا خاضعينَ لنظَرِهم، حتى في المستوى الأساسي، أؤكّد لكم. [لكن] متطلبات المعارف في فترة أفلاطون، ديكارت، هيغل، أو أيضًا في نهاية القرن التاسع عشر، حتى يتأتّى له الزعم أنه «فيلسوف»، كانت تُحْمَل على المعارف والإبداعات شبه-الكلية السياسية، العلمية، الاستطيقية، للمرحلة. غير أنه [اليوم] يكفي أن تكون لك آراءٌ وشبكة إعلامية مناسبة تجعلك تعتقد أنها كونية، إنها إذن تافهة بإطلاق. بيد أن الاختلاف بين التفاهة والكونية، هو ما يجب أن يكون مهمًّا بالنسبة للفيلسوف»[28].

وإذا ما كان هؤلاء الذين يسميهم بـ«الفلاسفة الجدد»، والذين ارتبط وجودهم تاريخيًّا بالمنتصف الثاني من القرن العشرين، تنقصهم هذه المعرفة الموسوعية عامة، والرياضية خاصة بدعوى أنه «من المستحيل اليوم امتلاك معارف واسعة جدًّا»؛ إلا أن باديو يرى أن «هذا الأمر غير صحيح. مفهوم أنه لا يمكن ضبط الامتداد الكامل لحقل العلوم، أو المجموع العالمي للإنتاج الفني، أو كل الإبداعات السياسية دون استثناء. لكننا نستطيع، أن نعرف بشكل كافٍ، يجب علينا أن نمتلك عن كل هذا تجربة عميقة بشكل كافٍ، تجربة واسعة حتى نستطيع التشريع فلسفيًّا. غير أن عددًا من «الفلاسفة» اليوم بعيدون جدًّا عن معيار الحد الأدنى هذا، خصوصًا فيما يتعلق بالعلم، الأهم بالنسبة للفلسفة منذ القدم، هو معرفة الرياضيات»[29].

لقد كان الفلاسفة السابقون يتميّزون بإلمامهم بالرياضيات، لكن الوضع الثقافي للفلاسفة تغيَّر مُنذ نهاية السبعينات وبداية ثمانينات القرن العشرين، وبذلك «انحطت بشكل معتبر صورةُ الفيلسوف، تصوّره، نسيجه. أصبح الفيلسوف مستشارًا في كل شيء»[30]، في حين أن مهمة الفيلسوف هي «إبداع مشكلات جديدة». وهكذا فـ«إننا نعيش إذن، في درجة من الانفصال بين الرياضيات والفلسفة التي قد تثير اغتراب أغلب أجدادِنا الكلاسيكيّين والحداثيّين، الذين أريد التذكير أن الكثير منهم، ومن بين أشهرهم، كانوا رياضيين كبارًا»، فديكارت كان رياضيًّا مؤسسًا، مبدعًا للهندسة التحليلية، بحيث قام بالتوحيد بين الهندسة والجبر، ومِن ثَمَّ، برهن كيف أن منحنى في الفضاء، أي موضوعًا هندسيًّا، يمكن أن يُمَثَّل عبر معادلة جبرية؛ كما كان لايبنز رياضيًّا عبقريًّا، بحيث أسس حساب التفاضل والتكامل في نسخته الحديثة، وهذا الأمر ينطبق على عدد من الفلاسفة بحق. لكن السمة المميزة «للفلاسفة الجدد» هي هذه القطيعة بين الرياضيات والفلسفة، لذلك فهو يُؤكِّد، ضد هؤلاء، قائلًا: «في الحقيقة، إن جزءًا من مجهودي الميتافيزيقي بشكل خاص يحاول، بمساعدة كل أولئك الذين يمتلكون اليوم الوسائل والرغبة، مجاوزة هذا الانفصال القاتل بين ما يحضر تحت اسم الفلسفة والاكتشافات الفكرية للرياضيات المعاصرة المعتبرة»[31].

لقد كانت الرياضيات إذن، منذ أفلاطون إلى ديكارت، اسبينوزا، كانط، سورل ذات أهمية قصوى؛ وهذا ما جعلهم يصرحون أنه «لو لم تكن لهم الرياضيات لما كانت لهم فلسفة». ما يعني أنها كانت «مدركة بشكل مبكر جدًّا -وبطريقة واضحة تمامًا عند أفلاطون- كنوع من الشرط المسبق حتى تستطيع الفلسفة أن تولد. لماذا؟ لأن الرياضيات كانت هي نموذج سيرورة المعرفة»[32]. فحينما يكون لك دليلًا فهذا يعني بحق أنك تمتلك دليلًا للحقيقة، وعلى العكس من ذلك حينما تتعلق الحقيقة بِقِسٍّ أو ملك أو إله، لأن هؤلاء دومًا على حق، وإذا ما شككت في حقيقتهم فإنهم سوف يبرهنون لك عن ذلك اعتمادًا على العنف. غير أن هذا الأمر هو ما لا يحدث في الرياضيات، لأن الرياضي «مجبر على بناء سيرورة المعرفة التي ستعرض على زملائه ومنافسيه. وإذا ما كان برهانه مغلوطًا فإنهم سيقولون له ذلك»[33]. وعليه، فقد أسست الرياضيات بشكل مبكر، منذ الإغريق، عالمًا ترى فيه «الأشياء كحقائقَ مبرهن عليها، تتحرك وفق شروط مقبوليتها (validité)، وبفعل الموافقة عليها من طرف الأفراد الذين «يعرفونها»، وليس فقط بواسطة الفعل البسيط للسلطة الناتجة عمّا يسميه الرياضي «رياضيًّا»». ما يعني أن ميزة الرياضيات هي التحقق من كل ما يبدعه وينتجه الرياضيون، ومن ثم فإن الحقيقة الرياضية، على العكس من الحقيقة

28. Ibid., P23,24
29. Ibid., P24
30. Ibid., P22,23,24,25
31. Ibid., P27,28
32. Ibid., P29,30
33. Ibid., P30

الدينية أو السياسية، من جهة مبرهن عليها؛ ومن جهة ثانية ذات بعد «كوني». وبذلك تكون «متعارضة مع كل فرضية مسبقة ميثولوجية أو دينية»، لأنها «لا تأخذ شكل سردية، لكنها [تأخذ شكل] دليل. فالحقيقة المؤسسة على السردية هي «حقيقة» تقليدية من نمط الميثولوجيا أو الوحي. لقد زحزحت الرياضيات كل السرديات التقليدية: يحضر الدليل [فيها] على أنه غير خاضع إلا للبرهنة العقلية، معروض على الجميع وقابل للإبطال من حيث المبدأ»[34]. ومن ثمة، فإن الرياضيات لها القدرة على الاستقلال بذاتها لأنها ذات طبيعة برهانية، عكس الفلسفة التي لا يمكنها أن تتأسس في استقلال ذاتي، لأنها تبقى دائمًا مهددة من طرف السرد الديني. إذن، هل يمكن الادعاء أن الرياضيات ضرورية بالنسبة للفلسفة؟

من أجل توضيح هذه المسألة يعود إلى موقف كانط في مقدمة كتابه: «نقد العقل الخالص»، الذي قال عنها إن «ضرورتها مطلقة حتى توجد الفلسفة، والفلسفة النقدية بشكل خاص، التي يطمح إلى تأسيسها داخل فكر الأنوار»، ذلك أن السؤال الذي طرحه: «ما مصدر كونية العلوم؟»، ما كان ليكون له أي قيمة ما لم تكن هناك رياضيات، ما يعني أن العلوم تستمد كونيتها من الرياضيات. كما أنه بيّن أيضًا أن ظهور الرياضيات «ليس ضرورة تاريخية، إنه احتمال مبدع»[35]. لأن الرياضيات لم تُبدع حتى يتمكن كانط من طرح سؤال نقدي حول انتماء العقلانية الكونية، وإنما «أبدعت ذات يوم بالصدفة» من طرف رجل عبقري، هو طاليس؛ غير أن هذا «الاحتمال أبدع إمكانية السؤال النقدي، الذي حدد المشروع الفلسفي» لكانط[36].

وتجدر الاشارة إلى أن تاريخ الرياضيات عرف منافسة شرسة بين تصوّرين، هما النزهة الواقعية (الأفلاطونية) والنزعة الصورية. ذلك أن الأولى تؤكد أنَّ «موضوع الرياضيات يُوجَد خارجنا»، في حين أن الثانية تؤكد على العكس من ذلك أنَّ «الرياضيات إبداع خالص، وبشكل خاص إبداع لِلُغة صورية خاصة»[37]. وبهذا يكون التصوُّر الرياضي الكانطي تصوّرًا «قبليًّا» لا «بعديًّا»، وإذا ما كانت العقلانية كونيةً عنده فليس لأنها تمسُّ واقعًا ما بل هي كونية «لأنها تحيل على بنية كونية للذات المعرفية نفسها». و«إذا ما كان الجميع يوافق على البرهان الرياضي، فليس لأنه يمس شيئًا في ذاته أو واقع العالم، بل لأن البنية الفكرية الإنسانية تخضع إلى براديغم واحد، بمعنى أن ما سيكون برهنة بالنسبة للواحد سيكون برهنة بالنسبة للآخر»[38]. بفضل الرياضيات إذن، افتُتِح طريق لانهائي للعلم، ولو لم توجد عندما أبدع اليونانيون الهندسة والحساب البرهاني، لما طرح السؤال الفلسفي حول: مصدر الأحكام الكونية الصادقة. إذن، هل يمكن القول بأسبقية الرياضيات عن الفلسفة؟ (يطرح هايبري السؤال على باديو).

يُبيّن باديو أن علاقة الفلسفة بالرياضيات هي علاقة خضوع (inclination)، ذلك أنه يوجد في الفلسفة «شيء ما ينحني أمام الرياضيات. وفي النهاية، إذا لم تنحنِ الفلسفة للرياضيات فإنها ستهملها، سترفضها، ستفكر مثل فتغنشتاين»، أي لا يوجد في الرياضيات أيّ شيء يمكنه أن يهم الوجود الانساني، وهذا التوجه هو ما يرفضه الرجل. وهذا الأمر هو ما يغري «الفلاسفة الجدد» الذين لا يهتمون بالرياضيات إنما فقط «بالرأي العام»، «بالدين الإسلامي»، «بالنزعة الشمولية»، «بالانتخابات البلدية»، لكن ليس بالرياضيات[39]. إن الفلسفة، حسب الفيلسوف، ترتبط بشكل حميمي بالرياضيات عكس ما يدعيه «الفلاسفةُ الجدد»، ولها امتداد وجوديّ عكس ما يدعيه التيار الرياضي الصوري الخالص؛ تلتقي الرياضيات بالفلسفة على مستوى الكينونة، لأن الرياضيات «هي علم الكينونة»[40]، ولهذا فإنه يعلن: «إني موافق تمامًا على شعار المدرسة الأفلاطونية الذي أكرره لحسابي الخاص: «ألّا يدخل هنا إلا من كان مهندسًا»، و«هنا» ليست فقط المدرسة، إنما هي الفلسفة ذاتها»[41]. ولعل ما يجعله يهتم بالرياضيات إلى درجة التقديس هو أنها «نظرية عامة لمختلف الصور التي تحصِّل فيها التعدديات اتساقًا ما، إنها نظرية ما هو كائن، ليس بما هو هذا الكائن أو ذاك، لكن ببساطة بما هو كائن [وفقط]. غير أن علاقة فكر الكينونة بما هي كينونة ليست بالتأكيد علاقة الذوات في العالم، ليست كذلك بإطلاق. الرياضيات ليست أبدًا علم توريق الخريف وسماء الصيف، إنها فقط تقول إن هذا، وفي جميع الأحوال، تعدديات، صور لها شيء ما مشترك، ببساطة

34. P30, 31
35. Ibid., P37
36. Ibidem
37. Ibid., P37,38
38. Ibid., P38,39
39. Ibid., P40
40. نشير هنا إلى أن أهم ما جاء به باديو هو فكرة أن الأنطولوجيا هي الرياضيات، وبشكل رياضيات نظرية المجموعات؛ وإذا ما كان تاريخ الأنطولوجيا يدور حول سؤال: هل الكينونة واحدة أم متعددة؟ ما جعل أغلب الفلاسفة، من بارمنيدس إلى دولوز، يتحيزون لصالح الواحد؛ فإن باديو يحل هذا التعارض من خلال نظرية المجموعات مع كانطور وغودل وبول كوهن، هذه النظرية التي تقوم على التعددية المطلقة، تعددية لا متناهية، أي تعددية خالصة-دون-واحد. يرجى العودة إلى كتابه الأساسي: الكينونة والحدث، 1988، سويل، باريس، فرنسا.
41. Ibid., P40

فعل الكينونة. وهذه الصور المجردة لهذا «المشترك» هو ما تحاول الرياضيات أن تفكر فيه»[42]. وعليه، تكون الرياضيات ترتبط بالفلسفة على المستوى الأنطولوجي، لأن الحقائق الرياضية في نظر الفيلسوف ذات بعد أنطولوجي وليست مجرد لعب لغوي خالص كما اتجه إلى ذلك فتغنشتاين ودعاة النزعة الصورية. وإذا ما كان الوضع الحالي يتسم بانفصال الفلسفة عن الرياضيات. فمن المسؤول عن ذلك: الفلاسفة أم الرياضيون؟

يحمّل باديو في هذا المستوى المسؤولية للفلاسفة، ذلك أن مستوى الفلاسفة عرف نوعًا من الانحطاط، وذلك لأنهم «توقفوا عن الاعتقاد في أن الفلسفة يمكنها أن تتحمل مجموع ما سأسميه شروطًا، التي أردّها إلى أربع «أجناس»، التي بقدر ما هي، بالنسبة لي، أشكال لما أسميه حقائقَ: العلوم، حقائق معرفية؛ الفنون، حقائق حسية؛ السياسات، حقائق مجتمعية؛ الحب (Les amours)، حقائق وجودية»[43]. لقد توقف الفلاسفة المحترفون في عصرنا إذن، عن الاعتقاد أنَّ الفلسفة تتطلب -مثلما تم التأكيد عليها في زمن هيغل، أوغست كونط، سورل، باشلار- أن تكون هناك علاقة حقيقية ممتدة قدر الإمكان على هذا النسق المركب إلى أقصى حد من الشروط هذا. وبهذا فإنه يختم قوله: «يوجد هناك إذن تراجع فلسفي خطير»[44]. لكن متى حصل هذا التراجع؟

يتعلق هذا التراجع بمنعطف حصل في نهاية القرن التاسع عشر، وهو منعطف «مضاد-للفلسفة» انطلق مع «نجوم كبار مثل نيتشه أو فتغنشتاين، مع نجوم كبار أعترف لهم بالعبقرية، لكنهم عدّلوا برنامج الفلسفة في اتجاه لم يكن اتجاهها منذ أفلاطون. هؤلاء هم الذين هجروا فكرة أنه يجب تحمل الخاصية الكلية والنسقية للفلسفة. من هنا جاءت اللامبالاة بالرياضيات»[45]. ومنه، فإنه في الوقت الذي انتشرت فيه الرياضيات، وعملت على قلب مجموعة من الحقائق الفلسفية فإننا نجد عدولًا خطيرًا عنها. ذلك أننا نجد أهم المفاهيم الفلسفية أضحت الآن جزءًا من الرياضيات، وأدخلت عليها تطويرات كثيرة، إلى الحد الذي يجعل الفيلسوف غير الملمّ بها يتكلم عن أشياءَ تافهة. وهذا ما ينطبق على المنطق واللانهاية، اللذيْن أصبحا «منطقيات» و«لانهايات» لصيقة أيّما التصاق بالرياضيات؛ وبالتخلي عن هذه الأخيرة ستسير الفلسفة «إلى الهاوية»[46]. لكن عن ماذا تتكلم الرياضيات؟

يبين باديو أن «المشكل الحقيقي للفلسفة هو معرفة ما هي طبيعة الفكر الرياضي عامة مهما كان مجال بحثها»[47]، هذا الفكر ينقسم في نظره، كما مرَّ معنا، إلى توجهين: واقعي وصوري. فالأول يرى أن الرياضيات تقوم على أساس أنطولوجي، والرياضيون في أغلبهم واقعيون أفلاطونيون. فبحسب هذه التوجه «تشكل الرياضيات جزءًا من التفكير فيما هو موجود، فيما هو كائن»، وهناك مستوى من العمومية أو الكونية التي هي بمعنى ما غير مادية في هذا الذي يوجد، إنها عبارة عن «بنى تُوجد بشكل ثابت في كل ما هو موجود»، ودراسة هذه البنى، بما هي كذلك، «هي بالتحديد رهان الرياضيات»، وهذا أيضًا ما يفسر علاقة الرياضيات بالفيزياء، وذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكنها أن توجد من دون الأولى، لأن العالم كما قال غاليلي، وإن كان ذا طبيعة فيزيائية، فإنه كتب بلغة رياضية[48].

وإجمالًا، فإن العلاقة بين هذين التخصصين اللذيْنِ عرفا، في الفترة المعاصرة، نوعًا من الانفصال الجذري، هي ما يحاول باديو استئنافه من خلال نظرية المجموعات، وكأن باديو يستهدف من وراء أنطولوجيته تجديد الفلسفة الأفلاطونية، التي كانت الفلسفة الأولى التي تأسست على أسس رياضية. ولعل هذا ما يوضحه أيضًا فرانسوا وال، في تقديمه لكتاب باديو: «شروط»، بالقول: «لقد أنقذ دولوز برغسون عبر نيتشه، وأنقذ باديو أفلاطون عبر كانطور»[49]. وذلك لأن أفلاطون فيلسوف رياضي، غير أن أنطولوجيته وصلت إلى الأفق المسدود، لأنها انتهت إلى الواحد لا المتعدد. وهذا الأمر، حسب باديو، هو ما تمكّنت منه الرياضيات المعاصرة، خصوصًا نظرية المجموعات التي فتحت رياضيًّا إمكانية المتعدد المطلق، أو ما يسميه «المتعدد-دون-واحد»، ما يعني أن ما كان كلاسيكيًّا يدخل في دائرة الفلسفة، أصبح اليوم جزءًا لا يتجزأ من الرياضيات، في حين أن أغلب الفلاسفة اليوم يجهلون الرياضيات، بل يحتقرونها بفعل عدم دلالة موضوعاتها[50]، ويقتصرون في تفلسفهم على إعادة تدوير تاريخ الفلسفة. وهكذا يختصر هنا أطروحته الأساسية التي أقامها

42. Ibid., P43,44
43. Ibid., P50
44. Ibid., P51
45. Ibid., P51,52
46. Ibid., P53,54
47. Ibid., P58
48. Ibid., P58,59
49. Whl Francois, Le soustractif, in : Alain Badiou, Conditions, Préface de Francois Wahl, L'Ordre Philosophique, Edit. Seuil, 1992, P10
50. Badiou, L'etre et L'événémént, P14

في كتاب: «الكينونة والحدث»، بالقول: «خلاصتي الفلسفية بشكل خاص هي أنه في الواقع، الرياضيات بكل بساطة هي علم الكينونة بما هي كينونة. يعني أن ما كان الفلاسفة يسمونه كلاسيكيًّا الأنطولوجيا. الرياضيات هي علم الكل الذي يوجد، مُدركًا في مستواه الصوري المطلق، وهذا هو السبب الذي من أجله يمكن أن تستعاد الإبداعات الرياضيات المفارقة في البحث الفيزيائي»[51]، ولعل هذا ما يؤكد عليه في الكينونة والحدث بالقول: «إن الأطروحة التي أدافع عنها لا تعلن بأن الكينونة رياضية، يعني مركبة من موضوعات رياضية، فهي ليست أطروحةً حول العالم، وإنما حول الخطاب. إنها تؤكد أن الرياضيات، عبر كل صيرورتها التاريخية، تقول ما يمكن قوله عن الكينونة-بما-هي-كينونة»[52]، يعني أن الرياضيات ليست هي الكينونة، وإنما هي علم الكينونة، أي الأنطولوجيا. وتشكل الرياضيات أساس كل العلوم، بما فيها الفيزياء، التي هي غير قادرة على الاستقلال عن الرياضيات، وذلك لأن ما يكتشف في هذه الأخيرة بشكل مبكر هو ما يصبح فيما بعد إبداعات فيزيائية، وهذا ما يصدق على الأعداد العقدية، التي أبدعت في البداية كلعب خالص، فسميت بـ«المتخيلة» لأنها غير موجودة، لكنها أصبحت أساسية في الحقل الإلكترو-مغناطيسي في ق19، والأمر نفسه حصل أيضًا مع نظرية المخروطات، التي يعود اكتشافها إلى أبولونيوس دو بِرج (Apollinius de perge) الذي ألَّف «كتاب المخروطات» في أواخر العصور القديمة، لكن في بداية القرن السابع عشر، بعد ما يقرب من ألفي سنة، سيتم إعادة الاعتبار إليها مع كيبلر الذي أبان أخيرًا أن مدار الكواكب يخضع لمسار إهليلجي[53]. ومن ثم فإن «الرياضيات هي الإبداع الذي يتوقع، على مستوى الكينونة الخالصة، عددًا من الأنظمة الصورية التي ستكتشف بشكل متأخر، حسب السيرورة الصدفوية والمركبة لعلوم الطبيعة، المتحققة في نماذج مادية أساسية. هذا أيضًا في نظري، دليل على أن الرياضيات تلمس واقعًا ما، لكن ليس في مستوى تجريبي ما دام أنها افتراض مسبق عن كل تجربة»[54].

