ملحق جريدة عمان الثقافي

عمان

الخميس ٤ من رجب ١٤٤٤هـ الموافق ٢٦ من يناير ٢٠٢٣م العدد الثالث عشر | Thursday 26 January 2023 - Issue No 13

المأزق الفكري للثقة

عائشة الدرمكي

الذات والنحو في أسئلة الجندر

فتحي المسكيني

الاتجاهات الفلسفية الحديثة من المناهج إلى الذكاء الاصطناعي

علي بن سليمان الرواحي

الفلسفة وعلوم الحياة المعاصرة: اتصال أم انفصال؟

د. بهاء درويش

المعرفة والفلسفة: تشاؤم الوضوح وتفاؤل الإرادة

د. الهواري غزالي

هل ثمّة مستقبل في انتظارنا؟

د. أمّ الزين بنشيخة

أن تكون إنسانًا يعني أن تكون إنسانًا أعلى

ميخائيل إيبشتاين

كيف يأخذ الروائيون من الفلسفة؟

حسن عبد الموجود

الفلسفة والتفلسف

افتتاحية

لماذا الفلسفة؟

إنه سؤال يعادل سؤال الحياة، أو تطور الحياة من طور إلى آخر، فلا يمكن أن نتصور تطور العقل البشري إلى هذه المرحلة المتقدمة، قياسا عمّا كان قبلها، دون أن تكون هناك «فلسفة»، دون أن يكون هناك «تفلسف» ودراسة طبيعة الواقع والوجود الذي نعيش فيه.

وإذا كانت كلمة «الفلسفة» التي ظهرت عند الإغريق تعني «حب الحكمة»، فلا يمكن أن نتصور أن الحياة سارت منذ لحظة النشأة الأولى دون «تفلسف»، وتفكير في معنى الحياة ومعنى الموت ومعنى الوجود ومعنى المستقبل وما يحيط بكل ذلك من خوف وأسئلة، ورسم مسار «حكيم» لحياة أفضل، أو تتوق أن تكون أفضل ومتسمة بالحكمة.

بهذا المعنى فإن الفلسفة قبل أن تكون دراسة المعرفة والقيم والمبادئ هي سؤال حول الوجود وحقيقته، وهي، أيضا، آلية للتفكير في هذا الكون الذي نعيش فيه.

وفعل «التفلسف» يساعدنا على فهم هذه الحياة ويوفر لنا إطارا للتفكير النقدي وطرح الافتراضات واتخاذ القرارات لنستطيع البقاء في هذا المحيط ونتطور على النحو الذي يستطيع أن يُبقي هذه الحياة مستمرة.

وعندما اهتم العرب بالفلسفة وجعلوها محورا مهما من محاور حياتهم استطاعوا فهم معتقداتهم وقيمهم ومبادئهم وفهم الآخر بشكل دقيق: فهموا حضارته وثقافته ومعتقداته واستطاعوا أن يستفيدوا منه على النحو الأمثل ويتعايشوا معه فكانت حضارتهم تقود حضارات العالم.

إن العرب اليوم، والإنسانية بشكل عام، في أمسّ الحاجة إلى إعطاء الفلسفة مكانتها التي تستحقها في حياتنا لنستطيع فهم أنفسنا وفهم المستقبل الذي يتطور من حولنا ودون هذه الفلسفة سنبقى ننظر للكثير من الأشياء نظرة سطحية بعيدة عن العمق وعن التفكير النقدي، وسنبقى عاجزين أمام افتراضات الحياة وتعقيداتها وستبقى حججنا ضعيفة وواهية وسنبقى ننظر للآخر على أنه عدو بالضرورة.

كما أن اللحظة التي نعيشها تفرض وجود خطاب فلسفي من بين مهامه القدرة على التعامل مع التطور التكنولوجي الحديث، وذلك عبر التفكير بشكل نقدي لفهم الآثار والعواقب المترتبة على كل هذه التطورات التكنولوجية من حولنا، وكيف تغير التكنولوجيا حياتنا وكيف نستخدمها بمسؤولية وأخلاق.

في هذا العدد من «ملحق جريدة عمان الثقافي» نقترب من كل هذا ونطرح سؤال «الفلسفة والتفلسف» وأهميته في حياتنا المعاصرة.

يكتب الباحث العماني علي بن سليمان الرواحي مقالا بعنوان «الاتجاهات الفلسفية الحديثة.. من المناهج إلى الذكاء الاصطناعي» يناقش فيه أهمية المنهج ودوره في تغيير الرؤية الفلسفية، وتأثير الذكاء الاصطناعي على مناهج وطبيعة البحث الفلسفي. كما يكتب الدكتور بهاء درويش مقالا بعنوان «الفلسفة وعلوم الحياة المعاصرة.. اتصال أم انفصال؟»، كما يكتب الدكتور الهواري غزالي مقالا بعنوان «المعرفة والفلسفة: تشاؤم الوضوح وتفاؤل الإرادة». وبأدوات الباحث الفلسفي تطرح الدكتورة أم الزين بنشيخة سؤالا فلسفيا كبيرا تقول فيه: «هل ثمة مستقبل في انتظارنا؟» معتبرة أن هذا السؤال اليوم هو السؤال الفلسفي الأكبر الذي على الفكر الفلسفي أن يبحث له عن إجابة. لكنّ أم الزين تصل إلى القول إن التحولات البيولوجية والتكنولوجية والرقمية التي تعيشها الإنسانية الحالية تقتضي أن تصاحبها تحولات ثقافية واجتماعية عميقة بحيث لا ينبغي إبداع ما تبقى من الإنساني فينا بين أيادي التكنولوجيا والآلات والعلوم عامة.

ويترجم يوسف نبيل عن الروسية مقالا للباحث الروسي ميخائيل إيبشتاين بعنوان: «أن تكون إنسانا يعني أن تكون إنسانا أعلى».

ويبحث الصحفي حسن عبدالموجود مع مجموعة من الروائيين عن مدى اشتغال الرواية في العالم العربية على أسئلة الفلسفة وهل ترتدي الرواية العربية «ثوب الحكمة». وفي الملف نفسه يكتب الدكتور السعيد لبيب مقالا بعنوان «دهشة ويقظة الفيلسوف»، فيما يكتب الباحث بنّاصر البعزاتي مقالا حول «الفلسفة والتكنولوجيا» يصل فيه إلى نتيجة أن «ليس لأحد أن يقول إن تدخل الفلسفة في شؤون العلم والتكنولوجيا من قبيل الكلام غير المجدي»، و«مع استئساد التكنولوجيا لا بد أن يقلق العقلاء، فيحذروا ويعبروا عن شكوكهم في ما تعد به التكنولوجيا من رفاهية»!.

وفي العدد مواضيع عدة في مجالات الفكر والأدب كتبها نخبة من الكتاب العرب، ومقالات ونصوص أخرى مترجمة عن آداب عالمية مختلفة.

المأزق الفكري للثقة
عائشة الدرمكي 3

الذات والنحو في أسئلة الجندر
فتحي المسكيني 5

الاتجاهات الفلسفية الحديثة من المناهج إلى الذكاء الاصطناعي
علي بن سليمان الرواحي 6

الفلسفة وعلوم الحياة المعاصرة: اتصال أم انفصال؟
د. بهاء درويش 8

المعرفة والفلسفة: تشاؤمُ الوضوح وتفاؤلُ الإرادة
د. الهواري غزالي 10

هل ثمّة مستقبل في انتظارنا؟
د. أمّ الزين بنشيخة 12

أن تكون إنسانًا يعني أن تكون إنسانًا أعلى
ميخائيل إيبشتاين
ترجمة عن الروسية: يوسف نبيل 14

كيف يأخذ الروائيون من الفلسفة؟ الرواية ترتدي ثوب الحكمة
تحقيق: حسن عبد الموجود 16

العدالة المتعددة لدى أمارتيا سن
د. محمد المصباحي 18

دهشة ويقظة الفيلسوف
السعيد لبيب 20

الفلسفة والتكنولوجيا
بنّاصر البُعزّاتي 22

العدالة المتعددة لدى أمارتيا سن
د. محمد المصباحي 24

تأملات سردية
إيفان تورغينيف
ترجمة: أحمد م الرحبي 27

«الآخر» الأبدي: عن السينما الوثائقيَّة والإثنوغرافيَّة الغربيَّة
عبدالله حبيب 28

جسور الفلسفة الإسلامية بين الشرق والغرب
إبراهيم فرغلي 30

ملاحظات حول الشعر والفلسفة
تشارلز سيميك
ترجمة: أحمد شافعي 32

ملحق جريدة عمان الثقافي
ملحق شهري يصدر مع جريدة عمان

البريد الالكتروني:
omandailycs@omaninfo.com

الاخراج الفني :
خالد الحبسي
مازن البلوشي

لوحة الغلاف:
لوحة الغلاف بعنوان «الفلسفة أقوى من أن تقيد بالسلاسل». وجميع لوحات العدد التعبيرية مصدرها خدمة مدفوعة من موقع Elements

المأزق الفكري للثقة

عائشة الدرمكي

في كتابه «إبستمولوجيا (نظرية المعرفة)»، يحدثنا غاستون باشلار تحت عنوان «أفول الأفكار الأولية» عن النسبية باعتبار إمكانات نجاحها في مناقشة صورة العالم، من خلال طرح «الشك في الأفكار المؤكدة الثابتة»، أو «إعادة ازدواجية وظيفية للأفكار البسيطة»، وبهذا فإنه يقدم للقارئ محاولة للإجابة عن مجموعة من التساؤلات من خلال موضوع النسبية منها «كيف يمكنك استخدام الفكرة البسيطة؟»، وكيف تُبرهَن الآنية؟ «اللحظة»، وكيف يمكن التعرُّف عليها؟ و«كيف تقترح علينا أن نتعرَّف عليها؛ نحن الذين لا ننتمي إلى النظام المرجعي نفسه؟»، وهي تساؤلات تُطرح على المستوى الأخلاقي التواصلي، الذي يريد من خلاله المرسِل الإقناع بأفكاره حتى البسيطة منها، فماذا يفعَل من أجل ذلك؟ ولماذا يدفعنا نحو الثقة به؟.

إن باشلار هنا يطرح النسبية من خلال تلك القدرة التي تمنحنا إيَّاها لتقديم مفاهيمنا إلى الآخر، وتلك الأساليب التي نستعملها من أجل الإقناع عبر وسائل معرفة استدلالية وتجريبية آنية، قادرة على مواكبة تلك الآنية اللحظية دون تزامن مع الواقعية؛ أي دون أن تكون لها علاقة حقيقية بالواقع، فهي آنية مستقلة عن النظام المرجعي، ولهذا فإنه يقدِّم في مقابل ذلك تلك النظرة التي تجعل من الواقع حتمية آنية لا تنتظر، إذ يجب (الإمساك به لحظيا) – بتعبير باشلار –، ومن هنا فإنه يحيلنا إلى (التجربة) التي تعتمد على خواص قابلة للتمثيل أو الاستيعاب باعتمادها على (المرجعية)، فهي (ملحَّة وحاسمة) بينما النسبية تسعى على الدوام إلى إيجاد نظام يتأسَّس على تنظيم التجربة وفق خواصها المميَّزة، الأمر الذي يعني أن تلك المرجعية ضرورة حاسمة من أجل الإمساك باللحظة الآنية، وبالتالي القدرة على الوصول إلى الاستدلال.

ولأن التجربة قابلة للتمثيل ومعتمدة على المرجعية؛ فإنها في علاقتها بالواقع ترتبط بالآخر؛ الآخر الذي نتعامل معه، والآخر الذي نتواصل معه، والآخر الذي نصل إلى معرفة فكره اعتمادًا على التجريب والاستدلال، ولهذا فإن هذه المعرفة تعتمد على حتمية الثقة باعتبارها تبادلية، قادرة على كشف المقاصد بين المتواصلين، ومستجيبة لأنماط التفكير وأنماط الفعل القائمة على الأدلة، والعقلانية واستيعاب المعرفة باعتبارها المسوِّغ القادر على اختزال مفهوم الثقة بين طرفين قد لا تجمعهما مرجعية واحدة، لذا سنجد أن موضوع الثقة من الناحية الفلسفية التواصلية يقوم مبدئيا على المعرفة التجريبية، اعتمادا على فهمنا

للآخر وقدرتنا على الوثوق به.

إن الثقة بذلك مكوَّن أساسي فيما يُطلق عليه بول ريكور بـ (الاستهداف الأخلاقي) القائم على معيار الذاتية ونظرتها للآخر؛ فهو استهداف تقوم عليه (الحياة الجيدة الخيِّرة) ضمن مرسى (التداول) والواقعية من ناحية والتعقُّل والحذر من ناحية أخرى، إذ لابد أن تكون العلاقة بينها جميعا باعتبارها فضائل للوصول إلى الغاية القصوى في الحياة عبر (الثقة)، ضمن علاقات منطقية ما بين التنسيق والتبعية والتوازن والتجريب لبلوغ تصوُّر معياري لحقيقة الثقة التي نمنحها للآخر ضمن المفاهيم الفلسفية للأخلاق. ولأن الثقة ضمن المفاهيم العقلانية لا تعتمد على المنطق العقلاني الواضح، إذ ارتبطت بالعلاقات الأخلاقية من حيث قابلية تطبيق مفاهيم الصدق والكذب أو المدح والذم والنقد، وذلك ضمن مفاهيم الإبستمولوجيا الأخلاقية التي تعتمد على قدرة الثقة على المرونة والتأثير في الآخر في حدود الزمان والمكان المُتاح، وضمن الممارسات التواصلية (اللغوية، والسياسية، والأدبية....)، فثقتنا في الآخر مسؤولة على المستوى الأخلاقي عن تلك الآليات والأنساق التي نبوح بها للآخر في حدود (الحلقات التأويلية) التي تحددها تلك الثقة والمعرفة والمنظور الأخلاقي الذي تفرضه، ولذلك فهي المسؤولة عما يسميه تشارلز تايلور بـ (تقدير الذات) الذي يتبع مصير التأويل التواصلي وصراعاته بالمفهوم الفلسفي الأخلاقي.

ولعل الثقة من وجهة النظر الإبستمولوجية (المعرفية)، والأخلاقية الفلسفية، تُشكِّل اليوم موضوعا يحتاج إلى إعادة تفسير وتأويل ضمن آفاق تواصلية أكثر تعقيدا من الناحية التجريبية؛ ذلك لأن المنظور الأخلاقي للتواصل قد أصبح أكثر تعقيدا ليس فقط من ناحية الوسائل والقنوات الافتراضية بل أيضا على مستوى الزمان والمكان، وكذلك على مستوى الخطاب نفسه، ومفهوم الذاتية على المستوى الحواري، وبالتالي على مستوى ما يُطلق عليه إيمانويل كانت (فكرة التبادل) في الصداقة (الخيِّرة) بين الشركاء الذي تجمع بينهم مشتركات فكرية تستهدف الحياة المشتركة. إن الثقة انطلاقا من ذلك تبدو أكثر إلحاحا؛ فما الذي يدفع ذواتا لا تجمعها مرجعية أو حتى هُوية معرفية مشتركة إلى التواصل بل إلى (الثقة)؟ وما الدافع الذي يجعل المتواصلين عبر وسائل التواصل الاجتماعي مثلا يثقون ببعضهم ضمن فضاء افتراضي غير معرَّف؟ وما الذي يدفعهم إلى التأثير والتأثر ضمن المفاهيم الأخلاقية المعرفية حتى يصبحوا (أصدقاء افتراضيين) على المستوى العقلاني أو حتى العاطفي؟

ليس من السهل الإجابة عن تلك الأسئلة، ولكن علينا التفكير في ماهية (الثقة) التي نمنحها للآخر، ولعل ذلك يدفعنا إلى محاولة الإجابة عن السؤال (ما الثقة؟) من الناحية المعرفية والأخلاقية؛ ففي كتاب (الثقة والأخلاق والعقل البشري)، يناقش أولي لاغرسبيتز، مفهوم الثقة وفقا لمفاهيم الفلسفة، انطلاقا من اعتبار أن (تثق يعني أو تُراهن)، أو (إن الوثوق يماثل المراهنة)؛ فطريقة مقاربة الثقة هنا تعتمد على (وصف السياق)، فالمرء ينظر إلى الثقة باعتبار السياق العام للفعل، ذلك لأن الثقة أو عدمها تحدده المرجعية المشتركة سواء أكانت بين الذات في علاقتها بنفسها، أو في علاقتها بالآخر؛ بمعنى، ما الأسرار التي لا آمن بكشفها لأحد (غيري) بوصفي موثوقا به، وبين تلك التي آمن بها مع (الآخر/ الصديق أو الأخ أو غيره) باعتباره موثوقا به، فالثقة هنا ترتبط بالمراهنة باعتبار السياق الذي يحكمها ومدى موثوقية الآخر، أو المراهنة على موثوقيته.

لهذا فإن (الثقة) في التواصل الافتراضي تبدو أكثر تعقيدا من ناحية السياق والمرجعية المشتركة، وبالتالي قدرتها على تأسيس ما يسميه لاغرسبيتز بـ(علاقات ثقة مستقرة)، باعتبار أن المتواصلين غالبا لا يشتركون في تعارف إنساني واقعي، قائم على (اليقين) الفكري والأخلاقي، الذي يمكنهم من رؤية اجتماعية وأخلاقية من الناحية المعرفية، وهذا يعني أن الثقة في الآخر ضمن هذه الفضاءات التقنية تعني المراهنة على مصداقية الآخر وموثوقيته على المستوى الأخلاقي؛ ليتشكّل فعل التواصل وفق علامات تفاعلية ذات موارد فكرية متاحة تقنيا تعتمد على تأسيس فضاءات اجتماعية تعيد تشكيل أنماط التواصل وبالتالي تغيير أنساق النمو المعرفي، وتحاول ضمن ذلك إعادة الرؤية الجريبية للأخلاق.

إنَّ المتابع لآليات التواصل ضمن وسائل التواصل الاجتماعي، سيجد أنه تواصل أشبه بمواثيق الإشهار من ناحية، والفُرجة من ناحية أخرى؛ ذلك لأن الذات في ثقتها بالآخر تجعل من المراهنة أكثر اتساعا، من حيث اتساع اختراق الثقة، وإمكانات الفضاء التجريبي، فما نكتبه من منشورات أو تغريدات هو إشهار، أو فرُجة مرئية أو صوتية، على مستوى الذات الفردانية، وبالتالي فإنها تعرض قدرتها على الموثوقية لمتابعيها وفق شروط يحكمها التجريب والتصورات الموجَّهة نحو التوقعات في ردود الأفعال، الأمر الذي يعني أن تلك الثقة ليست سوى رهان يمكن اختراقه من ناحية فضاء العلاقات الأخلاقية التي تجمع مجموعة من الذوات غير المتجانسة أو غير المتسقة فكريا، والتي لا تجمعها مرجعية فكرية مشتركة، ليظهر ذلك في (التفسيرات المعيارية البحتة للثقة) -حسب تعبير لاغرسبيتز-، فيتسع نتيجة لذلك مجال التبادلات الاجتماعية والتجادلات التي قد لا يجمعها مشترك غير المنشور الذي يمثِّل رأيا ذاتيا مثيرا قابلا للطعن من الناحية المعرفية البحتة.

ولأن جاكبسون في نموذجه التواصلي يخبرنا أنه (لا يكفي معرفة الشيفرة (العلامة) لفهم الرسالة... نحتاج إلى معرفة السياق)، فإن السياق في خطابات التواصل الاجتماعي غالبا غير متوفِّر، وغير معرَّف؛ فالإطار المرجعي الذي يحدِّد (العلامات اللسانية) غير واضح بالنسبة للمتلقين، وهذا يعني غالبا عدم الوثوق فيهم على المستوى الأخلاقي، فكثير من تلك العلامات رمزية أو موجهة نحو أهداف قصدية لا يعرفها سوى الذات المرسلة، الأمر الذي يدُّل صراحة أن الثقة المنشودة بين المتواصلين ضمن هذا الفضاء المكاني المُفترض قائمة على المراهنة على قدرة المتلقين على التفسير أو التأويل، وبالتالي قدرتهم على التعاون أو التعاطف أو إحداث ردة فعل تُرضي المرسل، أو تُحدث تأثيرا.

إن العقل الذي يتحكمَّ في خطابات التواصل الاجتماعي لا يخرج عن تلك الأُطر الذي وضعها يوجين هابرماس والمتمثِّلة في نوعين هما (العقل الأداتي) المتمركز على الذات وهو نتاج سيرورة اجتماعية قائمة على (سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيَّأ) -حسب تعبيره-، و(العقل التواصلي)؛ الذي يمثل البعد الموضوعي الإنساني للعقل، بحيث يتجاوز الذات نحو الشمولية، فـ(يدَّعي أنه يتضمَّن كل شيء)، وفي كليهما سنجد أن صورة الذات المرسلة تعبرِّ عن الثقة ضمن الفعل التواصلي الذي يقدِّم نفسه باعتباره إشهارا متعاليا وفي الوقت نفسه قادرا على إثارة المتلقين والكشف عن مدى ثقتهم في الخطاب المرسل أو حتى في الذات المرسِلة سواء أكانت صريحة أو مختبئة، شخصا أو شَخصية، فالأمر هنا لا يتعلق سوى بالإثارة والتفاعل الناشئان عن تعالي الخطاب وفوقيته أو ادعائه بالمعرفة المطلقة.

وعلى الرغم من أن هابرماس لم يتحدث عن الثقة كثيرا في نظريته للفعل التواصلي، إلاَّ أنه اعتمد على هذه النظرية فيما يرتبط بالوعي والفعل والممارسة، ولعل مناظراته المتعددة مع هيدجر وريكور كان لها الأثر الكبير في تطوير هذه النظرية اعتمادًا على اللغة وبعدها التداولي، إضافة إلى ما لاقته نظريته من معارضات على مستوى ما يسمى بـ(الفعل الاستراتيجي)؛ فالفعل التواصلي لا يُراد منه على الدوام التفاهم، ففي أحيان كثيرا يراد منه التلاعب أو الخداع أو غير ذلك، وهنا يمكن القول أن ما يحدث من جدليات تأويلية على المستوى اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي لا يمكن إلاَّ أن يتأسس وفق منظور الفعل التواصلي القائم على (الثقة)، إلاَّ أن ذلك الفعل، وهذه الثقة لا يمكن الجزم بمرجعيتهما أو مقاصدهما سوى وفق المنظور الأخلاقي العام، فكثير من تلك الأفعال قائمة على مقاصد خفية، أدَّت إلى نتائج غير محمودة على المستوى المجتمعي، وبالتالي فإن فعل التواصل قادر على اختراق الموثوقية من خلال المراهنة على الفعل نفسه.

ولهذا فإنَّ الثقة ضمن مفهوم (الفعل الاستراتيجي) تقوم على معرفة مرجعية الذات المرسِلة والخطاب اللغوي للرسالة، الأمر الذي يجعَل هذا غير متحقِّق في وسائل التواصل الاجتماعي وسط العديد من التداخلات المرجعية، وتعدد الثقافات، إضافة إلى ما يسميه لاغرسبيتز بـ(المأزق الفكري) بين العقلانية والاجتماعية؛ أي بين ما نؤمن به وما نصدقه، وبين مرجعيتنا بوصفنا متلقين، وبين مرجعية نص الرسالة والذات المرسلة، بصرف النظر عن معرفتنا الشخصية بالذات، إلاَّ أن هذا المأزق يشتد وفقا للعوائد العاطفية، ورغبة الذات المرسلة إلى تعظيمها استغلالا للانفعال والإثارة، وهنا ستكون الثقة في حالة المراهنة على المستوى الأخلاقي.

في مقال بعنوان (حول مخاطر الاطمئنان؛ النظرية التطمينية للثقة)، يخبرنا إدوارد هنشمان عن تلك المخاطر التي تواجهها الثقة؛ حيث يتم انتهاك (التفاهم المتبادل للثقة البين - شخصية) -حسب تعبيره-، فـ(التطمين) الذي تمنحه الذات المرسلة عبر خطاباتها اللغوية يشكِّل تأكيدا أخلاقيا، سواء أكان عبر العلامات اللغوية الصريحة أو عبر الصور أو الإشارات أو غير ذلك، فكلها وسائل تلجأ إليها الذوات من أجل بث الاطمئنان في الآخر، بهدف الوصول إلى الموثوقية والجدارة، وهو يندرج ضمن (الفعل الاستراتيجي) الذي يبث الاطمئنان من أجل تحقيق الثقة، وبالتالي الوصول إلى الغاية التأويلية المنشودة، ولهذا فإن حالة الاطمئنان سواء أكانت ضمن ما أسماه هنشمان (الثقة المخونة)، أو (الثقة المخيبة للأمل)، تندرج ضمن مفهوم (المأزق الفكري)؛ فهو تطمين يقود إلى الاستدراج من الناحية الأخلاقية، وبالتالي تعظيم العوائد للذات المرسلة ومصالحها.

إن موضوع الثقة باعتباراته الفلسفية والأخلاقية، يبدو أكثر تعقيدا في التواصل الافتراضي عبر وسائل التواصل الاجتماعي، أكثر منه في الحياة الاجتماعية العامة؛ ذلك لأنه يعتمد على الرغبات والتفضيلات من ناحية، والائتمان وإمكانية الطعن من ناحية أخرى، وفقا لتلك المعطيات التي يفرضها (الفضاء الافتراضي)، فهو افتراضي من حيث الزمان والمكان، وافتراضي من حيث الذات المرسلة، بل وحتى الخطاب المرسل يعتمد على الافتراض باعتباره غير معروف المرجعية غالبا، ويقوم على الانفعالية والتأثير، ولهذا ستكون (الثقة) على الدوام في مأزق فكري غير قادرة حتى على المراهنة، وسيبقى السؤال (ما مدى ثقتنا في الآخر الافتراضي؟)، ولماذا يدفعنا نحو الثقة به؟).

■ **عائشة الدرمكي** باحثة عمانية متخصصة في علم السيميائيات

لوحة «الوحدة» للفنانة دينا عبد النبي

الذات والنحو في أسئلة الجندر

فتحي المسكيني

هل يمكن التفكير في ثلاثية الأب/ الملك/ الإله (في التراث التوحيدي الذي ننتمي إليه) من دون «مذكّر» نحوي؟ إنّ مقولة «الذكر» (الحيوانية) تبدو وكأنّها الخلفية الأنطولوجية التي توجّه كلّ استعاراتنا النحوية بوصفها في أوّل أمرها مجرّد استعارات حيوانية تحوّلت مع الوقت (بعد موتها) إلى مصادر أنفسنا العميقة عبر أجهزة تأسيسية للمعنى في العالم، قد يمكن إحصاؤها في ثلاثيّة ليست كغيرها، ألا وهي ثلاثية «الأب» و«الملك» و«الإله»- كأنّ «النحو» (أي قواعد توزيع استعارات الذكورة والأنوثة على الموجودات بوصفها مصنوعات لغوية) هو الذي يؤسّس بشكل غير مرئي كل مفهوماتنا عن الأبوّة والمُلك والألوهة. ومن ثمّ فإنّ كلّ نزاعاتنا واختلافاتها وهوياتنا وعقولنا وانفعالاتنا ثم مؤسساتنا وأجهزتنا التشريعية وأشكال حياتنا ودلالات موتنا... بل وأنماط صمتنا ومعاني سكوتنا، هي مقرّرات نحوية غير مرئية ومن ثمّ على الأغلب غير مفكّر فيها بما هي كذلك.

وإذا أخذنا النحو بوصفه استعارة حيوانية ميّتة تحوّلت مع الوقت إلى أجهزة معيارية، فإنّه يبدو أنّ مفهوم «المذكّر» النحوي هو أصل كلّ أقوالنا حول أنفسنا القديمة. ويبدو أنّ الإنسانية الحالية تدعونا إلى مراجعة هذا المعطى الأنطولوجي المبكّر، نعني إعادة وصفه من الداخل بوصفه مجرّد استعارة لغوية ليس أكثر. وذلك يعني أنّه مجرّد هوية عرضية لم يعد يجب على أحد تكريسها بلا شروط: كل استعارة نحوية هي استعارة حيوانية ميّتة تحوّلت مع الوقت إلى جهاز معنى. – ومن ثمّ علينا أن نفترض دون موارية أنّ «الأب» هو مجرد استعارة نحوية لا أكثر. وأنّ «الملك» هو إشارة نحوية (مذكّر لغوي يشير) إلى ذَكَر بيولوجي تحوّل إلى نموذج معياري للسلطة غير قابل للتأنيث إلاّ عرضًا. وأخيرا أنّ «الإله» كما تمثّله التوحيديون خاصة هو في أصله «البشري» مذكّر نحوي، أي مجرد استعارة نحوية تحوّلت مع الاستعمال إلى «جوهر» مستقل عن المتكلّمين يتأسس وجوده على معنى «التعالي». الأبوّة والمُلك والألوهة استعارات نحوية قامت على نسيان الحيوان. وفي كل مرة يتعلق الأمر برسم مسافة عن هذه الاستعارة الحيوانية الأصلية باستعارة نحوية: إنّ «حرمة» الأب و«هيبة» الملك و«قداسة» الإله هي أشكال متضافرة من «التعالي» على نموذج «الحيوان» (محتكرا في ماهية الذكر) الذي يختفي وراء كل استعاراتنا النحوية عن «المذكّر». والسؤال البدائي هو: كيف يمكن لنا اليوم أن نؤرّخ للمسافة المقطوعة من «الذكر» (الحيواني) إلى «المذكّر» (النحوي) إلى «الأب» (العائلي) إلى «الملك» (السياسي) إلى «الإله» (الديني)؟ وعلينا أن نشرع في ورشات نقاش حول النتائج «العرضية» المزعجة التي تنجم عن إعادة تنصيب المذكّر النحوي في مكانه التأسيسي الذي تعوّدنا من دهرنا أن نغفل عنه بل أن نقصيه من أيّ اعتبار أخلاقي حول «الأب»، وأيّ اعتبار سياسي حول «الملك»، وأي اعتبار ديني حول «الإله». ولذلك فالسؤال الذي يسبق إلى البحث لا بدّ أن يكون من هذا القبيل: بأيّ وجه انزلق استعمال الموجودات بعامة، بما في ذلك البشر أنفسهم، ولكن أيضا العوالم والأدوات والمعاني.. من النحو إلى الأخلاق أو السياسة أو الدين؟ وذلك انطلاقا من افتراض أوّلي ينصّ على أنّ «النحو» لا يملك أيّ حقيقة معطاة أو قبلية بل هو مجرّد «قواعد» عرضية أو تكوّنت بشكل عرضي من استعارات حيوانية منسية، أخذت تتحكّم شيئا فشيئا في طريقة البشر في الإشارة إلى الأشياء أو إلى أنفسهم بوصفها كيانات اصطناعية قابلة للاستعمال.

ربما علينا قبل ذلك أي نتساءل عن الماضي الأنطولوجي الصامت للمذكّر النحوي، ونعني بذلك على الأرجح الماضي البيولوجي لكل ذكر بعامة. وهذا يعني أنّ أوّل وثيقة أنطولوجية للمتكلّم البشري بعامة هو جسمه البيولوجي، أي الجسم من حيث هو قابل للتوزيع النحوي إلى ذكر وأنثى أو غير ذلك بواسطة «الأعضاء». وهكذا كانت الخارطة الأولى لتوزيع البشر إلى ذكور وإناث تتمثّل في توزيع «الأعضاء» إلى حروف نحوية. ومن ثمّ ليس الذكر أو الأنثى سوى استعارة حيوانية استولى عليها النحو وحوّلها إلى استعارة نحوية تهدف إلى ردّ جسم بشري إلى عضو بعينه. كأنّ النحو هو مجرّد جهاز «تعضية» ما بعد-حيوانية تمكّن من استعمال الأجسام بوصفها مواد قابلة للتصنيف. طبعا، لا بد من التساؤل لماذا تمّ تنصيب الذكر (وليس الأنثى) نموذجا لدوائر العائلة والجماعة والملة التي سوف تنجرّ عن ذلك التنصيب تحت مقولات «الأب» و«الملك» و«الإله». لكنّ عدم استحالة العثور على «أمّ» نموذجية مؤسّسة للجماعة أو الألوهة سوف يحدّ من أيّ حصر للمشكلة في معركة بين الجنسين. كل «تجنيس» للمشكلة يحصرها في نسويّة انفصالية تحارب الرجولة بوصفها خطأ معياريّا في العلاقة مع الأنثى هو اختيار نضالي يحيد بنا عن المشكل الذي يهمّنا. إنّ بيت القصيد عندنا هنا هو: من هو المذكّر؟ نعني: من هو المذكّر الذي أسّسنا عليه مفهوم «الأب» و«الملك» و«الإله» في حركة ميتافيزيقية واحدة؟ وهل هو مجرد استعارة نحوية؟ ثمّ كيف يمكننا مراقبة الانزياح من الجسم البيولوجي إلى النحو في جميع اللغات؟ هل يمكن ردّ كل مشاكلنا الأخلاقية (النظام الأبوي) والسياسية (النظام الملكي) والدينية (الملة التوحيدية) إلى مجرّد انزياحات نحوية عرضية من استعارة حيوانية متردّمة ربما آن الأوان إلى مراجعتها (الوراثية)؟

تفترض الفلسفة التي نعتمدها هنا أنّ كلّ ما يقع في أفق البشر هو عرضي ولا يمكنه أن يعوّل في فهم نفسه على أيّ نقطة «متعالية»، نعني توجد خارج ذلك الأفق. ولا يعني «النحو» غير طريقة عرضية في استعمال الألفاظ التي هي في أوّل أمرها أصوات عرضية استعملها نوع عرضي من الحيوانات. ولا تتميّز لغة عن لغة إلاّ بقدر تعقّد ذلك النحو واستقرار قواعده وتحوّله شيئا فشيئا إلى نموذج غير مرئي لكل استعمالات البشر لأنفسهم أو للأشياء من حولهم أو لجملة وجودهم في العالم أو لجملة العالم نفسه. نحن في الأصل أجسام محضة ملقى بها في أرض تكون قد هيّأت لنا كل الأسباب العرضية لظهورنا. قال المتنبي: «فهذه الأرواح من جوّه... وهذه الأجسام من تربه». وليس النحو غير طريقة تنظيم هذه الواقعة العرضية التي نسمّيه «البشر» وتحويلها إلى جهاز معنى قابل للاستعمال. وإذا ما نجحنا في توضيح نمط الانزياح من «البيولوجيا» إلى «النحو» صار كل شيء ممكنا، نعني صار من الممكن عندئذ أن نفهم طريقة الانزياح من النحو إلى الأخلاق (نعني سبر المسافة من الذكر إلى الأب) أو من النحو إلى السياسة (كشف الانقلاب من الأب إلى الملك) أو من النحو إلى الدين (رصد التعالي من الملك إلى الإله). قد يبدو لنا أنّ «الأب» هو التحقيق الوحيد لاستعارة «الذكر» وبالتالي التجسيد الوحيد المناسب لتنصيب المذكّر النحوي بوصفه نموذجا للنظام الأبوي. لكنّ ذلك ليس سوى الوجه المباشر من المسألة التي تعنينا. إنّ النحو يخترق كل دوائر المعنى التي لئن كانت تندلع مع الأب إلاّ أنّها لا تقف عنده، إذْ سرعان ما تحوّل الأب إلى استعارة خلفيّة لكلّ مقولاتنا اللاحقة حول الملك (نعني حول كل من ينصّب نفسه سلطة عمودية على الآخرين في أيّ نشاط كان) أو حول الإله (نعني حول كل نوع من المعبودات أو من المقدّسات التي تنجح في الانتصاب في أفق البشر باعتبارها أفقا متعاليا عليهم لإنتاج المعنى). ولذلك لا يخلو تاريخ أنفسنا القديمة والجديدة من تبادل أساسي للاستعارات بين الأب والملك والإله في لعبة لغوية تقوم على تبادل الاستعارة بين النحو والحيوان. وهو تبادل نحوي في أصله، وإن كنّا ننتظر منه أن يكون خطأ عرضيّا في وصف أنفسنا كحيوانات. - في حلم كل أب هناك ملك أو إله غير مرئي. وفي خطّة كل ملك هناك أب أو إله تأسيسي. وفي وحي كل إله هناك أب أو ملك لا يمكن الاستغناء عنه.

هذا النوع من الافتراض يجبرنا على الوضع التأويلي التالي: إنّ ثلاثية الأب/ الملك/ الإله جهاز مؤسَّس على بنية نحوية أصلية واحدة، تنتج استعارات تأسيسية من جنس واحد، راجعة كلّها إلى قرار ميتافيزيقي واسع النطاق حول ماهية «الحيوان» بعامة، - ومن ثمّ فإنّ كلّ تحرّر من تلك الثلاثية لا بدّ وأن يكون تحرّرا متضافرا وليس أحاديّا. مثلا: لا معنى لأيّ نزاع نسوي مع الأب في حين أنّنا مازلنا نعوّل على قيم الإله التوحيدي. كذلك: لا معنى لأيّ صراع سياسي ضدّ نموذج الملك أو تمرّد إلحادي على الإله التوحيدي في حين أنّنا مازلنا ندافع عن النظام الأبوي بوصفه الشكل الوحيد من الأسرة. أمّا الصعوبة غير المرئية وراء ذلك جميعا فهي هذه التي أشار إليها نيتشه في كتابه «أفول الأصنام» (فصل «العقل» في الفلسفة،§ ٥) قائلا: «أخشى أنّنا لن نتخلّص من الإله لأنّنا مازلنا نعتقد في النحو..». إنّ ما يربط بين عناصر ثلاثية الأب/ الملك/ الإله ليس نموذج الذكورة البيولوجية بل بالتحديد مواصلة «الاعتقاد» في النحو. إنّ النحو هو جهاز الاعتقاد غير المرئي في كل لغة ومن ثمّ في أفق كل جماعة بشرية. لكنّ النحو (وكل الألعاب اللغوية التي انجرّت عنه في دوائر الأب/ الملك/ الإله) يظلّ هو نفسه لغزا طالما أنّ تصوّرنا عن «الحيوان»، من حيث هو تصوّر مكثّف وجامع عن معنى «الحياة» بالنسبة إلينا، لم تتمّ مراجعته أو إعادة وصفه.

بلا ريب، ثمّة صعوبات داخلية لا تزال تمنعنا من أيّ تفكير جدّي في هذه المسائل متى طُرحت بهذا الشكل. مثلا: إنّ جوّا «نسويّا» قد هيمن على أيّ نقاش حول «المذكّر» بحيث حصر أفق البحث في السؤال عن تحرّر النساء من «الهيمنة الذكورية» ومن «النظام الأبوي» بعامة؛ كذلك: إنّ تاريخ الأب لم يُكتب إلاّ عرضا؛ ولم نؤرّخ لقيمة «الأبوّة» إلاّ في حدود تاريخ العائلة؛ ولا يزال السؤال عن «الملك» سياسيّا فقط؛ ونحن لا نزال بعيدين عن قبول إمكانية كتابة تاريخ معنى الألوهة، أكانت توحيدية أم غير توحيدية، بوصفها «حدثا» أخلاقيا وقع في تاريخ نوع من الشعوب وفي فترة يمكن وصفها أو إعادة وصفها...وبعامة نحن لا نطرح أسئلة مناسبة عن العلاقة بين النحو والحيوان، أو بين النحو والسياسة أو بين الحيوان والدين.

■ **فتحي المسكيني** كاتب واكاديمي تونسي

الاتجاهات الفلسفية الحديثة
من المناهج إلى الذكاء الاصطناعي

علي بن سليمان الرواحي

تمر العلوم والفلسفات بتحولات بنيوية عميقة وأخرى سطحية تُغير مساراتها البحثية بشكل مستمر، غير أنه في خضم هذه التحولات تبقى البنية التحتية للأسئلة والمناهج المتُبعة حاضرة في كل هذه التقلبات. فهناك تحديات تنشأ بشكل مستمر نتيجة للتطورات العلمية والتقنية المختلفة، الأمر الذي يدعو المشتغلين بهذه الحقول لإعادة النظر بين فترة وأخرى في أثر هذه التطورات في كل حقل على حدة. غير أن التحولات الكبرى في هذا المجال لا تقتصر على المواضيع فقط بل يتعدى ذلك - وهذا هو الأهم - إلى المناهج التي تحكم وتتحكم بالرؤية وبالطريقة التي تُرى بها الأشياء والظواهر المختلفة. ذلك أن المناهج بالرغم من ثباتها النسبي مؤخرا، إلا أنها تتعرض بين فترة وأخرى وبشكل بطيء لبعض التغيرات والزحزحة والتوسعً. ومع الصعود المتسارع للتقنية في كل مجالات الحياة المختلفة، أصبحت القضايا وطرق التعامل مع الإشكاليات الكثيرة بحاجة لما يواكبها من مناهج وتحليلات وأدوات تسعى للقبض عليها، وفهمها وفي الكثير من الحالات التنبؤ بحركتها واستشراف نتائجها والتحكم بعواقبها.

من هنا، نجد تداخلا كبيرا بين المناهج والموضوعات أو القضايا التي تعالجها العلوم والفلسفات من جهة، كما نجد أن هذه المناهج ترتبط بأسماء فلاسفة أحدثوا انعطافه في الرؤية الفلسفية أثرت بدورها على مناهج البحث العلمي ونتائجه من الجهة الأخرى. فهناك المنهجية السقراطية التوليدية، وهناك المنهجية الديكارتية الشكية، وطريقة ابن رشد الفلسفية، وفلسفة هيجل الدياليكتية، ومادية ماركس، وغيرها من المنهجيات المرتبطة بأسماء فلاسفة غيرت رؤيتنا للعالم والظواهر المختلفة.

تتطرق هذه الورقة لموضوعين مترابطين:

١) أهمية المنهج ودوره في تغيير الرؤية الفلسفية.
٢) تأثير الذكاء الاصطناعي على مناهج وطبيعة البحث الفلسفي.