وبهذا، يتأكد أن باديو لا ينزاح عن أطروحته المركزية، التي تقوم على اعتبار أن للرياضيات أنطولوجيا خاصة مستقلة عن باقي العلوم الأخرى، عكس الفيزياء، أو حتى باقي المعارف الأخرى، ومنها الفلسفة، التي تظل تابعة للرياضيات بشكل أخص. ولذلك فهو يصرح قائلًا: «الرياضيات هي الأنطولوجيا، يعني الدراسة المستقلة للصور الممكنة للمتعدد بما هو كذلك، لكل متعدد، ومن ثم لكل ما هو كائن- ذلك أن كل ما هو كائن، هو في جميع الحالات متعدد. فهذه الأنطولوجيا يمكنها أن تتطور بذاتها، فقد تأسست نظرية المنحنيات من الدرجة الثانية منذ زمن بعيد قبل أن تطبق على الكواكب، وقد تعرفنا على نسق الترقيم (numérotion) في القاعدة الثانية (القائمة على 1 و0 بشكل خاص) قبل أن تصبح مفتاح التشفير المعلوماتي، إلخ. هذا لأن المثاليات التي تَكَلَّمت عنها[55] هي في الواقع صور ممكنة لما هو كائن، بما هو كائن، وليست في حاجة إلى تجريبها من حيث هي صور خالصة لتكون معروفة من طرف الرياضيين، يعني أفكارًا»[56]. وعليه، تكون الرياضيات «نظامًا للفكر»، أي أساسًا لميتافيزيقا معاصرة ممكنة. كيف ذلك؟

يبين باديو أن استراتيجيته الفلسفية استمرت، قبل ثلاثين سنة من هذا الحوار، في إقامة ما أسماه «حقائق محايثة»، التي تتعلق بإبداعات متفردة ذات قيمة كونية، ظلت منذ اليونان مرتبطة بشروط الفلسفة الأربعة التي سبق أن تحدثنا عليها. ذلك أن النظريات العلمية تتعلق بالكينونة في ذاتها كما هو الحال بالنسبة للرياضيات؛ في حين أن الحقائق السياسية تتعلق بتنظيم المجتمعات وإعادة تنظيمها، وفق قوانين تتوافق مع المبادئ الكونية، مثل الحرية والمساواة؛ الحقائق الفنية تُحمَل على التناسق الصوري للأعمال المتناهية التي تسمو بما تستطيع حواسنا إدراكه: الموسيقى، الشعر، النحت، إلخ؛ وأخيرًا الحقائق العشقية التي تُحمَل على القدرة الجدلية المتضمنة في فعل تجريب العالم لا من زاوية الواحد وإنما من زاوية الاثنين[57]. لكن هل هذه الحقائق ذات طبيعة فلسفية؟ وبمعنى آخر، هل لا يزال بمقدور الفلسفة إنتاج حقائق جديدة؟

يجيب الفيلسوف، كما سبق أنْ بيّنا أعلاه، أن هذه الحقائق ليست ذات طبيعة فلسفية، غير أن هدفه كفيلسوف «هو إنقاذ المقولة (الفلسفية) للحقيقة» التي تتميز بكونها مطلقة وأبدية؛ فهي مطلقة لأنها تبنى على المستوى المحلي بشكل تام، ثم هي أبدية لكونها ناتجة عن سيرورة تنطلق، في صورة حدث، من عالم محدد، وتنتمي إلى زمنية هذا العالم. ومن هنا يتبين أن كل الحقائق، في نظره، تتكون من خاصيتين:

51. Eloge des mathématiques, P74,75
52. Badiou, L'etre et L'événément, P14
53. Ibid., P75,76
54. Ibid., P76

55. يقصد المحاور هايبري الذي رأى أن الرياضيات هي مجرد «مثاليات» (idéalités) لا تتحقق إلا بارتباطها بالفيزياء
56. Ibid., P78
57. Ibid., P82,83

فهي مطلقة أو لا متناهية من دون الإحالة إلى الله أو أي كائن متعالٍ، وهي ثانيًا حينما تتجسد في صورة حدث فتصبح أبدية، مثلما هو الأمر بالنسبة للثورة الفرنسية أو كمونة باريس. وما يسمح للرجل بهذا الأمر، كما يعترف هو نفسه، هو الرياضيات التي تشكل أساس الأنطولوجيا، إنها هي ما سمح بإمكانية بناء أنطولوجيا محايثة تقوم على اللامتناهي دون العودة إلى أي أساس تيولوجي[58]. لكن كيف فرضت الرياضيات نفسها في هذه النقطة؟

يجيب الفيلسوف قائلًا: «بشكل عام، إنَّ ما تجعله الرياضيات ممكنًا هو ما تعرض نفسها عبره -من دون أن تعرف هي نفسها بذلك ولا أن تهتم به- من حيث هي مصدر تأملي بالنسبة للفيلسوف المهمّ (soucieux) بمجاوزة النسبوية المعاصرة، وإضفاء قيمة كونية على الحقائق، وهذا ما أسميه إمكانية أنطولوجيا مطلقة»[59]. ما يعني أن الرياضيات آلة مناسبة للوقوف ضد فلسفة الآراء التي دشنتها فلسفة ما بعد الحداثة، هذه الأخيرة التي تحولت إلى «سفسطة جديدة» كما يبين ذلك باديو في الفصل الأول من كتابه: «شروط» (1992)؛ التي أضحت ترى أنه ليست هناك أي حقيقة، فتحولت إلى نزعة مضادة-للفلسفة، ألم يعلن نيتشه، وهو من المبشرين الأوائل بهذه الفلسفة، أن «الحقيقة أوهام نسينا أنها أوهام، استعارات فقدت من فرط استعمالها قوتها الحسّية. قطع نقدية فقديٌّ طابعها، ودخلت في اعتبار أنها ليست قطعًا نقية، وإنما هي مجرد قطع معدنية»[60]، ومن ثَمَّ يكون هو أحد «السوفسطائيين الجدد» لكونه ينفي وجود حقيقة ما من جهة؛ ويقف من جهة ثانية ضد أفلاطون، الذى أقام مشروعه الفلسفي على أساس رياضي وطرد الشعر والشعراء لأنهم مجرد مُحاكِين للحقيقة، بَيْد أنَّ مشروع نيتشه الفلسفي، بل مشروع هيدغر أيضًا، استئناف للشعرٌ اليوناني[61]. هكذا يتبين أن باديو ليس من دعاة الخطاب النسبوي الذي غزا المشهد الفلسفي المعاصر، خصوصًا ما بعد ثورة مارس 1968، التي أدت إلى فلسفة شذرية نموذجها هو الاختلاف لا الحقيقة أو الذات. غير أن باديو يعلن ضد هذه الفلسفة قائلًا: «إني مقتنع، على العكس من ذلك تمامًا، أنه توجد حقائق مطلقة. بالتأكيد أنها مقتلعة في لحظة إبداعها من تربتها الخاصة (لحظتها التاريخية، بلدها، لغتها...) لكنها مبنية بطريقة تجعل قيمتها تغدو كونية»[62]. وبهذا يكون باديو قد عمل على تأسيس أنطولوجيا تعددية محايثة، مطلقة وأبدية، لكن لا تقوم على أساس غيبي إلهي مثلما هو الحال بالنسبة للأنطو-تيولوجيا التي هيمنت على تاريخ الأنطولوجيا من أفلاطون، بل منذ بارمنيدس، إلى حدود جيل دولوز[63]؛ غير أن الأنطولوجيا التعددية بإطلاق، والتي يسميها بـ«الأنطولوجيا الطرحية» تقوم على أساس محايث للفكر وهو الرياضيات، ولذلك فهو يقول «يجب علينا إذن العدول عن الله من دون أن نفقد أيًّا من امتيازاته، يجب علينا أن نجد ضمانة أنطولوجية محايثة ومطلقة، التي قد تكون متقلِّبة (basculéé) تمامًا من جانب المتعدد البسيط مثلما هو، من جانب محايثة العالم الموجود، مع الاحتفاظ بالمبادئ الأساسية الأربعة، التي هي: عدم الحركة (immobilité)، التركيب من خلال اللاشيء، النظام الأكسيومي الخالص، ثم مبدأ الحد الأقصى»[64].

وإجمالًا، يمكن التأكيد أن القيمة المضافة التي حملتها «الأنطولوجيا الطرحية» لباديو هو قدرتها على إبداع نسق فلسفي ميتافيزيقي ضامنه الأساسي هو الرياضيات لا المطلق أو اللامتناهي المتعالي التيولوجي، وبشكل خاص رياضيات نظرية المجموعات التي تقوم على المتعدد-دون-واحد، أي إنها لا تعتقد في مجموعة كلية للمجموعات المتعددة كما هو الأمر بالنسبة للأنطولجيا التيولوجية، التي تجد في فكرة الله ضامنها الأساسي، كما تتجلى عند ديكارت أو نيوتن وغيرهما. فبينما أن المتعدد الرياضي هو متعدد خالص، أي متعدد مطلق، في حين أن متعدد الأنطو-تيولوجيا دوما ما ينتهي به المطاف إلى الواحد. ومن هنا تكون الرياضيات، كما يؤكد هاييري، هي «منقذ» باديو من الأنطولوجيا الوحدانية، وبهذا يتم إنقاذ إطلاقية الحقائق. ولعل هذا هو ما يؤكده قائلًا: «لقد اقترحت، منذ «الكينونة والحدث» (1988)، من أجل تحقيق هدف إنقاذ إطلاقية الحقائق دون العودة إلى أي إله (Dieu)، إدماج نظرية المجموعات، كشرط رياضيّ مؤسس، في التأمل الفلسفي بشكل خالص وبسيط»[65]، وذلك لأن

58. نشير هنا إلى أن أنطولوجيا باديو أحلت الرياضيات محل الله في الأنطو-تيولوجيا، أي إن الرياضيات هي «المعيار» و«الضمانة الكلية» لكل حقيقة. يرجى العودة إلى:Badiou,L'etre et l'événément, 1988, P15

59. Ibid., P83,84

60. Nietzsche Fredirec, Le livre de philosophe etude théorique, trad.Agéle Kremer-Marietti, bibliographie mise a (2014) par Laurent Giassi, Flammarion, Paris, 1969, P123

61. Badiou, Cinditions, P59,60

62. Bdiou, Eloge des mathématiques, p84

63. يمكن العودة بخصوص هذه المسألة إلى كتاب باديو: «دولوز صخب الكينونة» (ترجمة ناجي العونلّي، منشورات الجمل، ط.1، بيروت-لبنان، 2018) الذي يناقش فيه بشكل مفصل أنطولوجيا دولوز التي تنتهي حسبه أن الواحد-الكل هو أساسها، وباقي أشكال االتعدد ما هي إلا أطياف للواحد أو صخب للكينونة الواحدة. ص16، 17، 18

64. Bdiou, Eloge des mathématiques, p87

65. Ibid., P88

الكينونة على هذا المستوى تكون متكثِّرة (pluriel)، ولهذا فهو يلخص موقفه قائلًا: «أريد القول ببساطة: الكينونة تعددية. النظرية العقلانية للصور المختلفة الممكنة للمتعدد هي نظرية المجموعات. الحقيقة، هي أيضًا، مثل كل ما يوجد، متعددة. كيف للمتعدد أن يدافع، أن يحمل، عن قيمة كونية؟ سأبحث إذن في الرياضيات عن طريق (piste) في هذا الاتجاه»[66]. إن ما يحل المشكل هو النعت الذي يجده في النسخة المعاصرة لنظرية المجموعات، التي بدأت سنة 1962 مع الرياضي بول كوهن (Paul Cohen) هو: «توليدي» (générique). ذلك أن هذا الأخير برهن رياضيًّا على وجود تعدديات لا نهائية، وأن هناك مجموعات لا متناهية كل واحدة منها تنحلّ إلى عدد لا متناهٍ من المجموعات. فالتعدد الرياضي ليس تعددًا لشيء ما، وإنما هو تعدُّد خالص، إنه يتعلق بـ«الفكر الخالص». لكن هل تؤدي الرياضيات إلى تحقيق السعادة؟

يبين باديو أنه إذا ما كان العالم المعاصر قد اختزل السعادة في الاستهلاك المادي للبضائع، فإن السعادة ليست حكرًا على إشباع الرغبات وإنما هي ترتبط أيضًا بالرياضيات، فالرياضيات تُحقق السعادة. وما دام أن الرياضيات تقوم على الألغاز، فإن السعادة تتأتى من رغبة حلها. «يوجد في الرياضيات نوع من الخلط الطفولي بين اللغز والرغبة»، وذلك لأننا نرى فيها شيئًا لم يسبق لنا أن رأيناه، بحيث يصبح الخطأ حقيقة، كما الكشف عن الحقيقة في اللحظة التي يبدو فيها الموضوع «مستحيلًا»؛ وحينما تدرك أو تفهم شيئًا، فهذا يعني أنك رأيت ما لم ترَه من قبل، وما يبقى هو هذه الرغبة غير القابلة للوصف (ineffable)، وهذا الإحساس هو البراديغم الذي يسميه الفلاسفة بالسعادة، وهو وحده ما يبقى في ذات الفرد وليس الإبداع[67]. ولعل هذا الأمر هو الذي تحدث عنه إسبينوزا في نهاية كتابه «الإيتيقا»، بحيث تحدث عن الغبطة (la béatitude) الفكرية، التي ليست شيئًا آخر غير امتلاك فكرة مناسبة، والأفكار المناسبة التي قدمها تتعارض مع الرياضيات، خصوصًا الفكرة التي تنتمي إلى الجنس الثالث، والتي هي لحظة النور المباشر، والتي عنها تصدر السعادة، ويسميها بالسعادة الفكرية (béatitudo intellevtualis)[68]. لكن هل السعادة، يسأل هايبري، تتعلق بالرياضيات فقط أم أنها تتعلق أيضًا بكل المجالات الأخرى، ومنها الفلسفة والرياضة مثلًا؟

يجيب باديو قائلًا: «إني لا أدافع عن كون الرياضيات تحتكر السعادة ! بيد أن فرحة الرياضي نرجسية، لقد نجح هو بما هو أنا (ego)، وهي غير تلك التي نختبرها في الرياضيات[والتي] هي كونية بشكل آني: تعرف أن ما نختبره هناك، يمكن لأي كان، تابع الاستدلال، اكتشافه، ومن ثم سيختبره هو أيضًا. السعادة، في الرياضيات أكثر من أي مكان آخر، هي أصعب متعة في العالم»[69]. أما بالنسبة للفلسفة، فإن دورها هو «توجيه الذات نحو هذه السعادة، بيد أن الفلسفة ترتدّ إلى شروطها، فهي تصف عبر الاسم التوليدي «للحقائق» حيث توجد مصادر السعادة، أكثر من أن تكون هي إحدى هذه المصادر»[70]. ومنه، فإن الفلسفة تُسهم في إنارة درب السعادة وليست هي مصدرها المباشر؛ إن السعادة الحقيقية هي تلك التي تصدر عن «الذات الملتزمة»، ولذلك فهو يضيف: «إن الجذر الحقيقي للسعادة هو الالتزام الذاتي داخل إجراء الحقيقة»[71]، وهذا الالتزام هو ما يتحقق عبر الالتزام السياسي الجماعي في اللحظات القوية، أو عبر الرغبة المتأتية عن عمل فنّي يثيرك بشكل خاص، أو فرحة فهم فرضية ذكية ما تفتح آفاقًا جديدة للفكر، أو انتشاءات (extases) الحب، التي تحملنا، نحن الاثنين، إلى ما وراء الخاصية المنغلقة، المتناهية بشكل خالص، لإدراكات أفعال الفرد الواحد. ويضيف موضحًا: «إن ما أقوله هو أن الفلسفة تشكِّل (forge) مفهومًا «للحقيقة» يتناسب مع الحقائق الجديدة لزمانها، وهكذا فهي تعين الطرق الممكنة لصيرورة-الذات، طرقًا معَرْقَلة بواسطة الآراء المهيمنة التي تنظم أسبقية المُتَع الفردية و/أو عبادة المطابقة والخضوع. ليست الفلسفة ممارسة سعيدة لوجود بعض الحقائق الحقة، إنها بدلًا من ذلك نوع من عرض «إمكانيةٍ» للحقائق. ومن ثم، فهي تعلّمنا إمكانية السعادة. لهذا أسميها «ميتافيزيقا السعادة»[72]، وليس «نظرية في السعادة»»[73]. وعليه، تكون مهمة الفلسفة هي إنارة الطريق لتحصيل السعادة وليس هي ما يُحققها، «إنها هي التي تمكن أيًّا كان من فهمِ، في الحقل الذي هو حقل التجربة الحيوية، ما هو التوجه السعيد»، إنها هي ما يدلّهم على «الحياة الحقيقية» التي تتعلق بالذات الموجهة بشكل حر بواسطة «فكرة حقيقية»، وهذا ما أبرزه- حسب باديو- أفلاطون حينما بيّن أن الفيلسوف أسعد من

66. Ibid., P93
67. Ibid., P102,103
68. Ibid., P103,104
69. Ibid., P104
70. Ibid., P104,105
71. Ibid., P105
72. نشير هنا إلى أن باديو يحيل هنا على كتابه «ميتافيزيقا السعادة الحقيقية» (2015)
73. Ibid., P105,106

الطاغية، ذلك أنه أراد أن يقول لنا إنّ ذلك الذي يشارك في سيرورة الحقيقة بطريقة حيوية وواقعية وليس بطريقة مجردة، هو الذي تكون حياته موجهة نحو أقصى قدراته، تكون حياته ذاتًا حرة، وليست حياة سلبية (passive) أو مهجورة، وهو من ثم أسعد من المستمتع؛ لأن الطاغية، عند أفلاطون، ليس بالأساس القائد السياسي بل هو ذاك الذي يستطيع أن يشبع كل رغباته[74]. لكن، ما هي السعادة في نظر باديو؟ أوليس تحقيق المتع المادية وإشباعها يؤدي إلى تحقيق السعادة؟

لعل هذه المسألة هي التي يعالجها في كتابه: «ميتافيزيقا السعادة الحقيقية» بشكل مفصل، لكنه يشير هنا إلى بعض الأفكار التي وردت هناك، ذلك أنه يقول إنَّ «مجتمعاتنا التي دُجِّنت بواسطة رأس المال وفاشية السلع» أضحت لا تميز بين السعادة الحقيقية والمتعة اللحظية لاستهلاك البضائع؛ غير أن الفلسفة تعمل بجد، منذ أن وجدت، على جعلنا نفكر أنه توجد في نهاية المطاف سعادة لا تتعارض بالضرورة مع بعض المتع الصغيرة ولا تمنعها، لكنها أكثر منها كثافة، أكثر صلابة. وبإيجاز، إنها أكثر تناسُب لرغبةِ ذاتٍ حُرّة، يعني لذات لها علاقة إثباتية مع بعض الحقائق[75].