١) المنهج العلمي والرؤية الفلسفية:

يتفق الكثير من الفلاسفة على ضرورة وجود منهج لمعالجة القضايا اللغوية والفلسفية والتاريخية والجمالية، الأمر الذي جعل التفريق بين العلوم الطبيعية والإنسانية ضروريا وله تبعاته المختلفة على البحث وقضاياه. «فالتفكير الذاتي المنطقي، الذي رافق العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، كان محكوما كليا بنموذج العلوم الطبيعية»( ). غير أن العلوم الإنسانية تُعنى بتأسيس التشابهات والانتظامات والامتثال للقانون، وهي التي تقيم إمكانية التنبؤ بالظواهر والعمليات الفردية»( )، لذلك كان الاستقراء بالرغم من الانتقادات الكثيرة التي طالته لاحقا، هو المنهج الأساسي في العلوم الإنسانية لفترة طويلة. فالمنهج بهذا المعنى، ليس ترديد مقولات متناثرة تدعم موقفا ما دون الآخر، كما أنه ليس رصفا لأسماء ومؤلفات في نمط فكري واحد، بل هو رؤية ونظرة مختلفة عن غيرها كما قال برتراند رسل في كتابه النظرة العلمية، وهذا يترتب عليه تغير زاوية النظر وطرق المعالجة والمرجعيات التي تقود كل ذلك.

وبالرغم من وجود مناهج مختلفة تسعى لمعالجة الكثير من القضايا والمشكلات، إلا أنها تمر في الكثير من الأحيان بأزمة حادة، فهي كما يقول أدموند هوسرل متحدثا عن أزمة العلوم الأوروبية، بأنها واقعية أكثر من اللازم لذلك يقول: إن «علوما لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع»( )، الأمر الذي جعل العلم لا يمتلك الأجوبة على كل الأسئلة التي يطرحها العقل البشري أو تحتاجها الروح البشرية في أفق تاريخيتها الوجودي المفعم بالتقلبات والقلق الروحي المستمر تجاه الطبيعة والدين والذات. فالموضوعية بالرغم من طابعها العلمي إلا أنها تختزل الكثير من الأسئلة البشرية المهمة والضرورية، بحجة الذاتية المفرطة والنسبوية والثقافوية والعلموية وغيرها من النزعات المتطرفة في الاتجاهين.

من هنا تأتي أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية في علاقتها الوثيقة بفلسفة العلم الضافرة التي تواصل تدشين الكثير من الحقول المعرفية بشكل مستمر، والتي تُركز على الإنسان وعلاقته بما حوله من منتجات، وعوالم، وشرائع، وتساؤلات وجودية وفلسفية وغيرها. غير أن هذا الحقل الإنساني والاجتماعي يكتنفه الكثير من التعقيد وعدم الوضوح، «فالعالم الاجتماعي له خصائص تميزه بشكل أساسي عن العالم الطبيعي، مثل: عدم التجانس، المرونة، والصدفة، حيث إنه ليس نظام عمليات يحكمها القانون، فهو مزيج من أنواع مختلفة من المؤسسات، وأشكال السلوك البشري، والقيود الطبيعية والبيئية، والأحداث الطارئة»()، وهذا يعني أنه يجب التنازل عن الفكرة الدوغمائية التي تقضي بضرورة أن تتشابه العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية في الكثير من التفاصيل والرؤى والمناهج. الأمر الذي جعل الكثير من الفلاسفة والباحثين لا يتحدثون عن مناهج بالمعنى التقليدي بل بنماذج، واستعارات مختلفة ومغايرة عند البحث والتعاطي مع القضايا الاجتماعية. فعلى سبيل المثال لا يمكن التنبؤ بأفعال الأفراد وتصرفاتهم بالرغم من النظريات الكثيرة، والخرائط الذهنية والسلوكية الممتدة منذ الولادة وحتى الموت، ذلك أن هناك عوامل كثيرة تتحكم في هذه التصرفات كاللغة، الخلفية الفردية، التربية وغيرها.

وبالرغم من ذلك، تبقى الفلسفة الحقل البشري الأكثر قدرة وكثافة على اكتناه الأفراد والمجتمعات من كل النواحي والأصعدة، قبل العلم وبعده، ذلك أن الأدوات العلمية بالرغم من أهميتها لها محدودية لا تستطيع اختراقها في التعامل مع الطبيعة البشرية، وهي المعضلة التي انتبه لها الكثير من الفلاسفة منذ قديم الزمان بالرغم من اختلاف الأدوات وخضوعها للكثير من العوامل التاريخية الطبيعية.

غير أن التقنية أعطت الفلسفة الكثير من النشاط والحيوية، وذلك منذ الثورة الصناعية ونقدها الحاد من قبل كارل ماركس (١٨١٨م

– ١٨٨٣م) وعلاقتها بالاغتراب من جهة، وموقف مارتن هايدغر (١٨٨٩م- ١٩٧٦م) من التقنية الذي يعتبرها «بأنها تتجاوز الوسيلة لتصل إلى نمط من الانكشاف»( ). فالتقنية الحديثة -بحسب هايدغر- «مختلفة عن سابقاتها، إلى درجة أنها لا يمكن أن تقارن معها؛ لأنها مؤسسة عـلى العلم الحديث الدقيق للطبيعة»( ). لكن لم يعد من الممكن رفض التقنية أو التعامل معها بموقف سلبي رافض لها ولنتائجها المختلفة، حيث أصبحت جزءا لا يتجزأ من الحياة المعاصرة، كما أصبحت تُشكل تحديا جوهريا على كل الأصعدة بما فيها الأخلاق بالدرجة الأولى وعلاقتها بكينونة الفرد ومنظومته الفكرية المتداخلة، وبشكل خاص مع ظهور الذكاء الاصطناعي الذي أجرى تحولا على المنهجية الفلسفية في تعاملها مع التقنية، واللغة، والأخلاق ومختلف الأبعاد البشرية بشكل عام، وهو موضوع الفقرة اللاحقة.

٢) الذكاء الاصطناعي والخلفية الفلسفية:

- يتسم مصطلح الذكاء الاصطناعي بالحداثة الزمنية، في حين أن الفلسفة موغلة في القدم برؤاها وجدلها ومصطلحاتها، وتاريخها، وأعلامها في مختلف الأزمنة والأمكنة. غير أن الذكاء الاصطناعي يختلف عن الذكاء الطبيعي في مواضع كثيرة، حيث إن الاصطناعي يُحيل إلى عمليات معقدة تقوم بها الكثير من الأجهزة التقنية المتطورة التي يتم برمجتها عن طريق فرق كبيرة من العلماء والفنيين في مجالات مختلفة. تشترك الفلسفة مع الذكاء الاصطناعي في مصطلحات، وعمليات تتكرر باستمرار، وتحديدا مع الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤م – ١٨٠٤م) الذي يعتبره الكثير من الباحثين «العرّاب الفكري» لعلوم الوعي المختلفة التي تؤسس للذكاء الاصطناعي، مثل التعلم العميق، وظائف العقل، والإدراك وغيرها من المفاهيم. فعلى المستوى التاريخي، تشير أدبيات الذكاء الاصطناعي إلى أن هذا المصطلح تم صكه عام ١٩٥٦م من قبل عالم الحوسبة والإدراك جون مكارثي وذلك في مؤتمر دارتموث في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي من الممكن لهذه الآلات «أن تُحاكي كل جانب من جوانب التعلم أو أي ميزة أخرى من ميزات الذكاء، من بينها استخدام اللغة، صياغة المفاهيم المجردة، حل المشكلات التي تواجه البشر في تحسين الذات»()، وغيرها من الوظائف. غير أن هذا الطموح في تلك الفترة كان يشكل تحديا كبيرا لهذه الآلات مقارنة مع البشر بشكل خاص والأنواع الحية الأخرى بشكل عام التي تتمتع بالكثير من القدرات الروحية والعقلية والتصورات والعواطف وحتى الجوانب الروحانية المختلفة كالأخلاق وغيرها. كما كانت التحديات الأخرى موضع اهتمام كبير من قبل الفرق البحثية الكثيرة التي جاءت بعد مكارثي التي جعلتها كأولوية في المشاريع المستقبلية، والتي تتضمن:

١) التفاعلية Reactivity: وهي تتضمن القدرة على إدراك بيئتهم، والاستجابة للتغيرات التي تحدث فيها، وربما تعلم أفضل السبل للتكيف مع تلك التغيرات.

٢) الاستباقية Pro-activeness: القدرة على أخذ زمام المبادرة من أجل تحقيق أهدافهم الخاصة.

٣) البُعد الاجتماعي: القدرة على التفاعل مع البشر الآخرين.

أثارت هذه الطموحات وغيرها الكثير من التساؤلات الفلسفية حول الطبيعة البشرية من جهة وماذا يعني أن تكون إنسانا، وحول طبيعة ومستقبل الذكاء الاصطناعي من الجهة الثانية، وحول المعرفة وطرق التوصل إليها ومعالجتها من الجهة الثالثة، وحول الواقع المتعدد الذي يتضمن المكان والزمان والتغيرات التي أحدثتها التقنية في هذا الجانب من الجهة الرابعة. كما أثارت من جانب آخر الكثير من التساؤلات حول الجانب الأخلاقي الذي يعتبر في صميم الحقل الفلسفي الذي يتسع للكثير من العناصر والنقاشات الأخلاقية التي تصدرت المشهد وبشكل خاص الأخلاقيات التطبيقية Applied Ethics، التي تُشكل تحديًا كبيرًا للنظريات الأخلاقية الكلاسيكية والحديثة وبالتحديد قبل الوصول لعصر الذكاء الاصطناعي. لذا كان من الضروري العودة للعراب الفكري، ولكن بطريقة علمية أكثر من ذي قبل، فالذكاء الاصطناعي ليس مجرد مخططات ورقية، وهندسية، ونظريات بل يتطلب تطبيق هذه الأفكار بشكل خاص على الآلات بعض الخبرة (Erfahrung) التي بحسب كانت حدثا يوميا عاديا يقع كل يوم، كما إنها موحدة Unified أي أن التجربة تحدث بشكل منفرد، ولا يمكن الحصول على تجارب مختلفة في وقت واحد بالرغم من تفاوت المحفزات، كما أنها -وهذا هو المهم- ليست مفاهيم مجردة، بل تأتي معايشة الأحداث بما تتضمنه من أخطاء وتناقض وصواب عاملا حاسما في مسار التجارب الفردية. لكنها في مقابل ذلك ليست شيئا معطى للجميع، أو أمر مسلم به وجاهز ينطبق على جميع الأفراد، فعندما أفتح عيني، يقول كانت، أرى أشياء كثيرة، بخصائص مختلفة تتغير بمرور الوقت. لكن هذه التجربة هي حدث معقد لا يحدث إلا إذا كان عدد لا يحصى من العمليات الأساسية يعمل كما ينبغي.

بالإضافة للخبرة، يأتي الحدس Anschauung كمفهوم فلسفي أساسي لدى كانت الذي يعني تمثيل أو استحضار كائن معين (على سبيل المثال، هذا الطائر بالتحديد) أو تمثيل سمة خاصة لكائن معين في وقت محدد. فالحدس فردي، وخاص، ولا يمكن مشاركته مع الآخرين ولا فهمه من قبلهم بنفس الرؤية والوضوح، حيث إنه يعتمد على عناصر مترابطة.

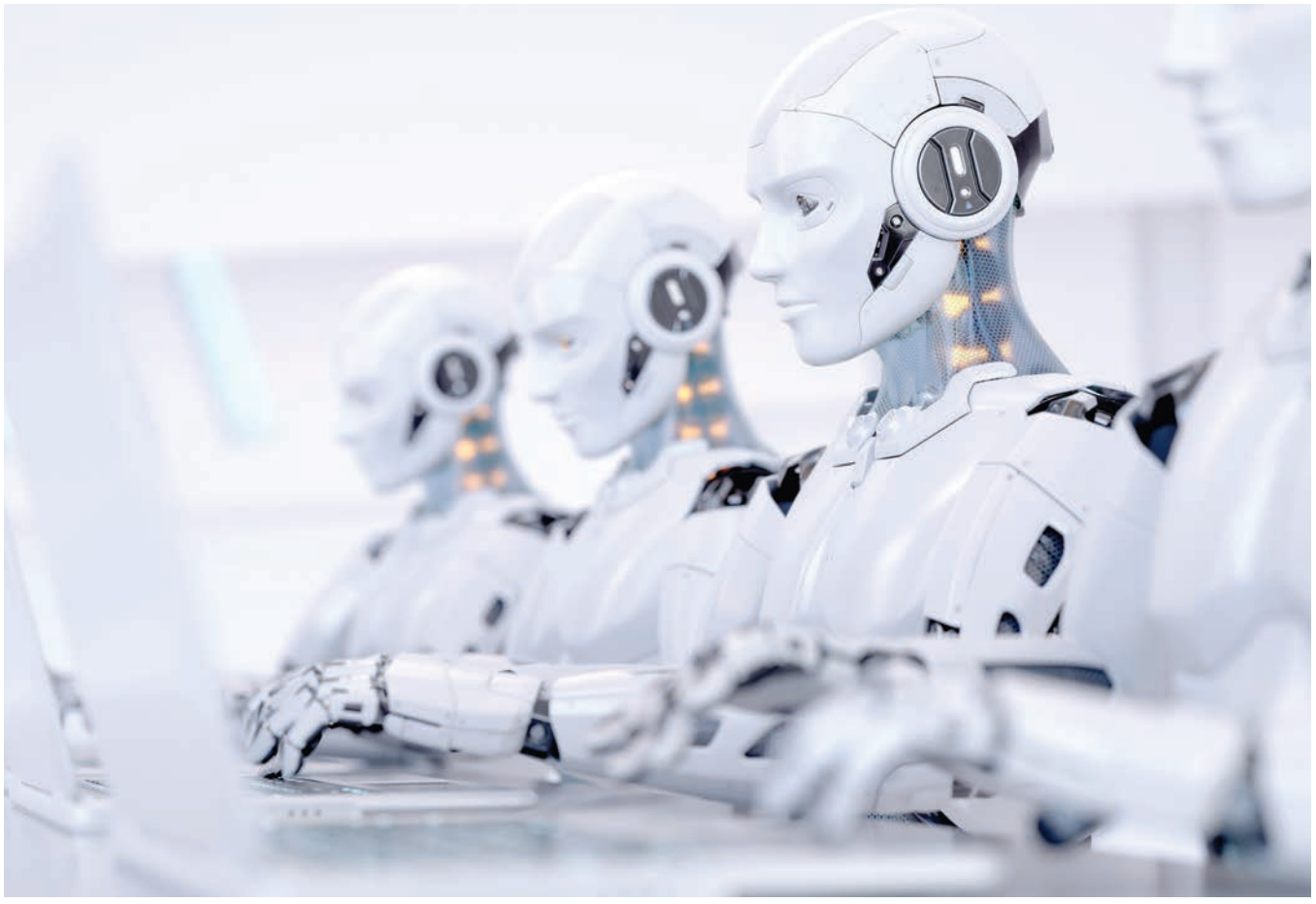
بالرغم من وجود التجربة التي تولد الخبرة، والحدس الذي يستحضر الأشياء، إلا أن توحيد هذه العناصر في الكثير من ردات الفعل المختلفة ليس منفصلا عن ما أسماه كانت توحيد الحدس Unifying Intuition التي تعني أنها بحاجة لتركيب منطق معين بعد كل هذه العمليات السريعة في لمح البصر. تحتاج هذه العلميات لتتوفر في الآلات لتعاون الفلاسفة وعلماء التقنية والفنيين لدمج كل هذه العوامل وغيرها ذات الخلفية الفلسفية عند برمجة الآلات وتلقيها للأوامر المختلفة من المستخدمين، غير أنها في الواقع المعاش لا تحتاج للكثير من الوقت، فهي تحدث بين طرفة عين وانتباهتها. لا تقتصر الخلفية الفلسفية على هذه النقاط فقط، فالتعاضد الكبير بين الفلسفة والتقنية والمنطق لم يعد من الممكن تجاهله وبشكل خاص مع صعود المنطق الرمزي، حيث إن هذه الوظائف لا تقوم بدون لغة برمجية تتخذ الآلات بناء عليها مجموعة من القرارات السريعة المنطقية المبنية على عدد كبير من العمليات والخوازميات السلوكية التي بدورها تتحكم في كل العناصر المذكورة أعلاه، ومن ضمنها وربما أهمها العناصر اللغوية التي إذا أخذنا في الحسبان بأن النطق والتفاعل الفوري الطبيعي بين البشر، يسلط الضوء على قضايا فلسفية نوقشت منذ فترة طويلة، لكنها الآن تخضع للاختبار العملي المباشر.

بناء على ما سبق، نجد أن ظهور الذكاء الاصطناعي ساهم بنسبة كبيرة في منح الفلسفة حيوية غير مسبوقة، وذلك على عكس التصورات الشائعة التي ترى أن الفلسفة لم يعد لها مكان في عالم التقنية. فمع تسارع وتيرة التقنيات غير المسبوق لم يعد المنهج كما كان سابقا، كما لم تعد المصطلحات محصورة بين الواقعي والرمزي والخيالي، بل أصبح التداخل بين هذه العوالم الشعار الواضح والتطبيق الفعلي للكثير من النظريات.غير أن التحدي الكبير في السياق، يشمل القيم التي رافقت هذه التقنيات، بما فيها التقنيات الطبية، التي تشهد اشتباكا عمليا كبيرا بين هذه العناصر، التي تضع كل هذه النظريات أمام التطبيق الفعلي والواقعي لها. الأمر الذي يعني بأن العصور القادمة ستشهد انتعاشة فلسفية خصبة بين حقول كانت لفترة طويلة تبدو غير ذات صلة.

■ **علي بن سليمان الرواحي** كاتب عماني مهتم بقضايا الفكر والفلسفة

الفلسفة وعلوم الحياة المعاصرة.. اتصال أم انفصال؟

د. بهاء درويش



لم تنفصل الفلسفة والعلوم الطبيعية -وأخص منها هنا علوم الحياة- في يوم من الأيام عن بعضهما البعض وإن اختلف المبحثان -الفلسفة وعلوم الحياة- منهجا وموضوعات.

دعنا بداية نعرض أوجه الاختلاف بين الفلسفة وعلوم الحياة ثم نركز على الصلة بينهما صلة تبرهن على أن العلوم لم تستغن ولن تستغني يوما عن الفلسفة في تطورها وتقدمها، وإن كانت الفلسفة أيضا لا يمكنها أن تغرد في فضاء وحدها.

علوم الحياة هي العلوم التي تدرس الكائنات الحية، وهي علوم تتطور مع زيادة التطور العلمي والاكتشافات العلمية. كنا نعرف في وقت من الأوقات أنها علوم الأحياء والنبات والحيوان. مع التقدم العلمي أضيف إليها علوم الميكروبيولوجي أي علم الكائنات الدقيقة، ثم علم التشريح ذلك الذي يدرس بنية ومكونات الكائنات الحية وعلم وظائف الأعضاء الذي يدرس وظائف الكائنات الحية وأجزائها، وعلم الكيمياء الحيوية الذي يتناول دراسة العمليات الكيميائية التي تحدث داخل الكائنات الحية. على هذا النحو تجزئ علوم الحياة الكون إلى أجزاء يتناول كل علم فيه جزءا لدراسته، أما الفلسفة فتنظر للوجود الحي ككل دون تجزئة. تستخدم سائر العلوم الطبيعية المنهج التجريبي لفهم وسبر غور مكونات الوجود وإن كان تطور علم الأحياء -البيولوجيا- قد غير هذه الفكرة كما سيأتي عرضه، بينما تستخدم الفلسفة المنهج العقلي الاستنباطي لدراسة الوجود ككل دراسة عقلية. ولكن ما صلة الفلسفة بالوجود الحي؟ هل تدرسه كمبحث منافس لعلوم الحياة؟ بالطبع لا، كل ما هناك أن الإنسان في كل عصر كانت له مفاهيمه عن الوجود والحياة. من أهم مهام الفلسفة مناقشة تصوراتنا هذه عن الحياة. تحاول الفلسفة بمنهج التصورات العقلية التحقق من هذه التصورات. من أمثال هذه التصورات رؤيتنا للطبيعة البشرية والوجود الحي. هل الطبيعة البشرية واحدة؟ هل تحكمنا حتمية بيولوجية؟ هل يمكن رد أفعالنا لأسباب بيولوجية؟ ما صلتنا بالوجود ككل؟

على هذا النحو تختلف علوم الحياة عن الفلسفة -إذا- في أسلوب تناول الوجود وفي المنهج المتبع.

ولكن على الرغم من هذا الاختلاف الواضح، ترتبط الفلسفة بعلوم الحياة في موضعين أساسيين. الأول هو ما يعرف بفلسفة علم الأحياء أو البيولوجيا، والثاني هو أخلاقيات علم البيولوجيا.

فمع التقدم الذي أحرزته الفيزياء في النصف الأول من القرن العشرين، حتى أطلق عليها «بارادايم.. العلم في القرن العشرين» على حد تعبير إدواردو بزياخ Edoardo Bisiach، حدثت غيرة من العلوم الطبيعية الأخرى منها، بسبب نجاح الفيزياء المطرد في تقديم تفسير فيزيقي للظواهر الطبيعية مما أدى بالكثير من فلاسفة القرن العشرين إلى عد نظريات علم الفيزياء صاحبة الكلمة فيما يتعلق بتقديم وصف للوجود وعدها مثالا يحتذى بالنسبة لسائر العلوم من حيث قدرتها على تقديم قوانين دقيقة يمكنه على أساسها تفسير بل والتنبؤ بظواهرها الخاصة. من هنا ظهرت فكرة توحيد العلوم في منهج واحد، أو اصطناع العلوم الأخرى لمنهج الفيزياء.

يُعد علم الحياة من العلوم التي أسهمت في القضاء على هذه الفكرة، أي على فكرة اجتماع العلوم في منهج واحد هو المنهج العلمي. لم يعد هناك منهج واحد تستخدمه كل العلوم، فلقد قضى علم الأحياء مع العلوم الإنسانية والاجتماعية على هذه الفكرة التي انتقلت إلى فلاسفة العلم من الوضعية المنطقية وهي فكرة وجود منهج واحد للعلوم يعرف بالمنهج العلمي. فأقصى ما تأمل علوم الأحياء إلى الوصول إليه هي تعميمات من وقائع وليس قوانين دقيقة بالمعنى الذي تعد به قوانين الفيزياء قوانين وذلك لأن المعطيات التي تصل منها علم الأحياء لتعميماته توجد في سياقات مختلفة بحيث يسمح الأمر دائما باستثناءات. تمثل مسألة -أي المناهج هو ذلك الذي يستخدمه علم البيولوجيا- أحد موضوعات فلسفة البيولوجيا التي تمثل بدورها أحد ميادين فلسفة العلم. وشهدت البيولوجيا في الأربعين عاما الماضية اهتماما كبيرا من الفلسفة يعكس أهمية العلوم البيولوجية نفسها. تفسر فلسفة البيولوجيا أهمية علوم الحياة للفلسفة والعكس.

تهتم الفلسفة أيضا بالمشكلات التصورية داخل علم البيولوجيا فتخضعها للتحليل الفلسفي. فعلى سبيل المثال انشغل الفلاسفة بمسألة تحديد مفهوم أو تصور «الملائمة» أو «الصحة» في قولنا «البقاء للأصلح» وهو أحد المفاهيم المهمة في فرع البيولوجيا التطورية. فبأي معنى يكون كائنا هو «الأصلح» بحيث يبقى؟ هذا المفهوم كان دائما مثار خلاف بين فلاسفة علم البيولوجيا. يمكن تلخيص المسألة بينهم في أنهم رأوا أن تعريف (الأصلح) في قولنا «البقاء للأصلح» غير مجدٍ لأن الأصلح لا يمكن تعريفه إلا من خلال تعريفٍ مفهوم «البقاء» والعكس. فالأصلح هو ذلك الذي يبقى، وهو يبقى لأنه الأصلح. هذه المشكلة سميت في أدبيات فلسفة البيولوجيا «مشكلة تحصيل الحاصل». جاء أحد حلول هذه المشكلة في عد «الأصلح» مفهوما لا يمكن رده إلى مصطلح آخر ولكنه يأخذ معناه في سياق نظرية لتفسير التطور يمثل فيها أحد المسلمات التي لا نحتاج لشرحها بمفهوم آخر. اندمج هذا الاهتمام بالمسائل التصورية من جانب فلاسفة البيولوجيا مع البيولوجيا النظرية كما أدى أحيانا بالفلاسفة إلى اختبار حجج علماء البيولوجيا بحيث أضحى الفلاسفة يشاركون علماء البيولوجيا عملهم العلمي. هذا العمل -اختبار حجج علماء البيولوجيا- من قبل الفلاسفة مهم لأن علماء البيولوجيا يخرجون بنتائج مضادة. منهم من يخرج -على سبيل المثال- بنتائج علمية أن المثلية الجنسية ترجع إلى وجود جينات لدى المثليين، بينما يخرج علماء آخرون بنتائج مختلفة تماما. هذه النتائج المتعارضة مرجعها دخول العلماء في سلاسل معقدة من الحجج غالبا ما تكون حججا غير سليمة. من هنا كان دور الفيلسوف

مهما لمساعدة العالِم في الوصول لنتائج صحيحة من جانب، ولحسم مسألة ما إذا كانت الأسس البيولوجية يمكنها أن تقدم حلولا لبعض المسائل الأخلاقية مثل تفسير بعض السلوكيات بإرجاعها لجينات معينة.

من الموضوعات المهمة أيضا لفلسفة البيولوجيا اللجوء لعلم البيولوجيا لتقديم تفسير بيولوجي لتصورات معيارية مثل المرض، الاختلالات الذهنية. كذلك مناقشة ما إذا كانت وظيفة الملامح البيولوجية للكائن الحي هي فقط ما اختيرت من أجله وبقت في الكائن في عملية الانتخاب الطبيعي. كذلك ظهرت منظورات نسوية تقدم تفسيرات مختلفة لبعض المسائل البيولوجية عن تفسيرات باحثين آخرين مثل مسألة الاختيار الجنسي، والبيولوجيا الاجتماعية التي تقدم للسلوك الاجتماعي تفسيرات بيولوجية تبرر بها هذا السلوك.

أخلاقيات البيولوجيا

ما كان من الممكن للفلسفة -أم العلوم- أن ترى علوم الأحياء تتطور وتقف أمامها سلبية دون أن تطمئن على أن هذا التطور تطور من أجل البشرية ولخدمتها وأنه لا يضر بها ولا بالكون بأكمله. من هنا جاء دور الأخلاق -وهي أحد فروع الفلسفة- في توجيه هذا التطور نحو نفع البشرية وفي تجنيب البشرية بل والكون كله أي ضرر. ينتمي هذا الفرع -أخلاقيات البيولوجيا- لما يسمى بالأخلاقيات التطبيقية وهو فرع حديث نسبيا من فروع الأخلاق ظهر في الربع الأخير من القرن الماضي. لا يهتم هذا الفرع بتحديد القيم أو المبادئ الأخلاقية التي يجب اتباعها في حياتنا بشكل عام، فلقد كان هذا هو المتبع في النظريات الأخلاقية عبر تاريخ الفلسفة حتى بداية ظهور هذا الفرع، ولكن هذا الفرع نشأ ليعالج المشكلات الأخلاقية الناجمة عن التطور العلمي والتكنولوجي لكل ميدان معرفي والمبادئ والقيم الواجب اتباعها للتعامل خصيصا مع هذه المشكلات. على هذا النحو ظهر لدينا «أخلاقيات البيولوجيا» ليختص بالمشكلات الناجمة عن تطور علم البيولوجيا، وظهرت «أخلاقيات الإعلام» لتتناول المشكلات الأخلاقية الناجمة عن تطور علم الإعلام وهكذا. كذلك يطلق مصطلح الأخلاقيات التطبيقية على أخلاقيات المهن المختلفة، فيحاول تحديد واجبات وحقوق المنتسبين لكل مهنة وسبل تعاملهم مع بعضهم البعض ومع أعضاء المجتمع الخارجي.

أول من استخدم مصطلح «الأخلاقيات الحيوية» هو فان رنسلر بوتر الذي وصف مشروعه بأننا في حاجة إلى نظرية أخلاقية تضم التزاماتنا تجاه الميدان الحيوي ككل وليس فقط تجاه غيرنا من البشر. ورغم أن المصطلح ما زال يستخدم بهذا المعنى ليعني الأخلاق البيئية ككل، إلا أنه أصبح يستخدم الآن بمعنى أضيق لنعني به دراسة المسائل الأخلاقية الناجمة عن العلوم الطبية والحيوية، وأضحت المسائل الأخلاقية التي تتعلق بالحياة غير البشرية من اهتمام فرع أخلاقيات البيئة. ومن هنا فقد أصبحت «الأخلاق الحيوية» ميدان دراسة بيني متخصص يشترك في دراسته كل من العلماء ورجال الدين والفلاسفة ورجال القانون ذلك أنه يدرس المسائل الفلسفية والقانونية والاجتماعية التي تظهر في الطب -من حيث كونه علما يتطور- وعلوم الحياة.

لا يوجد اتفاق حول تعريف هذا الفرع. يحدد التعريف ميدان بحث هذا الفرع. البعض يجعله قاصرا على المسائل الطبية وبالتالي يجعلون هناك هوية بين «أخلاق البيولوجيا» و«أخلاق الطب». لا نأخذ بهذا التعريف لأن أخلاقيات البيولوجيا -كما سنرى- مجال أوسع من مجال أخلاقيات الطب. فإذا كانت «أخلاقيات الرعاية الصحية» تندرج ضمن أخلاقيات البيولوجيا من حيث إنها تعالج المسائل الأخلاقية لكائن حي وهو الإنسان وذلك أثناء الرعاية الصحية والناتجة عن تطور علم الطب، فإن «أخلاقيات البيولوجيا» ليست قاصرة على ذلك، إذ تندرج تحتها أيضا المسائل الأخلاقية أثناء البحث العلمي ونتائجها وذلك في ميادين علوم الحياة، مثل موضوعات العلاج الجيني، والهندسة الوراثية وأخلاقيات استخدام الخلايا الجذعية، واستخدام خلايا الحيوان للإنسان.

أخلاقيات البيولوجيا كفرع مستقل من الأخلاقيات التطبيقية فرع حديث ولكن بعض المسائل التي يعالجها مسائل تم طرحها منذ القدم. لقد أيد أفلاطون على سبيل المثال التناسل الانتقائي وتحدث القديس توما الأكويني عن مسؤولية الإجهاض، ووضع إيمانويل كانط حججا ضد بيع الأعضاء البشرية.

المسائل الأخلاقية الناجمة عن علم الوراثة وأخلاق علم وتكنولوجيا الأعصاب وأخلاقيات البحث العلمي التي تتضمن التجريب على البشر أهم ميادين أخلاقيات البيولوجيا. نتج عن التقدم في علم الوراثة مسائل أخلاقية خلافية يمكن التعبير عنها على النحو التالي: ما

هي الالتزامات الأخلاقية على الوالدين تجاه مستقبل أطفال لم يولدوا بعد وأظهر تسلسل الجينوم احتمال ولادة هؤلاء الأطفال بمخاطر صحية؟ إذا كان علم الأعصاب هو محاولة فهم وظائف المخ البشري والجهاز العصبي بل والتحكم في سلوكه، فإن أخلاقيات هذا العلم هي التعامل مع المسائل الأخلاقية التي تنجم عن التعرف على وظائف وسلوكيات المخ البشري وعن استخدام تكنولوجيات علم الأعصاب.

ثم يتبقى أخلاقيات البحث العلمي التي تتضمن التجريب على البشر. تمثل النقطة الأساسية في البحث العلمي في ضرورة حماية خصوصية المبحوث وبالتالي ضرورة أخذ موافقته، وخاصة إذا كانت بياناته الشخصية قابلة للتعرف عليها.

يتمثل الاهتمام العربي في القرن الحادي والعشرين بأخلاقيات البيولوجيا في «المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية» التي أظهرت اهتماما كبيرا بأخلاقيات البحث الطبي الحيوي عندما تبنت -كما ذكرنا- أشهر قواعد عالمية خاصة بأخلاقيات الطب الحيوي مدرجة إياها ضمن وثيقة أكثر شمولا أطلقت عليها الميثاق الإسلامي العالمي للأخلاقيات الطبية والصحية، ثم في مواثيق الأخلاق الطبية التي صاغتها وتتبناها كل دول العالم العربي تقريبا، وأخيرا فقد أصدرت منظمة اليونسكو شرعة أخلاقيات العلوم والتكنولوجيا في المنطقة العربية ٢٠١٩ قواعد تتأسس على مبادئ تنظم البحث العلمي المتضمن التجريب على البشر في شتى علوم الحياة، كان لكاتب هذه السطور الحظ أن كان مستشار ومحرر هذه الشرعة.

أما في الغرب فقد أدت التجارب التي قام بها الأطباء على المرضى -وأغلبهم كانوا مساجين- أثناء الحرب العالمية الثانية في المرحلة النازية في القرن الماضي التي أودت بحياة الكثير منهم إلى إثارة النقاش حول ضرورة حماية البحث العلمي لكرامة الإنسان وحقوقه الطبيعية وبالتالي حول الإطار الأخلاقي الذي يجب أن يعمل فيه البحث العلمي الذي يستخدم الإنسان في تجاربه وهو ما أدى إلى نشأة ما يعرف الآن بأخلاقيات البحث العلمي في العالم الغربي. وتم وضع عشرة معايير يجب أن يلتزم بها الطبيب متى أراد أن يقوم بتجربة على إنسان وهي ما عرفت بوثيقة نورنبرج ١٩٤٧ التي تعد أول وثيقة تصدر في مجال الأبحاث على البشر.. وضعت هذه الوثيقة معايير جديدة للسلوك الطبي أهمها ضرورة أن يسبق التجريب على البشر التجريب على الحيوان وأن يقارن الباحث الفوائد المرجوة من البحث بالأضرار التي يمكن أن تحدث. وأخيرا أن المبحوث حر في الانسحاب من التجربة متى شاء.

أثرت هذه الوثيقة -منذ ذلك الوقت- في بيئة أخلاقيات البحث العلمي من عدة نواح: فقد أدت لقبول ما عرف بضرورة اشتراط حرية المبحوث في المشاركة في البحث كما أدت لإدراج هذا الشرط في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨. كذلك أدت هذه المحاكمات إلى ظهور إعلان هلسنكي للمبادئ الأخلاقية للبحث الطبي المتضمن التجريب على البشر والصادر من الاتحاد الطبي الدولي ١٩٦٤ الذي تم مراجعته بعد ذلك عدة مرات حتى ٢٠١٣ الذي ينص -ضمن ما ينص عليه- على أن حياة وصحة وخصوصية وكرامة المبحوث في الأبحاث الطبية الحيوية هي أهم ما يجب على الباحث أن يراعيها. ولم يكد المجتمع الطبي ينتهي من تدارس هذه المبادئ والمعايير الجديدة حتى خرجت عليهم في ١٨ أبريل ١٩٧٩ وثيقة عُدت أهم الوثائق العالمية في مجال حماية المبحوث في مجال البحث الطبي ألا وهي وثيقة بلمونت. لخصت هذه الوثيقة المبادئ التي يجب مراعاتها في البحث الطبي في ثلاثة مبادئ: احترام الأفراد، والمنفعة، والعدل. هذه المبادئ ليست موجهة للباحث فقط، ولكنها تمثل الضوابط الأخلاقية التي يجب أن يراعيها ويعيها الباحثون والمبحوثون ومراجعو الأبحاث وكل مهتم بالبحث العلمي المتعلق بالتجريب على البشر.

ثم تلا ذلك القواعد الإرشادية الدولية لأخلاقيات البحوث الطبية الحيوية المتضمنة تجريب على البشر والتي صدرت عن مجلس المنظمات الدولية للعلوم الطبية عام ١٩٨٢ وتم مراجعتها عدة مرات حتى ٢٠٠٢.

ومع الوقت أضحت الجوانب الأخلاقية والموافقة المستنيرة الإرادية شرطين أساسيين مقبولين عالميا سابقين لأي بحث علمي يتضمن تجريبا على البشر. وأصبحت القواعد الإرشادية العالمية والوطنية المنظمة للسلوك الأخلاقي في البحث العلمي هي ما يضع ضوابط المراجعة المستقلة للبروتوكول البحثي، وتصميم البحث، ومعايير الرعاية، والموافقة المستنيرة.

■ **د. بهاء درويش** أستاذ الفلسفة جامعة المنيا، مصر وعضو اللجنة الدولية لأخلاقيات البيولوجيا، اليونسكو، باريس

المعرفة والفلسفة: تشاؤمُ الوضوح وتفاؤلُ الإرادة

د. الهواري غزالي

تتعـدَّد الفلسـفة في علاقتهـا مـع المعرفـة بتعـدُّد توجُّهـات هـذه الأخـيرة ونظرياتهـا ومجتمعاتهـا التـي أنتجتها، وهـي معرفـة صنعتها أيضًـا الأسـاطير والأديـان ومختلـف أنـواع الإنتـاج الأدبي والعلمـي والتِّقنـي. وفي ظـلِّ هـذا التَّراكـم، سـأركز في هـذا المقـال الوجيـز عـلى المعرفـة البيئيَّـة في علاقتهـا مـع فلسـفة الطَّبيعـة، باعتبـار أنَّ المعرفـة بالبيئـة صـارت أكـثر المواضيـع نيـلاً للاهتـمام العلمـي بعـد الجائحـة وانتشـار الفقـر.

عندمـا اضطُـرَّ الإنسـان للاختفـاء عـن العـالم خـلال جائحـة كورونـا، صـارت الطَّبيعـة أكـبر وأوحـش، والحيوانـات بمـا في ذلـك الأكـثر بريَّـةً راحـت هـي الأخـرى تغـزو شـوارع المـدن الأكـثر صناعيَّـةً في العـالم، أمَّـا الإنسـان، فَقَـدْ فَقَـدَ عظمتـهُ، بـل بـدأ شيءٌ في واقـع معرفتـه بالعـالم يتغـيَّر بتغـيُّر ملامـح الطَّبيعـة نفسـها. لقـد أدرك أنَّ الطَّبيعـة بـدأت تدفنـه شـيئًا فشـيئًا في بيتـه، بعدمـا كان قديمـا جـزءًا منهـا قبـل أن ينسـاها. وتبـيَّن في الأخـير أنَّ الإنسـان منقسـمٌ إلى قسـمين: قسـم يتعامـل مـع الطَّبيعـة انطلاقًـا مـن تصـوُّره حولهـا، وقسـمٌ آخـر يتعامـل معهـا انطلاقًـا منهـا. فكيـف تعيـد الفلسـفةُ النَّظـر مجـدَّدًا إلى هـذه المعرفـة الإنسـانية في ظـلِّ هـذا الانـدثـار البطـيء للطَّبيعـة وللإنسـان أمامهـا؟

للإجابـة عـلى هـذا السُّـؤال، سـنعود أدراجنـا في فهـم فلسـفة الطَّبيعـة إلى منجـز فيليـب ديسـكولا العلمي، الـذي انتهـى في شـكل كتاب ضـمَّ أفكاره التِّـي طرحها عـلى طاولـة النِّقـاش أمـامَ المهتمِّـين بالأنثروبولوجيـا فلاسـفة واجتماعيِّـين، وَنَـشَرهُ لأوَّل مـرَّة عـام ٢٠٠٥، بعنـوان «مـا وراء الطَّبيعـة والثَّقافـة».

وجديـرٌ بالذِّكـر، أنَّـه، لأهميَّـة هـذا المجـال، وللتَّرجمة التـي آل إليهـا عربيًّـا بفضـل جهـود الباحـث الدُّكتـور عـزّ الدِّيـن الخطَّـابي الرِّيفـي، فقـد حظـي هـذا الكتـاب المنشـور مـن قِبـل هيئـة البحريـن للثَّقافـة والآثـار بجائـزة الملـك عبـد اللـه بـن عبـد العزيـز للتَّرجمـة العـام الفـارط (٢٠٢٢).

وُلـد فيليـب ديسـكولا عـام ١٩٤٩ بباريـس، واختـصَّ في الفلسـفة بالمدرسـة العليـا لسـانت كلاود، ثـمَّ قـام بإنجـاز أطروحـة دكتـوراه في الإثنولوجيـا تحت إشراف كلـود ليفـي سـتراوس. أصبـح عـام ١٩٨٧ محـاضرًا بالمدرسـة العليـا للعلـوم الاجتماعيـة بباريـس، ثـم مديـرًا لمركـز الدراسـات بالمدرسـة نفسـها عـام ١٩٨٩. ثـم مـا لبـث أن عُـيِّنَ عـام ٢٠٠١ مديـرًا لمختـبر الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة الـذي أسَّسـه كلـود ليفـي سـتراوس سـنة ١٩٦٠، كـما تـمَّ تعيينـهُ شـهر يونيـو ٢٠٠٠ مديـرا عـلى كـرسيّ «أنثروبولوجيـا الطَّبيعـة» بكوليـج دو فرانـس، وقـد شـغل هـذا الكـرسي حتـى عـام ٢٠١٩.

ولقـد عـاش فيليـب ديسـكولا في عملـه الميـدانيِّ لغـرض إنجـاز بحثـه في تواصـل مسـتمرٍّ لأكـثر مـن ثلاثـين عامـا مـع قبائـل جيفـارو أشـوار الإكوادوريَّـة، الواقعـة عـلى الحـدود بـين الإكـوادور والپـيرو بمنطقـة الأمـازون بأمريـكا الجنوبيـة. واسـتوحى مـن خـلال بحثـه الميـداني وتجربتـه الإثنوغرافيَّـة موضـوعَ أطروحتـه الـذي يحمـل عنـوان الطَّبيعـة المحلِّيَّـة والرَّمزيـة: دراسـة ميدانيـة لبيئـة الأشـوار، حـاول مـن خلالهـا تقديـم تحليـل لطريقـة تحديـد البـشر لكائنـات الطَّبيعـة وعلاقـات هـؤلاء معهـا وهـو تحليـل مقـارن وعميـق لأنمـاط التَّهيئـة الاجتماعيـة في إطـار العلاقـة التـي تحكـم ثنائيـة الطَّبيعـة بالثَّقافـة والعكـس.