خاتمة

هكذا ينتهي باديو، في ثنائه على الرياضيات، إلى التأكيد على أهميتها، وهذه الأهمية -كما يوضح هايبري- لا تتعلق فقط بالفيلسوف وإنما بكل أولئك الذين تلهمهم ما يسميه صاحبنا بـ«الحياة الحقّة»، ما يعني أن أهمية الرياضيات لا تتعلق فقط بأولئك الذين ينظرون إليها كأداة للرقي الاجتماعي وإنما هي أيضًا أداة الفكر لمشاركة الفرد في الحقيقة الكونية، أو بعبارة أدقّ عنصر لتذويت الفرد، لأن هذا الأخير لا يُولَد ذاتًا وإنما يصير كذلك، أي يتذوّت عبر الإجراءات التوليدية التي هي سيرورات للحقيقة. وهذا ما جعل فلسفة باديو تشكل شكلًا من أشكال الدعاية للرياضيات في زمن أصبح فيه وضعها محكومًا بمفارقة صعبة، لأنه في الوقت الذي انتشرت فيه الرياضيات في كل مكان بفضل انتشار المدارس والمعاهد، وأصبحت تشكل العلم الملكي لكل العلوم، أصبح الفلاسفة يجهلون أهم إبداعاتها المعاصرة، أدى إلى تحويل الفلاسفة إلى «سوفسطائيين جدد» يجترون تاريخ الفلسفة. لكن ما العمل أمام هذا التجاهل للرياضيات؟

74. Ibid., P106,107
75. Ibid., P107

يجيب باديو أنه حينما يتعلق الأمر بتدريس الرياضيات، فإنه يجب أولًا الوصول إلى تشكيل قناعة حول أهمية الرياضيات، ذلك أنه لا ينبغي القول: «إن هذا الأمر يتعلق بالعلم، فلتتعلموا معي هذا، ثم ها نحن ذا»، فالأمر هنا يتم بشكل براغماتي مثلما نفعل حينما نعلم الأطفال لجدول الضرب؛ بيد أنه «حينما يتعلق الأمر بالرياضيات الحقيقية، أي تلك التي تواجه إشكالات أكثر أهمية وأكثر تعقيدًا، يجب عليه بالضرورة أن يخلق، مثلما قلت سلفًا بصدد تحويل أي معرفة، إحساسًا بأن هذا الأمر مهم»[76]. لكن كيف نولد هذا الإحساس؟ عن طريق إقناع الطفل أنه من المهم أن يهتم بفكرة حل المشكلات، لأن الأطفال يحبون الألغاز بشكل طبيعي، إنهم فضوليون، يحبون اكتشاف أشياء لم يسبق لهم رؤيتها. ذلك أن كل شيء يدور حول هذا الاكتشاف، حول هذا اللغز المحلول. وبذلك «يجب على البيداغوجيا أن تتركز بالضرورة حول الموضوع التالي: أن نخلق لدى الأطفال، لدى المراهقين، وأخيرًا لدى العالَم، الإحساس بأن ما هو رائع (extraordinaire) في الرياضيات، هو حلُّ -بطريقة فجائية وغير متوقّعة- الألغازِ لِيُصبح منطوقها واضحًا ومحددًا، لكن تلك التي تتعلق بألغاز حقيقية»[77] فقط. وهكذا، تتحول الرياضيات إلى نوع من اللعب، لكنه لعب مفيد، وهو ما نجده في بعض صحف الألغاز الرياضية. ويمكن الاعتماد، من أجل خلق هذه القناعة حسب الفيلسوف على سندين؛ يقوم السند الأول على تاريخ الرياضيات الذي نلتقي به بطريقة حيّة، وليس عن طريق العرض النسقي والمملّ للنتائج. إنه لمن المحبوب حقًّا فهم لماذا وكيف وجد حلّ فرضية إغريقية، في أيّ شروط؟ فيمَ تستخدم؟ ما الذي حصل فيما بعد؟ كيف عالجها الفلاسفة؟[78]. بيد أن السند الثاني يتسلح، بالاضافة إلى تاريخ الرياضيات، بالفلسفة؛ «لأن أهمية الرياضيات في نهاية الأمر، هي أيضا التساؤل عن ما هي الرياضيات؟ وهذا السؤال، كما رأينا، هو سؤال فلسفي بشكل خاص، فليس هناك أي مكان حيث يمكن طرحه. ولهذا السبب أعتقد بحق، أنه يجب تدريس الفلسفة منذ أقسام الحضانة. إننا نعلم أن أطفال الثلاث سنوات هم ميتافيزيقيون أكثر من أطفال الثماني عشرة سنة، لأنهم يطرحون على أنفسهم أسئلة ميتافيزيقية. ما هي الطبيعة؟ ما هو الموت؟ ما هو الآخر؟ لماذا يوجد جنسان وليس ثلاثة؟ وكل هذا مجال للبحث الفلسفي»[79].

76. Ibid., P120
77. ibidem
78. Ibid., P121
79. Ibid., P124

وإجمالًا، يمكن الزعم أن ما جعله يبجّل الرياضيات المعاصرة، هو أنها استطاعت أن تحلّ، ليس فقط قضايا العلوم الحقة، الفيزياء والبيولوجيا، إلخ، وإنما استطاعت أن تفتح أيضًا طُرقًا جديدة أمام القضايا الميتافزيقية الكبرى، وخصوصًا الأنطولوجيا التي وصلت إلى الإعلان عن الأفق المسدود. ذلك أن أحد أكبر الفلاسفة الذين قاموا باستئناف الأنطولوجيا هو هيدغر، غير أنه رأى أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان الوجود، بدعوى أن الفلسفة القائمة على اللوغوس، التي انطلقت مع أفلاطون، قد تمركزت حول الإنسان، أي حول الموجود، وتناست الوجود؛ وبذلك فقد حكم على هذه الفلسفة أنها قد استنفدت شروط وجودها في الفترة المعاصرة، لأنها تميزت بـ«الحضور الكلي للتقنية والعلم»، وهذا الأمر هو ما نجد علامته الحاسمة في «النزعة العدمية» للعصر. لذلك يجب الإعلان عن «نهاية الميتافيزيقا».

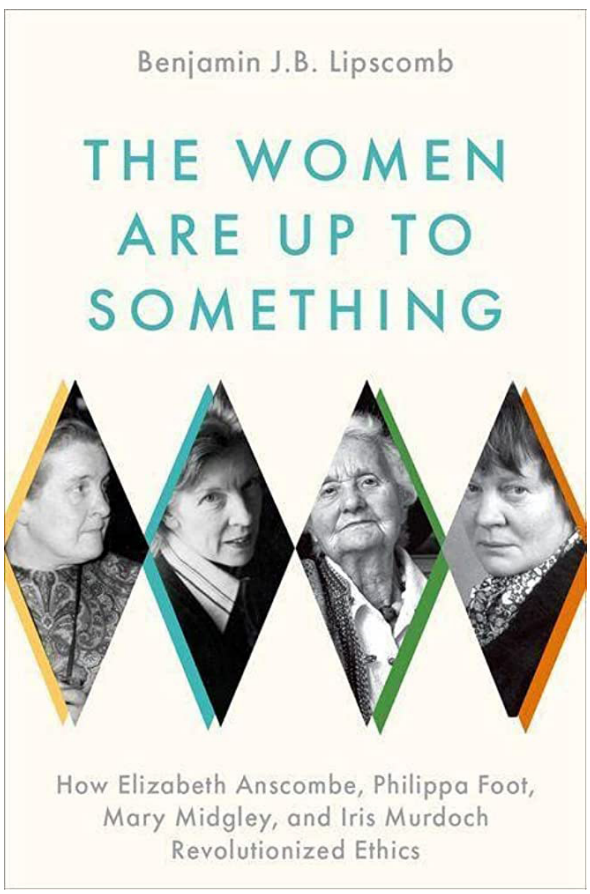
مراجعة كتاب
النساء يخططن لشيء ما

كيف أحدثت إليزابيث آنيسكومب وفيليبا فوت وماري ميدجلي وإيريس مردوخ ثورة في الأخلاق

تأليف: بنجامين جيه بي ليبسكومب

Benjamin J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford University Press, 2022.

مراجعة: آندي ويبل
ترجمة: سارة عابدين



على مدار التاريخ الطويل المتخصص في الفلسفة، تم تجاهل النساء إلى حد كبير. قلة منهن فقط من كتبن وبحثن في هذا المجال بسبب التمييز في الأوساط الأكاديمية وفي المجتمع. تغير الأمر بحلول منتصف القرن العشرين، وحصول النساء على الاستقلال والحقوق القانونية والأدبية التي سمحت لبعض الرائدات الجريئات بأن يصبحن قدوة في مجالهن. «النساء يخططن لشيء ما» هو كتاب طال انتظاره، عن أربعة من هؤلاء الرائدات: إليزابيت آنيسكومب، وفيليبا فوت، وماري ميدجلي، وإيريس مردوخ. نقب الكتاب بعناية في صداقتهن، وخلفياتهن، و شخصياتهن، وأفكارهن المبكرة للغاية.

كتاب ليبسكومب ليس كتابا عن النسويات الخارقات. لكنه كتاب يصنع تاريخا يبني الاحترام لأربعة فلاسفة يغيرن الفكر، تصادف أن يكن من النساء. يركز الكتاب على فكرة مشتركة تربط بينهن، ألا وهي أن الأخلاق موضوعية وفطرية. دفعت كل منهن بوجهة نظرها الخاصة لإحياء أخلاقيات الفضيلة مقابل وجهة النظر الانفعالية السائدة آنذاك لكل من ألفريد جول آير وجون هير، التي تزعم أن الأخلاق هي مجرد تعبيرات ذاتية نسقطها على الحقائق بأنفسنا.

من أجل تجاوز الانفعالية، أخضعت كل من آنيسكومب وفوت وميدجلي ومردوخ الأخلاق كموضوع للدراسة الجادة.

قمن بتقديم الحرب العالمية الثانية والفظائع التي ارتكبت في الهولوكوست، كدليل واضح على الحاجة إلى سرد الخطأ الموضوعي. كما قال ليبسكومب عن فوت «لا شيء في فلسفة الأخلاق في وقتها كان كافيا للتصدي للمنظور الذي طرحته. وإذا كان للفلسفة أي هدف، فيجب أن يكون القدرة على مخاطبة الخوف».

بدأ الكتاب كما ينبغي، بفصل عن الحقائق والقيم التي تؤسس التاريخ والمنطق الذي أدى إلى ظهور الانفعالية. يعود ذلك التاريخ إلى أوائل العصر الحديث والثورة العلمية. وبالتالي فإن هذا الفصل قائم إلى حد كبير على مجموعة من المناقشات تخلو من الرائدات الأربع. على الرغم من أنها ليست رواية، إلا أن الاستحداث المبكر للشخصيات والأفكار كان يمكن أن يحسن من البداية البطيئة للكتاب.

يعرض الفصلان التاليان نشأة كل منهن ويؤسسان لمكانة أوكسفورد في أواخر الثلاثينيات. تبرز هذه الفصول نقطتين مهمتين: استمرار هيمنة الرجال على أوكسفورد في الثلاثينيات، وتواجد النساء غالبا في كلية سمرفيل. نتيجة لذلك، لم يكن لدى النساء القدرة على الوصول إلى أفضل مرشدين أكاديميين، بالإضافة إلى صعوبة تعلم اللغة اللاتينية واليونانية اللازمتين لدراسة الفلسفة الكلاسيكية. بفضل داوافعهن وذكائهن تمكنت هؤلاء الفيلسوفات الأربع المستقبليات من التغلب على هذه العقبات والحصول على دروس اللغة الضرورية. عندما أخذت الحرب العالمية الثانية الرجال، تمكن من الوصول إلى أفضل المرشدين الأكاديميين. كما أتاحت لهم الحرب أيضا تعليما أفضل، وسمحت للأساتذة برؤية مدى موهبتهن حقا. كما لم يعدن يخجلن من التحدث إلى الرجال ومناقشتهم.

لم يلتحقن فقط بنفس الجامعة. لقد كن صديقات مقربات و متنافسات. درسن معا، وعشن معا في كثير من الأحيان. نعلم حتى أنهن شاركن أحبائهن. لقد تنافسن فكريا أيضا كفلاسفة في الموضوعات الفكرية السائدة في ذلك الوقت. ومع ذلك فإن هذا المحور مفقود في الغالب لصالح مناقشة نشأتهن قبل الدراسة. نتعرف في هذه الفصول على انفصال آنيسكومب عن والديها لاتباع المذهب الكاثوليكي، وانفصال فوت عن نشأتها في الطبقة العليا التي تثني النساء عن الالتحاق بالجامعات. في هذه الفصول طغى خصمهم الفكري المحتمل جون هير على تاريخهن قبل الكلية وتاريخهن كطالبات

جاء الفصل الرابع بعنوان «الفلاسفة القادمون» ويبدأ بتجارب هير الحربية القاسية كأسير حرب في في آسيا متشبثا بدفتر يومياته في ظروف مروعة. ومع ذلك فإن هذه الخلفية ليست ضرورية لفهم أفكار هير وهي إلهاء في غير محله.

ينبض كتاب ليبسكومب بالحياة بداية من الفصل الخامس فصاعدا. وتحصل كل فيلسوفة على فصل خاص بها مع اقتباسات مفصلة من كتاباتها ومن المقابلات التي أجراها ليبسكومب. نتعرف الآن على كل منهن كأكاديميات محترفات، و وشخصيات تحاول النجاح في الوسط الأكاديمي ما بعد الحرب. لقد عاد الرجال، لكن أنسكومب وفوت ومردوخ مبدئيا، ثم ميدجلي لاحقا، لم يعدن على استعداد لتقبل التجاهل. إنهن يعملن في أفضل المؤسسات (حتى إنهن يتنافسن مع بعضهن البعض على الوظائف) وينشرن على نطاق واسع.

لا يتعمق كتاب ليبسكومب في المنجزات الفلسفية والفكرية الواسعة لكل شخصية. نحصل فقط على أفكار عامة، ومن ثم تجارب الحياة التي قادتهم إلى تلك المراكز. كما يشرح الكتاب بعض التحديات التي واجهتهن كنساء. على سبيل المثال، كانت آنيسكومب أما لسبعة أطفال، ما جعل الناس يتساءلون كيف يمكنها التوفيق بين رعاية أسرتها وكونها أستاذة جامعية، وهذا شيء لم يسأل عنه أي فيلسوف ذكر، بمن فيهم زوجها في ذلك الوقت بيتر جيتش. كان ردها على مثل هذه الأسئلة أن «عليك فقط أن تدرك أن الأوساخ لا تهم.» تمردت آنيسكومب أيضا عن طريق ارتداء السراويل ضد شرط ارتداء النساء التنانير أثناء التدريس. لم تعترض على الأمر لكنها تجاهلته، وكانت تحظى باحترام كاف لتفلت من العقاب.

تواجد المرشدون الأكاديميون لكل فيلسوفة منهن في المقدمة والمنتصف. تأثرت آنيسكومب بفيتجنشتاين إلى حد وصفته هي «بالافتتان الأعمى». حررت وترجمت العديد من كتبه، وكتبت كتبا ومقالات أخرى حول كيفية فهمه. كانت تمثل مرجعية لفهم فتجنشتاين خلال حياتها، ولا تزال تمثل مرجعية حتى اليوم. ومع ذلك فقد استطاعت تبني نهج نقدي وجاد حررها من الولاء التام له. كانت آنينسكومب آنذاك مرشدة فوت على عدة أصعدة، وبشكل أقل ولكن على قدر من الأهمية لكل من ميدجلي ومردوخ. يذكر ليبسكومب أن فوت قالت في نهاية حياتها عن آنيسكومب «لقد تعلمت منها كل شيء.»

كان لدى الأربع نساء مرشدا مشتركا أثناء الحرب وهو دونالد ماكينون. كان عالما حادا وقد أضفى تلك الجدية على طالباته الأربع الموهوبات أثناء الحرب وبعدها. لقد كرسن أنفسهن لتعاليمه، ولقد شملهن جميعا باهتمامه ورعايته. كتب لفوت يوميا في فترة ما بعد الحرب، بسبب مخاوفه بشأن إطلاق سراح زوجها مايكل. حتى أنها قالت إنه «أحياها». كان اتصال مردوخ بماكينون هو الأكثر كثافة لأنه كان معلمها وملهمها وعاشقها من آن لآخر.

قالت مردوخ إنها تحب ماكينون، لكن هل كانت العلاقة الجنسية السرية بينهما سببا في اهتمامه الأكاديمي الخاص بها؟ يقدم ليبسكومب هنا، الظروف الأكثر إثارة للقلق التي واجهتها النساء كما وجدها دون أي اعتبار لقوة العلاقات أو التحرش الجنسي المحتمل. بالإضافة إلى ذلك، بينما يكتب الكثيرون عن تحديات دراسة الفلسفة للنساء قبل الحرب، والفرص المتاحة لهن أثناء الحرب، هناك القليل من النقاشات حول التحديات التي واجهنها كنساء يقمن بتدريس الفلسفة وصياغتها.

تدور أحداث الكتاب حول أربع نساء، درسن وكتبن وعلمن وأثرن بشكل كبير على الفلسفة الحديثة. لكنه ليس كتاب عن فلسفة النساء حول النساء. كتبت ميدجلي فقط عن النساء ومكانتهن في العالم، وهي التي أشارت إلى أنها كانت تُسمع وترتقي في الفلسفة لأن الحرب أخذت الرجال بعيدا، ولولا ذلك لحجب صوتها. تشك ميدجلي أن الأمر نفسه ينطبق على فوت ومردوخ، بالرغم من ذلك تعتقد أن آنيسكومب لديها عقل فلسفي وحجة قوية، يمكناها من النجاح في الفلسفة في أي بيئة تعليمية. عندما أصبحت فوت متحدثة شهيرة في حرم الجامعات، قالت إنها لا تحب أن تقدم على أنها «فيلسوفة امرأة» ومع ذلك وكما يشير ليبسكومب، فقد أصبحت في وقت لاحق من حياتها أكثر تسامحا مع مخاطبتها على الأقل بلقب سيدتي بدلا من سيدي، عند إخطارها بالفوز بجائزة ما.

يبدو الكتاب وكأنه كتب في منتصف القرن العشرين تقريبا، عندما وقعت الأحداث التي يرويها. لا تحظى الاعتداءات اليومية الصغيرة والتقاطعات –المصطلحات التي يتم من خلالها تحليل تجارب النساء اليوم في كثير من الأحيان- باهتمام كبير. لكن يبدو أن ليبسكومب يحاول فقط الولوج إلى هذه العقول العظيمة، وتجنب الكثير من إعادة التفسير المعاصرة.

وضعت كل من آنيسكومب وفوت أسمائهما ضمن كبار الفلاسفة بأنفسهما، لذلك فإن الفصول المتعلقة بهما هي الأكثر تحديا وتنويرا من الناحية الفلسفية. كرس معظم الاهتمام لعملهم الأكاديمي حول مشروعهم الشامل الذي يعتقد ليبسكومب أنهما يشتركان به، والذي ينادي بأخلاقية موضوعية تفكك الانفعالية الذاتية الرائجة في أكسفورد في ذلك الوقت.

يؤمن آير وهير وأوستن ومدرسون ذكور آخرون في أوكسفورد بالتمايز بين الحقيقة والقيمة. ذلك التمايز الذي يحدد كيف يمكن أن تكون الافتراضات غير الأخلاقية صحيحة أو خاطئة وأن التوجهات الأخلاقية التي تفتقر إلى قيمة الحقيقة يتم إسقاطها على وقائع العالم، حيث الحقائق ليس لها تأثير على المطالبات الأخلاقية.

يبدأ تفكيك هذا الموضوع مع مردوخ. درست مردوخ الوجوديين وكتبت عنهم. وجدت أن سارتر وآخرين لديهم نفس الأخلاقية الذاتية مثل آير وهير. على الرغم أنها لم تكون موقفها بشكل كامل إلا أنها استخدمت نوعا من الأفلاطونية لمواجهة الذاتية من خلال تحويل انتباهنا إلى الحقائق.

استخدمت آنيسكومب وفوت أرسطو وتوما الأكويني للتوصل إلى شكل موضوعي لأخلاقيات الفضيلة. أحيت آنيسكومب أخلاقيات الفضيلة بشكل خاص في مقالها «الفلسفة الأخلاقية الحديثة». هنا بدأت تربط بين الأخلاق وازدهار الإنسان وصلاحه. كان هناك تفسير فطري للأخلاق يمكن العثور عليه في الفضائل البشرية. هذه الحجج، جنبا إلى جنب مع النقاشات العامة التي أجرتها آنيسكومب مع هير والتي ساعدت أيضا على الفتك بوحش الذاتية.

أرشدت آنيسكومب فوت لتطوير أفكارا مماثلة، واقترحت أن تقرأ فتجنشتاين وأرسطو و الأكويني. اعتقدت فوت أن مشكلة موقف هير تكمن في عدم قدرته على إعطاء إجابة موضوعية للسؤال عن سبب وجوب إيجاد قواعد عالمية.

لم يستطع هير أن يفسر لماذا يجب على المرء أن يعتقد أو يؤكد أن أعمال الإبادة الجماعية التي ارتكبها هتلر كانت خاطئة، دون أن يكون ذلك مجرد استهجان ذاتي لأفعال هتلر.

على الرغم من أن فوت كانت على عكس آنيسكومب، حيث لم تكن كاثوليكية أو دينية بأي شكل من الأشكال إلا أنها اعتقدت أن أخلاقيات الفضيلة تساعد في توضيح أن الحقائق مهمة لتحديد القيم الموضوعية.

هناك معايير واقعية تحكم استخدام المصطلحات مثل «وقاحة» «صواب» أو «خطأ». على سبيل المثال من الوقاحة أن تقسم في الكنيسة.

بني هذا الأمر على معايير واقعية، ولا يمكننا حصر السلوكيات التي تصنف كسلوكيات وقحة. وتخلص فوت إلى أنه «إذا تم تنحية المعايير الواقعية للوقاحة جانبا، فلن يتبقى شيئا من المفهوم». يجب علينا ربط التقييمات الأخلاقية بمخاوف الإنسان الفطرية، و لا يمكننا القول أن الشخص خير لمجرد أنه يظهر الخشوع في الكنيسة.

تدعونا فوت إلى محاولة الحديث عن الأخلاقيات فقط، بمعزل عن حياة البشر وما تسير عليه سواء بشكل جيد أو سيء، بالطبع لن يمكننا. "وتصر على ذلك". وهكذا كانت أفعال هتلر الشريرة مروعة لأنها تسببت في تدهور حياة البشر.

غالبا ما تغيب ميدجلي عن الكتاب حتى الفصل قبل الأخير، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى كونها امرأة تعيش في منتصف القرن العشرين. بعد دراستها في أكسفورد مع صديقاتها الثلاث، فعلت ما فعلته العديد من النساء في ذلك الوقت. فقد انسحبت من حياتها الأكاديمية الفاعلة، وربت أطفالها الثلاثة وكتبت معظم كتاباتها وتدريسها بعد أن كرست كل من مردوخ وآنيسكومب أسماء أكاديمية لأنفسهن.

ومع ذلك فإن نهجها الأقل فلسفية والأكثر حيوية كان قادرا على نقل الأخلاقيات إلى العالم الحقيقي المعاصر وتحدي الحتمية الأخلاقية الرائجة لعالم التطور ريتشارد دوكينز «الجين الأناني». في كتابها «الوحش والإنسان» قالت إن علم الأحياء ليس بالبساطة التي تجادل بها دوكينز، نظرا لوجود ميل كبير لدى الكائنات الاجتماعية لمساعدة الصغار -الذين ليسوا صغارهم- وتفضيلهم وإسعادهم.» إذ يجب علينا السعي للمواءمة بين الجوانب الجيدة والسيئة في ميولنا البيولوجية كما تسعى أخلاقيات الفضيلة لفعل ذلك. وهكذا في هذا النهج الحيوي التطبيقي الجديد كانت ميدجلي قادرة على الحفاظ على الأخلاقيات المعيارية في ميدان المناظرات العقلانية.

قام ليبسكومب في الكتاب بعمل بارع حيث ربط هؤلاء الأربع معا من خلال الصداقة والدراسة والمهنية والمشروع الضمني لإنقاذ فلسفة الأخلاق. لقد غيرن ثوابت أقوى فلاسفة الأخلاق في عصرهن وأسسن نظرية أخلاقية حديثة على مدار السبعين عاما الماضية. على الرغم من الأخطاء الطفيفة لقد نجح كتاب «النساء يخططن لشيء ما» ليس فقط في الاعتراف بالعمل الجاد لهؤلاء الفيلسوفات الأربع بل واحترامه .

آندي ويبل
كلية مسكيجون الاجتماعية

In Other Languages 07

In Other Languages:

Neo-Aristotelian Virtue Ethics: An Overview

Nancy E. Snow

Professor of Philosophy and Director of the Institute for the Study of Human Flourishing at the University of Oklahoma

Aristotle's Ethics in Brief

If we consider Aristotle's ethics writ large, we can see that three central elements take pride of place: a conception of human nature, a conception of human flourishing—*eudaimonia* in the Greek—and a conception of virtue that enables humans to flourish, along with external goods. Aristotle's view, we might say, is an ethic of self-realization. Given the capacities that we have by nature, we can flourish or live well only by being virtuous and having external goods. In this way, we are parts of the natural world. Our flourishing parallels the ways in which non-human animals and plants thrive. This is Aristotle's *ethical naturalism*. Our goodness does not depend on non-natural or divine elements, but on our abilities to develop our capacities for virtue. According to this view, just as a cat who is born with only three legs instead of four is defective of its kind, so, too, a human being who is not virtuous is a defective member of the human species.

Of course, far more can be said on this point, and philosophers who endorse, study, or critique ethical naturalism have explored its nuances in considerable detail. For now, let us note one central claim about virtue that emerges in the neo-Aristotelian tradition: being virtuous depends crucially on choice; it is a matter of the will. We must consciously decide and make efforts to be virtuous. This requires cognition and deliberation. Only by deliberately and thoughtfully striving to be virtuous can we live well, that is, be *eudaimon*.

Let us explore Aristotle's views on virtue in more detail. Aristotle believes that we are not naturally virtuous or vicious, though we have the capacity to go either way. We acquire virtue through guided and habituated practice. That is, before we've reached the age of reason, our parents and families should habituate us to be virtuous, with support from our communities and the state. Under their guidance, we should learn to take pleasure in virtuous actions. When we reach the age of reason, we should be able to make virtuous choices for ourselves. For Aristotle, habituated virtuous action builds up virtuous dispositions. These dispositions should ideally be entrenched. As the neo-Aristotelian philosopher Rosalind Hursthouse (1999, 123) says, they should "go all the way down," to be deep parts of our characters. These dispositions then give rise to virtuous actions. Virtuous dispositions, such as the disposition to be courageous or generous, are multi-track in the sense that they (a) enable us to perceive when virtuous action is called for; (b) enable us to reason in ways that allow us to be virtuous and to act virtuously; (c) enable us to have appropriate motivations; and (d) enable us to have appropriate emotions. Virtuous dispositions stand as

intermediate states between vicious states of excess and deficiency, enabling us to hit the "targets" of virtue, that is, to be successful in acting virtuously and avoiding vicious actions. Other things being equal, a courageous person will act neither cowardly nor rashly; a generous person will not be stingy or wasteful in her actions or attitudes.

Let us examine the elements of virtuous dispositions and how they work to produce virtuous action in more detail. Perception or *aisthesis* enables a person to recognize or see when virtuous action is called for. Some philosophers who are influenced by Aristotle, such as John McDowell (1979), believe that the virtuous person "sees" the world in certain ways—in ways that are shaped and informed by her virtue. I think this is correct. We can illustrate this point, and contrast the virtuous perspective with the vicious one, by noting that a compassionate person sees the suffering of another as an occasion to help, whereas a cruel or callous person would see it, perhaps, as an occasion for malicious fun. Seeing a person being bullied who is on the verge of tears, a compassionate person would intervene to render aid and comfort. A cruel person might see the plight of the other as an opportunity to intensify the bullying for the sake of malicious enjoyment. Other examples can illustrate the perception of the virtuous in more refined ways: a generous person might understand that buying an expensive gift for someone poor would make her feel embarrassed and feel the burden of reciprocating the gift, whereas a non-generous person might just buy the expensive gift.

The perception of an occasion to be virtuous is intimately connected with thought and deliberation about how to be virtuous. Seeing someone being bullied, the compassionate person would think about how best to act in the situation. She might form a plan to intervene, either by doing so herself or by enlisting the aid of others. We should note that for Aristotle, the virtuous person possesses *phronêsis*, or practical wisdom. This is a suite of virtues that enable the virtuous to perceive situations that call for virtue and to deliberate about how best to act in those situations. For Aristotle, we cannot have virtue without practical wisdom, nor can we have practical wisdom unless we are virtuous. An implication of this view is what is called the "unity of virtues" thesis, or the 'reciprocity of virtues' thesis. The strong version of this view, as found in Aristotle, is that we cannot have any virtues unless we have them all. Most contemporary virtue ethicists who are influenced by Aristotle reject this thesis.

Before turning to the motivational element of virtue, we should make one further observation. Practical wisdom leads to the choice of virtuous action; that is, the virtuous person uses it in deciding whether and how to act virtuously. However, as McDowell (1979, 1998) recognizes, Aristotle also believes that virtue can and should become habituated – an ingrained part of our characters. If we are disposed to act virtuously and virtuous dispositions have truly become entrenched parts of our character, we should not need to deliberate each and every time a virtuous action is called for. Instead, virtue has become, in McDowell (1998)'s terms, "second nature." We simply act virtuously more or less spontaneously when we see that virtue is required, unless there is a difficult situation that might require deliberation. As we'll see, neo-Aristotelians other than McDowell endorse and seek to explain this view of how virtue can become part of our characters and give rise to virtuous action without the need for overt deliberation.

Motivation is the third element required for virtue. Aristotle is adamant that we cannot be virtuous unless we are appropriately motivated. We will explore this topic in some detail as we examine the work of neo-Aristotelians in the rest of this article, but here we can note that we act virtuously, according to Aristotle, for the sake of the noble, the admirable, or the fine—*to kalon*. Acting for the sake of the noble, admirable, or fine is what *eudaimonia*, or living well, consists in. This is how we achieve excellence as members of the human species. Debates have raged about exactly what this means. In particular, Aristotle has been charged with advancing a form of egoism, self-centeredness, or moral self-indulgence (see, for example, Hurka 2001, and Toner, 2006, 2010). According to this charge, *I* must be the one to act virtuously or nobly. It is *my* moral excellence or flourishing that I thereby seek to achieve. Ultimately, I think this objection fails because it does not recognize the deeply social nature of Aristotelian virtue. The *Nicomachean Ethics* was written as a preliminary to the *Politics*. In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle makes clear that the good of individuals can only be attained by life in the *polis*, or Greek city-state. It is only in community, in the company of others, that we can become virtuous and live well. To illustrate, we act generously only when we give selflessly, for the good of the other, and not, for example, to ingratiate ourselves with him or her—per-

haps with some ulterior motive in mind. We act courageously when we overcome our fears for the sake of some greater good, for example, in order to protect our country from danger, and not for the sake of accruing heroic honors for ourselves. And so on. Genuine virtue is genuinely other-regarding. Even temperance, which might seem to be purely self-regarding (moderation in food, drink, and sex) has other-regarding aspects. Consider how unpleasant it is to be around drunkards, or how intemperance in sex (too much or too little) can ruin a marriage.

Finally, we should comment, if only briefly, on the role of emotion in virtue. To be fully virtuous, we must have emotions appropriate to each virtue. For example, we are courageous only by overcoming fear, compassionate only by feeling sorrow for the plight of another in distress, and generous only by giving wholeheartedly, not grudgingly.

I have dwelt on virtue because that concept is the centerpiece of Aristotle's theory. However, as mentioned at the outset of this article, virtue enables humans to flourish—to live well. It is the stable and controlling element in flourishing. Yet we also require external goods to flourish. For Aristotle, these were noble birth, wealth, friends, good children who haven't died, and good looks. These were the goods needed for Greek male property owners to contribute to the life of the Aristotelian *polis*. Virtue and the external goods enabled these people to "cut a fine figure"—to be active and successful in community life, in a word, to flourish.

Let us make two observations about roles for virtue and external goods in a flourishing life. First, in requiring both virtue and external goods in order to flourish, we can contrast Aristotle with the Stoics, who thought that only virtue is needed to flourish. We can, according to them, flourish even while being tortured on the rack, provided that we retain our virtue. Second, neo-Aristotelians have not adopted Aristotle's view that full virtue and flourishing are available only to a select group of people. All rational persons have the capacity to be virtuous. In addition, I would suggest that we can update the list of external goods to include goods that are not only private, but also, public. We cannot flourish without clean air and water, being and feeling safe, adequate health care, food security, a stable home, and the social bases of self-respect. With these remarks in hand, let us turn to an overview of recent work in neo-Aristotelian virtue ethics.

Neo-Aristotelian Virtue Ethics

The beginning of the virtue ethics revival is typically traced to a seminal article by Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," published in 1958. In it, she laments the lack of an adequate philosophical psychology, criticizes deontology and utilitarianism, and urges moral philosophers to look to Aristotle for inspiration. Some moral philosophers have done just that. Philippa Foot, for example, was influenced by Aristotle as well as Aquinas in her work on the virtues, which began in the 1970s and continued into the 2000s (see, for example, Foot 1978; 2001). John McDowell, too, has been influenced by Aristotle since the 1970s (see, for example, McDowell 1979, 1998). In 1981, Alasdair MacIntyre's book, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* was published. This sweeping critique of modern moral philosophy reflects the influence of both Anscombe and Foot in their rejection of deontology and utilitarianism, as well as their criticism of the notion that facts and values are clearly separable and distinct, and looks to Aristotle for inspiration. MacIntyre recommends seeing virtues as contextualized within practices, which themselves are parts of larger traditions. In 1996, Linda Zagzebski published *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. There she offers a unified virtue-oriented approach to ethics and epistemology and provided an account of virtue that she calls "motivation-based." Her account of virtue bears clear resemblances to Aristotle's, though I would not place her work squarely in the neo-Aristotelian tradition.

I mention these philosophers because their work, to my mind, are early milestones in the development of virtue ethics as a whole. Virtue ethics, especially neo-Aristotelian virtue ethics, took off in earnest with the publication of Rosalind Hursthouse's book, *On Virtue Ethics*, in 1999. It is difficult to underestimate its impact. It was the first attempt to develop virtue ethics as a type of ethical theory that can provide a viable alternative to deontology and consequentialism. In the rest of this article, I offer an overview of Hursthouse's work, followed by a review of Daniel C. Russell's magisterial work, *Practical Intelligence and the Virtues* (2009), which defends practical reason as essential for virtue ethics.[1] I then turn to several recent accounts of virtue development, and conclude with a discussion of

1. My discussion of Hursthouse (1999) and Russell (2009) draws on Snow (2020), 10-16.

selected work on virtue ethics and psychology.[2] I have chosen these contributions because each represents a different area of the theoretical development of virtue ethics, taking it into new and mostly uncharted territory that is ripe for further investigation.

Hursthouse, *On Virtue Ethics* (1999)

Hursthouse's aim in *On Virtue Ethics* is to develop virtue ethics as a *bona fide* alternative to consequentialism and deontology. She does this at least partially in response to critics such as Louden (1984), who claims that virtue-based accounts cannot deliver on a central requirement of ethical theories, namely, providing action guidance. The idea is that we expect ethical theories to guide our actions, for example, should we tell a lie or sacrifice a life for the greater good, should we break a promise to a friend, and so on. Accounts centering on virtue give us only vague guidance, such as "Do what the phronimos [the wise person] would do." But this doesn't tell us much. Or so the objection goes. Consequentialism and deontology, by contrast, supply decision procedures that give guidance for acting in various circumstances. Hursthouse spells out exactly how consequentialism and deontology do this and argues that virtue ethics can do the same.

Her argument is to show how all three ethical theory types—consequentialism, deontology, and virtue ethics—are structurally similar. One crucial structural similarity is that each theory takes an ethical concept as central and understands other ethical concepts in terms of that basic concept. For deontology, the concept of duty is central, and other concepts, such as the good and virtue, are understood in terms of it. For example, when I do my duty, my action is good. An action that violates duty cannot be considered good. For some deontologists, such as Kant, virtues are those traits that help me do my duty (see Hill and Cureton, 2018). Virtue in a very general sense is the strength of will that enables me to do my duties, which are identified by the Moral Law or Categorical Imperative (see Kant, 1993). For consequentialism, the good—identified as some conceptualization of happiness or pleasure—is the central ethical concept. For utilitarianism, the main variant of consequentialism, I do my duty by maximizing happiness. Virtues are those traits that enable me to maximize happiness and minimize pain. Virtue is the central concept for virtue ethics. It enables us to attain the good, or eudaimonia. I do my duty, or act rightly, when I act virtuously.

Another structural similarity is that each theory takes a principle as central for providing action guidance. The Categorical Imperative has already been mentioned as the principle which, for Kant, enables us to identify our duties. Utilitarians adopt the principle of utility, which enjoins us to maximize happiness or pleasure, that is, to seek the greatest good for the greatest number. The central principle of virtue ethics, Hursthouse contends, is to do as the virtuous person would do. This principle supplies the criterion for virtue ethical right action: "An action is right [if and only if] it is what a virtuous agent would characteristically (i.e., acting in character) do in the circumstances" (Hursthouse 1999, 28).[3]

Hursthouse points out that each principle requires supplementation, that is, additional content, if it is to provide action guidance. Utilitarians need to explain what they mean by "pleasure" and "happiness." Jeremy Bentham famously held that all pleasures were alike, but John Stuart Mill subsequently distinguished between higher and lower pleasures. In *Utilitarianism*, Mill also articulates a complex conception of happiness, and subsequent utilitarians have understood happiness in terms of mental states, as well as in terms of the satisfaction of preferences. For the most part, Kant's duties track traditional Christian precepts, and include absolute prohibitions on lying, killing, suicide, etc. These are Kant's "narrow" or "perfect" duties. Other duties, called "wide" or "imperfect," allow the agent greater latitude of choice, but track Christian precepts nonetheless. Examples include developing one's talents and beneficence to others. The identification of duties allows us to use "rules of thumb" in our daily lives, such as "don't lie," "give to charities," and so on. The supplementation that virtue ethics furnishes is in terms of the virtues, which provide the basis for "v-rules" (see Hursthouse 1999,

2. Other work is, of course, significant—see especially Kristjánsson (2018) on virtuous emotions.

3. We should note that Hursthouse modifies the virtue ethical criterion of right action stated here after a discussion of dilemmas. Tragic dilemmas, in which a virtuous agent is obliged, through no fault of her own, to choose between two evil actions, force a revision of the criterion as follows: "An action is right iff it is what a virtuous agent would, characteristically, do in the circumstances, except for tragic dilemmas, in which a decision is right iff it is what such an agent would decide, but the action decided upon may be too terrible to be called 'right' or 'good'" Hursthouse 1999, 79). A tragic dilemma is one from which a virtuous agent cannot emerge with her life unmarred.