ويمكـن أن نسـتقرئ الملامـح الجديـدة في هـذه الدِّراسـة التـي تمثِّـل خـروج الباحـث عـن النَّمطيـة الغربيَّـة الحديثـة القارئـة للعـالم وفـق خصائصهـا الأنثروبولوجيَّـة، حيـث قامـت بتصنيـف الكائنـات في شـكلها العـامّ مقسِّـمةً إيَّاهـا وفقًـا لخضوعهـا لقوانـين المـادَّة أو لتقلُّبـات الأعـراف، لكـنَّ هـذه الأنثروبولوجيـا لم تعتمـد مقاييـس جوهريَّـة أخـرى كالتَّنـوع الثَّقـافي والمعـرفي النَّاتـج عـن التَّنـوع الطبيعـي للمحيـط.

وبتركيـزه عـلى منطقـة الأمـازون، حظـي الباحـث بالنَّظـر في تلـك العلاقـة التـي تربـط الهنـود بالغابـة، وهـي علاقـة مختلفـة جـدًّا عـمَّا يعرفـه الإنسـان الحديـث، فهـؤلاء لا يملكـون وجـودًا اجتماعيًّـا، وليـس لديهـم لا ديـن ولا معبـد ولا بلـدة ولا حتَّـى قريـة في بعـض الأحيـان. إنَّ وضعيتهـم تعبِّـر حقًّـا عـن كونهـم في تأقلمهـم مـع الطَّبيعـة، يصبحـون امتـدادًا لهـا، لقـد قامـوا بتوسـيع حـدود المجتمـع خـارج عـالم البـشر.

إنَّهـم يقومـون كلَّ فجـر، بعـد أن يجتمعـوا حـول النَّـار، بمناقشـة أحـلام اللَّيـل لتقريـر مـا يجـب القيـام بـه في النَّهـار. في هـذه الأحـلام، تقـدِّم الطَّبيعـة نفسـها في شـكل بـشري للحـالم لتخـبره بمعلومـات، تبعـث إليـه رسـائل أو تبـثُّ لـه شـكوى.

ويذكـر الباحـث قصَّـة مثـيرة للانتبـاه في هـذا السِّـياق، فلقـد رأت امـرأةٌ في حلمهـا أنَّ شـابَّةً أتـت لزيارتهـا أثنـاء اللَّيـل وهـي تقـول: اُنظـري، لقـد حاولـتِ تسـميمي، فتقـول المـرأة: لمـاذا وكيـف؟ فتجيـب: لقَد زرعتنـي بالقـرب مـن نبتـة سـامَّة. كانـت تتحـدَّث هـذَه الشَّـابة عـن نبـات البارباسـكو (barbasco) الـذي يسـتخدم في المنطقـة لتعديـل التَّوتر السَّـطحي للـماء. ليـس لهـذا النَّبـات تأثـيرٌ عـلى النَّهـر في المـدى الطَّويـل ولكنَّـه يخنـق الأسـماك، وهـو أيضًـا نبـات يُسـتخدم للانتحـار. تـردف المـرأة مخاطبـةً الباحـث بعـد حديثهـا عـن الرُّؤيـا: إنَّ النَّباتـات والحيوانـات تعتـبر نفسـها بـشرًا، وعندمـا تـأتي للتَّحـدث إلينـا، فإنَّهـا تتبنَّـى شـكلا بشريًـا للتَّواصـل معنـا.

بالتَّأكيـد، لقـد انتـابَ المـرأةَ نـوعٌ مـن الأسى بعدمـا غرسـت نبـات الكسـافا (البفـرة) بالقـرب مـن الباربـاسـكو.

تدفعنـا هـذه القصَّـة حتـمًا إلى طـرح سـؤالٍ جوهريٍّ: هـل للطَّبيعـة عقل؟

في الواقـع، لا يوجـد عنـد شـعوب الأمـازون مفهـوم تجريـديّ للطَّبيعـة، فهـي ليسـت نظريَّـة، ولا تملـك حتَّـى مفـردة توجَـدُ بهـا، عندمـا يتحدَّثـون عـن الطَّبيعـة، فهـم يذكـرون الأشـجار والأنهـار والذِّئـاب والقـردة وغيرهـا مـن الحيوانـات، إنَّهـم بعيـدون تمامًـا عـن إدراك الطَّبيعـة بكونهـا نوعًـا مـن التَّجريد. لا يقتـصر الأمـر عـلى قبائـل الأمـازون، فكثـيرٌ مـن الحضـارات غـير الأوروبيـة لا نعـثر في لغتهـا عـلى مـا يفيـد مصطلـح الطَّبيعـة، بمـا في ذلـك الحضـارات اليابانيـة والصِّينيـة والعربيَّـة.

وخلافًـا لذلـك، فـإنَّ الطَّبيعـة التـي صنعتهـا المفاهيـم التـي تراكمـت جـرَّاء مـا قدَّمتـه الفلسـفاتُ اليونانيـة ومـا قبلهـا والدِّيانـاتُ أيضًـا هـي في الواقـع أداةٌ لقيـاس المسـافة بـين البـشر وغـير البـشر فقـط، اخترعهـا الغـرب، في ظـلِّ الثَّـورة العلميَّـة الحديثـة، لتحديـد كيفيَّـة فهمهـا لتكـون نظامًـا للمـوارد والطَّاقـات، ومجـالًا لاستكشـافها في مَهَمَّـةٍ لفهـم القوانـين. ولذلـك، أوضـح هايدجـر أن الطَّبيعـة هـي نـوع مـن الصُّـندوق الفـارغ الـذي يسـمح بإعطـاء أهميـة لجميـع المفاهيـم التـي سـيقف الإنسـان ليقابلهـا عـلى الضِّفـة الأخـرى منهـا؛ كالإنسـان-الحيـوان، الامتلاء-الفـراغ، المدنية-التَّوحُّـش. لقـد صاغ العـالم الغـربي هـذه المسـافة انطلاقًـا مـن الكوجيتـو الدِّيـكارتي خـلال القـرن السَّـابع عـشر خصوصًـا: «أنـا أفكِّـر، إذن أنـا موجـود». بعبـارة أخـرى، أنـا قـادر عـلى إدراك نفسـي ككائـن مفكـر، ولهـذا فأنـا لسـتُ مختلفًـا تمامًـا عـن الآخريـن مـن غـير البشر فحسـب، بـل إنَّنـي الوحيـد الموجـود بينهـم في هـذا العـالم. بالنِّسـبة لقبائـل الأشـوار الأمازونيَّـة، فـإنَّ هـذه الثُّنائيـات غـير موجـودة، والتَّعـارض الـذي ينشـأ بـين «البريَّـة والبيـت» ليـس لـه معنـى أكـثر مـن التَّعارض بـين «الطَّبيعـة والمجتمـع». فالنَّباتـات لهـا أرواح أيضًـا، والغابـة ليسـت بـراري متوحِّشـة كـما يراهـا الإنسـان الحديـث، إنَّهـا مـكانٌ لحـدوث الائتـلاف الوجـودي بـين الأجـزاء، فهـي بالأحـرى مزرعـة كبـيرة يعمـل فيهـا غـيرُ البـشر.

وإذا كانـت قبائـل الأشـوار الأمازونيَّـة تتكلَّـم مـع الحيوانـات عـبر الأحـلام، وتعيـش معهـا دون أن تنظـر إليهـا مـن منطلـق كونهـا غـير بشريَّـة، فـإنَّ الحيوانـات في الثَّقافـة العربيَّـة يمكنهـا أن تتواصـل أيضًـا مـع الإنسـان مـن طـرقٍ مختلفـة كالهتـاف. والهتـاف كانـت تنسـبه العـربُ لمـن يُسـمعُ صوتُـه ولا يُـرى، والمقصـود بـه هـو الجـنّ. لنلاحـظ تلـك القصَّـة العجيبـة التـي أمـر هـارون الرَّشـيد بتدوينهـا، وذكرهـا الميـداني في كتـاب الأمثـال: إنَّ عبيـد بـن الأبـرص سـافر في ركـبٍ مـن بنـي أسـد، فبينـما هـم يسـيرون إذا هـم بشـجاع، (وهـو الثُّعبـان)، يتمعَّـك عـلى الرَّمضـاء فاتحًـا فـاهُ مـن العطـش. [فقـال لـه بعـض أصحابـه: دونـك الشُّـجاع يـا عبيـد فاقتلـه! قال عبيـد: هـو إلى غـير القتـل أحـوج، فأخـذ إدواةً مـن مـاءٍ]، فنـزل فَسَـقَاهُ، فلـمَّا انْتعـش، انْسـاب في الرَّمـل.

فلـمَّا كان في اللَّيـل ونـام القـوم، نـدَّت رواحلهـم وتفرَّقت، فلم يُـرَ لها أثـرٌ، فقام كلُّ واحد يطلب راحلتـه، فتفرَّقـوا. فبينـما عبيـدٌ كذلـك، وقـد أيقـن بالهلكـة والمـوت، إذ هـو بهاتـف يقـول لـه:

يا صاحبَ البكرِ المُضَلِّ مَرْكَبُهْ
دونَكَ هذا البكرَ مِنَّا فاركبُهْ
ما دونَه من ذي الرّشادِ تَصحَبُه
وبكْرُكَ الآخرُ أيضا تجنُبُه
حتى إذا اللّيلُ تَجَلّى غَيهَبُه
فَحُطَّ عَنْهُ رَحلَهُ وسَيِّبُه
إذا بَدَا الصّبحُ ولاحَ كَوكَبُه
وقد حمدتَ عنهُ ذاكَ مَصحبُه

- ويقال إنَّ عبيد لمَّا ركب البكر الذي أعطاه إيَّاه الهاتف، ووصل إلى أهله سالمًا، أطلق سراح بكره، وقال:

يا صاحبَ البكرِ قَدْ أُنقِذْتَ من بَلَدٍ
يَحارُ في حافَتَيها المُدلِجُ الهادِي
هَلاَّ أَبَنْتَ لَنا بالحَقّ نَعرفُهُ،
مَن ذا الذي جادَ بالمَعروفِ في الوادي
ارجِعْ حميدا، فقَد أبلَغتَ مَأْمَنَنا
بُوْرِكتَ من ذي سَنامٍ رائحٍ غادي

- فرد عليه صاحبُ البكر قائلًا:

أنا الشُّجَاعُ الذي أَلْفَيْتَنِي رَمضا
واللهُ يَكْشِفُ ضُرَّ الحائرِ الصَّادي
فَجُدْتَ بالمَاءِ لَمَّا ضَنَّ حَامِلُهُ
تَكَرُّمًا مِنْكَ لَمْ تَمْنُنْ بإنْكَادِ
الخَيْرُ يَبْقَى وإنْ طَالَ الزَّمَانُ بِهِ
والشَّرُّ أَخْبَثُ ما أَوْعَيْتَ مِنْ زَادِ
هَذا جَزَاؤُكَ مِنِّي لا أَمُنُّ بِهِ
فَاذْهَبْ حَمِيدًا رَعَاكَ الخَالِقُ الهَادِي

في الواقـع، إنَّ عبـارة هـارون الرَّشـيد عندمـا يقـول بعـد سـماعه هـذه القصَّـة: «لا يضيـع المعـروف أيـن وُضـع» مثيرة للانتباه، إذ إنَّـه يـرى مـا قـام بـه عبيـد، مـع جـزء مـن أجـزاء الطبيعـة، هـو تعامـل لا يقتـضي أن يكـون إلَّا بـين البـشر، ولكـنَّ قصَّـة عبيـد، أثبتـت أنَّ التَّعامـل الإنسـاني قـد نقـل الكائن -تحـت تأثـير المعـروف- مـن حالتـه الحيوانيَّـة غـير البشريَّـة إلى حالتـه الشـبه بشريَّـة وهـي التَّجنُّـن، أي تحـوُّل الحيـوان إلى جـنّ، وهـو ارتفـاعٌ بالحيـوان لدخـول منطقـة شـبه إنسـانيَّة.

وإذا كانـت هـذه القصَّـة تعنينـا بالدَّرجـة الأولى لسـماحها لنـا بعقـد مقارنـة بـين مجتمعات شـفهيَّة إلى حـدٍّ كبـير جـدًّا، فإنَّهـا تؤكِّـدُ مـن جهـة أخـرى عـلى أنَّ المسـافة التـي توجـد بـين البـشر وغـير البـشر، بالنِّسـبة للفلسـفة الدِّيكارتيَّـة، لا تتميـز -فحسـب- بأشـكال مختلفـة مـن الاسـتمراريَّة الماديَّـة باعتبـار البـشر وغـير البـشر حيوانـات، ولكـن أيضًـا بالانقطـاع النَّوعـي باعتبـار البـشر

(الإنسـان)، خـلاف غـير البـشر (الحيـوان)، يملـك عقـلا.

تلغـي قصَّـةُ عُبيـد بـن الأبـرص هـذا الانقطـاع النَّوعـي، مثلـما تلغيـه قبائـل الأشـوار الأمازونيَّـة، وتؤكِّـد عـلى اسـتمرارية الأجـزاء الدَّاخليـة للعـالم والتَّواصـل بينهـا، كتلـك الحقيقـة التـي تسـمح للإنسـان باكتشـاف النَّوايـا لـدى غـير البـشر (الحيـوان)، ممَّـا يجعـل هـذه الأخـيرة، أخلاقيًّـا ومعرفيًّـا، عـلى قـدم واحـدة مـن المسـاواة في التَّصنيـف، بينهـا وبـين الإنسـان.

وإنَّـه لمـن الخطـأ، أن نُغْفِـلَ الجانـب العقـلاني عـن غـير البـشر، وننسـبُه للإنسـان فقـط. فكـما يقـول فيليـپ ديسـكولا ذو الثَّلاثـين عامًـا في غابـات الأمـازون: أتخيـل أنَّ الطَّبيعـة لهـا عقـل، فهـي تتنفَّـس، وتحيـا، وتنمـو، وتتفاعـل مـع مـا يحيـط بهـا، وأنَّ الغريـزة الأمويـة المتطـوِّرة تمامًـا لـدى الإنـاث، يمكنها أن تقـترب هـي أيضًـا مـن الوعـي، ويقـول أيضًـا بشـكل أكـثر فصاحـة: قـد لا يكـون واضحًـا كـما هـو الحـال عنـد البـشر، ولكـن في الطَّبيعـة، عندمـا ترتكـب الحيوانـات أخطـاءً فإنَّهـا تتعلَّـم مـن أخطائهـا؛ هـذا هـو الوعـي عينُـه بالنسـبة لي.

وفي الواقـع، فـإنَّ وجـوب البحـث عـن ابتـكار لأشـكالٍ بديلـة لسـكان الأرض لاسـتدراك الخطـأ، تسـمح بتنظيـم العلاقـات بـين البـشر كـما تحافـظ عـلى العلاقـات مـع غـير البـشر أيضًـا، وذلـك لغـرض إيقـاف التَّدهـور، والأزمـات البيئيَّـة المذهلـة التـي حدثـت خـلال نهايـة القـرن العشريـن. يسـتخدم فيليـپ ديسـكولا لذلـك عبـارة گرامـشي: «تشـاؤمُ الوضـوح وتفـاؤلُ الإرادة»؛ أي أنَّ الإنسـان باسـتطاعته دائمًـا أن ينجـح في تغيـير الأشـياء.

يبـدأ هـذا التَّغيـير انطلاقًـا مـن الاعـتراف بتلـك الأخطـاء السِّياسـيَّة والاقتصاديَّـة التـي ارتُكبـت بـدءًا مـن فكـر ألـزمَ الإنسـان نفسَـه بـه لقَـرون ثـمَّ ورَّثـه لغـيره بحيـث اعتـبر نفسَـهُ صَاحـبَ الطَّبيعـة وسـيِّدها، واعتـبر الطَّبيعـة مـن جهـة أخـرى مـوردًا لإرضـاء سـيادته. لقـد سـاهم هـذا التَّفكـير البرجـوازي بشـكل فظيـع ويسـاهم حتَّـى الآن -لاسـيما مـن خـلال الـدُّول التـي تعـرف تقدُّمًـا هائـلا في البنـاء العمـراني ذي التِّقنيَّـة المتطـوِّرة- في تحطيـم علاقـة الإنسـان معرفيًّـا مـع الجميـع، مـع نفسـه، ومـع البـشر، ومـع غـير البـشر.

ووفقًـا لفيليـپ ديسـكولا، لا يوجـد انتقـال بيئـيّ بـدون انتقـال ثقـافيٍّ، فـإذا كنَّـا قادريـن أخـيرًا عـلى إحـداث ثـورةٍ حيويَّـة في علاقتنـا مـع الطَّبيعـة، فـلا بـدَّ أن يسـبقَ ذلـك أوَّلًا انتقـالٌ ثقافيٌّ يفترض مسـبقًا أن نكـون عـلى درايـة بقدرتنـا الحقيقيَّـة في إعـادة التَّواصـل مـع الجميـع، في إعـادة التَّفكـير في علاقتنـا مـع الأحيـاء، مـع البـشر وغـير البـشر، دون بحـث عـن مـكانٍ نقـف فيـه إزاءهـم موقـف المُسـيطر، ودون أن ينتابَنـا شـعورٌ بعقيـدة الهيمنـة المتدرِّجـة تجـاه الطَّبيعـة.

وإذا حاولنـا، بنـاءً عـلى مـا سـبق، تقديـم تغطيـة لبلـدان الأطلـس الإفريقـي (تونـس، الجزائـر والمغـرب)، وفي ظـلِّ المفاهيـم الاشـتراكية التـي لا تبعـد عـن أن تكـون بدرجـةٍ التَّأثـير نفسـه للرَّأسماليَّة، فلقـد تـمَّ ترحيـل سـكَّان الصَّحـراء من بيوتهـم التـي تسـمَّى بالقصـور (القـرى الصَّحراويَّـة القديمـة في الجزائـر مثـلا) نحـو عـمارات تحتـوي على شـقق. سـاهم هـذا التَّرحيـل الـذي كان بهدف التَّحديـث العمـراني في انخفـاض المنتـوج الواحـي، الفلاحـي والزِّراعـي، في انفصـال الإنسـان عـن نسـقه الاجتماعـي العمـراني، وفي تدمـير جـزء كبـير مـن الهويَّـة التـي تكوَّنـت بفضـل علاقـة الإنسـان في بيئتـه الصَّحراويَّـة بغـير البـشر، لدرجـة أنَّ فـراغ القصـور قـد أفقـد الواحـات طاقتهـا البيولوجيـة ممَّـا أثَّـر عـلى الطُّيـور التـي انعدمـت لديهـا هـي الأخـرى أسـبابُ العيـش، فهاجـرت مثـل البـشر إلى المـدن والمسـاحات الصِّناعيَّـة.

ليـس هـذا فحسـب، فـإنَّ السِّـياحة بالمغـرب وتونـس، قـد سـاهمت في القضـاء عـلى الشَّريـط السَّـاحلي أيـن ينبغـي أن تعيـش مـن المفـروض الكائنـاتُ غـير البشريَّـة، وهـي مسـاحات سـاهمت بإسـمنتها المسـلَّح مـن جهـة أخـرى في رفـع درجـات الحـرارة بسـبب مـا يصـدرُ عـن المكيِّفـات الهوائيَّـة مـن هـواء سـاخن جـدًّا.

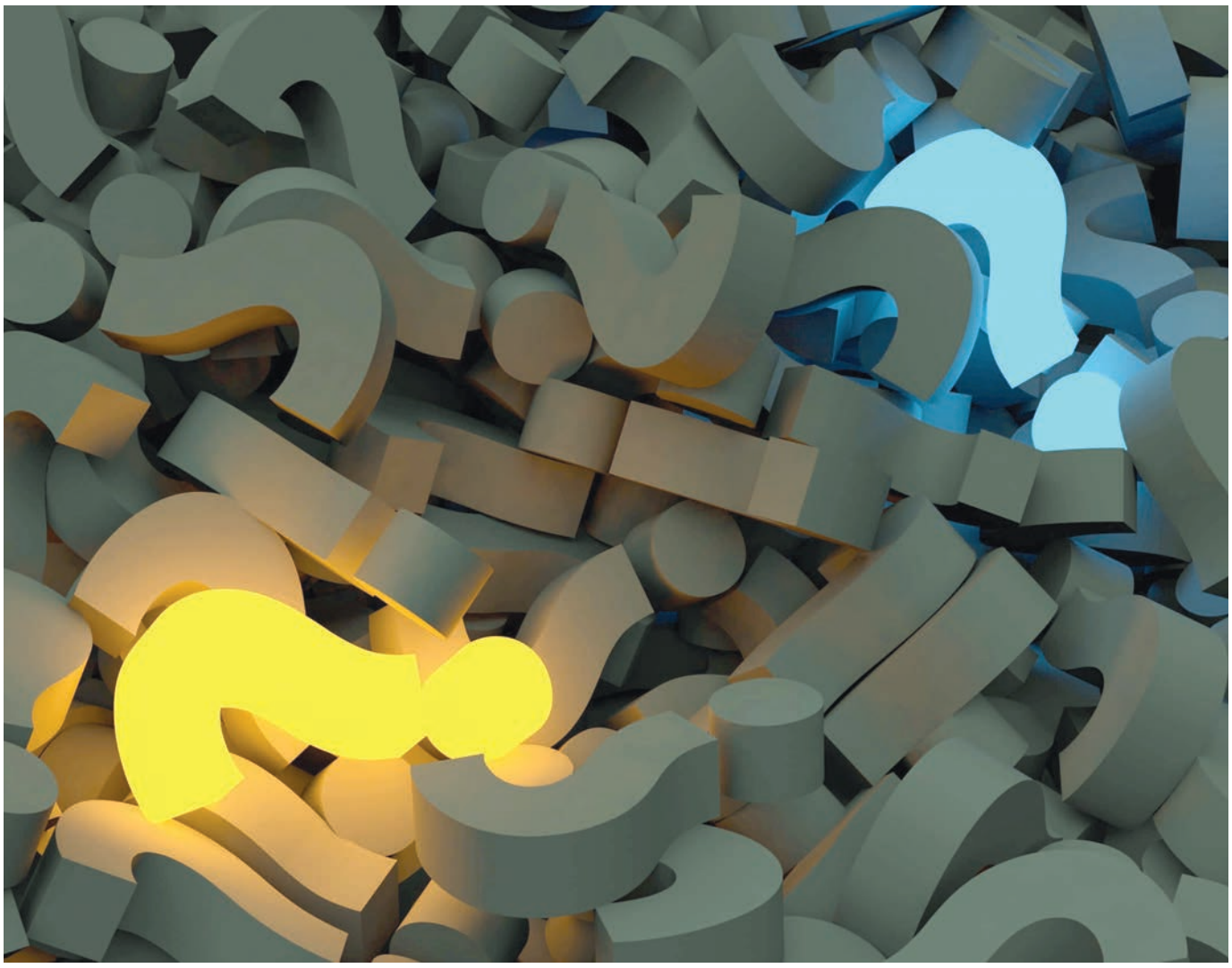
إنَّ النَّظـر إلى الطَّبيعـة كجـزء خـارج الإنسـان بـل وأحيانًـا كمنافـس عـلى الفضـاء هـو السَّـبب الرَّئيـس في حـدوث هـذا النَّـوع مـن الكـوارث البشريَّـة، ولننتبـه في المقابـل وبشـكل خـاصٍّ إلى تلـك التَّجـارب الاجتماعيـة والثَّقافيـة المتعـددة التـي خاضتهـا شـعوبٌ تطـوَّرت بـدون تقنيَّـات وعـالم صناعـي معقَّـد، إنَّهـا تفيدنـا -يقـول فيليـپ ديسـكولا- بطـرح خيـارات أمامنـا أوسـع مـن تلـك التـي يمكـن أن نتخيَّلهـا.

لا يبتعـد هـذا الباحـث في الواقـع عـن طـرح حـلٍّ يسـمِّيه بالرُّوحانيَّـة، وهـو اعـتراف الإنسـان بغـير البـشر: النَّبـات، الحيـوان، الأرواح، الجبـال، الصحـاري، البحـار، الأنهـار، ودخولـه معهـا في علاقـة تبـادل دون افـتراس أو عنـف. مـا نجـده في المعرفـة الصُّوفيـة يـكاد يختـصر بشـكلٍ عجيـب هـذه العلاقـة أيضًـا في مـا يسـمِّيه ابـن عـربي في كتابـه الفتوحـات المكيَّـة بـأوَّلِ الإنسـان وآخـر الحيـوان، فلقـد أعطـى اللَّـهُ كلَّ شيءٍ خلقـه، فبـين الإنسـان والحيـوان وسـطٌ وهـو القـرد والنَّسـناس، وهـو الحيـوان الـذي لا يقـوى قـوَّة الإنسـان ولا يبقـى عليـه حكُـم الحيـوان، وبـين الحيـوان والنَّبـات وسـطٌ مثـل النَّخلـة، وبـين المعـدن و النَّبـات وسـطٌ مثـل الكمأة. فهـذه النَّظـرة الكليَّـة لغـير البـشر باعتبـار وسـائطها مـع البـشر يسـمح بتطويـر الجانـب الرُّوحـاني والعرفـاني لفلسـفة الطَّبيعـة.

■ **د. الهواري غزالي** أستاذ محاضر بجامعة باريس

هل ثمّة مستقبل في انتظارنا؟

د. أمّ الزين بنشيخة



هل ثمّة مستقبل في انتظارنا؟ ربّما يكون هذا هو السؤال الفلسفي الذي صار إلى مهمّة الفكر الأولى اليوم في ضوء الأزمات العالمية الإيكولوجية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية. إنّنا قبالة سؤال لا يولد من نوع من الترف الفكريّ، إنّما هو إشكال أنطولوجي خطير ينبثق من قلق عميق إزاء ما يحدث لنا اليوم في عالم يبيع «الموت الكونيّ» في سوق حضارة السلع والحروب الدائمة. هكذا يبدو المستقبل المكان الأكثر هشاشة بالنسبة لنا نحن سكّان الجغرافيا الأكثر استهدافا، في عصر نهاية التاريخ ونهاية الإنسان وانتعاش تجارة الأديان. في هذه المواقع غير المضمونة يكتب فاليري الشاعر والأديب الفرنسي المعاصر «أنّ المستقبل لم يعد كما كان». لكن كيف كان المستقبل؟ وهل يمكن للماضي أن يكون مكانا مناسبا لولادة المستقبل؟

بدءا نشير إلى أنّ السؤال عن المستقبل هو سؤال حديث في جوهره، وقد وُلد هذا السؤال حينما تمّت إزاحة الإجابة اللاهوتية من سماء الإنسانية. وبوسعنا القول إنّ الإنسانية القديمة كانت تتعلّق بالآتي وفق مقولة القدر أو الغيب الذي هو دوما من علم الله. أمّا الإنسانية الحديثة فقد أنجزت لنفسها مفهوم المستقبل كأفق لما يمكن للبشر أن يفعلوه بحريّتهم الجذرية. إنّ مفهوم الحريّة الذي أصبح صفة ميتافيزيقية للإنسانية الحديثة هو الذي جعل السؤال عن المستقبل ممكنا. هذا ما اكتشفه الفيلسوف الألماني ايمانويل كانت الذي أسّس السؤال عن المستقبل في باحة السؤال الكبير «ماذا يحقّ لي أن آمل؟». لأنّ البشر هنها لا يأملون من المستقبل إلا ما هم قادرون على صنعه بوصفهم كائنات حرّة، إذ لا أحد بوسعه توقّع ما يفعلونه بحرّيتهم. لأنّهم قد يفعلون الشرّ وهذا أيضا نتاج حرّيتهم الطبيعية.

يقول نيغري المفكّر الإيطالي المعاصر «نحن نعاني من المستقبل» ويقول كاتب فرنسي آخر «إنّ المستقبل ملك لمن هو جدير به». فهل نحن نعاني من المستقبل من هول ما يعد به، أم أنّنا لسنا جديرين به؟ أو هل نكون ثقافة تعاني من الماضي وليس من المستقبل؟ وإزاء هذه الأسئلة قد يكون برجسون على حقّ حينما قال «إنّ فكرة المستقبل أكثر خصوبة من المستقبل نفسه». لكن هل ثمّة مستقبل في انتظارنا؟ لقد تمّت معالجة هذا السؤال من خلال ثلاثة مقاربات: الأولى في علاقة بمفهوم الأمل في التقدّم الأخلاقي والثانية في العلاقة بمفهوم الكارثة والثالثة تقول بأنّه يمكن إنقاذ المستقبل انطلاقا من خطّة معرفية وفكرية وتربوية وإيكولوجية شاملة تجعلنا نعتبر الأرض وطنا للجميع.

١) كيف نكتب تاريخ المستقبل؟

وهو سؤال طرحه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت وأجاب عليه في أفق ضرب من التفاؤليّة الفلسفية العميقة القائمة على مفهوم المحبّة بحيث يكون السؤال التالي: «هل ينبغي أن نحبّ النوع البشريّ؟ أو أنّ الأمر يتعلّق بموضوع علينا النظر إليه بعين الريبة؟». ثمّة إذن ضرب من العلاقة بين محبّة النوع البشري وبين الأمل في أن يتقدّم نحو الأفضل. وهو الأمر الذي يقتضي ضرورة تأسيس فلسفة المستقبل على ما يسمّيه كانت استعدادا أخلاقيا في الطبيعة البشرية يجعلنا نأمل في أنّ البشر في تقدّم مستمرّ نحو الأفضل وبأنّ الشرور التي يقترفونها إنما هي آيلة إلى الاندثار. إنّ ما يبحث عنه كانت في هذا النصّ هو إذن «حبّ كونيّ» هو شرط الأمل في التقدّم نحو الأفضل. وذلك لأنّ الأمل في أزمنة أفضل، يمثّل بالنسبة إلى كانت الشعاع أو النور الذي لا ينفكّ يضيء قلوب كلّ العقول النيّرة. وحده من يكره النوع البشريّ يعتقد في أنّ المستقبل لن يكون غير جملة الشرور والكوارث والتعاسات التي لا يقدر البشر على إتيان غيرها. إنّ كانت إذن يدحض ههنا أطروحة ماندلسون وينبّه الفلاسفة إلى أنّه قد آن الأوان لكي يسهموا في إنجاز الأمل في مستقبل أفضل. قائلا «إنّ الستار لا بدّ في النهاية أن يسقط» وعلينا ألا نكتفي بالفرجة على إنسانية تخبط خبط عشواء من سيّء إلى أسوأ.

وفي إطار التأسيس الفلسفي لفكرة التقدّم يعتبر الفيلسوف الألماني ايمانويل كانت أنّ فكرة نهاية العالم هي فكرة حمقاء لا تصلح إلا للفاشلين من البشر. ويسأل مستنكرا ضمن نصّه الموسوم نهاية كلّ الأشياء (١٧٩٤): لماذا نعتقد دوما أنّه ثمّة نهاية للعالم ؟ ولماذا نتصوّر دوما أنّ هذه النهاية مرعبة بالنسبة إلى كلّ النوع البشريّ ؟ إنّ السؤال عن نهاية العالم يضلّل العقل ويجعله يتيه في ثنايا لا تؤدّي لأنّ العقل البشري عقل متناه ولا يمكنه أن يتخطى حدود تناهيه. وفي القسم الثاني من كتاب نزاع الكلّيات (١٧٩٨) يستعيد كانت السؤال عن الأمل في التقدّم مرّة ثانية ويعنون هذا القسم «في استعادة السؤال التالي: هل أنّ النوع البشري في تقدّم مستمرّ؟» وهنا تحديدا يولد السؤال عن كيف نكتب تاريخ المستقبل. وفي هذا السياق يفتتح كانت هذا النص كما يلي: «إنّنا نطالب بكتابة فصل عن التاريخ البشري، بالمعنى الحقيقي، لكن ليس تاريخ الماضي إنّما تاريخ المستقبل..». وهنا يقع التمييز بين طريقتين لكتابة المستقبل: تلك التي تتمّ عبر التوقّع (أي الذي يخصّ المؤرّخ) وأخرى تتمّ عبر التنبّؤ (الخاص بالنبيّ). ويجمّع كانت كلّ الطرق التي كتبت بها الإنسانية تاريخ المستقبل في ثلاث أطروحات: الأولى تقوم على أنّ التاريخ البشري هو في سير دائم نحو الأسوأ. والثانية تقول بأنّ البشر في تقدّم مطّرد نحو الأفضل دوما. أمّا الثالثة فتعتقد أنّ البشر لا يتقدّمون نحو أيّ شيء بل هم في حالة خبط عشواء وعبثية دائمة، ذلك أنهم يرسبون في نفس الوضع من التعاسة دوما.

أمّا الأولى فيسمها كانت بالإرهاب الأخلاقي، أمّا الثانية فهي استبشار مشطّ وأحمق، والثالثة فهي عبثيّة تماما. وخلاصة القول: إنّ هذه التصوّرات الثلاثة ليست ناجعة في إنجاز شكل أفضل من المستقبل.

إنّ الحلّ الذي يقترحه كانت لهذه الوضعية الإشكالية إذن هو التالي: إنّ التقدّم البشري نحو الأفضل لا ينبغي التفكير فيه انطلاقا من التجربة التاريخية فقط. فالماضي ليس هو الطريقة المناسبة لبناء المستقبل. ذلك أنّه بوسع الإنسانية أن تتقدّم رغم كل الشرور التي تنحدر بها نحو الأسوأ. وعليه فإنّه حتى في حالة إدراكنا أنّنا نسير إلى الوراء، فإنّه لا ينبغي علينا رغم ذلك أن نفقد الأمل في القدرة على إدراك «نقطة الانعطاف» التي تقود مجرى الأحداث نحو الأفضل. كيف يحدث هذا الأمر؟ يجيبنا كانت: بفضل الاستعدادات الأخلاقية للنوع البشري. لكن فيم تكمن هذه الاستعدادات؟ إنّها تكمن في قدرة البشر على الحرية، فنحن كائنات تسلك دوما وفق الحريّة، إذ بوسع هذه الحريّة أن تملي علينا ما ينبغي علينا أن نفعله، لكنّها لا تستطيع أن تتوقّع ما سنفعل..

صفوة القول إنّ هذه الفكرة التي اقترحها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت، - أنّ المستقبل هو التقدّم الأخلاقي-، هي فكرة أسهمت في تأسيس عصر التنوير على نحو عميق، وانتشر هذا المفهوم منذ القرن الثامن عشر وصار إلى حركة فكرية وثقافية واسعة، أنجزت فيها الإنسانية الحديثة كل معالم العالم الحديث القائم على التقدّم العلمي والحضاري بعامّة. غير أنّ ما حصل في القرن العشرين من حروب وكوارث جعل الأمل الكانتي في التقدّم يتحوّل إلى كابوس يجري تشخيصه ونقده من طرف روّاد مدرسة فرنكفورت بخاصّة، ومع بنيامين تحديدا.

٢)التقدّم هو الكارثة:

يعتبر الفيلسوف الألماني والتر بنيامين أكثر المفكّرين تشخيصا لفكرة الكارثة، بحيث يذهب في كتابه أشكال العبور: «ينبغي أن نؤسس التقدّم على فكرة الكارثة.. وأنّ الجحيم ليس أمرا ينتظرنا إنّما هو ما نعيشه الآن». ومن أجل بيان هذه الفكرة سيجد بنيامين في لوحة بول كلي «الملاك الجديد» تجسيدا لدلالة عصر ملتفت نحو أشلاء الماضي، لكن عاصفة تبسط أجنحته وتدفعه نحو مستقبل لا يكفّ عن الالتفات عنه. وإنّ ما نسمّيه تقدّما ليس في تصوّر بنيامين غير «كارثة الغرب الإمبريالية»،(الحرب العالمية)، هي كارثة بلا أنوار. والسبب في هذه الكارثة هو غياب نظرية إتيقية، كفيلة بأن تمنع تحوّل التقدّم إلى ضرب من البربريّة. نحن هنا إزاء ما يسمّيه بنيامين «صوفية الموت الكونيّ التي تنتشر في العجيج المزعج لآلاف الأقدام المفهوميّة». إنّ والتر بنيامين لا يؤثّم العقل التكنولوجي فقط: بل يؤثّم الفلسفة الألمانية أيضا. فهو يرى أنّ المثالية الألمانية قد حوّلت النجاح التكنولوجي إلى فشل وتعاسة ومنطق تدمير. فهي بهذا المعنى فلسفة لم تسهم فعلا في بناء أخلاقي ينمو على وتيرة التقدم التكنولوجي. إنّ الحلّ الذي يقترحه بنيامين هو التالي: ضرورة تجميع كل القوى العقلية لا فقط من أجل مقاومة المخاطر الكارثية لحرب جديدة، بل وبخاصة من أجل مقاومة كل الحيل الضمنية للخطابات المفهومية أي أشكال التمويه والمخاتلة التي تقع للطبيعة وللتكنولوجيا.

٣) كيف يمكن إنقاذ المستقبل؟

عن هذا السؤال يجيبنا إدغار موران في أحد أهم كتبه الأخيرة بعنوان السبيل لأجل مستقبل البشرية وفيه يشتغل الفيلسوف الفرنسي على «البحث عن السبيل التي من شأنها أن تنقذ البشرية من الكوارث التي تهددها». أمّا عن الرهان الكبير فهو التدرّب على صناعة الأمل علما وأنّ «ما نستطيع أن نأمل فيه ليس أفضل العوالم الممكنة بل إقامة عالم أفضل». ينطلق ادغار موران من تشخيص لوضعية العالم اليوم منذ ثمانينيات القرن الماضي التي تزامنت مع سقوط الاقتصاديات الاشتراكية وانحدار العالم نحو الرأسمالية المتوحشة كنظام عالمي للسيطرة على كل مجالات الحياة. وهو نظام أدّى إلى ظهور العديد من الأزمات الاقتصادية والبيئية والاجتماعية والديمغرافية والسياسية....ما حدث من أزمات عالمية صلب العولمة الغربية والنيوليبيرالية جعل «الغرب يشعر في داخله بنقص حادّ: إذ تتزايد العقول العاجزة المنادية باستخدام التحليل النفسي.. وتمارين اليوغا الهندية والتأملات البوذية وباللجوء إلى المشعوذين..». لقد دفعت هذه المسارات نحو الهاوية بالعالم إذن إلى سلسلة من الأزمات المعقدة والمتشابكة والمتداخلة معا. أزمة في توحيد الإنسانية بانهيار أسطورة التقدّم الغربية وعودة الهويات الثقافية. أزمة بيئية مع تزايد تدهور المحيط الحيوي والاستغلال المشطّ للطبيعة. أزمة اجتماعية صلب الحضارة الغربية نفسها القائمة على أنانية الأفراد التي دمّرت أواصر التضامن التقليدية. أزمة ديمغرافية تمظهرت مع تزايد عدد السكان في البلدان الفقيرة وانخفاضها في البلدان الغنية. أزمة سياسية تتجلى في عدم قدرة السياسيين على التفكير في هذه الكوارث معا ومواجهتها. أزمة دينية بحيث «تعيش الأديان بدورها أزمة، فهي من جهة قد تراجعت بسبب تطور العلمانية على حسابها، ومن جهة أخرى تعاني من الصراعات الداخلية بين الطوائف المتناحرة..». حول هذه الوضعية الكارثية التي تهدد الإنسانية يكتب إدغار موران ما يلي: «إنّنا نغرق في عصر حديدي كوكبي..ذلك أنّ الرأسمالية المتوحشة ليست هي الخطر الوحيد الذي يهدد الإنسانية اليوم، بل هناك أيضا التعصب المسعور والديكتاتوريات المتصلبة».

أمّا عن السبيل نحو مستقبل البشرية فقد تمّ تفريعها إلى سبل كثيرة من أجل الأمل في مستقبل أفضل. السبيل الأولى هي «الوطن –الأرض» بوصفها مشتركا كونيا يجمع الإنسانية جمعاء خارج حدود الدول والخرائط الاستعمارية التي صممتها الدول الإمبريالية. ثانيا ضرورة التخلص من وهم السيطرة على العالم القائمة على أسطورة التقدم الغربية. ثالثا الإصلاح المعرفي والتحول من الفكر البسيط إلى الفكر المركب أي إدراك ترابط المعارف وتشابكها في أفق إصلاح شامل لنمط تفكيرنا ولنمط حياتنا وذلك عبر إصلاح تربوي شامل أيضا وسياسات تكافلية وتهجينية. رابعا على الإنسانية أن تدرك أنّها تتقدم باتجاه الكارثة وذلك يعني أنّ المشترك بيننا اليوم هو الهلاك لكنّ الاستباق على الكارثة يمكن أن ينقذنا منها.. خامسا ينبغي علينا أن نخفّف من سقف طموحاتنا. المطلوب ليس السعادة بل التخفيف من البؤس الناتج عن التفقير والتصحير والعنف والحروب الدائمة بين الأصوليات..سادسا: إنّ هذا التاريخ هو الذي أنهك وليست قدرات البشرية الخلاّقة.

خلاصة القول إنّ العقل البشري مطالب بالاستثمار في صناعة الأمل. أمّا المبادئ الكبرى لفلسفة في الأمل فهي تقوم على أنّ «السبيل العظمى لا باب لها. إنّ آلاف الطرق تؤدي إلى هناك»..وهو مثل بوذي. وهي خمس مبادئ هي: ١) انبثاق اللامتوقع وظهور اللامحتمل. ٢)الفضائل التوليدية والإبداعية المتأصلة في الإنسانية. ٣) فضائل الأزمات. ٤) فضائل الخطر. (هولدرلين «حيثما يتعاظم الخطر يتزايد عدد المنقذين» وحيثما ينمو اليأس، يتعاظم الأمل أيضا). ٥) تطلع البشرية التليد إلى التآلف.

لا أحد بوسعه التنبّؤ بما سيكون عليه هذا المستقبل، لأنّه إنّما يأتي دوما من الجهة التي قد لا نتوقّعها. فقد تظهر عقائد جديدة أو حتى أديان جديدة، وقد تظهر أيضا إبداعات ثوريّة أفضل. وفي كلّ الحالات يبدو أنّ الإنسانية الحالية قد دخلت بعدُ فيما يسمّيه الخبراء بمجتمعات المخاطرة والمغامرة المجهولة. وصفوة القول، إنّ هذه التحوّلات البيولوجيّة والتكنولوجيّة والرقميّة التي تعيشها الإنسانية الحاليّة تقتضي أن تصاحبها تحوّلات ثقافية واجتماعية عميقة. بحيث لا ينبغي إيداع ما تبقى من الإنساني فينا بين أيادي التكنولوجيا والآلات والعلوم بعامّة، لأنّ العلم لا يفكّر. وربّما يتوجّب على الإنسانية الحاليّة السيطرة على أحلامها بحيث بوسعها أن تقترف أخطاء أقلّ فظاعة، وأن تمتلك أوهاما أقلّ خسائر وتكاليف.

■ **د. أم الزين بنشيخة** أكاديمية وكاتبة تونسية

أن تكون إنسانًا يعني أن تكون إنسانًا أعلى

ميخائيل إيبشتاين
ترجمة عن الروسية: يوسف نبيل

الإنسان الخارق هو عملية خلق الإنسان ذاتها:

يبدو أن مفهوم «تجاوز الإنسانية» أكثر تبريرًا من مفهوم «ما بعد الإنسانية» حيث تشير كلمة «تجاوز» إلى الحركة في مجال الإنساني وخارج حدوده. في الآن ذاته لا يوجد تناقض جوهري بين النزعة الإنسانية وتجاوز الإنسانية. في الحقيقة الإنسان تحديدًا مفطور على أن يكون أكبر أو أقل من ذاته، كما أنه مفطور على تجاوز حدود ذاته في كلا الاتجاهين. يصف المصطلحان «الإنسانية» و«تجاوز الإنسانية» العلاقة نفسها بين المرء ونفسه التي يكون فيها ذاتًا وموضوعًا. موضوع العلاقة التي يكون فيها الإنسان موضوعًا هو الإنسان المتجاوز للإنسانية، أو بعبارة أكثر شيوعًا: الإنسان الأعلى.

عندما أعلن نيتشه على لسان زرادشت عبودية الإنسان، فإنه أكد بدقة أن خلق الإنسان الأعلى هو عمل الإنسان، وأن الإنسان نفسه ليس سوى جسر ممتد بين القرد والإنسان الأعلى.

«وهكذا تحدث زرادشت للشعب: أنا أعلمكم عن الإنسان الأعلى؛ فالإنسان شيء يجب تجاوزه. ماذا فعلتم لتتجاوزوه؟ لقد خلقت جميع الكائنات حتى الآن شيئًا أسمى منها، فهل تريدون أن تكونوا انحسار هذه الموجة العظيمة وتعودوا إلى حالة الوحش بدلاً من تجاوز الإنسان؟ ما هو القرد بالنسبة للإنسان؟ مثير للسخرية أو الخزي المؤلم. ينطبق الشيء نفسه على الإنسان الأعلى: مثير للسخرية أو الخزي المؤلم».

أخطأ زرادشت في أمر واحد فقط: هل خلقت حقًا الكائنات كلها شيئًا أعلى منها؟ ماذا خلقت الأسماك والثعابين والغزلان؟ ماذا خلقت تحديدًا؟ وحده الإنسان هو القادر على خلق شيء أجمل وأكثر دوامًا منه. الإنسان الأعلى القادم، مهما كانت أفضليته الجسدية والفكرية، هو أيضًا من صنع الإنسان القادر على تجاوز نفسه. الإنسان هو الوحيد القادر على خلق الفن والتكنولوجيا والحضارة، وأخيرًا هو الوحيد القادر على خلق الأشكال الجديدة والمحتملة للحياة والعقل، كما أنه مفطور على تجاوز نفسه، وأن يكون جسرًا مؤديًا إلى هدف أعلى. في العظة النيتشوية عن الإنسان الأعلى لا يوجد في حقيقة الأمر شيء لا يمكن رده إلى خطاب عصر النهضة الشهير لجيوفاني بيكو ميراندولا (١٤٦٣ -١٤٩٤) عن كرامة الإنسان:

«قبل الله الإنسان بوصفه صورة غير محددة بعد، ووضعه في قلب العالم وقال له: «لن نمنحك يا آدم مكانًا محددًا ولا صورة بعينها ولا التزامًا معينًا بحيث تحدد مكانك وشخصيتك وواجبك بحسب رغبتك الخاصة وقرارك. أما بقية الخلائق فتُحدَّد بحسب القوانين الموضوعة. لا تقيدك أي حدود، وستحدِّد صورتك بقرارك الخاص الذي أضعه فيك. يمكنك أن تولد من جديد في كائنات أقل ذكاء، كما يمكنك أن تولد من جديد بحسب مسعى روحك في كائنات إلهية أسمى».

إذا اقتطعنا من بيكو ميراندولا المكون الديني للنزعة الإنسانية سنصل بالضبط إلى الإنسان وفقًا لرؤية نيتشه الذي يشق طريقه صوب الإنسان الأعلى. يقول بيكو ميراندولا: «... يمكنك أن تولد من جديد بحسب مسعى روحك في كائنات إلهية أسمى» ويقول نيتشه: «خلقت جميع الكائنات حتى الآن شيئًا أسمى منها». ينطلق نيتشه إذن من الموضوع الإنساني ذاته، وكل ما في الأمر أنه يتناوله بصورة أقل دقة لأنه يشير إلى كل الكائنات بصورة غير محددة، بينما يقول ميراندولا أن الإنسان هو تحديدًا من يستطيع أن يولد من جديد ويُحوِّل نفسه إلى ما هو أسمى. لكن في واقع الأمر لم يُزل العنصر الديني لـ «الكرامة الإنسانية» من نيتشه، بل على العكس؛ لقد صار أشد كثافة. وفقًا لبيكو ديلا ميراندولا وضع الله الإنسان في مركز العالم، ككائن أعلى، بينما وفقًا لنيتشه يحاول الإنسان بنفسه أن يصير كائنًا أعلى وأن يتجاوز نفسه ويكتسب سمات الله. يمثِّل ذلك الانقلاب ذاته ذا الطبيعة التجاوزية «الإلهية اللا متناهية»، والتي كانت جزءا لا يتجزأ من الإنسان خلال عصر النهضة، وتكشف الآن عن نفسها بوصفها «فوق بشرية»، وهذا ما يُطلق عليه جيل دولوز في كتابه عن ميشيل فوكو (في فصل «الإنسان وفوق الإنسان») الطية الفائقة.

هكذا يُعبِّر دولوز عن مفهوم فوكو «ما بعد الإنسانية» متضامنًا معه. في التكوين «الكلاسيكي» للقرنين السابع عشر والثامن عشر، في سبينوزا وليبنيز وباسكال الإنسان هو طية أو تجعد على سطح اللانهائي يجب تسويتها من أجل الكشف عن الطبيعة الأبدية الإلهية للإنسان. في التكوين «التاريخي» للقرن التاسع عشر، في كوفييه وداروين وآدم سميث وماركس، يتشكل الإنسان ويكتسب محدودية تاريخية جذرية وفقًا لسياق اللغة والتطور والإنتاج بحسب ظروف المكان والزمان. أخيرًا، في هذا التشكيل المستقبلي، والذي «وفقًا لدولوز»، أنشأ نيتشه نفسه، تبدأ الطية نفسها في التكاثر ويصير الإنسان إنسانًا أعلى دون أن يفقد نهائيته، لكن يبدو كما لو أنه يستنسخ نفسه عدة مرات في أفق «العود الأبدي». يمكننا أن نجد «الطية الفائقة» في الانعكاس الذاتي اللا نهائي للأدب والفن المعاصرين وفي اللوالب المزدوجة للشفرات الجينية وفي التنظيم الذاتي للفوضى والعمليات العشوائية المعقدة الأخرى، كما يمكننا أن نجدها في أنماط الكسيريات اللا نهائية القابلة للقسمة وذاتية التكرار. لم تعد طيات الإنسان ذات طبيعة متجاوزة (لاهوتية) ولا نهائية لكنها لا تزال قابلة للتسوية والكشف عن طبيعة الإنسان الإلهية (كما في القرنين السابع عشر والثامن عشر). لم يعد الإنسان إذن محدودًا تاريخيًا ومنغلقًا على نفسه انغلاقًا تامًا، بل صار أرضيًا عابرًا تمامًا (كما في القرن التاسع عشر). إنها محدودية تتضاعف بشكل غير محدود، وتاريخية تتجاوز نفسها وتسعى جاهدة نحو القوة الفائقة والإنسانية العليا. بحسب دولوز، فإن هذا التكوين الجديد الذي انكشف في القرنين العشرين والحادي والعشرين، لا يُعتبر - بأي حال من الأحوال - أدنى من النوعين السابقين من حيث إمكاناته الإبداعية، بل وربما يتفوق عليهما.

إذا قبلنا هذا الرأي، فمن الواضح أنه لن تكون هناك حاجة للحديث عن نهاية الإنسان، بل عن بداية تكاثره الذاتي في شكل «طيات فائقة» و«إنسانية عليا». أن تكون إنسانًا يعني أن تصير إنسانًا أعلى. يرتقي الإنسان إلى أشد درجات كثافته، ويوسِّع نطاقه في الوجود، ويخلق طبيعة ثانية ذاتية الفاعلية والتفكير. علم الإنسان إذن هو علم يدرس الإنسان المتجاوز لحدود نوعه، كما يدرس التحول البشري في عملية خلق أشكال اصطناعية للحياة والعقل يُحتمل أن تتجاوز النوع البيولوجي المدعو: هومو سابينز.

علم بيئة الإنسان:

حتى وقت قريب، امتلك العلماء تحت تصرفهم شكلا واحدًا طبيعيًا للحياة وشكلا واحدًا للعقل البشري، لم تسمح دراستهما للمرء بالتوصل إلى تعميمات حول طبيعة الحياة والعقل، والسبب تحديدًا هو أن عملية ملاحظتهما لم تكن ممكنة إلا في صورة مفردة، بينما يتطلب التعميم مقارنة أشكال مختلفة من الظاهرة ذاتها. يفحص علم الإنسان الشخص، لا بوصفه من بين أشكال الحياة غير الذكية (النباتات والحيوانات) وحسب، بل يفحصه أيضًا بوصفه واحدًا من أشكال العقل غير البيولوجية وعنصرًا من أكثر النماذج عمومية؛ واحدًا من الكائنات الإنسانية، أو السايبورغ (الكائنات السيبرانية)، الروبوتات.

يكتسب الإنسان تدريجيًا، ضمن هذه الأطر الموسعة، الخصوصية التي اتسمت بها سلالاته الفرعية فقط - الأمم والمجموعات العرقية داخل التكوين البشري. تحدث عملية العولمة، أي توحيد الأمم في التكامل التكنولوجي والاقتصادي والثقافي للجنس البشري، بالتزامن مع تحديد البشرية لنفسها كواحدة من أنواع الكائنات الذكية. يُضيِّق هذا الوجود ضمن سلسلة معنيٍ العنصر وفي الآن نفسه يميزه ويبرزه بوصفه مهما بدرجة خاصة. تبدو ظاهرة الإنسان، إذا جاز التعبير، كما لو أنها شكل نحوي، «حالة» لها معنى خاص بها، في حين أنها كانت في وقت سابق ظاهرة غير نسقية، والموضوع والهدف الوحيد للعلوم الإنسانية. الآن نبدأ في اعتبار الإنسان أحد بُنى مجال نو ويمتلك سمات متمايزة إضافية. يُثري علم الإنسان اللغة التي نتحدث بها عن الإنسان ويقدم نموذجًا جديدًا في العلوم الإنسانية: الإنسان في اختلافه عن أشكال العقل الأخرى. هكذا يبرز علم الإنسان من وسط دائرة العلوم الإنسانية التقليدية ويشكل نفسه بوصفه علما جديدًا للإنسان.

بمرور الوقت تزداد هيمنة الآلات والتكنولوجيا والكمبيوترات على المجالات التقليدية للتفكير والعمل الإنسانيين (الحساب- التخطيط – الإنتاج - التشييد – تراكم وتبادل المعلومات... إلخ). وفقًا لذلك يُنظر بشكل متزايد إلى الإنسان في عدم قابليته للاختزال في هذه الوظائف البشرية للآلة

باعتباره فريدًا وغريبًا ومذهلا، لا يمتص وحسب، بل يتذوق جيدًا، ويتشكل لديه ذوق خاص نبيل كمذاق النبيذ المعتّق. من الضروري تطوير حضارة تقنية متطورة لالتقاط صورة الإنسان في هذا المستوى البيئي: الجسد – اللمس – النظر – الحديث من القلب إلى القلب – الإيمان – الأمل والحب المضبب القديم. يظهر تقريبًا الموقف المنفصل والرافض ذاته تجاه الإنسان في علاقته بالطبيعة داخل حدود علم البيئة، وهي علاقة تبدو من بعيد كما لو أنها تجاه نوع مهدَّد بالانقراض. في الفترة الممتدة بين القرنين: الثامن عشر – العشرين صارت الشعوب البدائية والثقافات القديمة والتقليدية، أي الإنسان، موضوعًا لدراسة الإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا الثقافية، موضع اهتمام بيئي ومحط جاذبية إلى جانب الطبيعة البكر. يمتد هذا المنظور إلى المستقبل. تدريجيًا سينتقل الإنسان الحديث أيضًا إلى مجال الاهتمام والرعاية البيئية حيث سيُنظر إلى الحداثة بشكل متزايد بوصفها بيئة تقنية تتساقط منها بقايا مرحلة قديمة من مراحل تطور العقل البشري؛ مرحلة شبه برية ووسيطة بين الطبيعة والثقافة؛ نصف طبيعية ونصف اصطناعية.وفقًا لهذا الوضع الجديد ينشأ علم الإنسان، وهو تخصص ينتمي إلى العلوم الإنسانية، كانتماء علم البيئة إلى العلوم الطبيعية. يدرس علما الفيزياء والكيمياء الطبيعة بصورة معينة، بينما يدرسها علم البيئة من حيث علاقتها المتبادلة بالإنسان الذي يُمثّل جزءًا المكون البشري فيها وأحد أنواع الكائنات العاقلة (الكائنات العضوية العاقلة) جنبًا إلى جنب مع الآليات العقلية التقنية الممكنة. يدرس علم الإنسان أيضًا طرق التفاعلات المتبادلة بين ما هو عضوي وما هو تقني في الإنسان؛ أي أنه يدرس إضفاء الطابع التقني على العضوي وأنسنة التقني. بعد الطبيعة التي سوف تندمج داخل بنية حضارة كوكبية كلية ومتنامية سيُستوعب الإنسان أكثر فأكثر داخل إطار الندرة بوصفه نوعًا حيويًا منغلقًا ومدمجًا في بيئة تقنية أقوى من مثيلتها في الماضي. ربما سوف تندمج وظيفة الإنساني بطريقة مصطنعة بالمجالات المعزولة والمحمية بالطريقة نفسها التي توجد بها الطبيعة البدائية الحالية خلف أسيجة المحميات. سيصير الطبيعي نفسه وظيفة اصطناعية وموضوعًا للحراثة والعناية. سوف تتخذ مثل هذه المزارع أو المحميات أو المتاحف الطبيعية للإنسان أغرب الأشكال مثل جُزر غير محوسبة «لحضارة طبيعية» مهجورة.

يمكننا أن نتخذ مثالا بموضوع ظهر حديثًا في علم الإنسان؛ ألا وهو: المتبقي الإنساني الصغير في عالم الطباعة بالكمبيوتر. اليد التي اعتادت بالفعل الضغط على لوحة المفاتيح ذات الأحرف الجاهزة تشعر فجأة بإنسانيتها مجددًا وتحرك القلم فوق الورقة. في السابق لم يكن يُنظر إلى فعل الكتابة باعتباره بشريًا حيث حمل عبئا وظيفيا يتمثل في نقل المعلومات. في عصر الكمبيوتر تعيد الكتابة، التي تعطي هذه الوظيفة للآلة، اكتشاف شخصيتها الجسدية. تصير الكتابة وطريقة لمس الورقة اتصالا رمزيًا بالمرسل إليه، القارئ المستقبلي، وتصير وحيًا عن الشخصية والاكتشاف الحميم للسمات الحركية للمؤلف. الكتابة أمر «جامح» مقارنة بالطباعة: رقصة طقوسية باليد، نوع من فن الرقص... كما نرى، موضوع الكتابة نفسه موجود منذ مدة طويلة لكن صار للمرة الأولى موضوعًا لعلم الإنسان؛ فيما يتعلق باختفائه على وجه التحديد وظهوره مجددًا، وبوصفه طريقة قديمة للتواصل وإحدى الخصائص اللمسية والإيمائية، وبوصفه ظهورًا جديدًا لما هو إنساني في حضارة بعد إنسانية. ليس من قبيل المصادفة ظهور مثل هذا المصطلح: «توقيع مبلل»؛ أي توقيع تقليدي بالحبر، بعكس التوقيع العادي الإلكتروني أو الرقمي. يعمل إضفاء الطابع التقني على السمات البشرية ونقلها إلى الآلة على تسريع عملية إضفاء الطابع القديم والبيئي على الإنسان نفسه بوصفه كائنًا طبيعيًا.

يكشف علم الإنسان في سياق العلوم الإنسانية في القرنين العشرين والواحد والعشرين عن علاقة جديدة بين التخصصات الرئيسة الثلاثة للدراسات البشرية: الأنثروبولوجية والخاصة بالعلوم الإنسانية والخاصة بعلم الإنسان. يتسق الاختلاف بينها مع العصور الثلاث الرئيسة في تطور الحضارة: عصر ما قبل التاريخ – العصر التاريخي – عصر ما بعد التاريخ.

تدرس الأنثروبولوجيا الإنسان بوصفه نوعًا عضويًا، والتطور الثقافي هو أهم ما يميزه، وتدرسه أيضًا بوصفه فرعًا منفصلا من فروع التطور الطبيعي للمملكة الحيوانية. موضوع الأنثروبولوجيا هو علم وظائف أعضاء العرق والإثنية والأشكال البدائية للاقتصاد والدين، والسمات الجينية والثقافية الخاصة بنوع الهومو سابينز برمته، وانتقال هذه السمات من الطبيعة إلى مجال الثقافة. في الوقت نفسه تدرس الثقافة في أشكالها التركيبية المبكرة وغير المتمايزة، وفي علاقتها بالطبيعة وفي تناقضها معها، وليس في الانقسامات الداخلية اللاحقة تاريخيًا.

تدرس العلوم الإنسانية الإنسان باعتباره موضوعًا مستقلا ومبدعًا ومديرًا للكون الثقافي والدلالي برمته. تتعامل هذه العلوم مع مجالات مختلفة لثقافة متطورة ومتباينة وجهود إبداعية هادفة للشخص: الفلسفة والأخلاق واللغة والأدب والفن والتاريخ وعلم النفس. من هنا جاء اصطلاح العلوم الإنسانية في صيغة الجمع: «الإنسانيات» حيث يشير إلى انفصال وتنوع السمات الإنسانية. يدرس علم الإنسان الإنسانَ بوصفه جزءًا من المجال التكنولوجي الذي أنشأه البشر لكنه يكتنفهم ويذيبهم في نفسه تدريجيًا. يظهر الإنسان بوصفه خالقًا، ليس فقط للبيئة الثقافية، ولكن أيضًا لأشكال العقل ذاتية الفعل حيث يصير هو نفسه واحدًا من إبداعاتها. إذا كانت الأنثروبولوجيا تدرس الخصائص المحددة للإنسان وسط الكائنات الحية الأخرى (الحيوانات وخاصة الرئيسات العليا - أسلاف الإنسان)، فإن علم الإنسان يدرس الخصائص المحددة للإنسان بين الكائنات المفكرة والآلات الذكية والكائنات التقنية (أشباه البشر، الروبوتات، الإنسان الآلي).

هكذا يبدو علم الإنسان كانعكاس المرآة للأنثروبولوجيا؛ فكلا المجالين يتعاملان مع حدود البيئة الطبيعية والتقنية. موضوع الأنثروبولوجيا هو الإنسانية التي نبتت من الطبيعة، بينما موضوع علم الإنسان هو الإنسانية النامية في كنف التكنولوجيا التي تخلقها بنفسها.

يتعامل علم الإنسان مع الإنسان من حيث تكامله أو تناقضه مع الآلة. يدرس علم الإنسان ما يبقى إنسانًا في الإنسان بعد أن تستولي آلة التفكير على وظائفه العقلانية، وما يحدث للآلة عندما تصير أكثر ذكاءً وإنسانية. علم الإنسان إذن هو علم بيئة الإنسان ولكنه في الآن ذاته أنثروبولوجيا الآلة، أي علم إعادة التوزيع المتبادل لوظائفها وإضفاء الطابع التقني على الإنسان وأنسنة التكنولوجيا. صار لكلمة «إنسان» مرجعية جديدة: آلة. في السابق كان من السخف تطبيق مقياس ومفهوم شخص ما على أجهزة مثل المحرك البخاري أو الرافعة أو التلسكوب طالما تحاكي وتعزز الوظائف الفردية لجسم الإنسان (اليد والعين وما إلى ذلك). لكن صارت آلة التفكير التي تبدأ في تعلم إحدى الوظائف الرئيسة للدماغ؛ الحساب، تستحق بالفعل أن تُدعى بشرية، حتى لو كانت لا تبدو ظاهريًا إنسانًا.

هكذا ينشأ علم الإنسان نتيجة لانتقال الشخص إلى مرحلة جديدة وتطورية نشطة ومصطنعة وتقنية. يذهب الشخص إلى الماضي باعتباره نوعًا حيويًا وينتقل إلى المستقبل باعتباره نوعًا تقنيًا وشكلًا للفكر وكائنًا إلكترونيًا (سايبورغ)، وخيالًا وراثيًا أو تكنولوجيًا حرًا. يتضح أن موضوع علم الإنسان هو الإنساني الباقي خارج مجال الآلة والإنساني المندمج في الآلة.

تعكس الوحدة المزدوجة لعلم الإنسان ثنائية توجه تطور الإنسان نفسه بوصفه خليقة طبيعية ومبدعًا لطبيعة صناعية (طبيعة ثقافية تقنية). يبدو الإنسان خليقة طبيعية من الناحية البيئية وفي الآن نفسه يبدو مخترعًا لأشكال اصطناعية مستقلة من العقل، كما يبدو مصير الإنسان في ظل هذه التحولات الجذرية بمثابة شوكة واقعة بين المأوى البيولوجي والكون التقني.

يترتب على ذلك ظهور اتجاهين في علم الإنسان:

- علم الإنسان البيئي وهو علم يدرس الإنسان بوصفه ابنًا لبيئة طبيعية محافظة، وكيانًا معذَّبًا وعابرًا وغير كامل جسديًا، موهوبًا إبداعيًا وجريئًا من الناحية الثقافية؛ أي أنه علم يدرس خصوصية الإنسان غير القابلة للاختزال في آلة.
- علم الإنسان التقني، وهو علم يدرس وظائف الإنسان المنتقلة إلى الآلة والمدموجة في كائنات تقنية جديدة قادرة على اختبار مزيد من التطوير المستقل، كما أنها أقل اعتمادية على أسلافها من البشر العاقلين.

■ **ميخائيل إيبشتاين** فيلسوف وعالم لغوي روسي وأمريكي، وناقد أدبي. أستاذ النظرية الثقافية والأدب الروسي في جامعة إيموري (أتلانتا – الولايات المتحدة الأمريكية) - أستاذ الأدب الروسي والنظرية الثقافية ورئيس مركز ابتكار العلوم الإنسانية في جامعة دورهام (المملكة المتحدة) (٢٠١٢-٢٠١٥).

■■ المقال أعلاه فصل مترجم عن الروسية من كتاب «مستقبل العلوم الإنسانية»، الصادر عن دار«ريبول كلاسيك» والمتضمن مجموعة من المحاضرات عن أزمة وتجديد العلوم الإنسانية في القرن الواحد والعشرين.

كيف يأخذ الروائيون من الفلسفة؟
الرواية ترتدي ثوب الحكمة

تحقيق: حسن عبد الموجود

العلاقة بين الفلسفة والرواية عالميا راسخة، وهناك أعمال تمثل علامات يتحاور فيها السرد مع الفلسفة بشكل واضح، وعلى رأسها «الغريب» لألبير كامو، و«المحاكمة» لفرانز كافكا، و«الخلود» لميلان كونديرا وغيرها، لكن على مستوى العالم العربي، هل يمكن القول إن العلاقة بين الفلسفة والرواية واضحة لدرجة يمكن معها وصف تلك العلاقة بالظاهرة أم أن الأمر لا يتعدى كونه مجرد مشاغبات بسيطة بينهما؟ والسؤال بشكل عام: هل يحضر الخطاب الفلسفي في الرواية العربية؟

الناقد المصري الدكتور حسين حمودة يقول إن علاقة الرواية، والأدب عموما، بالفلسفة علاقة قديمة ومتجددة، قطعت مسيرة طويلة ومرت بأشكال متعددة .. خلال تلك المسيرة تراءت في الثقافة الغربية أعمال كثيرة من «محاورات أفلاطون» إلى «كانديد» لفولتير وحتى «الغريب» لألبير كامو و«الذباب» لسارتر، ومرورا بأعمال كثيرة أيضا لديستويفسكي وتوماس مان وإمبرتو إيكو وغيرهم.

في الأدب العربي، بحسب حسين حمودة، كانت هناك أعمال انطلقت من اهتمامات فلسفية، مثل «حي ابن يقظان» لابن طفيل، و«الغربة الغربية» للسهروردي، وبعض كتابات جبران خليل جبران مثل: «الأجنحة المتكسرة» و«الأرواح المتمردة»، و«الدين والعلم والمال» لفرح أنطون، و«حدّث أبو هريرة قال» لمحمود المسعدي.. ثم عدد كبير جدا من روايات لنجيب محفوظ، وإبراهيم الكوني، وبعض النصوص المهمة في هذه الوجهة، مثل «أوراق: سيرة إدريس الذهنية لعبدالله العروي».. خلال هذه الأعمال، وغيرها كثير، تنوعت العلاقة بين البعد الأدبي والبُعد الفلسفي، فهناك روايات اهتمت بـ«بعرض» أو «تبسيط» أفكار فلسفية بعينها، يمكن التماسها خارج النص الروائي، وهناك روايات عبّرت، روائيا، عن تصورات كتّابها وكاتباتها التي لا تخلو من خبرة حياة، أو من تأملات، لها طابع فلسفي.. وفي هذه الوجهة الأخيرة يمكن أن تتسع دائرة حضور الفلسفة في الرواية اتساعا هائلا، لتشمل عددا كبيرا جدا من الروايات العربية وغير العربية.

التشابه العائلي

ويرى الكاتب العماني محمد العجمي أنه «ليس من الصعب اكتشاف وجود التعالق بين الفلسفة والرواية، فالتحدّي الذي تصنعه الصورة السلبية للفلسفة عربيا يتحوّل في الوقت نفسه إلى محفّز يجعلها تقتحم حقل الرواية، وذلك لاستعمال ما أسماه فيصل درّاج؛ المكر الروائي الذي يتيح للروائي التحدث عن وجوه الحياة المختلفة. فما هو محرّم عليه أن يقوله بشكل مباشر؛ يمكن أن يقوله بطريقة ناعمة وأسهل من خلال الرواية. شيء يشبه ما عبّر عنه جابر عصفور بالمقاومة عن طريق الكتابة».

ويقول: «كتب كثيرون عن العلاقة بين الفلسفة والرواية عربيا، وتبدو لي المسألة جديرة بالتأمل فعلا؛ لأن كل من الفلسفة والرواية تشكّل مظهرا مهما من حياتنا المعاصرة. فالفلسفة لا تزال هي التي تفتتح حقول التفكير الجديدة في كل عصر، والرواية باتت ديوان العصر على حد تعبير أحدهم. ولا بدّ أن مزيجا بينهما سيكون شيئا يسعى لاختراق جمود ما في شكل من أشكال نشاطنا البشري، باستعمال التخييل والتخليق. أظن هذا ما دفع نجيب محفوظ ليكتب «أولاد حارتنا» ومحمود المسعدي ليكتب «حدث أبو هريرة قال» ويوسف زيدان ليكتب «عزازيل»، وآخرين كالكوني والعروي.

محمد العجمي

عمر النعمة أرباب

د. يسري عبدالله

د. عبدالله العقيبي

علي الرواحي

وفضل العجمي التركيز هنا على بعض الأعمال العمانية التي يمكن أن نلمس فيها أبعادا أو حتى معالجات فلسفية، مع يقينه بأن كل كاتب للرواية يمتلك في النهاية رؤية وفلسفة يعكسها داخل أعماله. يعلق: «المُلاحظ مؤخرا أن عددا من الكتاب العمانيين بدأ فعلا يحاول أن يستعمل الفلسفة أو يعكس ثقافته الفلسفية داخل أعماله، وأخص بالذكر هنا عادل المعولي في «الغابة الفاضلة» (٢٠٢١)، وبسّام الكلباني في «عزلة الرائي» (٢٠١٨)، وبدرجة أقل سعيد الهاشمي في «والشجر إذا هوى» (٢٠١٩)، ومحمد اليحيائي في «الحرب» (٢٠٢٢). هذا إذا لم نأخذ الأعمال التي تتناول مفهوما معيّنا لتعالجه بطريقة أدبية ولكن في المحصّلة تعطي المفهوم بُعدا فلسفيا، كما فعل زهران القاسمي مع مفهوم الماء في «تغريبة القافر» (٢٠٢١)، وبدرية البدري مع «مفهوم الهوية الجنسية في ظل هيرمافروديتوس» (٢٠١٨)».

ويقول: «ربما يحتاج الأمر لوقت أطول للحديث عن هذه الأعمال، وخصوصا أن التأمّل الفلسفي والذي يراه البعض ضرورياً في تحديد نوع الرواية الفلسفية، يتطلب ضبطا في التعريف. وإن كنت أميل شخصيا تأثّرا بمناهج ما بعد الحداثة إلى استعمال فكرة الطيف لوصف الأبعاد الفلسفية في هذه الأعمال، بالنظر إلى اشتباك الفلسفة هنا مع التصوّف والحكمة والنفس والطبيعة، على نفس طريقة فيتغنشتاين مع فكرة التشابه العائلي في اللغة».

هامش الحرية

الكاتبة الكويتية باسمة العنزي تؤكد في بداية حديثها أن الرواية العربية المعاصرة في الألفية الثالثة من النادر أن تحضر الفلسفة فيها. وحين نتحدث عن الروايات العربية الصادرة خلال العقد الماضي نجد نزوحا كبيرا للرواية الديستوبية وأيضا التاريخية، وذلك لعدة أسباب، من أهمها هامش حرية الكاتب العربي، وانفصاله عن قضايا الواقع التي تتطلب جرأة في تحليلها، مع الكثير من الأعمال الروائية التي تتناول القضايا الاجتماعية المكررة ذاتها بصيغ مختلفة منذ أكثر من نصف قرن.

وتقول باسمة العنزي: «مع ندرة الأعمال الروائية العربية التي تتداخل الفلسفة فيها بالسرد الأدبي يحضرني عمل مميز هو «طعم الذئب» للكاتب الكويتي عبد الله البصيص، واحدة من الأعمال التي تحضر فيها الفلسفة وسط فضاء مكاني آسر بغموضه -الصحراء- وبطل وحيد مهزوم من جماعته يصارع قدره ليبقى على قيد الحياة. هذا العمل يشكل إضاءة تتناول كينونة الفرد من وجهة نظر فلسفية مغلفة ببساطة الطرح وانسيابية السرد».

وتضيف: «تحضرني أيضا الرواية الرائعة والوحيدة لكاتبها السعودي عزيز محمد «الحالة الحرجة للمدعو كاف» والمبنية على فكرة الحياة القلقة من وجهة نظر شخص مصاب بالسرطان عليه أن يتعامل مع ألمه النفسي والجسدي وأن يحمي عزلته في مجتمع يجد نفسه غريبا فيه لأقصى درجة، عمل مشبع بالرمزية رغم لغته الساخرة. البعد الفلسفي كان واضحا بالإضافة لاتكاء العمل على محاور مهمة من علم النفس».

السؤال الفلسفي

ويبدأ الناقد السعودي عبد الله العقيبي من جواب الفيلسوف البريطاني برتراند راسل على سؤال أين تنتهي الفلسفة؟ «إنها تنتهي عندما يثبت العلم خلاف ما كان الفلاسفة يعتقدونه، بمعنى أن الموضوع الفلسفي يموت بظهور الحقيقة العلمية، وقد أجهض العلم الكثير والكثير من الموضوعات والنظريات الفلسفية، خاصة تلك التي تحاول الإجابة عن سر الوجود وبداية الخلق، حتى بات الحديث فيها بعد ثبوت رأي العلم ضربا من الجنون باعتراف راسل نفسه، من هذه النظرة لعلاقة العلم بالفلسفة، وميل الرواية في القرن العشرين إلى ما يشبه البحث العلمي، كان لعودة سؤال الرواية والفلسفة وجود منطقي». ومن هنا، بحسب العقيبي، ضاقت على الرواية، كما ضاقت على الفلسفة مناطق تحركها، فانحصر السؤال الفلسفي في الموضوعات الميتافيزيقية، والبحث داخل الذات الإنسانية، ومع دخول الرواية في نفس المنطقة الضيقة بدأ ما يشبه العراك بين الرؤية المعرفية الفلسفية، والبعد الروائي الفني الفلسفي.

ومن خلال النظرة الفاحصة لحال الرواية الحديثة مع الفلسفة، يمكننا ملاحظة أنها انقسمت إلى قسمين، روايات تقارب البعد الفلسفي في طرحها للموضوعات الروائية الفنية والاجتماعية، وروايات انطلقت من خلال الفلسفة نفسها، وهي الروايات التي باتت

تُوسم بالروايات الفلسفية، مثل غريب كامو، ومحاكمة كافكا، وصولا إلى كائن كونديرا، والشواهد على هذا النوع كثيرة. العقيبي يرى أن الوضع عربيا لم يراوح هذا المبدأ في النظر إلى الفلسفة من خلال الإبداع الروائي، فلا يمكن بحال من الأحوال إخراج أي رواية من الروايات العظيمة عربيا، حتى تلك الروايات التي قاربت الموضوعات الاجتماعية، والفنية البحتة من ميلها إلى الرؤى والأفكار الفلسفية العامة، وأسوة بالروايات العالمية الفلسفية، بات لدينا عربيا روايات من النوع الآخر، الذي ينطلق من الفلسفة، لا في بُعدها العام، بل في أصل تكوينها، أي أنها رؤى فلسفية قُدمت من خلال فن الرواية، ومن أهم هذه الأعمال، «حدث أبو هريرة قال»، لمحمود المسعدي، و«أوراق: سيرة إدريس الذهنية»، لعبدالله العروي، و«عشب الليل»، لإبراهيم الكوني، والأمثلة على هذا الشكل الروائي عربياً كثيرة جدا، ويمكن النظر إليها من خلال أبعاد مختلفة، انطلاقا من المدارس الفلسفية المعروفة، وهناك دراسات أكاديمية ونقدية عديدة سلطت الضوء على هذا النوع من الروايات، وهذا يدل على تمكنها من ساحة التأليف الروائي العربي، قديما وحديثا.

حضور أقل

من جانبه، يقول الناقد المصري الدكتور يسري عبدالله: إن الفلسفة لطالما تسربت بوصفها رهانا من رهانات الرواية، وربما بدت الفلسفة أحد متون الرواية الغربية بتنويعاتها المتعددة، وصيغها المختلفة، ومرجع ذلك يعود إلى طبيعة الذهنية الأوروبية ذاتها، فهي ذهنية شاكة ومتسائلة، تعاين الوجود الإنساني من زوايا نسبية، وتتعاطى معه من منظور وجودي تارة، وعبثي تارة ثانية، وتأملي تارة ثالثة، وهكذا. ويمكن أن نرى ذلك في مدونة السرد الأوروبي ذاتها، التي تحوي أعمالا أدبية متعددة الروافد الفكرية، والمسارات الرؤيوية، حيث تبدو على سبيل المثال رواية «الغريب» لألبير كامو مغايرة عن «المسخ» لكافكا، ومختلفة عن «الإخوة كارامازوف» لدوستويفسكي.

أما الرواية العربية، كما يقول يسري عبدالله، فقد حظيت الفلسفة فيها بحضور أقل تواترا من مثيلتها الغربية، وربما يعود ذلك إلى الذهنية العربية ابنة اليقين، والثبات، وإن كان هذا لا ينفي أن ثمة أعمالا روائية مهمة قد توافرت فيها نزعة فلسفية شكلت جانباً من عوالم السرد داخلها، من قبيل ما رأيناه في رواية «السمان والخريف» لنجيب محفوظ، حيث يبدو عيسى الدباغ البطل المركزي في الرواية ممزقا بين ما يكونه وما يريده، يعاني حالا من الإخفاق، يفضي به إلى ما يسمى بالاغتراب عن الذات

ويضيف: «يمكن أيضا أن نشير في هذا المسار إلى النزعة الفلسفية التي غلفت رواية «أولاد حارتنا» باعتمادها على آلية البناء الأليجوري، حيث صنع موازاة رمزية لفكرة العالم، وتأمل المصائر والمآلات، ويمكن أن نشير إلى سياق من الروايات التي حظيت بمقولات فلسفية داخلها، أو شخوصا ذوي نزعة تأملية في حركة العالم والوجود والأشياء، وإن كانت لم تمثل الفلسفة داخلها جوهرا في متن السرد».

المشتركات العربية

ويقول الروائي الجزائري سعيد خطيبي إن السّؤال عن العلاقة بين الفلسفة والرواية يحتمل النّظر إليه من وجهين: ما هي القيمة الفلسفيّة للنصّ؟ وما هي الخلفية الفلسفيّة للمؤلّف؟ ويجيب: «منذ القرن

باسمة العنزي

د. حسين حمودة

سعيد خطيبي

د. محمد سليم شوشة

الماضي تستمد الرّواية العربية تحوّلاتها من تحوّلات الرّواية في الغرب، لذلك نلاحظ مثلا رشيد بوجدرة حين انتقل إلى الكتابة بالعربية كرّس شخصيات تموج في تيار الوجودية، تأثرا بما كان يحصل في فرنسا. لكن منذ الثّمانينيات نطالع صعود تيار آخر في الرّواية العربية، نقصد منه البعد الصّوفي في اللغة، وكذلك في تحديد ملامح الشّخوص. إلى حدّ السّاعة لا يزال هذا التّيار الصّوفي حاضرا، بحكم أنّه واحد من المشتركات العربية». ويضيف: «عثرات الفلسفة وما عانت منه من منع ورقابة، في سنوات ماضية، جعلت الكتّاب يلجؤون إلى الأدب بغرض إصلاح وضعها. ولن نختلف في القول إنّ الفلسفة العربية، منذ ابن رشد إلى اليوم هي فلسفة أدبيّة. تجعل من النّص، سواء كان سردا أو شعرا، مختبرا لها، في توصيل الفكرة وقياس مدى تقبّل المتلقّي لها. فتاريخيا لم يخل النّص الأدبي من جوهره الفلسفي. حين نتساءل لماذا تحامل أفلاطون على الشّعراء وأخرجهم من «جمهوريته الفاضلة»، فالقصد ليس معاداته للشّعر في حدّ ذاته، بل معاداة الشّعر الذي ساد في عصره، والذي غلبت عليه الحماسة، بينما في منظوره لا بدّ أن يكون الشّعر محرضا على التّفكير، على إعمال العقل والمنطق. كذلك هي الرّواية، لن يكتمل شرطها الفنّي إذا خلت من عناصر التّحريض على التّفكير وعلى التأمّل الفلسفي».

استيعاب الفضائل

أما الكاتب العماني علي سليمان الرواحي فقال: إن الأدب بشكل عام، والرواية بشكل خاص، تستوعب الكثير من القيم والفضائل الإنسانية العليا، والتي يبحث عنها المرء في سياقاته الحياتية المختلفة، حيث يمثل الصراع المستمر بين هذه القيم المسار الطبيعي للوصول إلى تغليب المساحة الخيّرة. يلتقي هذا الصراع المستمر مع السؤال الفلسفي المطروح منذ فترة طويلة، حول الأسبقية بين الوجود والماهية. فالوجود يخضع لمتغيرات كثيرة، وظروف مختلفة، لا تجعله ثابتاً على مسار واحد، وليس أسيرا لتأويل منفرد. في حين أن الماهية بحسب هذه النظرة ثابتة مقارنة مع المتغيرات الزمنية المختلفة.

بالإضافة لذلك، كما يؤكد الرواحي، وبسبب طبيعة الرواية المتغيرة مؤخرا، التي تسعى للتعبير عن قضايا الإنسان وهمومه وتطلعاته، ففي تناولها للكثير من الظواهر البشرية، تتمسك بالرؤية المثالية التي تذلل كل الصعاب والتحديات. تحضر هذه الرؤى في الكثير من الروايات التي تساعدنا في فهم هذه العلاقات المعقدة، والمتناقضة بين المشاعر البشرية المختلفة، وربما نستحضر هنا رواية «المقامر» لديستويفسكي والتي هيمنت عليها أجواء الطبيعة البشرية التي يحملها كل فرد ينسب ومقادير معينة، بين تلك الرغبة في المغامرة من جهة بما يتبعها من عواقب مالية ونفسية مختلفة، وبين تلك الرغبة التي تسعى أن يحافظ الفرد فيها على ذلك ويبقى في منطقة الراحة والأمان من الجهة الأخرى.