36-39). We can refer to virtues such as honesty, compassion, and so on to generate prohibitions and prescriptions. Should we tell an unpleasant truth or should we lie? Honesty requires truth-telling. Should we come to the aid of another in need, or turn a blind eye? Compassion requires that we help. Hursthouse admits that the v-rules are not always precise. Sometimes, deliberation is needed to come to a conclusion about when and how to act. In other words, the v-rules cannot and should not be mechanically applied like an algorithmic decision procedure. Sometimes, the performance of a putatively virtuous action can be defeated by a good reason. Maybe I should not render aid, for example, in the case of someone having a heart attack, if I'm not qualified to do so. Practical wisdom, required for the exercise of virtue, advises me to stand aside and let qualified personnel assist in the case at hand. This fact about how the v-rules are to be used is captured in Hursthouse's formulation, quoted earlier, that right action is what the virtuous agent would characteristically, that is, acting in character, do in the circumstances. In the case of the heart attack victim, the virtuous agent would let qualified personnel assist. She would then be acting in character, that is, in accordance with practical wisdom.

Hursthouse insists that the other theory types are similarly imprecise in their criteria for action guidance. That is, we sometimes do not know how to maximize happiness in given circumstances, nor exactly what our duty requires. In each case, the agent needs further guidance about how to act than can be given by principles alone.

Far more can be said about Hursthouse's contributions to virtue ethics. Her major impact lies in her efforts to put virtue ethics on the same footing as deontology and consequentialism. The contours of that argument have been presented here. That said, one of the most interesting critiques of Hurthouse's criterion of virtue ethical right action is made by Johnson (2003). He observes that the criterion of right action fails to capture cases in which someone is lacking in virtue and takes steps to improve. Such a person might need to perform actions that a fully virtuous person would not need to do. The example that Johnson (2003) gives is of a person who sometimes lies in difficult situations and wishes to be more honest. She might keep a journal of the times that she lies or tells the truth as a way of monitoring her progress in overcoming her failing. From a virtue ethical perspective, this is the right action. Yet this falls foul of Hursthouse's criterion for virtue ethical right action, because a virtuous person, acting in character, would not do that. Johnson (2003)'s example is important, because it highlights what was then a deficit in virtue ethics—the need for further work on developmental aspects of virtue.

Russell, *Practical Intelligence and the Virtues* (2009)

Russell's aim in *Practical Intelligence and the Virtues* is to defend what he calls "hard" virtue ethics against "soft" virtue ethics. Hard virtue ethics requires that every virtue be informed by *phronêsis*, or practical wisdom. Soft virtue ethics does not require this (see Russell 2009, xi). In articulating this defense, he makes three noteworthy contributions to our understanding of virtue ethics. The first is his account of practical wisdom. The second is his discussion of the "enumeration problem." In addition, he offers a new twist on an old thesis, namely, the "unity of virtues" thesis, that has always been problematic for virtue ethicists.

Russell (2009, 20–25) believes that practical wisdom is actually a suite of five different virtues of the practical intellect: comprehension, sense, intelligence, deliberative excellence, and cleverness.[4] Comprehension (*sunesis, eusunesis*) is the ability to "read" a situation, or to reflect correctly about a person's words or actions and is a crucial part of deliberation. Sense (*gnōmē*) is the discrimination of what is reasonable and appropriate. Russell (2009, 21) remarks that in Greek as in English, the cognates of "sense" are both "sensible" and "sensitive." He (2009, 21) notes that, "Aristotle emphasizes that a person with sense has sympathy (*sungnōmē*), and … this suggests an ability to see things from another's point of view in deliberating about what is reasonable or appropriate." *Nous* or intelligence is more complex, as it "appears in both theoretical and practical reasoning" (Russell 2009, 22). Aristotle compares intelligence in practical reasoning to visual perception; those with intelligence have acquired through experience something like a perceptual capacity that gives them insight into how best to act virtuously. Intelligence involves problem-solving abilities that are built up over time through experience. Deliberative excellence (*eubolia*) is grasping the correct ends in one's deliberations and how to take the right steps toward them. Unlike practical wisdom as a whole, which has a grasp of the global

4. This paragraph is taken from Snow, Wright, and Warren (2021, 77-78).

human good, deliberative excellence allows us to aim for more specific goods. Cleverness (*deinotēs*) is good means–ends reasoning. Whereas someone can be clever without being virtuous, she cannot have practical wisdom without cleverness. Cleverness, as Aristotle conceives of it, can be directed toward ends that are good, bad, or neutral. As part of practical wisdom it is always directed toward good ends.

Russell's account of practical wisdom draws directly on Aristotle, and makes clear, to a great extent, the complexity of Aristotle's views. I say "to a great extent" because there is considerable ambiguity in Aristotle's text. Russell's contribution is important because it offers a clear, convincing, and authoritative account of practical wisdom that makes it accessible to virtue ethicists who, unlike Russell, do not have the expertise to interpret Aristotle's Greek. Russell's second notable contribution to virtue ethics is his treatment of the "enumeration problem," which, until recently, has not been discussed by virtue ethicists. Recently, however, concerns about the proliferation of virtues have come to the fore (see, for example, Snow, 2019). Russell (2009) offers an account of virtue ethical right action that requires that we know what all of the virtues are—that we be able to enumerate or list them. The enumeration problem is the problem of whether such a list exists, and how we can know it. Russell's (2009) account of virtue ethical right action is too extensive to be considered here, but we should note that on his view, it requires the agent to take into account all serious practical concerns (see Russell 2009, 44). This means that there must be a finite, specifiable list of virtues, for if the list is infinite, agents will not be able to take into account all serious practical concerns when deciding how to act, and consequently, virtue ethical right action would be impossible. Thus, a finite list of virtues is necessary if virtue ethics is to provide action guidance. The upshot is that, without knowing what all the virtues are, virtue ethics will not be able to "say what right action is action in accordance with, or what it would be to be a virtuous person" (Russell 2009, 145). In addition, according to Russell (2009, 172), human psychology is finite, and thus, precludes the possibility of infinitely many virtues. There are only so many virtues that we are capable of having and acting on.

Russell (2009, 148-150) does not think that Aristotle provides help with enumerating the virtues. He believes that Aristotle's enumeration of virtues in Book IV of the *Nicomachean Ethics* requires more structure. He looks to Plato, the Stoics, and Aquinas, who follows the Stoics, in adopting four cardinal or primary virtues, namely, justice, temperance, wisdom, and courage, and arguing that other virtues are related to these four by way of subordination. His detailed account cannot be fully reviewed here, but a key feature is his claim that subordinate virtues are related to primary ones by shared general reasons, and not by the contexts in which they are exercised. For example, the same general kinds of reasons that lead us to perform generous actions in ordinary situations would also apply to magnanimity—the virtue of giving lavishly in certain contexts. That is, the same general kinds of reasons that lead me to give a friend a nice birthday gift also apply when a philanthropical organization is able to give on a grander scale. I find this view implausible and elsewhere have argued againstit.(5)

Finally, let us turn to Russell's (2009) perspective on the "unity of virtues" thesis (also called the "reciprocity of virtues" thesis). Aristotle maintains that one cannot have any virtue unless one has them all (see Aristotle, *Nicomachean Ethics* VI 13.1144b30–1145a a2; Russell 2014, 213). On Aristotle's view, practical wisdom is necessary for every virtue, and every virtue is connected to every other through practical wisdom. Thus, one cannot have any virtue without possessing all the others. The thesis is highly counterintuitive, and many virtue ethicists have struggled to make it more palatable by offering more plausible interpretations. To the best of my knowledge, the only contemporary neo-Aristotelian philosopher who holds the thesis in its strong form is McDowell (1979). Following Badhwar (1996), Hursthouse (1999, 156) claims that, "anyone who possesses one virtue will have all the others to some degree, albeit, in some cases, a pretty limited one." This, too, seems unlikely. If I have known someone for years and he has been consistently kind but has never once shown an ounce of courage, why would we want to insist that he is brave just because we recognize that he is kind?

The unity thesis has traditionally been understood

5. I argue against this approach in Snow (2019), opting in favor of the view that the list of virtues is neither finite nor infinite, but indefinite. The virtues, I argue, respond to spheres of human life, which are shaped by cultural forces. The cultural influences on spheres of human experiences gives rise to a potentially indefinite list of virtues. The list is not infinite, however, because virtues are ultimately grounded in the facts of human nature.

as a claim about the attribution of virtues to individuals. Russell (2014, 215–216; 2009, chapter 11) argues for a new twist: instead of regarding it as an attributive thesis, we should interpret it as a claim about the "natural makeup of the virtues" (2009, 362) and an ideal to which we should aspire.[6] According to Russell (2009, 371–372), the natural makeup of the virtues is such that, unified by phronēsis, they ideally develop together in a balanced and integrated way. As an aspirational ideal, we should expect improvement in one virtue to contribute to, and even require, improvement in others as virtuous sensitivities develop and mature (Russell 2014, 216).

Russell's broadly developmental perspective on how the virtues come to 'hang together' in a person's overall character leads to a question which, until recently, has been relatively neglected by virtue ethicists: how do we acquire virtues?

Recent Work on Virtue Development

Aristotle's remarks on virtue development in the *Nicomachean Ethics* are notoriously sparse.[7] He says that virtues are developed when we are young, through guided practice and habituation, supported by our families and the larger *polis*. A handful of important papers specifically address Aristotle's view of moral development (for example, Burnyeat 1980, Vasilou 1996, and Curzer 2002). A breakthrough in this area occurred with *Intelligent Virtue* (2011) by Julia Annas. Taking her cue from ancient philosophers who believe that the acquisition of virtue is like the acquisition of a practical skill, she argues that virtues, like practical skills, should be deliberately cultivated. Two motivational characteristics of learners are central to her account: the need to learn and the drive to aspire (Annas 2011, 16ff). Cognitive characteristics, too, are important for learners. The learner must seek to go beyond mere imitation of a teacher or role model, to develop her own style of being virtuous in accordance with her own personality and circumstances, and to become flexible and intelligent in her virtuous actions and responses (Annas 2011, 17). Annas (2011, 10–20) also imposes the "articulacy requirement": both teachers and learners must be able to offer explanatory reasons for how and why they act virtuously.

Russell (2015), too, argues that Aristotle's view of moral acquisition is best understood along the model of skill development. He identifies three main features of Aristotle's account:

- Moral development consists of acquiring certain long-term attributes (hexeis) called virtues.
- The virtues are acquired through practice and training that must ultimately be focused and directed. In other words, the virtues are like skills in how we go about acquiring them.
- The virtues combine the pursuit of certain kinds of goals with practical reasoning that is effective in making and executing plans for realizing those goals. In other words, the virtues are also like skills in their cognitive structure (Russell 2015, 30).

Russell (2015, 22) maintains that virtues, and the ways in which we acquire them, are mundane—part and parcel of everyday life. That is, the virtues are rational excellences, which, like other human excellences, are ways of being good at something within the human sphere of life.

Snow (2006, 2010, 2016, and 2018) investigates the development of Aristotelian-type virtues in light of work in empirical psychology. In Snow (2006), I examine how setting virtue-relevant goals can help us develop virtues through a psychological process called "goal-dependent automaticity." Some virtue-relevant goals, such as being a good parent or promoting peace, can become deep-seated parts of our psychological economies. Stimuli relevant to these goals can then trigger them, resulting in behavior that promotes them, outside of conscious awareness. This is called "non-conscious processing," and is explained by dual-process theory. Non-conscious processing stands in contrast to conscious processing. Whereas we are aware of conscious processing, according to dual-process theory, we are unaware of non-conscious processing. For example, I am consciously aware of my word choices as I write this, but I am not consciously aware of what I do as I am typing; that is, I do not say to myself, "Now place your right pinky finger over the letter 'p' on the keyboard and press down." Similarly, if I have the goal of being a good mother and see my five-year old fall off a swing at the playground, I do not need to say to myself, "Johnny has fallen off the swing and is crying. I should go over there." I simply respond and do it. Psychologists maintain that behaviors resulting from goal-dependent

6. Aristotle does not advance the unity thesis as aspirational (see Russell 2014, 215).

7. My remarks in the first three paragraphs and last paragraph of this section draw on Snow (2020, 16-17).

automaticity are not rote responses, but are intelligent and flexible. In the case of virtuous behaviors, we can say that virtues that advance certain goals have become deeply embedded parts of our psyches, and that practical wisdom, as well as the virtues it guides, have become, to use McDowell's (1998) words, "second nature."

In Snow (2010), I further explicate this account, and extend the discussion to include conscious virtue acquisition and vice inhibition. I offer the case of an irritable woman who wishes to become kinder. The woman makes a conscious decision—namely, to cultivate kindness in herself. In her case, this requires not only consciously trying to become kinder, but also deliberately trying to inhibit a vice—the tendency to be irritable, rude, short, and so on.

Vice inhibition can be explained using studies from the psychology of prejudice on stereotype activation and inhibition. Vices, like stereotypes, are deep-seated constructs that are often activated outside of conscious awareness. We might not be able completely to rid ourselves of these constructs, but we can make ourselves aware of what activates them. In the case of stereotypes, these could be personal characteristics such as gender and skin color. In the case of vices such as irritability, it can be behaviors we find annoying, for example, certain manners of speaking, tones of voice, or address. Once we have identified the triggers, it is up to us to inhibit the expression of the stereotypes or vices. The constructs might be activated, but we need to suppress our emotional responses and their behavioral expressions. The irritable woman, for example, needs consciously to work on not becoming annoyed when faced with situational triggers.

In Snow (2016), I turn to the role played by habits in virtue acquisition in three virtue paradigms: what I call, "folk virtues;" the accounts of virtue endorsed by Annas (2011) and Narvaez and Lapsley (2005); and Confucius' view of virtue. "Folk" virtues are acquired by ordinary people in the course of living their lives, such as the mother who spontaneously attends to her injured son. These people are not directly interested in acquiring virtue for its own sake; that is, they do not seek to become compassionate, for example, because doing so is the virtuous thing to do. Instead, they seek to become compassionate (or to acquire some other virtue) because it is a goal they have adopted. Having the virtue will make them a better mother, teacher, friend, nurse, and so on. In Snow (2016), I indicate my belief that this rather minimal conception of virtue is broadly compatible with Aristotelian conceptions of virtue. In Snow (2018a), I argue for that claim.

The other two paradigms I discuss in Snow (2016) are Annas's (2011) account of virtue development (I treat this along with the expertise model of psychologists Narvaez and Lapsley [2005], which meshes nicely with Annas [2011], and Confucius' view). Each paradigm—the minimalistic "folk" account of virtue, the accounts put forth by Annas (2011) and Narvaez and Lapsley (2005), and Confucius—allows roles for the interaction of conscious and nonconscious processing. Consequently, for each paradigm of virtue, habits play an important part in virtue acquisition.

As indicated, in Snow (2018a), I make good on my contention that the virtue of the "folk" is compatible with Aristotelian conceptions of virtue. I sketch in more detail how "ordinary" virtue is acquired. This occurs when someone who has virtue-relevant goals realizes that having a virtue can be instrumentally valuable in achieving a goal. One can come realize, for example, that having patience with one's children can really help one become a good parent. Making this realization requires knowledge, reflection, and self-appraisal. It requires reflection about the kind of value the virtue has for achieving one's goals. It also requires what I call "phronetic capacities," that is, knowledge and self-appraisal. To be a good parent, one needs to have knowledge of what a good parent is like—what psychologists call "schemas." A good parent, for example, spends time with his or her children, is gentle and patient with them, teaches them skills, and so on. This knowledge is socially transmitted; what being a good parent amounts to depends to a great extent on one's culture and traditions. Self-appraisal is another phronetic capacity. We are able to look at ourselves and judge whether and in what respects we fail or succeed at being a good parent—at achieving our goal. This requires knowledge of the schema of "good parent," and honest comparisons of our own beliefs, attitudes, and activities to see how well we meet the normative expectations, or standards, entailed by the schema.

Using reflection, knowledge, and self-appraisal, ordinary people can, but need not, enrich their understanding of the value of virtue. That is, they can realize that virtues are not only instrumentally valuable for achieving their goals, but they can also come to know that virtues are constitutively valuable for their lives. A

parent might come to realize, for example, that patience helps not only with his children, but in other spheres of his life, for example, at work, among friends, and in other social interactions. Our parent might find this and other virtues to be enriching—to make his life go better. When one's life goes well, one flourishes in the Aristotelian sense.

Instrumental and constitutive value are not the only kinds of value that virtues have. They are also intrinsically valuable. How might ordinary people come to acknowledge the intrinsic value of virtue? People recognize the intrinsic value of virtue when they endorse a virtue and act according to it even when doing so does not make their lives go well. Honesty provides an example. Often, being honest about one's mistakes is not conducive to self-interest. Admitting an error or a failing might cause one to lose one's job or some other socially valuable opportunity. If one decides to be honest despite these costs, one has recognized that honesty is intrinsically valuable, and one's knowledge and self-appraisal should reflect this. We can imagine someone saying, "I know that admitting this mistake will damage my reputation and that I'll suffer financial losses. But I cannot lie or cover it up. I'd rather be honest than live a lie." Such a person is aware of the costs but chooses to be honest instead. This person is more concerned with being upfront about her failings, making amends, and moving forward. She has chosen to be virtuous and recognizes the intrinsic value of virtue.

The upshot of the foregoing remarks is that ordinary people can make what we might call a "progression in virtue." Starting by recognizing the instrumental value of virtue and using reflection and the phronetic capacities of knowledge and self-appraisal, they can move to an understanding and appreciation of the constitutive and intrinsic value of virtue. The recognition of the constitutive value of virtue brings them closer to having Aristotelian virtue in the full sense. People reach that point when they recognize virtue's intrinsic value.

This is, of course, not the final word on virtue acquisition. For example, Kristjánsson (2015) argues that a program of Aristotelian character cultivation can be integrated into schools. Wright, Warren, and Snow (2021) also remark on virtue development. They advance the "integration thesis" as an alternative to the "unity" or "reciprocity" thesis. According to the integration thesis, which is a practical claim about virtue development, virtues develop together in response to the circumstances of daily life. Suppose that a child sees another child bullying a playmate and that she defends the bullied child and seeks to convince the bully that what he or she is doing in unfair and unkind. The first child's responses to external factors are important mechanisms of virtue development because they are among her initial forays into the exercise of virtue. These responses cannot be called "virtuous" because the child's practical wisdom has yet to develop. However, as children's reason develops, they become more able to act virtuously of their own accord and use practical reason in choosing when and how to act virtuously. At some point in development, the capacity for reason should enable them to take a reflective stance on their behavior and come to endorse it. Eventually, we can hope, children come to see the value in generous or kind behavior, and it becomes integral to their emerging characters.

Recent Work in Virtue Ethics and Psychology: Snow, Wright, and Warren (2020) and Wright, Warren, and Snow (2021)

During the late twentieth and early twenty-first centuries, a group of philosophers calling themselves "situationists" launched a critique of Aristotelian virtue ethics based on work in empirical psychology (see, for example, Harman 1999, 2000, 2003; Doris 1998, 2002, and Merritt 2000).[8] They pointed out that virtues are traditionally thought to be "global" or "robust" traits, that is, that are manifested across a wide range of different types of situations. If a person possesses the virtue of honesty, for example, he or she can be expected to be reliably honest at work, at home, when under oath in court, and so on. Situationists drew on work in empirical psychology to make the case that situations, not dispositions, are largely responsible for influencing how we act. They also claimed either that virtues in the Aristotelian sense do not exist (Harman 1999) or exist in such small numbers that they have little if any effect on producing behavior (Doris 2002).