من جانبه يؤكد الناقد المصري محمد سليم شوشة أن بعض الروايات قد تميل إلى طرح رؤية فلسفية ولكن هذا ليس كثيرا في الرواية العربية، أو ربما يكون هذا هو النادر والاستثناء، ويكاد يكون ذلك مقصورا على أصوات بعينها من الأدباء الأكاديميين المشغولين والمحملين بهموم خاصة وشواغل معينة، ومن هؤلاء الأدباء المغربي محمد المعزوز صاحب رواية «بأي ذنب رحلت»، وكذلك السعودية أميمة الخميس كما نرى في روايتها «مسرى الغرانيق في مدن العقيق» التي انشغلت بأسئلة وقضايا فلسفية وتاريخية ترتبط بتجربة المعتزلة بوصفهم تيارا فكريا مهما في تاريخ العرب أو مشغولة بفكرة الجمود الفكري والديني والرجعية التي بدأت مع عصور الضعف ومهدت لسقوط العاصمة العباسية بغداد تحت وطأة المغول الذين اجتاحوا العالم الإسلامي..

يتابع شوشة: «من هذه الأصوات الروائية كذلك التي تتجلى لديها أسئلة وقضايا فكرية وفلسفية مثلاً الروائية المصرية منصورة عز الدين في روايتها «بساتين البصرة» المشغولة كذلك ببداية المعتزلة بسؤال حول الرأي في صاحب الخطيئة أو توبة القاتل وربما يكون من هذه الأصوات الروائية كذلك محمد آيت حنا من المغرب كما في روايته «الحديقة الحمراء»، وربما يكون العمل الروائي سلسا ويسيرا أو بسيطا لكنه ممتزج في أعماقه برؤية فكرية وفلسفية أو مشغول بأسئلة وقضايا وكليات من تلك التي تنتمي لشواغل الفلسفة ومباحثها، ومثال ذلك رواية «ربيع الغابة» لجمال مطر التي ينشغل فيها بقضايا ترتبط بأصل الخير والشر لدى الإنسان وأسئلة عن أنظمة الحكم وتحولاتها، وهناك روايات تنشغل بالفلسفة بشكل مباشر أو تنصب على حياة بعض الفلاسفة كما نرى في رواية الروائي المصري يوسف زيدان «فردقان» عن حياة ابن سينا وفي كثير من روايات زيدان يبدو مشغولا بالفلسفة ربما لأنها بالأساس ترتبط بتخصصه الأكاديمي، والحقيقة أن الرواية المعرفية أو المتخصصة أحيانا تكاد تكون نزعة عالمية توهجت وازدادت في العقود الأخيرة بعد أن تشبع الفن الروائي من النمط الحكائي التقليدي فكانت النزعة المعرفية رئة جديد لفنون السرد، بل أحيانا ما تكون متحققة في القصة القصيرة كما نراها لدى الأديب المصري القدير محمد المخزنجي».

وهكذا، وبحسب شوشة، فإن الرواية الفلسفية بشكل كامل ربما تكون غير متحققة لدينا في الأدب العربي حتى الوقت الحالي، ولكن لدينا الرواية التي تحمل بداخلها أو في أعماقها جوانب فكرية وفلسفية، وهذا ليس جديدا تماما، فقد كان كثير من روايات نجيب محفوظ مثلا ذات أبعاد فكرية وفلسفية عميقة، وهو بالأساس درس للفلسفة في بداياته وظل يقرأ فيها ويأخذ منها. وربما إذا ما حدثت تحولات فكرية وثقافية إضافية أو أخرى وجديدة في ثقافتنا العربية فإن هذا قد يسحبنا نحو نمط مختلف من الرواية الفلسفية، ذلك لأن الخطاب الروائي بالأساس إنما يتجاوب مع الحال الثقافية المتحققة في الواقع ويتجاوب مع أوضاع القراء ومستوياتهم الفكرية ومستويات التلقي وإن كان ذلك كله يتم بشكل لاواع.

الكاتب السوداني عمر النعمة أرباب يقول إنه إذًا كانت الرواية عبارة فلسفية تمت صياغتها في صورة خيالية كما أشار لذلك ألبير كامو أو كما وصفها بعض المفكرين بأنها ثرثرة، لكنها بلا شك تنتمي إلى براحات الدهشة والرؤية والجدل والخيال والمنطق وتقديم الحجج، لذا لا تنفصم عن الفلسفة بل تتغذى منها وتأخذ بها في رحلتها حتى تصطفيها تماماً في ما يسمى بالرواية الفلسفية. ومن هنا تأتي علاقة السرد السوداني بالفلسفة حيث ينحو الطيب صالح وعيسى الحلو نحو الفلسفة الوجودية بينما يذهب الروائي بشرى الفاضل في روايته «تعيسة» إلى رؤية فلسفية أقرب إلى الفلسفة المادية وتتمدد الرواية السودانية مع عطاء المشرب الفلسفي آخذة منه من الرواد حتى جيل الشباب ويمكن أن نأخذ رواية صباح سنهوري الموسومة بـ«بارادايس» كنموذج لتفلسف الروائيين الشباب حيث غرفت الرواية من نهر يقع بين فلسفة العبث والعدم. ويعلق في نهاية حديثه: «الرواية السودانية بما أنها تجربة حياة فلا بد أن تمضي في سبيل بين الفلسفة و«الثرثرة» لتكتب لنفسها حياة المعنى وتوصل رسالتها سردا وحكيا».

■ **حسن عبد الموجود** قاص وصحفي مصري

جسور الفلسفة الإسلامية بين الشرق والغرب

إبراهيم فرغلي

يأتي ترتيب الفيلسوف العربي ابن رشد في نهاية فصول كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» من تأليف المستشرق الهولندي ت.ج. دي بور (T.J. De Boer)، وترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ويتموضع الفصل الخاص بابن رشد عقب من يسميهم المؤلف فلاسفة المغرب، مثل ابن باجة وابن طفيل. وذلك بطبيعة الحال بعد تتبع أسماء الفلاسفة العرب والمسلمين البارزين مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن الهيثم وابن مسكويه والغزالي وغيرهم بمن فيهم علماء الكلام والأدب.

وللوهلة الأولى، كقارئ، شعرت بنوع من الغبن لمجيء ذكر ابن رشد في هذا الموضع المتأخر من الكتاب الصادر عن المجلس القومي للترجمة بالقاهرة، ربما لعلمي بأهمية الدور الذي لعبه ابن رشد في الثقافتين العربية والغربية على السواء بالرغم ما واجهه تراثه من محاولات النفي والحذف والمحو والتهميش.

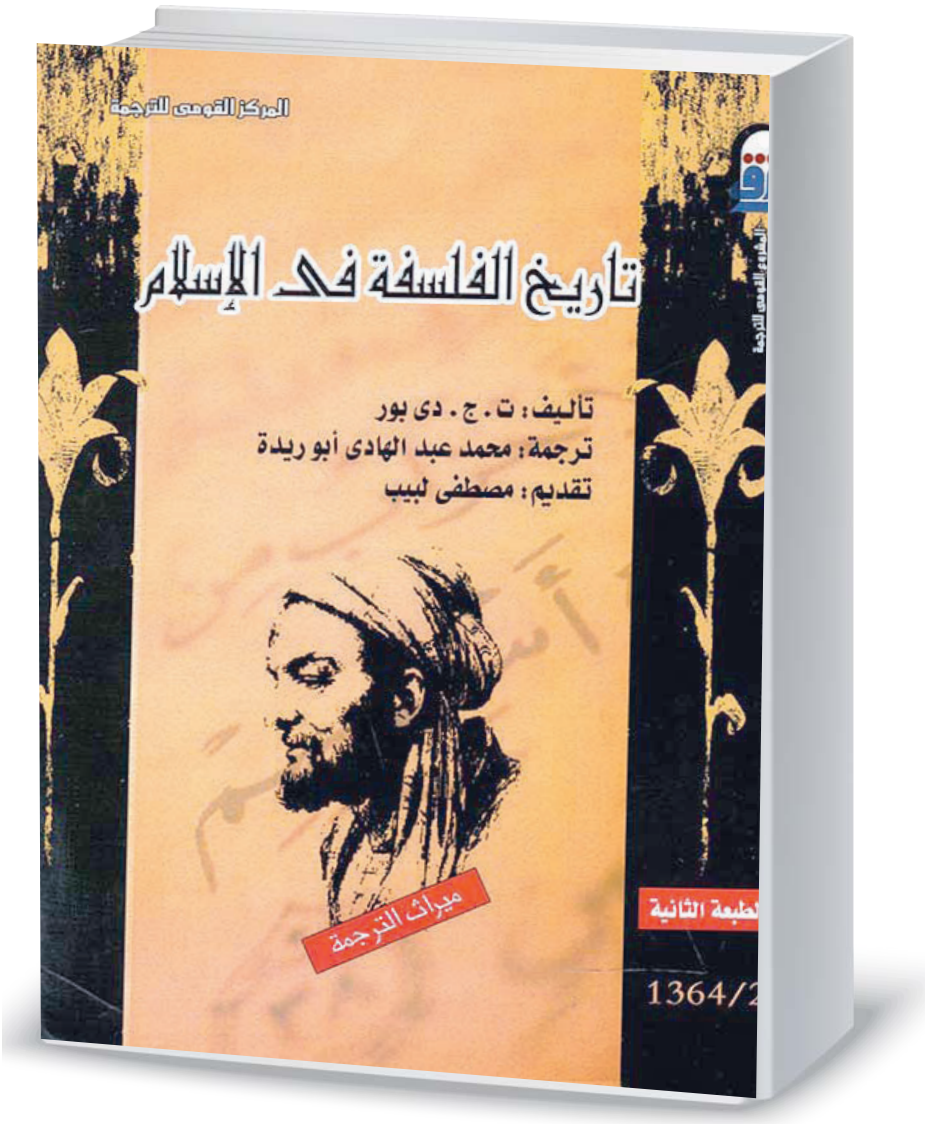
لكن المؤرخ والمستشرق مؤلف الكتاب المشار إليه (صدر بالعربية لأول مرة عام ١٩٣٨) كان قد قصد إلى تقديم سيرة مكثفة لتاريخ الفلسفة الإسلامية التي بدأت تقريبا مع نشأة علم الكلام والمتكلمين، وازدهرت مع حركة الترجمة النشطة في العصر العباسي، واستمرت روافدها حتى الأندلس وصولا إلى زمن الموحدين الذين عاصرهم ابن رشد.

والحقيقة أن الوعي بدور ابن رشد ينبني على أنه لم يكتف بالمسائل العقلية المجردة التي شاعت من خلال شروحه المطولة لأفكار وكتب أرسطو، وقراءته النقدية لأفكار أبرز الفلاسفة المسلمين مثل الكندي والفارابي وابن سينا، بل ولما أضافه خلال تلك الشروح من أفكار تخص المجتمع الذي عاش فيه أيضا. والتي بدا فيها مخلصا للعقل وبشكل صارم وبضمير بحثي وخلقي لا تعوزه الصرامة.

أفكار حديثة سبقت زمنها

وعلى سبيل المثال فمن بين مآثره الفكرية ما يورده دي بور قائلا:

«كثيرا ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره، ولكن الحياة في ظل دولة أفضل من حياة التوحد، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم وهذه محمدة في أخلاقه. يرى ابن رشد أن حياة التوحد لا تثمر صناعات ولا علوما وأن الإنسان يتمتع فيها



بأكثر مما اكتسب من قبل، وقد يستطيع أن يصلحه قليلا، ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة وقيام الرجال.

وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف سياسة أرسطو)، ويلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف، لمجرد متاع فانٍ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن، بدلا من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها.

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير لأن الله أمر به، وإن الشر شر لأن الله نهى عنه، فيحالفهم ويقول: إن العمل يكون خيرا أو شرا لذاتهن أو بحكم العقل. والعمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية وينبغي بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة».

ومن المدهش أن نجد أن ما نادى به فيلسوف الأندلس أو الشارح الأكبر قبل ما يزيد عن ألف عام تقريبا لا زال موضعا للمطالبات به في عصرنا الراهن، خصوصا فيما يتعلق بوضع المرأة في المجتمع والأفكار المتعلقة بالإصلاح الديني.

ولكن أيضا يمكننا أن نفهم سبب اندثار مثل هذا الفكر المتقدم من سيرة ابن رشد الذي أحرقت كتبه، ودفنت أفكاره، وكادت أن تندثر لولا ما ترجم منها إلى العبرية واللاتينية وانتشرت بفضلها في أوروبا العصور الوسطى التي تحققت النهضة بها تدريجيا بفضل الكثير من أفكار ابن رشد.

يرى دي بور أن ابن رشد كان فصل الختام في كتاب فلاسفة المسلمين، وفي عصر النهضة الفلسفية والعقلانية العربية، ولعل هذا ما يجعل ترتيب كتابه منطقيا أيضا. وعلى الرغم من أنه يصفه بأنه لم يكن مبتكرا في أفكاره، لأنه قنع بالفلسفة النظرية وكان له بحكم عصره ومذهبه أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع، لكنه بوصف ديبور، مفكر جريء، منطقي، لا اضطراب في تفكيره.

هموم فكرية لعصر ابن رشد

ولعل ما يشير إليه ديبور يذكرنا بأن ابن رشد وجه الكثير من النقد لعلم الكلام، ووضعه في ثنايا شرحه على أرسطو، إذ هو يستطرد لدمج نقده لعلم الكلام الأشعري داخل نصه الشارح لأرسطو. وهو وإن بدا خروجا عن الموضوع الأصلي وهو شرح أرسطو، لكنه في جوهره تعبير عن اهتمامات ابن رشد بالهموم الفكرية لعصره، ولعلها هي التي وجهته لشرح أرسطو من الأساس.

وفي تقديري إن استعادة ابن رشد في الثقافة العربية بعد قرون أمر على أهميته، له دلالات كبيرة، في الكيفية التي تشق الأفكار التي تبحث عن النور طريقها من العتمة التي قد تتعرض لها بفعل القتل أو الوأد لكي تعود للضوء من جديد، ومن ثم تؤدي دورها الرئيس في تنوير العقل والفكر.

لكن ابن رشد لم يكن قد تعرض للتجاهل أو الاستنكار في الثقافة العربية فقط، بل وفي الثقافة الغربية أيضا، خصوصا خلال فترة العصور الوسطى على يد توما الإكويني، والكنيسة، وهو ما كان له أثره في أن يذكره الشاعر الإيطالي الكبير دانتي في مؤلفه الشهير «الكوميديا الآلهية» واضعا إياه في فئة سكان الجحيم.

لكن تأثير أفكاره التي تخص مقاربته بين الفلسفة والعقيدة من ناحية، وتلك التي

نثرها بين سطور شروحه لأفكار أرسطو، امتد إلى الكثير من الفلاسفة والمفكرين ممن كان لهم تأثير كبير في بدء الانتقال من العصور الوسطى الأوروبية الظلامية إلى أنوار النهضة الأوروبية.

ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية

وبين أبرز أساتذة الفلاسفة المعاصرين من الأجيال الجديدة ممن اهتموا بتتبع أثر ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة، الدكتور أشرف منصور في كتابه المهم «ابن رشد في مرايا الفلسفة الغربية الحديثة» الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع».

وينطلق من توضيح عام عن تأثير ابن رشد (١١٢٦- ١١٩٨) الذي أثرت فلسفته تأثيرا متواصلا في الفكر الأوروبي منذ بداية القرن الثالث عشر حتى نهاية عصر النهضة أواخر القرن السادس عشر. وكانت الرشدية اللاتينية ورشدية عصر النهضة من مكونات الفكر الأوروبي الأصيلة، وساهمتا في نشأة العقلانية الحديثة. وقد كانت هذه الحقيقة المتعارف عليها منذ كتاب رينان (ابن رشد والرشدية) الذي صدر عام ١٨٥٢.

في هذه الدراسة الضخمة والمهمة ينطلق الباحث أشرف منصور من تساؤل مؤداه: إذا كانت الرشدية من أهم التيارات الفلسفية المسيطرة في الفكر الأوروبي طول أربعة قرون (من الثالث عشر إلى السادس عشر) فهل من المعقول أن يختفي هذا الأثر تماما بعد هذه الفترة الطويلة؟ لقد كانت الرشدية ملء السمع والبصر في أوربا الوسيطة والنهضوية ومحل مراقبة شديدة وإدانة من السلطات الكنسية طوال تلك الفترة، من تحريمات أسقف باريس إتيين تومبيه للأفكار الرشدية سنة ١٢٧٧م، ومرورا بقرارات المجمع الكنسي اللاتيراني بقيادة البابا ليو العاشر ١٥١٣م، وانتهاء بمصادرة الكنيسة لمؤلفات سيزار الكريمونيني (١٥٥٠- ١٦٣١)؛ أحد أواخر رشديي عصر النهضة.

يحاول أشرف منصور خلال هذه الدراسة الموسعة المهمة اكتشاف أسباب انتهاء «الرشدية» فجأة في القرن السابع عشر بالرغم من الاهتمام الشديد بالرشدية التي تعد أحد مكونات الفكر الأوروبي.

لهذا يقوم بدراسة أفكار كل من سبينوزا (١٦٣٢- ١٦٧٧)، ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦)، بيير بابل (١٦٤٧- ١٧٠٦) وكانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) بالإضافة لكل من سليمان ميمون (١٧٥٣- ١٨٠٠)، وأخيرا لودفيغ فويرباخ(١٨٠٤-١٧٨٢). وسوف يتتبع كل منهم ليس وفق منهج ترتيب زمني، بل وفق الموضوعات والقضايا.

والمنهج الأساسي أو هذه المقارنات كلها من أجل تأكيد ما توصل إليه كسبب رئيس لاختفاء ابن رشد فجأة في القرن السابع عشر، والذي يرى أنه لم يكن يعني أن الفلاسفة الغربيين المحدثين قد كفوا فجأة عن الاهتمام بأفكار ابن رشد، بل كانوا يتعاملون معه بشكل غير معلن، خصوصا وأن أهمهم، وفقا لمنصور، كان رشديا تماما ، وهو سبينوزا.

ولعل أهم مميزات هذا الكتاب المتخصص أنه يقدم تحليلا لتاريخ الفكر الفلسفي الذي أسس عصر النهضة على خلفية فهم وشرح علماء الفلاسفة المسلمين لعلم الكلام ثم لفلسفة أرسطو، وخصوصا الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد بشكل بارز.

وبالتالي فهو يتضمن أهم أفكار ابن رشد ليس بشكل تاريخي، ولكن وفق توافق وتعارض أفكار الفلاسفة الغربيين الذين تضمنهم الدراسة، والذين أشرت إليهم فيما سبق. ولذلك يمكن فهم الكثير من أفكار ابن رشد من خلال هذا الكتاب، وخصوصا موقفه النقدي من المتكلمين من جهة، ونظريته حول العقل التي تعد بين الأفكار البارزة للجدل لدى كل ما اهتم بالمدرسة الرشدية.

سبينوزا وإخفاء أثر ابن رشد

حين يقوم منصور بقراءة تحليلية لأفكار الفلاسفة الغربيين لا يقدم مقارنة بين أصول تلك الأفكار لدى ابن رشد فقط، بل وفي أفكار ابن سينا أيضا والفارابي في بعض الأحيان، وهو ما يجعل منه مرجعا مهما في تقصي أثر الفلاسفة المسلمين على الفلسفة الغربية وبالتالي على الفكر الغربي كله منذ عصر النهضة وحتى بدايات الفلسفة الحديثة.

لكن السؤال المهم حول أسباب محاولات المفكرين الغربيين في القرن السادس عشر محو أثر فكر الفلاسفة المسلمين، أو بافتراض حسن النية، عدم الإشارة إليهم، هو ما يتوصل إليه الدكتور أشرف منصور، في ختام تتبعه لأفكار سبينوزا بشكل خاص، باعتبار أن أفكار سبينوزا، من جهة أخرى تعد أحد المصادر الرئيسة لأفكار فلاسفة عصر التنوير لاحقا، إن اتفاقا أو نقدا واختلافا.

يقول منصور:

«لقد تم إغفال المصادر الإسلامية لفلسفة سبينوزا من قبل الباحثين الغربيين عن عمد وإصرار، ما عدا القلة القليلة منهم، وفي المقابل تم إعلاء قيمة المصادر اليهودية، وعلى رأسها ابن ميمون وحسداي كريسكاس، ولم يكن الباحثون الذين درسوا مصادره اليهودية على وعي بأن هذه المصادر ليست مصاردر نهائية على الحقيقة، بل هي مجرد استمرار للمناقشات الفلسفية الإسلامية حول قدم العالم والعلم الإلهي وطبيعة النفس الإنسانية وتم التغافل عن الأصول الإسلامية للفلسفة اليهودية نفسها، ومن ثم غابت النظرة على فلسفة اليهود باعتبارها امتدادا للفلسفة الإسلامية. وبناء على كل ذلك تم التغافل عن الأصول الرشدية لفلسفة سبينوزا وعن السياقات الإسلامية الأصلية للمشكلات الفلسفية التي تواصل معها سبينوزا».

والحقيقة أن الدكتور أشرف منصور حلال تناوله لأفكار سبينوزا قدم محاولة منهجية لإثبات أن فلسفة سبينوزا في موضوعات أساسية مثل الوجود والضرورة والأزلية لا يمكن فهمها الفهم الصحيح والكامل إلا بوضعها على خلفية النقاشات الفلسفية الإسلامية حول الواجب والممكن وتقسيماتهما الفرعية، وهي النقاشات التي كانت موضعا لنزاع الغزالي مع ابن سينا، وابن رشد مع ابن سينا والغزالي معا. وفي موضع لاحق يشير إلى أنه بعد دراسة أفكار سبينوزا يبدو له أن ابن رشد كان قد سبق وأن شرح هذه الأفكار مسبقا! وهي مفارقة يقصد بها أن سبينوزا وفقا لأبرز أفكاره يعد رشديا صميما.

وبين ما يلفت الانتباه في ثنايا الكتاب الذي يضم في هوامشه عشرات الإشارات إلى نصوص ابن رشد، ولكن الكثير منها متاح في اللغات الأجنبية التي نقلتها عن الترجمات اللاتينية أو العبرية، بينما كانت النصوص العربية الأصلية قد أحرقت بين ما أحرق وأعدم من كتبه، وهناك بالتالي عدد من محاولات منصور نفسه لترجمة النصوص التي يشير إليها للعربية لأنها لم تترجم للعربية بعد!

وعلى سبيل المثال يشير منصور في هامش من هوامش الكتاب (ص١٦٠) : «كانت هذه المقالة من بين المقالات التسع التي ضمتها مجموعة عبرية بعنوان (مسائل في العلم الطبيعي) وقد ترجمت هذه المجموعة إلى الإنجليزية هيلين تونيك غولدشتاين. وكانت المقالة المذكورة هي الثالثة في ترتيب هذه المجموعة، وقد اعتمدنا عليها. لقد ترجمنا الترجمة الإنجليزية على العربية، ومن ثم كل استشهاداتنا من هذه المقالة ليس نص كلام ابن رشد المفقود في أصله العربي وهذه هي الضريبة التي يدفعها الباحث العربي من جراء ما تعرضت له مؤلفات ابن رشد من حرق وإبادة في ديار المسلمين».

ولعل في هذه الإشارة الدالة ما يجعلنا نأمل أن نتنبه مؤسساتنا الثقافية والأكاديمية العربية إلى مثل هذه الظاهرة والعمل على ترجمة الأعمال التي فقدت أصولها العربية بحيث تتوفر للباحثين والدارسين وحتى للقراء المهتمين لدورها المهم أيضا في كشف طبيعة المحاولات والجهود الرائدة للفكر الإسلامي العربي، واهتمام نخبته ومثقفيه المبكرة بالفلسفة لليقين في دورها في النهضة والتطور والعقلانية، ودور هذا الفكر العربي الإسلامي في النهضة الفكرية في العالم.

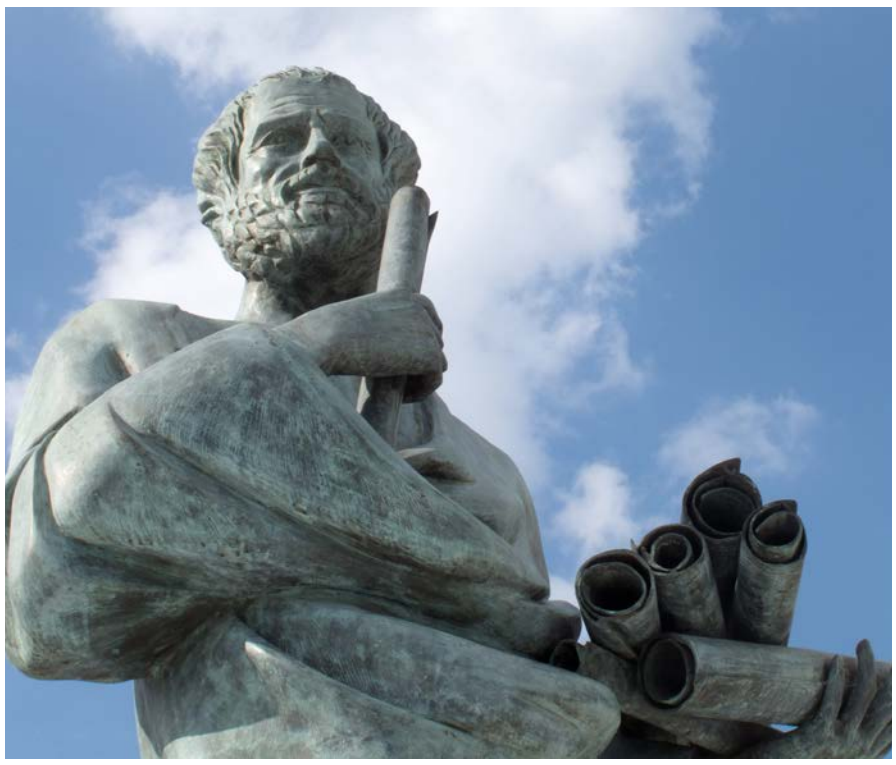
■ **إبراهيم فرغلي** روائي وصحفي مصري.

دهشة ويقظة الفيلسوف

السعيد لبيب

«من يقول إن زمن التفلسف لم يحن بعد، أو إنه قد ولى،
يشبه ذاك الذي يقول، متحدثا عن السعادة، إن زمنها لم يحن أو إنه لم يعد موجودا أبدا».
Epicure, Lettre à Ménécée

يتفق عديد المؤرخين والفلاسفة على أن أفلاطون قارة فلسفية منها تفتقت عبقرية الفكر الغربي. والسبب يعود إلى أنه فكر في أصل، لا ينضب، للتفكير الفلسفي، والذي اشتهر تحت اسم الدهشة. لذلك لا ينكر أحد من الفلاسفة قيمة أفلاطون، قدماء ومعاصرين، فهذا وايتهايد يقول «إن التوصيف الدقيق للفكر الغربي هو أنه ليس سوى هوامش على محاورات أفلاطون» (1979/Whitehead, 1929. 39). ولا يقصد وايتهايد من ذلك سوى الغنى الكبير للأفكار العامة المنتشرة في كتاباته، وليس النسق النظري لفكره. وهذا ياسبرز متحدثا عن أفلاطون يقول إنه «لا يظهر أن الفكر الفلسفي، على خلاف العلوم، يتقدم أبدا. لقد صارت لنا، فعلا، معرفة أثرى من تلك التي كانت لأبوقراط، لكن لا نستطيع الزعم أبدا أننا قد تجاوزنا أفلاطون، زاده العلمي فقط هو الأدنى مقارنة مع ما نملك. أما فيما يخص ما يوجد لديه من بحث فلسفي، فبالكاد استدركناه ربما» (Jaspers, 1965)6.. وهذا أخيرا، وليس آخر، شاتلي يقول في كتاب عنوانه «أفلاطون»: إن أفلاطون هو الذي «اخترع الفلسفة وحدد للثقافة معنى العقل، وحتى وإن كان فعلا من الممكن أن نجد في العصور القديمة تصورات قبلية عن هذا المفهوم، إلا أن أفلاطون رسم الإطار الذي داخله سيؤسس الفكر «المتوسطي-الغربي» قيمه وسيسطر مسار تقدمه (Châtelet,1965. 243). فمفاهيم الكونية والحقيقة والنظري والعملي... إلخ تجد أصلها في ما ابتدعه أفلاطون من دلالة. بل وحتى كل محاولة للخروج من الأفلاطونية، إنما تحث فقط على أن نقلص قيمة العقل نفسه، من حيث كونه قوة شاملة وحاضرة في كل مكان، تحكم على كل فكر، على كل خطاب، على أي سلوك، وهو عين ما نبه إليه نيتشه (Ibid. 246). ويضيف إلى أنه لا يجب أن نعود لأفلاطون بسبب «فضول أركيولوجي»، أي أن نريد فقط الاطلاع على نمط تفكير القدماء؛ أو نحوله إلى ذريعة به نبرر أو نرفض قضايا ما. نعود إليه لأنه يتحدث عنا نحن، أي عن مصير الإنسان؛ عن الفرد وهو يبحث عن الرضا؛ عن المواطن الذي يريد العدالة؛ عن النفس التي تتوق للمعرفة (ibid.15)؛ فحتى وإن كان أفلاطون شاهدا على عصره، إلا أنه كان شاهدا ناقدا؛ وهذا النقد، الذي نستشعره ليس فقط في «الجمهورية»، من حيث هي نص في السياسة،



تمثال للفيلسوف اليوناني سقراط

ولكن في كل محاوراته التي ليست تضييعا للكلام أو ثرثرة بلا غاية؛ لأن هذا النقد هو تمييز وفصل بين ما نقول وما يجب قوله ما نعتقده وما يجب أن نفكر فيه. والمحفز على ذلك دائما هو الدهشة.

يورد أفلاطون نادرة شهيرة عن طاليس، على لسان سقراط قائلا: «كان طاليس... يشاهد النجوم، ومادام في سيره ينظر إلى السماء، فقد سقط في بئر، فضحكت عليه، كما قيل، خادمة... والتي كانت حاذقة وذكية، بأن قالت له إنه يسعى بإصرار إلى معرفة ما يقع في السماء، في حين لم ينتبه إلى ما يقع وما يوجد أمام قدميه». يتمم سقراط قائلا: «إن هذه المزحة نفسها تنطبق على كل أولئك الذين يقضون حياتهم في التفلسف «(Platon, Théétète, 174b).

لكن لماذا تمتلك الدهشة في بداية الفلسفة، منذ أفلاطون وأرسطو، كل هذه القيمة؟ وكيف هي مبدأ دائم للفلسفة؟ إن المبدأ (arché) عند الإغريق يعني «ما يخرج منه الشيء»، (Heidegger.1968. 32) يعني منبع ومصدره. ولكن هل هذا المصدر دائم أم مؤقت؟ للجواب عن هذا السؤال يميز ياسبرز بين البداية والأصل والدافع، فالبداية، كما يقول ياسبرز، تتوقف لأنها تاريخية، بينما الأصل هو النبع الذي يصدر منه على الدوام الاندفاع نحو التفلسف (Jaspers. 1965.15sq). ويتعدد هذا العنصر الأولي في كل تفكير فلسفي، عند ياسبرز، ليتخذ ثلاثة دوافع/ مبادئ: الدهشة والشك والاضطراب أمام المصير (الوضع) الإنساني. الدهشة باعتبارها وعيا بالجهل؛ والشك، بعده، مرحلة لمراجعة المعارف المتحققة؛ واضطراب الإنسان أمام مصيره أبلغ هذه الدوافع، لأنه يجعل من سؤال الكينونة مفتاحا لفهم الحرية والوضعيات-الحدود (situations-limits) التي تحد من هذه الحرية ذاتها.

هذا دون إغفال قيمة الملاحظة التي يعرضها هايدغر بصدد الدلالة الحقيقية للفظ دهشة، من أنها «بما هي ميل [Pathos]، هي مبدأ الفلسفة...والمبدأ Arché يعني [في لغة الإغريق] ما يخرج منه الشيء...[أما] ميل الدهشة فلا يكون في بداية الفلسفة فقط، مثل غسل اليدين الذي يسبق تدخلا جراحيا ما، بل إنها تحمل وتخترق الفلسفة من البداية إلى النهاية (Heidegger.1968.32)، إنها بمثابة أهبة واستعداد (Thaumazein) لا يتوقف مرة، فهو ليس ميلا أو نزوة سرعان ما تخفت جذوتها، بل هي هذه الرغبة التي لا تشبع أبدا؛ لأنها هي «ما يشكل، في العمق، قوة الفلسفة»؛ فأن تندهش اليوم ليس شيئا آخر غير الاندهاش من هذه المقاومة وهذا الإلحاح الغريب في البحث عن المعنى» (Nancy.1986.102). وقيمة الفلسفة إذن، وقد حركها هذا الحماس القوي، تكمن في هذه الوضعية من انعدام اليقين؛ لأن «كل من لم ينهل من الفلسفة إلا ويبقى أسير الأحكام المسبقة...فيظهر له العالم محدودا وبدهيا، الشيء الذي لا يثير لديه أي أسئلة، ويرفض كل ما لا يكون ممكنا ومألوفا»(Russel. 1913.156 sq). هذه الدهشة يمكن وصفها أيضا بأنها رغبة في المعرفة، خصوصا أن لفظ الفلسفة ذاته يحتوي على لفظ المحبة (فيلو(محبة أو حب philo) وصوفيا (sophia حكمة)). إنها حب للحكمة وليس امتلاكا لها؛ لأن حب المعرفة هو أن تكون في وسط الطريق بين الحكمة والجهل، مثلما يقول أفلاطون في المأدبة «لا أحد سيتفلسف إن كان [يعتقد أنه] يمتلك الحكمة سلفا»(Le banquet, 204a). وإذا ما انتبهنا لجذر مصطلح صوفيا: الجذر «صوف» Soph- هو نفس الجذر للاتينية sap، وsapere ، وللفرنسية «معرفة» (savoir)، والتلذذ (savourer)؛ فمن يعد حكيما (sophon)، هو من يعرف كيف يتذوق، بما أن التلذذ يفترض معنى تذوق الشيء، بل وأيضا أخذا للمسافة مع هذا الشيء نفسه (Lyotard.2012.41). وبالتالي تتحدد الفلسفة «منذ نشأتها كرغبة أو كإرادة في البحث عن المعنى، ولكن في الآن نفسه كتجاوز للمعنى السائد...أما الجهل بذلك، فيقود [حتما] إلى نسيان الفلسفة».(Nancy.1986.76). يدفع هذا الخوف من التطبيع مع العالم ومع المألوف والمعتاد من الأقوال والأفعال، من المذاهب والرؤى، عديدَ الفلاسفة إلى التحذير كل مرة من خفوت هذا الحماس المسمى دهشة؛ فمثلا يرصد كانط، وهو ينتقد مفكري عصره (Kant. 1796-A.89)، كيف يمكن أن تختفي الفلسفة وتضيع، حينما تتحول من وضعية معرفة-حياة عقلانية (أي كحكمة كما تصورها أفلاطون وأرسطو)، أي أن تغدو فجأة مجرد زخرفة فكرية: أي فلسفة بالاستبطان والإلهام؛ ومن تم احتقار المعرفة التي نحصلها بواسطة الفهم، يعني عبر مفاهيم، من لدن ذلك الذي يعتقد أنه يبلغ معرفة بواسطة حدس البسيط؛ أي الاعتقاد بإمكان تحقيق فلسفة بدون الحاجة لإعمال للعقل، أي بالاقتصار على رؤية جوانية للذات بواسطة إحساس بالولوج المباشر للأشياء ذاتها، أي بواسطة إشراق صوفي، والذي يعد عند كانط قتلا للفلسفة. ولذلك وجب الحفاظ على الطابع النقدي للفلسفة (Kant.1796-B.115sq) والتي لن ترضى ببناء أو هدم الأنساق، لكن بفحص قوة العقل البشري ونقده؛ كما أنها لا تؤمن بسلم بين المذاهب، بل إنها تقوم ضد الدوغمائية والنزعة الشكية والنزعة الاعتدالية، أي تلك التي غايتها المصالحة بين الأفكار أكثر من البحث عن أقواها؛ وبدون كل هذا لا يمكن صون ملكات الذات يقظة.

يبدو أيضا أن الفلاسفة يتوجسون من المدرسة؛ لأنها تقتل بالتدريج هذه الدهشة؛ لأن ما نتعلمه في المدرسة هو المذاهب، أي الأجوبة لا كيف نتساءل، لهذا ميز كانط بين الفلسفة والتفلسف. وقد عُدَّ التفلسفُ منذ كانط فعلَ نقد، فلا نتعلم الفلسفة بل التفلسف، فالفكرة الفلسفية ليست مذهبية، أي نسقية؛ لذا يصف كانط النشاط النقدي كنشاط محكمة أو كقاض لا يملك سلفًا قواعد ومدونات قانونية تسمح له بالحكم مطلقًا على كل ما يعرض أمامه من قضايا (1). ولا يلتمس كانط، أخيرا، من التمييز بين معنى مدرسي وآخر دنيوي للفلسفة(2)، سوى تبيان أن أمل الفيلسوف هو الحكم على صلاحية المعارف في علاقتها بغايات العقل البشري؛ وبه تخرج الفلسفة من المدرسة، وتصبح ما يجب عليها أن تكون، أي فلسفة في العالَم، بأن تصير تشريعًا للمعارف التي يصادفها الفكر

في العالم، وحينما لا نقبل هذا الشرط تنغلق الفلسفة في المدرسة. لذلك على الفيلسوف، بما هو مفكر ناقد، ألا يكل من النقد الذي بدونه تصبح ظواهرُ العالم وأفعالُ وأفكارُ البشر، وقد تشكلت في مذاهب وأنساق، حججًا ضد الحقيقة. على الرغم من أن كانط حرر الفلسفة من معناها المدرسي، إلا أنها تقهقرت وعادت الآن إلى هذا المدلول (Adorno. 1978. 12) بضغط وتأثير من العلوم المتخصصة التي حولتها إلى علم خاص؛ فالعالم اليوم يتحدث السرعة-الاستمتاع-التنافسية- النجاح وقاعدة التبادل الاقتصادي المعمم على كل مظاهر الحياة حتى الانفعالات واللذات منها؛ فيظهر أن الفرد يكون على حق في المدرسة لكنه ينهزم في الأغورا، لذلك يتصور كانط الفيلسوف كمحارب يقظ؛ لأن هناك دومًا شيئًا باقيًا، لم يستنفد، ينتظر منا البدء كل مرة من جديد. ومن يريد أن يفكر عليه أن يواجه هذا النقص في اللغة وفي الفكر وأنه لا شيء مكتمل ولا شيء تام، يقول دولوز إنه «لا يوجد مشكل ما خارج حلوله؛ فعوض أن يختفي، تجده يظل ويلازم الحلول التي تخفيه» (Deleuze.1968. 212).

لا يتوقف الفيلسوف، عن وعي بملازمة المشاكل لفكره، عن مراجعة وتعديل مفاهيمه بل وحتى استبدالها وتغييرها. والتحول الدائم للمفاهيم في الفلسفة يقيها وسم «الإطناب الدائم والاستطراد الذي لا يتوقف». وماذا يعني أن «الفيلسوف صديقٍ المفهوم، سوى أن الفلسفة ليست فنًا بسيطًا لتكوين المفاهيم أو ابتكارها أو صنعها؛ لأن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالًا أو اكتشاف أشياء ملقاة أو منتوجات؛ بل إن الفلسفة، وبشكل أدق، هي تخصص معرفي يقوم أساسا على خلق المفاهيم، وخلق مفاهيم جديدة يشكل دوما «شأن الفلسفة» .(Deleuze. Guattari.1998.26-27)

إذا كانت الفلسفة خطابا يراجع نفسه كل لحظة، فلأن دوافع الفكر قد تستكين إلى أجوبة ما، لكن كم هي القضايا التي بقيت بكماء، بلا لغة بلا مفهوم، قبل أن تمفصلها الفلسفة في لغة وأفكار. والحالات التي تكون فيها أحاسيس ما غير قادرة، أو غير قابلة لأن تتمفصل في جمل، يسميها ليوتار بالجملة-الانفعال (Lyotard. 2000. 45-54) (Phrase-affect). إن هذه الأحاسيس، أي الجمل-الانفعال، حينما يطول صمتها تصير قلقًا؛ ومنه تصبح إحساسا لا-إنسانيا؛ فالقلق هو هذه الحالة التي تكون «للنفس حينما تكون مسكونة من طرف ضيف حميم ومجهول يحركها، يجعلها تهذي وتفكر أيضًا» (Lyotard.1988.10). وهذا اللا-إنساني يوجد اليوم في النسق المعاصر(الاقتصادي أساسا) الذي يزداد صرامة وصلابة كلما تقدم وتطور، وهو الذي يفرض ربح الوقت، «أي أن نسير بسرعة وأن ننسى بسرعة وألا نحتفظ فيما بعد سوى بالمعلومة» (Ibid) المفيدة طبعا، تمامًا مثل القراءة السريعة؛ لكن الكتابة والقراءة، بما هي أدوات الفكر، متأنية بطبعها فتتقدم بتقهقر في اتجاه الشيء المجهول في الداخل، والذي علينا أن نضيع الوقت، أي أن نأخذ الزمن الكافي، للبحث فيه. إن المراجعة الدائمة (التي يسميها ليوتار بالاستذكار Anamnèse) التي هي عماد الفكر،

هي نقيض الإسراع والاستعجال والاختزال الذي يشجع عليه الاقتصاد: فهل انتهت أسئلة العدالة والأخلاق بعد أفلاطون، أو حتى بعد راولز وهابرماس؟ فهل هي أسئلة تاريخية أم أنها أسئلة تخترق الأزمنة والعصور؟ كم هي كثيرة أشكال الصمت التي فرضها عالم اليوم، بنزاعاته وحروبه ومجاعاته وحصاراته، على البشر، حيث اعتُقد أن تطور وسائل التواصل التكنولوجية سيضمن بيسر شديد انفتاح البعض على البعض الآخر.

إن مقاومة هيمنة النسق (الرأسمالي والتكنولوجي) وشموليته وقوة نقده وألم تحمّل مؤسساته ومحاولة الانفلات منها، هي أن نحافظ على حرية وصدق أنشطة يريد الاقتصاد تدجينها بدورها وهي: الأدب، والفنون، والفلسفة (Ibid.11)؛ لأنها تتمنع على الترويض الذي يفرضه هذا النسق على الفكر والإحساس والذي ينتظر منها جميعا مردودية ما، أو على الأقل أن تسهم في تحسين تأقلمه وتجويد قدراته.

نختم بالقول إن ما يحرك الفلسفة، بالتالي، هو الدهشة التي هي حماس للمعرفة؛ ونقد لا يتوقف؛ وهي إحساس -أي انفعال (باتوس Pathos)- بالحدود التي تفرضها الشروط الاجتماعية أو الثقافية؛ ولذا على الفلسفة ألا تطمح لتكون أنساقا نظرية، تضع للفكر حدودا، أو تبرر مذاهب ما. ما ينتظر من لغة الفلاسفة هو أن تسهر على اليقظة ضد بائعي الأوهام في الاقتصاد، في السياسة وفي الفكر والتربية. ولتتمكن الفلسفة من ذلك فهي مدعوة لأن تجدد دوما ذاتها، بالبحث الدؤوب عن معناها وماهيتها، وكأننا لا نتفلسف في كل مرة إلا بشكل ناقص، وهذا هو الكفيل بأن يحفظ الفلسفة من النزعة المدرسية والمقاولاتية التي لا شعار لها سوى الربح؛ ومن نزعة روحانية مستقيلة (على شكل استبطان صوفي)؛ ومن صورنة تختزل العالَم (إلى قواعد رياضية منطقية جافة)، فكل ذلك يهدد الفكر بأن يتوقف عن النقد، وبأن يستحيل إلى مجموع حيل ومهارات حياتية، طقوسية أو لغوية.

(1): تعد المعارف الفلسفية عند كانط جزءًا من المعارف العقلية، عكس المعارف التاريخية، فالأولى معارف بمبادئ بينما الثانية معارف بمعطيات. كما يمكن التمييز أيضًا بين المعارف على مستوى مصدرها الموضوعي (يعني المصادر الوحيدة التي تنبثق عنها هذه المعرفة: المصدر العقلي والإمبيريقي/التجريب) وعلى مستوى مصدرها الذاتي (أي الشكل الذي به يتم اكتسابها لدى الإنسان: التاريخية بواسطة معطيات Données والعقلانية بواسطة مبادئ principes، لكن من الخطر ألا نعرف المعارف العقلية سوى معرفة تاريخية، فإذا لم يكن يعرف فقيه القانون (Jurisconsulte) من فقه القانون إلا تاريخه، فإنه غير قادر على العدل، بل وحتى على وضع قوانين. وينجم عن هذا التمييز بين الذاتي والموضوعي في العلوم العقلية أنه يمكننا أن نتعلم الفلسفة من دون القدرة على التفلسف، فذلك الذي يريد أن يكون فيلسوفا يلزمه أن يتمرن على أن يستخدم عقله استخداما حرّا، وليس استخدام محاكاة ومن ثم استعمالا ميكانيكيًا.Cf, Emmanuel Kant, Logique, tr. L. Guillermit, Vrin (1966), 1970, §III, PP 21-27.

(2) إن الفلسفة في معناها المدرسي (Scolastique) نسق من المعارف الفلسفية أو المعارف العقلية بواسطة مفاهيم، أما بحسب دلالتها الدنيوية Cosmique (ويفضل ليوتار تعبير Mondain) فهي «علم الغايات النهائية للعقل البشري»، وفي ذلك أحقية وقيمة كبرى للفلسفة... ففي الدلالة المدرسية لا يعني ذلك سوى قدرة (capacité) ومهارة (habilité)، أما في المعنى الدنيوي (في العالم) للفلسفة فهو أن تكون لها فائدة، وبالتالي تصير الفلسفة في المعنى الأول علم قدرة، وفي المعنى الثاني علم حكمة، ومشرعة législatrice للعقل (بحيث تطرح في هذا المستوى الأسئلة التالية: ما الذي تمكنني معرفته؟ ما الذي يجب علي فعله؟ ما الذي ينبغي أن نأمله؟ ما الذي يعنيه الإنسان؟)، وهو يصبح به الفيلسوف مشرعًا وليس فنانًا في مجال العقل، فالفنان هو ذاك الذي يسميه سقراط محب الرأي (Philodoxe). ومن يريد أن يتعلم التفلسف عليه ألا يعتبر الأنساق الفلسفية سوى قصصا des histoires (أمثلة) عن استخدام العقل وكموضوعات خاصة لزخرفة موهبته (talent) الفلسفية. Ibid. PP 24-26

البيبليوغرافيا:

Theodor .W. Adorno, 1978, La dialectique négative, Payot, Paris.
François Châtelet, 1965, Platon, Gallimard, Paris.
Gilles Deleuze, 1968, Différence et répétition, PUF, Paris.
Gilles Deleuze, Felix Guattari, 1998, Qu'est-ce que la philosophie ?, Minuit, Paris.
Martin Heidegger, 1968, Qu'est-ce que la philosophie ?, in Question II, Gallimard, Paris.
Karl Jaspers, 1965, Introduction à la philosophie, P. Plon, Paris.
Emmanuel Kant, (1966), 1970, Logique, trad. L. Guillermit, Vrin, Paris.
1796-A, (1982), D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie, 1796-A, in Première introduction à la critique de la faculté de juger, et autres textes, trad. L.Guillermit, Vrin, 1982, Paris.
1796-B, (1982), Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie, 1796-B, in Première introduction, op.cit.
Jean-François Lyotard, 1988, L'inhumain, Galilée, Paris.
Misère de la philosophie, Galilée, ,2000 Paris.
.Pourquoi philosopher ? PUF, Paris ,2012
Jean-Luc Nancy, 1986, L'oubli de la philosophie, Galilée, Paris.
Platon, E.Chambry (trad.), 1967 Théétète, GF, Flammarion, Paris.
Phi. Jaccottet (trad.), 1991(1979), Le banquet, LGF, Paris.
Bertrand Russel, 1913 (1951), The problems of philosophy, Oxford university press, London.
Alfred N. Whitehead, 1929 (1979), Process and reality, The free Press, Canada.

■ **السعيد لبيب** أستاذ الفلسفة بجامعة شعيب الدكالي الجديدة المملكة المغربية

الفلسفة والتكنولوجيا

بنّاصر البُعزّاتي

ماذا عسى الفلسفة أن تقول في أمور يبدو أنها خارجة عن نطاقها وليس لها إليها منفَذ؟ وماذا يمكن أن يُطلب من الفلسفة أن تفعل في شأن ليست لها عليه أية وصاية؟ ليست المسألة في حاجة إلى مزيد إيضاح، ما دام المرء يتجول في غاباتٍ من منتجات التكنولوجيا دون أن يلمس شيئاً ما يحيط بها على غير ما يُرام.

بديهي، فالأمر كذلك؛ لكن متى احتاجت الفلسفة إلى إذْن من أحد حتى تلج إلى صلب الأمور، فتشكّك، وتطعن في البديهيات، وتمضي في طرح أسئلة مستفزّة؛ ما من شك أنها تبدو ثرثرة بدون فائدة لدى من لم يجلس إلى مائدتها. كلنا نعرف أن التفلسف حاصل شغف بالسؤال؛ فكما أن التفلسف ينصبّ على أمور تبدو وكأنها من اختصاص العلم، أو الفن أو الأدب أو القيم، كذلك تجد الفلسفة من الأسئلة ما «تملأ به الدنيا» حول التكنولوجيا. وكما أن الأسئلة تتناسل بدون ترتيب مسبق، فإن التأمّلات الفلسفية تتراشق فيما بينها؛ وبذلك تخلق جواً من الجدل متنوعا، يثمر تصورات قمينة بالاهتمام، قصد التطوير.

إن مسألة مشروعية الخطاب الفلسفي ظلت تُطرح منذ القدم؛ إذ كلما تحقق جديد في العلم أو الفن أو التقنية، بدا وكأن ما كانت الفلسفة تتساءل في شأنه قد أتى العلم أو التقنية بحلول لا تترك أي مجال لتدخّل منها. فلنلق نظرة على جوانب من الماضي، عسى أن تتبيّن لنا الخيوط المتشابكة.

عندما برزت الفلسفة، لم تكن منفصلة عن الأساطير والآداب والعلوم. لا نستطيع تعيين تاريخ بروزها بدقة؛ فنقول بصيغة تقريبية بين القرنين العاشر والسادس قبل الميلاد، حيث التقت أنسجة ثقافية غنية ومتنوعة؛ ثم فرض هذا الغنى والتنوّع نظراً من أجل التصنيف والفرز والترتيب بين الآراء والتصوّرات. آنذاك كانت العلوم والفلسفة والأساطير تشكّل جسدا موحَّدا من المفاهيم والأحكام، حيث دوّن الفاعلون في هذه الحقول سجلّات وجداول وعلاقات بين الوقائع قصد فهم نظام الكون والكشف عن أسراره.

لم تظهر الفلسفة في كل المناطق، حيث تختلف البيئة، فتختلف ظروف العيش لدى المجموعات البشرية المتنوعة. ويحدّثنا التاريخ عن حضارات النيل ودجلة والفرات القديمة؛ حيث نمت تقنيات الري والتجارة والملاحة؛ لكن لم تتوفر ظروف بروز الفلسفة. ما من شك أن أفكاراً أوّلية عن نظام الكون وأسئلة عن البداية والنهاية، والحياة والموت، قد تدوولت؛ لكن لم يظهر تفكير فلسفي يسائل ويتشكك ويعبّر عن الدهشة والقلق، ويطرح مسائل في شأن الخير والعدل والجمال، بلغة واضحة إلّا لدى الإغريق حوالي الحقبة المشار إليها. وبين القرنين السادس والثالث قبل الميلاد، قوي عود العلوم بحكم تراكم المعارف واختصاص فاعلين في أمور الطب والحساب والهندسة والفلك والموسيقى، ثم العلوم الوسطية أو الجزئية مثل البصريات والجغرافيا والميكانيكا بعدها بزمن قصير؛ فظهرت فكرة كون العلوم قد انفصلت عن الفلسفة؛ لكن الجميع يعرف أن الانفصال التامّ غير ممكن. وقد كانت الفلسفة منذ البداية مطبوعة بتعدّد الرؤى والإقبال على السؤال والنقد.

عندما «انفصلت» علوم عن الفلسفة، قيل إن الفلسفة أضحت تتكوّن من حقول ثلاثة ظلت في حوزتها، وهي: مبحث الوجود (الأنطولُجيا) ومبحث القيم (الأكسيولُجيا) ومبحث المعرفة (الإبستمولُجيا). إنما مضت هذه المباحث الثلاثة تتسَع مع نموّ العلوم، بدل أن تضيق رقعتُها؛ فنشأت مباحث بينية. مثلاً، لا يمكن أن يتجنّب عالم الفلك طرح أمور حول نظام الكون برمّته، عوَض الاكتفاء بحساب مسار الأجرام السماوية وسرعتها والمسافة بينها، إنه مبحث الكسمولجيا. وعالم الفيزياء يطرح أسئلة حول تكوّن المفاهيم وسَبل التحقق من وثاقتها وحظوظ إبطالها. ثم لا يمكن تجنّب الخوض في أمور الحُسن والذوق والنغم؛ فتبلورت أفكار في ذلك تحتاج إلى نسج خيوط ناظمة، وكان ما سمي بمبحث الجماليات.

إذن، تنمو المعارف وتتراكم، وتظهر وقائع تحتاج إلى نظر يحتل مكانة بينية بين العلوم والفلسفة والآداب، ولا حدود مسطّرة بين منتجات فاعلية الذهن. ثم انتشرت المعتقدات المختلفة، ومضت يجادل بعضها بعضاً، ولا يمكن أن لا ينتبه رجالها إلى الحاجة إلى آليات الإقناع ودفع الشُبه، فكان مبحث الإلهيات لدى المسيحيين وعلم الكلام لدى المسلمين، وما يقابلهما في المعتقدات الأخرى.

التقنية قديمة، لكن كل صناعة تفترض مستوى معيّناً من المعرفة؛ فتراكمت هذه مع نموّ تقنيات الإنتاج. وعلى إثر تراكم الخبرة، تطوّر الحساب والهندسة؛ ثم استخدم الاثنان في بلورة مفاهيم علمية. وراح التقنيون والفنانون يستثمرون المعارف العلمية في تطوير التقنية، فأصبحت تكنولوجيا. وظلت الفلسفة بعيدة نسبيا عن مجال الفعل التقني؛ لكنها ظلت تتأمل الظروف الفكرية والوجدانية للإنسان وهو «يداعب» منتجاته الصناعية. ومن المعقول أن نقول إن تطوّر التكنولوجيا لا يضع حداً للتدخّل الفلسفي؛ بل على العكس، يخلق هذا التطوّر أسبابا وتبريرات لهذا التدخّل بالذات.

نعم، يُرجّح أن الصنعة سبقت العلم والفلسفة والفن؛ لكن يجوز افتراض كون الصنعة بالذات تستند إلى خطّة وصور وخيال. فالإنسان القديم كان يرى وقائع المحيط الذي يعيش فيه من خلال شعوره وتصوّراته ومقاصده، أي أنه كان يصنع ويفكر في نفس الآن. وهل يمكن للتكنولوجيا اليوم أن تشتغل بدون تخطيط ومَقاصد؟ ومن منطلق هذا السؤال، وما يمكن أن يتعلق به من أسئلة أخرى، يبدو أن التكنولوجيا تأتي بحلول لمشاكل عملية، لكن لا بد أن تتمخّض عنها مشاكل تحتاج إلى نظر تلتقي فيه أسئلة الفلسفة والعلوم الإنسانية. عندما «بدأ» الإنسان القديم يصنع أدوات للصيد والفلاحة والتنقّل، كان يفكّر تحت مظلة المعتقدات، فلم يكن يقلق لوضعه الوجودي كثيراً. ومع تغيّر الأوضاع تبدّلت الاحتياجات وتبلورت أفكار لا تنظر في حاضره فحسب، بل تحاول فهم الماضي ورسم صورة عن المستقبل. وعند «بداية» الفكر العلمي والفلسفي، شكّلت التقنية فرصة لتطوير الفرضيات العلمية والمقولات الفلسفية، كما أضحت آلية لاختبار تلك الفرضيات. إنما أحيانا تسبق التقنية النظرَ العلمي، وأحياناً بالعكس. ومع تقدّم الفكر العلمي، أصبح الفهم يتنبأ بما يمكن أن تأتي به فرضيةٌ ما من نتائج عملية (تكنولوجية)، فتبدع المختبراتُ وقائع جديدة لم تكن منتظرة من ذي

قبل. فعلاً، الأدوات التي كانت تصنع في القديم امتداد لوقائع الطبيعة؛ لكن تدخّل الصنعة يتصرّف في تسخير الوقائع و«التحايل» عليها. مثلاً، لا يكتفي الإنسان بمراقبة الرياح، بل عمل على استغلالها، فصنع رحى تتحرك بالريح فتنتج طاقة مستعملة في الطحن وتحويل المواد؛ ونفس الشيء فعل مع الماء. واليوم، لا يكتفي الفاعل بفهم حرارة الشمس، بل يخزن الطاقة ليستغلها في الإضاءة والإنتاج. وأصبح يستثمر المعارف البيولوجية، لنقل الأعضاء والاستنساخ واستخدام المخدرات في العلاج. تقدّم العلم إذن أصبح يسير بالموازاة مع الابتكار التكنولوجي.

كان العلم-الفلسفة مندهشا من هذا النظام الذي تسير عليه حركات الأجرام السماوية، ومن انتظام فصول السنة، ومن أثر الأصوات النغمية على نموّ النبات، ومن دور الأنغام والأهازيج في صحة الإنسان؛ فأبدع العدد، وتبيّنت له سلاسل من أبنية الانتظام: الأعداد الطبيعية، والفردية، والزوجية، والأوّلية، والمربعة، والمكعبة، والمتحابّة، والعلاقات التناسبية؛ وانطلق منها يتأمل البناء الكسمولجي، بعيداً (نسبياً) عن الانشغال التقني. بينما انشغل آخرون بملاحظة حركات الهواء والريح والماء، فعمل على محاكاتها، وصنع أدوات على غرارها، بعيداً (نسبياً) عن التأمل المجرّد. لكن الانشغالين يلتقيان في الممارسة المجتمعية؛ فيستفيد الواحد من الآخر، حيث ينسج العالِم-المهندس نماذج نظرية قابلة للتنفيذ في صَنع آلات. لكن، في الغالب الأعمّ، لا يجمع الفرد الواحد بين العلم والفلسفة والتقنية.

يمكن ملاحظة، عبر حقب تاريخية طويلة، أن أغلب العلماء ليسوا مهندسين وأغلب المهندسين ليسوا علماء؛ لا لأن الفاعليتين متنافرتان، بل لأن الأسئلة التي تشغل بال هؤلاء ليست هي نفسها التي تشغل بال أولئك. لكن التفاعل بين الفاعليتين بيّن، لأن العلم يستعمل أدوات مصنوعة بناءً على معرفة وثيقة، والهندسة التطبيقية تستثمر نتائج التفسيرات العلمية. فالتكنولوجيا توفّر للعلم أدوات التجريب والقياس والاختبار، والعلم يوفّر للتكنولوجيا النماذج النظرية التي تنفّدها في خططها. والفنون أيضاً تطبق العلم والتكنولوجيا معا.

مع تطوّر التنافس بين الأمم، أصبح المقياس المعتمَد للتقدّم هو الابتكار التكنولوجي؛ فتسارع الاختراع منذ حوالي ثلاثة قرون. وفي سياق رسم الحدود والبحث عن المواد الأولية وضمان الأسواق، نشبت الصراعات التي انتهت إلى حروب مدمّرة خلقت مظاهر مأساوية وجروحاً لا تندمل، رغم محاولات الحوار والصلح.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، مع اتّساع مدى الفعل التكنولوجي والْتحام العلم والتكنولوجيا، بالموازاة مع الظاهرة الاستعمارية، انتبه قلّة من المفكرين إلى الطابع السلبي للتطور التكنولوجي؛ بينما مضت الأغلبية، خاصة من ناقصي الحس النقدي، لا ترى إلّا إيجابيات التصنيع، وهذه كثيرة دون شك. فكان أن ارتفعت أصوات متشائمة من هذا التقدّم، تدعو على مراقبة المنتجات التكنولوجية واستعمالاتها المخرّبة. وتكوّنت ترسانة مفهومية تندرج في ما أصبح يسمى فلسفة التكنولوجيا، بعد أن تطورت تصوّرات فلسفة العلم.

من المسائل التي استرعت انتباه مارتن هايدگر مكانة التقنية في العالَم المعاصر؛ وألقى محاضرة في ذلك آخر عام 1953، بعنوان سؤال التقنية، نشرت مقالةً عام 1954. تبدأ المقالة بالتفريق بين التقنية وماهية التقنية، لكي يطرح هايدگر أسئلة عن التقنية لا باعتبارها وسائل وأدوات للاستعمال فحسب، بل باعتبارها تفرض أسلوب حياة بأكمله وترتيباً اصطناعياً لعلاقة الإنسان بالوجود. فينتقد الأفكار السائدة حول التكنولوجيا حيث تعتبرها مجرّد «وسائل لأهداف»، أو أنها مجرّد «أفعال بشرية»؛ ويدعو إلى التساؤل عما تقدمه التكنولوجيا للحرية البشرية.

ويطرح بعض فلاسفة العلم من المشاكل المرتبطة بالعلم والتكنولوجيا، حيث يتهمون النزعة الوسيلانية في العلم والتكنولوجيا، التي تختزل هاتين الفاعليتين في المردودية العملية، بدل الانتباه إلى الأبعاد النظرية والفهمية التي من أجلها نشأت أصلاً عند بدايتها التاريخية. وسار بعض علماء السُّسيولُجيا والسيكولُجيا يسائلون الطرق التي يتمّ بها اختيار التقنيات وتسويقها وإنتاج سلع كمالية، وشبكات التسويق وتوجيه الذوق. ويذهب بعض النقّاد بعيداً إذ يرون في التكنولوجيا وسيلة للاستلاب وإخضاع الأذواق عن طريق إنتاج بضائع لا نفع فيها؛ بل يعمل ترويجُ تلك السلع على جعل الأفراد والجماعات رهائن لدى سادة السوق الرأسمالية.

ويتحدث بعض السُّسيولجيين عن التكنولوجيا من خلال اعتبارها ظاهرة سياسية، فينتقدون منتجاتها كما ينتقدون برامج الأحزاب ودعاواهم التي تدعي خدمة الإنسان والإنسانية. ويسير مفكرو مدرسة فرانكفورت في هذا المنحى النقدي، من منطلقٍ كون التكنولوجيا غير محايدة، إذ تفرض قيماً استهلاكية وعادات تسلب حرية الأفراد والجماعات.

بل هناك من يوسّع من النقد فيوجهه إلى العلم نفسه، باعتباره يبني النماذج النظرية التي تحوّلها التكنولوجيا إلى أدوات وبضائع ووسائل لعب تعود بأرباح طائلة على الشركات المنتجة الكبرى؛ فنُحتت مفردة العلم-التقنية (تكنو-ساينس)، للتعبير عن سيرورة تبعية العلم للمشاريع التقنية. وفعلاً، فإن المختبرات الكبرى للصناعات الكيماوية والصيدلية وغيرها أصبحت تموّل البحث العلمي قصد توجيهه، بل أصبحت الأغراض التكنولوجية تتحكّم في توظيف الباحثين وأساتذة المعاهد العليا، وترقيتهم.

أما الحديث عن تكنولوجيا الأسلحة المدمّرة فيأخذ طابع الصرخة المدوّية في الفضاء العمومي وفي أحضان الجمعيات الثقافية الداعية إلى السلم والتعايش بين الشعوب.

وبفضل تطوّر العلوم البيولوجية أصبح في المتناول زرع الخلايا والتصرّف في مكوّناتها، إلى درجة جعلت التكنولوجيا تشرع في استنساخ كائنات حيّة. فهل هذه البرامج علمية 'محضة' أو تكنولوجية 'صرفة'؟ والحال أن الأمر يتعلق بالجنس البشري، وبمحاولة تغيير معنى الحياة ذاته. إن الأمر من قبيل القيم بالأحرى، ولا يجب أن يُترك في أيدي قلّة من المغامرين الذين ينبسطون بالزهو إزاء الانتصارات التكنولوجية دون اهتمام بالنتائج المباشرة على معنى الحياة.

لربما لا يليق وضع حواجز في طريق البحث العلمي، لكن التكنولوجيات يجب أن تكون تحت المراقبة الحكْمية. وهكذا تتدخّل الفلسفة لتنتقد التوجهاتَ وتدعو إلى تقدير التأثيرات السلبية للابتكارات التكنولوجية. ربّ رأي يقول: إن صفة «السلبية» إسقاط آت من التقاليد البالية، ولا تناسب التكنولوجيا التي أصبحت ضرورية في كل مرافق الحياة. وهذا رأي من الآراء؛ والفلسفة فضاء مفتوح تُناقش ضمنه كل الآراء.

إذاً، الفكر الفلسفي حاضر ينظر في المنجز في العلوم والتكنولوجيا، ويناقش الانعكاسات البانية والهادمة للتطور جملةً. فكما تنتج التكنولوجيا وسائل، تنحت الفلسفة مسائل وإشكالات، ولا تقف عند التلقّي الساذج للابتكارات. فهناك ميدان للنظر تكوّن بالموازاة مع بروز الهندسة الجينية الوراثية وكردّ فعل عليها، يهتم بطرح الانعكاسات المحرجة للإنسان بحيث تقلب هذه الهندسة فهمَنا للإنسان والقيم والضرورة والإمكان. والأسئلة الفلسفية تتناسل بدون حدود، على شاكلة: هل كل ما هو ممكن ضروري؟ لأي غرض يكون التصرف في التكوين الجيني للكائنات الحية؟ حتى لو أخذنا بعين الاعتبار كون هذه الهندسة ستقدّم خدمة علاجية لأمراض ظلت تحصد الملايين من النفوس، ولماذا الحرص على تمديد حياة الأفراد إلى ما ليس ضرورياً؟ وهل ستمدّد حياة الجميع أم سيعمّق الاختيارُ والانتقاء الفروقَ بين البشر؟ وما دور الشركات الكبرى في المتاجرة في منتجات هذه الهندسة؟ كيف ستتقرر مصائر المنتجات الصيدلية بعد الاستعمال؟ وأي ذوق للحياة إذا أخضعت لحسابات تكنولوجية؟ وماذا عن الموت الرحيم؟ من له الحق في البتّ في شأنه؟

هكذا، كلما خطى العلم خطوة في التقدم، تقدمت التكنولوجيا أكثر، إلى درجة يصعب معها توقّع الآتي من المنتجات. وكل منتج جديد يخلق أنماطاً من السلوك العضوي والنفسي، ويخلق علاقات مجتمعية غير متوقّعة. لننظر اليوم كيف ينفرد كل فرد من أفراد نفس الأسرة في نفس المسكن من خلال الانكباب على جهاز تلفون، يتلقّى رسائل من عالَم بعيد وقد يكون غريبا. لا يشك أحد في مزايا هذا الجهاز في تسهيل الاتصال والتواصل والبحث عن المعلومات؛ لكن كيف يليق تحمّل هذا الانعزال الذي يفرضه على الأفراد ويفرّق حتى بين الطفل وأبويه. هذه مسائل مطروحة في ميدان التربية وفي علم النفس؛ وهذان الميدانان يتغذيان بالتأمل الفلسفي ويتسلّمان مبادئهما منه.

إذن، ليس لأحد أن يقول إن تدخّل الفلسفة في شؤون العلم والتكنولوجيا من قبيل الكلام غير المجدي، ما دامت لا تقدّم حلولاً لما تعدّه إشكاليات. إذ لم تتعوّد الفلسفة تقديمَ نصائح أو تعليمات أو وعود أو تهديدات. إن الفلسفة تستشكل المصرَّح به، وتنقّب في الخطاب للكشف عن المضمَر، سواء كان الخطاب عادياً أو علمياً أو غيرهما. ومع «استئساد» التكنولوجيا، لا بدّ أن يقلق العقلاء، فيحذروا ويعبروا عن شكوكهم في ما تعِد به التكنولوجيا من رفاهية.

■ **بنّاصر البُعزّاتي** أستاذ الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم بجامعة محمد الخامس بالرباط

العدالة المتعددة لدى أمارتيا سن

د. محمد المصباحي

«الحكمة [في مجال العدل] تقتضي شمول الغفلة. بل لو أكل الناس الحلال أربعين يوما لَخَربت الدنيا لزهدهم فيها، وبطلت الأسواق والمعايش»

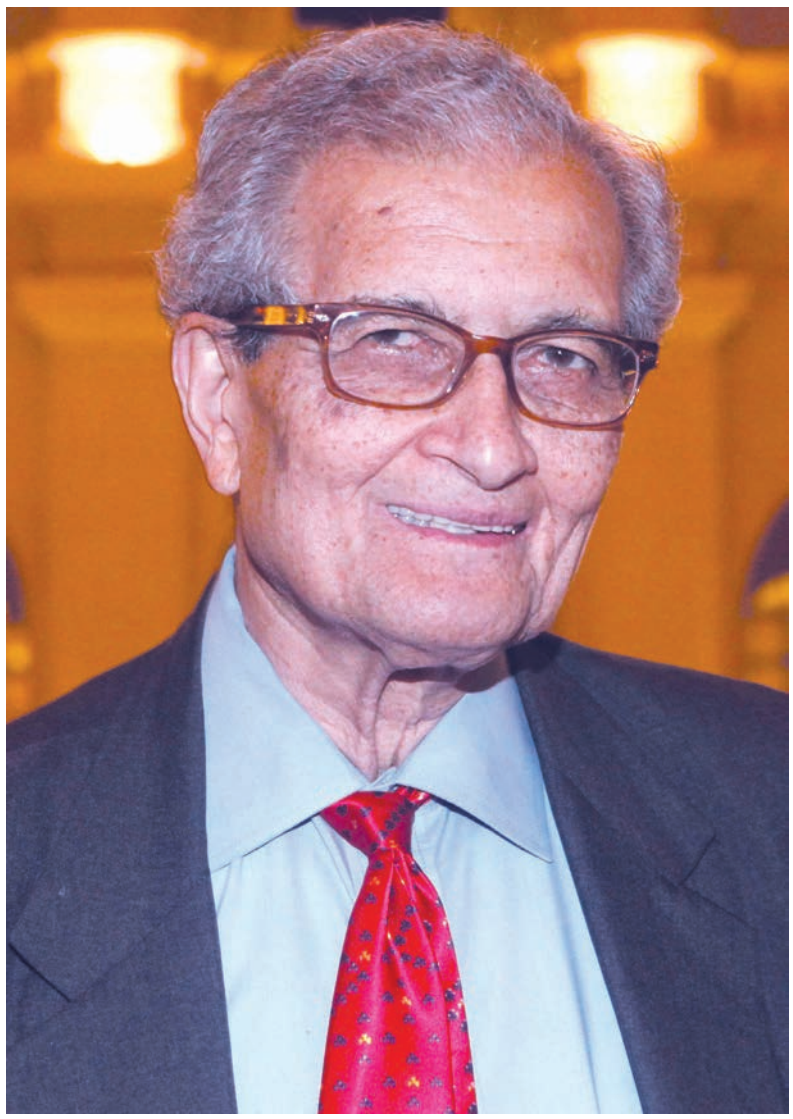
الغزالي، إحياء علوم الدين.

مقدمة:

هل هناك عدالة واحدة أم عدة عدالات «كالعدل الطبيعي» الفطري الذي يعم كل الجماعات البشرية، و«العدل الثقافي» و«عدل الشرائع والسنن»، و«العدل السياسي»؟ وفي المقابل هل هناك ظلم واحد أم عدة أنواع، كما يفعل أصحاب الفروق اللغوية الذين يميزون لغويا بين الظلم الذي هو «نقصان الحق، والجوْر [الذي هو] العدول عن الحق»، فيكون «نقيض الظلم الإنصاف، وهو إعطاء الحق على التمام ... ونقيض الجوْر العدل، وهو العدول بالفعل إلى الحق»؟ ثم هل هناك معيار واحد لهذه الأنواع المختلفة من العدل والظلم أم عدة مقاييس؟ وهل العقل الذي يقف وراء تعدد العدل والظلم واحد أم متعدد؟

انتماء مسألة العدالة إلى مجالي الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية جعلها ترتبط بالعقل العملي أكثر من ارتباطها بالعقل النظري، مما أتاح لها أن تتعدد وتتطور، ولا أدل على ذلك أن أهم تيار في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، وهو تيار «العَقد الاجتماعي» (الذي افتتح التفكير فيه توماس هوبز، وتبعه عدد من الفلاسفة كجون لوك، وجان-جاك روسو، وإمانويل كانط، وجون راولز، وغيرهم)، بَنَى تصوره للعدالة على أساس إبرام عقد «اجتماعي» قائم على حوار عقلاني وديمقراطي حر قابل للتعديل والتحسين، وليس على مبدأ عقدي أو ميتافيزيقي غير قابل للنقاش، وهو ما يفسر ازدهار الكتابة عنها في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

غير أن المفكر الاقتصادي الهندي أمارتيا سن صاحب كتاب فكرة العدالة، قرأ نظرية راولز من زاوية نقدية، حيث جعل محور كتابه الدفاع عن أطروحة تعدد معاني العدالة بتعدد الثقافات البشرية، دون إقصائه للثقافة الغربية التي اعترف أنه استمد منها جل موارده الفكرية والثقافية لبناء أطروحته، ودون أن يكون قصده تبديد معنى العدالة الجوهري الذي تُجمع عليه كل الشعوب قديما وحديثا. فمن الظلم أن تُسجن العدالة في دلالة واحدة أو نسق نظري غربي مغلق، ومن العدل أن تنفتح العدالة على كل الدلالات وكل المبادئ والقيم الممكنة الآتية من الغرب ومن الشرق.



أمارتيا سن

فمن دون شك أن الثقافات غير الغربية تنطوي على عناصر أخرى من شأنها أن تُسهم في الحد من الحيف والتقليل من الجور والقهر والاستعباد، وأن تساعد على توسيع مفهوم العدالة وإخصابها وإخراجها من مآزقها. من هنا جاء شعاره الداعي إلى ضرورة التوقف عن تهميش وإقصاء الإسهامات الثقافية غير الغربية التي لا تتعارض في جوهرها مع الأمل البشري في إقامة العدل والإنصاف والمساواة.

لم يكن يَضير أ. سن أن يعترف بأن كتاب فكرة العدالة لا ينفصل عن كتاب جون راولز نظرية العدالة، وصيغته المعدَّلة العدالة كإنصاف، اعتقادا منه بأن نظرية راولز في العدالة شكلت حدثا بارزا ومنعطفا كبيرا في تاريخ الفلسفة السياسية في الأزمنة الحديثة. تعددت أشكال حضور كتاب راولز في كل أقسام كتاب فكرة العدالة ومفاصله سواء على شكل عرض أفكاره أو إبداء الإعجاب به أو الحوار معه أو انتقاده، فهو ينطلق منه ويختتم به. وقد عبّر عن إعجابه بكتاب العدالة كإنصاف بإهداء كتابه فكرة العدالة لراولز. غير أنه إذا كانت النظرية الراولزية نقطة انطلاق تفكيره في العدالة، فإنها لم تشكل كلمته الأخيرة، خصوصا وأن انتقاده لها وتصحيحها وتجاوزها شكل هاجسا لا يفارقه.

سعى أمارتيا سن في كتابه فكرة العدالة إلى الإحاطة بالأبعاد السياسية والأخلاقية والمعرفية والحقوقية والفلسفية للعدالة. مع ذلك، لم يهمّه أن يشيِّد نظاما فكريا متماسكاً يدور حول أطروحة مركزية كما فعل جون راولز حينما ربط العدالة بالإنصاف، وإنما كانت غايته أن يعاين العدالة في تجلياتها الثقافية المختلفة مع توجيه النقد إلى مختلف النظريات التي أنشئت حولها وتصحيحها وتطويرها. نعم، لا ننكر أن وضع مفهوم القدرة، وملحقاتها من حرية وديمقراطية وعقلانية، في مركز الجاذبية من كتابه فكرة العدالة، لكنه في الحقيقة استعمل مفهوم القدرة لتفكيك نظرية العدالة كإنصاف الراولزية والنظريات الدائرة في فلكها.

انفتاح أمارتيا سن على الثقافات غير الغربية منحه الفرصة للتدليل على خطأ الزعم القائل بأن الديمقراطية التي تدور حولها العدالة هي اختراع غربي محض، وأن الشعوب غير الغربية غير مؤهلة لكي تكون ديمقراطية ولا عادلة عدالة مؤسسية، أي غير مؤهلة لأن تتشكل كجماعة سياسية حقيقية قائمة على العدالة. ولدحض هذا الزعم العرقي الفج كان يأتي بين الفينة والأخرى بأمثلة من التاريخ السحيق لممارسات عدلية وعقلانية في ثقافات غير غربية، كالثقافة الهندية والعربية الإسلامية والإيرانية والصينية والبابلية والإفريقية الخ. أمثلة تبين لنا حينا ممارسة العدالة من حيث هي مؤسسات، وحينا آخر من حيث هي تطبيقات ومشاورات ديمقراطية، أي أن منهجه كان يجمع بين الاستدلال العقلي والاستدلال الخيالي (والتمثيل)، حيث اشتهر بالأمثلة الكثيرة والطريفة التي كان الغرض الأساسي منها إظهار مآزق العدالة.

من عدالة المؤسسات إلى عدالة القدرات

قسّم أمارتيا سن المقاربات الحديثة الناظرة في العدالة إلى صنفين أساسيين: مقاربة «العقد الاجتماعي» التي ينتقدها كثيرا، ومقاربة «الخيار الاجتماعي» التي يتبناها لأنها تنظر إلى العدالة من زاوية الإنجازات الواقعية وانعكاسها على حياة الناس.

أولا) انتقاد المقاربة المتعالية للعدالة كإنصاف:

لا يُخفي أمارتيا سن إعجابه الكبير بنظرية جون راولز في «العدالة كإنصاف» لما أحدثته من ثورة جذرية في النظر إلى العدالة عموما وفي نظرية «العقد الاجتماعي» على الخصوص، بفضل اقتراحه جملة من المفاهيم والمعايير الجديدة، كمفهوم «الوضع الأصلي» وهو الوضع الذي يجري فيه نقاش عقلاني ومحايد بين متعاقدين يوجدون في وضع افتراضي خيالي يحكمهم «حجاب الجهل» الذي يحجب عنهم وضعهم الاجتماعي ومراتبَهم ومصالحهم الخاصة وانتماءاتهم السياسية والعقدية وطموحاتهم الشخصية، توخيا لإصدار أحكام موضوعية ونزيهة ومحايدة على رأسها «عَقد اجتماعي» ومبدأي الحرية والتفاوت سعيا لتحقيق «العدالة بوصفها إنصافا». لكن أمارتيا سن وجّه لهذه النظرية أربعة انتقادات:

الانتقاد الأول لنظرية العدالة الراولزية جاء على شكل رفضه للتصور الافتراضي-المثالي للعدالة

الـذي يعطـي الصـدارة للمؤسسـات المتعاليـة ويُعـلي مـن شـأن الضوابـط التنظيميـة والقواعـد السـلوكية الجامـدة؛ والحـال مـا كان يهـم أ. سـن أساسـا ليـس هـو معرفـة ماهيـة العـدل أو الوصـول إلى عدالـة كاملـة، وإنمـا الوقـوف أحـوال الظلـم التـي يعـاني منـه النـاس والعمل عـلى ابتكار طـرق ووسـائل فعالـة للتخفيـف مـن شـدة الحيف الـذي يعـاني منـه الأفـراد والجماعـات؛ نعـم، العدل والظلـم اسـمان متضـادان ينـدرج أحدهـما تحـت الفضيلـة، والآخـر تحـت الرذيلـة، ولكـن كـما أن علـم الطـب ينظـر في الصحـة والمـرض، ويهتـم بالمـرض لمعالجتـه أكـثر مـن اهتمامـه بالصحـة، فكذلـك الأمـر بالنسـبة لمبحـث العدالـة.

النقـد الثـاني الـذي وجهـه أمارتيـا سـن لنظريـة راولـز يخـص الدلالـة المتواطئـة للعدالـة. ذلـك أن المقاربـة المؤسسـية المتعاليـة «للعقـد الاجتماعـي» تفـترض منطقـا واحـدا ونقاشـا واحـدا بـين مجموعـة محصـورة مـن النـاس ومطوقـة بحجـاب الجهـل؛ والحـال أنـه يمكـن تصـور نقـاش عقـلاني واسـع وحقيقـي مفتـوح عـلى الجميـع داخـل الثقافـة الواحـدة وبـين الثقافـات المتعـددة عـلى أسـاس أكـثر مـن منطـق للعدالـة، لأن العدالـة تقـال بمعـاني متعـددة لا بمعنـى متواطـئ.

النقـد الثالـث الـذي سـدده أمارتيـا سـن لمقاربـة مدرسـة «العَقـد الاجتماعـي» الراولزيـة موجهـا لاعتقادهـا أن مقومـات ومعايـير النمـوذج المثـالي للعدالـة لا يمكـن أن تُسـتقى إلا مـن الثقافـة الغربيـة؛ والحـال أنـه توجـد في الثقافـات غـير الغربيـة عناصرُ ومعاييرُ لا تقـل عقلانيـة ومنطقية ونجاعـة مـن تلـك التـي اقترحتهـا الثقافـة الغربيـة. ولـكي يبـين فسـاد القـول بنمـوذج مثـالي للعدالـة للحكـم عـلى تجليـات أخـرى للعدالـة، ضرب مثـالا مـن مجـال الفـن: كـما أنـه لـن يُسـعفنا اعتبـار لوحـة الموناليـزا (لليوناردو دافنـشي) أجمـل لوحـة في العـالم في أن نقـرر أيٍّ اللوحـات أجـود: هـل هـي لوحـات بيكاسـو أم لوحـات سـالفادور دالي، فكذلك لـن يفيدنـا الاحتـكام إلى نمـوذج مثـالي للعدالـة في الحكـم عـلى أنمـاط العدالـة المختلفـة المنتـشرة في العـالم. إذن لا جـدوى مـن افـتراض نمـوذج متعـال عـلى التاريـخ تحتذيـه باقـي المجتمعـات، ولا بـد في المقابـل مـن الانفتـاح عـلى مقاييـسُ متعـددة ومناسـبة لـكل عدالـة عـلى حـدة.

النقـد الرابـع الـذي وجهـه أ. سـن لنظريـة العدالـة الراولزيـة ينصـب عـلى مبـدأ الحتميـة، إذ يعتقـد دعـاة «العقـد الاجتماعـي» أنـه بمجـرد إقامـة مؤسسـات كاملـة وقواعـد سـلوكية مطلقـة، سـتترتب عنهـا حتـما عدالـة تامـة. والحـال أن المظـالم والانتهـاكات قـد لا تكـون أحيانـا بسـبب قصـور في المؤسسـات والمبـادئ والقواعـد، وإنمـا بسـبب سـلوك فـردي أو جماعـي.