The situationist critique generated a large literature, some of which draws on empirical psychology to counter the criticism. In Snow (2010), for example, I argue that we can admit that situations influence behavior without abandoning the view that virtues are global

8. This was not the only critique launched by situationist philosophers. A second, arguing for the alleged fragmentation of conscious and nonconscious processing, was advanced by Merrit, Harman, and Doris (2010).

traits. I argue that virtues can be conceived of a subset of traits that are explained by the cognitive-affective processing system (CAPS) as developed and supported with empirical evidence by psychologists Walter Mischel and Yuichi Shoda. More recently, I have partnered with developmental psychologists Jennifer Cole Wright and Michael Warren to argue that individual virtues can be conceived of in terms of another, more recent psychological framework, Whole Trait Theory (WTT). My colleagues in psychology, along with some philosophical critiques of my use of CAPS, have convinced me that WTT provides a more promising empirical framework for thinking about virtue.[9] Many of the same types of social-cognitive units that made CAPS attractive as an empirical framework for conceptualizing virtue are also integral to WTT (see Jayawickreme and Fleeson 2017, 76; Fleeson and Jayawickreme 2015, 84).[10]

WTT is a model of personality traits (see Fleeson and Gallagher, 2009; Fleeson and Jayawickreme, 2015; Jayawickreme and Fleeson, 2017). It is called "whole trait" theory because it unites the "descriptive side" of a trait, represented by the frequency with which a person behaves in a trait-appropriate manner over time and in different situations, and the "explanatory side," which involves the underlying social-cognitive systems that are responsible for producing this person-specific distribution of trait-appropriate responses.

Let us first consider the descriptive side of a trait. WTT maintains that the degree to which a person possesses a trait is determined by the "density distribution" of their trait-appropriate responses. "Density distribution" refers to the range of situations in which those responses are produced and the frequency with which the responses occur. Consistency as well as habituality can help us understand density distributions. "Consistency" is the extent to which a person has trait-appropriate responses to trait-relevant stimuli. It can be measured along the dimensions of depth and breadth. "Depth" refers to how frequently someone has trait-appropriate responses to the same or similar trait-relevant stimuli. "Breadth" refers to the number of different trait-relevant stimuli to which she has trait-appropriate responses and indicates how global the trait can be considered to be. "Habituality" is the extent to which trait-appropriate responses have become a dynamically automatic response to trait-relevant stimuli. The use of the word, "dynamically," is meant to highlight the fact that habitual trait-appropriate responses, though largely prompted outside of conscious awareness, are intelligently sensitive to rapidly changing environmental stimuli. This approach to habituality is consistent both with Snow's earlier work on virtue development, sketched earlier, as well as with McDowell's (1998) conception of how virtuous responses can become "second nature."

The explanatory side of WTT explains how the perception of trait-relevant stimuli (inputs) is processed by a variety of interactive social-cognitive systems (intermediates) to produce trait manifestations (outputs). The perception of trait-relevant stimuli is relatively straightforward. Someone who perceives trait-relevant stimuli "picks up on" features of a situation that she sees as calling for a trait-relevant response. In virtue-theoretic terms, her perception is not merely descriptive; it is also normative. A compassionate person, for example, sees the suffering of another as a *prima facie* reason for a compassionate response on her part. The force of *prima facie* is simply to note that she could become aware of reasons that defeat that response—for example, the presence of another who is more qualified to help.

It is clear from this explanation that perception is not simply a matter of stimulus and response. The perception of stimuli as trait-relevant and as calling for response is itself an intelligent interpretation. This leads to a consideration of the intermediate systems,

9. Philosophers who have critiqued the use of CAPS include Papish (2017); Miller (2014, Chapter 5); and Alfano (2014, 78-79).

10. In the paragraphs that follow, I draw in abbreviated fashion on Snow, Wright, and Warren (2020) to explain our view. This paper summarizes aspects of Wright, Warren, and Snow (2021). A caveat about the conception of virtue endorsed by Snow (2010), Snow, Wright, and Warren (2020), and Wright, Warren, and Snow (2021) is needed. In Snow (2010) and later work with her colleagues, virtues are conceptualized as tightly integrated bundles of motivations, cognitions, and affect, in which the motivations that are characteristic of specific virtues shape cognition and affect. For example, a compassionate person is motivated by the desire to help another in need, and this desire sets in train thoughts about how to help, emotions such as sympathy, and so on. Should the desire to help be removed or replaced, different thoughts and affect would ensue. A cruel person, for example, might be motivated to have malicious fun at the other's expense; her thoughts and feelings would then be shaped by a desire that is very different from that of the person who is motivated by the compassionate desire to help. This conception of virtue differs from Aristotle's and that of other neo-Aristotelian philosophers, such as Hursthouse and Russell, who do not claim that motivations shape the other elements that constitute virtuous dispositions

which function with perception to process trait-relevant stimuli in a way that produces a trait-appropriate response or responses. These social-cognitive systems are organized into five sub-system types: interpretative, motivational, stability-inducing, temporal, and random processes. None of these system-types functions in isolation but, instead, as an interconnected, dynamic system. The interpretative and motivational systems shape the essential core of the trait.

The interpretative system is composed of a broad range of inter-related perceptual, cognitive, and affective states, mechanisms, processes, capacities, and structures that determine how trait-relevant information is analyzed and interpreted. It includes what Cattell (1971) called "crystallized" structures, such as propositional, episodic, and procedural ("know how") knowledge, schemas, prototypes, scripts, roles, episodes, and so forth (Cattell, 1971; Cantor, 1990). These structures allow us to store past experiences and use them to perceive and process new instances of trait-relevant stimuli efficiently. The interpretative system also includes what Cattell (1971) called our more "fluid" capacities for analyzing, reasoning, problem-solving, and perspective-taking.

These structures and processes allow the agent to interpret the situations she encounters as "calling for compassion," "requiring justice," and so on. They furnish the background knowledge that enables her to make sense of the world and supply schemas and scripts for action. For example, the interpretative system allows a person to discern situations calling for honesty, as when a cashier makes a mistake in her favor when returning change. She can then access scripts that guide possible action responses in the scenario, such as "say nothing and pocket the money," "alert the cashier to her error and return the change," and so on.

What should the person in the example do—keep the change or return it? The answer will likely depend on what she has most reason to do, and the motivational system provides clues about what her reasons might be. The motivational system is comprised of a broad range of interrelated motivational states, mechanisms, processes, capacities, and structures associated with desired and feared trait-relevant end-states. What we strive toward and away from, and are committed to or against, create the directional impetus for trait manifestation. For example, if the end-state a person desires (her goal) is being honest, she has reason to return the change. The goal of being honest influences her choice of action in this situation. On the other hand, if her goal is to get as much as she can for herself, she has reason to pocket the change. People could have both goals, but whichever is activated more strongly by the situation is more likely to guide behavior.

The foregoing discussion of WTT, brief and abbreviated though it is, should show its relevance for understanding virtue. Perception, interpretation, and motivation are all important aspects of how virtues are understood in neo-Aristotelian virtue ethics and in other approaches to virtue that are broadly compatible with neo-Aristotelianism. WTT fleshes out in considerable detail the psychological processes and mechanisms by means of which traits, including virtues, become manifested in behavior. It provides not only a psychological framework within which virtues can be understood, but also gives psychologists promising insights into how virtue and various aspects of it might be measured. Though not discussed here, Wright, Warren, and Snow (2021) also provides a conceptualization of character as a constellation of virtues that are integrated by practical wisdom and offers suggestions for measuring character as a whole.

Conclusion

In this article, I have sought to furnish an overview of important work in neo-Aristotelian virtue ethics. Readers should note that alternatives to neo-Aristotelian virtue ethics are alive and well (see Snow 2020 and selected chapters in Snow 2018b). Even within the rich tradition of neo-Aristotelianism, I have been able to offer but a sample. The sheer volume of quality work in virtue ethics today attests to its ongoing importance in the larger landscape of ethics.

References

1. Alfano, Mark. (2013). *Character as Moral Fiction*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
2. Annas, Julia. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford, UK: Oxford University Press.
3. Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy." P*hilosophy* 33(124): 1–16.
4. Aristotle. (1985). *The Nicomachean Ethics*. Trans. Terence Irwin. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
5. Badhwar, Neera K. (1996). "The Limited Unity of Virtue." *Nous̑* 30(3): 306–329.
6. Burnyeat, Myles. (1980). "Aristotle on Learning to Be Good," in A. O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA: University of California Press, 69–92.
7. Cattell, Raymond B. (1971). *Abilities: Their Structure, Growth, and Action*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
8. Curzer, Howard J. (2002). "Aristotle's Painful Path to Virtue." *Journal of the History of Philosophy* 40(2): 141–162.
9. Doris, John M. (1998). "Persons, Situations, and Virtue Ethics." *Nous̑* 32: 504–530.
10. Doris, John M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
11. Fleeson, W., and Gallagher, P. (2009). "The Implications of Big Five Standing for the Distribution of Trait Manifestation in Behavior: Fifteen Experience-Sampling studies and a Meta-Analysis." *Journal of Personality and Social Psychology* 97(6): 1097–1114.
12. Fleeson, W., and Jayawickreme, E. (2015). "Whole Trait Theory." *Journal of Research in Personality* 56: 82–92.
13. Foot, Philippa. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
14. Foot, Philippa. (2001). *Natural Goodness*. Oxford, UK: Oxford University Press.
15. Harman, Gilbert. (1999). "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error." *Proceedings of the Aristotelian Society* 99: 315–331.
16. Harman, Gilbert. (2000). "The Nonexistence of Character Traits." *Proceedings of the Aristotelian Society* 100: 223–226.
17. Harman, Gilbert. (2003). "No Character or Personality." *Business Ethics Quarterly* 13: 87–94.
18. Hill, Thomas E. Jr., and Adam Cureton. (2018). "Seeking the Ideal in Human Conditions," in Nancy E. Snow, ed. *The Oxford Handbook of Virtue*. New York, NY: Oxford University Press, 263-280.
19. Hurka, Thomas. (2001). *Virtue, Vice, and Value*. New York, NY: Oxford University Press.
20. Hursthouse, Rosalind. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford, UK: Oxford University Press.
21. Jayawickreme, E. and Fleeson, W. (2017). "Whole Trait Theory Can Explain Virtues," in W. Sinnott-Armstrong and Christian. B. Miller, eds., *Moral Psychology: Virtue and Character, Vol. 5*. Cambridge, MA: MIT Press, 121–129.
22. Johnson, Robert N. (2003). "Virtue and Right." *Ethics* 113: 810–834.
23. Kant, Immanuel. (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Trans. Frederick Ellington, 3rd ed. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
24. Kristjánsson, Kristján. (2015). *Aristotelian Character Education*. New York, NY: Routledge.
25. Kristjánsson, Kristján. (2018). *Virtuous Emotions*. New York, NY: Oxford University Press.
26. Louden, Robert B. (1984). "On Some Vices of Virtue Ethics." *American Philosophical Quarterly* 21(3): 227–236.
27. MacIntyre, Alasdair. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press.
28. McDowell, John. (1979). "Virtue and Reason." *The Monist* 62(3): 331–350.
29. McDowell, John. (1998). "Two Sorts of Naturalism," in *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 167–197.
30. Merritt, Maria. (2000). "Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology." *Ethical Theory and Moral Practice* 3: 365–383.
31. Merritt, Maria, Doris, John M., and Harman, Gilbert. (2010). "Character," in John M. Doris and the Moral Psychology Research Group, eds., *The Moral Psychology Handbook*. Oxford, UK: Oxford University Press, 355–401.
32. Mill, John Stuart. (2002). *Utilitarianism*. Ed. George Sher, 2d ed. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
33. Miller, Christian B. (2014). *Character and Moral Psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press.
34. Narvaez, Darcia and Daniel K. Lapsley. (2005). "The Psychological Foundations of Everyday Morality and Moral Expertise," in Daniel K. Lapsley and F. Clark Power, eds., *Character Psychology and Character Education*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 140-165.
35. Papish, Laura. (2017). CAPS Psychology and the Empirical Adequacy of Aristotelian Virtue Ethics." *Ethical Theory and Moral Practice* (20)3: 537-549.
36. Russell, Daniel C. (2009). *Practical Intelligence and the Virtues*. New York, NY: Oxford University Press.
37. Russell, Daniel C. (2014). "Phronesis and the Virtues (NE VI. 12–13)," in Ronald Polansky, ed., *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York, NY: Cambridge University Press, 203–220.

38. Russell, Daniel C. (2015). "Aristotle on Cultivating Virtue," in Nancy E. Snow, ed., *Cultivating Virtue: Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*. New York, NY: Oxford University Press, 17–48.
39. Snow, Nancy E. (2006). "Habitual Virtuous Actions and Automaticity," *Ethical Theory and Moral Practice* 9: 5: 545-561.
40. Snow, Nancy E. (2010). *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*. New York, NY: Routledge.
41. Snow, Nancy E. (2016). "How Habits Make Us Virtuous," in Julia Annas, Darcia Narvaez, and Nancy E. Snow. *Developing the Virtues: Integrating Perspectives*, New York, NY: Oxford University Press, 135-156.
42. Snow, Nancy E. (2018a). "From Ordinary Virtue to Aristotelian Virtue," in Tom Harrison and David Walker, eds., *The Theory and Practice of Virtue Education*. London, UK: Routledge, 67–81.
43. Snow, Nancy E. (ed.) (2018b). *The Oxford Handbook of Virtue*. New York, NY: Oxford University Press.
44. Snow, Nancy E. (2019). "Virtue Proliferation: A Clear and Present Danger?," in Elisa Grimi, ed., *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*. New York, NY: Springer, 177–196.
45. Snow, Nancy E. (2020). *Contemporary Virtue Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
46. Snow, Nancy E., Wright, Jennifer Cole, and Warren, Michael. (2020). "Virtue Measurement: Theory and Applications." *Ethical Theory and Moral Practice* 23: 277-293.
47. Toner, Christopher. (2006). "The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics." Philosophy 81(318): 595–617.
48. Toner, Christopher. (2010). "Virtue Ethics and the Nature and Forms of Egoism." *Journal of Philosophical Research* 35: 275–303.
49. Vasilou, Iakovos. (1996). "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics." *Philosophy and Phenomenological Research* 56(4): 771–797.
50. Wright, Jennifer Cole, Warren, Michael, and Snow, Nancy E. (2021). *Understanding Virtue: Theory and Measurement*. New York, NY: Oxford University Press.
51. Zagzebski, Linda. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Book Review:

Benjamin J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford University Press, 2022.

By: Andy Wible

Throughout the long history of professional philosophy women have largely been ignored. Few wrote and researched in the area due to discrimination in academia and society. The middle part of the 20th century saw some change, with women gaining independence and legal and moral rights that allowed some brave trailblazers to become role models in their field. *The Women Are Up to Something* is a long overdue, well-researched book about four of these trailblazers: Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch, whose friendships, backgrounds, personalities, and early thoughts are carefully explored. Lipscomb's book is not a book about feminist superheroes; rather it crafts a history that builds respect for four thought-changing philosophers who happen to be women.

Lipscomb's book focuses on a common idea that ties them together, namely, that ethics is objective and natural. Each argued in her own distinct way for a revival of virtue ethics against the then predominant emotivist view of A.J. Ayer and John Hare, according to which ethical claims are simply subjective expressions of emotion projected onto the facts by us. In overcoming emotivism, Anscombe, Foot, Midgley, and Murdoch saved ethics as a topic of serious study. World War II and the atrocities of the Holocaust provided vivid evidence of the need for an account of objective wrongness. As Lipscomb said of Foot, "Nothing in the moral philosophy of her time was adequate to what she'd just seen. And if philosophy was to have any point, it had to be able to speak to the horror."

Appropriately the book starts with a chapter on facts and values that establishes the history and reasoning that led to emotivism. It is a history that goes back to the early-modern period and the scientific revolution. Consequently, this chapter is largely a set-up of discussions to come and void of our four protagonists. While it is not a novel, early character and thought development would have improved a slow beginning to the book.

The next two chapters give the upbringing of each and establish the setting of Oxford in the late 1930s. These chapters bring out two important points: Oxford was still male-dominated in the 1930s and women were predominately in Summerville College. As a result, women didn't have access to the best mentors, and little access to the Latin and Greek language education needed for study in Philosophy and the Classics. With their drive and intellect, these four future philosophers were able to overcome these obstacles and get the language lessons needed. They gained access to the best mentors when WWII took the men off to war shortly after their arrival at Oxford. The accident of war opened up a better education to them and allowed the professors to see how truly gifted they were. They were no longer shy to speak and talked over by the men.

The women did not just attend the same university. They were close friends and competitors. They took classes together, studied together, and often lived together. We even learn they shared boyfriends. As philosophers they also sparred intellectually on philosophical topics of the day. Yet, such dialogue is mostly missing in favor of discussion of their precollege upbringings. Here we learn of Anscombe's break from her parents to follow Catholicism and Foot's break from her upper-class upbringing that discouraged women from attending college. Their histories before college and as students are overshadowed by their eventual intellectual nemesis, John Hare. The fourth chapter, titled "The Coming Philosophers," starts with Hare's grueling war experiences as a prisoner of war in Asia, clenching his notebook in atrocious conditions. However, this background is not necessary to understand Hare's ideas and is a misplaced diversion.

Lipscomb's book really comes alive from Chapter 5 onwards. Here each woman philosopher gets her own chapter with detailed quotations from the new archives and the interviews Lipscomb conducted. Now we get to know each as professional academics and persons trying to succeed in post-war academics. The men are back, but Anscombe, Foot, and Murdoch initially, and then Midgley eventually are no longer willing to be overlooked. They teach at the best institutions (even competing with each other for jobs) and publish widely.

Lipscomb's book does not go too deeply into each person's broad philosophical and intellectual accomplishments. We get only general ideas and then the life experiences that lead them to those positions. The book does explain some of the challenges that they faced as women. For example, Anscombe had seven children which caused people to ask how she could juggle taking care of her family and being a professor. This is something that would never be asked of a male philosopher, such as her husband Peter Geach, at the time. Her response to such questions was that "You just have to realize that dirt doesn't matter." Anscombe also rebelled—by wearing pants—against the requirement that women wear skirts when teaching. She didn't protest it. She just ignored it, and she was respected enough to get away with it.

The academic mentors of each philosopher are also front and center. Anscombe followed Wittgenstein to an extent that she called "besotted reverence." She edited and translated many of his books and wrote other books and articles about how to understand him. She was "the authority" on Wittgenstein during her life and remains an authority even today. Yet, she was also able to adopt a critical and serious approach that set her free from total devotion. Anscombe was then the mentor in many ways to Foot and to a smaller but important extent to Midgley and Murdoch. Lipscomb even mentions that at the end of her life Foot says of Anscombe, "I learnt everything from her."

All four women had a common mentor in Donald MacKinnon during the war. He was an intense scholar and imbued that seriousness to his four prize students during the war and after. They were all devoted to his teaching, and he heaped great attention and care on them all. For a period of the war, he wrote to Foot daily over concerns about her husband Michael's release. She even said he "created" her. Murdoch's connection to MacKinnon was the most intense, for he was her mentor, muse, and on-and-off lover. Murdoch does say that she loved MacKinnon, but were the affairs required for his special academic attention? Lipscomb here and elsewhere simply presents troubling conditions the women faced as he finds them, without any consideration of power relationships and possible sexual harassment. Also, while much is written about the challenges of studying philosophy for women before the war and the opportunities during the war, there is little discussion of the challenges they faced as women teaching and writing philosophy.

The Women Are Up to Something is about four women who studied, wrote, taught, and greatly influenced modern philosophy. But it is not a book about women philosophizing about women. Only Midgley wrote about women and their place in the world, and she is the one who pointed out that she was able to be heard and to rise in philosophy only because the war kept men away who would otherwise have drowned out her voice. She suspects that the same is true of Foot and Murdoch, although Midgley believes Anscombe had such a powerful philosophical mind and determination that she would have succeeded in philosophy in most any educational environment.

None of the four considered herself a feminist. None even thought that being a woman should matter. Anscombe thought it strange that it would even come up. She might have thought Lipscomb's book should be called *Four Friends* rather than *The Women*. When Foot became a popular speaker on college campuses, she said

she didn't like being introduced as a "woman philosopher." Nonetheless, as Lipscomb points out, she became more attuned later in life to at least being addressed as "Madam" rather than "Sir" when notified that she had won an award. The book feels like it was written around the middle of the 20th century when the events it narrates took place. Microaggressions and intersectionality—terms in which the experiences of women today are often analyzed—receive little attention. But Lipscomb might just be trying to get inside these great minds, and avoiding too much contemporary reinterpretation.