ثانيا) مقاربة «الاختيار الاجتماعي»:

مهـدت انتقـادات أ. سـن لمقاربـة «العقـد الاجتماعـي» للعدالـة لتبنيـه مقاربـة «الاختيـار الاجتماعـي» التـي ينتمـي إليهـا عـدد كبـير مـن المفكريـن كآدم سـميث (Adam Smith)، وكوندورسـيه (Condorcet)، ومـاري فولسـتوثكرافت (Mary Wollstonecraft)، وبنتـام (Bentham)، وكارل ماركـس (Marx)، وجـون سـتيوارت ميـل (John Stuart Mill). تتميـز هـذه المقاربـة بمزايـا الواقعيـة والنسـبية والتركيـز عـلى أحـوال العدالـة وإنجـازات النـاس في الحيـاة الواقعيـة ونضالهـا ضـد مظاهـر الظلـم والاضطهـاد في العـالم. وتفضيلـه لهـذه المقاربـة لا يعنـي أنـه أهمـل نهائيـا دور المؤسسـات والقواعـد والمبـادئ في بنـاء العدالـة، بـل ظـل يؤمـن بأنهـا تشـكل جـزءًا مـن الواقـع الفعـلي، إلا أنـه أعطـى الأولويـة الحيـاة الواقعيـة عـلى المؤسسـات. ولعـل مـا كان يغريـه للانحيـاز لمقاربـة الخيـار الاجتماعي أنهـا تسـمح «باسـتعمال منظـور المقارنـة لقيـاس مـدى «تقـدّم العدالـة سـواء أكنّـا نحـارب الاضطهـاد (كالاسـترقاق أو اسـتعباد النسـاء) أو نحتـج عـلى الإهـمال الطبـي المنهجـي... أو ننكـر جـواز التعذيـب... أو نرفـض السـكوت عـلى الجـوع المزمـن... لكـن حتـى لـو أنجـزت هـذه التغييـرات المتفـق عليهـا كلهـا بنجـاح، لـن نحصـل عـلى شيء يمكـن تسـميته عدالـة كاملـة». لكـن حتـى لـو تـم القضـاء عـلى نظـام العبوديـة بجملـة مـن الترتيبـات القانونيـة، فلـن يقـود ذلـك إلى عدالـة كاملـة تمامـا، وإنمـا إلى توقيـف الظلـم المخالـف لحـق الإنسـان في الحيـاة والمسـاواة، أو التخفيـف مـن اضطهـاد وحيـف لا يطـاق الـذي تتسـبب فيـه العبوديـة. مـع ذلـك يبقـى الهـدف المبـاشر لمثـل هـذه المقاربـة هـو إلغـاء «عدالـة الحيتـان الرهيبـة» التـي تظـن أن لهـا الحـق المطلـق في التهـام صغـار السـمك متـى شـاءت. ويتطلـب هـذا تضافـر عـدة مقاربـات، ذلـك أن انحيـاز أمارتيـا سـن للرؤيـة الإنجازيـة كان فقـط نقطـة انطـلاق لتحليـل العدالـة، وإلا فإنـه كان منفتحـا عـلى نظريـة العقـد الاجتماعـي المؤسسـاتية، لأن مـن شـأن المـزج بـين المقاربتـين أن يُحـدث تغييـرا جذريـا في نظريـة العدالـة في الفلسـفة السياسـية المعـاصرة. وهـذا مـا يؤكـده الـتراث الهنـدي الـذي كان يقـول بعدالتـين: عدالـة النيتـي (niti) التـي تشـبه العدالـة المؤسسـاتية لكونهـا تُركّـز نظرتهـا عـلى التنظيـم والقواعـد السـلوكية، وعدالـة النيايـا (nyaya) الشـبيهة بالعدالـة الإنجازيـة التـي «لا تحكـم فقـط عـلى المؤسسـات والقواعـد، بـل تحكـم أيضـا عـلى المجتمعـات نفسـها»، أي تهتـم بكيفيـة نشـأة العدالـة وطـرق حيـاة النـاس التـي يتبعونهـا في الواقـع.

أنوار وعدالات متعددة:

مـا يميـز مقاربـة أماريتـا سـن رؤيتهـا التعدديـة سـواء بالنسـبة لمعـاني العدالـة أو لمعـاني العقـل والقـدرة ومنهـج التفكـير.. الـخ، إيمانـا منهـا بـأن التعدديـة هـي المخـرج مـن مـأزق نظريـة «العَقـد الاجتماعـي» للعدالـة الراولزيـة التـي دافعـت عـن وحـدة «العدالـة بوصفهـا إنصافـا». ووسـيلة تحقيـق التعدديـة هـي الحـوار العقـلاني الجـدّي بـين الثقافـات المختلفـة، لا بالتسـامح المنافـق الذي يعـترف للآخـر بذاتـه وبحقـه في الاختـلاف لكـن في جماعتـه فقـط، لا في المجتمـع الليـبرالي ككل. ومـن شـأن هـذا الحـوار العقـلاني أن يُسـفر عـن الاتفـاق عـلى عدالـة مركبـة مـن مجموعـة مـن القيـم كالحـق بمعانيـه المعرفيـة والأخلاقيـة والقانونيـة والسياسـية والحقوقيـة، والحريـة بأشـكالها السـلبية والإيجابيـة، وقـس عـلى ذلـك قيـم الخـير والموضوعيـة والحيـاد.

ويخصص أ. سن في تصوره المركب للعدالة حيزا كبيرا لعقلانية عصر الأنوار التي لا يُخفي إعجابه الشديد بها باعتبارها أرقى ما وصلت إليه الإنسانية في مجال العقلانية، واعترافه بدَينه تجاهها قائلا بأن «تحليلي للعدالة مستلهَم من سُبل التفكير التي تم اكتشافها خاصة في العصر الثائر للأنوار الأوروبية»، وبخاصة من كانط الذي يعترف بأن مفهومه «للأمر الأخلاقي» شكّل الفكرة الملهمة لمشروعه، وانقلابه على الميتافيزيقا الذي سحب منها مهمة نشر العقل في العالم وتحميلها لعلم الأخلاق كان هو القوة المحركة لمشروعه الفكري.

مع ذلك، لا يتردد أ. سن في إبداء غضبه الشديد من «الأنوار التي بالغت في تقديرها لقدرات العقل» إلى حد أنها أبدت تفاؤلا ساذجا بالانتشار الحتمي والمطرد لمُثُل العدالة والمساواة والحق كلما تقدم الزمن العقلاني، هذا دون احتساب الأضرار والكوارث التي نجمت عن استعمال الأنوار السيئ للعقل. إلا أنه لم يخطر بباله أن يتخلى عن الأنوار، إذ «لا مفر لنا منها» واللجوء إلى التراث أو الدين عوضا عنها، إذ يبقى العقل هو القوة الوحيدة والفعالة القادرة على حل المشاكل المتصلة بالعدالة الأخلاقية والسياسية. هذا الجمع بين إعجابه وتنديده بالأنوار مهّد لرفضه أن تكون عقلانية الأنوار الأوروبية هي النموذج الوحيد لكل الإنسانية، لأن العقل «يمكن أن يتخذ صورا متباينة، واستعمالات مختلفة»، وبالتالي ليس هناك عقل كوني واحد، وأنوار واحدة، وإنما هناك عقول وعقلانيات متعددة، وأن العقلانية الغربية لا تشكل سوى إحدى العقلانيات بين عدة عقلانيات ممكنة. ما يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال تقليد ثقافي معين، وداخل هوية نوعية. لكن وجود عقول وأنوار مختلفة لا يعني البتة وجود تنافر جذري بينها حول قيم العدل والإنصاف والمسؤولية والواجب والخير والاستقامة الخ. خصوصا وأن الأنوار الغربية نفسها لم تتكلم بصوت واحد، بل بصوتين على الأقل عندما كانت بصدد التفكير في العدالة.

الغرض من الانتصار للمنظور التعددي للعقل والعقلانية هو تطبيقه على مشكلة العدل والعدالة، أي فسح المجال للعقلانيات الأخرى غير الغربية لتقديم تصوراتها وإسهاماتها، وهو ما أشار إليه قائلا: «من أهم ميزات كتاب [فكرة العدالة] غير المعتادة... بالمقارنة مع كتب أخرى حول نظرية العدالة، اعتماده الواسع على الأفكار الآتية من مجتمعات غير غربية» تفضّل التفكير المنطقي على الإيمان بالمعتقدات اللاعقلية. معنى هذا أن هناك «أنواعا متعددة ومختلفة من منطق العدل تصمد كلها أمام الامتحان النقدي، لكنها تنتهي إلى نتائج متباينة» لكونها تصدر عن تجارب وتقاليد مختلفة. ولكي يثبت وجود أنوار أخرى غير الأنوار الغربية ذكّرنا أ. سن بالإمبراطور المغولي المتنور جلال الدين محمّد أكبر حاكم الهند، الذي سنّ نظاما للحكم السياسي أعطى فيه مكانة سامية ومطلقة للعقل إلى درجة أنه لكي تعارض العقل ينبغي تقديم أدلة عقلية»، لكونه كان يؤمن بأن «طريق العقل ينبغي أن يكون معيارا لكل سلوك عادل، وإطارا مقبولا للحقوق والواجبات الشرعية».

لتوضيح رؤيته التعددية للعدالة وللعقل، ضرب المثال الشهير عن نزاع الأطفال الثلاثة حول مَن له الحق في امتلاك الناي اعتمادا على ثلاث حجج، حجة القدرة على العزف، وحجة الفقر لأنه من العدل أن تكون لأفقر الأطفال الثلاثة لعبة كيلا يشعر بالحرمان إزاء الآخرين، وحجة صناعة الناي. يُظهر صراع الحجج هذا صعوبة الجزم بموقف عادل اعتمادا على حجة واحدة وإلغاء الحجتين، لأنه إذا كان العدل هو النطق بالحق كما يقول ابن رشد، فإن كل طفل يقدم حجة دامغة على حقه العادل في امتلاك الناي، ما يعني أن الحجج متساوية والحقوق متساوية، مما يلزم اللجوء إلى أكثر من منطق واحد وأكثر من عقلانية واحدة لحل هذا المشكل، وإلا اقترفنا ظلما فادحا عند إعطاء الحق لأحد الأطفال في امتلاك الناي دون الآخريْن. هكذا يتضح أن معايير الحكم وإن كانت مختلفة، فهي متساوية في قيمتها، ما يعني أنه لا توجد نظريةٌ مثاليةٌ متعالية وقبْلية هي وحدها الصالحة للحكم على عدالة أو ظلم الدولة ومؤسساتها. لذلك إن لم تسمح «الوضعية الأصلية» الراولزية بانبثاق عقول متعددة، فسيكون مآلها حتما الفشل.

القدرة، بما هي تعبير عن الحرية، معيارا للعدالة:

الجديد في «فكرة العدالة» عند أ. سن كما قلنا أنها رفعت القدرة، بما هي وجه آخر للحرية، إلى مرتبة معيار للعدالة. ففي مقابل النفعيين الذين ربطوا العدالة بمعيار «المنافع» لتقييم الإنجازات الاجتماعية والفردية، وفي مقابل جون راولز الذي اعتبر «الخيرات الأولية»، كالدخل والثروة والسلطة وامتيازات الوظيفة والقواعد الاجتماعية، معيارا للعدالة، رأى أمارتيا سن أن هذا الاتجاه في النظر إلى العدالة يشكل «غلطة، لأن المنافع والخيرات الأولية ليست سوى وسائل لتحقيق غايات أخرى كالحرية»، وفي مقابل ذلك فضّل أ. سن مقاربة القدرات الفعلية للناس للوقوف على القدرات الفعلية للعيش، لا على وسائل العيش.

والغاية من التركيز على القدرات الفعلية للعيش هو تنبيه الأذهان إلى التفاوتات الفردية والاجتماعية، و«الوقاية من الإعاقة وتخفيف آثارها»، أي التركيز على أحوال العدالة بالعمل على تفادي الظلم بالنضال من أجل تحقيق مطالب الحق في الشغل والصحة والتعليم الخ. لا البحث عن ماهية العدالة أو توفير المؤسسات المتعالية والقوالب العقلية لها. بالإضافة إلى ذلك، لمقاربة القدرة ميزة مهمة، وهي إتاحة التمييز بين الوقائع التي تبدو متطابقة في الظاهر في حين أنها مختلفة في الجوهر. مثلا فرق بين الذين يموتون جوعا لأسباب خارجة عن إرادتهم وطاقتهم بسبب الجفاف أو المجاعة، وبين الذين يتعرضون للتجويع قسرا حتى الموت من قبل أفراد أو جماعات سياسية أو دينية أو إجرامية؛ كذلك هناك فرق بين من يصوم طواعية تلبية لفريضة دينية أو نتيجة لاختيار صحي، وبين من يتضورون جوعا بسبب الحرمان؛ كما تسمح مقاربة «القدرة الحرة» بالتمييز بين المهاجر الذي يطالب بحرية القيام بطقوسه الثقافية في البلد الذي هاجر إليه، وبين الذي يقوم بتلك الطقوس في بلده الأصلي تقليدا ولا يُسمح له بحرية تجديد طقوسه أو رفض الطقوس جميعا. معنى هذا أن تساوي الأفعال أو الوقائع (الجوع، ممارسة الطقوس) لا يعني التساوي في القدرات والحريات، لذلك ليس من العدل التركيز فقط على ما يحدث فعلا، بل ينبغي أيضا الانتباه إلى ما يقف وراءها من حريات وقدرات. ومن ثم، تصبح حرية اختيار المرء كيف يعيش هي المسألة المركزية في مقاربة القدرات، أي لا تعود قيمة حياتنا إلى نوع هذه الحياة الواقعية التي نحياها، وإنما إلى مقدار حريتنا في اختيار هذا النوع من الحياة أو تلك؛ بل تعود قيمة حياتنا إلى النضال من أجل أمور أخرى كحياة الأنواع الحيوانية المهددة بالانقراض مثلا.

***

كان أ. سن يطمح من وراء كتابه فكرة العدالة الابتعاد قدر الإمكان عن نظريات العدالة المعاصرة لأنها لم تنجح في «إحداث تناغم بين الأمل والتاريخ». وهو ما حدا به إلى تغيير السؤال «كيف تكون المؤسسات عادلة تماما»؟ فأضحى: «كيف يمكن إعلاء العدل؟»، أي التركيز على المسار الواقعي والنسبي لتحقيق العدالة لا على المؤسسات المتعالية المجردة وكما قال ابن سينا «فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن تنضبط... وفرض الكليات في المدينة مع تمام الاحتراز غير ممكن «. كان لانفصال أ. سن عن إشكالية العدالة الراولزية ونقلها من حضن الثقافة الغربية وآدابها إلى أكناف الثقافات غير الغربية وقع الثورة في النظر إلى العدالة، إذ أضحت «المسألة المركزية - كما يقول - تتعلق هنا بتعدد أبعاد العدالة، التي لا يمكن اختزالها في المساواة في مجال واحد فقط، سواء أكان هو التقدم الاقتصادي أم الموارد أم المنافع أو جودة الحياة المتحققة أم القدرات. وإن تشككي في الفهم أحادي البعد لمتطلبات المساواة (الذي يسري في هذه الحال على منظور القدرات) هو جزء من نقد أوسع للنظرة الأحادية إلى المساواة».

لكن ألم تقد الحيرة التي انتهى إليها السؤال «مَن من الأطفال الثلاثة أحق بحيازة الناي؟» بسببَ تكافؤ حججهم في معقوليتها إلى تعليق الحكم بشأن الحق العادل، مما هدد فكرة العدالة لدى أ. سن أن تكون، هي الأخرى، بدون أفق؟

■ **د. محمد المصباحي** أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس.

تأملات سردية

إيفان تورغينيف
الترجمة عن الروسية: أحمد م الرحبي

«العصفور»

كنت عائدا من رحلة صيد، قاطعا درب الحديقة المشجّر، والكلب يعدو أمامي. فجأة أبطأ من خطوه وبدأ يجسّ الطريق، فكأنه استشعر طريدة أمامه. نظرت في طرقة الدرب فرأيت عصفورا صغيرا، الصفرةُ تحيط بمنقاره والزغب يعتلي رأسه. لقد سقط من العش (إذ كانت الريح تهز بتولات الدرب بقوة) وجثم بلا حراك، ناشرا جناحيه النابتين بلا حول ولا قوة.

كان كلبي يقترب منه ببطء عندما فرّ فجأة من شجرة قريبة، عصفور عجوز، أسود الصدر، وكحجرٍ سقط أمام خطم الكلب مباشرة. استنفر ونفشَ ريشه، وبصرصرة يائسة، مُدرّة للشفقة، قفز مرتين باتجاه الفك المشرع أضراسه.

لقد انبرى لإنقاذ فرخه والذود عنه بنفسه... مع ذلك فقد كان جسمه الصغير كله يرتجف من الرعب، وصوته يخشوشن ويتوحش؛ لقد تجمد في مكانه، مفتديًا صغيرَهُ بنفسه.

أيُّ وحش عملاق كان الكلبُ إزاءه! ومع ذلك لم يسعه أن يبقى في غصنه العالي المأمون... قوةٌ أعتى منه طوحت به من هناك.

توقف كلبي السلوقي وتراجع وقد أدرك، كما يبدو، هذه القوة، فأسرعتُ بدوري لأدعو الكلب المُحرج بعيدا وانسحبت بوقار.

نعم، بوقار، ولا يضحكنك ذلك. لقد وقَرَ في قلبي ذلك العصفور الصغير الشجاع، وثورة الحُبِ التي يتحلى بها.

ودار في خلدي أن الحب أقوى من الموت ومن رهبة الموت، وبه فقط، بالحب وحده تبقى الحياة وتدوم.

«الغبي»

كان هناك شخص غبي، ظل ردحا من الزمن يرفل بالسعادة، شيئا فشيئا حتى طرق سمعه ما يُشاع عن حماقته، وذيوع صيته بين الناس.

تذمر الغبي وراح يرهق تفكيره في السبيل لإيقاف تلك الشائعة الرذيلة. أخيرا هبطت على عقله المظلم فكرةٌ أضاءته، فما كان منه إلا أن عجّل ووضعها قيد التنفيذ.

في الشارع التقى بأحد معارفه الذي راح يكيل المدح برسام شهير. «حلّفتك بالله! - صاح الغبي به - لقد أحيل هذا الفنان إلى الأرشيف منذ زمن... ألا تعرف هذا؟ لم أكن أتوقعها منك... إنك شخص متخلف».

خاف الصاحب وفي الحال أقرّ بكلام الغبي. ثاني معارفه أخبره قائلا: «أي كتاب جميل قرأتُه اليوم! - فصاح الغبي: حلفتك بالله! أولا تخجل من نفسك؟ لا نفع لهذا الكتاب في شيء؛ الجميع قد نفض يده منه منذ زمن. ألا تعرف هذا؟ إنك شخص متخلف». فخاف هذا الصاحب وأقرّ بكلام الغبي. «يا له من شخص رائع صديقي ن ن! - قال ثالثٌ من المعارف للغبي. - «إنه كائن نبيل حقا، فصاح به الغبي: حلفتك بالله! ن ن وغد سيء السمعة وقد نهب كل عائلته. كيف لا تعرف ذلك؟ إنك شخص متخلف». وقد خاف الصاحب الثالث أيضا وأقرّ بكلام الغبي قبل أن يديرَ له ظهره.

وهكذا، وبصرف النظر عن الشخص أو الشيء الذي يُثنى عليه أمام الغبي، فقد كان توبيخه للجميع واحدا.

أحيانا كان يضيف إلى لائمتهِ بالقول: «أما زلت تقتدي بالآخرين؟».

وبدأ الحديث يدور عن الغبي وسط معارفه: «مخيف! صعب! يا له من داهية!» وأردف آخرون: «وأية لغة يمتلك! حقا إنه موهوب».

انتهى الأمر أن اقترح أحد الناشرين على الغبي ترؤس القسم النقدي في صحيفته.

وهكذا راح الغبي ينتقد كل شيء وكل شخص من دون تبديل في أسلوبه أو استهجانه.

الآن، وبعد أن كان يرفع عقيرته ضدّ القدوة من بني البشر، أصبح هو نفسه قدوة، وكان الناشئة يبجلونه ويهابونه. ولكن، ما بوسع هؤلاء الشبان الفقراء فعله؟ فحتى وإن كان الأمر لا يستوجب التبجيل، إلا أن الحقيقة (والحال كذلك) هي أن عدم التبجيل يضعك في زمرة المتخلفين.

فعش غبيا وسط الجبناء.

«وردة»

إنه آخر يوم في أغسطس وقد دخل الخريف.

كانت الشمس تغرب عندما اجتاحت سهلنا الواسع أمطارٌ غزيرة مباغتة لم يصحبها برق أو رعد.

وكانت حديقة المنزل مشتعلة تنفث دخانا وقد غمرها حريق الغروب وطوفان المطر.

جلسَتْ هي في الصالة، إزاء الطاولة، مطرقة تفكّر وتنظر إلى الحديقة عبر الباب الموارب.

كنت أعرف ما يعتمل في روحها إذّاك؛ أعرف أنها في هذه اللحظة، وبعد صراع قصير، وإن كان مريرا، تعلن استسلامها وبأنها لم تعد قادرة على التحمّل أكثر.

نهضتْ فجأة وهرولت إلى الحديقة واختفت.

مرّت ساعة وانقضت أخرى ولم تعد. عندئذ وقفتُ وغادرت المنزل ثم اتخذت الدرب المشجّر الذي لا شك بأنه نفس الدرب الذي مضت فيه.

لقد أعتمَت والليل أرخى سدوله. مع ذلك، ومن خلال الضباب المنسكب، تراءى على رملة الدرب الرطبة، جسمٌ مستدير متوّرد بالحمرة. انحنيتُ... كانت وردة طرية قد تفتحت قليلا. لقد رأيت هذه الوردة على صدرها قبل ساعتين من الآن.

بعناية التقطت الزهرة التي سقطت في الوحل ورجعت إلى الصالة حيث وضعتها على الطاولة، أمام كرسيّها.

ها هي تعود أخيرا، وبخطوات خفيفة، تقطع الصالة بطولها ثم تجلس إزاء الطاولة.

شحب وجهها وانتعش في آنٍ معًا؛ عيناها اللتان تألقتا بتساؤل مرح، تراقصتا بسرعة وقد ارتخى طرفاهما وبدتا صغيرتين.

شاهدتْ الوردة، أمسكتها ونظرت إلى بتلاتها المكسرة الملطّخة، ثم نظرت إليّ ولكن عينيها تحجرتا فجأة وقد أشرقتا بالدموع. «علام تبكين؟» - سألتها. «على هذه الوردة، انظر ماذا حدث لها». عندها ارتأيت أن أنطق بالحكمة، وقد قلتها بطريقة معبّرة: «دموعك ستغسل هذه الأوساخ». «الدموع لا تغسل، الدموع تحرق»، - قالت ذلك والتفتت إلى المدفأة حيث ألقت بالزهرة في اللهب المُحتضر.

«والنار تحرق بصورة أفضل من الدموع» - صاحت بجسارة، وعيناها الجميلتان اللتان لا تزالان تتألقان بالدموع، تضحكان بجرأة وسعادة. وقد أدركت أنها، هي أيضا، كانت تحترق.

«عتبة»

أرى بناءً ضخمًا.

في الحائط الأمامي بابٌ ضيقٌ مفتوحٌ على مصراعيه؛ خلف الباب ضبابٌ قاتم. أمام العتبة العالية تقف فتاة... فتاةٌ روسية. كان الضباب الذي لا يخترقه نظر يبّث الصقيع، وبصحبة التيار الذي تقشعر له الأبدان، خرج من عمق المبنى، صوتٌ أجوف رتيب.

«هيه أنتِ، يا من ترغبين باجتياز هذه العتبة، أتعلمين ما الذي ينتظرك؟» فتجيبه الفتاة: «أعلم».

«البرد، الجوع، الكراهية، السخرية، الازدراء، الاستياء، السجن، المرض والموت ذاته». «أعلم». «العزلة المطلقة، الوحدة». «أعلم وأنا مستعدة. سوف أتحمل كل الآلام وكل الضربات». «ليس من الأعداء فقط بل من الأقارب أيضا والأصدقاء». «نعم، ومنهم أيضا». «حسنا، هل أنت مستعدة للتضحية؟». «نعم». «ستضّحين بلا اسم. سوف تموتين ولن يتمكن أحد حتى من تكريم ذكراك». «لا أحتاج لامتنان أو شفقة. لست بحاجة إلى اسم».

«وهل أنت مستعدة لارتكاب جريمة؟» حنت الفتاة رأسها... «ولارتكاب جريمة مستعدة». لم يستأنف الصوت أسئلته على الفور ولكنه قال أخيرا: «أتعلمين أنك قد تفقدين الثقة بما تؤمنين به الآن، وبأنك مخدوعة، وعبثا تدمرين شبابك؟». «وهذا أيضا أعرفه، ومع ذلك أودّ الخروج». «اخرجي!».

قفزت الفتاة فوق العتبة فنزل ستارٌ ثقيل خلفها. «غبية» - صرخ أحدهم من الخلف، فأتاه الردّ من مكان ما: «قديسة».

«التوأم»

شهِدتُ خلافا بين توأم. كانا متشابهين في كل شيء كقطرتَي ماء: ملامح الوجه، تعابيره، لون الشعر، الطول، تركيبة الجسم، وكانا يكرهان بعضهما البعض بشكل لا يمكن إصلاحه.

كانا يستشيطان غضبا بنفس المقدار، ووجهاهما المتشابهان بشكل غريب يتواجهان ويتميزان غيظا بالقدر نفسه؛ العيون المتشابهة كانت تقدح وتتوعد بنفس الطريقة؛ نفس الكلمات البذيئة، ينطق بها صوت متشابه، وتنقذف من شفاه ملتوية متطابقة.

لم أحتمل ذلك فسحبت أحدهما من يده وقدته إلى المرآة: «من الأفضل أن تتشاجر هنا، مع هذه المرآة... لن يُحدث هذا فرقا بالنسبة لك، أما بالنسبة لي فسيكون الأمر أقل فظاعة».

«حساء الملفوف»

فقدت الأرملة ابنها الوحيد ذا العشرين عاما وكان أول عامل في القرية.

السيدة، صاحبةُ أرض القرية، وبعد أن علمت بمصيبة المرأة، ذهبت لزيارتها في يوم الدفن نفسه.

وجدتها في دارها. كانت تقف أمام الطاولة في وسط الكوخ، وببطء، تحرّك يدها اليمنى بحركة منتظمة (اليسرى كانت متدلية كسوط) وتغرف من قاع إناء مُدّخن، حساءَ ملفوفٍ متقشف، مرتشفة ملعقة بعد أخرى.

كان وجه المرأة قد اعتكر وأعتم؛ عيناها قد احمّرتا وانتفختا... مع ذلك فقد احتفظت برصانتها وانتصابها وكأنها واقفة في كنيسة.

«رباه! - دار في خلد السيدة. - كيف بمقدورها أن تأكل في مثل هذه اللحظة؟... ما أغلظ مشاعر هؤلاء الناس!»

وتذكرت السيدة أنها، بعد وفاة ابنتها ذات التسعة أشهر قبل بضع سنوات، وبسبب حزنها، تراجعت عن استئجار منزل ريفي جميل بالقرب من بطرسبورغ وعاشت الصيف بأكمله في المدينة.

واستمرت المرأة في ارتشاف الحساء. في الأخير لم تطق السيدة صبرا وتفوهت: «تاتيانا! اتقي الله! ألم تحبي ابنك أبدا؟ إني لمندهشة، كيف لم تفقدي شهيتك؟ كيف بوسعك تناول هذا الحساء؟

«لقد مات بنيّ فاسيا، - تكلمت المرأة بهدوء ومن جديد انسكبت دموعها السخينة على خدها الغائر. وهذا يعني أن ساعتي قد حانت كذلك. لقد قُلع رأسي وأنا حيّة. كما أن الحساء سيفسد لو لم يؤكل وقد وضعت فيه الملح».

هزّت السيدة كتفيها تعجبا وخرجت... إن الملح لا يكلّفها شيئا.

■ **إيفان تورغينيف** روائي ومسرحي روسي
■■ **أحمد م الرحبي** كاتب ومترجم عماني

«الآخر» الأبدي:
عن السينما الوثائقيَّة والإثنوغرافيَّة الغربيَّة

عبدالله حبيب

«إن غـزو المعمـورة، والـذي يعنـي غالبـاً انتزاعهـا مـن فُطـس الأنـوف، أو الذيـن يختلـف لـون بَشَرتهـم عـن لـون بَشَرتنـا، ليـس شـيئاً جميـلاً إذا مـا أنـت أسرفـت في النظـر إليـه. مـا يـبرره هـو الفكـرة فقـط. فكـرة تشـكل العمـود الفقـري. ليـس ادعـاء عاطفيـاً وإنمـا فكـرة، وإيمـان غـير أنـاني بالفكـرة – شيء يمكنـك نصبـه، والركـوع أمامـه، وتقديـم أضحيـة لـه» (جوزيـف كونـراد Joseph Conrad، «قلـب الظـلام»).

«1»

لقـد أصبـح مـن السـهل والرائـج اليـوم أن تقـول الكتـب الأكاديميَّـة لطلبـة مرحلـة البكالوريـوس في الجامعـات الأمريكيَّـة (والغربيَّـة عمومـاً) في مسـاقاتهم التمهيديَّـة في علـم الأنثروبولوجيـا إن هـذا بوصفـه علـماً مستقلاً لم يُقـدَّم بهـذه الصفـة في التعميـد الأكاديمـي الغـربي، بمـا في ذلـك أعـرق مؤسسـاته وأقـدم معاهـده، حتـى النصـف الثـاني مـن القـرن التاسـع عـشر؛ وذلـك لسـبب بسـيط جـداً، وهـو أن الغـرب لم يعـترف بالثقافـات والشـعوب «الأخـرى» باعتبارهـا قائمـة عـلى قـدم المسـاواة معـه في الإنسـانيَّة.

غـير أن تلـك الكتـب لا تشـير في الغالـب إلى دَارْوِن Darwin وحاجـة الأوروبيـين إلى اختبـار نظريتـه في النشـوء والارتقـاء عـلى مُختَـبَر حـيٍّ وواسـع مـن أجسـاد «البدائيـين»، و«المتخلفـين»؛ أي أولئـك «الذيـن غـادروا الغابـة لتَوِّهـم، ولذلـك علينـا أن ننتظـر قليـلاً كي نـرى مـا سـيفعلونه» (إن كان بإمـكاني اسـتخدام جملـة مريـرة قالهـا يونـغ Youngفي سـياق مختلـف قليـلاً بعـد خلافـه الشـهير مـع فرويـد Freud). بـلى، فقـد خدمـت تلـك الأجسـاد لا بوصفهـا معطيـات أنثروبولوجيَّـة فحسـب، بـل كذلـك بوصفهـا حاضنـة اقتصاديـة/ سياسـيَّة/ اجتماعيَّـة/ ثقافيَّـة للسـينما الاثنوغرافيَّـة الغربيَّـة.

ومـع أنـني لسـت مـن دعـاة «نظريـة المؤامـرة» في كل صغيـرة وكبـيرة، إلا أنـه لا بـد مـن ملاحظـة أن من النـادر أن تشـير تلـك الكتـب الأكاديميَّـة، عـلى سـبيل المثـال، إلى حقيقـة أن خزينـة القـوات المسـلحة التابعـة لحكومـة صاحبـة الجلالـة ملكـة بريطانيـا العظمـى (التـي كانـت تسـتعمر، وتـذل، وتضطهـد نسـبة لا بـأس بهـا مـن الكـرة الأرضيَّـة) كانـت تدفع مباشـرة، وبسـخاء كبـير، للأنثروبولوجيـين البريطانيـين الذيـن كانـوا يقومـون بـ«أبحـاث ميدانيَّـة» (هكـذا كان اسـمها البريء) في بلـدان مثـل الهنـد، وإيـران، ومـصر في فـترة بلـوغ الإمبراطوريـة ذروتهـا التـي حجبـت الشـمس عـن بقيَّـة البـشر في تلـك البرهـة.

لقطة من فيلم «إعادة تركيب»

ولذلـك فإنهـا ليسـت مصادفـة عـلى الإطـلاق أن إيـران كانـت، في الحقيقـة، مسرحـاً لإنتـاج واحـد مـن الأفـلام الإثنوغرافيَّـة الغربيـة المبكـرة.

غـير أنـه ينبغـي الاعـتراف أن السـينما الوثائقيَّـة والإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة كانـت «مُتَعَقِّلَـة» بمـا فيـه الكفايـة؛ فهـي لم تشـأ أن تكـرر نفـس أخطـاء الأنثروبولوجيـا بوصفهـا علـماً، أي التأخـر في الاعـتراف بـ«الآخريـن» باعتبارهـم كائنـات ومخلوقـات تقـف مـع الغـرب عـلى قـدم المسـاواة فيـما يتعلـق بإنسـانيَّة الطرفـين. ولذلـك فـإن خطـاب السـينما الوثائقيَّـة والإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة، كـما تبـوح بـه ممارسـاته التأسيسـيَّة المبكـرة، بنـى نفسـه منـذ البدايـة بصـورة صريحـة ومفتوحـة عـلى فرضيـة دونيَّـة «الآخـر» (عُـدْ، إن شـئت، إلى تصريحـات روبـرت فلاهـرتي Robert Flahertyالموثَّقـة بالكامـل ولا تـزال موجـودة في إرشـيف محطَّـة بي بي سي الإذاعيَّـة، وذلـك بعـد أن تكـون قـد شـاهدت فيلمـه التأسـيسي «ناكـوك الجنـوب» [1922])؛ فالسـينما الوثائقيَّـة والإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة تحـول دون حـق «الآخـر» في التاريـخ، وفي الذاتيَّـة، وفي الـسرد.

«2»

أستميحكم المعذرة هنا في أن «أدَلِّلَ نفسي» كـما يقولـون، وذلـك بإضافـة ملاحظـة مأخـوذة مـن تجربتـي الشـخصيَّة المباشرة في العـالم، وإننـي أفعـل هـذا مـن بـاب أن مـا يدعـوه بعضهـم موضوعـات «أكاديميَّـة» و«نظريَّـة» و«فكريَّـة» و«تجريديَّـة»، إنمـا يمـسُّ، في الحقيقـة، التفاصيـل الخاصـة بحيـوات ملايـين مـن البـشر. بـلى، فنـادراً مـا سـافرت عـبر مطـارات غربيـة قبـل وبعـد أحـداث الحـادي عـشر مـن سـبتمبر 2011 مـن دون أن أُخْـرَجَ مـن طابـور المسـافرين الآخريـن، وأُسـأل، وتعـاد مسـاءلتي، وتُدقَّـق أوراقـي، وتُفتَّـش حقائبـي بطريقـة تـدل عـلى أنـه يُبْحَـثُ فيهـا عـن ذرَّة تـراب، وتُوجَّـه إليَّ نظـرات تجعلنـي أحيانـاً أتمنـى لـو أن أمـي لم تلـدني. ومثـل «الزِنْجِـيِّ» الـذي يتحـدث عنـه فرانـز فانـون Frantz Fanon في كتابـه «بَـشَرة سـوداء، قنـاع أبيـض»: «إن النـاس في صالـة العـرض السـينمائي [التـي أصبحـت صالـة المطـار هـذه المـرة] يتفرجـون عـلي، يتفحصونـني، ينتظرونـني». هـا هـي النظـرة المُحَدِّقـة (gaze) تنتقـل تاريخيَّـاً مـن جسـد الآخـر في السـينما إلى جسـده في الوجـود (existence).

إننـي أوجـه إصبـع الاتهـام للسـينما الوثائقيَّـة والإثنوغرافيَّـة الغربيـة في علاقتهـا بي-- أنـا «الآخـر» إلى الأبـد-- لمسـؤوليَّتها في الكثـير مـما يحـدث لي.

«3»

إذا كان يجـدر بالمـرء أن يقـدِّر طبيعـة اللغـة، ولذلـك فإنـه يقـرأ مـا بـين السـطور وثنايـا الخطـاب، فسـيكون مـن الشـائق بمـكان ملاحظـة ذلـك التماهـي بـين ضفتـي المحيـط الأطلـسي (العالمـين القديـم والجديـد) في مـا يخـص شـأن السـينما الوثائقيَّـة والإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة؛ ففـي الوقـت

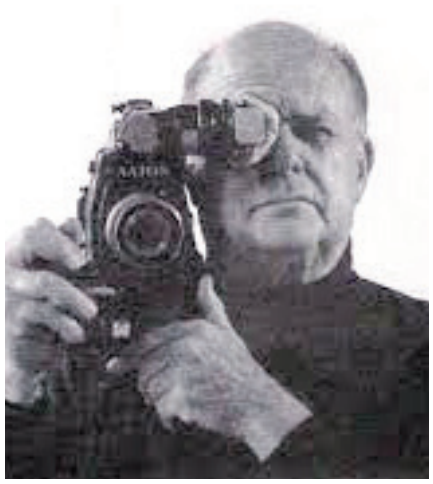
الـذي قـال فيـه فلاهـرتي مـا قـال حـول صلاحيـة الأفلام لتصويـر حيـوات «البدائيـين»، إذا بجان روش Jean Rouch، أحـد رمـوز السـينما الإثنوغرافيَّـة الفرنسـيَّة (إن لم يكـن الأب الروحـي لهـذا النـوع مـن السـينما)، يكتـب عـن تلـك «الأداة الاسـتثنائيَّة التـي أصبحـت متوافـرة» لأغـراض ونوايـا إثنوغرافيَّـة غربيَّـة (مقالـه الشـهير «الكاميـرا والإنسـان»).

إننـي لا أطمـح إلى الهجـوم المجَّـاني غـير المـشروط عـلى السـينما الوثائقيَّـة والإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة، فتلـك السـينما أمـر واقـع. وعـلى الرغـم مـن النقـد الـذي يوجهـه لهـا ضحاياهـا الكثـيرون مـن خـارج المركـز الغـربي فهـي مجـال مـن مجـالات الفنـون والمعـارف «في خدمـة الإنسـانيَّة» (والعبـارة لـروش). ولكـن كيـف يمكـن غـضُّ النظـر عـن أن تصَريحـي فلاهـارتي وروش ينتجـان صـدى قويـاً لنطـق خطابـات غربيَّـة أخـرى هـي خطابـات «التوسـع» و«الاكتشـاف» و«العـبء الثقيـل» الملقـى عـلى عاتـق الرجـل الأبيـض، و«المهمَّـة النبيلـة» و«الأمـر الإلهـي»؟

ليسـت الإثنوغرافيـا في نهايـة المطـاف إلا فكـرة للسَّـرد والتاريـخ، تمامـاً وبالضبـط كـما أن السـينما الوثائقيَّـة نفسـها، كـما يعرِّفهـا أحـد رموزهـا الغربيين الكبـار، جـون جريرسُـن John Grierson، «المعالجـة الخلاَّقـة للواقـع»؛ غـير أني أخـشى أن تلـك «المعالجـة» كانـت في كثـير مـن الأحيـان «خلاَّقـة» أكـثر مـما ينبغـي. و«الفكـرة» هـذي ذاتهـا -- مـن الإغريـق القدامـى، إلى الحـروب الصليبيـة (القديمـة والجديـدة)، إلى «عـصر التنويـر»، إلى البرهـة مـا بعـد الحداثيَّـة الراهنـة --هـي عـلى الأرجـح مـا يحمـل روش عـلى قـول مـا أعتـبرُه تبشـيراً اعتذاريًّـاً يدعـو إلى الإعجـاب والإكبـار: «لأننـا نؤمـن أن عـالم الغـد سـوف يكـون ذا قيمـة إذا مـا اعـترف بالاختـلاف بـين الثقافـات المختلفـة وإذا نحـن لم ننكـر وجودهـا بمحاولـة تحويلهـا إلى صُـوَرٍ مَنّـا». يـا للمانيفسـتو المسـتحيل والمتأخـر للإثنوغرافيـا والسـينما الإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة!

«4»

مـما يقولـه روش: «سـوف يكـون الأمـر شـائقاً فعـلاً أن نـدرس أسـلوب تعليقـات الأفـلام الإثنوغرافيَّـة منـذ ثلاثينيـات القـرن العشريـن. وسـنلاحظ عبـور تلـك الأفـلام مـن مرحلـة البـاروك الكولونيـالي، إلى مرحلـة المغامراتيَّـة الغرائبيَّـة، إلى مرحلـة التقريـر العلمـي الجـاف. لكـن، وعـلى الرغـم مـن «التعليقـات» فـإن السـينما الإثنوغرافيَّـة لم تبـدأ في ثلاثينيَّـات القـرن العشريـن كـما يعتقـد روش، فـكل الأفـلام الإثنوغرافيَّـة (حتـى الصامـت منهـا) قـد انطـوى عـلى «تعليـق» مـن نـوع مـا، وهـو مـا تدعـوه فاطمـة توبنـغ روني Fatimah Tobing Rony في كتابهـا المبـصر البصِـير «العـين الثالثـة: العـرق، السـينما، والإثنوغـرافي المشـهداني» بتأمُّـلٍ ثاقـبَ «السَّـرد الضِّمنـي للنشـوء والارتقـاء»، فـإن مـن الواضـح لمـن يشـاهد تلـك الأفـلام بالغـزارة والـدأب البحثيـين المطلوبـين أن السـينما الإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة في مراحلهـا الكولونياليـة، والمغامراتيَّـة، والعلميَّـة، كانـت تُعَذِّبُهـا الرغبـة في المعرفـة والحاجـة إليهـا، والحاجـة إلى أن تحـدد



جان روش

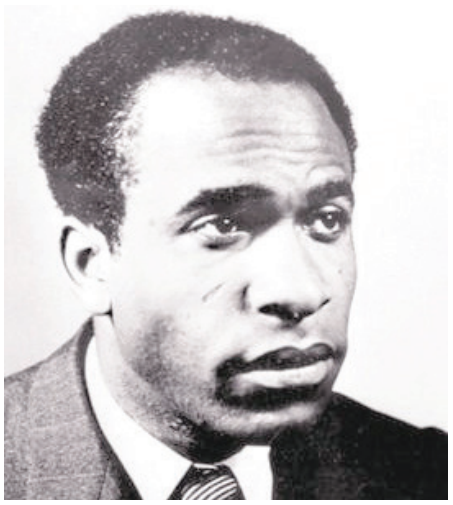
نفسـها في مقابـل «الآخـر»؛ فهـي ذاتٌ (subject) في حاجـة جشـعة ومتجـددة إلى موضوعـات (objects) مـن أجـل أن توجـد، ومـن أجـل أن تبقـى.