Anscombe and Foot are the ones who made the biggest names for themselves in philosophy, and so the chapters on them are the most philosophically challenging and enlightening. Most of the attention given to their academic work is devoted to the overarching project that Lipscomb believes they have in common, which is arguing for an objective ethics that dismantles the popular subjective emotivism of Oxford at the time. Ayer, Hare, Austin, and other male teachers and then colleagues at Oxford believed in the fact/value distinction, according to which only nonmoral propositions can be true or false and moral attitudes that lack truth value are projected on the facts of the world. The facts have no bearing on the moral claims.

Dismantling this position starts with Murdoch. Murdoch studied and wrote about the existentialists. She found that Sartre and others had the same subjective morality as Ayer and Hare. Though she did not fully develop her position, she used a type of Platonism to counter subjectivism by turning our attention to the truth. Anscombe and Foot then used Aristotle and Aquinas to work out an objective form of virtue ethics. Anscombe particularly revived virtue ethics in her paper "Modern Moral Philosophy." It was here that she started to connect ethics to human flourishing and goodness. There was a natural explanation of ethics to be found in human virtues. These arguments, along with Anscombe's popular public debates with Hare, also helped to slay the subjectivist dragon.

Anscombe mentored Foot to develop similar ideas, and suggested that she read Wittgenstein, Aristotle, and Aquinas. Foot believed that the problem with Hare's position was that he could not give an objective answer to the question of why we should make universal prescriptions. He can't say why one should believe or assert that Hitler's genocidal actions were wrong. It is only a subjective "Boo Hitler!" Although Foot, unlike Anscombe, was not Catholic, or in any way religious, she believed that virtue ethics helps show that facts matter in determining objective values. The term "rudeness" has factual criteria governing its use, and terms like "right" and "wrong" do too. It is rude to swear in church. This is based in factual criteria and we don't get to determine what behaviors count as rude. Foot concludes, "If the factual criteria of rudeness are set aside, nothing left of the concept." We must tie moral assessments to natural human concerns. We cannot say that someone is a good man "because he clasped and unclasped his hands." Foot invites us to "just try to talk about ethics while leaving behind considerations of what human lives go well or badly," insisting that "[i]t can't be done." Hitler's evil acts were atrocious because they made human lives go badly.

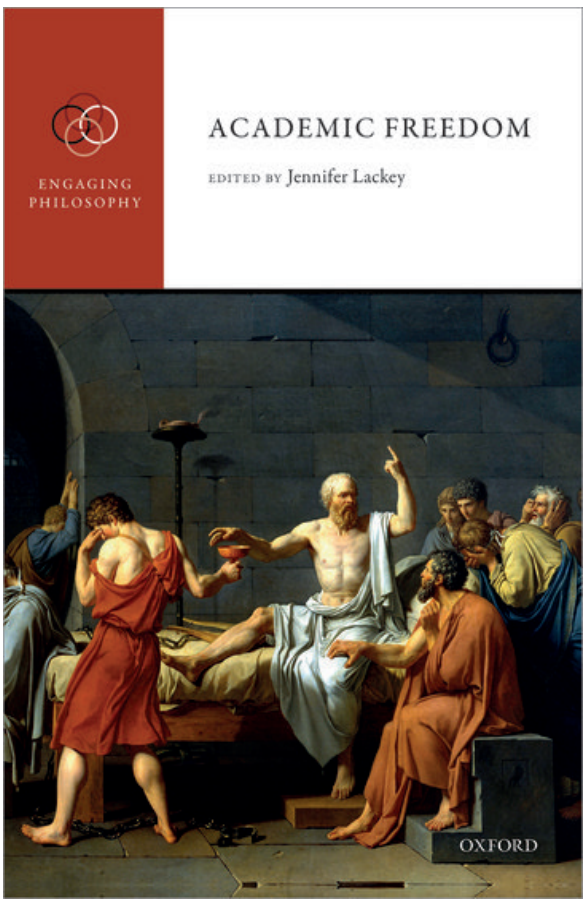
Midgley is mostly absent in the book until the penultimate chapter, largely due to her being a woman in the middle of the 20th century. After her schooling at Oxford with her three friends, she did what many women did at the time. She effectively quit her academic career and raised three children, doing most of her writing and teaching after Murdoch, Anscombe, and Foot had already made academic names for themselves. Nonetheless, her less philosophical and more biological approach was able to take ethics to the contemporary biological realm and to challenge the popular ethical determinism of evolutionary scientist Richard Dawkins's *The Selfish Gene*. In her book *Beast and Man*, she says that biology is not as simple as Dawkins argues, since there is "the widespread tendency of social creatures to help, favor, and delight in young that are not their own." We should seek to harmonize the good and bad aspects of our biological tendencies as virtue ethics attempts to do. In this new applied biological approach, she too was able to save normative ethics for the realm of rational debate.

Lipscomb does a masterful job tying these four together through friendship, studies, professionalism, and an implicit project to rescue ethics. They upended the most powerful ethicists of their time and established modern ethical theory for the last 70 years. Despite minor faults, *The Women Are Up to Something* succeeds in showing how and why the important work of Murdoch, Anscombe, Foot, and Midgley should be recognized and respected.

Book Review:

Jennifer Lackey (ed.), *Academic Freedom*, Oxford University Press, 2018.

By: Burkay Ozturk



Jennifer Lackey's *Academic Freedom* is a fine collection. Its contributors engage recent developments both in the literature and in the larger world surrounding it. Unlike most work on the subject, many of them grapple with the tension between academic freedom and notions such as microaggressions, content warnings, safe spaces, and no-platforming arguments. If the collection has a weakness, it is a universal one among volumes on academic freedom: all the essays in the collection look at the issues of academic freedom as they arise in the humanities and social sciences. In what follows, I will first offer a brief review of most of the contributions, and then conclude with a comment on that weakness.

A Review of Individual Contributions

Michael Lynch's essay "Academic Freedom and the Politics of Truth" is insightful. It analyzes the tension between the Millian defense of free speech, which presupposes the traditional way of thinking about truth, and what is fashionable in social sciences and humanities nowadays. The traditional view sees truth as correspondence of belief to fact. Contemporary fashion denies the accessibility and relevance of facts, and presents truth as a social—and even an individual—construct. If we side with the truth-as-construct view, as most academics in social sciences and humanities seem to, we can't marshal the Millian defense in service of academic freedom.

Lynch argues that this tension is illusory and academic freedom could and should be defended on epistemic grounds. First, Lynch argues, we don't have to choose between correspondence-to-fact and construct views of truth. We can adopt a pluralistic view of truth where different senses of truth coexist. Second, Lynch claims that democracies should be "spaces of reasons" and "the 'reasons' spoken of must, when possible, include reasons for believing what is *true*" (pp. 30-31). Third, universities and academics are uniquely positioned to facilitate the supply and exchange of reasons.

Lynch's argument for the third point is familiar but unconvincing. It is also unclear why he thinks it necessary for defending academic freedom on epistemic grounds.

Lynch's claim that universities are uniquely positioned to facilitate reasons is questionable because on the supply side, it is now well-established that most empirical research is false; that is, there is little correspondence to fact. (Ioannidis, 2005) Statistical manipulation is easy, rampant, and profitable. (Smith 2005, Clayton 2019) One can generate a statistically significant result backing up pretty much any political opinion. (Aschwanden 2015) So, today Academia's contribution to the supply of reasons is more of a "give me your opinion and I will produce a rationalization for it" kind. On the exchange side, it would be hard to claim that universities are doing a good job instilling critical thinking skills in their students. Decline in academic standards and rigor is apparent everywhere but it is especially marked in the humanities and social sciences. It would be surprising if we could instill in our students much more than crippling debt and underwhelming prospects of employment.

Lynch's third point is unnecessary because it is enough for defending academic freedom on epistemic grounds that some significant number of *people think that* universities and academics play an important role in supplying and adjudicating reasons. We don't have to be good at either as long as *people think that* we are. Then we can argue that abandoning academic freedom would lend our perceived credibility to the service of anti-democratic movements and institutions, which would have negative consequences for anyone's ability to know the truth about pretty much anything.

Michele Moody-Adams' essay, "Is There a 'Safe Space' for Academic Freedom?" is compelling. She offers a much needed and brand-new criticism of restrictions on academic freedom such as safe spaces and content warnings. What is different in Moody-Adams' position than the usual critiques of such measures (e.g., Lukianoff & Haidt) is her willingness to acknowledge that the safe space movement is genuinely motivated by justice. However, she argues, restrictions against academic freedom ultimately hinder justice rather than helping it.

Consider the injustice of speech that stigmatizes a racial group. Should we be restricted from engaging such speech in academic discussions? Moody-Adams recognizes that there are concerns that cut both ways. On the one hand, a free discussion could conceivably further the stigma. On the other hand, a discussion with restrictions can severely weaken our ability to articulate the nature of the injustice, not to mention our ability to recognize and ward off ongoing and future instances of it.

This reminds me of Hugh Thompson's reflections on the day he intervened in a massacre perpetrated by his own fellow servicemen. Jonathan Glover (1999) writes:

> One of [Thompson's] crew, Glenn Andreotta, said the sergeant was shooting people in the ditch [...] Thompson thought about how the Nazis had massacred people by making them lie in ditches and shooting them. He saw civilians, including children, running to a bomb shelter pursued by a group of soldiers. He landed between the villagers and the soldiers and sent a radio signal for help. He ordered his crew to use their machine guns against the American troops if they fired on the villagers (pp. 62-63)

I often wonder how many more lives would have been smothered in My Lai if Thompson's schooling hadn't prepared him so well for recognizing atrocity when it doesn't come wearing a swastika. And I often wonder how much of our national apathy towards certain kinds of victims is the result of our well-intentioned reluctance to make our students look into the abyss too deeply (or at all).

Philip Pettit's essay "Two Concepts of Free Speech" is a lucid exploration of two compatible but distinct ideals of free speech. The first ideal is speech being *unhindered*, where people can say whatever without interference by others, including things we don't even want to say but we conceivably *might* want to say. The second ideal is speech being *protected*, which involves enforceable rules created and maintained in a legal or quasi-legal framework. Crucially, the second ideal involves the imposition of restrictions on speech that ensures, among other things, the maximum number of speakers can meaningfully co-exercise their freedom of speech.

Pettit convincingly argues that the only stable ideal is the ideal of protected speech. What is up for debate, however, is whether academic freedom deserves a special kind of protection that speech in other contexts doesn't. Here, Pettit falls back on the assumption that academic freedom promotes the truth and serves a social good.

Another assumption Pettit seems to make, however, indicates a limitation of his argument: his conceptualization of academic freedom as protection from what psychologists call "vertical pressure." He doesn't address the issue of peer or student pressure to conform. I might be in the minority on this, but I am way more afraid of the wrath of my students and peers than my chair or dean. This is because I have more robust legal protections against my employers and supervisors. What's more, I imagine that administrators are often too busy and too pragmatic to pursue online vendettas and spearhead cancel campaigns. In this regard, there is room to expand Pettit's treatment of academic freedom as protection.

John Proveti's "Realpolitik of Academic Freedom: The Steven Salaita Case" is a mostly sober analysis of the case of Steven Salaita and the historical background to it. Proveti argues that although the reasons University of Illinois-Urbana Champaign decision makers provided for rescinding their job offer to Salaita were incoherent obfuscations with a pro-colonialist agenda and Salaita had the legal upper hand, we should not forget that on the whole, the underlying institutional dynamics remain unchanged. Administrations still have much incentive to pay lip service to academic freedom and little incentive to protect it, especially in cases where institutions may receive negative public exposure due to its exercise. What's more, the economics of academic labor makes academic freedom irrelevant in most hiring contexts. Most junior and mid-level academics have no choice. Full-time and tenure-line jobs are so scarce that very few would care if the university tells them what they may or may not say in the classroom, let alone on Twitter. In this regard, the injustice Salaita suffered is a first-world problem when seen from the perspective of rank-and-file faculty. That's also why the last part of Proveti's essay, where he discusses how essential it is that we fight to enact more robust legal and institutional protections, feels a bit disjointed from the rest. Indeed, as far as improving legal protections is concerned, the statutory and precedential trajectory is against academic freedom (Kapitan 2018). It is unclear to me how the faculty is supposed to turn this legal tide, given everything Proveti astutely observes about the reality on the ground.

Brian Weatherson's essay "Freedom of Area of Research" discusses the scope of academic freedom during the probationary period. In particular, Weatherson grapples with the question whether it is a violation of academic freedom for institutions to impose a requirement that the tenure-line faculty do research in a particular field or subfield. He thinks that it is not. He finds it reasonable for institutions to require a certain portion of a candidate's research contributions to be in a field that is congruent with the goals of their department, college, and university. Weatherson, however, thinks that it would be unreasonable to prohibit research outside the scope of such goals. This much is hard to criticize, except for his lack of an explanation why the requirement should be lifted after tenure.

There is one assumption, however, that I will challenge head on. Weatherson thinks that the area of specialization stated in a job advertisement is indicative of the goals of the hiring department. I am sure that this is true under some interpretation of the word "goals," but it is arguably false under a defensible and realistic interpretation. Tenure-line hiring in most departments is ultimately a simple-majority-rules affair or a process of unprincipled compromise. So it is unclear why one would take a job advertisement to be indicative of what a department's goals are. Imagine a philosophy department where seven faculty out of ten voted in favor of a search for an animal-ethics person and three wanted to do an open search. The majority ruled. Would the hired faculty be betraying the department's goals if they do little work in animal ethics but much work in social epistemology? What if the majority would have voted differently under a different voting regime, such as ranked-choice as opposed to first-past-the-post? Or perhaps a bit more grimly, what quid-pro-quo arrangements underwrite the majority's votes?

Even if we reject this line of questioning as anti-democratic, the issue remains complicated for public institutions. Do departments have the moral authority to set goals that are orthogonal or contrary to the goals set by the public? If a department can set restrictions on the actions of an individual faculty member by citing the moral authority of its own goals determined by a democratic process, why can't the public do the same, and tell us to cut down on gender studies or critical race theory teaching and research?

Mary Kate McGowan's "On Political Correctness, Microaggressions, and Silencing in the Academy" addresses the possibly silencing effects of political correctness and microaggressions. She uses two cases as a jumping platform for conceptual analysis: Terrie, a

pro-death-penalty student who finds herself alone in a class debate on the issue at an elite liberal arts college, and Harry, an Asian student who is consistently mistaken for another Asian student in class despite being a good foot taller and sporting different hair color and style. Both Terrie and Harry stop talking. The question is whether they were silenced or not.

McGowan argues that the answer in Terrie's case depends on the context. If she stopped talking because of her anticipation of mere disagreement, then she cannot be characterized as a victim of silencing. However, she might actually fear retaliation by her liberal professor or be worried that her classmates would not even listen to what she has to say. In these cases she can be seen as a victim of the harm of being silenced.

In Harry's case, however, McGowan thinks that a single answer is inescapable: the microaggression of stereotyping Asians must have had a silencing effect on Harry, regardless of the context. But her argument for this claim is weak. In particular, it is not clear why faculty need to know or care about who a student is in order to listen to and respond to their comments adequately. Barring contexts where student participation is rewarded or penalized, why should a student be "objectively harmed by way of silencing" just because the professor thinks that someone else is talking? There could, of course, be something else that is morally or pedagogically objectionable about such cases where a professor is confused about the identity of only Asian, Black, or Scandinavian students, and such students might even infer that the professor has no interest in hearing what they have to say. But whether that inference is rational or not depends on the context. So, Harry's case is in this regard the same as Terrie's.

In her "Beyond Just Silencing", Jennifer Saul illustrates the inadequacy of conceptualizing all violations of academic freedom as acts of silencing. She first argues that not all acts of silencing infringe academic freedom; some clear acts of silencing, such as telling a disruptive or dominating student to take it down a notch, are clearly permissible. What's more, some acts, such as requiring or coercively "suggesting" that faculty issue content warnings or call out microaggressions, are also potentially problematic, but they cannot be conceptualized as acts of silencing.

Saul considers voluntary content warnings reasonable. She is opposed to them, however, when they are required by institutions because there is currently insufficient evidence to establish that they serve a pedagogical purpose. She recognizes one exception: when a student is being treated by a psychological professional who requests that the student receives content warnings. Saul compares denying this request to requiring a student who is having surgery to attend class.

The question of legality aside, which I will come back to in a bit, the analogy doesn't hold. This is for three reasons. First, the validity of psychopathological diagnosis is exceedingly low. This is not to say that mental health problems are fictional. They are as real as gallstones or fractured legs. The problem is that mental health experts are just not very good at agreeing about what exactly is wrong in a given case. In part because of that, most mental-health treatment modalities have much weaker evidence in their favor in comparison to most surgical methods in medicine. More importantly, issuing a content warning could have a detrimental effect on the presentation, discussion, and digestion of the material, whereas a student not attending class has a limited impact on how the class is conducted. Finally, the fact that a faculty member might be obligated to comply with a single request doesn't mean that they are also obligated to comply with any number of such requests. Most of us are watching with grave concern as the number of students who have such "legit" accommodation letters and the average number of items per letter soar. I cannot be morally obligated to comply with all of them, because ought implies can. Finally, and coming back to the issue of legality, a holistic undue-burden assessment can be used to reject or negotiate a request that would be binding in isolation.

But the point here is broader than just the moral and legal permissibility of noncompliance with accommodation requests. Many of us who are weary of the content warning trend in education believe that the protectionist paradigm which spawned it has something to do with the tide of mental health issues washing over us. This, however, is a minor complaint. Saul's analysis, overall, is well-reasoned and compelling.

So is her discussion of how requiring faculty to call out microaggressions could be in opposition to academic freedom. Saul finds the culprit to be the economics of academic labor which turn relatively minor slights into potentially employment-ending scandals, thus creating coercion to speak.

David Estlund's essay "When Protests and Speech

Collide" feels a little bit misplaced. It spends a great deal of time attempting to dispel legal misconceptions which are common among lay people and students but are rare among faculty, such as the false belief that the First Amendment protects against private individuals and organizations. Although I would hope students and non-academics will take an interest in academic freedom and decide to read Professor Estlund's essay on the subject, I would rate the chances of that as somewhat low.

The part where Estlund's essay gets engaging for the intended audience of the volume is also the part where he seems to overlook an important issue. He argues that protest that intentionally obstructs speech "interferes with some liberty of others, but so does protest that merely blocks a sidewalk, slows traffic, or breaks the quiet. There is no compelling basis for thinking that interfering with speech in particular raises the bar for the protest's moral permissibility to an especially great height." (p. 167) But not all liberty is the same, morally speaking. Intentionally obstructing speech is prima facie more seriously wrong than intentionally blocking a sidewalk, slowing the traffic, or breaking the quiet. This is so because speech is tied to many other fundamental interests, such as enacting and maintaining moral and political communities, in a way using a particular sidewalk, getting to your destination on time, or enjoying your Sunday paper in peace and quiet just aren't.

Martha Nussbaum's "Civil Disobedience and Free Speech in the Academy" is also geared towards dispelling some misconceptions, although this time it is a more common one among academics: conflation of civil disobedience and free speech.

Nussbaum argues that at its core, civil disobedience is a deliberate act of breaking a law to draw attention to an injustice while still maintaining a strong allegiance to the rule of law. In this regard, it is distinct from protected speech because by definition protected speech cannot break the law. It is also distinct from *simply* breaking the law to draw attention to injustice and trying to defend oneself insincerely or confusedly on free-speech grounds, because Nussbaum believes that respect for the rule of law involves accepting the legal consequences of one's actions.

Although Nussbaum's account is in the good company of John Rawls and Martin Luther King, Jr., there is room for pushback. In particular, what is the extent to which the person engaging in civil disobedience is morally required to accept the consequences? For instance, should one waive their constitutional right to legal counsel and protections from unreasonable searches and self-incrimination? If one had accomplices, should one snitch them out? Does a Hobbesian duty/right to self-defense never bear on the issue, regardless of the gravity of the consequences? Indeed, I can't help but wonder whether underneath the "classic account" that Nussbaum presents as the only sensible way of thinking about civil disobedience lies a rather simplistic philosophy of law.

Robert Mark Simpson and Amia Srinivasan's "No Platforming" is heavily inspired by Robert Post's work on free speech and academic freedom. As such, it is also an exploration of the possibility of a liberal defense of no platforming in the academic setting, which they define as "the practice of blocking an individual from speaking at a university because of her expressed moral or political views." (p. 186) Simpson and Srinivasan consider and reject a justification from the Harm Principle on the grounds that it can't be marshaled without getting bogged down on questions such as whether there is empirical evidence for the claim that speech is likely to harm. In most cases, evidence of this sort is hard to muster in sufficient strength. Besides, many of the proposed 'harms' in attempted appeals to the Harm Principle are descriptions of negative emotional states such as feeling discriminated against or offended. Arguably, for these states to justify prohibition of speech, they must be *reasonable* reactions to speech. Without a reasonableness standard, the Harm Principle could be used to prohibit all speech, because for any speech act we could find someone who will feel discriminated against or offended by it. Crucially, however, when it comes to controversial cases, we can't claim that an emotional state passes the reasonableness test without begging the question against the speaker and their ideology.

Simpson and Srinivasan think that the failure of the Harm Principle in justifying no platforming is overdetermined, however. The more important and fundamental reason why the employment of the Harm Principle to justify no platforming is destined to fail is its reliance on the assumption that academic speech has the same status as ordinary speech. The assumption is false, they argue, because the university isn't just "an outlet in the marketplace of ideas or an extension of the public square. [...] Universities are specialized techni-

cal institutions that exist for purposes of teaching and research." (p. 195) We, the experts, don't put quackery in our syllabi or engage it in our research. Case closed.

This argument, according to Simpson and Srinivasan, is liberal because it mirrors Post's ostensibly liberal philosophy that sees academic freedom *qua* academics doing their expertly thing without bothering with quacks as an instrumental but essential precondition to meaningful (i.e., informed) exercise of the more plebeian kind of free speech.

Their rejection of the libertarian cliche of the marketplace of ideas teleology is reasonable. My sarcasm aside, even the elitism of Postian liberalism is swallowable. What is not easy to overlook are two things: first, a shift from blocking speech "because of [the speaker's] expressed moral or political views" to not giving a platform to "flat-earth cracks." A scientist usually can tell that flat-earth views aren't worth engaging in the classroom or in research. But what does that have to do with their "expressed moral or political views"?

The second issue is the implausible breadth of the claim that universities exist for only two purposes: teaching and research. Is that why there is a thirty-million-dollar athletics budget at my institution? Is that why it has entertainment events that are open to the public? Is that why students can create and get funding for clubs that are completely removed from academic pursuits?

These aren't meant to be silly questions. Many controversial cases of no platforming by academic institutions happen in a context where the speaker was invited by student organizations. When students invite some sketchy guy selling non-fungible tokens we don't even bother knowing what is going on in that room, but when they invite Ben Shapiro or Charles Murray our expertise suddenly raises the alarm. Isn't this a bit suspicious?

A Closing Note

As I said at the beginning of this review, this is a fine collection, which has many valuable contributions that will advance the debate forward. However, one domain of academic freedom still remains largely unexplored: academic freedom outside the humanities and social sciences. The biggest impediment to both academic freedom and scientific progress in these areas is arguably the grant-based funding structure and the institutional bottlenecks funding has to pass through because of it. These put immense pressure on individual researchers and their institutions in favor of doing start-up style science where an ill-advised specter of "innovation" is perpetually pursued at all cost at the expense of foundational research that is more likely to pave the way to lasting results and address the devastating replication crisis at hand. Unfortunately—or fortunately for the editors of and contributors to future collections—this is an issue that is still terra incognita.

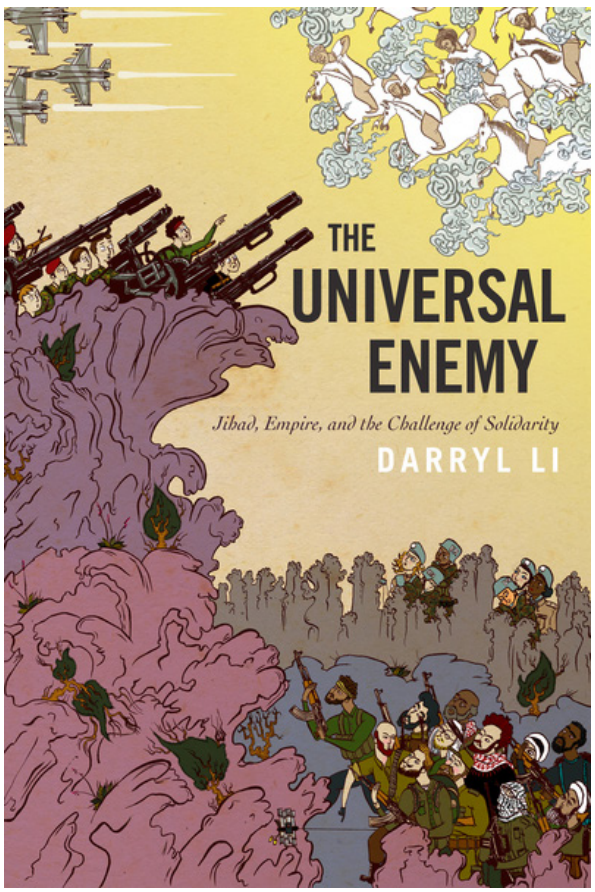
Bibliography

1. Aschwanden, Christie. 2015. "Science Isn't Broken." *FiveThirtyEight*. Accessed Mar 3-2022 at <https://fivethirtyeight.com/features/science-isnt-broken/#part1>
2. Clayton, Aubrey. 2019. "The Flawed Reasoning Behind the Replication Crisis." *Nautilus.* Accessed Mar 3-2022 at <https://nautil.us/the-flawed-reasoning-behind-the-replication-crisis-8365/>
3. Glover, Jonathan. 1999. *Humanity: A Moral History of The Twentieth Century.* Yale University Press.
4. Ioannidis, John. 2005. "Why Most Published Research Findings Are False." *PLOS Medicine.* Aug; 2(8): e124.
5. Kapitan, Rima. 2018. "Safeguarding Academic Freedom on Campus Through Faculty Governance." in *The Value and Limits of Academic Speech*. Eds. Donald Alexander Downs, Chris W. Surprenant. Routledge.
6. Lukianoff, Greg & Haidt, Jonathan. 2018. *The Coddling of The American Mind*. Penguin Press.
7. Smith, Richard. 2005. "Medical Journals Are an Extension of the Marketing Arm of Pharmaceutical Companies." *PLOS Medicine.* May; 2(5): e138.

Book Review:

Darryl Li, *The Universal Enemy: Jihad, Empire, and the Challenge of Solidarity*, Oxford University Press, 2018.

By: Pinar Kemerli



In the post-9/11 world order, the participants of transnational jihads are frequently referred to as "enemies of humanity," tapping into the historically vilified figure of the *hostis humanis generis.* Darryl Li's important book takes up this demonized figure in an earlier incarnation—the 1992–1995 war in Bosnia-Herzegovina. *The Universal Enemy* explores the lives, experiences, and fates of the "mujahids" who came to Bosnia in order to fight alongside their Bosnian co-religionists.1 This is a welcome and refreshing perspective for those who are interested in this particular type of warfare and militarism. Whereas the vast majority of contemporary works on jihad instead focus on the Afghan jihad, al-Qaida, and Daesh, Li's book presents a portray of jihad from within a European context— albeit in its Balkan margins—and thereby enables a more capacious reconsideration of how issues of race, nationality, "whiteness," "Islam," and the idea of European identity inflects this political violence.

Further, and more importantly, Li's book emphatically distances itself from the discourses of "terrorism" and "jihad studies" that are often products of structural racism and anti-Muslim bigotry. Instead it explores the Bosnian jihad as the site of a distinct form of political violence that pursued a universalist project of Muslim unity and integrity, and in this context generated novel forms of solidarity as well as exclusions. The political theologies informing this violence and animating the fighters is undoubtedly "Islamic," but what "Islam" meant to diverse people who took part in this violence, and how they enacted it, was neither straightforward nor necessarily scriptural. Indeed, some of the best parts of Li's books trace the fascinating mobilities of Islamic ideals, texts, stories, and practices within the context of the jihad's evolution along with the travels and transformations of its practitioners themselves. As Li shows, the *ansar*—the foreign Muslims who traveled to Bosnia to take part in the jihad—read and reimagined diverse forms of Islamic texts, stories, miracles,

and other supernatural elements, whereby they did not simply "justify" the violence they enacted, but more importantly, they gave existential meaning and theological import to their experiences and in this process sought to generate an exemplary community of Muslim brotherhood and action. So rather than trying to solve "the riddle" of what jihad is or "should" be, Li's book tells the stories of these Muslim fighters who left for foreign lands to defend their co-religionists whom they saw as having been abandoned by international powers, and hoped thereby to also realize a universalist pan-Islamic ideal.

This is an ambitious book both in terms of its scope and methodology. Li presents the book as an ethnographic history from below, informed by various sources including primary source publications, interviews with mujahids and other interlocuters, and archival research with Bosnian army documents. The research transpired in a dizzyingly large transnational geography aside from Bosnia, where Li also conducted research in an immigration detention center at Lukavica, interviewing some of the book's most prominent characters. But Li's book also aims to be "an anthropology of law" and "a product of ethnographic lawyering" (19). While also an anthropologist, Li was trained as a human rights lawyer, and it is often in this capacity that he approached his interlocutors. The book engages the legal troubles the *ansar* faced during and after the war, especially when the Global War on Terror (GWOT) targeted them. As Li documents, the research was further shaped by his personal legal interventions either as a party counsel to cases during and prior to the book's research, or as a council for *amicus curiae*—"friend of the court"— on the side of some of his interlocutors in the book (21). Working together, Li's anthropological and legal insights thus allow a comprehensive analysis, in many ways demonstrating the complex and often problematic intermingling of legal, political, and bureaucratic jurisdictions in connection with the *ansar* under the pressures of the GWOT.

Beyond anthropology and law, Li draws upon political theory in analyzing the *ansar*'s stories and the political issues with which these stories generate or intersect. Most prominently, the book engages with the literature on sovereignty, political theology, and empire. The situating of the Bosnian jihad within the broader structures of the continuously expanding American empire is a particularly worthy endeavor, especially given—surprisingly—how rarely jihad is studied in relation to the political theory of empire.2 This highly interdisciplinary approach results in a rich repertoire of arguments about the negotiations of sovereignty within and with respect to jihad, the relationship between politics and theology, and the issues of race and difference undergirding the Bosnian jihad's universalist project.

The Universal Enemy is divided into two parts. The first part entitled "Jihad" raises, and unfolds, the book's argument for approaching the Bosnian jihad as a universalist project undertaken in the name of, and to bring to life, the transnational community of the *umma*. Each chapter addresses a different element of the jihad and those who participated in it. The first chapter, "Migrations," introduces the complex histories of the Muslims who traveled to Bosnia for the jihad. It shows how their lives had been shaped by transnational mobility and the talents and traumas that generated. The chapter traces the journeys to Bosnia of two prominent interlocutors in the book. The lives and deeds of these mujahids offer a good representation of the jihad's transnational complexity while also demonstrating the common theme binding diverse stories: the idea of redemption through jihad.

The second chapter, "Locations," offers one of the most rewarding interventions of the book. It situates Bosnia within the broader universalist projects that have claimed it. More specifically, it explores how Bosnia was redefined, and in some ways reconstituted, in the imaginaries of those who defended it, and in relation to the jihad's universalist project. Li engages this issue by looking at the evolving relationship between the leaders and participants of the jihad and the Bosnian army and its piety-oriented militias—themselves outgrowths of the broader Islamic revival movement across the world. The reader is presented with a welcome summary of the Bosnian war here as well as general background information on Bosnian nationalism and religion. This analysis offers helpful insights into the tensions between nationalism and universalism. Li's broader argument is that the encounters enabled by the jihad resulted in reconstitutions of both the local and the universal. A most fascinating example of such mutual reconstruction is how the most popular texts of the Bosnian jihad—which Li helpfully refuses to treat as literal vectors of Islamism—were produced, and re-produced, through collaborations between the mujahids and their Bosnian interlocutors through multiple forms

of translation, revision, and historically evolving editing. Created through such interactive collaborations, these texts continued their journeys and generated new forms of circulation between Bosnia and the Middle East after the war. Overall, in addition to presenting how Bosnians and the *ansar* related to each other and their locations, the chapter challenges stereotypical depictions of how Islamic radicalization is said to occur through the reading of texts.

The third chapter, "Authorities," offers an equally important argument concerning the form of authority that operated in the jihad. Li here engages theories of sovereignty and political theology, primarily through a Schmittian lens, and argues that rather than a state-centered logic of sovereignty, the Bosnian jihad developed a logic of solidarity as its grounding form of authority. This did not mean, however, that the authority of the state was altogether rejected. Rather the mujahids upheld a pragmatic approach, "fighting both in the name of the Bosnian nation-state and the umma" (82). Li traces the development of this logic that neither rejected nor venerated sovereignty by analyzing the institutional practices of the Katiba, a battalion of the Bosnian army comprised primarily of the *ansar*. Analyzing the work performed by miracles in the jihad, Li explores how the jihad's transnational political theology competed with, and complemented, the sovereign claims of the Bosnian nation, and so generated complex formations of authority that fit neither typical narratives of sovereign power nor those of Islamic theologies.

The final chapter, "Groundings," turns to how the mujahids negotiated their differences in terms of race, class, nationality, and doctrinal positions. As Li shows, while the diversity amongst the members was a valued characteristic of the jihad, it nonetheless generated tensions and exclusions. It seems that the leaders of the jihad sought to overcome some of these challenges by turning to exemplary Islamic virtues, modeled on Prophet Muhammad's conduct. To transform such virtuous conduct into a unifying knot, the leaders of the jihad interestingly turned to a classic nation-state technology, education. A mandatory course was taken by all members joining the Katiba—especially Bosnians whose religiosity sat at uneasy tension with those of the *ansar*. The course sought to generate virtuous bonds between jihad's participants, thus contributing to the broader universalist project. It is also in this chapter that Li briefly discusses the marriages between the mujahids and Bosnian women and their potential for generating kinship across differences during and after the war.

An interlude connects the first part of the book to the second. Li here shifts the focus from jihad to situating its universalism "in relation to other more powerful" universalisms (135). Entitled "Other Universalisms," the three chapters in this second part address in succession the Non-Alignment Movement, United Nations peacekeeping, and the GWOT. The overarching argument is that jihad's encounters with these universalisms gradually resulted in "a particular racialization of Muslim mobility as threat" (135). "Non-Alignment" traces how Arabs who were treated as Non-Alignment guests in former Yugoslavia transitioned to first "mere Arabs" and then presumed mujahids through their racialization as "paradigmatic Muslims" during the war (166). "Peacekeeping" turns to how UN peacekeeping as a universalist project engaged the jihad, and explores both the collaborations and the tensions that emerged from their encounters. Li here acknowledges how imperialist history undergirds peacekeeping missions undertaken in the name of the international community.

The final chapter, "The Global War on Terror," is important enough that it should perhaps have come earlier in the book, especially because Li argues GWOT to be the most powerful universalism examined (195). Based on interviews with the mujahids imprisoned in the Lukavica immigration center, the chapter traces the carceral mobility enforced by the U.S. empire and imposed through its client states, and the consequences of this for the character of sovereignty under the conditions of empire. It does so through the stories of the Arabs who settled in Bosnia after the war and whose sacrifices were appreciated until they were denationalized and deported under the pressures of the GWOT regime. These stories are both tragic and also illustrative for understanding how precarious citizenship is when national security regimes overtake, and indeed silence, democratic ideals. Overall the chapter offers arguments on the fates of the jihad's participants in the post-9/11 world while also raising important questions about the U.S. empire, hegemony, and the carceral regimes of GWOT. It is unfortunate that there is no concluding chapter, as the reader would benefit from the disparate arguments being carried to their final relief.

This important book offers many insights for scholars and students of political thought, anthropology, and law. Li's breadth and acumen in navigating these differ-

ent fields of study is impressive. Yet some shortcomings follow from the ambition of the project. The capaciousness of the arguments and disciplinary overstretch sometimes comes at the expense of ethnographic depth and patient historical analysis. And at times, the book leaves the reader hoping for more engagement with the theoretical implications of its insights. One example comes with the book's worthy attempt to depathologize political violence and to map a way of thinking that connects it to solidarity. Given this aim, it is disappointing that there is not a clear engagement with theorizations of violence in the book. While solidarity is posited as the overarching ground of the violence in the Bosnian jihad, how this relation has actually operated and with what consequences for our understanding of both violence and solidarity is not explored.

In particular, it was not always clear to me how the marriage of violence and solidarity in the jihad impacted the specific operations of the empire, imperialisms, and racialization that targeted both the *ansar* and the Bosnian Muslims. For instance, how does this rethinking of jihad and its violence as a claim to solidarity challenge the role and meaning of violence in empire? This question seems especially relevant as the book seeks to place the universalism of the jihad in conversation with the imperialist project of GWOT, which racialized Muslims in ways not new for empire but with newer stakes. Did the authority of solidarity unsettle this relation? Why or why not?

Finally, and in terms of the book's ethnographic material, when I finished reading the book I craved for more details concerning two topics in particular: Bosnia and Bosnian war itself, and non-Arab stories of the Bosnian jihad. I raise this issue in a spirit of generosity. A book cannot do everything. Yet, I wanted to read more about the Bosnian war especially with respect to its violence against Bosnian women. Li acknowledges that this is a book about men and therefore has a "narrowly gendered perspective" (33). But could engaging the Bosnian war in more detail, especially with respect to women and how women lived, perceived, and remembered it—think, for instance, about the 1995 Srebrenica genocide and the rape and sexual abuse of thousands of Muslim women—enable a way of bringing women into this story more prominently? Of course, the question should not simply be about women's suffering during and after the war. Rather, what happens to the marriage of solidarity with violence when we understand it to be gendered? With reference to Li's concern with universalism, how did Bosnian women register the jihad's universalist claims in relation to its violence? And perhaps most importantly, how should we understand the jihad's overarching goal of forming the transnational community of the *umma* given the gendered character of its solidarity and violence?

Attention to the non-Arab stories of the jihad would also have enriched the book's arguments. The Bosnian war meant a lot to Muslims everywhere, as I vividly remember from my own childhood, growing up as a young girl in rural Turkey during the 1990s. Muslims of other ethnicities and races, like Muslim Arabs, sympathized deeply with Bosnian Muslims, mobilized for them domestically and transnationally, and like the Arab *ansar*, traveled to Bosnia to fight for them. Li acknowledges this diversity in the book but does not engage with it, or with its conceptual and empirical consequences. I wonder whether doing so could have offered perhaps an even more complex and nuanced picture of the jihad's transnationalism and its logic of solidarity, as well as the racialization of Muslims during and after the war.

Despite these lacunae and lingering questions, *The Universal Enemy* nonetheless yields so much to reflect upon. It offers a vital contribution to the literature on jihad and universalism, and will undoubtedly furnish its readers with critical tools to approach both with fresh perspectives.

Notes

I will use Li's term "mujahids" for the mujahidin throughout.; 2. Some other examples include Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca: Cornell University Press, 2005); Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 2017); Ilyse R. Morgenstein Fuerst, *Indian Muslim Minorities and the 1857 Rebellion: Religion, Rebels and Jihad* (London: I.B. Tauris, 2017); Murad Idris, *War for Peace: Genealogies of a Violent Ideal in Western and Islamic Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

The Saudi Journal of Philosophical Studies (SJPS)

Issue 3 | March 2023
By: Mana Publishing House
www.mana.net/sjps
sjps@manaa.net