روبرت فلاهرتي

وهكـذا فـإن كلـمات وصـور السـينما الإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة كانـت مُكَرَّسَـة تاريخيًّـاً مـن أجـل بنـاء «أنـا» (ego) ومـن أجـل إدامـة صـورة عـن تلـك الـ«أنـا». ومثـل الثقافـة والجيـوش الغربيَّـة كان عـلى الإثنوغرافيـا والسـينما الإثنوغرافيَّـة الغربيـة القيـام بغـزو إقليـم جديـد كلـما انبثقـت الحاجـة إلى تعديـل، أو توسـيع، أو اختبـار التعريـف الـذي وضعتـه عـن نفسـها؛ وذلـك مـن دون أدنى أثـر لـ«النَّـدَم» الـذي تحـدث عنـه كلـود ليفي-شـتراوس Claude Levi-Strauss!

«5»

لقـد نَحَـتَ روش مفهـوم «سـينما الحقيقـة»(cinema-vérité) الـذي أصبـح شـائع الاسـتعمال اليـوم بحيـث ان الأمـر صـار يتعلـق بواحـدة مـن النظريـات الثـلاث الكـبرى للسـينما الوثائقيَّـة، أو أنـه – أي روش – فَرْنَـسَ (أي جَعَلَـه فَرَنسـيًّا) الأصـل الـروسي الفيرتـوفي (نسـبة إلى دزيغـا فيرتـوف Dziga Vertov) (keno-pravda). لكـن الذهـاب إلى مـا هـو أبعـد مـن ذلـك في مناقشـة الصـوت والصـدى يقـع خـارج غـرض هـذه المداخلة. والحقيقـة أن روش لم يكـن سـينمائيًّا إثنوغرافيًّـاً وفنّانـاً كبـيراً فحسـب، ولكنـه كان أيضـاً مثقفـاً



فانون

مـن الطـراز الرفيـع، وعـلى اضطـلاع واسـع بنظريَّـة السـينما الروائيَّـة التـي كانـت بـلاده رائدتهـا في عـصره، وصاحـب اهتمامـات فكريَّـة عميقـة جعلتـه

فاطمة توبنغ روني

يتابـع الفلسـفة والأدب، وصاحـب تأثـير مبـاشر عـلى حـركات سـينمائية عديـدة في بقـاع كثـيرة مـن المعمـورة بمـا في ذلـك «العـالم الثالـث»، وعـلى سـينمائيين عمالقـة مـن حجـم جـان- لـوك غـودار Jean-Luc Godard شـخصيًّا. لهـذه الأسـباب أجـدني غـير قـادر عـلى المـرور مـرور الكـرام بتعليـق أدلى بـه روش حـول فيلـم «مجانـين تيتيكيـت» للمخـرج الأمريـكي فـردرِك وايزمَـن Frederick Wiseman (1967)، وهـو فيلـم وثائقـي يـدور حـول المعاملـة اللاإنسـانية التـي يتعـرض لهـا نـزلاء إحـدى المصحـات العقليـة في الولايـات المتحـدة، وقـد أثـار جـدلاً كبـيراً في حينـه؛ حيـث يبـدو لي تعليـق روش مخيِّبـاً للآمـال بصـورة خاصـة ومُفاجئـاً، بـل إني سـأجرؤ عـلى القـول إنـه تعليـق سـاذج: «ليـس هنـاك مـن أمـل في الفيلـم. ليـس فيـه أي شيء إيجـابي عـلى الإطـلاق. لا شيء. إنـه تقريـر مُوَثـق سـلبي بالكامـل عـن وضـع معـيَّن» (مـن مقابلـة صحفيـة أجراهـا معـه جـي روي ليفـين J Roy Levin نـشرت في عـدد 17 ديسـمبر 1969 مـن «استكشـافات وثائقيَّـة»).

سأسـتطرد هنـا أنـه مـن الطريـف والمُفـارِق أن كتـاب ميشـيل فوكـو Michel Foucault «الجَنـون والحضـارة» الـذي هـزَّ الأوسـاط الثقافيـة الفرنسـيَّة نفسـها كان قـد صـدر في 1965، وأننـي لا أسـتطيع سـوى الشـعور بالدهشـة أن روش لم يقـرأ عـلى الأقـل عرضـاً للكتـاب المفصـلي هـذا طـوال أربـع سـنوات. لكـن أمـنَ الـضروري أن يكـون هنـاك شيء «إيجـابي» في فيلـم عـن المعاملـة المؤسسـاتيَّة البشـعة التـي يتعـرض لهـا نـزلاء مصحـة عقليَّـة؟ إن كلمـة «إيجـابي» تثـير مقـداراً خاصـاً مـن الامتعـاض حـين تـرد في تعليـق شـخص بحجـم روش الـذي يُعْجَـبُ بشـعراء مثـل آرثـر رامبـو Arthur Rimbaud وأنجـز فيلـماً مغايـراً مثـل «وقائـع صيـف» (1961) الـذي تحتـل الذاكـرة المعذَّبـة صدارتـه الثيماتيَّـة. تـرى، مـا الـذي يمكـن أن تعنيـه كلمـة مثـل «إيجـابي» في سـياق الفـن، والمعرفـة، والإنسـان، والعـالم، والاضطهـاد، والمؤسسـات القمعيَّـة، و«سـينما الحقيقـة»؟

طبعـاً لا يحـق لأحـد مصـادرة حـق روش في أن يـرى في فيلـم «مجانـين تيتيكيـت» مـا يشـاء. تمامـاً كـما أني أتمنـى ألا يصـادر أحـد حقـي في اختتـام ملاحظاتي الأوليَّـة عـلى السـينما الوثائقيـة والإثنوغرافيـة الغربيَّـة في علاقتهـا بـ«الآخـر» بالإشـارة إلى ان ثمـة في السـينما الإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة تيـاراً مضـادًّا للتيـار السـائد تاريخيًّـا، ورمـوز هـذا التيَّـار الجديـد هـم مـن فنّـاني ومفكـري العـالم الثالـث الذيـن تمكنـوا مـن اختـراق الأكاديميـا والمؤسسـات الثقافيَّـة الغربيَّـة كالناقـدة والمخرجـة السـينمائيَّة الفيتناميَّـة تْرِنْـهْ تي مِنْهَـا Trinh T. Minh-ha في فيلمهـا «إعـادة تركيـب» (1982) الـذي تـرد فيـه عبـارة لـن أنسـاها مـا حييـت في وضـع السـينما الإثنوغرافيَّـة الغربيَّـة في أكـثر الزوايـا حرجـاً وقلقـاً: «إننـي لا أنـوي الـكلام عَـنْ/ فقـط [أنـوي] الـكلام بالقـرب [مِـنْ]»: (I do not intend to speak about/ “just speak nearby”)

■ **عبدالله حبيب** شاعر وناقد سينمائي عماني

يا ذا الطموح الملائكي.. اِقرأ

عاطف سليمان

على عادة بعض قُرّاء الكتب تعجبني خُلاصات، في الروايات خاصة، يستوفيها كُتّابُها بحصافة ورهافة، ويلقاها قارئُها كامنة متأهّبة مُسدّدة، فتكون بلحظة كمثل يد ابتهل إليها آرتور رامبو في فصل في الجحيم؛ «وماذا أقولُ عن اليد الصديقة!»

تراكُم المعارف والخبرات شرط لنشوء الحضارة ودوام ازدهارها، ولطالما لاحق مُعلّمون تلاميذهم بمقولة لاعنة؛ «علّم في المثْبلّم يصبح ناسي» تعبيرا عن خيبة أملهم وجهودهم المهدورة في تعليم من هم غير مستجيبين للتعلُّم ومراكمة المعارف. وما ابتعد نجيب محفوظ عن هذا المحتوى، في أولاد حارتنا، لـمّا كتب عبارة صارت مُقتطفا شهيرا؛ «ولولا أنّ آفة حارتنا النسيان ما انتكس بها مثال طيب. لكن آفة حارتنا النسيان»، وأتت فيها «لكن» الاستدراكية هذه حادة جارحة تُغلّظ معنى خيبة الأمل الأكيدة. ويكتبُ عبدالفتّاح كيليطو في والله إنّ هذه الحكاية لحكايتي؛ «في الحب، ومثل ذلك في الأدب، يجب ألّا تعرف الكثير؛ ذلك أنّ كل حُب وكل كتاب هو تجميع لقطع انتُقيت اعتباطيا»، وكان قد كتب قبل ذلك في أنبئوني بالرؤيا؛ «حتى في قضايا الحب؛ التزكيّة ضرورية!» وهذا الأخير هو قول مثير جارح أيضا؛ فلا قبل للنفوس الحالمة بفظاظة التزكيّة التي تُصادم الرومانسية وتُكايد تيّاراتها التحتيّة الماورائية الحلوة، إلا أن هذه التزكية تُستساغ وتُعاش بواقعيتها في سياق الحوادث المرويّة بالكتاب، ومن أصل الحادثة التي خلّقت هذا المقتطف يمكن إلحاق اشتراطات لإجازته على وجه العموم؛ إذْ يتوجّب، مثلا، أن تكون مثل هذه التزكيّة مُخبّأة في سياق مواز، مُستشفّة وكأنها رمية عفوية شاردة في ذاتها، ويكون الشعورُ بصدقها أكيدا.

تحظى أعمالُ نجيب محفوظ بانتقاءات عديدة تُؤخذ كمقتطفات أو خُلاصات، يعملُ بعضُها عمل وسائل التنمية البشرية، من بينها هذا المقتطف الشاعري، الذائع، الذي اختتم به الكاتب رواية الحرافيش؛ «فقال له قلبُه: لا تجزع فقد ينفتح البابُ ذات يوم تحية لمن يخوضون الحياة ببراءة الأطفال وطموح الملائكة». أحسبُ عبارة «براءة الأطفال»، بهذا المقتطف المواسي، شائعة إلى حد يسمح، لدواع إبداعية، باستحسان الحرص على اجتناب استعمالها، بل قد يلزم أيضا الاحتراسُ، هونا ما، إزاء التعميم المطلق لمفهوم «براءة الأطفال» والتسليم به جزافا. ولعل أكثرية الذين قرأوا هذه العبارة الختامية للحرافيش قد فهموها على الوجه الذي كان قد انتواه لها مؤلّفُها، ويبدو لي أن المعنى الذي قصده هو أن الباب الموصد قد ينفتح، على غير انتظار، تحية وتقديرا وإحسانا ومكافأة لطائفة من البشر، حدّدها هو بقوله: «الذين يخوضون الحياة ببراءة الأطفال وطموح الملائكة». ولعلنا جميعا قادرون على فهم معنى براءة الأطفال، لكن ما معنى طموح الملائكة! لو أنّ الملائكة قد استحقوا ملائكيتهم ومقامهم السامي الفريد لأسباب فإنّ أولها هو خلوُّهم من الطموح؛ فليس هنالك، في رأيي، ما يمكن أن يُسمى بـ«طموح الملائكة» إلا إذا كان طموحهم المقصود هو تفانيهم الكامل في تأدية وظائفهم الملائكية من استقامة وتلبية وما إلى ذلك. لكن قد يكون المعنى الذي أراد الكاتب التعبير عنه هو، ببساطة: «الطموح الفردي -لأشخاص هذه الطائفة- إلى إدراك وبلوغ المستوى الأعلى من النقاء والطهر والسّويّة بحسب المعيار المتجذّر في الوجدان العام لمفهوم الملائكية»، لكن ما أوسع الفارق بين معنى طموح شخص يرغب في الوصول إلى الملائكية ومعنى طموح الملائكة.

ويبدو لي أن نجيب محفوظ كان قد أراد، على الأغلب، لمسة شعرية لخاتمة الحرافيش. وفي أعراف هذه الشعرية؛ حين تتوسّط «واو العطف» عبارتيْن متماثلتيْن في التركيب تتهيّأ لهذه الواو حقوق وسُلطة مُستمدّة من العبارة التي تأتي قبلها تُبْسطها على العبارة التي تأتي بعدها، بُغية إرساء توازن وانسجام هما المؤهّليْن إلى تحقيق مثل هذه اللمسة الشعرية، ومثال ذلك «واو العطف» الكائنة بين عبارتيْ «براءة الأطفال» و«طموح الملائكة»، المتماثلتين في كونهما كُليهما «مضاف ومضاف إليه»، وهذا يعني أن أُسس تأويل عبارة «براءة الأطفال» تحكم، بالضرورة، تأويل عبارة «طموح الملائكة». وفي هذا المقتطف يتحقّق التوازنُ الموسيقي اللغوي بين «براءة الأطفال» و«طموح الملائكة»، بينما لا يقابله ولا يسانده توازن في ناتج المعنى على يمين وعلى يسار واو العطف. التوازن المقصود بين المعطوف والمعطوف عليه يستلزم أن تكون التخريجات اللغوية والتأويلات الممكنة متماثلة على الناحيتين، فإذا قيل إن الشخص الذي سوف يُفتح له الباب يتسم بـ«براءة الأطفال» أي بالبراءة التي يتميّز بها شخوص الأطفال، فينبغي تطبيق القياس نفسه بخصوص «طموح الملائكة»، فيُقال إن الباب سوف يُفتح للشخص الذي يتسم بالطموح الذي يتميّز به شخوص الملائكة، وهذا معنى منعدم، حيث لا طموح للملائكة، وما من فرصة، في ظنّي، لتأويل آخر لعبارة «طموح الملائكة» ذلك أنّ ما يحكم الأمر هنا هو التأويل الأول والوحيد والمباشر لعبارة «براءة الأطفال».

قد يشي شيوعُ هذا المقتطف، شيوعا مقترنا بفهمه على وجهه المراد له، بوجود مؤلفات يسندها حظٌ طيب، وما من فضل عليها لأحد، إذْ يتوفّق قراؤها في الوصول إلى لُب المقصود منها دونما استرابة مهما ابتعد الكاتبُ عن التعبير الدقيق المراد لفكرته، ولربما يحدث العكسُ أيضا لمؤلفات أخرى، ولا حيلة لأحد في ذلك. وعلى أية حال تستحقُ العباراتُ التي تصير مقتطفات أن تتملّك كلّ منها فرادتها التامة التي تصونها من الاجتراء عليها وتهشّ عنها التزيُّد وتستبعدها من التنميط.

فإذا افتُقدت منها الفرادةُ، بحتميتها وحرفيّتها ودقتها، أمكن المماحكة عليها واقتراح البدائل لها، ولا يعود ثمة ما يحميها من إسداء تبديلات وتعديلات، ولربما استُميل القارئُ أكثر لو أن خاتمة هذا المقتطف كانت قد جاءته على تحريف مثل: «بصبر المكروبين وتواضُع الأنبياء» أو «بأثرة الأمهات ودماثة القانعين»... إلخ. على أية حال فالمسألة في مقتطف نجيب محفوظ تتعلّق بباب ينفتح فجأة من تلقائه كُرمى للمصطفين المقترنين بأسمى الشمائل، وهو في هذا يختلف عن أبواب مُغلقة ينبشها ويطرق عليها عبدالفتّاح كيليطو، وهي أبواب عُرفت بوجوب الامتناع عن فتْحها، غير أن مفاتيحها -على الرغم من بقائها مطوّلا بأيادي الآخرين العاديين- تقع في أيدي الفضوليين، غير المتحوّطين ولا المكترثين بالتحذير، ممن لديهم اجتراء ويحفّزهم شغف ويستجيبون لإغواء المجهول ويتمادون حتى ليختلط عليهم الشوفُ والعماء؛ مثل حسن البصري في ألف ليلة وليلة. والبابُ إنْ ينفتح فليس يُعرف أهو خير أم شر ذاك الذي يتأتّى منه، ذلك أنّ الخير والشر متضافران متداخلان متفاعلان، وليسا على طرفيْن، فما يجيء من الباب، الذي انفتح بعد طول إغلاق، هو عقاب مثلما هو مكافأة ثم إنه مكافأة مثلما هو عقاب. ولئن استظهر نجيب محفوظ في رواية الحرافيش خبايا حرافيش ودراويش وتكايا وأناشيد وفتوات وعركات حسمتها النبابيتُ في الحواري

والسـاحات، فقـد دأب كيليطـو عـلى اسـتكناه أسرار حرافيشـه وفتواتـه ودراويشـه مـن كُتّـاب وصعاليـك ودارسـين وشـعراء، عـبر الزمـان، في روايتـيْ أنبئـوني بالرؤيـا ثـم في واللـه إنّ هـذه الحكايـة لحكايتـي، وكان عنـده خـبر عركاتهـم التـي مـا زالـت أصـداء منها قيْـد السـجالات؛ وقـد لا يكـون ثمـة انقطـاع بـين قصـص شـهريار وابـن خلّـكان والجاحـظ وابـن رُشـد والتوحيـدي والمعـرّي وقصـص عاشـور الناجـي وفـرج الجبـالي وجُعلـص وحسـونة والحاجـري والقُلـلي، وليس مـن غضاضـة في أن يتناظـر عـراكُ حـارات الحسـينية والعطـوف وبـولاق مـع سـوابقه في ألـف ليلـة وليلـة والإمتـاع والمؤانسـة ومثالـب الوزيريْـن وكليلـة ودمنـة ومقامـات الحريـري وكُتـب غيرهـا منحولـة وكُتـب ملعونـة ومشـؤومة. ومـن كيليطـو أُرفـقُ مقتطفـا صيـغ مرتـيْن هـو؛ «لا يجـوز الحديـثُ عـن كتـاب إلّا لمـن يسـتطيع كتابتـه»، وقـد كتـب كيليطـو هـذه العبـارة، باللغـة العربيـة مبـاشرة، في روايتـه واللـه إنّ هـذه الحكايـة لحكايتي، وسـبق لـه أنْ كتـب مثيلتهـا، بالفرنسـية، في روايتـه أنبئـوني بالرؤيـا، وتُرجمـت العبـارة إلى العربيـة عـلى هـذا النحـو: «ليـس جديـرا بتأويـل عمـل أدبيّ إلا القـادرُ عـلى كتابتـه».

في روايتـه أنبئـوني بالرؤيـا، اسـتخلص كيليطـو فكـرة جوهريـة مـن حكايـة عطّـاف، الـواردة في بعـض طبعـات ألـف ليلـة وليلـة، ويُحـكى فيهـا أن الخليفـة هـارون الرشـيد قـام مـن نومـه في إحـدى الليـالي منقبضـا فأمـر باسـتدعاء جعفـر، الوزيـر، الـذي جـاءه مسرعـا واقـترح عليـه، لمـداواة الحـال، مطالعـة كتـاب، فجـيء لـه بكُتـب، تنـاول منهـا واحـدا عتيقـا، وفتحـه عشـوائيا عـلى صفحـة وراح يقـرأ بعينيـه، وسرعـان مـا انتابـه الضحـكُ حتـى انفلـت الكتـابُ مـن يـده، ثـم عـاد فأمسـكه وقـرأ في صفحـة أخـرى فاغتـمّ وجهُـه وغلبـه البـكاء. كان جعفـر يشـهد، مُتعجّبـا، تحـوُّل الخليفـة مـن الضحـك إلى البـكاء، حتـى إنـه، لإشـباع فضولـه، اجـترأ عـلى الاستفسـار مـن أميـره؛ إلام كان الضحـك؟ ومـم كان البـكاء؟ لم يستسـغ هـارونُ خلـو الاسـتفهام مـن الوجاهـة ومـن المـبرّر، فصـدم وزيـره بغضـب مفاجـئ محتـدم، وأجابه مُهـدّدا وآمـرا إياه أن يجلـب لـه مـنْ لديـه القُـدرة عـلى استشـفاف سـبب ضحكـه وسـبب بكائـه، ويسـتطيع، مـن تلقائـه، أن يعـرف الكتـاب مـن أولـه إلى آخـره، وإلا ضرب عُنقـه! هـل كانـت حكايـة عطّـاف، في ألـف ليلـة وليلـة، هـي منشـأ هـذه الفكـرة التـي بالمقتطـف؟ يومئ كيليطـو، في أنبئـوني بالرؤيـا، إلى مصـدر أقـدم هـو سـفْر دانيـال بكتـاب التـوراة، ويُحـكى فيـه أن الملـك البابلـيّ «نبوخذنـصّر»، الـذي عـاش قبـل ميـلاد المسـيح بسـتة قـرون، حلـم أحلامـا أزعجتـه وطـيّرت عنـه نومـه، فأمـر باسـتدعاء المجـوس والسـحرة والعرّافـين والكلدانيـين، فجـيء لـه بهـم، فقـال لهـم: «قـدْ حلمْـتُ حُلْـما وانْزعجـتْ رُوحـي لمعْرفـة الْحُلْـم»، فأجابـوه: «أخْـبرْ عبيـدك بالْحُلْـم فنُبـيّنّ تعْبيرُهُ»، فأجابهـم: «قـدْ خـرج منّـي الْقـوْلُ: إنْ لمْ تُنبئُـوني بالْحُلْـم وبتعْبيره، تُصيّرُون إرْبـا إرْبـا وتُجْعـلُ بُيُوتُكُـمْ مزْبلـة. وإنْ بيّنْتُـمُ الْحُلْـم وتعْبيرهُ، تنالُـون منْ قبـلي هدايـا وحلاويـن وإكْرامـا عظيـما. فبيّنُـوا لي الْحُلْـم وتعْبـيرهُ»، وبعـد جـدال أجابـوه: «الأمْـرُ الـذي يطْلُبُـهُ الْملـكُ عـسر، وليْـس آخـرُ يُبيّنُـهُ قُـدّام الْملـك غيْر الآلهـة الّذيـن ليْسـتْ سُـكْناهُمْ مـع الْبـشر»، فلـم يتقبّـل منهـم قوْلهـم؛ «لأجْـل ذلـك غضـب الْملـكُ واغْتـاظ جدّا». وبحسـب

روايـة الحكـواتي الشـامي، المسـمّى «نهـى» في روايـة أنبئـوني بالرؤيـا، الخبـير بحكايـات ألـف ليلـة وليلـة، فـإن الملـك شـهريار، بعـد أن أتمّـت شـهرزادُ الألـف ليلـة وليلـة في حـكْي الحكايـات لـه، اسـتدعى كُتّـاب مملكتـه وطلـب منهـم كتابـة كل تلـك الحكايـات، بحذافيرهـا، التـي حكتهـا شـهرزاد لـه وحـده، في تمـام غيابهـم! وكاد شـهريار أن ينـكّل بهـم، عـلى صراط نبوخذْنـصر وهـارون الرشـيد، لـولا أن شـهرزاد تدخّلـت وأحـضرت الألـف كتـاب التـي هـي المصـادر الأصليـة لحكاياتهـا الليليـة، ويومئ كيليطـو؛ «الكتـابُ المطلـوبُ كتابتـه كان مكتوبـا سـلفا». إنّ نبوخذنـصّر، ومـن بعـده هـارون الرشـيد، ومعهمـا شـهريار، اسـتحقوا أن يغتاظـوا، ويغضبـوا، بيقـين وبداهـة، عـلى العرّافـين الذيـن طلبـوا التبيـين وتسـوّلوا إمدادهـم بمعرفـة كان مـن المتوجّـب عليهـم، بمقتـضى قُدراتهـم في المعرفـة، أن يلتقطوهـا بأنفسـهم ويحوزوهـا.

ولأن نبوخذنـصر كان مقتنعـا بعدالـة مطلبـه، فقـد بـدأ رجالُـه في تقتيـل المغضـوب عليهـم، إلى أن جـاءه واحـد منهـم هـو دانيـال فأخـبره بـكل تفاصيـل الحلـم، ومـن ثـم بتأويلـه! إنّ مـا أتـاه دانيـالُ لمُبهـر، وعـلى الرغـم مـن إعلانـه بـأنّ معونـة إلهيـة قـد آزرتـه في مسـعاه فلقـد برهـن عـلى أن نبوخذنـصّر لم يكـن مُشـتطّا؛ بـل كان المطلـبُ العسـير امتحانـا نزيهـا عُقـد للعرّافـين فيتسـنّى للجديـر منهـم أن يُـبرز صـك جدارتـه. وكان نبوخذنـصّر وهـارون الرشـيد يتحرّيـان مـنْ ذا الـذي بمقـدوره أن يعطيهـما التأويـل الصـادق الصائـب، لأنهـما كانـا يبتغيـان ضمـان قـوْل الحقيقـة ووصـول الرسـالة الصحيحـة الآتيـة إليهـما مـن غيْـب، يريـدان اجتنـاب الخديعـة، يخشـيان التضليـل ويتحسّـبان مـن الكـذب والغـش والتدليـس وأسـاليب المواءمـة والتزييـف والتنميـق وتلفيـق التفاسـير وتدبيـج التأويـلات المتلاعـب بهـا مـن قبـل أولئـك العرّافـين الأسـلاف الذيـن أُنيـط بهـم ولادة القـارئ الناقـد الشـاعر الـرائي البصـير العـارف الملعـون الموصـوف مـن لـدن آرتـور رامبـو. ومـا الكتـابُ، واقعيـا، إلا مـا قـرأه فيـه قارئُـه؛ يخُـطُّ الكاتـبُ فـإذا المكاتيـبُ بـلا وجـود إلى أن يقرأهـا قـارئ، وإذا هـي بـلا وجـود عـلى النحـو الـذي أراده لهـا كاتبُهـا إلا أنْ يقرأهـا قـارئ حقيقـيّ، مـن طينـة دانيـال هـذا الـذي أبـان أنّ مطلـب نبوخذنـصّر وهـارون الرشـيد لم يكـن متعسّـفا، وأن يقـين غضبهـما كان مُـبرّرا، وبداهـة سـخطهما كانـت سـديدة. لقـد تبـوأ دانيـالُ مهمتـه قارئـا وكان ذا عـبء جسـيم. وإذا كانـت مثـل تلـك الأعبـاء هـي مـن أنصبـة القـارئ؛ فـما بالنـا إذا بعـبء الكاتـب، ومـا العـبءُ في غايـة الأمـر إلا صنـو للطمـوح في أفضـل معانيـه. ولـئنْ سـعى دانيـالُ، بطمـوح الملائكيـين، وراء معرفتـه واستشـفّها، فـلا عـزاء ولا منـاص لـمن لا يـرومُ معرفـة ولا يطلبهـا ولا يريدهـا، لكنـما تدخلـه هـي مـن حيـث لا يـدري، وتسـكُنه إلى الأبـد بسـطوتها الغامضـة، فحـين اقتيـدت آنتيجوني، في مسرحيـة سـوفوكليس، إلى القـبر الصخـري لتُدفـن فيـه وهـي حيّـة تنفيـذا لعقوبتهـا، قالـت إنهـا لا بـد أن تمـوت شـابة، وإنهـا قـد عرفـت بذلـك في كل عمرهـا، وإنهـا لم يكـن لهـا أن تمنـع نفسـها عـن هـذه المعرفـة. ومسـألة آنتيجـوني هـي مسـألة معرفـة، لا هاجـس ولا إحسـاس. وكذلـك كان رامبـو قـد كتـب في رسـالة إلى أهلـه، حـين كان في عـدن؛ «عرفـتُ منـذ زمـن بعيـد أني لـن أعيـش حيـاة أشـقى مـن حيـاتي هـذه».

كان كيليطـو قـد ابتـدأ خطّـا، في روايتيْـه، بإعلانـه؛ «ليـس جديـرا بتأويـل الـرؤى إلا القـادر عـلى الإنبـاء بهـا»، ثـم «ليـس جديـرا بتأويـل عمـل أدبيّ إلا القـادر عـلى كتابتـه»، ثـم «لا يجـوز الحديـثُ عـن كتـاب إلّا لمـن يسـتطيع كتابتـه». أفـلا يُوجـد فـارق، إذا، بـين «مـن يجـوز لـه الحديـث عـن كتـاب» و«مـن لـه جـدارة القيـام بتأويـل كتـاب»، بصرف النظـر عن أنهما كليهـما غـير مرخّـص لهـما بالتصـدّي للكتـاب -محـل الحديـث أو التأويـل- إلا إذا أثبتـا قـدرة عـلى إنشـائه مـن العـدم، شـأنهما في ذلـك شـأن مؤلّـف الكتـاب؟ وهـل مـن المسـتقر عليـه أن يُحسـب الحديـث، عـن كتـاب، في مسـتوى أقـل مـن مسـتوى تأويلـه؟ الإجابـة التـي قصدهـا كيليطـو غـير مفضوضـة، غـير أن المتحدّث عـن كتـاب، المسـتحق لحيـازة هـذه الصفـة، لا يـرضى -قطعيّـا- بـأي حديـث، لنفسـه ولسـامعيه، إلا بعـد أن يكـون قـد تمّـم تأويلاتـه وتنقيباتـه وتقليباتـه في الكتـاب المعنـيّ وأعـاد إنشـاءه، والمذهـل هـو أنـه لا يحتـاجُ إلى النظـر في الكتـاب مـن الأصـل؛ فالمقولـة مُثبتـة: «يكفـي تصـوُّر كتـاب لـكي يُوجـد»، بحسـب مـا جـاء في أنبئـوني بالرؤيـا.

المتكتّمـون الغاضبـون، مـن أمثـال هـارون الرشـيد ونبوخذنـصّر وشـهريار، الذيـن أصرّوا عـلى عـدم إباحـة النّـص، أبانـوا عـن أنّهـم موكولـون للـذوْد عـن المكاتيـب بـكل صنوفهـا، وصيانتهـا مـن عبـث الحائمـين ممـن لم تُختـبر أمانتُهـم في حـذْق المكتـوب ولم تُوثـق بعـدُ بجدارتهـم في إدراكـه، وكان دانيـال هـو أصـلُ القـارئ المشـتهى لـكل كاتـب، والمسـتعملُ الأمثـل للكتـاب، والدليـلُ عـلى أن القـارئ ذا الجـدارة ليـس غـير موجـود، وعـلى الرغـم مـن نُـدرة هـذا القـارئ فقـد أرسى مبـدأ محسـوم للتعامـل معـه بـه، لا تلطـف فيـه ولا تملّـق، بل صرامـة تُحـاذي العدائيـة. وبعـدُ؛ فـإن الـذي يحتويـه كلُّ كتـاب هـو، بعـد كل تريُّـث، ضحـك وبـكاء، عـلى شـاكلة المكتـوب العتيـق الـذي تـداوى بـه هـارون الرشـيد ليلـة أرقـه، وأمّـا القـارئ، سـليل دانيـال، فعسـاه يفتـح بـاب الضفّـة الأخـرى، ويتقبّـل بوداعـة أن يُسـأل سـؤالُها: اقـرأ لي مـا لم يُكتـب؛ فـما أنـت بقـارئ يـا ذا الطمـوح الملائـكي!

■ **عاطف سليمان** كاتب مصري

ملحق جريدة عمان الثقافي

رئيس التحرير:
عاصم بن سالم الشيدي

الخميس ٤ من رجب ١٤٤٤هـ
الموافق ٢٦ من يناير ٢٠٢٣م العدد الثالث عشر
Thursday 26 January 2023 - Issue No 13

ملاحظات حول الشعر والفلسفة

تشارلز سيميك
ترجمة: أحمد شافعي

من أكاديمية ما للفنون الجميلة، سرقا تمثالا نصفيا للفيلسوف سقراط عسى أن يكون رفيقا لهما في ليلة أريد لها أن تكون ليلة للشرب الجاد.

كان ثقيلا. فتحتم على الاثنين أن يجرَّاه معا، ومضيا على ذلك من حانة إلى حانة، يُجلسان سقراط في كرسيه، وكلما جاء نادل طلبا منه ثلاثة كؤوس، ويجلس سقراط منكبًّا على كأسه مكللا بالحكمة.

ثم إنه حدث لاحقا، في ملعب من ملاعب الغجر، أن انضمت إليهما امرأتان ثملتان، وقعتا في غرام «صاحبهما». وأخذتا تقبِّلان سقراط وتحاولان حمله على شرب النبيذ. احمرَّ فمه. فلعله كان ينزف.

تركا سقراط، مع انبلاج الفجر، في موقف الترام. يُنتظر أن يصل الترام رقم 2، مليئا بعمال مصنع ناعسين، وأن تنفتح أبوابه، ويكون الفيلسوف الإغريقي على الرصيف، بنظرته العمياء وفمه الدامي، في انتظار من يأخذه.

***

فرسان حزانى الوجوه ساهرون
منكبين على كتب أطراف صفحاتها منثنية

تلك كانت قصة أبي. أسرَتْه الفلسفة طيلة حياته. أحبَّها. سخر منها. هو الذي أعطاني «الكينونة والزمان» لهيدجر. قرأنا أصعب فقراته معا وكانت لنا في الكتاب نقاشات لا نهاية لها.

كان يقول عنا: إن «الفلاسفة الهواة هم أسوأ الفلاسفة».

واصلت قراءة هيدجر كلما أتيح عمل من أعماله بالإنجليزية. كان ذا جاذبية كبيرة لسريالي ـ وكذلك كنت أعد نفسي في تلك الأيام. «الطليعية تمرد وميتافيزيقا» مثلما يقول روزنبرج. لا يمكنك أن تكتب شعرا عظيما ما لم تجرب أحد الاثنين على الأقل. هكذا فهمت تركة رامبو وستيفنس. زاد هيدجر من وضوح حدسي في ما يتعلق بطموحات الشعر الحديث الفلسفية. وجاءت جاذبية هيدجر الأخرى من هجومه على الذاتية، وفكرته الخاصة بأن الشاعر ليس هو الذي يتكلم عبر القصيدة وإنما العمل ذاته. وذلك ما عرفته دائما بنفسي. الشاعر تحت رحمة المجاز. وكل شيء تحت رحمة مجازات الشاعر، حتى اللغة، وهي الإلهة عليها والسيدة.

***

السمكة للقطة هي أبو الهول

في النقد سوء فهم كبير يتعلق بكيفية تحول الأفكار إلى قصائد. يفترض أن الشعراء يمضون عبر أحد طريقين: فإما أنهم يعلنون أفكارهم مباشرة أو أنهم يجدون ما يعادلها. يبدو أن ما يسمَّى عادة بالشعر الفلسفي هو إما شعر كثيف البلاغة أو تنويعة من الشعر الرمزي. في كل من الحالتين، ثمة افتراض بأن الشاعر يعرف مسبقا ما يرجو قوله فلا تكون كتابة القصائد إلا بحثا عن أكثر الطرق فعالية لزخرفة أفكاره هذه. لو صح هذا فالشعر ببساطة يكرر ما سبق التفكير فيه وقوله، ولو صح لما كان ثمة تفكير شعري بالمعنى الذي يتصوره هيدجر، ولما كان للشعر من أمل في أن تكون له صلة بالحقيقة.

***

في رأس بهذا القدم ثمة دجاجة عمياء
تجد أحيانا حبّة ذرة اسمها الحُب

قصائدي (في البداية) تشبه مائدة يضع المرء عليها ما يصادفه في مشيه من أشياء مثيرة: حصاة، مسمار صدئ، جذر غريب الشكل، زاوية من صورة فوتوغرافية قديمة، إلى آخر ذلك، حتى إذا ما مضت شهور من النظر إليها والتفكير فيها، يوميا، تبدأ في الظهور علاقاتٌ مدهشة محددة تلمح إلى معان. ولُقِّي الشعر هذه بالطبع فتات من لغة. والقصيدة هي المكان الذي يسمع المرء فيه ما تقوله اللغة حقا، وحيث يبدأ معنى الكلمة التام في البزوغ.

وليس هذا بالصحيح تمام الصحة! فليس ما تعنيه الكلمات هو المهم حقا، وإنما ما تعرضه بالأحرى وتبينه. فالحَرفي يفضي إلى الاستعاري، وبداخل كل صورة بيانية ذات قيمة ثمة مسرحٌ تُعرض عليه مسرحية. مسرحية عن آلهة وشياطين وعالم مذهل الحضور والتنوع.

وكل قصيدة مثيرة، في جوهرها، مسألة إبستمولوجية ميتافيزيقية يواجهها الشاعر.

تشارلز سيميك

***

الطريقة التي يدرس بها طفل عقرب الدقائق في ساعة معصمه

حدث سنة 1965 أن بعثت بعض ما كتبت من قصائد الأشياء (وقصيدة «الشوكة» منها) إلى مجلة أدبية. فرجعت إليّ مشفوعة برسالة جاء فيها مثل هذا: «عزيزي السيد سيميك...واضح أنك شاب حساس، فلماذا تضيع وقتك في الكتابة عن أشياء كالسكاكين والملاعق والشوك؟» في ظني أن المحرر كان يفترض أن هناك أشياء جديرة بالشعر وأن الشوكة التي في يدي ليست منها. بعبارة أخرى، الأشياء «الجادة» والأفكار «الجادة» تخلق قصائد «جادة» إلخ. ولم يكن يحاول إلا أن يسدي لي نصيحة أبوية. أدهشتني مقاومة بعض الناس لتلك القصائد. قال هوسرل بـ«الرجوع إلى الأشياء في ذاتها»، والفكرة نفسها خطرت للشعراء الصوريين Imagist. والشيء هو ذاته غير القابلة للاختزال، وهو مكان ملائم للبدء، مثلما بدا لي. الأمر الذي راقني أيضا هو الانضباط، الانتباه اللازم، والديالكتيك المرافق له. إنك تنظر ولكنك لا ترى. فالشيء مألوف إلى حد الخفاء، إلى آخر ذلك. أقصد أنه بوسع أي شخص أن يكشفك إذا ما زيِّفت. فكل واحد منا خبير حينما يتعلق الأمر بشوكة. فضلا عن أن الشعر الأصيل كله في نظري شعر مضاد.

***

طباخ وجبات سريعة يقشر بصلا ميتافيزيقيا

يقول هيدجر إننا لن نفهم يوما بشكل صحيح ماذا يكون الشعر إلى أن نفهم ماذا يكون التفكير. ثم إنه يقول، وهذا هو الأكثر إثارة للاهتمام، إن طبيعة التفكير شيء آخر عدا التفكير، شيء آخر عدا الإرادة.

هو ذلك «الآخر» ما ينصب الشعر من أجله الفخاخ.

***

بهدوء شديد

«ليس بوسعنا أن نقول ما الواقع، فقط بوسعنا أن نقول كيف يبدو».

جاستون باشلار

كل مجاز جديد فكرة جديدة، شذرة من أسطورة جديدة للواقع.

المجاز جزء من الجانب غير العارف في الفن، ومع ذلك فإنني مقتنع تمام الاقتناع بأنه الطريقة العليا للبحث عن الحقيقة. كيف يتأتى هذا؟ لا أعرف. لم أتمكن أبدا من فهم ذلك فهما يرضيني. يجذبني الشعر لكنه مصدر انزعاج للمفكرين.

***

الفهم، أهو ضد الطبيعة، ضد الإله؟

تعجبني القصيدة التي تستهين، وتتجاهل، وتنفصل، وتبقى مفتوحة النهاية. القصيدة بوصفها قطعة من كلٍّ يستعصي على الوصف. أن «تكتمل»، أن تتظاهر بأن هذا ممكن (وفي هذا أيضا أتبع هيدجر)، هو أن تفرض حدودا عشوائية على ما لا حدود له. قصائد إيميلي ديكنسن تفعل هذا معي. الغموض عندها فلسفي. تعيش اللايقين، بل وتبتهج به. ولا تتدرَّع بدروع دون الأسئلة الكبرى مثلما يقول هيدجر. طبيعة الحضور نفسها هي موضوعها. جلال الـ..غموض الوعي الأعلى إذ يرقب ذاته.

فالمثالي إذن، قصيدة تتأمل مملوءة بالمرايا ... تقيس الهوة بين الكلمات وما يفترض أن تعنيه ... الهوة بين الكينونة وقول الكينونة.

***

جيسيبي فيردي، والأمريكي الصيني
الشهير الناطق من غير فمه

ليس الشعر مثلما قال أحدهم «الكون اللفظي الناظر إلى ذاته الكامنة فيه». ولا الشعر محض إعادة خلق تجربة. كان الحكاؤون القدامى يبدأون بقولهم «كان ولم يكن». الشعر يكذب لكي يقول الصدق.

رأى مالارميه أن هناك نوعين من اللغة: الكلام الخام ويسمِّي الأشياء بأسمائها، والكلام الجوهري وهذا هو الذي يفصلنا عن الأشياء. أحدهما يخدم التمثيل والآخر هو عالم الشعر والإلماح والتخييل. وهو مخطئ. فالأمر ليس بهذا القطع الحاد. ولو جاز فهو الاثنان. الشعر غير نقي. لا أعتقد أن هيدجر يفهم هذا أيضا.

القصيدة محاولة استرداد للذات، وتعرف بالذات، وتذكر للذات، لإعجاز الوجود من جديد. وكون هذا يحدث في بعض المرات، ويحدث في قصائد بطرق مختلفة ومتناقضة، فإنه لغز كبير يماثل لغز الكينونة ذاته وهو مثله داع إلى تفكير عميق.

■ كتب هذا النص تعليقا على مقال ربط بين شعري وفلسفة هيدجر ونشر في New Literary History سنة 1989 ـ تشارلز سيميك

■■ أعيد نشر هذا النص في كتاب مختارات من نثر سيميك صدر بعنوان The Life of Images ـ وقد حذفت من الترجمة بعض فقرات مراعاة للمساحة ـ المترجم.

■■■ تشارلز سيميك شاعر أمريكي، صربي الأصل، توفي في يناير 2023